

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra biblických věd

Diplomová práce

EUCHARISTIE V JANOVĚ EVANGELIU

Vedoucí práce: ThLic. Julius Pavelčík

Autor práce: Ing. Martin Poláček

Studijní obor: teologie

Forma studia: prezenční

Ročník: šestý

2007

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Prohlašuji, že v souladu s §47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

Můj vřelý dík patří vedoucímu diplomové práce ThLic. Juliu Pavelčíkovi za jeho cenné rady, metodické vedení, velkorysé a trpělivé doprovázení. Děkuji také Mgr. Marii Šotkovské za jazykové korektury diplomové práce.

Obsah

ÚVOD.....	7
1 JANOVSÁ KONCEPCE EUCHARISTIE.....	9
1.1 Pojem eucharistie, Večeře Páně.....	9
1.2 Různé pohledy na janovskou koncepci eucharistie.....	11
1.2.1 Antisakramentální a asakramentální výklad evangelia.....	11
1.2.2 Spiritualizující výklad evangelia a svátostí.....	11
1.2.3 Důrazně sakramentální výklad evangelia.....	12
1.2.4 Symbolický výklad evangelia vzhledem ke svátostem.....	12
1.2.5 Kriticky zvážený výklad evangelia vzhledem ke svátostem.....	13
1.3 Možná místa odkazu na eucharistii.....	13
2 SVATBA V KÁNĚ: JAN 2,1-11.....	15
2.1 Janova inspirace (synoptici, helenismus či vlastní výtvor?).....	15
2.2 Výklad.....	16
2.2.1 Třetího dne: v. 1a.....	16
2.2.2 Ježíš a matka: v. 1b-5.....	18
2.2.2.1 Role matky-ženy.....	18
2.2.2.2 Ježíšova reakce.....	19
2.2.3 Vlastní zázrak: v. 6-10.....	21
2.2.3.1 Mesiánská svatba.....	21
2.2.3.2 Transformace vody ve víno.....	21
2.2.4 Závěrečné shrnující tvrzení: v. 11.....	23
2.2.4.1 Počátek znamení.....	23
2.2.4.2 Zjevení slávy.....	25
2.3 Shrnutí.....	27
3 CHLÉB ŽIVOTA: JAN 6.....	30
3.1 Dělení kapitoly.....	31
3.2 Nasycení pěti tisíců: 6,1-15.....	32
3.2.1 Jan versus synoptikové.....	32
3.2.2 Inspirace Janova podání.....	34
3.2.3 Výklad.....	35
3.2.3.1 Uvedení zázraku: v. 1-4.....	35

3.2.3.2	Role učedníků: v. 5-9.....	36
3.2.3.3	Ježíšovo jednání: v. 10-13.....	38
3.2.3.4	Reakce zástupu: v. 14-15.....	39
3.2.4	Zhodnocení zázračného nasycení.....	41
3.3	Ježíš kráčí po moři: 6,16-21.....	42
3.3.1	Jan versus synoptikové.....	43
3.3.2	Výklad.....	43
3.3.3	Zhodnocení chůze po moři.....	45
3.4	„Řeč o chlebu života“: 6,22-51(59?).....	46
3.4.1	Inspirační zdroje.....	46
3.4.1.1	Rabínská literatura.....	47
3.4.1.2	Spis Josef a Asenat.....	48
3.4.2	Výklad.....	50
3.4.2.1	Přechod k řeči v Kafarnaum: v. 22-25.....	50
3.4.2.2	Ježíšův požadavek a požadavek Židů na další znamení: v. 26-30.....	51
3.4.2.3	Řeč o pravém chlebu z nebe – citát z Písma: v. 31-35.....	54
3.4.2.4	Vsuvka zjevitelské řeči – nutnost víry: v. 36-40.....	57
3.4.2.5	Reptání Židů a další řeč o nevěře a víře: v. 41-47.....	59
3.4.2.6	Nové sebezjevení Ježíše jako chleba života: v. 48-51.....	60
3.5	„Eucharistické vyhocení“: 6,52-59.....	63
3.5.1	Redakční otázka.....	63
3.5.2	Výklad.....	66
3.6	Pohoršení učedníků: 6,60-71.....	72
3.6.1	Pohoršení galilejských učedníků: v. 60-65.....	73
3.6.2	Odpadnutí mnoha učedníků a Petrovo vyznání: v. 66-71.....	78
3.7	Různé výklady „řeči o chlebu“ - historicky.....	79
3.8	Shrnutí.....	80
4	UMÝVÁNÍ NOHOU: JAN 13,1-20.....	84
4.1	Mytí nohou ve světle synoptiků.....	84
4.2	Výklad.....	86
4.2.1	Expozice a vlastní akt: v. 1-5.....	86
4.2.2	První výklad mytí nohou: v. 6-10(11).....	88
4.2.3	Druhý výklad mytí nohou: v. 12-20.....	92
4.2.3.1	Vztah obou výkladů.....	92

4.2.3.2 Vlastní výklad mytí nohou: v. 13-15.....	93
4.2.3.3 Verše 16-20.....	94
4.2.4 „Nové přikázání“ - v. 34-35.....	96
4.3 Chybějící slova ustanovení.....	97
4.4 Shrnutí.....	98
5 O KMENI A RATOLESTECH: JAN 15,1-17.....	102
5.1 Janova inspirace.....	103
5.2 Obraz vinného kmene: v. 1-11.....	105
5.3 Aplikace obrazu: v. 12-17.....	108
5.4 Shrnutí.....	110
6 PROBODENÝ BOK: JAN 19,34.....	113
6.1 Kontext probodění boku a Janova inspirace.....	113
6.2 Probodění boku, vytečení krve a vody: v. 34.....	114
6.2.1 Vztah J 19,34b k 1J 5,6-8.....	115
6.3 Očitě svědectví: v. 35.....	117
6.4 Citát z Písma: v. 37.....	118
6.5 Shrnutí.....	119
7 ZÁVĚR.....	123
7.1 Přípouští Jan svátosti? Zásadní fakt inkarnace.....	123
7.2 Janovo celkové pojetí eucharistie.....	124
7.3 Závěrečné stmelení.....	128
SEZNAM LITERATURY.....	130

ÚVOD

Cílem této práce je zabývat se pojetím eucharistie v Janově evangeliu. Kde se u mě vzal tento nápad? Janovo evangelium patřilo vždy k mým nejoblíbenějším novozákonním textům. Především pro svůj symbolický potenciál a větší ucelenost (koncentrovanost): několik zásadních myšlenek, které se systematicky rozvíjejí.

Několikrát jsem se při osobním rozjímání textů z Janova evangelia potýkal s Ježíšovými slovy z šesté kapitoly „nebudete-li jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život“. Nějak jsem se s nimi nemohl smířit. Na jedné straně jsem tušil, že se zcela jistým neopomenutelným způsobem vztahují k eucharistii tak, jak ji praktikujeme my katolíci. Na druhé straně jsem se vnitřně vzpouzel proti představě – kterou ve mně inkriminované verše z Jana evokovaly, a to že by všichni ti, kteří „nejí tělo a nepijí krev“ (proměněné chléb a víno), v sobě neměli život. Toto podezření ve mně ještě zesilovala slova, která Jan nechává opakovaně a důrazně promlouvat Ježíše o vzájemné lásce. Jak by to pak šlo dohromady se zavrhováním těch, kteří se neúčastní eucharistie, alespoň tedy v jejím materiálním pojetí? Není tu zjevný rozpor? Proto jsem také v rámci předmětu Exegeze evangelií a Skutků apoštolů okamžitě využil příležitosti a zabýval se exegezí právě úryvku J 15,12-17, kde janovský Ježíš dvakrát (na začátku a na konci úryvku) opakuje největší příkázání vzájemné lásky, která má svůj zdroj, oporu a příklad v Ježíšově vydanosti až na smrt.

Dalším impulsem směřujícím k danému tématu diplomové práce byla seminární práce v rámci předmětu Ježíšovy zázraky. Zde jsem se zabýval svatbou v Káně Galilejské. V „náboženském provozu“ katolické církve jsem se mnohokrát setkal s interpretací zázraku proměnění vody ve víno jako jasným a někdy téměř záměrným předobrazem proměnění vína v krev Páně při eucharistii. Čím více jsem Janovo evangelium rozjímal, tím mi bylo jasnější, že tato prvoplánová interpretace tolik nemusí odpovídat intenci evangelisty.

V neposlední řadě mě vedlo k volbě tohoto tématu potýkání se s rozdělením církve, kdy jedním z podstatných důvodů nejednoty je právě rozdílné pojetí eucharistie - Večeře Páně, jak jsou zvyklí ji označovat protestanté. Sliboval jsem si, že budu moci nahlédnout do myšlení protestantských teologů, biblistů, konfrontovat je s pohledem biblistů katolických a zjistit, jaký je mezi nimi vzájemný poměr, zda se pohledy z obou stran přibližují, či existuje zásadní nepřekonatelná propast.

Dále jsem přesvědčen, že volbou tohoto tématu budu mít příležitost hlouběji proniknout do čtvrtého evangelia, do jeho struktury, do janovského myšlení, už díky tomu, že i na první, povrchní pohled se k eucharistii - tím, či oním způsobem - vztahuje od začátku (Kána) do konce (probodění boku Ukřižovaného).

Metodicky: V první kapitole se budu věnovat speciálním otázkám, které mohou být

podstatné pro zvolené téma. Letmo si vymezíme pojem eucharistie, co se týče vzniku pojmu samotného a jeho obsahu, čímž se dotkneme také problematiky vztahu tradice Poslední Večeře a Večeře Páně. Na roli, jakou hraje eucharistie, a zda vůbec nějakou hraje, ve čtvrtém evangeliu, existuje pestrá škála náhledů. Seznámíme se s jejich jistým existujícím tříděním. První kapitola obsahuje i přehled míst z Janova evangelia, která jsou kandidáty našeho vlastního bádání.

Další část práce je věnována vlastnímu náhledu na to, jak se samotné Janovo evangelium ve své konkrétní podobě vztahuje k eucharistii. Nebudeme postupovat čistě exegeticky, to by zdaleka přesahovalo rámec této práce, nebo by naopak bylo třeba dané téma mnohem zúžit. Půjde spíše o jakýsi skromný pokus průniku exegeze a biblické teologie. Při takovéto exegezi budeme mít stále na zřeteli vztahový rámec zvoleného tématu, nebudeme v ní tedy zcela důslední (a doslovní). Na závěr se pokusíme o smysluplnou syntézu, čili odhalit jisté celkové pojetí eucharistie v Janově evangeliu, existuje-li vůbec nějaké.

Otázka redakce evangelia: R. Bultmann se proslavil, mimo jiné, i hypotézou (církevního) redaktora. Díky této hypotéze pak z kanonického textu evangelia takřkajíc „nenechává kámen na kameni“. My se budeme držet synchronního přístupu. Cílem exegeze je tak interpretace příslušného textu a ne rekonstrukce textu „prý“ nejpůvodnějšího.¹ Sympaticky tento přístup charakterizuje Thyen. Ten se nezabývá kritikou redakce, protože je přesvědčen, že kanonický text je plně smysluplný a koherentní jako celek. Tento postoj se opírá o zkušenost, že teorie, které se zabývají procesem vzniku a růstu evangelia, vrhají málo světla na jeho smysl. Vychází přitom také ze závěrů moderní hermeneutiky. Než při snaze o naprostou objektivitu nechat rozpadnout smysl textu do mozaiky pomyslných definitivních čtení, volí cestu přiznané subjektivity: nabízet čtení, které je jednotné a přesvědčivé, a které si nedělá výlučný nárok na objektivitu a definitivnost. Je prostě jedním z možných výkladů a jako takové je prezentováno čtenáři.²

V tomto přístupu však musíme nutně udělat jednu výjimku: jde o protěžovaný eucharistický úryvek 6,51c-58. Zde nám posouzení redakční otázky pomůže vrhnout větší světlo na pochopení jeho vlastního smyslu. Nebudeme ani řešit otázku autorství eangelia jako celku. Proto autorem evangelia budeme prostě označovat Jana.

Technická poznámka: Protože se budeme velmi často v textu odkazovat na Poslední Večeři a Večeři Páně, budeme pro zjednodušení používat následující zkratky: PV = Poslední Večeře, VP = Večeře Páně. Biblické citace jsou uváděny podle ČEP.

¹ Schnackenburg vychází z moderní lingvistiky a literární vědy, když se drží synchronního přístupu, i když připouští, že na konci musí být učiněn pokus, vysvětlit literární genezi textu (diachronní).

² THYEN, H. *Das Johannesevangelium. Handbuch zum Neuen Testament 6*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2005, s. 582-583

1 JANOVSKÁ KONCEPCE EUCHARISTIE

Než se pustíme do vlastní práce, musíme se vůbec zamyslet nad pojmem eucharistie. Pak stručně a schematicky zrekapitulujeme základní možné přístupy ke svátosti eucharistie v Janově evangeliu, abychom si na závěr vytypovali místa z Janova evangelia, která jsou „podezdřelá“ eucharistickou tematikou, kterými se v další, nejpodstatnější části této práce budeme zabývat.

1.1 Pojem eucharistie, Večeře Páně

Chceme se zabývat pojetím eucharistie v Janově evangeliu. Musíme si tedy předně, stejně jako L. Tichý ve své přednášce o eucharistii v NZ,³ položit a zodpovědět dvě otázky. Zaprvé, zda víme - alespoň v hrubých rysech - co to je eucharistie, a zadruhé, zda Janovo evangelium, potažmo NZ, o eucharistii vůbec hovoří. Obě skutečnosti spolu samozřejmě vzájemně souvisí. Záleží na tom, jak budeme eucharistii definovat, zda ji pak můžeme v NZ někde najít. V obecnosti můžeme považovat obě podmínky za splněné. Ovšem jen v obecnosti. Jak uvidíme v kapitole zabývající se různými pojetími sakramentality v Janově evangeliu, je to většinou právě dogmatické předporozumění (svátostem), které největší měrou ovlivňuje rozhodnutí daného badatele o otázce, zda se Jan k eucharistii vztahuje a případně jak.

Vždyť si mnohdy už ani neuvědomujeme, že s pojmem „eucharistie“ samotným, jak mu běžně rozumíme dnes, se ve čtvrtém evangeliu a v NZ vůbec nesetkáme. Náš termín „eucharistie“, pocházející z řeckého slova *εὐχαριστία* – *vděčnost; díkyvdání, děkovná modlitba*, který se v tomto významu v NZ vyskytuje celkem 15-krát, není v NZ pro svátost použit,⁴ i když sloveso *εὐχαριστῶ* má své pevné místo ve zprávách o ustanovení eucharistie.⁵

To, co jsme zvyklí si pod eucharistií představovat, označuje však tento termín možná již v Didaché (9,1.5) na začátku 2. st., a ve stejné době zcela jistě u Ignáce z Antiochie, dále pak v polovině 2. st. u Justina Mučedníka.⁶

Pavel užívá pro eucharistii titulů: „svaté společenství“, odvozené od překladu *κοινωνία* v 1K 10,16; „stůl Páně“ z 1K 10,21 a to, co mohlo být technickým termínem v jeho komunitách - „Večeře Páně“ (1K 11,20). Jiný raný termín, zaznamenaný Lukášem, je „lámání chleba“ (Lk 24,35; Sk 2,42).⁷

³ TICHÝ, L. Eucharistie v Novém zákoně. In *Eucharistie - mysterium fidei. Sborník přednášek*. Svitavy : Trinitas, 2002, s. 27-40

⁴ Objevuje se jako varianta pro *εὐλογία* (požehnání) ve spojení „kalich požehnání“ v 1K 10,16 v několika řeckých manuskriptech z 9. st. a později.

⁵ Mk 14,23; Mt 26,27; Lk 22,17.19; 1K 11,24 – podobně u Jana v šesté kapitole J 6,11.23, kde se mluví o chlebech, nad kterými Ježíš pronesl díkyvdání.

⁶ TICHÝ, *Eucharistie*, s. 27

⁷ KODELL, J. *The Eucharist in the New Testament*. Collegeville : The Liturgical Press, 1991, s. 11

Tak jako pojetí toho, co jsme zvyklí si představovat pod pojmem eucharistie (v protestantském prostředí se ujal pavlovský termín Večeře Páně), mělo svůj vývoj, stejně tak i pojem, tuto skutečnost označující, má své dějiny. Tento vývoj se snaží dovést ve své knize LaVerdiere.⁸

Nejstarší název, který pro eucharistii máme, je „Večeře Páně“ (το κυριακὸν δεῖπνον), jak ji nazývali křesťané v padesátých letech prvního století. Způsob, jímž Pavel na Večeři Páně odkazuje, předpokládá, že každý v komunitě znal eucharistii pod tímto jménem a byl si vědom jejích požadavků. Název „Večeře Páně“ musel být tedy jistý čas používán, pravděpodobně již od raných čtyřicátých let, pouhých deset či patnáct let po Ježíšově utrpení a zmrtvýchvstání.

Ale eucharistie byla samozřejmě starší. Vede zpět až ke stolování apoštolské komunity krátce po událostech pašijí a zmrtvýchvstání, kdy tyto události byly ještě v čerstvé paměti. LaVerdiere si klade otázku, jak vlastně vypadala eucharistie v těchto raných časech mezi zmrtvýchvstáním a čtyřicátými léty, kdy ji křesťané poprvé nazvali Večeři Páně?

Původ eucharistie je neoddelitelný od Ježíšových pašijí a zmrtvýchvstání. Podle LaVerdiera eucharistie začala v Jeruzalémě při jednom z Ježíšových zjevení, nedlouho po vzkříšení, když byli učedníci shromážděni k jídlu. Skutky mluví o Ježíšových zjeveních, když „jedli spolu“ s apoštoly (Sk 1,4). Jsou to tato zjevení, kdy se Ježíš ukázal učedníkům a oni ho poznali ve svém středu, která dala počátek eucharistii.

Vývoj šel dál, Ježíš učedníky definitivně opustil svým nanebevstoupením. Raná eucharistická jídla byla jistě pořádána na památku Ježíšovu, ale bez standardizovaných forem a formulí, které budou později neoddelitelné od Večeře Páně (VP). Dokud byla památka na Ježíše a na to, co učinil té noci, kdy byl zrazen (1K 11,23), živá, pouhý fakt, že se sešli společně k večeři dostačoval k tomu, aby tyto skutečnosti vyvolal. Nebyla potřeba svolávat Ježíšovu přítomnost a říkat explicitně, co činil.

První křesťané mluvili o svém povelikonočním stolování s Ježíšem se stálým odkazem na Poslední Večeři (PV). Jestliže neexistovalo oddělování vzkříšení od pašijí, nebylo zde ani oddělování VP od PV. Nahlíželi na VP a na PV jako na jedinou. Není tedy divu, že brzy VP vykládali prizmatem PV. Zjevné je to již v tradici, kterou předává Pavel Korint'ánům (1K 11,23-25). Takto měla být tedy slavena památka Kristových pašijí a vzkříšení, sjednocující poslední jídlo Ježíšova historického života a první jídlo jeho života vzkříšeného. A to je podle LaVerdiera způsob, jakým je vyprávěn příběh evangelií.

⁸ LAVERDIERE, E. *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*. Collegeville : The Liturgical Press, 1996, s. 1-11

1.2 Různé pohledy na janovskou koncepci eucharistie

V této kapitole budeme stručně reprodukovat možné přístupy k Janovu evangeliu vzhledem k jeho vztahu k sakramentu, svátosti – v našem případě eucharistii, tak, jak je třídí H. Klos.⁹ Ty se pohybují mezi dvěma krajnostmi: sakramentální, jejímž hlavním představitelem je Oscar Cullmann, a antisakramentální, toto stanovisko zastával především Rudolf Bultmann. Mezi těmito dvěma krajnostmi nacházíme docela pestré spektrum různých názorů.

1.2.1 Antisakramentální a asakramentální výklad evangelia

Otázka, zda se Janovo evangelium nějak vyjadřuje ke svátostem, byla zodpovězena negativně celou řadou exegetů. Někteří z nich jdou ještě dále, když se v evangeliu snaží dokonce prokázat polemiku namířenou proti svátostem. Vedle R. Bultmanna jsou dalšími zástupci tohoto přístupu, které Klos uvádí, E. Schweizer, G. Bornkamm a H. Köster. Společné je těmto exegetům to, že jestli vůbec svátostem ve čtvrtém evangeliu přisoudí nějakou roli, pak tyto stále stojí ve stínu slova, jehož jsou funkcí.

R. Bultmann je bezesporu nejslavnějším představitelem této skupiny exegetů. Jeho komentář k Janovu evangeliu vyšel poprvé v roce 1941. Bultmann tvrdil, že sice Jan přímo proti svátostem nepolemizuje, ale že se k nim staví kriticky, či přinejmenším zdrženlivě. Uznává sice, že v evangeliu tak, jak ho máme dnes k dispozici, najdeme tři místa, která se zřetelně odkazují na svátosti: 3,5 na křest, 6,51b-58 na eucharistii a 19,34b na křest i eucharistii. Argumentuje však proti nim literárně-kriticky a tvrdí o nich, že jsou církevními interpolacemi (dodatky pozdějšího církevního redaktora).

1.2.2 Spiritualizující výklad evangelia a svátostí

Do této skupiny řadí Klos exegety, kteří představují jakýsi mezistupeň mezi předchozími a následujícími. Svátostem v Janově evangeliu přiznávají jejich vlastní místo, ale přece se kloní při výkladu teologického významu eucharistie a křtu k jejich „zduchovnění“, k přenosu na spirituálně-symbolickou rovinu. Vedle M. Bartha do této skupiny Klos řadí ještě G. H. C. Macgregora.

Podle M. Bartha bojuje pravděpodobně Janovo evangelium speciálně proti tzv. křesťanskému sakramentalizmu. Evangelium se má obracet na obec, která věří, že na základě božského pověření či vlastní víry disponuje Duchem svatým a spravuje a rozděluje Boží

⁹ KLOS, H. *Die Sakramente im Johannesevangelium.* (Stuttgarter Bibelstudien 46) Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1970, s. 11-44. Podobně se otázkou sakramentality v Janově evangeliu zabývá ve své eseji i Brown. Rozebírá metodologii dvou krajních přístupů, které zastupují Bultmann a Cullmann. Představuje zde také metodologii vlastní, jak uvidíme dále. Viz BROWN, R. E. *New Testament essays.* Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1965, s. 51-92.

poklady ve svátostech. Čtvrté evangelium předpokládá vykonávání svátostí v obci, ale povzbuzuje k jejich správnému chápání a jejich správné praxi.

1.2.3 Důrazně sakramentální výklad evangelia

Jistá řada exegetů považuje svátosti za jedno z dominantních témat čtvrtého evangelia. Podle jejich názoru se ke svátostem vztahuje mnoho perikop, i když třeba ne hned explicitně. Jejich výklady často stojí v přímém protikladu k výkladům exegetů z předchozích skupin. Kromě O. Cullmanna sem Klos řadí ještě B. Vawtera, A. Corella a W. Wilkense.

Za počátek Cullmannovy rozepře s Bultmannem můžeme považovat první vydání jeho knihy *Urchristentum und Gottesdienst* v roce 1944. Snaží se v ní ukázat, že celým Janovým evangeliem se táhne jistá „bohoslužebná“ linie, a že jedním z jeho hlavních záměrů bylo vytvořit vztah mezi prvokřesťanskou bohoslužbou (reprezentovanou především křtem a eucharistií) a historickým Ježíšem. Za výkladový princip Janova evangelia je pak třeba přijmout hledání také hlubšího nevysloveného smyslu. Jan se totiž snaží svým čtenářům zprostředkovat schopnost, aby Ježíšovo jedinečné historické působení a jeho slova zároveň viděli v jejich spásnědějinných souvislostech. Cullmann dospívá k závěru, že linie, kterou se snažil evangelista načrtnout mezi historickým Ježíšem a Kristem obce, má vést, když ne ve všech, tedy alespoň v mnoha vyprávěních evangelia ke svátostem. Kristus obce má být totiž přístupný zvláštním způsobem právě ve svátostech. Křest a eucharistie jsou těsně vázány na Ježíšovu smrt. Jsou také obě svázány s nanebevstoupením, jako předpokladem pro sdílení Ducha. A toto sdílení je pouze předjímku toho, co se stane na konci časů. Obě svátosti také předpokládají nutnost víry. Je mezi nimi i zjevný rozdíl: ve křtu přijímá jedinec jednou provždy, v eucharistii obec stále znovu podíl na Kristu a jeho díle.

1.2.4 Symbolický výklad evangelia vzhledem ke svátostem

Zástupci této skupiny tolik nemluví o přímých odkazech evangelia na svátosti, nýbrž v různých událostech Ježíšova života, o kterých nás evangelia zpravují, nacházejí předobrazy a symboly svátostí. Mluvíme zde o sakramentální symbolice. Kromě R. E. Browna zde najdeme J. Daniéloua a P. Niewaldu.

Brown svou metodu, pomocí které se snaží odhalovat sakramentální symboliku v Janově evangeliu, opřel o dvě kritéria. Vedle kritéria interního, které spočívá v nalezení vnitřních odkazů v kontextu vlastního textu, je to kritérium externí. To spočívá ve spolehlivém dosvědčení dané sakramentální symboliky v tehdejší církevní umění, liturgii či literatuře. Teprve souhra obou kritérií dává dostatečnou jistotu posouzení. Na základě aplikace těchto kritérií je tak pro něj eucharistická symbolika akceptovatelná u svatby v Káně,

v 6. kapitole, v řeči o vinném kmeni, v 19,34 (zde společně se křtem) a snad i u společného jídla učedníků s Ježíšem v 21. kap.

1.2.5 Kriticky zvážený výklad evangelia vzhledem ke svátostem

Do této skupiny patří exegeté, kteří sice apriori nevyklučují odkaz na svátosti, ale mají k takovému výkladu rezervovaný postoj. Výsledkem je, že místa, na kterých evangelium s určitou pravděpodobností hovoří o svátostech, až na výjimky proškrtají. Vedle R. Schnackenburga sem Klos řadí také C. K. Barretta, W. Michaelise, C. H. Dodda a C. H. Lindijera.

Podle Schnackenburga musí být o existenci odkazu na svátosti v Janově evangeliu rozhodnuto na exegetické rovině. Sám metodicky postupuje tak, že se pokouší získat sakramentální náhled evangelisty z míst s nejjistějším odkazem, a ten je pak pro něho měřítkem pro posouzení míst dalších. Dospěl tak ke globálnímu přesvědčení, že pro Jana jsou svátosti „reprezentací a aplikací jedinečného díla spásy Ježíše Krista pro všechny věřící, zvláště po seslání Ducha v prostoru církve“. I když Jan popisuje příběh pozemského Ježíše, přece již v perspektivě vyvýšeného Syna člověka a Ducha. Vždy je však třeba dávat přednost interpretaci kristologické před sakramentální. Jisté odkazy na eucharistii Schnackenburg nachází v 6. kap. a v 19,34 (zde také na křest). V mytí nohou ve 13. kap. připouští, že může být eucharistie vedle křtu zohledňována. A v Káně je takový odkaz „sporný“.

1.3 Možná místa odkazu na eucharistii

Snad se nenajde exegeta, který by neuznával skutečnost, že ve verších 6,51b-58 se Janovo evangelium odkazuje na svátost eucharistie.¹⁰ Klos nás upozorňuje na to, že jistá koncepce vztahování se evangelisty ke svátostem za sebou skrývá již jisté hotové dogmatické předporozumění svátostem, které daný exegeta většinou explicitně nekomunikuje (spíše ho promítá do intencí evangelisty samého).¹¹ Z těchto interpretací je možno se poučit a vytvořit interpretaci vlastní, jako pokus přiblížit se, co možná nejpřesněji, intenci evangelisty. Mnohdy je možno příliš subjektivní interpretaci přičíst i na vrub vytrhování určitých pasáží z kontextu (jak evangelního, tak i náboženského), kterému bychom se rádi - pokud to jen bude možné - v této práci vyvarovali.

Více či méně zjevné odkazy na eucharistii nalezneme podle exegetů ve vyprávění o svatbě v Káně (J 2,1-11); v „eucharisickém úryvku“ (J 6,51c-58), potažmo v celé „řeči

¹⁰ Podle Klose mezi tato místa uznávaná téměř všemi exegety patří ještě 19,34 a 13,1-20. Viz KLOS, *Die Sakramente*, s. 59.85.

¹¹ KLOS, *Die Sakramente*, s. 48-50

o chlebu života“ (J 6,22-59), či dokonce celé kapitoly J 6; ve vyprávění o Poslední Večeři (J 13,1-20); v podobenství o kmeni a ratolestech (J 15); ve scéně probodení Ježíšova boku na kříži (J 19,34). Je však jen pár exegetů, kteří vidí vzdálený odkaz k eucharistii i v Ježíšově velekněžské modlitbě, kap. 17 (např. Bultmann vyslovuje názor, že 17. kap. následovala původně již po úvodu 13. kap.) a také v setkání Zmrtvýchvstalého s učedníky při jídle (J 21,1-14).¹²

Klos cituje Schnackenburga, podle něhož „musí rozhodnutí o svátostech v evangeliu padnout na exegetické rovině“.¹³ Sám se tohoto přístupu drží a zřejmě i jeho další metodologické zásady postupovat od míst, kde se sakramentální tematika zdá být nejvýšlovnější, k místům temnějším.

Jak se ale těmto odkazům jednotlivě budeme věnovat my? Čím začít? Vyjít od toho nejbezespornějšího – čili J 6,51-58, potažmo celé 6. kap., nebo je probírat postupně, jak to odpovídá jejich pořadí v rámci evangelia? Nebo si najít vlastní logiku, výkladový klíč (podobně jako Schweizer 1J 5,6 – J 19,34b – J 6,63 – J 6,51c-58), pomocí něhož se bude postupně rozvíjet janovské pojetí eucharistie? Asi nejlepší bude začít chronologicky (vzhledem k uspořádání evangelia) a pak se pokusit najít vnitřní logiku, která by vyjadřovala určité celkové Janovo pojetí eucharistie. Klos se ve své práci věnuje s ohledem na eucharistii pouze třem místům: 6,51c-58; 19,34 a 13,1-20.¹⁴ My se chceme pokusit o větší komplexnost, protože jsme přesvědčeni, že kontextualita hraje významnou roli. Proto z výše zmíněného seznamu vynecháme 17. a 21. kap., ke kterým se nikdo z exegetů, zmiňovaných Klosem, nevyjadřuje s jistotou. Náš postup tedy bude následující: svatba v Káně - J 2,1-11 (kap. 2); celý J 6 (kap. 3); umývání nohou - J 13,1-20 (kap. 4); o vinném kmeni - J 15,1-17 (kap. 5); probodení boku J 19,34 (kap. 6). V kap. 7 pak představíme celkové pojetí, které z toho vyplyne.

¹² Z Klosova seznamu vidí v 17. kap. odkaz na eucharistii W. Wilkens a G. H. C. Macgregor, který svátosti spiritualizuje a který vidí odkaz i ve 21,13. Jen s opatrností by verše 21,1-14 s ohledem na křest a eucharistii interpretoval P. Niewalda, a podle R. E. Browna, je taková interpretace „možná“. Viz KLOS, *Die Sakramente*, s. 11-44.

¹³ KLOS, *Die Sakramente*, s. 40

¹⁴ KLOS, *Die Sakramente*, s. 59-69.74-81.85-93

2 SVATBA V KÁNĚ: Jan 2,1-11

Příběh o Ježíšově proměnění vody ve víno na svatbě v Káně (2,1-11) je zvláště záhadný. Na jednu stranu se zdá být běžným zázračným příběhem a sice tzv. „zázračným obdarováním“ (a gift miracle), jímž Bůh, popř. Ježíš, dává v nouzi k dispozici bohaté dary nenadále a zázračným způsobem. Obsahuje všechny tři elementy standardního vyprávění o zázraku: uvedení, vlastní zázrak, závěrečná reakce. Ale navzdory podobnostem se přece tento příběh vymyká snad všem ostatním zázračným příběhům evangelií. Co na první pohled bije do očí, je nepřímý, zastřený charakter vyprávění. Tři klíčové elementy zázračného příběhu jsou vyprávěny nepřímým, záhadným či ironickým způsobem. První element: Místo jasné žádosti o zázrak slyšíme pouze lakonické konstatování matky: „Nemají víno.“ Druhý element: Všechno, co Ježíš při tomto zázraku dělá, je, že dává služebníkům dva příkazy. Fakt proměnění je zmíněn pouze mimochodem ve v. 9.¹⁵ Třetí element: Zcela v duchu janovské ironie si osoba, která ve v. 10 vychvaluje kvalitu vína, ani nevšimla, že vyhláší zázrak. Navíc vůbec není jasné, jak se učedníci, kteří díky tomuto zázraku uvěřili, o něm dozvěděli, když ani správce hostiny o něm nevěděl.¹⁶

2.1 Janova inspirace (synoptici, helenismus či vlastní výtvor?)

Tato zvláštní podobnost, a přece jen rozdílnost se zbytkem evangelní tradice zázraků, lakonická, zastřená povaha příběhu, záhadná výměna mezi Ježíšem a jeho matkou a samozřejmá přítomnost janovské teologie vyjádřené v symbolech, značně ztěžují interpretaci tohoto příběhu a sledování jeho kořenů ke starším tradicím.

I když u synoptiků žádnou paralelu, ani vzdálenou, nenajdeme,¹⁷ tak se podle Barretta okamžitě nabízí paralely mimobiblické.¹⁸ Byl to bůh Dionýsos, který působil zázračné přeměny vody ve víno, o čemž existují archeologické doklady. Tak existoval docela přesný předobraz pro Ježíšův čin v pohanské bohoslužbě, který alespoň někteří čtenáři Janova evangelia bezesporu znali.¹⁹ Už u Filóna Alexandrijského se setkáváme s příkladem využití těchto myšlenek: ne Dionýsos, nýbrž Logos, pro který je u Filóna symbolem Melchizedech, je tím pravým, zázračným dárcem boží inspirace.²⁰

¹⁵ „Jakmile správce ochutnal vodu proměněnou ve víno ...“

¹⁶ MEIER, J. P. *A marginal Jew: rethinking the historical Jesus. Vol. II, Mentor, mesage, and miracles.* New York: Doubleday, 1994, s. 935

¹⁷ BROWN, R. E. *The Gospel according to John (I-XII). The Anchor Bible.* New York: Doubleday, 1966, s. 101: ze sedmi zázraků vyprávěných Janem jsou tři paralelami synoptických a tři jsou typu, který nacházíme i u synoptiků.

¹⁸ Existuje dokonce přesvědčení, že zázračný příběh může mít pohanský původ. Viz BARRETT, C. K. *Das Evangelium nach Johannes.* Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1990, s. 212.

¹⁹ Dionýsův svátek se slavil 6. ledna a čtení o zázraku v Káně se stalo součástí liturgie epifanie slavené ve stejné datum.

²⁰ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 211-212. Spojení zázraku v Káně se svátkem epifanie, které pochází ze 6. st., nemá pro janovskou zprávu žádný význam (co se vlivu týče). Stejně tak vliv dyonýsovského kultu se nedá prokázat. Vždyť plnost daru vína je starodávným motivem židovského očekávání spásy. Viz SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. I. Teil.* Freiburg: Herder, 1981

Vidíme tedy, že existuje i židovský pramen, u kterého se mohl evangelista inspirovat.²¹ Každopádně, jak tvrdí Schnackenburg, je prokázáno, že evangelista tento příběh již převzal. Otázkou je, zda patřil k nějaké širší „Kána-tradici“, o čemž by svědčil druhý zázrak v Káně v 4,46-54.²² Thyen považuje janovskou scénu s proměněním vína za výsledek záměrné „intertextuální hry se synoptickými texty“ (jak se to snaží doložit i na mnoha jiných místech Janova evangelia). Zde odkazuje zvláště na Mk 2,18-21.²³ Barrett také připouští možnost existence vztahu k synoptickým tradicím. Uvádí Mt 22,1-14; 25,1-13, kde je svatba použita jako podobenství království Božího.²⁴ Mk 2,19 (Mt 9,15; Lk 5,34) pak učedníky pojímá jako hosty na svatbě. Za nejdůležitější ale Barrett považuje, že je v Mk 2,22 (Mt 9,17; Lk 5,37n) použito podobenství s vínem a vinnými měchy: oproti židovství je Ježíšovo poselství podstatně nové. Barrett připouští možnost, že Janovo vyprávění bylo sesazeno z těchto elementů.²⁵ Meier ve své analýze dospívá k závěru, že od začátku do konce je J 2,1-11 prostoupen janovským teologickým konceptem a literárním charakterem. Člověk tak získává dojem, že je tato perikopa z větší části, ne-li celá, dílem evangelisty, příp. „janovské školy“, která jeho dílo zdědila.²⁶

2.2 Výklad

2.2.1 Třetího dne: v. 1a

Počítání, se kterým se zde setkáváme, předpokládá okamžitě širší literární a teologický kontext.²⁷ V bezprostředním kontextu kompletuje událost „třetího dne“ příběh o shromáždění Ježíšových učedníků. Slib epifanie Syna člověka (1,51) nachází své první a nedokonalé vyplnění na svatbě v Káně (2,11). Je zde dokončeno povolání prvních učedníků, stejně jako signalizuje počátek Ježíšových znamení: Kána završuje sekvenci v kap. 1 a zároveň uvádí sekvenci v kap. 2-4.²⁸

Někteří autoři v termínu „třetího dne“ spatřují poukaz na Ježíšovo zmrtvýchvstání (tím spíše, že ve v. 2,19 zjevně na své zmrtvýchvstání naráží). Zvláště když je „Ježíšova hodina“

(4. vydání), s. 344.

²¹ Proti původu inspirace tohoto příběhu z pohanského prostředí a pro podpoření jeho originality (Ježíšovská tradice) uvádí Brown několik zajímavých argumentů: Zaprvé, proč by evangelista používal externí inspiraci, když v ostatních šesti případech se drží tradiční látky? Zadruhé, je proměnění vody ve víno natolik odlišné od rozmnožení chlebě? Dalším argumentem mluvícím proti je fakt, že je janovský příběh podán příliš diskrétně a skromně oproti helenistickým zázračným příběhům. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 101-102.

²² Podle Schnackenburga je spojen zázrak v Káně s dalšími zázraky podávanými Janem právě sporým opisem zázračného dění. To, co však u Kány nejvíce udivuje, je rezignace na jakékoliv zjevitelské využití zázraku Ježíšem. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil*, s. 329.

²³ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 152

²⁴ A tady přišel na svatbu sám král – viz zázrak nasycení, kdy Ježíše chtěli provolat za krále (J 6,15).

²⁵ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 212

²⁶ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 947

²⁷ Počítání začíná již ve v. 1,29 - τῆ ἑπαύριον (druhého dne), stejné slovo stojí ve v. 1,35 a 1,43.

²⁸ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 936-937

vztažena na jeho oslavení a znamení v Káně je pojmáno jako anticipace a příslib tohoto jeho pravého zjevení slávy. Nikde však Jan toto spojení „třetího dne“ se vzkříšením přímo neužívá.²⁹

Obdobně Meier zavrhuje myšlenku, že zde evangelista konstruuje sedmidenní schéma vzestupného zjevení Slova, které má být paralelou ke stvoření v sedmi dnech. Kdybychom tuto paralelu přijali, pak by den svatby v Káně byl symbolicky dnem sabatu, dnem, v němž očekává nevěsta = Izrael příchod svého ženicha = Mesiáše. I když je tato paralela velmi lákavá, přece jen abychom se dopočítali kýžených sedmi dnů, nevyhneme se jistým krkolomnostem.³⁰ Thyen oproti tomu uvádí scénu v Káně do souvislosti s děním na Sinaji. Metaforika svatby a manželství je těsně spojena s narozením Izraele jako lidu Božího na Sinaji.³¹ Thyen zmiňuje v této souvislosti targúm³² Pseudo-Jonatan k Ex (je sice mnohem mladší, ale obsahuje také starší tradice), který vypočítává celkem osm dní sinajského dění a jmenuje stejně jako Jan šestý den³³ - den zjevení Boha, „třetím dnem“ (srov. Ex 19,11). Již v Prologu jsou v. 14-18 podle Thyena zjevně vystavěny na podkladě události zjevení Boží slávy na Sinaji. Jako na Sinaji, kde se Hospodin „žení“ se svým lidem po dnech očišťování „třetího dne“, děje se nyní i svatba v Káně třetího dne. Zaznívá zde tedy i motiv očištění a posvěcení lidu,³⁴ který je tak fundamentální pro Ex 19-24.³⁵ Thyen cituje Olssona, který v tom, co zde Ježíš daruje, vidí nahrazení dosavadního řádu čistoty. Ježíšovi učedníci, jako jeho lid, jsou očišťováni Ježíšovou smrtí (krví; srov. 13,1nn; 1J 1,7.9) a jeho slovem (zjevením; srov. 15,2n; 17,14nn). Víno v našem textu by se tedy podle Olssona mělo vztahovat k té samé realitě jako slovo, krev, Duch a jiné výrazy v janovských spisech a nemělo by být vázáno pouze k jedinému z nich.³⁶

²⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil.*, s. 331

³⁰ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 937. Odkaz na sedmidenní schéma by také velmi dobře souzněl s jasnými paralelami ke Gn v Prologu a s tématem „ženy“ v Káně (Gn 3), ale přece je to příliš chatrný základ pro takovou teorii. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 106.

³¹ K tomu srov. např. Jr 31,31nn, kde Hospodin přislubuje uzavření nové smlouvy. Jr 31,32: „... ale já jsem zůstal jejich manželem ...“.

³² Targúm = volný překlad, podobný parafrázi, hebrejských textů SZ do hovorové aramejštiny, který se používal při veřejném čtení Tóry a proroků v synagogální liturgii. Viz HERIBAN, *J. Průručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1994, s. 998.

³³ K tomuto číslu dospějeme při přepočítávání dní od J 1,19,nn.

³⁴ = aby byli bez hříchu

³⁵ Podívejme se na verše 1,29-34: 1) Jan Křtitel vydává svědectví o beránkoví Božím, který snímá hřích světa (= smrt na kříži = vykoupení = krev + 1J 1,7: „... krev Ježíše, jeho Syna, nás očišťuje od každého hříchu ...“). 2) Jan křtí vodou, aby ho poznal Izrael (= svědectví vody). 3) Jan spatřil sestupovat Ducha (= svědectví Ducha). - To zřejmě koreluje s tím, co je vyjádřeno v 1J 5,5-8: tři svědkové = Duch, voda a krev + víra v to, že Ježíš je Syn Boží (stejně jako to hraje roli v 1,34; 1,49; možná i Svatý Boží v 6,69; a hlavně v 20,31). Tím by mohl být ještě pevněji vystavěn most mezi Kánou, ukřižováním, 19,34 a 1J 5,5nn.

³⁶ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 154: Thyen do souvislosti se zmíněným očišťováním na Sinaji dává pak i počet šesti „kamenných nádob určených k židovskému očišťování“ ve v. 2,6. To se zdá upřilíšené. Ač sám některé interpretace, které upadají do alegorizování, zavrhuje, těžko se zbavujeme dojmu, že mu občas sám podléhá.

2.2.2 Ježíš a matka: v. 1b-5

2.2.2.1 Role matky-ženy

Janův styl mluvy o Ježíšově matce je zcela jedinečný v celém NZ. I ve scéně v 19,25, kde se vyjmenovávají ženy, které stály pod křížem, Ježíšova matka zůstává beze jména. Pouze Jan z novozákonních autorů zcela vytrvale odmítá uvést její vlastní jméno. Evangelista pro to má zřejmě teologický nebo symbolický důvod: obrací se na ni oslovením, které vypadá jako formule či jistý titul.³⁷

Barrett u v. 4 poukazuje na to, že strohost Ježíšova vyjadřování „τί ἐμοὶ καὶ σοί“ chce zvýraznit jasnou linii mezi Ježíšem a jeho matkou. Těmito slovy oslovují i démoni Ježíše (Mk 1,24; 5,7; Mt 8,29) a má to znamenat asi tolik: „Nemáš s námi co dělat, ještě ne!“ Obdobně se zdá, že Ježíšova odpověď matce znamená: „Nemáš na mě žádný nárok – ještě ne! Ještě nepřišla má hodina.“³⁸ Ale na co se vztahuje tato hodina? To není zcela zřejmé. Není ovšem pochyb o tom, že tato hodina má pro evangelistu nejvyšší teologický význam.

V Janově evangeliu je vystoupení Ježíšovy matky omezeno pouze na dvě perikopy - a to zřejmě ne náhodou - svatbu v Káně a ukřižování, čili začátek a konec Ježíšova veřejného života. Je zde zřejmá teologická korespondence mezi těmito dvěma scénami: v Káně je matka „držena na distanc“, protože ještě nepřišla rozhodující hodina kříže (proto Maria mizí z jeviště až do v. 19,25 – scény ukřižování). Ve scéně pod křížem je jí svěřen milovaný učedník a ona jemu, a tak, podle Meiera, symbolicky také tradici a paměti janovské obce. Tak je Maria, na rozdíl od Ježíšových nevěřících bratří (viz 7,3-10), „rehabilitována“.³⁹

Rozhovor mezi Marií a Ježíšem je těžce srozumitelný. Každopádně je nesporné, že Maria Ježíše upozorňuje na zoufalou situaci, i když není jasné, jakou očekává reakci.⁴⁰ Ježíšovo odmítnutí je zdvořilé. To, co je odmítnuto, není její osoba (jako matky), nýbrž aktuální role. Ježíš sám sebe staví nad rodinné svazky, stejně jako to vyžaduje od svých učedníků (srov. Mt 19,29).⁴¹

Brown se při pokusu o pochopení symboliky Marie při zázraku v Káně obrací ke svědectví knihy Zjevení (Zj 12). U Zj 12 je zcela zjevný vliv Gn 3. Je všeobecně uznáváno, že žena ze Zj je symbolem Božího lidu. Tak se drama ženy, lidu Božího, odvíjí (a zobrazuje) jak ve SZ, tak i v NZ: jako Izrael rodí Mesiáše, který nemůže být překonán hadem, a jako církev po nanebevzetí ochraňuje své děti.⁴² Tak tedy Jan nahlíží Marii na pozadí vyprávění

³⁷ Oslovení „ženo“ (γύναι) není výrazem neúcty, Ježíš ho užívá ve čtvrtém evangeliu vždy, když danou ženu volá k počáteční nebo hlubší víře: Samařanku v 4,21; cizoložnici v 8,10; Magdalénu v 20,15. S takovým vyjadřováním vztahu mezi matkou a synem se nesetkáme v celém Písmu! Vyplyvá z toho, že se evangelista snažil sdělit jakýsi druh symbolického vztahu mezi Ježíšem a jeho matkou. Viz MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 938.

³⁸ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 214

³⁹ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 939

⁴⁰ Mnozí církevní Otcové a exegeté jsou oproti tomu přesvědčeni, že Maria Ježíše žádá o zázrak.

⁴¹ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 102

⁴² To, že zde má žena reprezentovat Boží lid, ještě nevyklučuje vazbu ke konkrétní ženě, která je základem této symboliky,

Gn 3 jako matku Mesiáše, jejíž role spočívá v zápase s hadem a tento zápas vrcholí v „Ježíšově hodině“. Proto se tedy Maria objevuje u paty kříže, aby jí bylo svěřeno potomstvo, které má ochraňovat v pokračujícím zápase mezi satanem a následovníky Mesiáše. Maria je Novou Evou, symbolem církve. Církev neměla žádnou roli během Ježíšova veřejného působení, ke slovu přichází až po hodině jeho vzkříšení a nanebevstoupení. Proto Ježíš musí v Káně jasně odmítnout Mariinu intervenci: nemůže mít žádnou roli v jeho působení, protože jeho znamení mají odrážet Otcovu suverenitu a ne lidské chtění a jednání. Svou roli však přijme, až přijde hodina jeho oslavení, hodina utrpení, smrti, vzkříšení a nanebevstoupení.⁴³

Thyen oproti tomu i Mariinu roli nahlíží opět v „zrcadle sinajského dění“.⁴⁴ V její instrukci z v. 5 spatřuje odraz prohlášení Izraele z Ex 19,8: „Budeme dělat všechno, co nám Hospodin uložil.“ A Maria je zde tedy čtenáři předkládána, jako už předtím Natanael, coby pravá Izraelitka věrná Tóře, v níž není lsti. Že by Maria mohla být symbolem církve, Thyen odmítá. Je přesvědčen, že Maria reprezentuje synagogu věrnou Tóře.⁴⁵ Symbolem církve je pro něj naproti tomu učedník, kterého Ježíš miloval. Tak ve scéně pod křížem (19,25-27) umírající Ježíš v postavě milovaného učedníka odkazuje církev synagoze jako své matce a činí ji za ni (za církev) navždy zodpovědnou.⁴⁶

Shrneme-li to, pak nezbyvá než souhlasit s Meierem, který je přesvědčen, že způsob Mariina adresování a uvádění, její teologická a symbolická funkce, její dialog se synem v Káně, že to všechno pramení z evangelistovy kompozice evangelia jako celku (z jeho teologických intencí), a ne z převzaté tradice.⁴⁷

2.2.2.2 Ježíšova reakce

Maria, i když pouze implicitně, pronáší svůj požadavek na Ježíšův zázračný zákrok. Ježíš odmítá, ale nakonec ho přece jen uskuteční. Tento zřejmý nesoulad býval vysvětlován, mimo jiné, jako výsledek napětí mezi přejatou tradicí a vlastní evangelistovou redakcí příběhu. Spíše to ovšem souvisí s pokročilou kristologií evangelisty Jana.⁴⁸

Janův Ježíš vystupuje naprosto suverénně: vždy všechno ví a drží iniciativu ve všech událostech, dokonce i v utrpení a smrti. Tak Ježíš také koná zázrak, aniž by byl o něj žádán.⁴⁹ Kde je alespoň implicitně žádán o zázrak, jsou tři případy: svatba v Káně (2,3); uzdravení

tak jako jsou v Bibli často kolektivní osoby odvozeny od osob historických. Tak je Maria od prvopočátků křesťanství nahlížena jako Nová Eva a církev zároveň. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 108.

⁴³ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 107-109

⁴⁴ Používá trefný, zřejmě převzatý termín „Sinai screen“.

⁴⁵ Interpretovat Marii jako reprezentantku synagogy však odmítá již Bultmann. Viz BULTMANN, R. *Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1962 (17. vydání), s. 81.

⁴⁶ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 155

⁴⁷ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 939-940

⁴⁸ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 939

⁴⁹ Uzdravení paralytika 5,1-9; zázračné nasycení 6,1-15; chůze po vodě 6,16-21; uzdravení slepého od narození 9,1-7.

syna královského služebníka (4,47) a vzkříšení Lazara (11,3). Je stěží náhoda, poznamenává Meier, že je to právě v těchto třech zázračných příbězích, kde si všimneme zvláštního janovského schématu, které zajišťuje Ježíšovu iniciativu a kontrolu nad situací: požadavek Ježíš, zdá se, odmítá (je to pouze vůle jeho Otce, co rozhoduje, ne vůle lidí) – žadatel se nedá odradit – Ježíš plní žádost, ale v míře daleko přesahující přání (transcendující originální intenci žadatele).⁵⁰

Tak Ježíš ve v. 7-8 přistupuje na požadavek matky (z v. 3), ale s překypujícím darem kvalitního vína, který symbolizuje vpád konečného času do přítomného okamžiku, přetékačím vínem mesiánské hostiny, a tak transcendující rituální instituce judaismu, symbolizované vodou k očištění, která byla přeměněna ve víno.⁵¹ Podle Browna, je-li zázrak odpovědí na vytrvalou víru, pak tento motiv není explicitní.⁵² Mariina slova z v. 5: „Udělejte, cokoli vám nařídí“, pak mají zdůraznit Ježíšovu suverenitu a zdá se, že je to právě odhodlání spolehnout se na tuto suverenitu, co připravuje cestu zázraku.⁵³

Cullmann vidí podstatu Ježíšova odmítnutí – „ještě nepřišla má hodina“ – v tom, že sice Maria vidí „dostačující“ zázrak proměny vody ve víno, ale (Janův) Ježíš v něm vidí poukaz na větší zázrak (proměny vína v krev), který nemůže být učiněn, protože „k tomu ještě nenastala hodina“ (srov. v. 13,1: „...Ježíš věděl, že přišla jeho hodina ...“).⁵⁴

V užším smyslu podle Schnackenburga znamená tato „Ježíšova hodina“ zhuštění zákona, který ovládá veškeré Ježíšovo působení, a tím je Otcova vůle. Ta je samozřejmě zvláště patrná v hodině Ježíšovy smrti. To se může vzdáleně ohlašovat již zde, ale především, a zvláště vůči Marii, se zde vyslovuje výlučný Otcův nárok na Ježíše.⁵⁵ Podle Schnackenburga může být stěží toto přítomné zjevení Ježíšovy slávy zlehčeno na anticipaci toho budoucího. Pro věřící pohled se odhaluje Ježíšova sláva již v jeho pozemském působení (srov. již 1,14). Znamení neukazují pouze do budoucnosti. Kána, stejně jako rozmnožení chlebů, uzdravení slepého od narození a vzkříšení Lazara má zjevit Ježíše jako dárce eschatologických Božích darů tady a teď. Ale samozřejmě, protože jde o celou osobu Spasitele (a tím i jeho dílo), musí být jmenováno oslavení jako předpoklad pro efektivní a plnou spásu. Přesto je Schnackenburg přesvědčen, že v Káně se zdá být vše zaměřeno k přítomnému zjevení Ježíšovy slávy.⁵⁶

⁵⁰ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 940

⁵¹ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 941. K tomu blíže viz následující kapitola.

⁵² Jako je tomu např. u Mt 15,25-27 v příběhu o kananejské ženě.

⁵³ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 103

⁵⁴ CULLMANN, O. *Urchristentum und Gottesdienst*. Basel : Heinrich Majer, 1944, s. 67

⁵⁵ Blank to vyjadřuje tak, že Ježíš není řízen „zvenčí“ nýbrž „zevnitř“: to, co má konat, to mu zcela zásadně nemůže říci žádný člověk, dokonce ani vlastní matka. Mariině instrukci služebníkům ve v. 5 je pak třeba rozumět následně: čtenáři se zde sděluje, že je třeba konat to, co Ježíš říká. Viz BLANK, J. *Das Evangelium nach Johannes. Geistliche Schriftlesung. Teil 1a*. Düsseldorf : Patmos Verlag, 1990 (první vydání 1981), s. 181. Ve stejném duchu se vyjadřuje i Bultmann. Viz BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 81.

⁵⁶ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil*, s. 332-335

2.2.3 Vlastní zážrak: v. 6-10

Zážrak, který se odehrává na svatbě, spočívá v proměnění ohromného množství vody v dobré víno. Fyzická realita u Jana symbolizuje vyšší, spirituální, eschatologickou realitu. Už starozákonní proroci používají obraz hojnosti vína (i vinné révy) k symbolizaci radosti „posledních dnů“, kdy Hospodin přijde potěšit svůj věrný lid.⁵⁷

2.2.3.1 Mesiánská svatba

Podle Thyena slouží manželský vztah coby vztah lásky ženicha ke své vyvolené nevěstě již od časů Ozeáše stále znovu za metaforu vztahu Hospodina ke svému lidu. Postupně se svatební metaforika stala obrazem eschatologické spásy Izraele a národů.⁵⁸ Hospodin jako pravý ženich Izraele, který se bude radovat se svou nevěstou na svatební hostině posledního času. Je to až v NZ, kdy nastupuje na místo Hospodina jako ženicha mesiášská postava Ježíšova.⁵⁹

Meier je toho mínění, že i zážrak v Káně vyjadřuje ideu Ježíše coby ženicha Izraele, který přichází uplatnit na svatební hostině nárok na svou nevěstu Izrael. Na rozdíl od Matouše a Zjevení, kde je mesiánská svatba umístěna až do parúzie, Jan ji vidí realizovanou hned na úplném začátku Ježíšova působení (výraz Janovy „realizované“ eschatologie).⁶⁰

2.2.3.2 Transformace vody ve víno

„Odkud“ (πόθεν) z reakce nevědomého správce ve v. 9 slouží jako kód pro Ježíšův božský původ z nebeského světa: poprvé se zde prezentuje dualistické téma „vědění a nevědění“⁶¹ v kombinaci s tématem „původu“ Ježíšových božských darů. Brown je toho mínění, že v příběhu Kány je zakomponován i motiv moudrosti, a právě ve v. 9 by mohlo zaznívat tázání po jejím původu. V porovnání se Sir, kde moudrost člověka sytí a napájí,⁶² může toto mudroslovné téma spojovat s motivem „nahrazení“ (viz následující odstavce), neboť v Sir je moudrost mnoha způsoby srovnávána se Zákonem. Není to tedy „chléb a víno“ Zákona, co sytí člověka, nýbrž Ježíš sám, vtělení božské moudrosti.⁶³

Výraz „až pro tuto chvíli“ z v. 10 označuje začátek času spásy, neboť tímto znamením Ježíš ohlašuje příchod mesiášského času spásy. Přeměna vody ve víno označuje přechod

⁵⁷ Obrazy přebytku vína nacházíme např. u Am 9,13n; Oz 14,7; Jr 31,12 či mimobiblického 1Hen 10,19 a zvláště 2Bár 29,5. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 213.

⁵⁸ Srov. Iz 54,4-8; 62,4-5; i sám Ježíš tuto symboliku používá: Mk 2,19; J 3,29; Mt 8,11; 22,1-14; 25,10nn; Lk 22,16-18 atp. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 153.

⁵⁹ A jistě není od věci, že jediným místem v evangeliích, kde se ve vyprávění historická postava přímo odvolává na Ježíše jako na ženicha Izraele, je právě Janovo evangelium (Jan Křtitel: 3,27-30). Viz MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 943.

⁶⁰ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 943-944: Meier se dokonce domnívá, že anonymní ženich na svatbě v Káně má zřejmě symbolizovat přímo Ježíše: „Ty jsi uchoval nejlepší víno až pro tuto chvíli“, těchto eschatologických dní svého vtělení, ve kterých jsi zjevil svou slávu ve svých znameních a tví učedníci v tebe uvěřili.“

⁶¹ Viz např. 7. kap.

⁶² Srov. Sir 15,3; 24,19.

⁶³ Navíc je podle Browna téma moudrosti přítomné již ve scéně povolání učedníků a zcela zjevné je v 6. kap. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 107.

od „starého“ do „nového“ času, začátek nové eschatologické skutečnosti. V tom, že na toto znamení nenavazuje žádná bezprostřední zjevitelská řeč a že zde ještě nedochází k žádnému kritickému rozhodnutí (jako tomu bude zjevně v 6. kap.), vidí Blank kerygmatický záměr. Může tak jasně zazářit Ježíšův spásný význam a začátek času spásy je zcela prodchnut radostí z naplnění.⁶⁴

Transformace vody ve víno tedy symbolizuje nahrazení judaismu křesťanstvím. Pod symbolem masivního množství vína se může spatřovat překypující dar Božího života, Ducha, který bude dán v plnosti, až Ježíš splní svoje poslání. Tím se stává pochopitelnou i role šesti kamenných nádob určených k rituálnímu očišťování.⁶⁵ Příběh tak podle Barretta ilustruje nedostatečnost starého řádu s jeho pouze rituálním očišťováním a bohatství nového, ve kterém je Kristova krev k dispozici jak k očištění (1,29), tak k pití (6,53).⁶⁶ Pro Cullmanna, pro kterého představuje Kána protějšek zázračného nasycení (kap. 6), poukazuje víno stejně jako chléb k PV. Vodu z kamenných nádob používali Židé k rituálnímu očišťování. Nyní stojí na místě všech těchto rituálů víno PV, Kristova krev: očištění od hříchů již více není důsledkem dodržování předpisů, ale při PV Kristus nabízí odpuštění hříchů všem věřícím skrze svou smrt na kříži.⁶⁷

Tento význam „nahrazení“ by se ztrácel, kdyby byl zázrak v Káně nahlížen izolovaně. Meier však upozorňuje na to, že jako první znamení uvádí celou sérii skutků a rozhovorů, které zdůrazňují nahrazení židovského náboženství. To je nahrazeno božským životem a světlem, které Ježíš přináší, a kterým je on sám (viz již 1,17).⁶⁸ Tento smysl by i dobře koreloval se situací janovské obce ke konci 1. st., která byla původně doma v synagoze a prodělala traumatický rozchod s judaismem (jak by se s touto skutečností asi srovnávala Thyenem zastávaná teorie o Marii jako symbolu synagogy?).⁶⁹

Schnackenburg upozorňuje na to, že Ježíšovy dary nesmí od něho být odtrhovány a nahlíženy izolovaně: není to víno v Káně samo o sobě, či víno jako protějšek vody, které by byly hlubokými znameními, nýbrž toto víno je znamením od Ježíše a pro Ježíše. Tak se i otázka z v. 9 „odkud?“ dotýká centrálního tématu janovské teologie, a sice Ježíšova původu a jeho poslání.⁷⁰

⁶⁴ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 1a*, s. 194-195

⁶⁵ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 945. K tomu viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 100: Šestka (o jedna méně než sedm) může být spatřována jako symbol nedokonalosti židovského náboženství a ke kamenným džbánům srov. Ex 7,19, kde Mojžíš mění vodu v krev i v kamenných džbánech Egyptanů. Kamenné džbány se používaly na základě levitských zákonů o rituální nečistotě (srov. Lv 11,29-38).

⁶⁶ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 215

⁶⁷ CULLMANN, *Urchristentum*, s. 69

⁶⁸ „Neboť Zákon byl dán skrze Mojžíše, milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista.“

⁶⁹ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 945. Schnackenburg uvádí námitky vůči tomuto pojetí. Je podle něj sporné, zda evangelista zaujímá vůči židovskému očišťování „tak nepřátelský postoj, neboť uvádí rituální zvyky i bez znevažování (srov. 7,22; 11,55; 18,28; 19,40)“. Prostě se mu jeví, že evangelista vnáší polemický akcent jen tu a tam, kde je k tomu pro něj vhodná příležitost. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil*, s. 343.

⁷⁰ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil*, s. 341

2.2.4 Závěrečné shrnující tvrzení: v. 11

Hlavní význam tohoto příběhu je nám sdělen ve v. 11: Kána byla počátkem Ježíšových znamení.⁷¹ Tím Jan tento zázrak vztahuje k celému Ježíšovu veřejnému působení a přiděluje mu v něm specifické místo: skrze něj Ježíš zjevil svou slávu a učedníci v něho uvěřili. To relativizuje upřílišené závěry badatelů, kteří zdůrazňují spřízněnost s dionýskými mystérii. Účelem prvního znamení, jakož i všech následujících, je zjevení toho, čím Ježíš je: poslaným od Otce, aby přinesl světu spásu.⁷² Za podstatné spatřuje Schnackenburg vzhledem k významu tohoto verše, že zjevení Ježíšovy slávy není jakousi bezčasovou epifanií, nýbrž je vázáno na určitou událost (svatba) a místo (Kána). Má svůj podstatný význam také pro Ježíšovu dějinnou pouť tím, že vzbuzuje víru učedníků a spojuje věřící pevněji s Ježíšem vůči nepřátelským proudům, které se objevují velmi záhy (srov. 2,18nn).⁷³

2.2.4.1 Počátek znamení

Toto závěrečné tvrzení ve své překlenovací teologické funkci míří jak dopředu, tak i nazpět. „Počátek (ἀρχή)“ je velmi důležitým termínem janovské tradice: tak již v J 1,1; v 1J 1,1-3 představuje začátek Ježíšova veřejného působení, jak je zobrazen ve shromažďování prvních učedníků v 1. kap. evangelia. A právě toto shromažďování učedníků dosáhlo svého jistého vyvrcholení a bodu obratu na svatbě v Káně – Ježíš poprvé učinil zázračné znamení v přítomnosti svých učedníků.⁷⁴

Tento „počátek znamení“ není míněn pouze jako „první v řadě“, ale jako jistý archetyp všech znamení, která mají teprve přijít a která budou stupňovaně odhalovat slávu vtěleného Slova – Ježíše.⁷⁵ Smyslem tohoto prohlubování je přinášet učedníkům stále hlubší víru (viz 2,11c).⁷⁶ Jak jsou od verše 1,35 učedníci k Ježíšovi stále více přitahováni, oslovují ho vždy vznešenějšími tituly: rabbi (v. 38); Mesiáš (v. 41); ten, o němž psal Mojžíš i proroci, Ježíš, syn Josefa z Nazareta (v. 45); Syn Boží a král Izraele (v. 49). Přece však neshledává Ježíš žádný z nich patřičným (v. 50.51).⁷⁷ Jak uvidíme v 6. kap., víra je darem Božím, nikdy ne pouze lidským výkonem. Tak ještě v řečech na rozloučenou Ježíš konfrontuje víru Dvanácti (16,29nn: „... věříme, že jsi vyšel od Boha ... Teď věříte? Hle, přichází hodina, a již je zde, kdy se rozprchnete ...“). Tzn., nejen že se musí evangelista vyrovnávat s tajemstvím nevíry

⁷¹ Nakolik v. 11 pochází z evangelistovy ruky dotvrzuje i to, jakou roli hraje ve strukturování první části Ježíšova veřejného působení. Tvoří jakoby závorky s druhým zázrakem v Káně (v. 4,54). Zřejmě je to i důvod, proč jsou tyto dva zázraky očíslovány (první a druhý) a ostatní z kapitol 1-12 ne! Viz MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 947.

⁷² Podle Browna tedy Jan neklade primární důraz na překonání židovského rituálního očišťování, ani na akt proměny vody ve víno, ani na víno samé, ani na Marii a její roli, ani na reakci správce či ženicha, jak to najdeme u mnohých exegetů. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 103. Rozborem základní evangelistovy teze, že Ježíš je Otcovým vyslancem, se podrobně zabývá J. Zumstein. Viz ZUMSTEIN, J. *Slovo v setmělém světě*. Třebenice : Mlýn, 1995, s. 61-85.

⁷³ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil*, s. 338

⁷⁴ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 945-946

⁷⁵ Viz verše: 1,14; 2,11; 11,40; 12,23 + 17,1-5; 12,41 + 17,5; 17,22; 17,24.

⁷⁶ Doposud o ní evangelista nemluvil (pouze ironicky v 1,50), až nyní ve v. 11.

⁷⁷ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 946

Židů, učedníků (viz galilejská krize v kap. 3.6.2), ale dokonce i apoštolů: jeden z nich je d'ábel, ostatní se rozprchnou – nemají víru. Jen Ježíšova matka, snad jako prototyp věřícího, a milovaný učedník vytrvají až do konce.

Znamení má u Jana hluboký teologický význam.⁷⁸ Znamení zjevuje Ježíšovu slávu, ale pouze těm, kteří na ně patří s vírou. Často je doprovázeno Ježíšovými vysvětlujícími slovy, která mají otevřít jeho hlubší smysl. Zde taková řeč chybí, ale její roli plní akcenty z v. 10 a ve v. 11. Tři tvrzení z v. 11 jsou vlastně exemplárním výkladem toho, čím takové znamení má být: zjevením slávy vtěleného Slova (srov. 1,14), Syna člověka pobývajícího na zemi a spojeného s nebem (srov. 1,51), které (to znamení) člověk může pochopit ve víře, aby tak dospěl k plné víře v Ježíše, Mesiáše (Krista) a Syna Božího (viz 20,31).⁷⁹ Blank je přesvědčen, že by měla být Kána nahlížena v těsné souvislosti s očištěním chrámu (2,13-22). Obě tato vyprávění mají programový charakter: obě Ježíše staví do ostrého světla díky symbolickému jednání, které hovoří již samo o sobě.⁸⁰

EXKURZ: Zázrak jako janovské znamení

Zázraky v Janově evangeliu často velmi překračují v kvantitě i kvalitě zázraky popisované u synoptiků.⁸¹ U zázraku na svatbě v Káně je to závatné množství a kvalita vína.⁸²

Záměrem znamení není přihlížející poděsit, nýbrž zprostředkovat poznání či pohnout k nějakému způsobu chování, jednání. Tak interpretuje Blankův komentář „znamení“, která činil Mojžíš před lidem a faraonem při východu Izraelitů z Egypta. U těchto znamení exodu šlo také o důkaz toho, že je Mojžíš osvoboditelem poslaným a zmocněným Bohem. Přitom jde samozřejmě v důsledku o uznání JHWH samotného, který se v těchto znameních prokázal jako Bůh, který jedná v dějinách a je v tomto jednání přítomný. Takže již ve SZ narazíme na „znamení“ jako na „znamení víry“, které má vést k uznání Božího vyslance, Mojžíše, a tím k víře v JHWH samotného. Na základě podobných analýz dospěl J. Helfmeyer k závěru, že to ale není znamení samo o sobě, co motivuje víru, nýbrž že rozhodující je slovo, které se na ně váže. Jak se to dá zúročit pro janovské pojetí znamení (zázraku)? Podle Blanka je toto janovské pojetí blízké pojetí Pentateuchu, zvláště Exodu, zatímco synoptické pojetí zázraků je blízké spíše prorockému znakovému jednání. K Mojžíšově legitimaci patřily také odpovídající znamení. V židovství bylo živé očekávání, že v posledním čase budou obnoveny zázraky

⁷⁸ Schneckenburg tomuto pojmu věnuje samostatný exkurz. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil*, s. 344-356.

⁷⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil*, s. 338-339

⁸⁰ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 177. V Káně činí Ježíš počátek svých znamení. Struktura dialogu mezi Židy a Ježíšem, která následuje po „vyčištění“ chrámu je v lecčems podobná struktuře „řeči o chlebu života“: „Jakým znamením nám prokážeš ... Zbořte tento chrám ... (Čtyřicet šest let byl tento chrám budován ...)“ (2,18-21) - „Jaké znamení učiníš ... Já jsem chléb života ... (Naši otcové jedli ...)“ (6,30-36) Zde však byla důsledkem víra mnohých (2,23), oproti masivní nevěře a odpadu v 6. kap.

⁸¹ Slepý už od narození, vzkříšení až po 4 dnech, paralyzovaný po 38 let, zázračný posun lodi ke břehu.

⁸² MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 942

exodu skrze „proroka konce časů jako Mojžíš“, příp. Mesiáše. Blank je přesvědčen, že na tomto židovském podkladě je třeba chápat janovskou teologii znamení. Podle tohoto pojetí je tedy Ježíš tím prorokem konce časů a Mesiášem (a tím také protiváhou k Mojžíšovi), který ve svých zázračných činech demonstruje mesiášská znamení konce času. Protože je Ježíš pro věřící janovské obce Mesiášem, musí být i zázraky, které koná, chápány jako znamení mesiánského času spásy, který s Ježíšem začal.⁸³

Jan převzal zprávy o zázracích z určité tradice. V této souvislosti se mluví o „σημειο-
prameni“ (prameni znamení),⁸⁴ který má zálibu ve zdůrazňování a stupňování zázračného. Tyto zprávy Jan přeformoval do vyprávění o znameních. Tím u Jana potkáváme teologii znamení ve zdvojené podobě: jednou ve vyprávěních o znamení a podruhé v hluboce reflektovaných komentářích. Proto se také u janovského pojetí setkáváme se stupňováním zázračného, neboť u něj mají být zázraky představeny jako ohromné zázraky, právě jako znamení, která ten, kdo je při smyslech (netrpí především vnitřní slepotou!),⁸⁵ nemůže prostě přehlédnout. Účel znamení je také zřejmý, mají vést k víře v Ježíše a v jeho božské poslání. Evangelista chce, aby čtenář v Ježíšově mesiášském působení spatřil Boha samotného takřikajíc „při práci“ a dospěl k víře v Ježíše. Jestliže se to nezdaří, pak to vede k pohoršení a k nevíře (srov. 12,37), podobně jako v případě faraona v Egyptě. Ale jako kristologická zjevitelská znamení ukazují janovská zázračná vyprávění na vnitřní jednotu dárce a daru, a právě v tom zcela zřetelně Jan překračuje sz židovské předlohy. Znamení staví člověka před rozhodnutí víry a jde přitom o to, zda člověk uvěří Ježíšovi (v Ježíše), či uvízne na zázraku samotném,⁸⁶ a pomine vlastní význam znamení, jeho charakter odkazu.⁸⁷

2.2.4.2 Zjevení slávy

Co ovšem znamená tato sláva (δόξα), kterou Ježíš nyní zjevil? V kontextu Kány znamená především demonstraci Boží svořitelské moci v proměně vody ve víno. Jeho moc ovšem natolik vyplývá z jeho bytí, jeho podstaty, že evangelista vhodně zvolil tento pojem δόξα, který již ve své hebrejské podobě *kābōd* zahrnuje jak „lesk (nádhru)“ (k tomu viz spojení sloves vidění se znameními) tak i „moc“.⁸⁸ Nikdy se však tato δόξα neodhaluje přímo,

⁸³ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 1a*, s. 186-189

⁸⁴ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil*, s. 38-40.51-55: Tento termín pochází původně od Bultmanna (Viz BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 78.131 atd.), podle něhož se evangelista opíral vedle tohoto pramene ještě o pramen gnostických zjevitelských řečí. Vycházel přitom z přesvědčení o velké stylistické rozdílnosti mnohých míst evangelia. Oproti tomu byla prokázána velká stylistická jednotnost evangelia. Ale i když jeho teorie ve všeobecnosti byla překonána, jeho argumenty ve prospěch existence inspiračního „pramene znamení“ (σημειο-
pramene) jsou stále přesvědčivé.

⁸⁵ K tomu viz 9,39: „Ježíš řekl: 'Přišel jsem na tento svět k soudu: aby ti, kdo nevidí, viděli, a ti, kdo vidí, byli slepí.'“

⁸⁶ Vztah vidění a věření hraje v Janově evangeliu jednu z centrálních rolí. Tak např. souvisí i Tomášův příběh se smyslem znamení. Tak se v 20,29 blahoslaví víra, která se obejde bez vidění, aby vzápětí byly ve 20,30n znovu dány do souvislosti znamení - vidění - věření: „Ještě mnoho jiných znamení učinil Ježíš před očima učedníků, a ta nejsou zapsána v této knize.(31) Tato však zapsána jsou, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věřice měli život v jeho jménu.“ Další místa, kde je zřejmý vztah víry a vidění: 2,23; 4,48; 6,30.36; 9,39; 10,21; 12,35nn atd.

⁸⁷ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 1a*, s. 189-192

⁸⁸ Viz MOLLAT, D. Sláva/Velebnost. In LÉON-DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*. Řím :Velehrad - Křesťanská

zůstává zahalena závojem σαρχ a odhaluje se pouze věřícímu pohledu (srov. 14,8-11). Sláva, kterou Ježíš na zemi má a kterou zjevuje, je důsledkem jeho nebeské slávy, kterou má od založení světa (17,5), a která je slávou jednorozeného Syna Božího (1,14), samozřejmě zastřená jeho tělesnou existencí, tedy prozatím ne v nebeské otevřenosti.⁸⁹

Ptáme-li se, jak zjevil Ježíš v Káně svou slávu, pak je třeba hledat odpověď odděleně vzhledem ke čtenářům evangelia a k učedníkům, kteří byli události osobně přítomni. První skupině, která skutečně vnímá v textu kompletního evangelia Kánu jako první v řadě dalších znamení, se naznačuje, že má být Kána spojována s tím, co následuje v tzv. „Knize znamení“:⁹⁰ jedním z jejich důležitých témat je nahrazení židovských náboženských institucí a náhledů. V zázraku v Káně je nahrazení vody určené k židovskému očišťování dobrým vínem znamením toho, že Ježíš je tím poslaným od Otce, který je od nynějška jedinou cestou k Otcí. V jeho přítomnosti ztrácejí všechny dosavadní náboženské instituce, zvyky a svátky svůj význam.⁹¹

V jakém smyslu však mohla být zjevena Ježíšova sláva jeho učedníkům, kteří nemohli mít vypracován tento pojem „nahrazení“ vykrytalizovaný až v průběhu celého Ježíšova působení? Především je třeba si uvědomit, že některé symboly vystupující v Káně jsou známé a významné biblické symboly, s kterými musely být učedníci dobře obeznámeni. Tak samotná svatba a hostina je ve SZ uváděna k symbolizaci mesiánského času.⁹² Dalším symbolem je nahrazení vody dobrým vínem.⁹³ Tvrzení správce hostiny na konci scény: „Ty jsi však uchoval dobré víno až do této chvíle“, tak může být chápáno jako ohlášení příchodu mesiánského času. A Mariina sentence: „už nemají víno“, se stává dráždivou reflexí nad neplodností židovského očišťování (srov. Mk 7,1-24).⁹⁴ Tak se stává pochopitelnou i přemíra vína, která je ustáleným sz symbolem pro radost posledního času. Skrze tyto symboly mohl být zázrak v Káně učedníky chápán jako znamení příchodu mesiánského času. A výpověď v. 11 koreluje s touto skutečností, protože znamením posledního času mělo být i zjevení božské slávy (srov. Žšal 17,30; Ž 102,17; Iz 60,1-2).⁹⁵

akademie, 1981, s. 431-434

⁸⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil*, s. 339-340

⁹⁰ „The Book of Signs“, kap. 1-12. Tato část Janova evangelia ukazuje, jak různé typy lidí dospívají k víře v Ježíše, zatímco mnozí z Židů vůči němu zaujímají nepřátelský postoj. Tak má tato „kniha“ ilustrovat téma Prologu (1,11: „Přišel do svého vlastního, ale jeho vlastní ho nepřijali.“) a uzavřít ho citací Iz 6,10 ve verších 12,39-40. Druhou část evangelia Brown označuje jako „The Book of Glory“, jejíž téma je ohlášeno již ve verši 13,1 a celá „kniha“ je vlastně ilustrací tématu Prologu z veršů 1,12-13. Viz BROWN, R. E. *An introduction to The New Testament*. New York: Doubleday, 1997, s. 338-351.

⁹¹ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 104

⁹² Viz výše kap. 2.2.3.1. Vedle těchto uváděných symbolů, které měly být učedníkům familiární, by možná mohlo hrát nějakou roli i téma Nové smlouvy z Jr 31,31nn: Bůh se ukazuje jako věrný manžel. „Zákon jim vepíše do srdce“ – je tu odkaz na Ex, Sinaj, nevěru – viz i 1K 10.

⁹³ Viz výše v kap. 2.2.3.2.

⁹⁴ Brown upozorňuje na jistou podobnost se synoptickou tradicí, která také (v Markově podání) úvahy o novém víně v kontextu svatby uvádí na začátku veřejného Ježíšova působení (srov. Mk 2,19; viz kap. 5.2). Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 104-105.

⁹⁵ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 105

Podle Thyena je bezesporu věta οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου záměrně dvojnásobná. Bezprostředně se přece musí vztahovat na hodinu proměny vody ve víno (oslavení před učedníky - viz předchozí dva odstavce). A pak také tato hodina označuje čas Ježíšova oslavení na kříži (oslavení před čtenáři). A mezi těmito dvěma „hodinami“ musí existovat hlubší a užší vztah. Takže v hodině počátku znamení musí již být spoluobsažena hodina celkového smyslu znamení. Darem dobrého vína nedává proto Ježíš pouze cosi, nýbrž sebe sama.⁹⁶ Jen tak mohou být podle Thyena pochopena dvě závěrečná tvrzení z v. 11, o zjevení slávy a uvěření učedníků. Při četbě zprávy o očištění chrámu jsme zpraveni o tom, že vzhled do Ježíšovy slávy a s ním spojená víra se uskutečňují jako povelikonoční rozpomínání se (2,17.22). A v této perspektivě je napsáno celé evangelium. „I když Ježíš přislíbil svým učedníkům příchod Ducha-Parakléta, který jim má připomenout všechno, co jim říkal (14,26), a uvést je do celé pravdy (16,13), teprve jako budoucí událost, jejíž nutnou podmínkou je jeho vlastní odchod a oslavení (16,7), působí tento Duch-Paraklét v hlasu vypravěče našeho evangelia přece už od prvního slova při jeho rozpomínání.“⁹⁷ Toto paradoxní „prolínání“ času má být explikováno až v J 13-17, ale implicitně se ukazuje již v Ježíšových slovech v 4,23; 5,25; 7,39.⁹⁸ Podobně však i v těsné souvislosti mezi naší scénou a scénou pod křížem, které spojuje Mariina postava.⁹⁹

2.3 Shrnutí

Eucharistie je podle Browna jedním z možných podřízených teologických témat Kány,¹⁰⁰ každopádně však vedlejších (sekundárních), primárním významem vína je zde jednoznačně Ježíšův dar spásy, pro něhož jsou světlo, voda a pokrm dalšími janovskými symboly.¹⁰¹ Co by mohlo hovořit pro eucharistickou interpretaci tohoto symbolu? Brown uvádí externí a interní argumenty.¹⁰² Jako externí uvádí vyobrazení fresky z alexandrijských katakomb z přelomu 2. a 3. st., které spojuje zázrak v Káně s rozmnožením chlebů. Interních argumentů uvádí několik: 1) Evangelium samo vytváří vztah mezi událostí v Káně a hodinou,

⁹⁶ Tuto souvislost by mohlo osvětlit také sloveso ἀντλείν užitý pro nabírání vína ve v. 8, které se používá výhradně pro čerpání vody z nějakého pramene. Evokuje se tak myšlenka Krista jako „pramene životodárné vody“ (srov. 7,37nn). Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 158.

⁹⁷ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 156

⁹⁸ Do stejného kontextu „povelikonočního rozpomínání“ zapadá také 8,28nn: „Ježíš jim řekl: 'Teprve až vyvýšíte Syna člověka, poznáte, že já jsem to a že sám od sebe nečiním nic, ale mluvím tak, jak mě naučil Otec. (29) Ten, který mě poslal, je se mnou; nenechal mě samotného, neboť stále dělám, co se líbí jemu.' (30) Když takto mluvil, mnozí v něho uvěřili.“

⁹⁹ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 156-157

¹⁰⁰ Brown uvádí 4 možné teologické motivy v příběhu: 1) Jak Kána zjevila Ježíšovu slávu; 2) Jak Kána završila povolání učedníků (dohadovali se, kým že je, zde dostali odpověď); 3) Symbolika Ježíšovy matky, „ženy“ v Káně; 4) Dobré víno v Káně a eucharistie. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 104-110.

¹⁰¹ Viz výše Thyen, který cituje Olssonův názor v kap. 2.2.1.

¹⁰² Interní kritéria vycházejí z kontextu pojednávaného úseku. Externími kritérii je dostatečné doložení sakramentální interpretace v umění, liturgii či literatuře. Viz BROWN, *New Testament essays*, s. 61-66. K tomu také viz KLOS, *Die Sakramente*, s. 36-37.

kteřá formálně začíná PV (2,4 a 13,1). 2) Datování Kány, rozmnožení chlebů a PV těsně před velikonoce všichni tyto tři události spojuje a mohou tak toto víno a chléb představovat anticipaci eucharistického vína a chleba. 3) Maria spojuje scénu s vínem a s krví vytékající z Kristova boku. 4) Víno bylo označováno jako krev hroznů (srov. Gn 49,11). 5) „Dobré víno“ jako Kristova krev namísto vody určené pro očišťování nyní stojí jako prostředek dokonalé očisty - srov. 1J 1,7 (a také Cullmann¹⁰³).¹⁰⁴

O tom, že by zázrak s vínem měl být paralelou k zázraku s chleby, jak je přesvědčen Cullmann,¹⁰⁵ uvažovali již církevní Otcové jako např. Irenej, Cyprián, Cyril Jeruzalémský. Ale materií, s kterou se zde uskutečňuje zázrak, je voda, jak poznamenává Schnackenburg. Navíc víno jako symbol Ježíšovy krve jinak v Janově evangeliu nevystupuje (ani v 15,1-6). Se stejným opodstatněním by pak bylo možno myslet spíše na křest. Schnackenburg se tak přiklání k více kristologické interpretaci, která i zde spatřuje odkaz na Ježíše jako personifikovanou moudrost.¹⁰⁶ I podle něj je tedy přece jen rozumnější pojímat obrazy vody, chleba, vína, pastýře, vinného kmene atd. jako různé pohledy na celkový dar spásy, Božího života, příp. Ducha svatého, který (dar spásy) věřícím stále janovský Ježíš přislubuje.¹⁰⁷

Spřízněnost naší scény a scény ukřižování, které vzájemně spojuje postava matky Ježíšovy a role „Ježíšovy hodiny“ (viz výše Brownovy body 1 a 3), vedly od času starověké církve k interpretacím, které se zakládaly na přesvědčení o těsném vztahu mezi vínem v Káně a Ježíšovou prolitou krví (19,34). Odsud je pak jen malý krůček k tomu, vidět v našem vyprávění odkaz na dar vína při PV. Podle Thyena není možno Kánu díky jejímu symbolickému modu redukovat na jeden určitý konkrétní význam, a proto všechny výklady, které tuto scénu pojímají jako alegorii, či kvasi-alegorii, jsou pro něj nejvýš problematické.¹⁰⁸

Je velmi obtížné rozpoznat v příběhu známém jako svatba v Káně jakékoliv historické jádro události, které by se Ježíš opravdu účastnil. Příběh může být dílem evangelisty samého (tedy že nepochází od „janovské školy“), užívajícího přitom ovšem množství tradičních látek. Tak i na začátku Markova evangelia je použito podobenství s vínem a vinnými měchy, které vyjadřuje radikální novost Ježíšova poselství oproti dosavadnímu židovství. Proměnění vody ve víno na svatbě v Káně má být symbolem nahrazení židovství křesťanstvím, nahrazením dosavadního řádu očisty (rituálních institucí) tím, co Ježíš daruje. Nadále budou Ježíšovi učedníci jako jeho nový lid očišťování jeho smrtí (krví: 13,1nn; 1J 1,7.9) a jeho slovem (15,2n; 17,14nn). Svatba v Káně může představovat ideu, že Ježíš, coby ženich Izraele,

¹⁰³ CULLMANN, *Urchristentum*, s. 69-71

¹⁰⁴ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 110

¹⁰⁵ CULLMANN, *Urchristentum*, s. 67-68

¹⁰⁶ To podporují některé z mudroslovných textů, Filón a církevní Otcové. K tomu viz výše Brown v kap. 2.2.3.2.

¹⁰⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. I. Teil*, s. 341-342

¹⁰⁸ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 160

přichází na svatební hostině uplatnit svůj nárok na svou nevěstu Izrael. Jan tak spatřuje realizovanou mesiánskou svatbu hned na úplném začátku Ježíšova působení. Překypující dar kvalitního vína symbolizuje vpád konce času do přítomného okamžiku. Přitom Ježíš nedaruje pouze „něco“, nýbrž sebe sama. Mariina sentence: „už nemají víno“, se stává dráždivou reflexí nad neplodností židovského očišťování: Ježíš je tím poslaným od Otce, který zůstává nadále jedinou cestou k Otci. Znamení neukazují pouze do budoucnosti. Kána, stejně jako rozmnožení chlebů, uzdravení slepého a vzkříšení Lazara má zjevit Ježíše jako dárce eschatologických Božích darů, tady a teď. Ale samozřejmě, protože jde o celou osobu Spasitele (a tím i jeho dílo), musí být jmenováno oslavení jako předpoklad pro plnou a účinnou spásu.¹⁰⁹

Už Cullmann, který je ovšem přesvědčen, že za perikopou stojí skutečná událost, si dobře uvědomuje důležitou roli, kterou hraje v kontextu celého evangelia. Všimá si jejího vztahu ke scéně ukřižování. Zatímco pro Cullmanna je zázrak v Káně předobrazem a předznamenáním proměny vína v krev Kristovu, jak ji ustanoví Ježíš při PV a „zpečetěna“ a potvrzena bude na kříži proboděním Kristova boku (19,34), podle Meiera je archetypem znamení, která gradovaně odhalují slávu vtěleného Slova. Vrcholem „oslavení“ je vydání života na kříži, a blahoslavený je ten, kdo jako Ježíšova matka vytrvá v důvěře až do tohoto posledního znamení, a dosáhne tak dokonalosti ve víře. Již nepotřebuje rituální očišťování od hříchů (role nádob určených k židovskému očišťování), ví, že Kristova krev ho od nich obmyla jednou provždy.

Nejsou to jenom Židé, s jejichž nevírou se musí evangelista vyrovnávat, nýbrž i učedníci, ba dokonce i v okruhu Dvanácti (jeden z nich je ďábel - 6,70, ostatní se rozprchnou - 16,29nn). Je podstatné, že již zde zaznívá jasně téma souvislosti víry a vidění znamení (učedníci viděli znamení a uvěřili – v. 11), které se jako červená nit táhne celým evangeliem. Při proboděním Ježíšova boku a vytečení krve a vody evangelista slavnostně deklaruje očitě svědectví, aby tím byla probuzena (povzbuzena) víra učedníků. V epizodě „nevěřícího Tomáše“ je však nakonec blahoslavený ten, kdo neviděl, a přece uvěřil.

Již zde zaznívá také centrální téma janovské teologie, a sice otázka Ježíšova původu a jeho poslání (v. 9). Důležité je, že zjevení Ježíšovy slávy není jakousi bezčasovou epifanií, nýbrž je vázáno na určitou událost a místo.¹¹⁰

¹⁰⁹ Viz Schnackenburg v kap. 2.2.2.2.

¹¹⁰ K tomu srov. Barretovu tezi, že pro spásu má význam celý Ježíšův život. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 100-101. Podobně i KODELL, *The Eucharist*, s. 119-120.

3 CHLÉB ŽIVOTA: Jan 6

Celá šestá kapitola představuje dobře promyšlenou a uzavřenou jednotku Janova evangelia, která předkládá sebezjevení Ježíše jako „chleba života“. Na začátku stojí znamení „nasyčení zástupů“ (v. 1-15), jehož smysl je Ježíšem odhalen následujícího dne (především v. 26-59). Schnackenburg upozorňuje na to, že již v janovském podání „nasyčení“ jsou obsaženy všechny aspekty, které se pak objevují (a rozvíjejí) v Ježíšově zjevitelské řeči a v chování Židů,¹¹¹ takže stěží můžeme od sebe odtrhnout „zázrak nasycení“ a Ježíšovu „řeč o chlebu“. Mezi těmito dvěma úseky stojí zpráva o chůzi po moři (v. 16-21), která jakoby do 6. kap. tématicky nezapadala. Jan ji zjevně převzal z tradice, jejíž byla pevnou součástí, ale použil ji k vyjádření svých teologických záměrů. Ježíšovo $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ z epifanie na moři zaznívá i v jeho sebededikaci jako chleba života (v. 35.48), který sestoupil z nebe (v. 41) a který je tudíž živý a životodárný (v. 51). Evangelista pravděpodobně nepovažoval „chůzi po moři“ za jedno z dalších znamení v řadě, nýbrž jako zjevení, které mělo jen ještě více ozřejmit a podpořit znamení „nasyčení“ (srov. v. 14). Nejde zde tedy o demonstraci Ježíšovy vlády nad přírodními živly, nýbrž o prožitek Ježíšovy božskosti ($\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$) a blízkosti v nouzi ($\mu\eta\ \phi\omicron\beta\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon$).¹¹²

Požadavek znamení (v. 30) s odkazem na citát z Písma o „chlebu z nebe“ (v. 31) vede ke zjevitelské řeči, která je kristologickou interpretací tohoto citátu. Ať už evangelista tuto řeč převzal z velikonočních bohoslužebných textů, či její téma od synoptiků (Mk 8,14-21; par.), každopádně ji přetvořil podle svých záměrů použitím metod židovského midraše.¹¹³ Podle Schnackenburga tvoří citát ve v. 31 základ, který ovládá všechny následující vývody až do v. 58. A proto minimálně oddíl v. 32-51b (po $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \alpha\iota\omega\nu\alpha$) tvoří jednotku, která je zřetelná již díky opakování zjevitelského textu z v. 32-35 ve v. 48-51b.¹¹⁴ Tato jednotka právě představuje Borgenem navržený midraš.¹¹⁵ I když je možno se přít o to, zda k němu patří i eucharistický úryvek,¹¹⁶ přece je možno předpokládat, že i sám evangelista mohl od v. 51c či

¹¹¹ Tak na manu odkazuje již chléb, kterým Ježíš sytí zástupy, a blízkost svátku paschy (v. 4). Na Mojžíše je možno pomyslet již v souvislosti s „horou“ (v. 3.15) a zřetelněji pak s „Prorokem, který má přijít na svět“ (v. 14, srov. Dt 18,15: „Hospodin, tvůj Bůh, ti povolá z tvého středu, z tvých bratří, proroka, jako jsem já. ...“). Ježíšovo díkůvzdání a rozdělování chleba (v. 11.23) již směřuje náš pohled k eucharistii (v. 53-58). I počínání zástupu, který ulpívá na vnějškovostech a chce Ježíše provolat králem (v. 15), má své další paralely: smysl znamení nechápe (v. 26) a požaduje znamení z nebe, i když již znamení viděli (v. 30.31.36). Reptají, stejně jako kdysi jejich předkové na poušti, protože nepochopili Ježíšův původ (v. 42) a jeho dar (v. 52). Viz SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. II. Teil*. Freiburg: Herder, 1985 (4. vydání), s. 12.

¹¹² SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 12-13. I ve SZ je možno pozorovat, že při Hospodinově sebezjevení je se sebededikací „já jsem“ spojena výzva „neboj se“ (srov. např. Gn 26,24; Iz 43,1.3).

¹¹³ Midraš = metoda a literární druh židovského výkladu a reלקtury Písma. Je primárně aktualizační. Na rozdíl od mišny vykládá vždy jen jeden verš či jednu perikopu. Viz HERIBAN, *Průručný lexikón*, s. 695.

¹¹⁴ Tyto bloky podle Schnackenburga tvoří inkluzi. Podle Browna jsou to v. 48-50 spolu s v. 31-33.35. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 277.

¹¹⁵ BORGEM, P. *Bread from heaven. An exegetical study of the concept of manna in the Gospel of John and the writings of Philo*. Leiden: E. J. Brill, 1965, s. 59-99

¹¹⁶ Hlavní důvody proč ho považovat za dodatečný: přesunutí tématu a teologické perspektivy (s tím by ovšem nesouhlasil Thyen a spol., kteří ho vykládají ve stejném duchu jako celou řeč o chlebu), změněné výrazivo a řeč.

52 tento midraš posunout na novou rovinu.¹¹⁷

Někteří exegeté, jako např. Bultmann, oddíl 6,60-71 od řeči o chlebu oddělují.¹¹⁸ Schnackenburg je toho názoru, že „záměrem evangelisty mohlo být po nevěřícím odporu Židů ukázat reakci učedníků, kteří Ježíše následují“.¹¹⁹ V kruhu učedníků se odehrála krize, pouze Dvanáct vytrvalo, ovšem ještě i mezi nimi se našel „d'ábel“ (v. 70). Schnackenburg také poukazuje na některé důležité výrazy, které myšlenkově obě části spojují („řeč o chlebu“ a „Petrovo vyznání“) a uzavírá: „Proto rezignujeme na nějaké rozdělení, aby se nesetřela celková kompozice: Znamení ohromného nasycení na vrcholu Ježíšova galilejského působení, které je podpořeno Ježíšovým objevením se před učedníky na moři, je ve svém teologickém významu odhaleno (vyloženo) skrze zjevitelskou řeč (Offenbarungsrede), nabádá ale také k rozhodnutí víry, odhaluje nevíru Židů, vede ke krizi v kruhu učedníků a k vyznání víry Šimona Petra jménem Dvanácti.“¹²⁰

Thyen trvá na jednotnosti celé 6. kap., když se odvolává na Crossana, který měl jasně prokázat její literární jednotu a strukturní koherenci.¹²¹

3.1 Dělení kapitoly

Blank dělí šestou kapitolu do čtyř hlavních úseků:¹²² 1) zpráva o znameních (rozmnožení chlebů – v. 1-15; chůze po moři – v. 16-21) a přechod k vlastní řeči (v. 22-24). 2) řeč o chlebu života („já jsem chléb života“ - v. 25-35; roztržka kvůli Ježíšovi jako zjeviteli Boha a nositeli spásy – v. 36-50; přechod – v. 51). 3) „eucharistická řeč“ (v. 52-59). 4) rozhodnutí víry, odpadnutí učedníků a janovské Petrovo vyznání (v. 60-71). Toto dělení se v podstatě shoduje s dělením Schnackenburgovým,¹²³ který dále podrobněji dělí úsek v. 22-59 následovně:

- 1) v. 22-25: přechod k řeči v Kafarnaum
- 2) v. 26-30: Ježíšův požadavek hlubšího porozumění a požadavek Židů na další znamení
- 3) v. 31-35: řeč o pravém chlebu z nebe – citát z Písma a Ježíšův výklad
- 4) v. 36-40: vsuvka zjevitelské řeči – nutnost víry
- 5) v. 41-47: reptání Židů a další řeč o nevíře a víře
- 6) v. 48-51: nové sebezjevení Ježíše jako chleba života, který sestoupil z nebe
- 7) v. 52-59: hádka Židů, Ježíšova slova o jezení jeho těla a pití jeho krve, závěr řeči

¹¹⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 42-43

¹¹⁸ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 214nn.340nn

¹¹⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 14

¹²⁰ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 14

¹²¹ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 331

¹²² BLANK, J. *Das Evangelium nach Johannes. Geistliche Schriftlesung. Teil 1b*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1981, s. 337

¹²³ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 43: Vodítkem tohoto dělení je především myšlenkový obsah textu. Schnackenburg uvádí jednotlivé možné typy dělení.

I Blankovu čtvrtou jednotku pak ještě dělí na dvě části. Verše 60-65: pohoršení víry galilejských učedníků a Ježíšova odpověď; v. 66-71: odpadnutí mnoha učedníků a Petrovo vyznání. Schnackenburg se otázkou dělení podrobněji zabývá a jím navržené dělení, díky tomu, že důsledně sleduje myšlenkové souvislosti jednotlivých pododdílů, se zdá být velmi účinné (pro lepší pochopení celku). Proto se ho také v této práci budeme držet.¹²⁴

Thyen vzhledem k přesvědčení, že je celá kapitola jednotná a koherentní, rezignuje na to, aby ji dělil do menších scén, a tím, podle něj, tuto jednotu rozbil. A drží se tak vnějšího členění, které převzal, a které vymezuje jednotlivé epizody na základě partnerů dialogu s Ježíšem.¹²⁵

3.2 Nasycení pěti tisíců: 6,1-15

Na událost zázračného nasycení existují různé náhledy: 1) neobsahuje žádnou sakramentální řeč (R. Bultmann); 2) zázrak symbolizuje PV (A. Guilding); 3) událost sama je typem eucharistie (jídlo mohlo být symbolické, a ne zázračné) (B. Lindars). Podle Barretta se u Jana nacházejí eucharistické paralely pravděpodobně pouze na okraji a důležitější je asi analogie k Mojžíšovi a maně.¹²⁶ Větší světlo nám do této otázky vnese, vyjasníme-li si vztah Janova podání k synoptikům.

3.2.1 Jan versus synoptikové

„Ve všech evangeliích hraje rozmnožení chlebů důležitou roli. Tvoří jistý vrcholný okamžik v projevování mesiášské moci u Ježíše a zároveň okamžik rozhodnutí víry.“¹²⁷ Zajímavé je, že jde o jediný zázrak, který je uveden ve všech čtyřech evangeliích (kromě Jana: Mk 6,32-44; Mk 8,1-10; Mt 14,13-21; Mt 15,32-38; Lk 9,10-17), a jediný zázrak, který je vypočítáván dvakrát (ve dvou variantách u Mk a Mt). Je to ve všech čtyřech evangeliích jediný zázrak obdarování (a gift miracle) rozmnožením, který je postaven proti prvnímu zázraku v Káně, který je jediným zázrakem obdarování proměnou.¹²⁸ Nejdříve si povšimneme toho, co je janovskému vyprávění společné se synoptickými podáními a co je na druhou stranu odlišuje.

¹²⁴ Barrett se ve svém komentáři drží následujícího dělení: 22-27; 28-40; 41-51; 52-59. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 294. Pro Browna je nejdůležitější dělení na úseky veršů 35-50 a 51-58. Za nejpádnější argument považuje jejich paralelní strukturu, která jasně vysvětluje, když se oba úseky položí vedle sebe. První část řeči ještě dělí: 22-24 (jako přechod k řeči); 25-34 (jako předmluva). Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 294.

¹²⁵ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 331-332

¹²⁶ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 286

¹²⁷ GIBLET, J. *Die Eucharistie im Johannesevangelium. Das sechste Johanneskapitel*. Theologisches Jahrbuch. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1970, s. 165

¹²⁸ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II.* – rozděluje Ježíšovy zázraky, tak jak jsou zaznamenány v evangeliích, do čtyř kategorií: exorcismy, uzdravení, křičení mrtvých a tzv. přírodní zázraky, mezi něž - jako podkategorie - spadají i jediné dva zázraky obdarování zmíněné výše.

Janovské vyprávění má nejbližší k Markovu prvnímu podání (Mk 6,32-44): obě vypráví o nasycení pěti tisíců pěti bochníky a dvěma rybami. Ale janovské vyprávění má také některé shodné prvky s Markovou druhou verzí (Mk 8,1-10), a jednu nebo dvě charakteristiky shodné s Matoušovou a Lukášovou verzí, které jsou závislé na podání Markově.¹²⁹

Kdyby měl být Jan ve svém vyprávění o nasycení závislý na synoptících, pak si ho musíme představit, jak má před sebou na stole rozprostřenou většinu ze synoptických verzí, a pak jak vybírá jednu frázi za druhou z různých verzí křížem krážem bez zjevného důvodu.¹³⁰ A to není jediný argument pro to, proč je rozumné předpokládat, že byl Jan na synoptících nezávislý. Bylo by totiž velmi kuriózní, kdyby Jan, jestli znal Mk 6 (této verzi je nejbližší), záměrně vypustil některé elementy, které by mu nejlépe posloužily v potvrzení jeho vlastního teologického poselství. Prvním takovým příkladem je opuštěné, pusté, pouštní místo - ἔρημος τόπος, které se objevuje třikrát v širším kontextu Markova vyprávění (Mk 6,31.32.35). Tento detail by perfektně zapadal do konceptu Janovy „řeči o chlebu života“, která na zázrak nasycení bezprostředně navazuje a symbolicky vysvětluje nasycení v J 6. V J 6,31 nasycený zástup Ježíšovi poskytuje téma k jeho řeči, když ho Židé upomínají na příběh z Exodu slovy: „Naši otcové jedli *na poušti* (ἐν τῇ ἐρήμῳ) manu“ Ježíš toto téma opouští, aby ho později vmetl svým protivníkům: „Vaši otcové jedli *na poušti* manu a zemřeli“ (6,49). A je stěží představitelné, že by Jan převzal z Mk 6 různé menší detaily (např. tráva zmíněná v Mk 6,39 a J 6,10), a přitom vynechal trojnásobnou frázi, která by skvěle korelovala s tématem jeho „řeči o chlebu života“.¹³¹

Závěrem tedy Meier dospívá k přesvědčení, že nasycení pěti tisíců v J 6 je nejlépe vysvětleno existencí tradice, která by byla podobná Markově, ale nebyla by literárně závislá na verzích vyprávění zaznamenaných u Marka.¹³²

Při konfrontaci s podobnostmi Janova a synoptického podání dospívá i Schnackenburg k podobnému závěru. Uvádí možnosti, které připadají do úvahy, co se Janova inspiračního zdroje týče: evangelista mohl číst synoptiky a pak něco, co mu uvízlo ve vzpomínkách zaznamenat; mohl synoptiky znát od slyšení; mohl používat pramen, který již synoptiky zpracovával; či mohl používat samostatný pramen, který se v lecčems se synoptiky shodoval, což se zdá variantou nejlépe podloženou.¹³³ Pak je nasnadě otázka, co evangelista sám přidal či změnil na tradici, která mu byla k dispozici? Na základě jejího zodpovězení snadněji postihneme evangelistovy vlastní teologické intence. Podle Schnackenburga mohla být

¹²⁹ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 950

¹³⁰ Brown si dal tu práci a provedl detailní srovnání všech verzí. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 238-244.

¹³¹ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 951

¹³² MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 956. Např. Thyen je však přesvědčen, že Jan právě Mk zpracoval. A zatímco Mk ze zcela určitých důvodů z jediné tradiční zprávy o nasycení vytvořil zprávy dvě, Jan měl své důvody, aby z těchto dvou vytvořil opět jedinou. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 337.

¹³³ Schnackenburg vypočítává celkem 14 rozdílů v Janově podání oproti synoptikům. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 29.

zpráva, kterou měl Jan převzít (a zpracovávat), dosti dobře součástí „σημεια-pramene“ (viz Exkurz: Zázrak jako janovské znamení, kap. 2.2.4.1), který má zálibu ve zdůrazňování a stupňování zázračného.¹³⁴

Thyena množství paralel se synoptiky v šesté kapitole, které nezahrnuje jen detaily, ale dokonce i sled vyprávění, a zvláště pak s Mk, přesvědčuje o přímé závislosti Jana na Mk, z čehož ve svém komentáři vychází.¹³⁵ Rozhodně si však s tímto vyvozováním nedává takovou práci jako Brown, Meier, Schnackenburg a pod., a jeho názor (o přímé závislosti Jana na Mk) pak působí jako apriorní předpoklad. Bylo by zajímavé vidět, jak by se vyrovnával např. s Meierovou argumentací.

3.2.2 Inspirace Janova podání

Meier uvádí nejzřejmější sz paralelu k příběhu rozmnožení chlebů, a sice zázrak nasycení připisovaný proroku Elišovi ve 2Kr 4,42-44.¹³⁶ Dalšími nejčastěji uváděnými texty, coby inspiračními zdroji pro evangelní vyprávění o zázraku nasycení, jsou různé formy Ježíšových slov a činů týkajících se chleba a vína při PV.¹³⁷ Dvojí vzdání díky, nejdříve nad chlebem a pak nad rybami, odráží velmi těsně základní strukturu PV.¹³⁸ Avšak paralela s vyprávěním o PV není zdaleka tak jasná u první Markovy zprávy o nasycení, a ještě méně je zřejmá u J 6.¹³⁹

Při zodpovídání této otázky je třeba si povšimnout vlivu širšího kontextu daného evangelia. Ten totiž podle Meiera ovlivňoval svým specifickým způsobem pochopení každé z verzí zázraku nasycení. To, co synoptický Ježíš koná nad chlebem (a rybami), je tím, co koná při jídle každý židovský hostitel. Když se nyní budeme ptát, kde ještě v synoptických evangeliích Ježíš koná něco podobného, pak je odpověď nasnadně: jedinou další příležitostí, kdy Ježíš jednal při jídle jako hostitel (vzal chléb, vzdal díky a pronesl požehnání, lámal chléb, a rozdával ho), je PV. Podobně je možno otázku kontextu aplikovat i na Janovo evangelium v jeho kanonické podobě. V janovské zprávě o zázračném nasycení Ježíšovo nakládání s chlebem neodráží tak dokonale konání synoptického Ježíše při PV. Navíc v Janově evangeliu chybí slova o ustanovení eucharistie při PV. Nicméně, v současné podobě J 6 je příběh nasycení zaměřen k uvedení řeči o chlebu života, která vrcholí v eucharistickém

¹³⁴ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 28-31

¹³⁵ Pro šestou kapitolu uvádí paralely: zázrak nasycení - Mk 6,32-44 a 8,1-10; chůze po moři - Mk 6,45-52; požadování znamení - Mk 8,11-13; řeč o chlebu - Mk 8,14-21; Petrovo vyznání - Mk 8,27-30; předpověď utrpení - Mk 8,31 a slovo o satanovi - Mk 8,32n. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 332-333.

¹³⁶ Vypočítává také 10 rozdílů, které tyto dvě zprávy odlišují. Viz MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 960-961.

¹³⁷ Zatímco pro některé exegety v tom spočívá důkaz toho, že zázrak rozmnožení byl pod vlivem těchto zdrojů „vymyšlen“, Meier je názoru, že tyto zdroje jednotlivá podání ovlivnila, takže každá zpráva o události, která je v jádru historická, byla „oděna do jiného hávu“, v závislosti na tom, která inspirace převládala.

¹³⁸ To, co konal Ježíš s chlebem a vínem podle Mk 14,22-23, koreluje zvláště s tím, co se referuje v druhé Markově zprávě o nasycení v Mk 8,6-7.

¹³⁹ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 960-962

úryvku (6,51-58). Je tedy stěží představitelné, že u Jana, který má v 6. kap. jedno z nejjasnějších vyjádření eucharistické teologie v NZ (6,51-58; s tím by samozřejmě mnozí exegeté nesouhlasili), by u posluchačů Ježíšovo jednání z v. 6,11 nevyvolávalo představu eucharistie, kterou pravidelně slavili. O Ježíšově díkůvzdání nad chlebem, jeho lámání a rozdávání učedníkům, slýchali první křesťané především v kontextu každotýdenní bohoslužby, a ne v kontextu zázraku nasycení. Meier tak vyslovuje přesvědčení, že je stěží uvěřitelné, že by v první generaci křesťanů mohl být vyprávěn zázrak nasycení bez eucharistické konotace. To mu potvrzuje také fakt, že i když se zázrak nasycení týká rozmnožení chleba a ryb, ve všech verzích evangelní zprávy ryby ustupují do pozadí (v některé více, v jiné méně).¹⁴⁰ Takže, shrneme-li to, nejranější verze zázraku nasycení, které máme dnes k dispozici, se zdají být méně poznamenané motivy Elišova příběhu a PV. A paralelně s tím, některé elementy nejranější formy (speciálně uvedení ryb) nejsou na základě Elišovy tradice a tradice PV vysvětlitelné. Meier se tedy přiklání k závěru, že v Janově podání je zjevný vliv Elišova příběhu a příběhu PV a můžeme to vyjádřit tak, že „příběh nasycení zástupů byl refraktován prizmatem Elišova příběhu a příběhu PV“. Ale na druhou stranu se také nedá říci, že by na jejich základě mohl být příběh nasycení uměle vytvořen.¹⁴¹

Ježíš se během svého veřejného působení účastnil množství stolování. Jedno z nich však bylo obzvlášť pamětihodné: pamětihodné proto, neboť se ho účastnilo neobvyklé množství stolovníků, a také proto, že na rozdíl od spousty jiných stolování ve vesnicích a městech, toto se konalo na břehu moře. Od začátku spojen s Ježíšovým eschatologickým poselstvím měl být tento zvláštní pokrm chleba a ryb připomínán a interpretován povelikonoční církví prizmatem tradice PV a vlastního slavení eucharistie.¹⁴²

3.2.3 Výklad

3.2.3.1 Uvedení zázraku: v. 1-4

Podle tvaru evangelia, které máme dnes k dispozici, se dění z Jeruzaléma (5. kap.) přesunuje opět do Galileje. Podle v. 2 šel za Ježíšem velký zástup lidí.¹⁴³ Už zde, kde lidé Ježíše následují jen na základě vnějšího znamení a na něm založené přitažlivosti, zřejmě

¹⁴⁰ Podle Browna je nejlepším vysvětlením skutečnosti, že mezi popisy zázraku nasycení a PV nacházíme mnoho situačních i slovních paralel, fakt, že slovník příběhu zázraku nasycení byl zabarven eucharistickou liturgií té které obce. To dokládá i používání motivu zázraku nasycení (rozmnožení) k symbolizaci eucharistie na malbách katakomb ze 2. st. a epitaf z pozdního 2. st., který zmiňuje rybu (ἰχθυός) symbolizující Krista s chlebem a vínem, všechny dohromady. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 247.

¹⁴¹ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 964-965

¹⁴² MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 966

¹⁴³ O tom, že by Ježíše následovaly takové zástupy, není nikde jinde v Janovi řeč – jde o jedno z míst, která prozrazují znalost synoptické látky (příp. společné tradice). Jan zde prokazuje znalost rozsáhlejšího Ježíšova galilejského působení.

spočívá něco z možného neporozumění znamení.¹⁴⁴ Tím už se zaměřuje pozornost čtenáře na reakci lidí po zázraku rozmnožení (v. 15), na jejich nedostatečné chápání znamení (v. 26) a konečně i na jejich nevíru, která se za tím skrývá.¹⁴⁵

Ve v. 3, kde Ježíš vystupuje na horu, by mohlo jít o narážku na Mojžíše na hoře Sinaj, vždyť výstup na horu Sinaj je podstatným rysem sinajské tradice. Tak se Ježíš prokazuje jako vůdce lidu, který jedná jako Boží vyslanec (v. 14.29). Mojžíše přitom předčí svým suverénním jednáním, cílevědomým nasycením zástupu.¹⁴⁶

Pascha ve v. 4 je zde zcela jistě uvedena ne z chronologických, ale z teologických důvodů. Podle Barretta evangelista uvádí paschu v první linii, protože některá jednání a slova této kapitoly mají eucharistický význam a protože eucharistie, stejně jako PV (srov. 13,1), má být chápána v kontextu židovské paschy.¹⁴⁷ Thyen odkazuje na Wilkense, který díky tomu mluví o „paschální dělicí formuli“ a celé evangelium označuje za paschální. Podle Thyena vypráví evangelista ze tří různých aspektů o jediných Ježíšových velikonocích, při nichž zemřel (2,13; 6,4 a 11,55). Neboť v centru dění všech tří scén, které jsou uvedeny tímto výrokem („byly blízko židovské svátky velikonoční“), stojí Ježíšova smrt.¹⁴⁸ Tato zmínka ovšem také vzbuzuje vzpomínku na východ z Egypta a na mocné činy Boží s ním spojené, mezi něž samozřejmě patřil také zázrak many a přechod Rudého moře.¹⁴⁹ K atmosféře svátku paschy také patřilo vystupňované eschatologicko-mesiánské očekávání (k tomu viz také další odkazy na dění na poušti v průběhu celé řeči o chlebu).¹⁵⁰ A konečně evangelista mohl také výrazem „pascha, svátek Židů“ čtenáři naznačovat, že prvotní církev slavila novou paschu.¹⁵¹

3.2.3.2 Role učedníků: v. 5-9

Když je čas zástup propustit (v. 5), u Mk se chápou iniciativy učedníci, když na Ježíšovi požadují, aby lidi propustil. Pro Jana je typické, že se iniciativy ujímá sám Ježíš (srov. 2,4; 1,43). Zajímavá může být paralela mezi Ježíšovou otázkou na Filipa (v. 5) a Petrovou otázkou na Ježíše (v. 68) – tématem kapitoly může být podle Barretta „původ života“ (napětí mezi sebeurčením člověka, co se života týče, a předzajištěním života Bohem).¹⁵² Uvedení Filipa (v. 5-7) a Ondřeje (v. 8-9) jmenovitě odpovídá také janovské

¹⁴⁴ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 1b*, s. 342

¹⁴⁵ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 17. K tomu srov. myšlenkovou souvislost s 2,23.24 a 4,45.48.

¹⁴⁶ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 18

¹⁴⁷ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 287

¹⁴⁸ Jako důsledek jeho horlivosti pro Otcův dům, když nechá „zbořit chrám svého těla“ (srov. 2,17-22); jako dokonání jeho vydání těla za život světa (srov. 6,51nn); jako naplnění jeho lásky ve smrti coby „beránka Božího“ (kap. 13-19). Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 336.

¹⁴⁹ To připojuje Brown, který připomíná, že tento přechod může být spojován s Ježíšovou chůzí po moři. Oproti teoriím, které následnou řeč o chlebu považují čistě za evangelistův umělý výtvar, poznamenává, že, jestli mají události z 6. kap. nějaký historický podklad, pak se Ježíš ve své řeči mohl jednoduše odkazovat na sz motivy, které se jeho posluchačům v této roční době musely přirozeně honit hlavou. Podle něj v. 4 není dílem redakce (tak např. Bultmann) a také zjevně nic neodporuje tomu, že tato událost byla původně spojena s velikonocemi. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 245.

¹⁵⁰ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 1b*, s. 342

¹⁵¹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 19

¹⁵² BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 288

tradicí, ve které tito učedníci hrají jistou roli (srov. 1,44). Otázka není položena náhodou. Má osvětlit potíž obstarat chléb pro takové množství lidí, ale pro evangelistu má ještě jiný význam. Tato otázka je zkouškou, zda bude Filip jednat ve víře v Ježíše. Již zde zaznívá téma víry, které se táhne celou kapitolou, a vrcholí v rozhodnutí víry Dvanácti v 6,67nn.¹⁵³

Filipova odpověď a Ondřejova z v. 9 patří do kategorie „janovského nedorozumění“. Představují dokonalou bezradnost učedníků a jejich velký odstup od Ježíše a jeho jednání.¹⁵⁴ Vyjádření obou učedníků ilustruje situaci, ve které Ježíš sám od sebe sytí hladový zástup a učedníci nemají tušení, co se děje (k tomu srov. shánění se učedníků po chlebu těsně po zázraku nasycení čtyř tisíců Mk 8,14-21).¹⁵⁵

Slovo παιδάριον, které užívá Ondřej ve své odpovědi, dvojnásobná zdvojnásobná zdvojnásobná, se nikde jinde v NZ nevyskytuje. Význam tohoto slova na tomto místě může být určen na základě původu tohoto vyprávění. Nejpravděpodobněji zde jde o ozvuk vyprávění z 2Kr 4,42-44, kde Elišovi (označenému jako λειτουργός) při zázračném nasycení sta mužů asistuje služebník, který je předtím dvakrát označen jako παιδάριον (2Kr 4,38.41). Nezdá se pravděpodobné, že by Jan chtěl do svého vyprávění vtahovat narážku na jistou část eucharistického ritu. Je pravda, že podávání chleba a vína bylo velmi záhy součástí eucharistie, ale kdyby Jan měl v úmyslu poukázat na tento zvyk, pak by podle Barretta: a) akt podávání představil zřetelněji, b) stěžil se vzdal použití slova z LXX λειτουργός, a konečně, c) nevynechal z Mk zajímavý detail rozdělení jídla učedníky.¹⁵⁶

Jan dodává, že šlo o chleby ječné, což se opět shoduje s vyprávěním o Elišovi. Ječný chléb byl chlebem chudých. Podle Barretta může jít také o narážku na eucharistii, ječný chléb se prý při eucharistii používal.¹⁵⁷ K tomu Schnackenburg poznamenává, že ječné chleby jsou zmíněny jen ještě při konstatování zázraku ve v. 13, ale při Ježíšově „eucharistickém“ jednání (v. 11) ani jinde v celé „řeči o chlebu“ již zmíněny nejsou.¹⁵⁸ Ryby vedle chlebů ustupují do pozadí.¹⁵⁹

¹⁵³ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 19

¹⁵⁴ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 1b*, s. 342

¹⁵⁵ I ta bezradnost Dvanácti je podstatná: nikdo „nemá patent“ na Boží záměry a jednání - něco podobného, podobná kritika, můžeme říct, zaznívá i v dialogu mezi Petrem a Ježíšem při mytí nohou - viz 13,6-10.

¹⁵⁶ Kromě toho neprojevuje Jan ve svém evangeliu zájem o detaily církevních ritů (proto jeho vynechání všech explicitních odkazů na křest a ustanovení eucharistie), ale záleží mu na tom, představit Ježíše jako dárce života. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 288.

¹⁵⁷ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 289. Schnackenburg oproti tomu poznamenává, že používání ječného chleba při eucharistii v prvotní církvi není nikde přímo doloženo. Navíc jejich zmínění považuje za původnější součást Janova zdroje pro toto vyprávění. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 31-32. Další možnosti uvádí Meier. Janovská tradice mohla rozpoznat a chtít uchovat tuto podobnost mezi Elišovým a Ježíšovým zázrakem. Ale také mohl Jan uvedením, že šlo o ječný chléb, zdůraznit jeho oblíbený paschální symbolismus, protože velikonoce jsou časem sklízně ječmene. Viz MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 961.

¹⁵⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 20

¹⁵⁹ Tak je to možno vypořádat u všech evangeliích zpráv o zázračném nasycení. Nejpatrnější je to u druhé markovské zprávy Mk 8,1-10, kde jsou ryby uvedeny pouze ve v. 7 a to zřejmě proto, aby byla vytvořena rovnováha: Ježíšovo koordinované jednání nad dvěma druhy potravy (chléb a ryby) má odrážet jeho koordinované jednání nad chlebem a vínem při PV. Tak se prokazují ryby jako původní prvek rané tradice. Viz MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 964-965.

3.2.3.3 Ježíšovo jednání: v. 10-13

Ježíš začíná jednat. Podle Schnackenburga tím, že Jan vynechává (či tomu tak bylo již v jeho předloze, která se mohla více orientovat na vyprávění o Elišovi) dělení lidí po skupinách, smazává tak odkaz na táboření Izraelitů v poušti. Tím by se jen potvrdilo, že mu ani tolik nezáleží na „pouštní historii“, jako na významu paschy (v. 4, viz výše kap. 3.2.3.1). Množství trávy by pak mohlo odkazovat na to, že Ježíš je mesiánským pastýřem, který vede svůj lid na „travnaté nivy“ (srov. Ž 23,2) a zajišťuje mu hojnou pastvu, pokrm života (srov. 10,9nn).¹⁶⁰

ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ... καὶ εὐχαριστήσας.¹⁶¹ Zatímco u Mk Ježíš dává jídlo nejdříve Dvanácti, kteří ho pak rozdělí mezi lid, u Jana jedná Ježíš sám. Tak jako u Mk, i u Jana upomínají Ježíšovy činy a slova na PV.¹⁶² Jan používá sloveso εὐχαριστεῖν, ale ne lámání chleba, zatímco Mk má lámání chleba, ale namísto εὐχαριστεῖν používá εὐλογεῖν.¹⁶³ Sloveso εὐχαριστεῖν používá Mk 14,23 o kalichu a Pavel nazývá při VP kalich τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν (1K 10,16). Sloveso εὐχαριστεῖν, které používá i Mk 8,6, je zjevně křesťanský *terminus technicus*.¹⁶⁴ Podle Barretta by však bylo falešné hledat nějaký rozdíl ve významu slov εὐχαριστεῖν a εὐλογεῖν. Obě mají svůj původ v díkůvzdáních nebo žehnáních, která Ježíš vyslovil při stolování nad chlebem a vínem. V jednání, které je zde Ježíšovi připisováno, není nic, co by nebylo zvykem u každého židovského jídla. Ale nemůže být také pochyb o tom, že ve vyprávěních u Jana stejně jako u Mk mohou být odhaleny zjevné narážky na eucharistii (viz výše Meier v kap. 3.2.2). Jan se nijak nenamáhá, aby tyto sakramentální narážky nějak množil (nemluví o lámání chleba ani o roli učedníků při jeho rozdělení). Nerozvíjí žádnou zvláštní nauku o VP, ale jediným účelem daných podrobností je předem poukázat na následnou řeč 6,26-58.¹⁶⁵

Janovský Ježíš sám rozdělí chléb zástupu. Jde o kristologickou tendenci, která je v souladu s tím, co Ježíš prohlašuje ve zjevitelské řeči o pokrmu a chlebu, který poskytne (v. 27.51). Podle Schnackenburga kristologická tendence, která v. 11 ovládá, sice nevykazuje zřetelnou eucharistickou narážku, ale ta se ani v pozadí nedá vyloučit.¹⁶⁶

¹⁶⁰ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 21

¹⁶¹ Srov. s Mk 6,41: καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν.

¹⁶² Srov. Mk 14,22: λαβὼν ἄρτον εὐλόγησας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς; 1K 11,23: ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν.

¹⁶³ Že Jan vypouští ἔκλασεν, je nápadné, protože „lámání chleba“ se již v NZ stalo koncentrovaným výrazem pro VP. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 22.

¹⁶⁴ Schnackenburg upozorňuje na to, že se použití tohoto slovesa ještě nemusí blížit užiti běžnému v poapoštolské literatuře, které se vztahuje k VP. Substantivum εὐχαριστία poprvé potkáváme v Did 9,1.5 (viz kap. 1.1). U Justina se již eucharistické myšlení koncentruje okolo myšlenky „díkůvzdání“, „lámání chleba“ zcela odpadá. V Didaché a u Ignáce z Antiochie jsou ještě zachovány oba způsoby vyjadřování, i když εὐχαριστεῖν/εὐχαριστία má převahu. Tendence zjevná u Justina může mít tedy své kořeny již v janovské tradici. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 21.

¹⁶⁵ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 289

¹⁶⁶ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 23. Ryby vedle chleba uvádí Jan i při setkání Zmrtvýchvstalého s učedníky na břehu Tiberiadského jezera. I zde někteří exegeté spatřují jistý vztah k eucharistii.

συναγάγετε ... ἵνα μή τι ἀπόληται: u Mk není žádný povel, ale přesto jsou posbírány zbylé kousky, které jsou také označeny κλάσματα (Mk 6,43, srov. Mk 8,8). Slovesa συναγειν a ἀπολλύναι se u Jana používají jak pro osoby, tak pro věci. V Didaché je použito συναγειν pro „sbírání“ eucharistického chleba, které je symbolem shromáždění církve. Později se stalo σὺναξις *terminus technicus* pro shromáždění věřících při eucharistii. Vzhledem k následující řeči je možné, že zde Jan symbolicky mluví o shromáždění křesťanských učedníků a o Ježíšově vůli ochránit je od jakéhokoliv zničení (17,12), a že to činí s jistým zřetelem k eucharistii. Je možné, že mu jde o uchránění lidského bytí před zlem, a ne o „svatost svátostného chleba“.¹⁶⁷

To, co u synoptiků slouží pouze k potvrzení skutečnosti zázraku, se u Jana mění ve zcela záměrné konání: „aby nic nepřišlo nazmar“, a získává při srovnání s v. 27 teologický význam: „Neusilujte o pomíjející pokrm ...“. Jde zde tedy o znakový charakter chleba, který Ježíš nabízí (zprostředkuje): „Vposledku tedy nejde o tyto zbytky chleba, nýbrž o nepomíjející chléb, který je tímto chlebem zázračného nasycení zobrazen.“¹⁶⁸

Vzhledem k tomu, že janovský příběh vyprávějící zázrak nasycení je nezávislý na synoptických, i eucharistické adaptace jsou odlišné od synoptických. Janovskou specialitou je, že chléb distribuuje Ježíš sám (v. 11), podobně jako při PV. Brown zmiňuje paralelu s eucharistickou liturgií uvedenou v Didaché (Did 10,1). V eucharistické modlitbě Did 9,4 najdeme pospolu janovské slovo συναγειν spolu s κλάσμα a εὐχαριστεῖν v kontextu, v němž je řeč i o horách a království - pouze Jan zdůrazňuje, že se nasycení událo na hoře (v. 3), a také pouze on zmiňuje téma krále (v. 15). Brown je přesvědčen, že i když nebudeme souhlasit s každým detailem, přece je mimo pochybnost, že janovské podání zázraku nasycení je eucharisticky zabarveno (jakož i synoptická podání, každé má své originální akcenty).¹⁶⁹ Podle Bultmanna měl redakční dodatek v. 51-59 zajistit eucharistický motiv v 6. kap.¹⁷⁰ Podle Browna mohlo přidání těchto veršů nanejvýš zvýraznit (podtrhnout) eucharistický motiv, který zde již byl přítomný.¹⁷¹

3.2.3.4 Reakce zástupu: v. 14-15

O tom, že ve v. 14 není myšlen pouhý předchůdce Mesiáše, ale Mesiáš sám, svědčí jednak dovětek ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον a následující verš. Tato identifikace je

¹⁶⁷ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 290

¹⁶⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 23. I zde by mohlo jít o paralelu k dění na poušti: Izraelité si měli nasbírat pokrmu jen na jeden den, many přitom bylo přehršel (Ex 16,4.16-20! Co posbírali navíc, propadlo vniveč. A v příběhu nasycení, i když toho chleba zbylo 12 košů, přece sám o sobě je k ničemu! Bůh dává „svého chleba“ každý den do sytosti. K tomu i modlitba Otčenáše: „chléb náš vezdejší dej nám dnes“. LaVerdiere dává modlitbu Otčenáše do zajímavé souvislosti s eucharistií (VP). Zamýšlí se nad originalitou slova ἐπιούσιος (Mt 6,11) a vyvozuje tezi, že je vlastním adjektivem pro eucharistii vedle adjektiva κυριακός (1K 11,20). Raná eucharistie tak měla být ἐπιούσιος ἄρτος ἡμῶν a κυριακὸν δεῖπνον. Viz LAVERDIERE, *The Eucharist*, s. 7-11.

¹⁶⁹ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 248

¹⁷⁰ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 174-177

¹⁷¹ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 249

pravděpodobně svázána i s mesiánským výkladem Dt 18,15n,¹⁷² který byl rozšířen u křesťanů, stejně jako u samaritanů a kumránské sekty. Podle Barretta je možné pojetí, že zástup rozuměl zázračnému nasycení jako opakování zázraku s manou (nebyl spíše zástup přesvědčen, že Ježíš zázrak s manou nezopakoval? - viz v. 30.31), jednomu z mojžíšských znamení, a v následující řeči (6,31 a dále) jsou rozpracovány shody a rozdíly mezi Ježíšem a Mojžíšem. Ale zda Jan obhajuje mojžíško-profetické chápání mesianity oproti královsko-politickému - jak by naznačoval v. 15 - je sporné.¹⁷³

Schnackenburg se zabývá otázkou, zda by u Jana mohlo jít o ohlas historické události. Jen stěží by však synoptici, z nějakého neznámého důvodu, tuto událost zamlžili, když je u nich jinak zřejmý zájem o dohady lidí ohledně Ježíšovy totožnosti (srov. Mk 6,14n; 8,28n par.).¹⁷⁴ Podle Schnackenburga by ale i janovské pojetí samo vedlo k nonsensu, kdyby bylo chápáno čistě na historické rovině. Mnohem spíše zde chce evangelista do tohoto vyjádření zahrát svůj vlastní teologický soud, což potvrzují některé okolnosti: jednak evangelistovi na mesiánském titulu „Proroka“ hodně záleží (srov. 1,21.25; 7,40.52); pak má zálibu ve vyznáních, která vyslovují Ježíšovo tajemství (srov. 1,49; 4,42; 6,69; 11,27; 20,28), a přitom přesahují historický horizont těch, kteří je pronášejí. Verš 14 je tak mesiánsko-kristologickým vyznáním, na něž navazuje reakce lidí, kteří ulpívají na vnějškovosti. Ježíš rozpoznává tento jejich čistě pozemský a zaslepený postoj, který pak vychází najevo ve v. 26.30 a je explicitně označen jako nevíra (v. 36). Toto označení Ježíše má velký význam pro interpretaci zázraku nasycení. V Ježíšovi se naplňuje Mojžíšův příslib Proroka, který má přijít, a také se v něm v nejvyšším stupni vyplňují očekávání spojená s tímto časem, která byla živá v tehdejší židovství.¹⁷⁵

Blank upozorňuje na to, že zde Jan prezentuje „mesiánské nedorozumění“ a může jít nejen o židovské, ale i žido-křesťanské: neboť i v těchto kruzích Ježíše zřejmě považovali za nového Mojžíše a Mesiáše a spojovali s ním tradiční očekávání (k tomu viz výše Barrett v předposledním odstavci).¹⁷⁶

¹⁷² Dt 18,15-22: „Hospodin, tvůj Bůh, ti povolá z tvého středu, z tvých bratří, proroka jako jsem já. Jeho budete poslouchat, zcela podle toho, co jsi žádal od Hospodina, svého Boha, na Chorébu v den shromáždění: 'Kéž neslyším už hlas Hospodina, svého Boha, a nevidím už ten veliký oheň, abych nezemřel.' Hospodin mi řekl: 'Dobře to pověděli. Povolám jim proroka z jejich bratří, jako jsi ty. Do jeho úst vložím svá slova a on jim bude mluvit vše, co mu přikáží. Kdo by má slova, která on bude mluvit mým jménem, neposlouchal, toho já sám budu volat k odpovědnosti. Avšak prorok, který by opovázlivě mluvil mým jménem něco, co jsem mu mluvit nepřikázal, nebo který by mluvil jménem jiných bohů, takový prorok zemře.' V srdci si asi říkáš: 'Jak poznáme slovo, které Hospodin nepromluvil?' Nuže, promluví-li prorok jménem Hospodinovým a věc se nestane a nesplní, nepromluvil to slovo Hospodin. Opovázlivě je mluvil ten prorok sám; nelekej se toho.“

¹⁷³ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 290

¹⁷⁴ Brownův postřeh však tomuto Schnackenburgovu tvrzení odporuje. Mk 6, který obsahuje první příběh o zázračném nasycení, představuje také jeden z největších mezníků evangelia - na začátku této kapitoly je Ježíš odmítnut v Nazaretě a Křtítel je popraven Herodem, což se stává hrozbou i pro Ježíše. Obě tyto skutečnosti mohly znamenat konec Ježíšova galilejského působení. Kdyby dál přitahoval takové davy lidí, brzy by se stal další Herodovou obětí. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 249.

¹⁷⁵ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 23-27

¹⁷⁶ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 1b*, s. 343

ἀρπάζειν, které je použito ve v. 15, je silné slovo, znamená „uchvátit“. Je použito v podobné souvislosti jako zde u Mt 11,12.¹⁷⁷ Barrett upozorňuje na zajímavou souvislost, že Jan možná při svém neustálém zdůrazňování, že Ježíš sám je evangelium,¹⁷⁸ přenesl slovo o království na krále. Ale stejně jako se lidé nesmí násilně sápat po království, které je Božím darem, stejně tak nemůžou lidé k čemukoli nutit Ježíše, který sám je Božím darem (srov. 3,16),¹⁷⁹ nýbrž pouze on sám se jim dává.¹⁸⁰

Pozemské politické království, usilování o něž by právě u Galilejců, z nichž povstalo zélótské hnutí, bylo dosti pochopitelné, je podle evangelisty nevěřícím znevážením pravého Ježíšova království, jak odhaluje proces před Pilátem (srov. 18,33-37; 19,12-15).¹⁸¹

3.2.4 Zhodnocení zázračného nasycení

Evangelistovu hlavní tendenci můžeme spatřovat v tom, že za vnějším děním již nechává prosvítat své hlubší chápání znamení (symbolické chápání), a sice v Ježíšově konání. Falešné pochopení znamení zástupem je zřetelné ve v. 2.15, zatímco evangelistovo chápání ve v. 14. Je zde zřetelná kristologická koncentrace: Ježíš stojí se svým cílevědomým (v. 5n) aktivním (v. 11) a vnitřně neotřesitelným (v. 15) jednáním zcela ve středu pozornosti. Janovský Ježíš zde nejedná ze soucitu s hladovějícím zástupem (jako je tomu u 2. synoptické zprávy), ani z mesiánského smilování nad zástupem bez pastýře (jako u Mk 6,34), nýbrž se skrze nasycení zjevuje jako mojžíšský, ale Mojžíše překonávající Prorok konce času (jak to evangelista vyslovuje ve v. 14).¹⁸² To bude silněji zdůrazněno ve v. 32nn. On sám, jako eschatologický posel (v. 29), je tím pravým Mesiášem. Evangelista tak může bojovat s falešnými očekáváními proroka-krále mojžíšského typu.¹⁸³

Dalším důležitým aspektem je zřetelný paschální rámec, kterým je opět dána vazba na Mojžíše. Jestliže je možno pro „midraš“ 6,31-58 za „Sitz im Leben“ považovat paschu prvotní církve (spojenou s eucharistií), pak i z těchto důvodů můžeme u vyprávění o nasycení předpokládat odkaz k eucharistii (speciálně v. 11 a zřejmě i v. 12). Ale pojímat ho jako „přípravu“ eucharistických veršů 6,53-58 Schnackenburg odmítá, a to především proto, že výrazy jedení a pití těla a krve Syna člověka, a s tím spojená myšlenka spojení s dárce života, leží podle něho přece jen dosti daleko od znamení, které představuje nasycení. Není

¹⁷⁷ Mt 11,12: „Ode dnů pak Jana Křtitele až dosavad království nebeské násilí trpí, a ti, kteříž násilí činí, uchvacují je.“ - Bible Kralická (... βίαια αὐτῶν ἀρπάξουσιν αὐτήν).

¹⁷⁸ K tomu srov. 1,14.17; 5,39.46 atp.

¹⁷⁹ „Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, ...“

¹⁸⁰ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 291

¹⁸¹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 27

¹⁸² Podle Blanka Jan zcela nově uspořádal starší tradici tak, že jeho nová formulace a interpretace je zcela určena touto kristologickou koncentrací, které zcela ustupují markovské ekleziální momenty. A zadruhé se janovská teologie kriticky utkává s mesianologií starší tradice. Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 341

¹⁸³ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 31-32

ovšem dosti jasné, co pod touto „přípravou“ rozumí, a tak s ním stěží můžeme polemizovat. Přesvědčivější se zdá být Meier, který uvádí niternější důvody pro eucharistickou konotaci příběhu nasycení než Schnackenburg, který ji (eucharistickou konotaci) ospravedlňuje na základě „Sitz im Leben“. Toto vyprávění tak pro Schnackenburga představuje především výchozí bod pro první část řeči o chlebu s jejím kristologickým akcentem. Má sloužit k Ježíšovu sebezjevení jako chleba života, který sestoupil z nebe. Rovněž evangelista připravuje čtenáře skrze reakci zástupu na téma víry a nevíry (srov. v. 36-47), které vrcholí krizí v kruhu učedníků (v. 60-71).¹⁸⁴

Podle Blanka je Janovské přepracování přejaté tradice také její kritikou. Příběh, jak nám ho předává Marek, má zcela jistě velmi pozitivní „mesianologický“ smysl. Ukazuje Ježíše jako „dobrého pastýře nového Božího lidu“, který „ovcím bez pastýře“ poskytne mesiánskou péči. Zástup lidí však o Ježíšovi „dobře věděl“, že nový zázrak many, který byl od Mesiáše očekáván, neučinil. Blank tu upozorňuje na velmi zajímavou souvislost: Tato roztržka s takovým falešným mesiánským očekáváním tvoří také podklad příběhu pokušení na poušti z pramene Q (Mt 4,1-11; Lk 4,1-13), a zdá se, že janovská kritika spočívá zcela v této linii.¹⁸⁵

3.3 Ježíš kráčí po moři: 6,16-21

Proč Jan uvádí tento zázrak společně s nasycením? Je to proto, že byly spolu v tradici pevně svázány? Či prostě aby tak převedl Ježíše s učedníky do Kafarnaum, kde se koná „řeč o chlebu života“? Vyskytly se i některé extrémní interpretace.¹⁸⁶

Schnackenburg se ptá, jak evangelista naložil s materiálem, který měl k dispozici, jak ho interpretoval v duchu svých teologických intencí. Evangelista především koncentruje pozornost na Ježíšův příchod a do ohniska staví jeho svrchované $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$, které překonává i strach učedníků, a tím si připravuje základ pro sebezjevení Ježíše jako z nebe sestupujícího chleba života. Jan využívá mimořádné rysy svého pramene, aby sdělil: v Ježíšovi je přítomna Boží moc, která zahání temnotu (v. 17a) a vítězí nad mocnostmi smrti (v. 19), a v něm se zjevuje Bůh ve své velikosti a pomáhající blízkosti (v. 20). Nejde o symbolizaci, nýbrž o kristologické aplikování motivů obsažených v původním vyprávění.¹⁸⁷

¹⁸⁴ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 32-33

¹⁸⁵ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 1b*, s. 344

¹⁸⁶ Tak např. Guilding, kterého zmiňuje Barrett, spatřuje v přechodu moře reprezentaci smrti (Ježíšovo odloučení od učedníků) a zmrtvýchvstání tak, jako v nasycení zástupu vidí reprezentaci PV. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 292. Touto otázkou se podrobněji zabývá Schnackenburg. Jde o možnost vlivu liturgie židovské paschy, speciálně textů reflektujících dar many a přechod Rudého moře, na paschu křesťanskou a její odraz v janovském textu. Podle Schnackenburga je velmi sporné, že by při křesťanských Velikonocích byla dávana Ježíšova chůze po moři do souvislosti s přechodem Rudého moře, protože o tom nemáme žádné starší svědectví. Měli bychom se držet metodické zásady, přijímat typologii jen tam, kde se pro ni najdou známky v textu samotném. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 40.

¹⁸⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 37-39. Jan se chopil formule $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ a učinil z ní leitmotiv

3.3.1 Jan versus synoptikové

Skutečnost, že zázračné nasycení a chůze po moři stojí vedle sebe jak u Jana, tak u Mk (i Mt; u Lk chybí),¹⁸⁸ zvyšuje pravděpodobnost literární závislosti. Dokonce by se k sobě mohly verše J 6,15 a Mk 6,45 vzájemně vztahovat a vysvětlovat: Ježíš posílá spěšně své učedníky pryč, aby nebyli zachvázeni falešným mesiánským entuziasmem davu.

Schnackenburg poukazuje na to, že oproti zprávě o nasycení vykazuje zpráva o chůzi po moři mnohem větší samostatnost oproti synoptikům (rozdíly jsou markantnější): odpadá motiv utišení bouře; na druhé straně se zase učedníci bezprostředně po setkání s Ježíšem ocitají u druhého břehu.¹⁸⁹ Podle Meiera událost Ježíšovy chůze po moři byla známa nezávisle na sobě jak markovské, tak i janovské tradici, a k oběma musela být přidána již na velmi raném stupni vývoje jako bezprostřední pokračování zázraku nasycení. Také Meier, podobně jako Schnackenburg, se přiklání k názoru, že janovská verze je původnější.¹⁹⁰ Nejpravděpodobnější je, že Jan převzal vyprávění o chůzi po moři relativně nepozměněné, protože jeho základní téma – Ježíšovo zjevení v božské majestátnosti – perfektně korelovalo s jeho kristologií a teologií zjevení: ty Ježíše popisují v metaforách sz personifikované moudrosti Boží, Ježíš je zjevením či Slovem Božím, které se stalo tělem. V podstatě je celé Janovo evangelium příběhem epifanie, epifanie slova v těle.¹⁹¹ Jan měl mnohem více zájem na tom, aby spojil nasycení zástupu s „řečí o chlebu života“, než aby příběh chůze po moři rozvíjel v duchu vlastních teologických náhledů, a proto pokračoval co nejrychleji k vyvrcholení 6. kap.¹⁹²

3.3.2 Výklad

Protože nás evangelista již dříve, v kontrastu se synoptiky, zpravoval o Ježíšově odchodu na horu (v. 15), musí nyní vyprávět o tom, jak učedníci sami sestupují k moři a nastupují na loď, přičemž o propuštění zástupu se nijak nestará.

I když již evangelista uvedl, že nastal večer, přesto ve v. 17 zdůrazňuje, že byla tma.¹⁹³ Otázka je, jakou roli zde hraje tato tma, temnota (σκοτία), která v evangeliu symbolicky

svého evangelia „jako formy božského jména, které dal Otec Ježíšovi a kterým se On sám identifikuje“. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 254.

¹⁸⁸ Mk 6,42-52; Mt 14,22-33

¹⁸⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 33

¹⁹⁰ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 906. I zde se ukazuje, že nemusí být pravda, že text sepsaný v první generaci je spolehlivější než text sepsaný v druhé. Původnost Janovy verze je možno spatřovat nejen v její nápadné stručnosti (87 slov oproti Markovým 139), nýbrž, a to především, v nepřilísné poznamenanosti janovskou teologií (srov. Markův teologický komentář v Mk 6,51.52). Evangelistova ruka by mohla být spatřována ve zmínce o temnotě ve v. 17a; o tom, že Ježíš ještě nebyl s učedníky ve v. 17b; a v zázračném dosažení břehu ve v. 21. Ale i tyto skutečnosti mohly být přítomny již v evangelistově zdroji (viz Schnackenburgem zmiňovaná záliba „σημεια-pramen“ ve stupňování zázračnosti).

¹⁹¹ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 905-909

¹⁹² MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 910

¹⁹³ Zde ekumenický překlad není úplně nejšťastnější, když překládá σκοτία ἦδη ἐγγύοιει jako „už se setmělo“.

vystupuje docela často a je jedním z janovských stylistických kritérií.¹⁹⁴ Zatímco zástup ve dne propadá hlubokému nedorozumění, Ježíš sám se během noci odhaluje svým učedníkům. Právě tímto kontrastem mezi nepochopením davu a sebezjevením Ježíše učedníkům získává janovské spojení zázraku nasycení a chůze po moři svůj jedinečný význam a předem odkazuje na „řeč o chlebu“, kde se tento kontrast dále prokáže. Zástup a učedníci staví na rozdílných východiscích a zkušenostech a mají tedy i rozdílná očekávání od Ježíše. Tímto způsobem připravují obě vyprávění „řeč o chlebu“.¹⁹⁵

Oproti synoptikům se veškerý zájem koncentruje na to, co učedníci zažívají během své plavby (změněna i perspektiva vyprávění). Jsou zde tři situační údaje, které mají teologický význam: učedníci, kteří jsou ponecháni sami sobě, se ocitají ve „tmě (σκοτία)“ a jsou vystaveni náporu mocných sil. Poznámkou z v. 17b se připravuje náhlá změna, která nastane Ježíšovým objevením se. Tím se jen ještě více toto podání kristologicky koncentruje: kontrastem mezi situací blízkosti a vzdálenosti od Ježíše (srov. 8,12; 12,35).¹⁹⁶

Prvotní církev zde zřejmě také spatřovala překonání sil chaosu a smrti svým Pánem v duchu sz výpovědí. Prastaré, mytické pojetí, že má Bůh moc nad mořem, že nad ním trůní a dokonce kráčí po vlnách, zaznívá ve SZ často, speciálně v Job 9,8;¹⁹⁷ v některých žalmech (např. Ž 29,3.10) atp. V Izraeli byl tento náhled aplikován také na přechod Rudého moře (viz např. Ex 15,21; Ž 77,17.20; Iz 51,10).¹⁹⁸ To mohlo být v různých obcích akcentováno různě: u Mk jde o ochranu, kterou poskytuje Ježíšova blízkost; u Mt jde o záchranu z nouze; a u Jana je akcentováno dosažení cíle. Charakter epifanie je u Mk a Mt zesílený, ale u Jana nově akcentován (skrže v. 17b).¹⁹⁹

Ve v. 20, kde se dostáváme k vlastnímu jádru příběhu, je třeba se ptát, zda ἐγώ εἰμι zde slouží jako zdůraznění epifanie, či jako pouhá sebeidentifikace? O sebeidentifikaci může jít více u synoptiků, kde se učedníci domnívají, že vidí ducha. Pro čtvrtého evangelistu není toto prohlášení pouze vrcholem vyprávění, ale také hlavním důvodem proč tuto zprávu (o chůzi po moři) přijal do svého podání. Toto ἐγώ εἰμι je hlavním pilířem Ježíšova nároku být chlebem života (v. 35.41.48.51).²⁰⁰ Jan formulku ἐγώ εἰμι převzal z tradice, ve které každopádně hraje roli „formule zjevení“.²⁰¹ Podle SZ se Boží jedinstvo neopírá o teoretické

¹⁹⁴ Srov. 1,5; 8,12; 12,35.46; 20,1; příp. noc v 13,30.

¹⁹⁵ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 346

¹⁹⁶ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 34-35

¹⁹⁷ Na toto místo odkazuje Stuhlmacher. Ve scéně chůze po moři se Ježíš před očima víry prokazuje jako Syn Boží, který jako Bůh „kráčí po hřebenech mořských vln“. Viz STUHLMACHER, P. *Jesus of Nazareth - Christ of Faith*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1993, s. 93.

¹⁹⁸ Brown upozorňuje na Ž 107, který obsahuje ve v. 4-5.9.23.25.27-28.28-30 téměř kompletní soubor sz paralel k tématům J 6. Množství sz paralel naznačuje, proč příběh chůze po moři mohl tak dobře zapadnout do celkového paschálního motivu J 6 a mohl být tak těsně asociován se zázrakem nasycení. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 255.

¹⁹⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 36

²⁰⁰ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 36

²⁰¹ Je prokázáno, že její původ je v sebeoznačující formuli JHWH ze SZ (Ex 3,14), „jsem, který jsem“. U tohoto sebeoznačení nejde o žádné ontologicko-metafyzické výpovědi o Božím absolutním bytí, ale o příslib spásy, zaslíbení Boží přítomnosti u Mojžíše a splnění jeho smlouvy. Podle židovského komentáře k Ex 3,14 jeho jméno znamená „budu,

úvahy, ale o reálnou zkušenost Izraele: on se prokázal jako jediná spása, a jestliže někdo do budoucna může pomoci, pak je to právě On (srov. Iz 43,10-12). V NZ k tomu přistupuje ještě vyznání, že v osobě a jednání Ježíšově se pro křesťanskou komunitu nově koncentruje zkušenost zachraňující blízkosti JHWH. Proto může také při pohledu na Ježíše převzít toto absolutní $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$.²⁰² Ve v. 21 zázračné vyprávění najednou končí, aniž by byla uvedena jakákoliv interpretace.

3.3.3 Zhodnocení chůze po moři

Někteří exegeté tvrdí, že příběh chůze po moři byl vytvořen prvotní církví. Ale takový přístup pak nechává mnoho otázek nezodpovězených a zřejmě nezodpověditelných: Proč tato perikopa byla vytvořena? Jaká byla její funkce v prvotní církvi? Někteří autoři, kteří si všimli podobností se zázračným rybolovem v J 21,1-14, či se zjevením v Jeruzalémě v Lk 24,36-49, navrhuji, že by chůze po moři mohla být původně příběhem o zjevení Zmrtvýchvstalého.²⁰³

Jenže, pokud jsme schopni stopovat historii tradice, byl příběh Ježíšovy chůze po moři již vždy spojen s nasycením pěti tisíců. Toto spojení je již před-markovské a -janovské. Meier je přesvědčen, že nikdy neexistoval jako samostatná perikopa. Jestliže tedy příběh chůze po moři měla vytvořit prvotní církev sama, pak jako narativní komentář k nasycení pěti tisíců. Exegety je obecně přijímáno, že různé verze zázraku nasycení byly prvotní církví chápány jako předobraz PV, ale i křesťanského slavení eucharistie. A proto se Meier odvažuje tvrdit, že od počátku byl příběh chůze po moři způsobem, jímž prvotní církev vyjadřovala některé teologické aspekty eucharistie. Navíc to bylo především zakoušení Kristovy přítomnosti při bohoslužbě,²⁰⁴ spíše než teoretické spekulace, co dalo tvar rané kristologii. A to může pomoci vysvětlit, proč tak záhy vyprávění jako chůze po moři mohlo odrážet tak pokročilou kristologii: je to symbolická reprezentace jednoho způsobu, jímž prvotní církev zakoušela vzkříšeného Krista ve svém slavení eucharistie. První příběh, nasycení zástupu odráží to, co „křesťanský 'zástup v pustině' tohoto světa zakouší, když zmrtvýchvstalý Ježíš opět vzdává díky, láme chléb a dává ho těm, kteří ho následují a kteří jsou hladoví, protože mají nedostatek vlastních zásob“.²⁰⁵ Druhý příběh, chůze po moři „symbolizuje pro malou církev, která si razí cestu nocí cizího nehostinného světa a cítí se oloupena o Kristovu přítomnost, zkušenost s Kristem v eucharistii“.²⁰⁶ Příběh chůze po moři zřejmě odráží, že eucharistie byla ritualizovanou zkušeností epifanie vzkříšeného Krista, který přichází do skupinky věřících,

který budu“, což znamená, že bude nazván podle svých skutků, a dává to do souvislosti s jeho milosrdenstvím (Ex 34,6; Bůh sám je se svým lidem v jejich otroctví). Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 346-347.

²⁰² BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 346-349. Ježíš tedy není nový Mojžíš, ale ten, kdo se Mojžíšovi v hořícím keři ukázal.

²⁰³ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 921

²⁰⁴ Meier upozorňuje na kristologické hymny, jejichž původ je spojován s bohoslužbou: Fp 2,6-11; Ko 1,15-20; J 1,1-18.

²⁰⁵ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 923

²⁰⁶ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 923

aby jim dodal odvahy a uklidnil jejich strach již jen svou přítomností.²⁰⁷

Podle Browna tento příběh evangelista používá jako korektiv k neadekvátní reakci zástupu na zázrak nasycení, kdy ho chtěli provolat za politického Mesiáše. Ale on je někým mnohem víc než „ten Prorok“ a král. A právě chůze po moři je znamením, kterým interpretuje sám sebe a jehož obsah může být vyjádřen pouze božským jménem ἐγώ εἰμι.²⁰⁸ Mohlo by jít o podobný kontrast, který je možno sledovat v úseku 1,35-2,11. Ježíš povolává první učedníky a jsou mu přisuzována Janem Křtitelem a těmito učedníky různá označení: beránek Boží (1,36); Rabbi (1,38); Mesiáš (1,41); ten, o kterém psal Mojžíš v Zákoně i proroci (1,45); Syn Boží, král Izraele (1,49). A Ježíš v reakci na poslední vyznání přislubuje „vidění věcí daleko větších“ (1,50). Následuje zázrak v Káně, kde „Ježíš učinil počátek svých znamení a zjevil svou slávu“ (2,11).

3.4 „Řeč o chlebu života“: 6,22-51(59?)

Celý dlouhý úsek šesté kapitoly 6,22-59 se vžilo označovat jako „řeč o chlebu života“. Někteří exegeté za tuto řeč považují pouze úsek 6,22-51, tedy bez „eucharistického úryvku“. To úzce souvisí s redakční otázkou úseku 6,51(2)-58. Tím se však budeme zabývat až v další kapitole 3.5.

3.4.1 Inspirační zdroje

Podle Schnackenburga²⁰⁹ janovské sebeoznačení Ježíše jako „chleba života“, které zaznívá v J 6,35.48, zasluhuje obzvláštní pozornost, protože nás zatahuje hluboko do nábožensko-historické problematiky čtvrtého evangelia. Postupně badatelé začali ustupovat od toho, aby hledali inspirační zdroje Janova evangelia v oblasti gnóze, především mandejské literatury,²¹⁰ a přešlo se k hlubšímu studiu židovských zdrojů. Ke kterým židovským skupinám vykazuje Janovo evangelium největší příbuznost? K židovské mystice, ke kumránskému essenismu, k farizejskému rabinismu, či k židovskému helenismu diaspory (sem by patřili i terapeuti, židovská skupina žijící v Egyptě, o které nám podává zprávu Filón Alexandrijský)?²¹¹ Ke všem těmto židovským frakcím bychom podle Schnackenburga v Janovi našli odkazy.

²⁰⁷ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 922-923

²⁰⁸ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 255

²⁰⁹ SCHNACKENBURG, R. *Das Brot des Lebens in Aufsätze und Studien zum Neuen Testament*. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1973, s. 349-363

²¹⁰ I když jsou mandejské texty bohaté na obraznou řeč o životě, přesto tu výraz „chléb života“ a ani jeho obsahovou paralelu nepotkáme. Schnackenburg tak nanejvýš připouští možnost sekundárního zohlednění mandejských představ (jestliže existovaly ke konci 1. st. v této podobě) evangelistou. Viz SCHNACKENBURG, *Das Brot*, s. 350-352. Někteří badatelé, jako např. Barrett, jsou přesvědčeni spíše o opačném procesu: čili vlivu křesťanského myšlení na mandejské představy.

²¹¹ Viz texty uveřejněné v SCHRÖTER, J. *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart*. Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 2006.

3.4.1.1 Rabínská literatura

Doslovný výraz „chléb života“ v rabínské literatuře nenajdeme, ale představa „chleba života“ židovskému myšlení nebyla tak vzdálená. Setkáme se pro Tóru s označením „strom života“ (Př 3,18), či přímo s výrazem „Tóra života“ (Sir 17,11; 45,5). Schnackenburg zmiňuje místa z tradice, v nichž je skutečný chléb, který je v Písmu jmenován, vykládán jako Tóra.²¹² Ale tu jde o alegorický výklad Písma, který stojí ve službě pochopení Tóry, a neobsahuje ani žádnou teologii Tóry, ani výraz „chléb života“, a nemá také žádný vztah ke „spekulaci o maně“.²¹³

Ale právě tradice a spekulace okolo many má jistě svou váhu, neboť janovské Ježíšovo sebezjevení je přímo vyvoláno žádostí Židů o znamení podobné maně na poušti. Za tím jistě stojí židovské očekávání, že Mesiáš, poslední vykupitel, nechá padat manu z nebe jako kdysi Mojžíš, první vykupitel. Vždyť přeci jde o otázku, zda je Ježíš skutečně tím od Boha poslaným (v. 29). Křesťanský výklad citátu Písma: „Dal jim jíst chléb z nebe“ (6,31c),²¹⁴ představuje nové chápání tohoto citátu, které je vztahované na Ježíše a které staví proti budoucímu očekávání přítomné naplnění a překračuje je.²¹⁵ To se stane obzvláště zřejmým při srovnání s vyprávěním z Baruchovy apokalypsy (29,8): „A stane se v tom čase, že sestoupí opět poklad many a budou ji jíst v těch letech ti, kdo se dožijí dokonání času.“²¹⁶

P. Borgen²¹⁷ přišel s myšlenkou, že celá rozsáhlá řeč o chlebu života je midraš na citát z v. 31c. Za představami o maně stojí jistá haggadická tradice,²¹⁸ která také umožnila výpovědi Ex 16 shrnout do hutné formulace J 6,31 a skrze toto shrnutí již upozornit na celé pozadí dění na poušti (srov. „reptání“ Židů). V této haggadické tradici se nachází také narážka na událost na Sinaji, kterou je možno vyčíst i z J 6,45n. V haggadickém výkladu teofanie na Sinaji je Tóra chápána jako dárkyně života pro Izrael. Bůh zde dal lidu „slova života“, skrze Mojžíše lidu sdělil: „Slova Tóry, kterou jsem vám dal, jsou pro vás životem.“²¹⁹ S manou (a vodou ze skály) je tato myšlenka natolik spojena, že maně a vodě byla přiřčena funkce sjednotit Tóru s tělem příjemce: „Já je vyvedu na 40 let do pouště, že budou jíst manu a pít vodu ze studny a Tóra se smísí s jejich tělem.“²²⁰

²¹² SCHNACKENBURG, *Das Brot*, s. 352. Citát z Písma (Př 25,21): „Hladovi-li ten, kdo tě nenávidí, nasyť jej chlebem, žízni-li, napoj ho vodou.“, je vykládán následujícím způsobem - má se rozumět chléb Tóry podle Př 9,5 a voda Tóry podle Iz 55,1 (srov. Jan 7,37).

²¹³ *Terminus technicus*, který Schnackenburg používá pro zcela konkrétní oddíl tradice, vztahující se k maně svým specifickým způsobem.

²¹⁴ Tento úryvek v doslovném znění v Písmu nikde nenalezneme - podle jedněch je kombinací Ex 16,4 a 16,15, a verš 16,2 je vzorem pro parafrázi reptání Židů. Podle Borgena ovšem „řeč o chlebu života“ reflektuje spíše celou perikopu než jednotlivé verše.

²¹⁵ Tento proces zrcadlí i zázrak s vínem v Káně.

²¹⁶ SOUŠEK, Z. ed. *Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 288

²¹⁷ BORGEN, *Bread from heaven*, s. 59-99

²¹⁸ Haggada = poučný a povzbudivý výklad SZ, který chce srozumitelným a lidovým způsobem přivést ke správnému morálnímu chování v jakékoliv životní situaci. Viz HERIBAN, *Průručný lexikón*, s. 432.

²¹⁹ Z midraše vykládajícího Ex 15,26.

²²⁰ Z midraše na text Ex 13,17.

Filón identifikuje manou s moudrostí, nebeským pokrmem duše. Ale i v J 6,35 je spojitost „chleba života“ se spekulací o moudrosti zjevná, protože pokračování: „kdo přichází ke mně, nikdy nebude hladovět, a kdo věří ve mně, nikdy nebude žít“, zaznamenává řeč personifikované moudrosti (srov. Sir 24,21; 51,24). Tóra a moudrost jsou v židovském myšlení, a zvláště v židovském helenismu, velmi úzce svázány.²²¹ Tím tedy, že se Ježíš sám označuje za chléb života, ho evangelista identifikoval s personifikovanou Moudrostí židovské tradice. Thyen na rozdíl od Schnackenburga uvádí více sz mudroslovných textů, v nichž by bylo možno spatřovat podklad pro J 6. Vedle nejčastěji uváděného Sir 24,21 je to i Př 9,5; Sir 15,3. Ale v mnohem těsnějším vztahu je podle Thyena Jan k Iz 55,1-3.10-11 (ve v. 6,45 je Iz přímo citován: Iz 54,13).²²² Tak i Brown odkazuje především na místa ze SZ, která hovoří o mesiánské hostině s Hospodinem či jeho Mesiášem. A jako nejlepší příklad přípravy sapienciální reorientace sz pojetí mesiánské hostiny uvádí právě také Iz 55. Ve v. 10-11 je zde plodnost (hojnost) mesiánského času spojována s Božím slovem, které sestupuje, aby nasýtlo člověka.²²³

I když v janovských výpovědích o chlebu života nalézáme haggadickou tradici o maně jako pokrmu života, přece ani v midraši ani v židovsko-helenistických spekulacích nenacházíme o maně přímo užívat výraz „chléb života“.²²⁴

3.4.1.2 *Spis Josef a Asenat*

A přece existuje spis, ve kterém se obrat „chléb života“ skutečně, a to několikanásobně, vyskytuje – je to židovský propagandistický spis Josef a Asenat. Podle údaje J. Schrötera byl napsán někdy mezi koncem a třicátými léty 2. st. př. Kr.,²²⁵ v egyptském prostředí. Nacházíme zde šest míst, na kterých je jmenován „chléb života“ vedle „poháru nesmrtelnosti“ a většinou i „oleje neporušitelnosti“. Josef a Asenat je apokryfním rozpracováním biblického příběhu o Josefovi, synu Jákobovu. Rozvíjí děj jediného verše, podle něhož Josef v Egyptě pojal za ženu Asenat, dceru ónského kněze Potífery (Gn 41,45).²²⁶

Ale co to znamená, když Žid Josef při setkání s pohankou Asenat ji nechce obejmout, protože se považuje za bohobojného muže, který „svými ústy jí požehnaný chléb života a pije

²²¹ K typologii many více viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 356-358.

²²² Uvádí přehledné Burkettovo schéma, které srovnává paralely mezi výše zmíněným Izaiášovým textem a J 6,27-71. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 346-348.

²²³ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 273

²²⁴ SCHNACKENBURG, *Das Brot*, s. 355-356

²²⁵ SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, s. 152

²²⁶ SOUŠEK, Z. ed. *Knihy tajemství a moudrosti III. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 210-211: Legenda o Josefovi a Asenatě začíná tím, jak Asenat, krásná osmnáctiletá egyptská dívka, odmítá vznešené nápadníky, včetně prince, syna faraonova, ale zamiluje se do královského správce země Josefa. Tentokrát však sama zakusí hořkost odmítnutí, protože Josef je věřící Žid a nemůže líbat ženu, která jí dá pokrm obětovaný modlám. Josef jí však dá možnost k obrácení. Otfesená Asenat rozbije své modly a prosí v modlitbách o odpuštění za své modlářství. Osmý den jí anděl zvěstuje, že je znovuzrozena a může oděv kajčnicků vyměnit za svatební šaty. Začíná její nový život, v němž bude jíst chléb života, pít kalich nesmrtelnosti a přijme pomazání olejem neporušitelnosti. Dostane se jí požehnání a Josef je jí představen jako nebeský ženich. Ochutná také kus plástve medu, která se zázračně objeví v její ložnici a nádherně voní. Je to pokrm věčnosti. Následuje svatba s Josefem, které předsedá sám faraon.

požehnaný kalich nesmrtnosti a maže se požehnaným olejem neporušitelnosti“, a nepolíbí cizí ženu, „jež svými ústy velebí mrtvé a němé modly a jí z jejich stolu chléb úzkosti a pije z jejich oběti kalich záludnosti a maže se olejem záhuby“ (viz 8,5)?²²⁷ Interpretace tohoto způsobu mluvy se různí.

Podle Schnackenburga je celý spis pochopitelný, zohledníme-li otázku uzavírání manželství mezi Židy a pohany v diaspoře, a s tím spojenou propagandu pravé víry v Boha a židovského způsobu života, který vyžadoval odtržení od modloslužby a „nečistoty“ života pohanského. Konverze k židovství znamená, jak je to vyjádřeno v modlitbě Josefa za Asenat, povolání „od temnoty ke světlu, od omylu k pravdě, od smrti k životu“ (8,10). Opakovaně je řeč o „životě“, který propůjčuje Bůh. Bůh sám je tím „živoucím“, který „všechno přivedl k životu“. Bůh sám daruje tento život skrze svého Ducha: o toho prosí Josef a slibuje ho Asenat také anděl (8,11; 15,4). Do kontextu udělení tohoto nového božského života patří také výraz „chléb života“ (ἄρτος τῆς ζωῆς). Je zřejmé, že se zde jedná o konverzi k židovství.

Anděl ohlašuje Asenatě v 15,4 ono jídlo, pití a pomazání, které se pak vyplní jiným způsobem – přijetím kousku včelí plástve. Jde o symbolickou řeč. Chléb života, kalich nesmrtnosti a olej neporušitelnosti jsou symbolické (obrazné) výrazy, které získávají ještě hlubší význam skrze použití kousku včelí plástve. Ten je totiž zřejmou narážkou na manu.

Jmenované výrazy jsou sice vázány na židovské jídlo, ale jsou spíše symbolické pro celý židovský způsob života. Zobrazují život bohobojného Žida, který je Tórou řízen a skrze ni posvěcen, který ho odděluje od pohanského prostředí a pozdvihuje ho do společenství s Bohem a jeho anděly. Dosavadní život Asenaty vyplňovala bezzákonnost a modloslužba. Přestup k židovství pak znamená způsob života podle Zákona Božího a uctívání jediného, pravého, živého Boha, a právě v tom spočívá zaslíbení života, nesmrtnosti a neporušitelnosti.

Toto zaslíbení se plně odhaluje skrze symbol plástve medu. Kousek plástve, kterou vkládá anděl do úst Asenatě, když z ní předtím sám také pojedl, představuje manu. O medu v souvislosti s manou je řeč i v Ex 16,31.²²⁸ V Asenatině příběhu je charakterizován následovně: „Tento med totiž vytvořily včely ze Zahrady radosti a každý, kdo z něho pojí, nezemře navěky“ (16,8). Tak je zde přijata a symbolickou, mystickou řečí rozvíta „spekulace o maně“, která se dá prokázat i v palestinském rabínském židovství, a je více vztažena na Tóru jakožto životodárnou sílu a příslib nebeského a budoucího života. Toto myšlení se v našem židovsko-helenistickém spise koncentruje i ve výrazu „chléb života“. Co se v Josefovi a Asenatě vypovídá o kousku medové plástve, to se v Jan 6,35.48 přenáší na pravou manu v křesťanském chápání a potvrzuje se kontextem: Kdo z ní pojí, nezemře, ale

²²⁷ SOUŠEK, *Knihy tajemství a moudrosti III*, s. 221

²²⁸ Ex 16,31: „Dům izraelský pojmenoval ten pokrm mana. Byl jako koriandrové semeno, bílý, a chutnal jako medový koláč.“

bude žít navěky (srov. Josef a Asenat 16,8 a J 6,50n).²²⁹

Inspiroval se tedy Jan ve své „řeči o chlebu života“ v tomto spise? Podle Schnackenburga styčné body mezi spisem Josef a Asenat a Janovým evangeliem povstávají ze společné židovské tradice o maně, ale ke stejnému způsobu vyjadřování se v obou spisech dospělo nezávisle.²³⁰ Židovská spekulace o maně vyústila do myšlenky, že mana dává podíl na životě nebeského světa („pokrm andělů“) a, skrze myšlenkové spojení s Tórou, přislubuje život budoucího světa. Pak už mohl stačit jen malý impuls k tomu, aby nějaký židovský helenista ve svém obrazném myšlení a způsobu vyjadřování vytvořil výraz „chléb života“. A u Jana můžeme předpokládat, že vycházejí ze stejného židovského dědictví dospěl k tomuto predikátu pro Ježíše na základě vlastního uvažování.

To, co se podařilo autorovi Josefa a Asenaty pro židovský helenismus v diaspoře, totiž přivést židovské myšlenky k propagační výmluvnosti, mezi jinými i výrazem „požehnaný chléb života“, to se podařilo i našemu evangelistovi u křesťanské zvěsti, kterou chtěl nově formulovat a hlásat v podobném prostředí k posílení vlastní obce, ale také k propagaci mezi Židy a pohany, se kterými přicházeli křesťané do kontaktu.²³¹

3.4.2 Výklad

3.4.2.1 Přejít k řeči v Kafarnaum: v. 22-25

Funkce tohoto textu je zřejmá: zástup, který zůstal na původním místě zázraku nasycení, je třeba převést do Kafarnaum, aby se tam setkal s Ježíšem. Ovšem množství variant tohoto textu, které nalezneme v manuskriptech, prozrazují těžkosti, které s ním měli již starověcí opisovači. Podle Schnackenburga je možno s určitou jistotou považovat celou akci s přeloděním za pozdější vsuvku. Evangelistovi mělo stačit to, že svědky nasycení opět svedl dohromady s Ježíšem.

Za otázkou: „Mistře, kdy ses sem dostal?“ z v. 25 se skrývá nevědomost o zázračné chůzi po moři a tajemství Ježíše, které se při ní odhalilo. Tato otázka stojí v jedné řadě s podobnými otázkami po Ježíšově původu v Janově evangeliu (srov. 7,27.28; 9,29.30; 19,9; a již i 2,9: „nevěděl, odkud je“). Na takové otázky neexistuje odpověď, protože nemohou

²²⁹ SCHNACKENBURG, *Das Brot*, s. 358-361

²³⁰ Schröter poukazuje na skutečnost, že spojení mezi prvky VP a životem, nesmrtelností a neporušitelností, které je tak časté v raném křesťanství (Jan, Didaché, Ignác, Irenej, Filipovo evangelium), je možno potkat již v židovském písemnictví. A navíc tvoří kontrast mezi příslušností k Bohu Izraele a k pohanským božstvům, která se projevuje při jídle, analogii k tomu, o čem píše Pavel v 1K 10,14-22. Viz SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, s. 153-154.

²³¹ SCHNACKENBURG, *Das Brot*, s. 361-363. Schröter s poselstvím tohoto spisu uvádí do souvislosti také řeč o duchovním pokrmu a nápoji v 1K 10 a v Didaché. Nápadná je také analogie k Asenatině odvrácení se od pohanských božstev a v obrácení Korint'ánů, kdy je Pavel poučuje o účasti na Kristu skrze kalich a chleba pod heslem „utíkejte před modlářstvím“ (1K 10,14). A konečně také Pavel dává VP do souvislosti s manou na poušti. Viz SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, s. 155.

dosáhnout Ježíšova tajemství, které je pochopitelné jen ve víře.²³²

3.4.2.2 Ježíšův požadavek a požadavek Židů na další znamení: v. 26-30

Podle Schnackenburga tato krátká disputace vykazuje všechny zvláštnosti janovského stylu: úvodní ujištění pomocí zdvojeného ἀμήν; kroužení okolo určitých pojmů - zde ἐργάζεσθαι - ἔργον; „vidění znamení“ (v. 26.30) a „víra“ (v. 29.30); dualistické myšlení - „pomíjející“ a „zůstávající“ pokrm; a konečně nedorozumění - ἐργάζεσθαι z v. 27 jako konání „skutků“ ve v. 28.²³³ Už zde zaznívají rozhodující témata chleba života a víry, která se naplno rozehrají jako reakce na citát ve v. 31.

V úvodním verši 26 je namísto uvědomit si paralelu s v. 4,15.²³⁴ Podobně jako Samaritánka, která chtěla získat zásobu „živé vody“, aby již nemusela ke studni, i zde chce zástup získat zásobu bezplatného chleba. Je zde zjevný vztah k v. 14n. Dav se ještě stále nevzdal svého falešného mesiánského očekávání. Nerozumí obraznému smyslu toho, co Ježíš učinil, totiž že bochníky, které rozdělil, jsou znameními nebeského pokrmu, chleba věčného života.²³⁵ „Vidění znamení“ zde totiž má hlubší janovský význam, a sice věřícího pohledu, který chápe kristologický význam zázraku, božský smysl Ježíšových činů.²³⁶ Tím se již naznačuje výchozí pozice „řeči o chlebu“, když se staví do protikladu „jíst chléb a nasytit se“ spolu s „vidět znamení“. Obě možnosti odkazují na jinou cestu a vedou nakonec také k odlišným výsledkům. První možnost představuje sobectví, které by chtělo zázrak (zázraky) a Ježíšovu osobu dát do služby svých vlastních životních zájmů.²³⁷ Když se na této pozici setrvá, musí to v důsledku vést k Ježíšovu odmítnutí.²³⁸ Jedině „vidět znamení“ by mohlo znamenat správné pochopení zázraku nasycení a následováním toho, na co poukazuje, může vést až k víře v Ježíše.²³⁹

Lidé nyní, jakož i tenkrát při zázraku s manou na poušti, zapomněli na to, že Bůh jim tento pokrm dal, aby poznali, že „člověk nežije pouze chlebem, ale že člověk žije vším, co vychází z Hospodinových úst“ (Dt 8,3). Místo toho zůstávají omezeni na to pomíjivé²⁴⁰ a činí

²³² BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 351. I podle Browna může mít otázka z v. 25 hlubší teologický smysl: jde o otázku Ježíšova původu, jedno z evangelistových nejoblíbenějších témat. V duchu tohoto tématu pak termíny jako Syn člověka a chléb z nebe konstituují odpověď na otázku, jak sem Ježíš přišel (srov. 3,13). Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 263.

²³³ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 47. Brown pojímá za jednotku v. 25-34 a nachází v ní formát otázky-odpovědi typický pro janovské nedorozumnění. Uvádí také dokonalou paralelu v 4,9-15, kde je podle něj zřejmý vliv ritu paschy. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 267.

²³⁴ 4,13-15: „Ježíš jí odpověděl: 'Každý, kdo pije tuto vodu, bude mít opět žízeň. (14) Kdo by se však napil vody, kterou mu dám já, nebude žíznit navěky. Voda, kterou mu dám, stane se v něm pramenem, vyvěrajícím k životu věčnému. (15) Ta žena mu řekla: 'Pane, dej mi té vody, abych už nežíznila a nemusela už sem chodit pro vodu.'“

²³⁵ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 298. Ke znamení, σημεῖον viz výše exkurz v kap. 2.2.4.1.

²³⁶ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 47

²³⁷ S tím opět souvisí kontrast Filipova a Ondřejova počínání ze začátku kapitoly a Petrova vyznání na jejím konci. Podobné poselství prostředkuje i příběh Ježíšova pokušení na poušti.

²³⁸ Karikaturou toho je postoj Heroda v rámci pašijí – srov. Lk 23,7-11: „... doufal, že uvidí, jak dělá nějaký zázrak...“.

²³⁹ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 351-352

²⁴⁰ Srov. beraku: „Požehnan jsi, Pane náš Bože, Králi věčnosti, který vyvádíš chléb ze země.“

bohem svůj žaludek.²⁴¹

Ježíšova výzva ve v. 27 stojí v úzkém vztahu k 4,13 a podporuje interpretaci předchozího verše. δώσει má u synoptiků převážně eschatologický význam, ale podle Barretta tady není eschatologickým futurem. Odkazuje na čas po Ježíšově oslavení (7,39),²⁴² kdy budou jeho dary lidem přístupné v plnosti (srov. 4,14). Poprvé v 6. kap. je zde jmenován Syn člověka. Syn člověka je postavou, která na zem sestoupila z nebe (3,13)²⁴³ a ze země vystoupí na nebe (6,62), a tím je nepostradatelný pro zprostředkování. Proto lidem zprostředkovává nebeský pokrm. Ve v. 53 jde pak o hluboké rozvíjení této myšlenky, že on sám je pokrmem, který dá.²⁴⁴

Je třeba si tedy vážně položit otázku, co je myšleno pokrmem, který dá Syn člověka? V katolické exegezi dlouho převládalo pojetí, že je jím již odkazováno na eucharistii, čímž by měla být celá řeč zaměřena k vyvrcholení ve v. 51c-58. Proti tomu však povstávají některé závažné námitky: 1) Hlavní část řeči pojednává o Ježíšovi, o osobě, v níž z nebe sestupuje chléb života (v. 33-35a.48-51a), z něhož je třeba jíst (v. 50b.51b), což znamená přijít k němu ve víře (v. 35b). Verš 27 tak stěží může odkazovat jen na závěrečnou část. 2) ἐργάζεσθε v návaznosti na v. 29 znamená víru v toho, kterého „poslal Bůh“, a opět spojuje náš verš s hlavní částí, ve které je řeč o osobním chlebu života. 3) Je tu těsná souvislost (vazba) s 4,14, kde Ježíš přislubuje něco podobného, ovšem v obraze utišení žízně, což se potvrzuje v 6,35b, kde jsou oba obrazy jak hladu tak i žízně spojeny. A protože u 4,14 není primárně eucharistický smysl možný, je i pro 6,27 nepravděpodobný, tvrdí Schnackenburg.²⁴⁵

Naopak, právě na základě 4,14 je možno pochopit i 6,27: jde o dar spásy (ζωὴ αἰώνιος),²⁴⁶ který Oslavený dá všem (srov. 17,2). Není zde žádný rozpor s obsahem „řeči

²⁴¹ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 345

²⁴² 7,39: „To řekl o Duchu, jež měli přijmout ti, kteří v něj uvěřili. Dosud totiž Duch nebyl dán, neboť Ježíš ještě nebyl oslaven.“

²⁴³ „Nikdo nevstoupil na nebesa, leč ten, který sestoupil z nebes, Syn člověka.“

²⁴⁴ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 299: Vzhledem k použití aoristu ἐσφράγισεν ve v. 27 je zde rozumné spatřovat odkaz na zvláštní akt zpečetění. Pravděpodobně jde o Ježíšův křest, ale spíše, vzhledem k tomu, že o něm Jan nepodává zprávu, o sestoupení Ducha na Ježíše. To podporuje také skutečnost, že σφραγίς, σφραγίζειν bylo záhy používáno pro označování křesťanského křtu (viz např. 2K 1,22).

²⁴⁵ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 48-49. Thyen v této souvislosti polemizuje s Wilckensem, který konstruuje protiklad mezi Ježíšem, který se stal člověkem rovným všem lidem, a Ježíšem jako Synem člověka, který z nebe sestoupil a znovu se tam jako „vyvýšený“ a „oslavený“ vrátil. Podle Wilckense je třeba chápat futurum ve v. 27 a rovněž v. 51c tak, že tento „pokrm zůstávající pro život věčný“ dá vyvýšený Syn člověka v eucharistickém pokrmu po velikonocích. Ale podle Thyena má být v Janově evangeliu Syn člověka tajemné jméno pro „vtělený λόγος“ (podle 3,14 musí být právě tento Syn člověka „vyvýšen“ na kříži; a podle v. 51 Ježíš vysvětluje, že chléb který dá, má být ἡ σὰρξ μου ... ὡς τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς). A už i na podkladě Iz 55 ukazuje J 6 zřetelně, že λόγος a ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου se vztahují ke stejnému preexistujícímu bytí, které se vtělilo jako Ježíš. A namísto odkazu na eucharistii, se zde odkazuje jednoznačně na víru v toho, koho Bůh poslal. Nemluví se zde o jakémsi budoucím daru, ale o tom, že „zůstávající pokrm“ dá Syn člověka tomu, kdo ho hledá (tento pokrm - zřejmě myšleno v mudroslovném duchu). Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 348-349.

²⁴⁶ Voda a chleba jsou dva podstatné obrazy (symboly) života, které se mohou vztahovat také na spásné prostředky, jako je v biblické oblasti Tóra, Boží slovo či moudrost, v gnosticizmu gnóze, v mystériích sakramentální pokrm. Tak mohou představovat spíše prostředky k dosažení pravého života. Z tohoto úhlu pohledu by i ve v. 27 měl zůstat smysl pojmu „pokrm zůstávající pro život věčný“ otevřen různým výkladům, čili i eucharistickému. Z toho těží i úsek 6,53-58, jak prozrazují termíny ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (v. 53), βρώσις (v. 55) a μένειν (v. 56). Jen není možno postup obrátit, jakoby byl v. 27 vytvořen přímo kvůli eucharistickému úryvku. Jednostranný výklad βρώσις na Ježíše jako na chléb života

o chlebu“: Otcův vyslanec (v. 29) je přítomným Božím darem (v. 32), Božím chlebem, který sestupuje z nebe (v. 33) v Ježíšově osobě (v. 35). Tento se ale sám stává dárce (života - v. 33) jako oslavený Syn člověka, který znovu vystoupil do nebe (srov. v. 62). Tak v sobě pojem „zůstávajícího pokrmu“²⁴⁷ nese všechny možnosti, které budou odhaleny v následující řeči: odkaz na osobního nositele božského života; na dar života, který on zprostředkovává; a také na eucharistii, ve které se uskutečňuje zvláštním způsobem jak zprostředkování tohoto života, tak také osobní spojení s tímto zprostředkovatelem spásy.²⁴⁸

V reakci uvedené ve v. 28 jde opět o židovské nedorozumění. Význam ἐργάζεσθαι se oproti v. 27 posouvá, je zde použito jako sloveso příbuzné slovu ἔργον, čili ve významu „konat dílo“. Vzhledem k 4,34²⁴⁹ to znamená, konat díla (skutky) Boží, abychom měli pokrm, který dává Bůh.²⁵⁰ Z Ježíšovy odpovědi ve v. 29 je zřejmé, že pro Jana není ἔργον v žádném případě skutkem, který by byl proveditelný (pouze) na základě lidského snažení. Prézntní čas πιστεύετε zřejmě chce říci, že nemá jít o jediný akt víry, nýbrž o život ve víře.²⁵¹ Protiklad „skutků Božích“ (plurál) a „skutku Božího“ (singulár) je zvolen zcela jistě záměrně. Bůh nepožaduje množství skutků, v honbě za nimiž by se člověk rozštěpil. Jediným skutkem, který vyžaduje, a který přitom není proveditelný čistě na základě lidských sil, je víra v Ježíše Krista, Božího vyslance.²⁵²

Požadavek Židů na Ježíše ve v. 30 kontrastuje s v. 26 a v. 14n (tato epizoda je nyní téměř zapomenuta).²⁵³ Zástup uznal, že Ježíš vykonal zázrak, ale nyní musí vyžadovat ještě větší zázrak než ten, který učinil Mojžíš (v. 31). Ten, který vzbudil větší očekávání než Mojžíš, se musí prokázat ještě přesvědčivějším důkazem. Barrett²⁵⁴ je toho názoru, že Jan

v osobě je také stěží představitelný, protože trvání jeho daru (4,14), a ne jeho vlastní setrvání (srov. 12,34), přislubuje věčný život. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 49-50.

²⁴⁷ Viz předchozí poznámka.

²⁴⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 50

²⁴⁹ „Můj pokrm jest, abych činil vůli toho, který mě poslal, a dokonal jeho dílo (ἔργον).“

²⁵⁰ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 299

²⁵¹ Podle Barretta je janovská myšlenka těsnou paralelou k pavlovské nauce o ospravedlnění (srov. Řím 3,28), i když je formulována zcela jinak (Jan nikde neužívá substantivum πίστις, ale ἔργον může být také označením pro víru). Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 299. Podle Schnackenburga Jan nemluví jako Pavel o ospravedlňující víře jako protikladu k židovským skutkům Zákona. On se zaměřuje proti židovskému odmítnutí Ježíše jako Mesiáše, pravého spasitele. Všechno zákonické snažení je marné, jestliže v Ježíšovi nerozpoznávají toho, který převyšuje Mojžíše, který naplňuje prorockví a místo Zákona přináší milost a pravdu (srov. 1,17). Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 52. K tomu také viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 350.

²⁵² K tomu poznamenává Brown, že to, co je vyjádřeno ve v. 28.29, je zachováno i ze života prvotní církve ve Sk 16,30-31. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 265. K otázce ve v. 28.29 se vyjadřuje také 1J 3,21-24. Víra, o které je zde řeč, znamená uznání, že v Ježíšovi – a v nikom jiném – vystoupil na scénu Bůh, že v něm zjevil svou skutečnost. Taková víra je zároveň i aktem poslušnosti. Proto je zde jedině příkazání okamžitě zdvojeno, protože láska a víra nejsou separovatelné. Láska, odtržená od víry, by byla bez základu (důvodu) a perspektivy, bez orientace a jistoty. A víra, odtržená od lásky, by byla spekulací omíjející skutečnost, vždyť by nebyla více vírou v toto jméno, v kterém se Bůh definoval právě jako láska. Přece však tato nerozlučitelná dvojice dostává svým řaděním hierarchii: víra je předřazena lásce. To jen podtrhává, že věřící zakládá své konání na konání Božím, ke kterému se vírou vztahuje. Viz RUCKSTUHL, E. *Jakobusbrief. 1.-3. Johannesbrief*. Würzburg : Echter Verlag, 1988, s. 60.

²⁵³ Chování zástupu se změnilo: nejen že už neusilují o jeho prohlášení králem, ale naopak o něm pochybují. Když ve v. 14 čteme σημεια (podle některých spisů) namísto σημειον, pak nemusí jít podle Browna o vrtkavost davu, ale v. 14-15 mohly být volně přidány k zázraku nasycení a vztahují se ke všem galilejským zázrakům. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 249.

²⁵⁴ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 300

vyžadování tohoto znamení přejal pravděpodobně z Mk 8,11nn (srov. také Mk 11,28).²⁵⁵ Jde přitom o roztržku, která bezprostředně navazuje na druhý zázrak nasycení a po které následuje opět rozhovor o chlebu (Mk 8,14-21).²⁵⁶ U Mk stejně jako u Jana zůstává požadavek nesplněn, protože je nesplnitelný: žádné znamení (i když je jich k dispozici mnoho) nemůže dokázat, že je Ježíš Božím poslem.

Srdce partnerů rozhovoru s Ježíšem se uzavírají: zatímco dříve se sami dotazovali, co mají činit, nyní to naopak požadují po Ježíšovi. Tím evangelista akklamuje jejich obrat k nevíře.

3.4.2.3 Řeč o pravém chlebu z nebe – citát z Písma: v. 31-35

Židé žádají po Ježíšovi znamení Boží podobné maně na poušti. Tento přechod je rozumné uznat za evangelistův literární postup. Jinak bychom se museli potýkat s těžkostí vyplývající z toho, že účastníci zázračného nasycení znovu vyžadují znamení, když ho již po Ježíšově zázraku a jejich vlastním vyznání (v. 14) museli uznávat za vyplněné.

Borgen, jehož teorie byla zmíněna již výše, prokázal, že Jan systematicky parafrázuje slova ze sz citátů a fragmenty z haggadické tradice a používá jisté rozšířené homiletické schéma.²⁵⁷ Někteří exegeté však nesouhlasí s jeho tezí, že Jan používá tuto metodu midraše, aby bojoval proti doketismu.²⁵⁸ Podle Barretta však Jan v následujících verších mnohem spíše Židy podněcuje, aby se před pravým chlebem z nebe, který se jim dává právě teď, neschovávali v typologických spekulacích či v nějakých jiných formách midrašových výkladů. Pointou doličného znamení není mojžíšsko-mesiánská typologie, ale mnohem spíše Boží vyvolení.²⁵⁹

Celý tento úsek začíná citátem z Písma: ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς φαγεῖν, který nikde v této podobě nenajdeme, a existují různé teorie, které se snaží vysvětlit jeho původ. Nejpravděpodobněji může mít svůj zdroj v Neh 9,15, či v Ž 78,24.²⁶⁰

²⁵⁵ Mk 8,11n: „Přišli farizeové a začali se s ním přít; žádali na něm znamení z nebe a tak ho pokoušeli. (12) V duchu si povzdechl a řekl: 'Proč toto pokolení žádá znamení? Amen, amen, pravím vám, tomuto pokolení nebude dáno žádné znamení.'“

²⁵⁶ Mk 8,14nn: „Zapomněli si vzít s sebou chleby; na lodi měli jen jeden chléb. (15) Domlouval jim: 'Hleďte se varovat kvasu farizeů a kvasu Herodova!' (16) I začali mezi sebou rozmlouvat, že nemají chleba. (17) Když to Ježíš zpozoroval, řekl jim: 'Proč mluvíte o tom, že nemáte chleba? Ještě nerozumíte a nechápete? Je vaše mysl zatvrzelá? (18) Oči máte, a nevidíte, uši máte, a neslyšíte! Nepamatujete se, (19) když jsem lámal těch pět chlebů pěti tisícům, kolik plných košů nalámaných chlebů jste sebrali?' ...“

²⁵⁷ K tomu šířeji viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 277-280.

²⁵⁸ Mezi ně patří např. Thyen, i když podstatu jeho teze přijímá. Podezřívá ho však z toho, že aby mohl napasovat „řeč o chlebu“ na ono homiletické schéma, omezil tuto řeč na verše 31-58. Podle Thyena je tato řač otevřena již ve v. 26 dvojitým amen. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 352.

²⁵⁹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 301

²⁶⁰ Neh 9,15: „Dal jsi jim chléb z nebe, když hladověli, vyvedl jsi jim vodu ze skaliska, když žíznil. ...“ Zde jsou uvedeny pospolu „chléb z nebe“ a „voda ze skály“, podobně jako u J 6,35b. U Neh však chybí sloveso φαγεῖν, které se v žalmu vyskytuje v druhé polovině verše. Janovu ἐκ τοῦ οὐρανοῦ je oproti dativu z žalmu zase blíže ἐξ οὐρανοῦ u Neh. Sloveso φαγεῖν bez odkazu na nebe potkáváme v Ex 16,15. Jan zřejmě všechna tato místa dobře znal a mohl je mezi sebou pospojovat. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 301. K tomu také viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 54, kde cituje E. D. Freeda, který tvrdí, že u Jana se zdá být každý citát z Písma

Zázrak many, na který se Židé odvolávají,²⁶¹ je popisován v Ex 16,²⁶² i když slovo mana v něm není použito (pouze *man hú* = „co je to“), objevuje se ale v Nu 11,6; Dt 8,3²⁶³; Joz 5,12; Neh 9,20²⁶⁴; Ž 78,24.²⁶⁵ Některá z těchto míst ukazují, že byla „mana“ používána k představení (reprezentaci, zobrazení) mravní a duchovní nauky.²⁶⁶ Každopádně je tímto citátem položen základ, na němž může Ježíš založit své sebezjevení jako chleba života, který sestoupil z nebe.

Oproti citátu obsahuje Ježíšův „výklad“ ve v. 32 tři nové prvky: 1) ne Mojžíš, nýbrž můj Otec; 2) ne dal, nýbrž dává; 3) „chléb z nebe“, který dává Otec, je tím, který je ἄληθινός. Ad 1) Také židovství nahlíželo Boha jako dárce many, ale přece prostřednictvím Mojžíše, který díky svému mimořádnému postavení při osvobození z Egypta platil za vykupitele (spasitele). O budoucím vykupiteli se předpokládalo, že bude jako ten první, jak vyjadřuje midraš ke Kaz 1,9: „Jako nechal první vykupitel padat manu, Ex 16,4 ..., tak také nechá manu padat poslední vykupitel, Ž 72,16 ...“²⁶⁷ Tím, že je na našem místě uveden Mojžíš, se zároveň odkazuje na to, že Ježíš je tím „druhým vykupitelem“, Mesiášem, kterého Mojžíš přislíbil (srov. 6,14). Ad 2) Také Židé neviděli východ z Egypta pouze jako událost minulosti, ale měli sami sebe nahlížet jako účastníky této události. Přece však nový dar many očekávali až od budoucího vykupitele v mesiánském čase. Ježíš použitím přítomného času δίδωσιν ohlašuje, že se tento čas naplnil, což odpovídá janovské přítomnostní eschatologii = v Ježíšovi je přítomná eschatologická spása. Ad 3) Atribut ἄληθινός, který nemusí mít polemický akcent, představuje naplnění toho, co mana na poušti jen zaslíbvala²⁶⁸ - plnost božského bytí a života. Proto tento atribut v plném smyslu přísluší kromě Boha jen Ježíšovi (srov. 17,3 a 15,1).²⁶⁹

Interpretace tohoto verše je ztížena tím, že se zde zřejmě v přeneseném smyslu poukazuje na Zákon (Tóru) jako „chléb“.²⁷⁰ Chléb daný Mojžíšem nebyl pravý chléb, ani

přízpůsoben bezprostřednímu kontextu, jeho literárnímu stylu a celkovému kompozičnímu plánu jeho evangelia. Tak je stěžejní rozhodnutelná otázka, zda evangelista vytvořil smíšený citát, či přizpůsobil svému záměru jediné místo z Písma.

²⁶¹ „Naši otcové jedli na poušti manu“: οἱ πατέρες ἡμῶν - toto označení pro pokolení, které opustilo Egypt, potkáváme i v 1K 10,1; přičemž celý úsek ze začátku 1K 10 je důležitou paralelou janovské řeči.

²⁶² Ex 16,4: „Hospodin řekl Mojžíšovi: 'Já vám sešlu chléb jako déšť z nebe. ...'“

²⁶³ „Pokořoval tě a nechal tě hladovět, potom ti dával jíst manu, kterou jsi neznal a kterou neznali ani tvoji otcové. Tak ti dával poznat, že člověk nežije pouze chlebem, ale že člověk žije vším, co vychází z Hospodinových úst.“

²⁶⁴ Neh 9,20 uvádí společně dokonce tři janovské výrazy: ducha - manu - vodu: „Dával jsi svého dobrého ducha, aby je poučoval. Neodnímal jsi jim od úst svou manu a dával jsi jim vodu, když žíznil.“

²⁶⁵ Ž 78,23.24.25: „Přesto vydal příkaz mračným shůry, zotevíral vrata nebes a jako déšť spouštěl na ně manu, aby jedli, nebeské obilí jim dával. Člověk jísti směl chléb mocných, stravu sesílal jim do sytosti.“

²⁶⁶ Viz výše Janova inspirace k termínu „chléb života“ kap. 3.4.1.1. K tomu také viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 265: Místa z rabínské literatury, na která odkazuje, nám pomáhají pochopit, jak bylo téma víry zapracováno do Ježíšovy řeči (i když si nemůžeme být jisti, jak podstatné bylo téma many v Ježíšově době, protože rabínské texty pocházejí z doby pozdější). Kromě eschatologického očekávání many, byla mana pevně svázána také s velikonočním časem, a tak její zmínění ve v. 31 velmi dobře zapadá do kontextu janovského podání zázraku nasycení.

²⁶⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 55

²⁶⁸ Výraz τὸν ἄληθινόν tu stojí zdůrazněný. Mana mohla být nazvána „chlebem z nebe“ jen ve velmi hrubém (slova) smyslu. Sama byla porušitelná, a ti, kteří ji jedli, zůstali smrtelnými a podléhajícími vládě hladu. Také Mojžíšův Zákon byl sekundárním a přechodným zjevením. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 302.

²⁶⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 55

²⁷⁰ Srov. Př 9,5: „Pojďte, jezte můj chléb a pijte víno, které jsem smísila.“

Zákon daný skrze něho nebyl tím pravým, i když oba byli podobnostvými (obrazy) pravdy. Pravý chléb a pravý Zákon, tzn. věčný život je Syn člověka, kterého dává Bůh (srov. v. 35.47-51; dále i 1,17).²⁷¹

V následujícím v. 33 poprvé v této kapitole vstupuje do hry sloveso καταβαίνειν (jako καταβαίνων). A, podle Barretta, zvláště v této kapitole je tímto ὁ καταβαίνων Kristus, Syn člověka.²⁷² Že Kristus dává život světu (3,15.16; 5,24; 6,39n.51 atp.), je centrální myšlenkou evangelia: chléb, voda, vinný kmen, narození atd. jsou prostředky, skrze něž je zprostředkováván. Je zde podtržena paralela mezi Ježíšem a Zákonem, neboť i o Zákoně se věřilo, že dává život, obzvláště život v přicházejícím věku.²⁷³

Ježíš není „novým Mojžíšem“, on je radikálně jiným, eschatologickým dárce života způsobem, který překračuje všechna očekávání (viz již výše Kána). Stěží se zde dá podle Blanka mluvit o nějaké „typologii exodu“, rozhodující je motiv principiálního překročení. Posluchači jsou znovu postaveni před rozhodnutí z Ex 16, zda nyní opravdu chtějí žít z eschatologického Božího daru, či zda se chtějí uzavřít do minulosti a k budoucnosti se vztahovat čistě v obrazech, které jsou determinovány minulostí.²⁷⁴

Podobné nedorozumění, jakého se nyní dopouštějí partneři rozhovoru s Ježíšem (v. 34), se ukazuje i v rozhovoru se Samařankou v 4,15.²⁷⁵ Ve své reakci (v. 35) nyní Ježíš shrnuje všechny výpovědi z v. 32-33, které se ho týkaly, do výrazu „chléb života“, protože právě zprostředkování božského, nepomíjejícího života je rozhodující charakteristikou tohoto Božího chleba. Korigují se zde dva omyly z předchozího verše: chléb života není zboží, které Ježíš dodává - on sám je chlebem života,²⁷⁶ a jíst ho neznamená hladovět, jíst a znovu hladovět. ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ není ve svém významu odlišitelné od ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ a odkaz se nevztahuje v první linii na eucharistii, ale na jednotu s Kristem, kterou vytváří

²⁷¹ Brown poukazuje na základě Dt 8,3, Mdr 16,20.26 a Filóna na mudroslovnou interpretaci many, že již byla připravena symbolika, kterou Ježíš použil ke svému zjevení, když odkazuje na manu či chléb z nebe. Mudroslovná interpretace je u Browna silnější než u Schnackenburga (viz výše kap. 3.4.1.1). Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 266.

²⁷² Užívá se jak přezens καταβαίνων (v. 33.50), tak aorist καταβὰς (v. 41.51.58; srov. 3,13). Přezens je spíše deskriptivní - Kristus je tím, který sestupuje, kdežto aorist sděluje tutéž skutečnost s větším důrazem na dějiny - Kristus sestoupil v určitém jedinečném okamžiku (historický Ježíš). Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 302. Podle Schnackenburga může být tímto ὁ καταβαίνων na tomto místě díky souvislosti míněn pouze chléb. Nedorozumění Židů (v. 34) se nevztahuje na Ježíšovu osobu, nýbrž na příslibený dar (jako se Samaritankou v 4,15). *Zřejmě tím chce poukázat na to, že až ve v. 35 dostává „řeč o chlebu“ zřetelně personální rozměr.* Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 56.

²⁷³ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 302

²⁷⁴ Spásnědějinná minulost nesmí být chápána tak, že se z ní vytvoří striktní kritérium pro budoucí Boží jednání! Ve formulaci v. 33 se již připravuje přechod k personálnímu chápání chleba. Neurčují dějiny, jaký chléb má Bůh darovat, nýbrž jedině On sám. Tak, jako Ježíš sám neodpovídá běžným mesiášským očekáváním Židů, není možné z tohoto horizontu pochopit ani jeho znamení. Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 1b*, s. 359.

²⁷⁵ πάντοτε (stále) v tomto v. 34: co Ježíš pro lidi učinil, učinil jednou provždy. Z toho, že je πάντοτε jedním z nedorozumění charakteristických pro janovský styl, nemůžeme dovozovat odkaz na eucharistii jako na jeden z prostředků, který je v církvi neustále k dispozici, jak činí někteří exegeté jako např. Cullmann. Viz MICHAELIS, W. *Die Sakramente im Johannesevangelium*. Bern : BEG Verlag, 1946, s. 23-24.

²⁷⁶ Používání ἐγὼ εἶμι s predikátem, jako např. tady ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς, je nápadným stylistickým charakteristikem Janova evangelia (další místa: 8,12; 10,7.9; 10,11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5). Na těchto místech jsou predikáty metaforickými a symbolickými jmény. Naproti tomu je použito v absolutní formě jako epifanie ve v. 20.

víra,²⁷⁷ skrze níž je lidem dáván život. Podle Barretta je důležité, že je zde vsunut obraz žíznění a pití,²⁷⁸ protože se tak neobjevuje poprvé až ve v. 51-58, a není pak třeba na tento úsek nahlížet jako na pozdější vsuvku, která má zajistit sakramentální tón, který by jinak zcela chyběl.²⁷⁹

Ježíš je tím prostředkem, skrze nějž mají lidé věčný život. Tímto prostředkem je osoba, může být tedy přivlastněn pouze osobně, ale v žádném případě mechanicky. Ježíš je místem a podstatou Božího poskytnutí života člověku, osoba a již více ne materiální dar, kterým byla kdysi mana. Ve znamení chleba se jen ještě více chce podtrhnout charakter daru. V tomto daru, kterým je Zjevitel sám, se uskutečňuje sebedarování, sebesdílení Boží.²⁸⁰ v Ježíši Kristu je zde Bůh zcela pro člověka a chce zde pro něj být jako ten, který se dává a sdílí zcela bezvýhradně. Toto sebesdělení nespočívá v nějakém vnějším „obohacení“ člověka, není zacíleno na „mít“, ale cílí na nové „bytí“, které spočívá ve společenství Krista a věřícího.²⁸¹

3.4.2.4 Vsuvka zjevitelské řeči – nutnost víry: v. 36-40

Podle Blanka začíná v. 36 nový rozsáhlejší oddíl (v. 36-50). Zatímco v předchozí části byla antiteticky k maně rozpracována myšlenka chleba života, nyní navazují personálně-kristologické výpovědi. Otázka, jak se dostat k chlebu života se nyní proměňuje v otázku, jak přijít k Ježíšovi. Jde nyní o roztržku mezi vírou a nevírou, kterou není možno obejít.²⁸² Verše 36-40 se kriticky obracejí na partnery rozhovoru, jejichž nevíra se projevila již ve vyžadování znamení (v. 30). Věty, které jsou formulovány zcela v janovském duchu, se obracejí také proti nevěřícímu židovství v okolí evangelisty.

Verše 37-40 jsou podle Barretta jednotkou, jejíž myšlenkový postup je trochu zkomplikován tím, že se některé jeho členy různě opakují. Mohou být shrnuty následujícím způsobem: „Sestoupil jsem, ne abych konal svou vůli, ale vůli Boha, který mě poslal. To je Boží vůle, aby nikdo, koho mi dal, nezahynul, ale aby všichni přijali život a v poslední den byli vzkříšeni. Proto přijmu každého a vzkřísím ho, kdo ke mně přijde, neboť je pro mě darem od Otce a je to Otcovou vůlí, aych tak činil.“²⁸³ Jde o víru jako příchod k Ježíšovi.

²⁷⁷ „Přijít k Ježíšovi“ znamená podle 7,37, kde má žíznivý pít z Ježíše jako z pramene, v něho věřit (7,38). Výstavba zjevitelského výroku v. 35 odpovídá základní struktuře všech takových výroků janovského Ježíše (srov. 6,51; 7,37n; 8,12; 10,9; 11,25n; 15,5): sebezprezentaci (zjevitele) následuje požadavek a spasitelské zaslíbení. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 58.

²⁷⁸ Schnackenburg v této souvislosti odkazuje na typologii exodu, v níž byl spojen dar many a vody ze skály. Jan to mohl mít na mysli, což by prozrazovaly dále v. 52 a 7,37n. Dále zde mohla hrát velkou roli mudroslovná literatura: Př 9,5; Sir 24,21. A v neposlední řadě tento motiv hraje svou roli také v eschatologických textech (v Deuteroizaiášii spojen s „novým exodem“): Iz 48,21; 49,10. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 58-59.

²⁷⁹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 304

²⁸⁰ Podle Browna je Ježíš zjevitelem pravdy, božským učitelem, který přišel nasytit člověka. Tím, že si Ježíš činí nárok na personifikovanou Boží moudrost, završuje proces připravený sz mudroslovnou literaturou. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 275.

²⁸¹ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 361

²⁸² BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 362

²⁸³ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 305

V předchozím verši 36 je vyjádřeno: Vidění se mělo naplnit (završit) ve víře a stalo by se tak věřícím viděním, které v Ježíšovi spatřuje Boží zjevení.²⁸⁴ Jde vlastně o rozvíjení toho, co bylo ve v. 29 míněno vírou jako „skutkem Božím“. Ve v. 40 jde pak zřejmě o apel „vidět“ ho správným způsobem.²⁸⁵ Za tím stojí myšlenka, že v Synu je vidět Otec (14,9), a ve vyslanci vysílající (12,45). V tomto vidění se uskutečňuje víra. Je zde vyjádřeno to, co je charakteristické pro janovskou teologii: eschatologické vzkříšení, které je jinak vyhrazeno Bohu, je svěřeno „Synu“ (srov. 5,24; 11,25).²⁸⁶

Nevíra - problém, který evangelistu neustále zaměstnává - si žádá vysvětlení. Evangelista na něj dává dvojí odpověď: 1) Nevíra pramení z vadného mravního postoje (srov. 3,19-21). 2) Víra je milost.²⁸⁷ Zvláštnímu způsobu vyjadřování porozumíme, když ho nahlédneme ve světle kap. 10, kde je to pak zřetelněji vyjádřeno: Je to Otec, kdo Ježíšovi svěřuje ovce (srov. 10,29), kdo mu dal jeho učedníky (srov. 17,6.9). V řeči o dobrém pastýři se stává „přijítí“ věřících „slyšením“ ovci pastýřova hlasu a jeho „následováním“ (10,3nn.37).²⁸⁸

Ve v. 39 se poprvé v této kapitole objevuje příslib: ἀναστήσω αὐτὸ ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ - k tomu srov. v. 40.44.54.²⁸⁹ Barrett je přesvědčen, že není třeba kvůli tomuto a podobným místům sahát k teorii církevního redaktora, který se snaží řeč napasovat na oficiální budoucí eschatologii. K tomu není žádný důvod. Myšlenka je obsáhleji vyjádřena v následujícím verši v. 40. Údělem věřících je, aby v tomto světě přijali věčný život (který zcela jednoznačně není pouhým ekvivalentem života bez konce - srov. 5,24²⁹⁰) a byli vzkříšeni v poslední den. Zde, stejně jako v 5,24-29, uvádí Jan oba aspekty křesťanského života se stejnou vahou: přítomné naplnění (vlastnění) a budoucí nadějí. A neexistuje žádný doklad o tom, že by považoval jedno důležitější než druhé.²⁹¹ Ať zde jde o dodatek, či ne, rozhodující by mělo být, že tyto „dovětky“ přítomnostní eschatologii nemění, ani ji nekorigují, nýbrž doplňují, snad kvůli tomu, aby se vystoupilo proti těm, kteří budoucí vzkříšení popírají (srov.

²⁸⁴ Ve skutečnosti musí tato víra, aniž by přitom odhlížela od Ježíšovy lidskosti, v něm tedy také uzнат přítomnost Boha samotného. Janovi záleží na tom, aby zaujal jasné stanovisko proti začínajícím doketistickým tendencím. Proto stále zdůrazňuje skutečnost toho, že se jednorozený Syn Boží stal člověkem. Víra spočívá v tom, vyznat a uzнат v Ježíšovi z Nazareta Syna člověka: Ježíšovo tělo (σαρξ) je znamením věčného života! Viz GIBLET, *Die Eucharistie*, s. 168-169. A jako skutečný Syn člověka vykonal to, co vykonal, a proto je to tak podstatné. To souvisí s pozdějším bojem o *appropriatio idiomatum*, který vyvrcholil na Efezském koncilu: „to, co nebylo přijato, nemohlo být ani vykoupeno“ (tzn. otázka dvou přirozeností – lidské a božské v jedné osobě Ježíše Krista Bohočlověka).

²⁸⁵ θεωρεῖν, které potkáváme ve v. 40, je používáno pro obzvláštní, jasnozřivé patření na Krista: 6,62; 12,45; 14,19; 16,10.16n.19; srov. 20,14. Zde je obojí - jak vidění, tak i věření (srov. proti tomu v. 36). Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 306.

²⁸⁶ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 74

²⁸⁷ Podle Barretta shrnuje v. 37 universalismus, individualismus a myšlenky o predestinaci evangelia: Ježíš neodmítá nikoho, kdo k němu přichází, ale při jeho přicházení k němu předchází vždy Boží rozhodnutí lidskému. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 305.

²⁸⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 72

²⁸⁹ ἐν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ potkáváme dále v 11,24; 12,48.

²⁹⁰ 5,24: „Amen, amen, pravím vám, kdo slyší mé slovo a věří tomu, který mě poslal, má život věčný a nepodléhá soudu, ale přešel již ze smrti do života.“

²⁹¹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 305

2Tm 2,18).²⁹²

3.4.2.5 Reptání Židů a další řeč o nevěře a víře: v. 41-47

Opět se řeč ve v. 41 díky nepochopení, či stížnosti Židů²⁹³ (reptání - ἐγόγγυζον) jako ve v. 28.30 hýbe kupředu. Jsou zde vlastně kombinovány v. 33 a 35. Takové reptání je poprvé uvedeno u vody v Maře (Ex 15,24), pak mnohem důrazněji u many s křepelkami (Ex 16,2.7.12; další příklady Nu 11,1; 14,2.27 atd.). Toto chování, které je v LXX označeno stejným slovem jako u Jana (sice γογγύζειν), bylo již ve SZ považováno za nevíru a „generace z pouště“ byla dávana za negativní, varovný příklad (srov. Ž 106,24-27;²⁹⁴ Iz 30,12). V rané křesťanské tradici tento příklad jako varování pro křesťany uvádí Pavel (1K 10,1-11). Ani křesťané nemají spásu pojištěnou, také u nich hrozí nebezpečí odpadnutí.²⁹⁵

V následujícím verši (v. 42) je toto reptání dále specifikováno. Ten, jehož rodiče jsou známi, nemohl sestoupit z nebe.²⁹⁶ Podobný výpad je u Mk 6,3, par. Jan nikde nevykazuje víru v Ježíšovo panenské početí, ale pravděpodobně toto učení znal a akceptoval a zde na ně ironicky naráží.²⁹⁷ Není to Ježíšovo božství, nýbrž jeho lidství, co vzbuzuje odpor. To, co zde Jan rozpracovává do posledního důsledku, je jednota zjevení a zjevitel Božího v historickém Ježíšovi. Právě zde, v křesťanském vyznání Ježíše jako Mesiáše (Krista) a zjevitel Božího, spočívá od počátku toto nepřekonatelné pohoršení (srov. 7,27nn), kterého ovšem ani žádný z křesťanů není zproštěn.²⁹⁸

Reptání je zde marné a dohadování, do něhož se Židé pustili, musí zůstat neplodné (v. 44). Jen přímé působení Otce (bez něho není víra ani možná, ani skutečná, i když je tím jediným skutkem, který je vyžadován - v. 29), a ne pouhé intelektuální řešení určitého problému, je může přivést k Ježíšovi.²⁹⁹ Pro toto Boží působení je použito slovo ἐλκύση. K tomu srov. 12,32,³⁰⁰ kde k sobě Ježíš přitahuje všechny lidi (myšlenka, že Bůh k sobě lidi vnitřně vede, přitahuje se vyskytuje již ve SZ: Jr 31,3; Oz 11,4³⁰¹).

Ve v. 45 ve vyjádření καὶ ἔσονται πάντες διδασκατοὶ θεοῦ uvádí Jan dosti přesnou

²⁹² BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 365

²⁹³ Thyen poukazuje na změnu účastníků diskuse s Ježíšem: na místo doposud vystupujícího ὄχλος nyní nastupují οἱ ἰουδαῖοι. A není to náhoda, je to indicie intertextuality: zde zmiňování Židů patří spíše do biblického než narativního kontextu. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 357.

²⁹⁴ Ž 106,24-27: „Přežádoucí zem si zprotivili, nevěřili jeho slovu, zehrali (ἐγόγγυσαν) v svých stanech, Hospodina neposlechli. Pozvedli k přísaze proti nim svou ruku, že je v té poušti nechá padnout, že jejich símě rozhodí mezi pronárody, že je rozpráší do všech zemí.“

²⁹⁵ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 367

²⁹⁶ Také 7,3-5 patří do stejné motivovaného okruhu postřehů, že ani Ježíšovi příbuzní v něho nevěřili.

²⁹⁷ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 306. BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 369, vyjadřuje zase na druhou stranu přesvědčení, že v janovské kristologii se zdá být Ježíšův původ z pozemských rodičů zcela slučitelný s jeho výlučným Božím synovstvím.

²⁹⁸ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 368

²⁹⁹ Synoptici zdůrazňují se stejnou naléhavostí, že řešení nezávislé na iniciativě Boží je zcela nemožné. Srov. Mk 10,23-27: „... παρὰ ἀνθρώπους ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρὰ θεῶ ...“. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 306.

³⁰⁰ „A já, až budu vyvýšen ze země, přitáhnou všechny k sobě.“

³⁰¹ „Provazy lidskými jsem je táhl, provazy milování, ...“

paralelu k Iz 54,13³⁰² a závisí pravděpodobně na znění v LXX³⁰³ (διδασκός nepoužívá na žádném jiném místě). Skrze Ježíše se tedy potvrzuje příchod tohoto eschatologického času poznání Boha, který byl přislíben v Písmu. Skrze Písmo mluvil Otec již dlouho ke svému lidu, a proto může Jan chápat SZ jako svědectví Otce o Synovi (srov. 5,37nn, čehož obsah je lapidárně vyjádřen v Žd 1,1n).³⁰⁴ Reptající Židé tak nestojí v protikladu jenom k Ježíšovi, ale také k Písmu, a tím i k vlastní minulosti. Kdyby byli skutečně vyučeni od Boha, pak by následovali Písmo a věřili by v Ježíše.³⁰⁵

Verš 45 by mohl vzbudit falešný dojem, že každý by mohl mít přímou mystickou zkušenost Boha, a takto osvěcen se připojit k Ježíšovi. Ale je to pouze Ježíš, kdo má bezprostřední poznání Boha, a pro ostatní je prostředníkem, neboť pochází z Boží přítomnosti (ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ).³⁰⁶ Když židovství nahlíželo Tóru jako bezprostřední přístup k naslouchání Bohu, tak na její místo Jan staví Ježíše, jediného pravého zjevitel Boha, zřejmě jako jistou polemiku oproti rabínskému židovství (srov. 5,38). Nevylučuje se, že to přitom není výhrada i proti gnostickému usilování o poznání a vidění Boha (srov. 1,18).³⁰⁷

Teologicky má obrat od víry jako milosti Boží (v. 44) k víře jako požadavku na člověka (v. 47) velký význam. Pro toho, kdo v Ježíšovi zažil zjevení Boha, má nevíra své poslední teologické vysvětlení v Božím tajuplném vyvolení (srov. 6,64n), ale na druhou stranu díky tomu nikdo není dispensován od vlastního usilování o víru. A na toto odpovědné rozhodnutí víry právě Ježíš naléhá. Tomu, kdo věří, již patří příslib.³⁰⁸ Věřící již žije v novém věku. Kořeny jeho existence tkví v životodárné skutečnosti zmrtvýchvstalého a současného Krista.

3.4.2.6 *Nové sebezjevení Ježíše jako chleba života: v. 48-51*

Řeč se vrací ke zjevitelským výpovědím v. 32-35. Strukturní příbuznost je zřetelně patrná ze srovnání, které uvádí Schnackenburg.³⁰⁹ Nápadným rozdílem je, že slovo φαγεῖν, které stojí na konci citátu v. 31, ale v úseku v. 32-35 se nevyskytuje, se nyní objevuje třikrát (v. 49.50.51b). Je to známka toho, že se na ně nyní přesunuje pozornost. Stojí na místě, kde předtím byla řeč o „přícházení“ k Ježíšovi, příp. víře v něho. Představuje tedy na symbolické

³⁰² Thyen odkazuje na midraše, které, i když jsou z pozdější doby, spojují tento text s Jr 31,33 (v kontextu tématu nové smlouvy). Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 362. K tomu přistupuje i použití slovesa ἐλκεῖν z J 6,44 v Jr 31,3. V J 6,45 se také dá spatřovat odkaz na Ž 77,13 a Ž 78, které tvoří most k Ex 16. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 307.

³⁰³ „καὶ πάντας τοὺς υἱούς σου διδάσκει θεοῦ καὶ ἐν πολλῇ εἰρήνῃ τὰ τέκνα σου“. V tomto Izaiášově textu jde o slovo útěchy, které má dodat odvahu k novému začátku těm, kteří se vrátili do vlasti.

³⁰⁴ J 5,39: „Zkoumáte Písma a myslíte, že v nich máte věčný život; a Písma svědčí o mně.“; Žd 1,1n: „Mnohokrát a mnohými způsoby mluvil Bůh k otcům ústy proroků; v tomto posledním čase k nám promluvil ve svém Synu, ...“

³⁰⁵ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 371

³⁰⁶ K tomu srov. 1,18: „Boha nikdy nikdo neviděl; jednorozený Syn, který je v náručí Otcově, nám o něm řekl.“; 14,7: „Kdybyste znali mne, znali byste i mého Otce. Nyní ho již znáte, neboť jste ho viděli.“

³⁰⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 79

³⁰⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 79

³⁰⁹ Páry veršů: 32-49, 33-50, 35a-51a, 35b.c-51b.

rovině komunikaci s Ježíšem skrze víru. Toto „jedení“ bude podnětem k odporu Židů (v. 52) a stane se klíčovým slovem eucharistického úryvku.³¹⁰ Podle Blanka shrnují v. 47-50 znovu nosné motivy, které dosud zaznívaly.³¹¹

ἀπέθανον ve v. 49 nemluví o smrti jako o přirozeném konci všeho stovřeného života, nýbrž jako o „mzdě hříchu“ (srov. Ř 6,23), hříchu, kterého se dopustili „otcové na poušti“, když reptali proti Hospodinu a Mojžíšovi, jeho vyslanci (srov. Nu 14,22n.35). Vzhledem k tomu je pak třeba podle Thyena chápat následující verš: „Protože ten, kdo tu vyslovuje toto ἐγὼ εἶμι (v. 48), skrze 'vydání svého života za život světa' zaplatil jednou provždy tuto 'mzdu', jako 'beránek Boží, který snímá hřích světa' (1,29), budou všichni, kteří 'z tohoto chleba budou jíst', tzn., kteří v něho uvěří, 'žít navěky'“³¹²

U Ježíše tvoří slovo a osoba nerozpojitelnou jednotu. Jak již bylo vícekrát řečeno, Ježíš není jenom dárce, nýbrž zároveň i darem. Sám se věřícímu sdílí, když mu daruje „věčný život“.³¹³ Odsud se dá vystavět most k „eucharistické řeči“, ve smyslu vzájemného vztahu slova a svátosti. Slovo je přece znamením, symbolem, zde právě v obraze chleba, a naopak znamení je slovem.³¹⁴

Větší pozornost je třeba věnovat v. 51 a speciálně pak jeho poslední části 51c.³¹⁵ Podle Blanka tento rozdíl chce přenést pohled z osoby Ježíšovy na symbol chleba (podobně jako byl přenesen na začátku řeči z chleba na osobu). To podle něj dotvrzuje i futurický charakter zaslíbení života: místo „ten má život věčný“ nyní stojí „živ bude navěky“.³¹⁶ Schnackenburg však upozorňuje na zdůraznění ὁ ζῶν, které více naznačuje schopnost tohoto „chleba“ předávat dále život, který se v něm nachází (srov. v. 57). Život, který v sobě tento nositel má, je nezničitelný (srov. 10,18),³¹⁷ a ani jeho vydáním nekončí, nýbrž naopak přinese ještě větší užitek (srov. 12,24 - pšeničné zrna padlé do země).³¹⁸

Verš 51c: καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω - toto δε uvádí novou myšlenku. První dva členy tohoto verše opakují, co již bylo řečeno. V dalším výkladu je chléb života identifikován

³¹⁰ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 81-82

³¹¹ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 372

³¹² THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 364

³¹³ Nebeský chléb, který Ježíš dává (v. 50), či spíše kterým sám je, je toho druhu, že kdo ho jí, mají věčný život. *Nezemřít* odpovídá tomu *již více nehladovět a nežíznit* z v. 35. Ti, kterým je toto dáno k dispozici, mají dost pro každou duchovní potřebu a nikdy proto nezemřou. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 307.

³¹⁴ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 372. Ke vztahu slova a činu v Ježíšově působení viz MARGUERAT, D. *Člověk z Nazaretu*. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 33-48: Ježíšova podobenství a jeho zázraky nejsou jen znameními království či jeho předjímáním, je to království samo, které skrze zázraky promlouvá a skrze podobenství jedná a mění tak život lidí. Podobenství a zázrak však nepůsobí automaticky – vyžadují si víru.

³¹⁵ Termin ὁ ἄρτος ὁ ζῶν je synonymem pro ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς (v. 48). K tomu srov. ὁδωρ ζῶν v 4,10n a ὁδωρ τῆς ζωῆς ze Zj 21,6

³¹⁶ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 373

³¹⁷ „... Mám moc svůj život dát a mám moc svůj život zase přijmout. ...“

³¹⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 82

s Ježíšovým tělem. Tato identifikace upomíná na to, co říká Ježíš o svém těle při PV, podle Mk 14,22 (Mt 26,26; Lk 22,19; 1K 11,24): τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. A čtenář musí nevyhnutelně pomyslet na kontext křesťanské VP, v níž se Ježíš věřícímu sám dává jako jeho život. Ve v. 51c, jakož i ve v. 53-58 se nacházejí zvláštnosti, které nejenže prozrazují zesílenou eucharistickou mluvu, nýbrž se v nich dá dohadovat závislost na tradované zprávě o ustanovení VP.³¹⁹

ὕπερ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς - k tomu viz 1K 11,24 (τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν). Místa, na kterých Jan používá předložku ὑπὲρ přesvědčivě ukazují, že je zde zohledněn odkaz na Ježíšovu smrt - dá (odevzdá) ve smrti své tělo (σάρξ) - a na jeho oběť, přičemž se nevyjasňuje nic bližšího o jejím způsobu ani významu. Smysl celého verše je stejný jako 3,15n.³²⁰ Podle Blanka právě tento důvod znamená, že janovské podání vychází spíše z tradice pavlovské. To, že Ježíšova smrt má být ku prospěchu světu (τοῦ κόσμου), odpovídá janovské soteriologii (srov. 1,29; 3,16n; 12,47). Ve v. 51c je tak spojeno tradiční podání VP s janovskou soteriologií.³²¹ Tento verš tvoří přechod od „řeči o chlebu“ k „eucharistické řeči“, plní funkci jakési nejen literární, nýbrž i věcné závorcky. Jde o postupné přenesení akcentu, které je samozřejmě nejpatrnější ve v. 51c, i když se zde mluví především o Ježíšově sebevydání na kříži.³²²

Napojení v. 51c skrze καὶ ... δὲ ho na jednu stranu spojuje s předešlým, na druhou stranu ho od předešlého zase odděluje. Nápadné je použití budoucího času δώσω (srov. v. 27), v čemž již mnozí vidí odkaz na eucharistii, ale podle Schürmanna obrazně znamená Ježíšovo sebevydání ve smrti, s možným odkazem na eucharistii v pozadí, čímž je třeba tento verš počítat ještě k obrazné řeči. „Chléb“, tedy Ježíš sám, skrze něhož budou žít ti, kteří z něho „jí“, tedy věřící, dosáhne své životodárné síly skrze Ježíšovu vydanost ve smrti. Ale protože v. 51c již obsahuje zřetelné reminiscence na ustanovení eucharistie, nemůžeme zde odkaz na eucharistii vyloučit. Podle Schnackenburga může v. 51c patřit jak k závěru obrazné řeči, tak k začátku eucharistického úryvku.³²³

Podle Thyena, který se k odkazu na eucharistii staví rezervovaně, je třeba v. 51 rozumět metaforicky a to následovně: kdo poslouchá Ježíšovo slovo, ten mu také musí dovolit, aby se „vtělilo“ (k tomu uvádí srovnání s Ez 2,8-3,3). Odkaz na eucharistii se však

³¹⁹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 308

³²⁰ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 308-309. J 3,14-16: „Jako Mojžíš vyvýšil hada na poušti, tak musí být vyvýšen Syn člověka, (15) aby každý, kdo v něho věří, měl život věčný. (16) Neboť Bůh tak miloval svět, že dal svého jediného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.“

³²¹ Janovskému pojetí je velmi blízké vyjadřování Ignáce z Antiochie, který už vůbec v kontextu VP nepoužívá slovo σῶμα. Navíc je podstatné, že v této tradici eucharistie a inkarnace velmi těsně souvisí a vzájemně se podporují, a je v ní zjevný antidoketický akcent.

³²² BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 373-374

³²³ Evangelista rád na konci jednoho oddílu jistým obratem již odkazuje k následující části. A stejně tak často námítky partnerů rozhovoru navazují na Ježíšova slova a posunují řeč kupředu. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 83.

ani podle něj apriori nevylučuje.³²⁴

Zaznívá zde tedy myšlenka, že se Boží vůle, dát světu život (v. 33), uskutečňuje v Ježíšově sebevydání ve smrti „za život světa“. Ježíš není pouze zjevitelem, ale také nositelem spásy, beránkem Božím, který snímá hřích světa (1,29), proboděným, z jehož těla vytéká proud života a požehnání (srov. 19,34). To jsou janovské myšlenky, které dovolují považovat 6,51c za integrující část řeči o personálním chlebu života. Ale stejně tak je to vědomý přechod k eucharistickému úryvku.³²⁵

3.5 „Eucharistické vyhocení“: 6,52-59

Tato poslední část „řeči o chlebu“ se citelně změněným způsobem vyjadřování vztahuje na přijetí eucharistie. Jsou exegeté, kteří ji považují za dodatek jisté redakce, která tím měla zajistit sakramentální interpretaci řeči, někteří z nich jdou dokonce tak daleko, že této redakci připisují pozměnění celé řeči i zázraku rozmnožení v tomto duchu. Proto je rozumné věnovat pár řádků také této redakční otázce, i když v této práci vycházíme z kanonické podoby evangelia (synchronní přístup).

3.5.1 Redakční otázka

Šestou kapitolu není možno oklestit na základě literárních důvodů (jak prokázal Ruckstuhl). Proti její jednotnosti argumentoval především Bultmann, a to na základě důvodů teologických: místa vyjadřující budoucí eschatologii odporují janovské přítomnostní eschatologii, a „eucharistický úryvek“ je v rozporu s antisakramentálním naladěním evangelia.³²⁶ Ale Barrett je názoru, že se zdá být úmyslem evangelisty, ponechat právě tolik budoucí eschatologie, kolik potřeboval k tomu, aby dal jasně na vědomí, že věřící nebude nikdy nezávislý na Božím spásném jednání. A to platí až do konce, čímž je myšlena smrt.³²⁷

Redakční otázkou se mezi jinými podrobně zabývá i Schnackenburg. I když se v eucharistickém úryvku znatelně změnilo pojmosloví a řeč, přece však obsahuje dost janovských stylistických charakteristik. Jazykové argumenty získají svou přesvědčivost až ve spojení s argumentací teologickou. V posledních desetiletích do hry také více vstupuje literární kritika. A tak se u oddílu 6,51c-58 ptáme, jak velké napětí existuje mezi ním a „obraznou řečí“ (Bildrede) 6,32-51b. Popírat rozdílnost jejich charakteru není možné. Zůstává pak ještě řada vysvětlení, která tuto skutečnost respektují:

- 1) Evangelista eucharistickou část plánoval jako pokračování a aplikaci obrazné řeči.

³²⁴ Odvolává se na Schürmanna a jiné. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 365.

³²⁵ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 83

³²⁶ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 149.150.174-177

³²⁷ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 296

- 2) Evangelista „bojuje“ na dvou frontách: vůči židovství a vůči vnitrocírkevní skupině, která má falešné chápání svátostí. Dvojitý charakter řeči je pak dán dvojitým adresátem s rozdílnou intencí.
- 3) Eucharistická část vzešla z janovské školy a představuje nové promyšlení „řeči o chlebu“.
- 4) Jde o redakční dodatek, který stojí v opozici vůči evangelistovým intencím. Tak Bultmann mluví o „církevní“ redakci, která tím měla učinit evangelium (původně antisakramentální) pro své kruhy akceptovatelným. Jiný přístup redakční dodatek připisuje na vrub změněné situace obce, ve které měla být nutná obrana svátostí vůči gnostickým skupinám, které si falešně vykládaly evangelistovu teologii.³²⁸

Podle Schnackenburga zůstávají otevřené možnosti uvedené pod body 1-3, protože oba úseky řeči nestojí v nesmiřitelném protikladu.³²⁹

Podobně i Stuhlmacher vychází z předpokladu, že eucharistický úryvek zcela logicky zapadá do kontextu šesté kapitoly, „řeči o chlebu života“, a nemůže být bez závažných defektů smyslu, vyznění celé řeči vypuštěn jakožto redakční dodatek.³³⁰ Kdybychom úsek 6,51c-58 vypustili, pak padá veškerá hloubka „řeči o chlebu života“ a celková kompozice, protože se rozpadne schéma midraše objevené Borgenem.³³¹ Podle něho je citace z Písma ve v. 31 interpretována v textu, který následuje: ve v. 32-46 odkazem na „chléb z nebe“³³² a ve v. 47-58 odkazem na „jedení“. Vynecháním veršů 51c-58 by se podle Stuhlmachera rozpadla celková kompozice. A opravdu to není slovo božské moudrosti, které věřící drží, nýbrž pouze víra v člověka Ježíše jako personifikovaný chléb z nebe. V janovském kontextu, který již vyznáním prologu (1,1-18) vede k překonání sz tradice moudrosti zjevením Ježíše, je stěžejí představitelné, že by to měla být identifikace Ježíše s touto Boží moudrostí, která zapříčinila, že Ježíše mnozí učedníci opustili (6,60-66). Přijmeme-li, že toto pohoršení zapříčinilo eucharistické vyhocení v „řeči o chlebu života“ v 6,52nn, pak 6,52-71 popisuje pohoršení, které je ověřitelné v dějinách rané církve a vznikem schizmatu v janovském okruhu (viz první a druhý list Janův).³³³

A jsou tu ještě další důvody pro jednotnost kapitoly. Již Schürmann ukázal, že v. 51 se

³²⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 88

³²⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 88-89

³³⁰ Toto evangelium bylo podrobeno redakci „janovské školy“, jak J 21 naznačuje se zvláštní jasností (viz 21,24-25). To preferuje předpoklad vnitřního růstu janovské tradice. Ale je velmi obtížné ukázat tento růst prostředky literární kritiky (zásluha Ruckstuhl) a kritiky redakce. Týká se to jmenovitě i kapitol 6 a 13, které jsou pro naši záležitost nejvýznamnější. Viz STUHLMACHER, *Jesus of Nazareth*, s. 89.

³³¹ BORGEM, *Bread from heaven*, s. 59-99

³³² Podle Browna „mudroslovná interpretace“. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 272-275.

³³³ STUHLMACHER, *Jesus of Nazareth*, s. 94-95. Blank nedospívá ve svých úvahách až tak daleko. Tvrdí pouze, že i kdyby se mělo jednat o redakční dodatek, přece by to dotyčný redaktor, či „janovská škola“ nemohli provést libovolně, nýbrž ve smyslu teologie, která neodporuje „řeči o chlebu“, nýbrž ji smysluplně interpretuje a završuje, zřejmě i vyhraněně proti doketickým tendencím. Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 335.

svými třemi částmi (a, b, c) představuje věcné uzlové místo, které oba úseky „řeči o chlebu“ váže dohromady.³³⁴ Toto uzlové místo je jen stěží vypustitelné. Navíc se za kompletní řeči skrývá jistá jednotná kristologie, jmenovitě janovská kristologie Syna člověka s charakteristickým schématem sestupu-výstupu, přičemž právě ve v. 51 se objevuje myšlenka dění na kříži. Díky tomuto verši jsou „řeč o chlebu“ a „eucharistická řeč“ spojeny do teologie kříže, a tím právě dostávají svůj podstatný kristologický charakter.³³⁵

Podle Barretta oba úseky veršů 35-50 a 51-58 (podle jeho dělení), z nichž první interpretuje chléb života mudroslovně a druhý sakramentálně, jsou spíše komplementární než neslučitelné či alternativní. Jan není antisakramentální, ale je přitom otevřeně kritický vůči sakramentálním tendencím, které vládly v jeho době, a klade tak největší důraz na zásadní sakramentální fakt inkarnace. Křest a eucharistie, které jsou částečným výrazem tohoto faktu, jsou přitom odkázány do podřízeného postavení. Úsek v. 60-71 se podle některých badatelů zpětně odkazuje na úsek v. 35-50, což má být dalším důkazem toho, že na oddíl v. 51-58 je třeba nahlížet jako na redakční dodatek.³³⁶ Barrett však tvrdí, že v. 60-71 odkazují na oba tyto předchozí úseky.³³⁷

Brown se přiklání k variantě, že eucharistický úryvek v. 51-58 každopádně patřil k hlavnímu korpusu janovské tradice. Ale fakt, že zatímco je eucharistické téma primární ve v. 51-58, ve zbytku kapitoly je sekundární, ho přesvědčuje o tom, že úsek v. 51-58 má původ odlišný od zbytku kapitoly. Podle něj je „řeč o chlebu života“ ve v. 35-50 kompletní, má své ukončení v dobře promyšlené inkluzi (v. 48-50 versus v. 31-33.35),³³⁸ takže se mu zdá přesvědčivější uvažovat zde o dvou různých formách „řeči o chlebu života“, které pocházejí z různých stádií janovského kázání. První část v. 35-50 představuje původnější, sapienciální formu řeči, ke které byly díky křesťanskému znovupromyšlení přidány sekundární eucharistické podtóny. Konečně v. 51-58 reprezentují radikálnější znovupromyšlení řeči, v němž se eucharistické téma změnilo v primární.³³⁹

Bultmann se vyjadřuje k tezi, že by se Jan měl slovesem *λούεσθαι* odkazovat (mytí nohou) ke křtu jako ke „generální očištění“, a mytím nohou k VP jako prostředku, který očišťuje od nových hříchů. Zdá se mu být „groteskní“, že by měla být VP zobrazena mytím nohou, minimálně již proto, že se mytí nohou odehrává při PV.³⁴⁰ To se zdá být Thyenovi

³³⁴ Navíc je docela přesvědčivé považovat v. 51c za integrující část předchozí řeči, viz předchozí kap. 3.4.2.6.

³³⁵ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 335-336

³³⁶ Kdyby se totiž oddíl v. 60-71 vztahoval na v. 35-50, jak to tvrdí např. Bornkamm, a v. 51-58 by byly interpolací, pak by se v. 63 neodkazoval na eucharistické tělo Kristovo, nýbrž na tělo, jak je myšleno v 3,6 (Brown: „přirozený princip v člověku, který nemůže dát život“). Nejproblematičtější na této tezi podle Barretta je, že slovo *σάρξ* ve v. 35-50 nepotkáváme. V této kapitole ho najdeme pouze ve v. 51.52.53.54.55.56. Dále je třeba si povšimnout, že ve všech těchto verších se odkazuje na *moje tělo*, či *tělo Syna člověka*, s výjimkou v. 52, kde dělá zástup stejnou chybu, která je právě ve v. 63 korigována. *Tělo* jako takové by nemělo pro lidi větší užitek než křepelky na poušti, ale *tělo Syna člověka* je nádobou Ducha, „vyslovením“ Božího Slova (1,32; 1,14). Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 312.

³³⁷ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 296-297

³³⁸ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 277

³³⁹ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 286

³⁴⁰ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 356-358

nejsilnějším argumentem proti interpolační teorii (tzn. že je eucharistický úryvek dodatkem církevního redaktora, který měl zajistit sakramentální výklad „řeči o chlebu života“). Vždyť by takový církevní redaktor svůj záměr jednodušeji a lépe mohl realizovat vložení ustanovení VP do 13. kap.³⁴¹

3.5.2 Výklad

Podle Schnackenburga se výklad o eucharistických darech odvíjí ve dvou stupních: Ježíšovo tělo a krev, pravý pokrm a nápoj, zprostředkovávají život (v. 53-55); a zároveň působí trvalé spojení s ním samým, božským nositelem a zprostředkovatelem života (v. 56-57). A závěrem (v. 58) se stvrzuje, že toto je ten pravý chléb, který sestoupil z nebe a který poskytuje neporušitelný život. Tím se znovu vtahuje sakramentální jedení a pití do řeči o osobním chlebu, který dává život věřícím (srov. v. 49.58), což se projevuje již ve v. 57, kde ustupuje zdvojené vyjadřování vyjadřování personálnímu. Tím jsou eucharistické verše jen ještě pevněji svázány s obraznou řečí než se zdá na první pohled.³⁴²

Originalita tohoto úseku spočívá v percepci určité tradice VP, pravděpodobně janovské obce, a v jejím spojení s „řečí o chlebu“. Jde zde o oboustranné ovlivnění. Editor přebírá prvky „řeči o chlebu“, aby s jejich pomocí interpretoval tradici VP. Ale, na druhou stranu, je mluva jeho tradice VP již ustavena, má svou jasnou tvář, a takto již vstupuje do příslušného textu.³⁴³

Thyen chápe celou „řeč o chlebu života“ (v. 26-59) jako metaforickou řeč o „*manducatio perpetua fidei*“ v Kalvínově duchu. Důvodů uvádí více, hlavním je však to, že se mu zdá absurdní myšlenka, aby Jan nechal Ježíše v kafarnaumské synagóze poučovat židovské publikum o slavení eucharistie, o její nutnosti ke spáse a o její schopnosti dávat život. Verše 26-50 vyzývaly publikum k tomu, aby věřili v toho, koho Bůh poslal jako chléb z nebe. Verše 51-59 oproti tomu stupňují paradoxnost situace: nestačí pouhá víra v jeho poslání, nýbrž je třeba v sobě „vtělit“ toho, který vydal své tělo a prolil svou krev za život světa, aby jednou provždy byly utišeny hlad a žízeň (6,35). Podle Thyena je toho dosaženo právě vhodným použitím slov φάγειν, τρώγειν a πίνειν, která vykazují metaforické biblické použití. Připouští však, že i přesto zde může stejně tak existovat vztah ke svátosti eucharistie, a cituje k tomu Strathmannova slova: „tam, kde byl jednou pro věřící osvojení si zvolen obraz jedení chleba, se k zobrazení víry jako víry v Ukřižovaného zcela přirozeně nabízí prostor VP.“ Pochybuje však o tom, že by vztah k eucharistii mohl být u v. 51c-58 primární. Cituje slova K. Bartha o tom, že se zde nenabízí žádná zpráva o ustanovení VP ani její nauka, nýbrž

³⁴¹ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 587

³⁴² SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 90

³⁴³ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 376. K tomu seznam obtíží, které je třeba vzít v potaz při jakémkoliv pokusu o vytvoření teorie původu v. 51-58 viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 290-291.

ekvivalent pro obojí: pokrm pro víru skrze sebevydaného Krista, skrze jeho ukřižované tělo a prolitou krev.³⁴⁴ Zdá se, že hlavní problém zde povstává z Thyenova předpokladu, že jde u celé 6. kap. o koherentní jednotu. Jak jinak si vysvětlovat slova: „vždyť přece nikdo z posluchačů na scéně vyprávěného světa (myšlena scéna 6. kap.) vzhledem k doposud dosaženému stavu vyprávění by nebyl schopen to pochopit“. Prý nikde v evangeliu nenajdeme takový anachronismus. Kdyby měla být Ježíšova řeč ve v. 51-58 o eucharistii a jejím spásném významu, pak nejen že by zněla na nepravém místě a v nepravý čas, ale především před nepravým publikem. A protože by bylo podle Thyena pošetilé, kdyby Ježíš nyní mluvil o VP, kterou ještě neustanovil, je přesvědčen, že zde mluví o „trvajícím pokrmu víry“.³⁴⁵

Ve v. 52³⁴⁶ je, na rozdíl od v. 41 („reptat“), použito sloveso μάχεσθαι („přít se“), které se jinak v Janově evangeliu nevyskytuje. Jestliže se tato slovesa vyskytují ve stejném pořadí v LXX v Ex 16 (reptání kvůli maně a křepelkám) a v Ex 17,2 (svár s Mojžíšem kvůli vodě), pak to jistě nebude náhodou. Rámec řeči o chlebu zrcadlí dění na poušti, a přitom stmeluje její jednotlivé části dohromady. Tím se přitom potvrzuje postřeh k v. 35b: mana se spojuje s vodou ze skály. Tím je pochopitelnější přechod k eucharistické části: také u Pavla jsou mana a voda ze skály sz předobrazy pro eucharistické dary (srov. 1K 10,3n). Tím se ukazuje, že tato typologie již byla v prvotní církvi rozpracována.³⁴⁷

Je možno předpokládat, že slova ustanovení „toto je moje tělo“, „toto je moje krev“ již velmi brzy vedla k nejrůznějším nedorozuměním a roztržkám ohledně správného chápání VP, jak to máme dosvědčeno z pozdější doby (vůči Židům, mezi židokřesťany, v římském světě). Blank spatřuje zajímavou tu skutečnost, že toto nedorozumění není nijak „uhlazeno“, nýbrž že je následně zopakováno křesťanské niterné chápání VP s nezmenšenou ostrostí. To by ukazovalo, že jde o skutečný a akutní, ne pouze teoretický konflikt, při němž je používána taková apologetika, která má potvrdit vlastní pozici. Tím se vysvětluje tvrzení v. 53: kdo chce mít podíl na „životě“, musí se účastnit i eucharistie.³⁴⁸

Pravda z v. 51b je nyní ve v. 53 podána v negativní formě. Rozvíjí se zde dva nové

³⁴⁴ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 369-370

³⁴⁵ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 367-368. Tak se jeví, že Thyen sám bojuje vůči jakémusi podivnému magickému materializovanému pojetí eucharistie.

³⁴⁶ Námítka Židů na tomto místě chce jen zviditelnit „nesmyslnost“ Ježíšova nároku (srov. 3,4; 4,11; 8,52.57) (oproti výkladům vztahujícím ji na židovský zákaz pojídání masa s krví) a jen znovu odkrývá jejich nevíru. Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 377.

³⁴⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 90

³⁴⁸ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 377. Podle Browna se Ježíš nijak nenamáhá, aby odstranil židovské „osobení“ z kanibalismu, ale naopak zdůrazňuje realitu jedení svého těla a zvyšuje pohoršení přidáním požadavku pití své krve. Nejen že Jan vystupuje proti jakémukoliv zduchovníení Ježíšova lidství, ale i proti zduchovníení reality eucharistického těla a krve. Tomu, kdo je přijímá, je přislíben ve v. 53-56 dar života. Ale tento přislíb následuje po první části „řeči o chlebu života“, ve které se trvá na podstatnosti víry v Ježíše. Tím, že jsou tyto dvě formy řeči postaveny vedle sebe, tedy učí, že dar života přichází skrze věřící přijetí svátosti. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 292. Podle Thyena se vztahuje pohoršení z tohoto verše na to, že nepochopili metaforický smysl tohoto „jedení“ (k tomu viz výše). Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 366.

aspekty: 1) Je uveden titul Syna člověka. Syn člověka je určitým člověkem, kterému dal Bůh pečeť, jako potvrzení, že je jeho poslem a pověřeným zástupcem (srov. v. 27). Sestoupil z nebe a znovu se tam vrátí (3,13; 6,63), aby svět spasil. 2) K výpovědi o těle Syna člověka je přidána výpověď o jeho krvi. To odkazuje nepochybně na eucharistii. Evidentně zde záleží na paralelismu mezi tělem a krví. Někteří však rozlišují: krev by měla zdůrazňovat nutnost smrti a symbolizovat život, který věřící dostává, zatímco tělo by mělo znamenat sebeobět, na které má věřící účast. Je ale pravděpodobnější, že krev byla přidána, aby se opravdu odkázalo na eucharistii, a zdůraznilo se, že životodárným pokrmem je celý život inkarnovaného Syna Božího. Může v tom spočívat také útok proti doketismu (E. Schweizer a jiní).³⁴⁹ S tím souhlasí i Schnackenburg, podle něhož evangelista uvádí podmínku nutnosti požívání eucharistie k „získání“ věčného života v negativní kondicionální podobě pravděpodobně proto, že se obrací proti gnosticko-doketické skupině uvnitř jeho obce, která odmítá přijímání eucharistie.³⁵⁰ Tento život je nejprve a v základu darován skrze „narození z vody a Ducha“ (3,5). Pak vyžaduje trvalé spojení s božským nositelem života (srov. 6,56n), který ve věřícím skrze sakramentální pokrm tento život zachovává a sílí. Kdo však přijímání Ježíšova těla a krve odmítá, popírá jeho inkarnaci (σάρξ) a jeho krvavou smrt na kříži (αἷμα). Eucharistie dosvědčuje Ježíšovu smrt na kříži jako nepominutelný a nezrušitelný zdroj spásy (srov. 19,34; 1 J 5,6-8) a historického (dějinného) spasitele, který přišel v těle (1,14; 6,51c; 1 J 4,2n³⁵¹).³⁵²

V následujícím v. 54 není přidána žádná nová myšlenka, pouze se zde stvrzuje odkaz na eucharistii: je zde pozitivně formulováno tvrzení předchozího verše a je použito sloveso τρώγειν namísto φαγειν. τρώγειν je od časů Homéra dosvědčeno pro zpracovávání potravy zvířaty, zvláště býložravci. Od časů Hérodota se používalo pro jedení lidmi. Podle Barretta je velmi nepravděpodobné, že by pod ním Jan rozuměl nějaký speciální význam a chtěl ho odlišit od ostatních slov používaných pro jedení.³⁵³ Podle Schnackenburga nemusí být chápáno v extrémně realistickém smyslu („žvýkat“), nýbrž se jím mohl evangelista pouze snažit odlišit obrazné jedení chleba z nebe (φαγειν ve v. 51b) od skutečně sakramentálního jedení.³⁵⁴

Κ ἀναστήσω αὐτὸν τῇ ἑσχάτῃ ἡμέρᾳ srov. v. 39.40.44. Zde se spojují eucharistické

³⁴⁹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 309

³⁵⁰ K tomu srov. exkurz o vyjádření Ignáce z Antiochie níže; a také 1J 3,15; 4,1-3.

³⁵¹ „Podle toho poznáte Ducha Božího: Každé vnuknutí, které vede k vyznání, že Ježíš Kristus přišel v těle, je z Boha; (3) každé vnuknutí, které nevede k vyznání Ježíše, z Boha není. Naopak, je to duch antikristův, o němž jste slyšeli, že přijde, a který již nyní je na světě.“

³⁵² SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 91

³⁵³ Až dosud používal aoristní kořen φαγ. Nyní používá participia prezenta. ἐσθίειν Jan vůbec nepoužívá, i když jeho aoristní kořen je zcela běžný. τρώγειν je použito čtyřikrát v tomto oddíle a v 13,18. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 309.

³⁵⁴ Ve v. 53 je možno vysvětlit φαγειν jako opakování z v. 52. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 92.

a eschatologické prvky. Oba byly spojeny od počátku (viz Mk 14,25 par.; 1K 11,26),³⁵⁵ a Jan si mohl uvědomovat, že eucharistická teorie a praxe potřebují kontrolu skrze budoucí eschatologii.³⁵⁶ A právě tento výhled ke vzkříšení v poslední den podle Schnackenburga odlišuje Jana od Ignáce z Antiochie, který eucharistii nazval „pokrmem nesmrtnosti, protijedem proti smrti“. Jan nikdy nepoužívá pojem *ἀθανασία*, který je většinou spojen s myšlenkou nesmrtnosti duše. Zdá se, že je v tom Jan věrný semitskému pojetí, pro které je typické celostní pojetí člověka a které počítá s naplněním života až tělesným vzkříšením. Zároveň je to další narážka na gnostiky, kteří budoucí vzkříšení popírali.³⁵⁷

Ve v. 55 jsou Ježíšovo tělo a jeho krev označeny jako pravý pokrm a pravý nápoj.³⁵⁸ Ježíšovo tělo a krev jsou opravdu tím, čím pokrm a nápoj mají být - naplňují ideální, archetypální funkci pokrmu a nápoje, tzn., že těm, kteří je přijímají, dávají věčný život.³⁵⁹ Verš 55 tedy nechce zdůvodňovat realitu jedení a pití, nýbrž nabytí (získání) věčného života.

Následně jsou vyřčeny důvody pro předchozí výpověď (v. 56): kdo jí Ježíšovo tělo a pije jeho krev, zůstává (*μένειν*) v Ježíšovi a on v něm. *μένειν* je jedním z nejdůležitějších slov u Jana:³⁶⁰ Otec zůstává v Synovi (14,10), Duch zůstává na Ježíšovi (1,32n), věřící zůstávají v Kristu a on v nich (6,56; 15,4). Existují variace té samé myšlenky: slovo Kristovo zůstává v křesťanech a oni v něm (5,38; 8,31; 15,7); Kristus zůstává v lásce Boží a učedníci musí zůstat v lásce Kristově (15,9n). Je tím míněno, že Ježíšovo bytí je plně určeno Bohem, bytí učedníků Ježíšem.³⁶¹

Blank, stejně jako Schnackenburg, zde mluví o „imanentní formuli“, kterou potkáváme také v 15,4-7 a která má vyjadřovat intenzitu a trvalost společenství věřících s Ježíšem. Ono *μένειν* zdůrazňuje trvalost tohoto společenství, které má podle prvokřesťanského chápání definitivní charakter. Kdo byl jednou přijat do obce (církve) a byl připuštěn k VP, tomu se tak stalo definitivně a jednou provždy. Ale zatímco podle Blanka je tedy docela rozumné hledat podklad zkušenosti „imanentní formule“ v dění VP, Schnackenburg naopak vidí její původ v janovské kristologii.³⁶² Trvající Ježíšovo společenství

³⁵⁵ Mk 14,25: „Amen, pravím vám, že nebudu již pít z plodu vinné révy až do toho dne, kdy budu pít nový kalich v Božím království.“; 1K 11,26: „Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde.“ - už u Pavla můžeme sledovat transformaci eschatologického výhledu Božího království v očekávání parúsie.

³⁵⁶ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 309

³⁵⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 92

³⁵⁸ Některé význačné spisy mají *ἀληθώς* místo *ἀληθής*, což by plně odpovídalo Janovu stylu (srov. 1,47; 4,42; 6,14 atd.). To nám pomáhá lépe pochopit význam *ἀληθής* použitého na tomto místě. Podle Schnackenburga se na všech místech, kde toto slovo v Janově evangeliu najdeme, dá jednotně přeložit jako „pravý, spolehlivý, hodnověrný“, na rozdíl od *ἀληθινός*, které je užíváno ve významu „vlastní, skutečný“. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 93.

³⁵⁹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 310

³⁶⁰ Jak v evangeliu, tak i v Janových listech.

³⁶¹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 310

³⁶² Podle Schnackenburga má „imanentní formule“ stěžejí svůj původ v eucharistickém dění, nýbrž spíše v kristologii. S její pomocí se dá vyjádřit Otcovo působení v Synu a jednota Syna s Otcem (srov. 10,30.38), dokonalé zjevení Otce v Ježíšově slově a díle (srov. 14,10n). Z tohoto jádra kristologie pak evangelista odvodil i další imanentní formule. I v tomto ohledu se janovská eucharistická nauka ukazuje jako aplikace kristologie na sakramentálně-kultické dění v eucharistii. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 94-95.

tak, jak dochází svého výrazu skrze eucharistii (tzn. že se v ní a skrze ni uskutečňuje), zakládá také eschatologické společenství života mezi věřícím a Ježíšem. Svátostný pokrm VP stojí ve službě zprostředkování života (skrze Ježíše od Otce).³⁶³ Prostě a jednoduše, eucharistie má tento účinek proto, že s Ježíšem spojuje těsnějším způsobem. Oba účinky (v. 54 a v. 56) stojí ve velmi těsném vztahu (spojitosti). Společenství s Ježíšem, které je vytvořeno skrze eucharistii, má jediný cíl, a to vtáhnout příjemce svátosti do oblasti života Boha (v. 57). Prohlubuje se zde eucharistické učení: ne jedení a pití jako takové jsou podstatné, nýbrž trvalé společenství s Ježíšem, které se jím uskutečňuje – svátostné spojení se stává osobním sjednocením.³⁶⁴

Příjemce eucharistie dosahuje života jedině skrze živoucí spojení s Božím vyslancem. Tím se myšlenkový kruh uzavírá. Tato věta podle Schnackenburga zcela vyvěrá z janovské teologie a nechává vystupovat, jako sotva která jiná, její rozsáhlé strukturní linie: „Děni, které smrtelnému kosmu vrací Boží život, vychází od Boha, který k tomu posílá na svět svého Syna (3,16n); pouze skrze Syna, který v sobě původně a plně nese Boží život (5,26),³⁶⁵ dosáhne člověk života; a dosáhne ho skrze komunikaci se Synem, ve víře (6,29.35.40.47) a v eucharistii (6,53n). Svátostné jedení je jen určitým zvláštním způsobem, jak získat společenství s božským nositelem života. Protože eucharistické jedení a pití (v. 53-55) spojuje s vtěleným Synem Božím, který své tělo vydal ve smrti (v. 51c), a protože 'tělo a krev Syna člověka' (v. 53) – tak jsou významné pro smrt na kříži – konečně přece jen míní Syna člověka, který sestoupil z nebe a zase tam vystoupil, může zde být dvojitě vyjádření shrnuto do krátkého výrazu: 'kdo mne jí'.³⁶⁶ Tím je integrována eucharistická nauka do obrazné řeči o Ježíšovi, pravém chlebu z nebe. Blízkost verši 51b je zjevná, jen s tím rozdílem, že tam to s ohledem na víru znamená: 'kdo jí z tohoto chleba'. Také výpověď o Božím vyslanci nachází v předchozí řeči svůj odraz (v. 29.38n.44), a jeho funkce, která tam byla formulována v obraze chleba z nebe (v. 33.35.48.51), nyní nachází bez obrazu teologicky platný výraz.“³⁶⁷

Nejasný v. 58 již nepřináší žádnou novou myšlenku, nýbrž shrnuje učení celé řeči. Ještě jednou je předložen kontrast mezi manou (a Zákonem - Tórou, který může symbolizovat) a nebeským chlebem, kterým je Kristus. Schnackenburg upozorňuje na to, že se tato věta ohlíží na „definice“ ve v. 33.50 a konstatuje, že všechno, co se očekávalo

³⁶³ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 378-379

³⁶⁴ Skrze kodex D se nám v rozšíření v. 56 dochovala výzva k tomu, aby byla eucharistie přijímána jako chléb života: „jako je Otec ve mně a já v Otci. Amen, amen, pravím vám, jestliže nepřijmete tělo (το σωμα) Syna člověka jako chléb života, nebudete mít v sobě život.“ Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 94.

³⁶⁵ καὶ γὰρ ζῶ ... καὶ κεῖνος ζήσκει - stejná myšlenka jako v 5,21.24-30, je v našem v. 57 v komprimované formě. Život Syna je plně závislý na Otci (ὁὐκ ἔστιν ἑαυτοῦ), nemá žádný nezávislý život a nezávislou autoritu: jen proto, že zůstává v Otci, mohou lidé, kteří v něm zůstávají, žít (ὁὐ ἔστιν ἑαυτοῦ). Křesťanský život je životem zprostředkovaným. Aby však došlo k jednotě, potřebuje vnější vyjádření, vnější kristalizační jádro – a tím je Kristus: souvisí to s myšlenkou v. 45.46 – nestačí jakési vnitřní poznání, vyučení, potřebujeme „hlavu“ Krista.

³⁶⁶ ὁ τρώγων με je nyní na místě ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα z v. 56: to podporuje tezi, že „tělo a krev“ označují celou osobu Ježíšovu. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 310.

³⁶⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 95

(očekává) od pravého chleba z nebe, čili skutečné překonání smrti, věčný život, se naplňuje v eucharistickém chlebě. Mana, uvedená ve v. 49 nachází svůj antitypus v „tomto chlebě“, Synu Božím (v. 57), který daruje život tomu, který ho jí. Jedení eucharistického chleba je krajním uskutečněním jedení, které je jmenováno v citátu ve v. 31. Tak tento verš tvoří zřejmou závorku, která eucharistickou část spojuje s obraznou řečí ve v. 32-51.³⁶⁸

EXKURZ: Eucharistie u Ignáce z Antiochie

Vzhledem k Ignácovu vyjádření v Sm 7,1 i na jiných místech (např. Ef 20,2) souvisí podle něho slavení eucharistie velmi těsně s existencí obce, je neoddelitelné od etiky jejího života, která nachází svůj nejintenzivnější výraz právě ve shromáždění této obce. Výraz ἀγάπην ποιῆιν (který najdeme v Sm 8,2) je jiným označením pro eucharistii. V Sm 7,1 stojí ἀγαπᾶν v korespondenci k Ježíšovu utrpení za naše hříchy a k Boží dobrotě, a v kontrastu k zápasu odpůrců. Toto označení pro eucharistii se tedy u Ignáce vysvětluje nejlépe z těsného propojení mezi eucharistií a etikou obce.³⁶⁹

V Ef 20,2 se nachází výraz φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν („lék nesmrtelnosti, protijed proti smrti“), kterým se Ignác vztahuje k eucharistii, a který některé exegety vedl k přesvědčení, že Ignác zastává magické pojetí svátostí. Ale pro Ignáce je naopak velmi důležité spojení eucharistie s modlitbou, s Boží chválou a s láskou Ježíše Krista, která vede k lásce v obci. Takže eucharistii chápe jako výraz skutečného života obce a jejího spojení s Ježíšem Kristem, které garantují její bytí (trvání) a vedou k věčnému životu v Ježíši Kristu. Metaforami převzatými z medicíny tak chce Ignác označit život v Ježíši Kristu jako účinek účasti na VP. A to je podle Schrötera vyjádřeno podobným způsobem již v Janově evangeliu a v Didaché. Podle J 6,53 to má znamenat, že v sobě nemůže mít život ten, kdo nepřijímá tělo a krev Syna člověka. Ignác svými metaforami vyjadřuje, že pokrm eucharistie již v současnosti zaručuje účast na zmrtvýchvstání, které se zrealizuje až v budoucnosti.³⁷⁰ Podle L. Wehra se evangelista potýkal s podobným vnitrokřesťanským rozkolem jako Ignác, což je oba vedlo k takovému zdůraznění inkarnace („Fleisch' statt 'Leib““) a smrti na kříži. U obou je spása přijímaná v eucharistii vázána na těsné osobní spojení jednotlivce s Kristem. Společenský charakter eucharistie je pak přece zřetelněji vyjádřen u Ignáce.³⁷¹

V Sm 7,1 kritizuje Ignác ty, kteří se vyhýbají eucharistii, protože nevyznávají, „že je eucharistie tělem našeho Spasitele Ježíše Krista“. Vidí tedy nebezpečí, které pro obec ve Smyrně představuje skupina, která zpochybňuje vtělení Ježíše Krista, a proto neakceptuje daný výklad eucharistie a neúčastní se jí (to tedy předpokládá existenci jistého jasného pojetí,

³⁶⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 96

³⁶⁹ SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, s. 76

³⁷⁰ SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, s. 77-78

³⁷¹ WEHR, L. Das Eucharistieverständnis an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert. *Johannesevangelium und ausserbiblische Traditionen. Bibel und Kirche*, 2002, roč. 57, č. 1, s. 25

výkladu eucharistie). Zřejmě jde o skupinu zastávající doketistické učení, podle něhož Ježíš přijal tělo jen zdánlivě, takže se neuskutečnilo žádné skutečné spojení lidské a božské přirozenosti. Vůči těmto tendencím Ignác proto zdůrazňuje, že se v eucharistii zpřítomňuje plné vtělení Ježíše Krista, jeho utrpení za naše hříchy a jeho zmrtvýchvstání.³⁷²

3.6 Pohoršení učedníků: 6,60-71

Tento úsek tvoří závěr Ježíšova působení v Galileji. V souhrnné formě zde Jan prezentuje, v závislosti na některých důležitých synoptických podáních,³⁷³ výsledek jeho činnosti.³⁷⁴

To, co Ježíš řekl o chlebu života, musí být nahlíženo ve dvojitě světle, ve světle vyvýšení (nanebevstoupení) a daru Ducha. Syn člověka, jehož „tělo“ mají všichni jíst, má svou vlast v nebi, kam se také vrátí. Tělo jako takové (tzn. samo o sobě) je bez užitku: jenom Duch může dát život (Duch, který spočívá na Ježíšovi - 1,32). Obsah Ježíšovy řeči je prostředkem, skrze něhož je zprostředkován Duch a jím také život. Není pak překvapením, že se mnozí pohorší. Nemají víru, totiž jen ve víře může být uznána pravda (pravdivost) toho, co Ježíš řekl. On nemluvil o těle jako takovém, které mohou všichni vidět a jemu rozumět, nýbrž o těle Syna člověka a o Duchu. Odpad mnohých učedníků je pak zkouškou i pro Dvanáct a příležitostí k vyznání: není nikdo jiný než Ježíš, ke komu by mohli tito lidé jít. Ježíšova odpověď zdůrazňuje s ostroší, která je pozoruhodná i pro toto evangelium, že si Dvanáct vyvolil on sám (a ne naopak - srov. 15,16) a že velmi dobře ví o budoucím zrádci.³⁷⁵

Dosti zřejmě také tento úsek odráží historickou situaci Janových listů. Ježíšova řeč odhaluje postoje jeho posluchačů a vede k rozhodnutí. Nápadná změna v označení Ježíšových posluchačů (Židé - učedníci)³⁷⁶ se dá vysvětlit z aktuálního záměru evangelisty oslovit křesťanské čtenáře:³⁷⁷ také oni jsou v nebezpečí pohoršit se nad Ježíšovou řečí a jako Židé nad ním reptat (v. 61). Také mezi nimi jsou někteří, kteří nevěří (v. 64a). Mají osvědčit svou víru v hodině zkoušky přes pohoršení Ježíšova zjevu (srov. v. 42) a „zůstat v jeho slově“ (srov. 8,31). Celý úsek se sice opírá o historickou událost (odpadnutí lidí od Ježíše v Galileji), ale je uspořádán z teologického aspektu víry a nevíry, aby byl zúročitelný pro situaci víry vlastní

³⁷² SCHRÖTER, *Das Abendmahl*, s. 78

³⁷³ Odmítnutí Ježíše v synagoze jeho vlastní domoviny (Mk 6,1-6; Mt 13,54-58; Lk 4,16-30 - srov. J 4,43-54); Petrovo vyznání u Cesareje Filipovy (Mk 8,29; Mt 16,16; Lk 9,20) a předpověď zrady (Mk 14,18; Mt 26,21; Lk 22,21; srov. J 13,21). U Mk se jedná o jednotlivé tradované zlomky, kdežto u Jana jsou přepracovány do celku, ve kterém je čtenář nucen uvážit reakci reprezentativních postav minulosti na Ježíše, jakož i na jeho následovníky.

³⁷⁴ Podobným způsobem je v části 12,37-50 shrnuto jeho působení v Jeruzalémě, a vlastně celé jeho veřejné dílo. Také např. Bultmann tento náš úsek ve své revizi chronologie (posloupnosti) evangelia staví právě před verše 12,37-41.

³⁷⁵ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 311-312

³⁷⁶ Také v Judeji byli „učedníci“ postaveni vůči „Židům“ (srov. 7,1.3). Zatímco Židé reprezentují nevěřící, „učedníci“ jsou ještě neupevněnými Ježíšovými následovníky.

³⁷⁷ S tím ovšem svým způsobem polemizuje Thyen. Pomíjí to, že pro Jana mají (hraji) tyto skupiny symbolickou funkci. Viz výše v kap. 3.5.2.

obce.³⁷⁸

3.6.1 Pohoršení galilejských učedníků: v. 60-65

Ve v. 60 se zřetelně odlišují učedníci od Dvanácti v kontrastu s v. 66n. Nejen zástupy, ale i učedníci musí projít zkouškou. Člověk nikdy nedospěje k víře, aniž by se musel potýkat s možností pohoršení. Ve 2,11.23; 4,39-42 vedla znamení k víře, zde vedou k nevíře. Znamení není dostatečným důvodem k víře.³⁷⁹

Co je tak pohoršujícího³⁸⁰ pro zástup a učedníky, že to vede k nevíře (v. 64)? Odpovědí, která je podle Barretta okamžitě po ruce, je: myšlenka jedení těla a pití krve Syna člověka (v. 53-56). To bylo pohoršující nejen pro Židy, ale i pro Janovo helenistické publikum.³⁸¹ Exegeté se však v této odpovědi dosti liší.

Brown (odvolávaje se na Bornkamma) zastává názor, že se v. 60-71 nevztahují na v. 51-58, nýbrž v. 35-50, a že tedy původně v. 60 následoval ihned po v. 50 (v soulase s jeho teorií, že v. 51-58 jsou pozdější redakční vsuvkou janovského materiálu, která narušila původní jednotu). Uvádí pro to několik argumentů. Některé nejpodstatnější zde uvedme: 1) Ve v. 50 si Ježíš nárokuje, že je chlebem z nebe. A pávě nad tím mají ve v. 60 učedníci reptat, stejně jako reptali Židé ve v. 41. Učedníci nemohou snést „poslouchat to“ - což má být podle Browna známka toho, že se všechny odkazy v. 60-71 týkají slyšení a věření Ježíšova učení,³⁸² vždyť tu není jediný odkaz na odmítnutí jedení jeho těla a pití jeho krve. Čili, proč by zde odkaz na tělo a krev nebyl explicitnější? 2) Kontrast pak mezi Duchem a tělem ve v. 63 je tím samým jako v 3,6 a Ježíš tedy nemluví o eucharistickém těle, ale o těle tak, jak je mnil ve 3. kap: jako o přirozeném principu v člověku, který nemůže dát věčný život (srov. Ř 8,4; Mt 16,17). 3) Jestliže tedy „tělo“ z v. 63 nemá co dělat s eucharistií, nemá pak ani důraz na Ducha co dočinění se spirituální interpretací Ježíšovy přítomnosti v eucharistii. Duch jako životodárný princip je zde jednoznačně darem vzkříšeného Krista. Ve v. 63 tak Ježíš opět stvrzuje, že člověk nemůže život získat sám. 4) Verš 64³⁸³ je zjevně reminiscencí na tu část řeči o chlebu (v. 35-50), kde chléb odkazuje primárně na Ježíšovo zjevení, kterému je třeba věřit. Ve v. 64 a 65 nacházíme „věření“ a „přicházení“ k Ježíšovi jako paralelní výrazy, podobně jako ve v. 36.³⁸⁴

³⁷⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 102-103

³⁷⁹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 313

³⁸⁰ Sloveso σκανδαλίσειν je rozšířené u synoptiků, ale u Jana ho potkáváme jen zde a v 16,1 (substantivum σκανδαλον se nevyskytuje vůbec). Zde stojí paralelně ke σκληρός z předchozího verše.

³⁸¹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 313

³⁸² Barrett ovšem k výrazu τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν poznamenává, že není jednoznačně rozhodnutelné, zda se αὐτοῦ vztahuje na λόγος, či Ježíše samotného. A ἀκούειν zde navíc stojí blízko významu „být poslušný“. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 313. A v této Brownově tezi by samozřejmě nebyl rozpor, pokud bychom se neptali dále, a čeho se týká toto Ježíšovo učení a zjevení, které učedníky pohoršuje?

³⁸³ „Ale někteří z vás nevěří.“ Ježíš totiž od počátku věděl, kteří nevěří a kdo je ten, který ho zradí.“

³⁸⁴ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 299-300

Povstává proti tomu samozřejmě námitka, zda by nebylo namístě, aby redaktor po vsunutí eucharistických veršů 51-58 sekundárně nedodal odkaz na eucharistii i do v. 60-71. K tomu Brown poznamenává jen tolik, že je přesvědčen, že tak redaktor učinil s původní řečí o chlebu v. 35-50, ale o novou orientaci v. 60-71 se nepokusil.³⁸⁵ Místo bytelnějšího dokazování, kterým by nás o své tezi přesvědčil, uvádí pouze přehled pokusů, které byly učiněny ve snaze zharmonizovat v. 60-71 s eucharistickým tématem.³⁸⁶ 1) Ve vystoupení Syna člověka ve v. 62 je možno spatřovat znamení pro učedníky, že teprve po tomto vystoupení budou moci přijímat tento živý chléb eucharistie. 2) Duch, uvedený ve v. 63, teprve vzbudí tu víru, která je nutná k tomu, aby byla eucharistie nahlížena jako tělo a krev Syna člověka. 3) Verš 63 chce sdělit, že eucharistii může plodně přijímat jedině ten, kdo má Ducha. Tato interpretace odmítá jakékoli materializované a magické pojetí svátosti. 4) Verš 63 chce říci, že to není Ježíšovo mrtvé tělo, které by přinášelo v eucharistii užitek, nýbrž jeho vzkříšené tělo plné Ducha života. 5) V těchto verších jde o jakousi primitivní paralelu k epiklézi. 6) Verše 70-71 patří spolu s v. 51-58 k eucharistickému materiálu, který byl přemístěn z PV.³⁸⁷

Podle Thyena je vlastně v celé 6. kap. řeč pouze (či minimálně především) o víře, a tudíž důsledně (vzhledem k jeho tezi jednotnosti celé 6. kap.) i v eucharistickém úryvku. Učedníci se zde neurážejí nad tím, nad čím se předtím pohoršovali Židé - nad Ježíšovým nebeským původem, nýbrž nad pavlovským σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ. Nesnesitelná je pro ně nezbytnost Ježíšova vydání vlastního těla a prolití krve za spásu světa v násilné smrti.³⁸⁸ To by jen opět mohlo odpovídat kontextu druhého podání zázraku nasycení u Mk (potažmo Mt) a podporovat teorii o přímé závislosti Jana na Markově předloze (či pre-markovské tradici).³⁸⁹

„Co až uvidíte Syna člověka vystupovat (ἀναβαίνειν) tam, kde byl dříve?“ (v. 62): tato věta je zjevně nekompletní. Komentátoři se ve všeobecnosti pokusili o dvě možnosti zakončení: 1) Když bude podmínka splněna, pohoršení bude ještě větší. 2) Když se podmínka vyplní, omezí se pohoršení, či zcela odpadne. Tyto dvě možnosti se přesto nemusí vzájemně vylučovat.³⁹⁰ Zdá se, že každá z nich obsahuje něco z celkového smyslu. To je zvláště zřetelné v souvislosti s tím, že vystoupení Syna člověka znamená zároveň utrpení a slávu: vrací se tam,

³⁸⁵ Thyen k této tezi poznamenává, že každý takový interpolátor by přece musel počítat s tím (a měl by to tedy i zohlednit), že každý budoucí čtenář bude muset v. 63 vztahovat na v. 51-58. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 377.

³⁸⁶ I když jsou tyto pokusy originální, přece podle Browna přesvědčivě nevysvětlují, jak by vůbec mohlo být vyřčeno absolutní tvrzení „tělo samo nic neznamená“ (v. 63) o Ježíšově eucharistickém těle.

³⁸⁷ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 302-303

³⁸⁸ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 373-374

³⁸⁹ Sled scén u Mk 8: nasycení čtyř tisíců - farizeové žádají znamení - varování před kvasem farizeů - uzdravení slepého v Betsaidě - Petrovo vyznání u Cesareje Filipovy - první předpověď utrpení (8,31.32: „A začal je učit, že Syn člověka musí mnoho trpět, být zavržen od starších, velekněží a zákoníků, být zabit a po třech dnech vstát. A mluvil o tom otevřeně. Petr si ho vzal stranou a začal ho kárat.“) - následování - 9,2-13 proměnění na hoře. Jakoby skutečně Jan proměňoval to, co se už nachází u Marka, který se ukazuje také nejvýše symbolický.

³⁹⁰ To odpovídá Schnackenburgovu náhledu, podle něhož vlastní funkcí tohoto verše – podpořeného v. 63a, je probudit víru. Nakolik ale naráží na nevíru, může vést ještě k většímu pohoršení. „Vidět“ výstup Syna člověka je možno pouze ve víře, „světu“ to zůstává ukryto (srov. 14,19, kde je použito stejné sloveso θεωρεῖν; a podobná otázka se řeší i ve scéně ukřižování - viz komentář k v. 19,34 níže). Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 104-105.

kde byl dříve (srov. 1,1), tím, že vystoupí na kříž (srov. 3,13-15). Podle Barretta byl celý proces návratu Krista do slávy Otcovy největším pohoršením, stejně jako potvrzení Krista coby chleba života (včetně eucharistie, která byla různě dezinterpretována: např. magicky, kanibalisticky atp.). Tento verš nepřímou pokládá otázku, která je položena přímo ve v. 67. Člověk se podle Barretta musí tomuto pohoršení vystavit a učinit rozhodnutí ve víře, které něco stojí, dříve než může jíst tělo a krev Kristovu a přijmout dar věčného života sjednocen s ním ve smrti.³⁹¹ To by představovalo pojetí hodně blízké pojetí Pavlovu - např. Ř 5-6.

ἀναβαίνειν a καταβαίνειν³⁹² (v teologickém smyslu) potkáváme vždy v kontextu, který má co dělat se Synem člověka (mimo 20,17).³⁹³ Tento postřeh, který je obzvláště důležitý pro náš kontext, potvrzuje, že Syn člověka je pro Jana bytím, které sestupuje z nebe, aby vykonalo dílo vykoupění, a opět vystupuje do slávy (a nakonec k soudu).³⁹⁴ Jedná se o stejný komplex, který přichází ke slovu v řečech na rozloučenou jako „odchod k Otcí“.³⁹⁵ Je tam vyjádřeno i to, že odchod v jistém ohledu zůstává obtížnost víry.³⁹⁶

Podle Gibleta se tak pohoršení učedníků z v. 60 týká celkového Ježíšova učení. Největší potíží je přiznat této Ježíšově lidské podobě existenci Syna člověka, který má božskou přirozenost. V odpověď Ježíš ty, kteří se pohoršili, odkazuje na Syna člověka, který vystoupí do nebe.³⁹⁷ Jádrem tohoto poukazu je integrální součástí janovské teologie: Ježíš je preexistující božské bytí, které má od počátku účast na Otcově slávě (17,5); sestupuje, aby na sebe vzal lidskou situaci, přijímá tělo, ale s úmyslem přivést ho skrze kříž do slávy, aby tam s ním „všechno tělo“ (viz 17,1-5:³⁹⁸ „ἔδωκας αὐτῷ ἕξουσίαν πάσης σαρκός“) mohlo dojít ke společenství.³⁹⁹

Verš 63: Nyní je otevřena cesta k plnému pochopení celé řeči. Nanebevstoupení umožňuje, jak logicky, tak i chronologicky, započítání díla Ducha (srov. 7,39).⁴⁰⁰

τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιούν⁴⁰¹

³⁹¹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 313

³⁹² O tomto καταβαίνειν byla neustále zmínka v řeči o chlebu (v. 33.38.41.42.50.51.58), a to ve spojení s dodatkem „z nebe“, což nyní nemůže nechat posluchače na pochybách o tom, co znamená ono „kde byl dříve“. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 104.

³⁹³ Ježíš zakazuje Magdaléně, aby se ho dotýkala, protože ještě nevystoupil k Otcí.

³⁹⁴ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 313-314

³⁹⁵ Např. 14,1nn; 14,27nn; 15,18nn; 16,1nn.

³⁹⁶ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 381

³⁹⁷ Jde o překonání pohoršení kříže: učedníci jsou upomínáni na to, že smrt Syna člověka nemusí mít poslední slovo. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 375.

³⁹⁸ „Po těch slovech Ježíš pozvedl oči k nebi a řekl: 'Otče, přišla má hodina. Oslav svého Syna, aby Syn oslavil tebe, (2) stejně jako jsi učinil, když jsi mu dal moc nad všemi lidmi (ἔδωκας αὐτῷ ἕξουσίαν πάσης σαρκός), aby vše, co jsi mi svěřil, dal jim: život věčný. (3) A život věčný je v tom, když poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista. (4) Já jsem tě oslavil na zemi, když jsem dokončil dílo, které jsi mi svěřil. (5) A nyní ty, Otče, oslav mne svou slávou, kterou jsem měl u tebe, dříve, než byl svět.“

³⁹⁹ GIBLET, *Die Eucharistie*, s. 171

⁴⁰⁰ K tomu také srov. 17,2: vystupující Syn člověka se stal „mocným“, aby propůjčil životodárného Ducha.

⁴⁰¹ Za pozornost stojí, že ζωοποιεῖν je pavlovské slovo (srov. 1K). Brown upozorňuje zvláště na 1K 15,45: „jak je psáno: 'První člověk Adam se stal duší živou' - poslední Adam je však Duchem oživujícím.“ Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 296.

Je podstatnou vlastností Ducha dávat život.⁴⁰² Je důležité si povšimnout hlediska, které se tímto odkazem na Ducha vytváří. Jan píše s ohledem na Ježíšovo dokonané dílo (7,39), které zahrnuje nanebevstoupení a dar Ducha. Bez tohoto hlediska by nebyla řeč v této kapitole pochopitelná. Kromě toho je třeba, aby Ježíš sám byl chápán jako nositel Ducha (srov. 1,32n), jinak by jeho tělo a krev ztratily význam. Ne jako ten nejvelkolepější člověk, nýbrž jako poslušný, Ducha-plný Syn Otce konfrontuje lidstvo. A okamžitě následuje antitetická výpověď:

ἡ σὰρξ οὐκ ὠφέλει οὐδέν

Tato slova musí být vztažena na výpověď o σὰρξ Syna člověka ve v. 53 (otázkou zůstává v jakém smyslu: viz kap. 3.5.2), není to ale jediný kontext, do kterého patří.⁴⁰³ Bylo také třeba odkazu na nedostatečnost těla jako takového v souvislosti s Jidášovým odpadnutím (v. 70n), aby se zdůraznilo, že u eucharistie je podstatná víra.⁴⁰⁴ Také může Jan odmítat představu eucharistie jako ritu, který by sám byl schopen řešit problém, který vyvstal pro učedníky po jejich odloučení od Ježíše (tímto problémem se zabývají kap. 13-17). Ale zcela odhlédnuto od eucharistie se tato slova podle Barretta stávají problémem (σὰρξ má přece „pro život světa“ ohromný význam od inkarnace - 1,14, až po vydání ve smrti - 6,51c).⁴⁰⁵ Nejsou to ani zbožná účast na eucharistii, ani historicky přesná zpráva o Ježíšově působení samy o sobě, které by zakládaly Boží zjevení. Neexistuje totiž žádné zjevení nezávislé na Duchu a slově a žádné přijetí zjevení nezávislé na iniciativě Boha samotného (viz 6,44).⁴⁰⁶

Podle Schnackenburga mohou být výklady v. 63a vztaženy: na Ježíšovu osobu, jeho slova, či na schopnost člověka porozumět. Po uvedení Syna člověka ve v. 62 se zdá nejrozumnější výpověď aplikovat na Ježíše samotného: vystupující Syn člověka je zmocněn, propůjčit životodárného Ducha (srov. 7,39; 17,2), udělit přislíbený dar života a eucharistické dary. Ve své pozemské formě bytí (σὰρξ) nemohl vyplnit to, o čem předtím mluvil.⁴⁰⁷ Toto kristologické pojetí tedy vyplývá z kontextu. A to se potvrzuje i tím, když nechápeme v. 62-63 předně jako odpověď na pohoršení Židů ve v. 52 (kvůli σὰρξ), ale že se vztahuje na pohoršení

⁴⁰² Duch způsobuje nové narození (3,5n.8), Duch je zmiňován v souvislosti řeči o živé vodě (4,13n), Duch sám je živou vodou (7,38n). Také ve SZ jde o základní představu ohledně Ducha: srov. zvláště Gn 1,2; Ez 37,114.

⁴⁰³ Brown upozorňuje na Iz 40,6-8: „... Všechno tvorstvo (LXX: πάντα σὰρξ) je tráva ... Tráva usychá, květ vadne, ale slovo Boha našeho je stále navěky.“ Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 296.

⁴⁰⁴ Viz výše v této kapitole Brown a pojetí σὰρξ jako přirozeného principu v člověku. Podobný kontext najdeme u Pavla v 1K 10-11, kde je pranýřováno jisté „magické“ pojetí svátosti, a klade se důraz na předpoklady a důsledky přijímání eucharistie (srov. 1K 11,27: „proviní se proti tělu Páně“).

⁴⁰⁵ Zwingli byl přesvědčen, že toto vyzvednutí Ducha a zneuznání těla se vztahuje na eucharistické tělo z v. 51-58. Z v. 63 učinil svůj klíčový argument vůči reálné přítomnosti, protože byl přesvědčen, že tím Ježíš vyjádřil, aby jeho přítomnost v eucharistii byla interpretována spirituálně. Viz BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 299.

⁴⁰⁶ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 314

⁴⁰⁷ Přitom je třeba poznamenat, že samozřejmě o svém těle (σὰρξ) Ježíš nechce prohlašovat, že by nemělo žádný význam (čili v jakémisi gnostickém dualistickém smyslu tělo proti duchu)! Jeho pozice je relativní vůči πνεῦμα, který je životodárný. Může jít o podobnou antitezi jako u 3,6. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 105.

z v. 42. „Tvrdou řečí“ je myšleno všechno, co Ježíš až dosud řekl,⁴⁰⁸ a „reptání“ (v. 61) odkazuje zpět až na v. 41. Přece může tento výrok zohledňovat i to druhé pohoršení (v. 52) a paradoxně tak postavit neužitečnost těla vůči požadavku požívat tělo a krev Syna člověka: nejedná se totiž o tělo a krev pozemského Ježíše, nýbrž o tělo a krev nebeského Syna člověka, který naplněn Duchem má novou existenci.⁴⁰⁹

τὰ ῥήματα ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωὴ ἐστιν

Když v. 63b čteme jako bezprostřední pokračování v. 63a, pak nám v rámci kristologického výkladu okamžitě povstane protimluv: že totiž již pozemský Ježíš (a ne až vystupující Syn člověka) daruje Ducha a život skrze svá slova. Předpokládejme však, že se Ježíš po v. 63a na chvíli pozastavil: ohlíží se na celou řeč (λελάληκα), kterou učedníci označili jako „tvrdou“ (v. 60), a on jim naopak říká, že znamená Ducha a život, pro ty, kteří věří (kontrast ve v. 64). To se potvrzuje skrze v. 68 („slova věčného života“). Vazba veršů 63a a 63b je podle Schnackenburga asociativní: Ježíšovo zaslíbení předpokládá současné přijetí jeho slov ve víře (srov. 5,24; 8,51; 14,23; 15,7), a proto Ježíš požaduje víru. Ježíšova slova (ῥήματα) nejsou ničím jiným než jeho zjevitelskou řečí (λόγος), oba výrazy se mohou zaměňovat (srov. 12,48a.b; 17,6.8). Ježíšovo slovo, které pochází od Otce (12,49; 14,10b.24) je naplněno božským Duchem (srov. 3,34) a může proto darovat božský život (8,51), tomu, kdo mu s vírou naslouchá (5,24). Ale přitom se předpokládá, že věřící v Ježíšově slově zůstává (8,31), zachovává ho (14,23) a nechá se stále více vtahovat do jeho pravdy (14,26; 16,13). Přijetí Ježíšových slov ve víře nepůsobí život samo o sobě (v. 62-63 se v tomto smyslu nevztahují na instituci eucharistie!; to by bylo magické chápání Ježíšových slov), nýbrž vyžaduje, aby byla poslušně (srov. 3,36) a s láskou (14,15.23) naplňována (14,21; 15,10; srov. 1J 2,3nn; 5,2n).⁴¹⁰

Eucharistie pravděpodobně částečně patří k podstatě janovského myšlení proto, že jednání a slovo jsou paralelní: jako např. v 13,8-11 (mytí nohou) a 15,3 (očistění skrze slovo). ῥήματα se nemusí odkazovat výlučně na předchozí řeč: mohou být myšlena všechna slova vtěleného Krista, a Jan jistě nezapomněl na to, že Ježíš sám je stvořitelské Slovo Boží (1,1). Barrett je toho názoru, že ἐγὼ je zde pravděpodobně zdůrazňující: *Má* slova mohou dát život, zatímco *Mojžíšova* nemohla způsobit to, co bylo zaslíbeno.⁴¹¹ Ježíš nahrazuje Tóru jako zřídlo života (srov. 1,17). Jeho viditelné tělo a slyšitelná slova (ῥήματα) vydávají svědectví Duchu a Slovu, skrze něž se stává Zjevením a Spásou.⁴¹² Do jisté míry předjímá výpověď tohoto

⁴⁰⁸ Viz výše Giblet v této kapitole.

⁴⁰⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 106

⁴¹⁰ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 107. To se zdá být docela dobře slučitelné s Thyenovou tezí „einverleiben“ Ježíše jako chleba života.

⁴¹¹ Srov. Dt 8,3 a midraš k Ex 15,26: „Slova Zákona, která jsem vám dal, jsou pro vás životem.“ (viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 314) - versus Ga 3,21: „Je tedy zákon proti Božím slibům? Naprosto ne! Kdyby tu byl zákon, který by mohl dát život, pak by vskutku spravedlnost byla ze zákona.“

⁴¹² BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 314-315

verše tematiku výpovědi o Paraklétovi z řeči na rozloučenou.

Jak prozrazuje v. 64, toto Ježíšovo slovo zaznívá do obce, v níž se již začaly zřetelně projevovat pohoršení víry, odpadnutí a oddělení od komunity (srov. 1J 2,19). Verše 65 a 44 se pak vzájemně vysvětlují. Nejenže je víra v Ježíše těžká, nezávisle na Bohu je dokonce nemožná (srov. Mk 10,27).⁴¹³ Přijetí k Ježíšovi není otázkou svobodného, nezávislého lidského rozhodnutí, a přítomné okolnosti ukážou rozdíl mezi přesvědčením a vírou (viz v. 66nn).⁴¹⁴

3.6.2 Odpadnutí mnoha učedníků a Petrovo vyznání: v. 66-71

V. 66 nám prozrazuje, že janovská tradice zřejmě znala jistou krizi Ježíšova hnutí v Galileji, která měla skončit pro Ježíše velkým neúspěchem. Ježíš se svým poselstvím v Galileji fakticky ztroskotal.⁴¹⁵ V následujícím verši se Jan zcela samozřejmě vyjadřuje o Dvanácti, jako o skupině, která je odlišena od ostatních učedníků. Předpokládá u svých čtenářů znalost, o koho jde, zřejmě od Mk, nebo jiné (synoptické) tradice.⁴¹⁶ Ve v. 68 Jan uvádí Petrovo vyznání. U Mk se děje Petrovo vyznání u Cesareje Filipovy (Mk 8,29) brzy po nasycení čtyř tisíc. U Lk dokonce navazuje těsně na nasycení pěti tisíc (nasycení: Lk 9,10-17; vyznání: 9,18-22). Barrett, stejně jako Thyen, vzhledem k množství paralel k synoptikům v této kapitole považuje za pravděpodobné, že zde Jan podává synoptická vyprávění, včetně jejich sledu.⁴¹⁷

Ve v. 69 je spojena víra s poznáním.⁴¹⁸ Tyto dva momenty je třeba nahlížet komplementárně: věřit znamená zároveň poznávat, znamená vědoucí, nahlížející víru, a naopak, poznávat obsahuje zároveň pohyb víry, důvěry a uznání. Skutečné poznání Ježíše bez víry podle Jana neexistuje.⁴¹⁹ Ježíš je označen jako *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*. Janovské používání *ἁγιάζειν* je charakteristické a významné. Ježíš je tím, „kterého Otec posvětil“ (10,36), a kvůli učedníkům „posvěcuje sám sebe“ (17,19). Ježíš je Božím poslem, podle židovského pojmosloví Mesiáš, obecněji ten Boží Svätý, který od Boha přichází a k Bohu jde.⁴²⁰

⁴¹³ Na otázku učedníků po tom, kdo může být spasen, Ježíš odpovídá: „U lidí je to nemožné, ale ne u Boha; vždyť u Boha je možné všechno.“

⁴¹⁴ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 315

⁴¹⁵ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 383. O této „galilejské krizi“ mluví také Pospíšil. Měla oddělovat dvě fáze Ježíšova veřejného působení. Viz POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP, 2002, s. 103.

⁴¹⁶ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 316

⁴¹⁷ ῥήματα ζωῆς αἰωνίου – srov. v. 63. Jan tato slova používá pravděpodobně proto, aby spojil tradici Petrova vyznání s kontextem, do kterého je vložil. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 316

⁴¹⁸ πιστεύομεν καὶ ἐγνώκαμεν: užití těchto dvou perfekt je pro Jana charakteristické. Na většině míst, kde tato dvě slovesa stojí pospolu, se zdají být použita synonymně (srov. např. 11,42; 17,8.21 se 17,3). Jediný jistý rozdíl spočívá v tom, že o Ježíšovi, který má poznání Boha (7,29; 8,55; 10,15; 17,25), není nikde řečeno, že by v Boha věřil. Tak víra zahrnuje i závislost tvora na stvořiteli.

⁴¹⁹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 316

⁴²⁰ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 316-317

Verš 70 nenechává čtenáře na pochybách: nejsou to učedníci,⁴²¹ kdo si vyvolili Ježíše, to on si vyvolil je (srov. 15,16). Ale dokonce i v úzkém kruhu, který Ježíš sám vyvolil, byl jeden ďábel.⁴²² Jidáš je zde podán jako „nástroj ďáblův“, jako jeho ztělesnění. A ve v. 71 je skrze εἷς ἐκ τῶν δωδεκα skutečnost, že Jidáš je jedním z Dvanácti, zdůrazněna (jako u Mk 14,10.18.20) a s tím i Ježíšovo předvedění.

3.7 Různé výklady „řeči o chlebu“ - historicky

U církevních Otců najdeme jak výklady spiritualizující, tak eucharistické (k prvnímu inklinovala více alexandrijská, k druhému antiochijská teologická škola). V latinské církvi nacházíme eucharistický výklad nejzřetelněji u Ambrože. O to zajímavější, neboť jeho žák Augustin svým „crede, et manducasti“ mocně zapůsobil na reformaci. I zde se však interpretace různila. Proti Zwinglimu, který zastával čistě spirituální stanovisko, Luther sice trval na reálné přítomnosti Vtěleného při VP, ale přece při výkladu J 6 kladl veškerý důraz na duchovní požívání skrze víru. Dokonce ani koncilní otcové nebyli na Tridentinu schopni dospět k rozhodnutí ohledně otázky výkladu J 6. Na začátku 20. st. došlo díky moderní exegezi k proměně. Zatímco u teologů 16. st. můžeme přese všechny rozdíly sledovat společnou tendenci trvat u eucharistie na podstatnosti a účinnosti víry, nyní je beze všeho uznáván v J 6,53-58 odkaz na eucharistii, ale tato eucharistická nauka je posuzována jako magická, v souvislosti se zvěcnělým pohledem mysterijních kultů. Tomuto náhledu zůstali poddáni exegeté, kteří v J 6,53-55 spatřovali odkaz na substanciálně pojatý pokrm nesmrtnosti, i když by verše následující po tomto úryvku právě před takovou interpretací měly varovat. Není pak divu, že tím povstává nepřekonatelné napětí oproti zbylé janovské teologii a tento úsek je třeba připsat jinému autorovi. Konečně E. Schweizer přišel s novou interpretací smyslu svátostí u Jana, které mají dokazovat realitu Ježíšova vtělení, a VP má speciálně dosvědčovat toto vtělení až po smrt na kříži vůči jakémukoliv doketickému zduchovnění.⁴²³

Postoje k řeči ve v. 35-58 v moderní době pak sumarizuje Brown: 1) Celá řeč se vztahuje na zjevení skrze Ježíše a v Ježíšovi nebo v jeho učení. 2) Pouze první část řeči ve v. 35-50 (příp. 51) má sapienciální význam, ale ve v. 51-58 se chlebem odkazuje na eucharistii (mnozí z těchto exegetů považují druhou část za redakční dodatek). 3) Celá řeč se vztahuje k eucharistickému chlebu. 4) Chléb se vztahuje k oběma, ke zjevení stejně jako

⁴²¹ Dvanáct je zmíněno jen zde (v. 67.70n) a ve 20,24.

⁴²² Smysl tohoto verše se vysvětluje také skrze 13,2: „... a ďábel již vložil do srdce Jidáše Iškariotského, syna Šimonova, aby ho zradil“. V NZ označuje jinak διάβολός satana. Srov. Mk 8,33, kde je Petr vzápětí po vyznání označen jako satan (Mk slovo διάβολός nepoužívá). Možná Jan koriguje vzhledem k Mk, že skutečným ďáblem není Petr, ale Jidáš (srov. Lk 22,3, kde je Jidášův hřích připsán satanovi, a naproti tomu Lk 22,31, kde Ježíš prosí za Petra, aby obstál proti nástrahám satanovým). Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 317.

⁴²³ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 96-100

k eucharistickému tělu Ježíšovu. Tak Léon-Dufour spatřuje prostupovat souběžně obě témata celou řečí v. 35-58. Podle Browna samotného je v první části v. 35-50 odkazováno primárně na zjevení, ale sekundárně také na eucharistii. V druhé části, v. 51-58 se odkazuje pouze na eucharistii. Při svých posledních velikonocích Ježíš ustanovil eucharistii jako anticipaci mesiánské hostiny. Hostina pro pět tisíc v Galileji těsně před velikonocemi byla také mesiánská, ale způsobem, který její účastníci nerozpoznali: byla znamením, že Moudrost přišla, aby nasýtila ty, kteří hladoví.⁴²⁴

To, že se již ve v. 35-50 Jan odkazuje i na eucharistii, považuje Brown za docela pochopitelné již vzhledem k eucharistické adaptaci zázraku nasycení. Verš 35 je podle něj pochopitelnější - jestliže se chléb vztahuje běžně ke zjevení - když je chápán jako odkaz na eucharistii, kde jde o obojí, jedení i pití. Dalším pádným argumentem je pro něj podobnost s 1K 10,1-4, kde Pavel dává do souvislosti s eucharistií události s manou a vodou ze skály na poušti.⁴²⁵ Navíc Brown obhájí možnost, že kostra rozhovoru spolu s jistým souborem myšlenek mohla již být součástí tradice, takže „řeč o chlebu života“ nemusí být evangelistovým výtvořem, i když značně přispěl k její současné podobě.⁴²⁶

3.8 Shrnutí

Jestliže se v eucharistickém úryvku spatřuje narážka na eucharistii, ještě není zdaleka patrné, jakého druhu byla janovská teologie VP. A opravdu by bylo zásadní chybou pojetí, že evangelista (či jiný autor v. 51c-58) rozumí chlebu a vínu jako nějaké medicíně, jako magickým prostředkům, které propůjčují nesmrtelnost (zřejmě překroucené pojetí Ignáce). To, že odstranil eucharistické odkazy (narážky) z PV a přenesl je do této řeči, dokazuje pravý opak: je jeho záměrem zasadit eucharistii do kontextu celého Ježíšova díla a dát mu (dílu) přísně personální interpretaci. Tím, že v celém tomto úseku („řeči o chlebu života“) zdůrazňuje Boží iniciativu, znemožňuje magickou představu, že by bylo možno na Boha vyvíjet nějaký nátlak. Eucharistie zprostředkovává (jak to činí i zázrak nasycení) živoucí obraz toho, co znamená přijmout Krista skrze víru. Skutečnost, že vedle sebe paralelně stojí jak eucharistické, tak neeucharistické výpovědi, ukazuje, že Janovi nejde o to eucharistii - kvůli její jedinečnosti - prohlásit za jediný spásný prostředek.⁴²⁷

Pro Blanka, co se týče struktury janovské eucharistické nauky, je nejnápadnější její důsledný kristologicko-soteriologický náběh. Rozvinula se v návaznosti na řeč o chlebu, přičemž obzvláštní význam má spojení s Ježíšovým křížem ve v. 51c. Je to ukřížovaný, vyvýšený Syn člověka, který jako „chléb“ „dá své tělo za život světa“. Touto výpovědí je

⁴²⁴ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 272-274

⁴²⁵ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 274

⁴²⁶ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 275

⁴²⁷ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 308

vyjádřen specificky kristologický charakter VP. Na základě toho se jeví Ježíš Kristus sám jako vlastní jednající subjekt při dění VP. Jde o jedení a pití „těla a krve“ vyvýšeného Syna člověka. „Působení“ svátosti spočívá v upevnění a prohloubení personálně chápaného Kristova společenství, jak je vyjádřeno v „imanentní formuli“. K tomu přistupuje zřejmě antidoketický „sakrální realismus“, který vedl snad také k nahrazení termínu „σῶμα“ termínem „σᾶρξ“. Myšlenka inkarnace a porozumění svátosti zde leží velmi těsně u sebe. Realistická, téměř „materialisticky“ chápaná VP svým způsobem posiluje materialismus vtělení. To je tendence, která se pak prosadí u církevních Otců.⁴²⁸

Schnackenburg shrnuje vlastní závěry ohledně eucharistické nauky v „řeči o chlebu života“ do několika bodů:

- 1) Eucharistii, stejně jako křest, není možno chápat jako samostatný spásný prostředek, který by bylo možno uvolnit ze vztahu ke spásnému dění v Kristu, ale naopak jen v těsné souvislosti s posláním Božího Syna, které začalo inkarnací a vedlo ke krvavé smrti na kříži, vyvýšení a oslavení. Potud stojí Jan ke slavení VP v podobně kritickém postoji jako Pavel (srov. 1K 10 a 11).
- 2) Důraz je proto položen na zjevení a spásnou úlohu Ježíše samotného, který je nahlížen jako osobní chléb života, který sestoupil z nebe. To je obci sdělováno v midraši o nové a pravé maně, který je jednak namířen proti nevěřícímu židovstvu, ale především nabízí obci, která slaví eucharistii, prohloubený kristologický náhled, který ji má uschopnit k hlubšímu prožívání VP.
- 3) Jediným a rozhodujícím požadavkem na straně člověka je víra v tohoto zjevitel a spasitele. Tato víra, o níž je řeč v úseku v. 36-47, zůstává i pro příjemce eucharistie neprominutelným předpokladem, jak pro pochopení tohoto tajemství, tak i pro jeho plodné prožívání.⁴²⁹ Jen tato víra umožňuje překonat pohoršení Ježíšovy krvavé smrti (v. 52), rozpoznat jeho nebeskou duchovní existenci (v. 63a), akceptovat jeho řeč (v. 60.63b.68) a dovolit jeho slovům, také těm o jeho těle a krvi, aby se staly spásně účinnými (v. 63b).
- 4) Mezi pozemským Ježíšem, který se vydává za osobní (personální) chléb života, který sestoupil z nebe, a jeho tělem a krví, které se nabízí v eucharistii existuje potud vztah, nakolik k Ježíšovu vyslání patří smrt na kříži, ve které vydal své tělo za život světa (v. 51c). Tato spásná smrt je reprezentována jeho tělem a krví při eucharistii a její spásná síla je předávána přijímajícím. Proto má také slavení eucharistie funkci

⁴²⁸ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes, Teil 1b*, s. 379-380

⁴²⁹ Podle Kodella bude Ježíš chlebem života (ať v sapienciálním nebo eucharistickém smyslu) pouze pro ty, kteří ho přijmou ve víře: „Jinak budou chleba a víno znamením pouze na povrchní úrovni. 'Neboť to je vůle mého Otce, aby každý, kdo vidí Syna a věří v něho, měl život věčný; a já jej vzkřísím v poslední den' (v. 40). Slova v italice jsou nahrazena ve v. 54 slovy 'kdo jí mé tělo a pije mou krev', což znamená, že akt víry je vyjádřen v symbolické řeči eucharistického pokrmu. Chléb života je zdrojem věčného života nyní a přináší s sebou příslib vzkříšení při parúzii.“ Viz KODELL, *The Eucharist*, s. 125-126.

dosvědčení Ježíšovy inkarnace a sebevydání ve smrti (srov. 1J 5,6-8 a J 19,34n) a získává svou váhu vůči jakémukoliv doketickému zduchovnění kristologie.⁴³⁰

- 5) „Při srovnání hlásání a eucharistické hostiny má slovo, které zprostředkovává Ducha a život (v. 63b), přednost, protože je prvním a bezprostředním způsobem Ježíšova sebezjevení (srov. v. 45) a protože toto slovo pozemského Ježíše dále zaznívá v hlásání obce, které je nesené Duchem (srov. 1J 5,7n). Svátostný pokrm ale nevykonává pouze funkci znakového potvrzení, ale dosahuje také – skrze ustavující, příkazující a zmocňující Ježíšovo slovo – vlastního významu pro zprostředkování života a sjednocení s Kristem (v. 53-57). Jestliže od věřícího požaduje pozemský Ježíš, aby zachovával a naplňoval jeho slova (8,51), pak jeho slova v J 6 zahrnují také ustanovení eucharistie a činí pro věřícího z účasti na eucharistii povinnost. Svátostné přijímání jeho těla a krve si přeje on sám jako sjednocení s ním samým, inkarnovaným, ukřižovaným a vyvýšeným Božím Synem.“⁴³¹
- 6) Eucharistické prvky chleba a vína samotné, které nejsou evangelistou takto přímo uvedeny, jsou významné pouze jako prostředky, které slouží spojení s Ježíšem. Místo nich je uvedeno tělo (σάρξ) a krev Syna člověka, termíny, které zřejmě pocházejí z eucharistické mluvy janovské obce a upomínají na Ježíšovu tělesnou existenci a jeho smrt na kříži. Ježíš pro ně ovšem dál žije a zůstává jim přítomný jako nebeský Syn člověka. Mohla by zde již zaznívat otázka Kristovy reálné přítomnosti.⁴³²

Jak jsme předpokládali, ukázalo se podstatné nevytrhovat eucharistický úryvek (6,51c-58) z celku šesté kapitoly. Ta se skutečně prokázala jako dobře promyšlená a umně sestavená jednotka. Nápadný a nepřehlédnutelný je paschální rámeček (paralely k dění exodu na poušti: k maně, vodě ze skály, zjevení na Sinaji, reptání ...), jehož leitmotivem je téma many, chleba z nebe, do kterého je celá šestá kapitola zasazena. Celou 6. kap. můžeme přirovnat k dramatu, které rozehrává v prvním aktu zázrak nasycení (6,1-15). Považujeme za prokázané, že jeho podání (a to i synoptické) je formováno praxí slavení VP daného církevního společenství. To můžeme předpokládat i pro druhý akt, následnou chůzi po moři (6,16-21), která byla již v nejranější tradici součástí zázraku nasycení. Meier zde spatřuje geniální zpracování tradiční

⁴³⁰ Podle Bartha je chléb (z předchozí řeči), který Syn dává, vysvětlen slovy „jeho tělo (σάρξ)“ a „jeho krev“. Tak je otázka „Jak je Ježíš chlebem života, který se může jíst?“, zodpovězena tvrzením: „Protože se stal a je tělem, které může být jedeno, žvýkáno, a krví, která může být vypita.“ Odkaz na Kristovo tělo samé může vést k myšlenkám na inkarnaci (srov. 1,14 a opakované odkazy na Kristův sestup z nebe v 6,33-58). Barth ukázal, že *tělo* a *krev* zmiňované v oddělených, ale spojených verších a prolitá krev (předpokládaná či explicitně zmíněná) odkazují k násilné smrti osoby nebo zvířete či obětní smrti např. beránka. V našem kontextu to pak znamená, že pouze skrze svou krev je Ježíš „chlebem života“, tzn. že pouze tím, když odevzdá svůj život, může dát věčný život druhým. To má podle Bartha odpovídat obrazu Dobrého pastýře v kap. 10: vydáním svého života v zápase s vlkem zachraňuje Ježíš své stádo (stejná myšlenka i v 12,24 a v obraze světla v temnotě). Viz BARTH, M. *Rediscovering the Lord's Supper: Communion with Israel, with Christ, and Among the Guests*. Atlanta: John Knox Press, 1988, s. 91-92.

⁴³¹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 101

⁴³² SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. II. Teil*, s. 100-102

látky v duchu jasných teologických intencí evangelisty. Podle Meiera tak příběh nasycení zástupu odráží to, co „křesťanský 'zástup v pustině' tohoto světa zakouší, když zmrtvýchvstalý Ježíš opět vzdává dík, láme chléb a dává ho těm, kteří ho následují a kteří jsou hladoví, protože mají nedostatek vlastních zásob“. Příběh chůze po moři pak „symbolizuje pro malou církev, která si razí cestu nocí cizího nehostinného světa a cítí se oloupena o Kristovu přítomnost, zkušenost s Kristem v eucharistii“.⁴³³ Příběh chůze po moři zřejmě odráží, že eucharistie byla ritualizovanou zkušeností epifanie vzkříšeného Krista.

Tím je připravena půda pro rozsáhlou zjevitelskou „řeč o chlebu života“, otvírá se třetí akt (6,22-51). Janův Ježíš, který je někým víc než „Prorokem jako Mojžíš“, vždyť se „těm svým“ prokázal jako ἐγώ εἰμι (v. 20), přesvědčuje zástup, že on je pravou manou, živým chlebem (životu) z nebe. Jan navazuje na sz mudrosloví a zároveň je završuje: spojuje témata, která vzrušovala tehdejší židovství (personifikovaná moudrost, Tóra-mana) do Ježíšovy sbepredikace „chleba života“, který pochází z nebe. Aby se ovšem stal životodárným, k tomu je zapotřebí víra. Téma víry se i zde vine jako červená nit. Ježíšovo jednání a mluvení se stává pro přihlížející a posluchače (i čtenáře) zkouškou víry. Je mnoho těch, kteří podobně jako otcové na poušti budou reptat a odpadnou. Tato zkouška doléhá nejen na Židy, ale i na učedníky a dokonce i na kruh Dvanácti. Tak jako bylo pro Židy pohoršením již to, že si Ježíš nárokuje mesianitu, největším pohoršením pro každého člověka je pak zřejmě σκανδαλον τοῦ σταυροῦ, jehož má být i eucharistie trvalou připomínkou, připomínkou pohoršení inkarnace a ukřižování. Tím jsme vstoupili do čtvrtého aktu (6,51c-59). Ti, kteří se eucharistie účastní, jsou toho svědky, proto je třeba jim připomenout slovy Pána tuto jejich nedispensovatelnou povinnost. Záměrem evangelisty mohlo být ukázat po nevěřícím odporu Židů také reakci učedníků, kteří Ježíše následují. Tak se prokazuje být i úsek v. 60-71 organickou součástí „řeči o chlebu“. Drama vrcholí, nastupuje pátý akt (6,60-71). Tak jako Židé, kteří viděli znamení rozmnožení chlebů, ale k věřícímu vidění nedospěli, jsou i ti, kteří se účastní znamení eucharistie v nebezpečí, že pomínou pravý význam tohoto znamení (v. 64), neboť „co dává život je Duch, tělo samo nic neznamená“ (v. 63), a že i jim budou nakonec platit Izaiášova slova o nevěře, kterými Jan uzavírá Ježíšovo veřejné působení (12,40). Zde by mohla zaznívat podobná kritika, kterou nacházíme u Pavla v 1K 10-11; v J 6 kritika magického chápání eucharistie, a v J 13 a J 15 kritika asociálního chování, které je proviňováním se proti tělu Kristovu, jak to chápe Pavel. Přikláníme se tedy k pojetí eucharistie, které by se dalo se Schnackenburgem označit za sakramentálně kritické. Ježíšova spásná smrt je reprezentována jeho tělem a krví při eucharistii a její spásná síla je předávána přijímajícím. Proto má také slavení eucharistie funkci dosvědčení Ježíšovy inkarnace a sebevydání ve smrti (srov. 1J 5,6-8 a J 19,34n) a získává svou váhu vůči jakémukoliv doketickému zduchovnění kristologie.

⁴³³ MEIER, *A marginal Jew. Vol. II*, s. 923

4 UMÝVÁNÍ NOHOU: Jan 13,1-20

Podle Janova podání se den před svátkem paschy Ježíš s učedníky účastní společné večeře. Nešlo o večeři paschální.⁴³⁴ Během jídla Ježíš myl svým učedníkům nohy, na což navázal rozhovor o pokoře a lásce. Jednota této skupiny nebyla dokonalá: Ježíš předpověděl, že ho Jidáš, i když s ním jí, zradí. Toto svěřil učedníku, „kterého miloval“. Tak by se dalo stručně charakterizovat to, co nám sděluje Janovo evangelium na začátku 13. kapitoly.

Podle Barretta je třeba kap. 13-17 pojímat jako vysvětlení pašijového příběhu, který na ně navazuje. Úsek 13,1-30 v tomto vysvětlení hraje důležitou roli, zvláště pak mytí nohou, které předem zrcadlí ukřižování a otevírá nám dveře k jeho pochopení. Oba tyto akty (mytí nohou a ukřižování) jsou paralelou spočívající v pokoře a službě, a oba vyplývají z Ježíšovy lásky k „těm svým“: „očistění nohou učedníků ručí za jejich očistění od hříchu v Ježíšově obětní krvi (1,29; 19,34)“.⁴³⁵

Schnackenburg se důkladně zabývá textově-kritickou analýzou úseku 13,1-30. Odhaluje mnohé nesrovnalosti v textu, který máme k dispozici, a systematizuje pokusy o jejich vysvětlení, jak se o to exegeté pokoušeli.⁴³⁶ Schnackenburg dospívá k přesvědčení, že zde jde pouze o menší redakční zásahy, kromě většího dodatku spočívajícím v druhém výkladu mytí nohou (viz níže v kap. 4.2.3), který je možno chápat v souvislosti s 13,34n a 15,12-17.⁴³⁷

Podle Blanka pak rozhodně nejde o „historickou“ zprávu, ale spíše se zde jedná o symbolické vyprávění, ve kterém se zprostředkovává určité chápání (pochopení) Ježíše a jeho smrti.⁴³⁸

4.1 Mytí nohou ve světle synoptiků

Pro Schnackenburga fakt, že o události mytí nohou synoptici mlčí,⁴³⁹ ještě neznamená, že by nemohlo jít o událost historickou. Ani synoptici nepodávají detailní a vyčerpávající

⁴³⁴ Podle synoptiků měl Ježíš zemřít v pátek, 15. nisanu, podle Jana v pátek, 14. nisanu. Prostřednictvím astronomických přepočtů – kdy připadl 14. nisan na pátek - je podle Jana nejpravděpodobnějším datem Ježíšovy smrti 7. duben roku 30. Viz BLANK, J. *Das Evangelium nach Johannes. Geistliche Schriftlesung. Teil 2.* Düsseldorf: Patmos Verlag, 1977, s. 19-21.

⁴³⁵ Jako sekundární motiv v události mytí nohou Barrett nevylučuje vyobrazení křtu i eucharistie. Ale každopádně je třeba na toto jednání (stejně jako na ukřižování) nahlížet jako na skutek Boží, skrze nějž jsou lidé osvobozeni od hříchu, a zároveň jako na příklad, který mají lidé následovat. Takže může Barrett konstatovat: „odhlédnuto od otázky, zda se zde nachází sakramentální představy, či ne, je mytí nohou v našem oddíle představeno nejen jako účinné, nýbrž i jako příkladné“. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 429.

⁴³⁶ Starší literární kritika se snažila odhalit původní text, ke shodě však nedospěla. Jiní se nechali vést myšlenkou existence zdroje (pramene), který evangelista při své práci používal (tak např. Bultmann). Opět jiní předpokládali zpracování dvou různých zdrojů, přičemž konečnou podobu evangelia přičkli práci jisté redakce (či více redakcí). Schnackenburgovi se zdá poctivě přidržet se první varianty, která nejdříve hledá problematičtější místa, pak ale dává přednost synchronnímu přístupu a až na závěr se v duchu diachronní metody pokusit vysvětlit literární genezi textu. Viz SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. III. Teil.* Freiburg: Herder, 1992, s. 10.

⁴³⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 15

⁴³⁸ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 2*, s. 36

⁴³⁹ Janovské podání se ještě liší v tom, že se PV koná v jiný den a že jsou vypuštěna slova ustanovení.

zprávu o průběhu PV, nýbrž se při výběru a uspořádání látky drží svých teologických záměrů.⁴⁴⁰ Ani co se týče záležitosti mytí nohou samotné a Ježíšovy osoby nepovstanou proti janovskému pojetí žádné vážnější námitky.⁴⁴¹

V Lukášově podání PV se najednou mezi učedníky strhne hádka o to, kdo je největší, na niž reaguje Ježíš několikanásobně slovy o službě (Lk 22,24-27).⁴⁴² A verš 27 z Lk⁴⁴³ musí zákonitě vzbudit podezření, že svou scénu mytí nohou vytvořil Jan právě z této látky.⁴⁴⁴ Podle Schnackenburga však Jan přece jen tuto scénu nevytvořil, nýbrž s největší pravděpodobností převzal ze svého zdroje, i když třeba jako holé vyprávění, ke kterému pak přidal hluboký teologický výklad tím, že ho rozvinul v dialog mezi Ježíšem a Petrem.⁴⁴⁵

Centrální pojem z Lk 22,27 διακονεῖν v J 13 chybí. Jeho význam *obsluhovat u stolu* zná i Jan (viz 12,2), ale ve scéně mytí nohou má evangelista na zřeteli spíše práci příslušející otrokovi, jak to nachází ozvuk v logiu ve v. 16.⁴⁴⁶ A je významné, že Lukáš v tomto úryvku, který má svou nejbližší paralelu v Mk 10,42-45, používá ὁ διακονῶν a ne δοῦλος jako Mk 10,44. Lukáš přenáší tuto hádku mezi učedníky do večěradla, aby pozdější obci s jejími představiteli⁴⁴⁷ dal nauku týkající se eucharistických shromáždění. A slovo o Ježíšově příkladu ve službě (Mk 10,45) podává bez odkazu na Ježíšovu výkupnou smrt. Pravděpodobně se zde tedy Lukáš drží tradice, ve které patřil obraz Ježíšovy služby k podání o PV.⁴⁴⁸

Lukáš a Jan se oba mohli nezávisle držet tradice, která v kontextu PV mluvila o Ježíšově službě. Doklad pro to bychom mohli spatřovat v podobenství o bdících služebnících v Lk 12,35-38, speciálně ve v. 37b: „Amen, pravím vám, že se opáše, posadí je ke stolu a sám je bude obsluhovat.“ Tato situace, která odporuje všem zvyklostem a očekáváním, odpovídá okolnostem J 13: pán přebírá roli služebníka, přepáše se (opáše se) a obsluhuje své služebníky. Obě tato místa u Lukáše prozrazují vztah k tradici, která se zmiňovala o Ježíšově pokorné službě vůči učedníkům v rámci určitého stolování. V jádru jde o totéž podání, které Jan předává ze svého zdroje ve vyprávění o mytí nohou.⁴⁴⁹ Tato tradice,

⁴⁴⁰ Žádný z evangelistů neprokazuje výslovně historický zájem: je tradováno pouze to, co má pro danou obec trvalý význam. Ze srovnání průběhu PV podle synoptiků a Jana, které Schnackenburg uvádí v jednoduchém schématu, vyplývá především to, že si jsou evangelisté velmi blízcí, co se týče výpovědi o předpovědi Jidášovy zrady a Petrova zapření. Je vidět, že obě tyto temné skutečnosti ranou církev silně zaměstnávaly. Na příkladu zrady se dá dobře ukázat, jak tradice ohledně zrádce narůstala. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 43-44.

⁴⁴¹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 46: K věci samotné - při stolování patřilo k povinnostem hostitele postarat se o umytí nohou hostů. A co se týče Ježíšovy osoby - jeho znakového, symbolického jednání, pro to máme v Písmu dostatek dokladů.

⁴⁴² Thyen upozorňuje na celý kontext Lk 22,14-30, kde už i Lukáš spojuje PV s řečí na rozloučenou, v jejímž závěru přislíbujíc Ježíš svým učedníkům, že s ním budou jíst a pít u jeho stolu v jeho království a usednou na trůn, aby soudili dvanáct pokolení Izraele (v. 30). Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 589.

⁴⁴³ Lk 22,27: „Nebotť kdo je větší: ten, kdo sedí za stolem, či ten, kdo obsluhuje? Zdáli ne ten, kdo sedí za stolem? Ale já jsem mezi vámi jako ten, který slouží.“

⁴⁴⁴ Viz např. BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 428, který považuje příběh mytí nohou za Janův konstrukt, který se opírá o synoptická podání v pojetí Ježíše jako ὁ διακονῶν (srov Lk 22,27).

⁴⁴⁵ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 46

⁴⁴⁶ J 13,16: „... οὐκ ἔστιν δοῦλος μείζων τοῦ κυρίου αὐτοῦ ...“

⁴⁴⁷ Viz ὁ ἡγούμενος v Lk 22,26.

⁴⁴⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 46-47

⁴⁴⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 47

jak se zdá, sahá daleko zpět. Nemusí být nezbytně spojena s PV, ale každopádně předpokládá situaci při jídle (stolování), kdy Ježíš vystupoval v kruhu svých učedníků jako služebník. Podle Schnackenburga již předjanovská zpráva o mytí nohou, kterou pak Jan použil pro svůj výklad Ježíšovy smrti, spojila toto Ježíšovo konání s PV. A nabízí se podle něj domněnka, že jde o stejný zdroj, ze kterého Jan čerpal ke svým pašijím. V rámci vyprávění pašijí by totiž toto mytí nohou bylo ještě pochopitelnější, a také v rámci teologie pašijí, která má ve svém ohnisku Ježíšovo sebeponížení, jak to vyjadřuje hymnus v listě Filipánům (viz Fp 2,7).⁴⁵⁰

Ale např. Thyen je tím, který přece jen dává přednost bezprostřední inspiraci Jana u Lukáše. Tak měl Jan Lk 22,24-27 „přetavit“ do 13. kap. tím, že nejdříve Ježíšova slova z Lk 12,37 použil k popisu jednání (v. 4-5) a ostatní k následnému vysvětlení (v. 13-16). Podobně mohla Jana i zde inspirovat scéna s veřejnou hříšnicí z Lk 7,36nn, jak to Thyen předpokládá již pro J 12,1nn. Spekulace o nějaké proto-lukášovské tradici Thyen odmítá, protože se mu taková teorie zdá zbytečná.⁴⁵¹

Lukáš jde oproti zbylým synoptikům vlastní cestou. Zvláště na úseku Lk 22,24-38 je patrné, že materiál uspořádal podle vlastních představ. Je zde patrná tendence, která se pak plně projeví u Jana: vyloučení zrádce - Ježíšova slova na rozloučenou s výhledem na budoucnost obce učedníků - odchod na Olivovou horu a přijetí utrpení. „V tom je Lukáš teologickým předchůdcem Jana, u kterého je onen nárys plně zreflektován: PV se stává předjímku významu Ježíšovy smrti (láska až do krajnosti, mytí nohou) a anticipací péče (starosti) o učedníky. V této hodině rozloučení Ježíš sám vzdaluje zrádce a vede pak v kruhu 'těch svých' nejvyšší významnou řeč na rozloučenou, při níž je již pouze vnějšně zachována situace jídla. Poslední spolubytí s věrnými učedníky se stává místem poučení pro budoucí obec. Tak se dispozice dostává zcela pod teologické aspekty.“⁴⁵²

4.2 Výklad

4.2.1 Expozice a vlastní akt: v. 1-5

Po úvodní poznámce ve v. 1 následuje vyprávění o znakovém jednání v. 2-5, na něž navazuje jeho první interpretace ve v. 6-11. Verš 1 netvoří svou výpovědí úvod pouze k „řečem na rozloučenou“, ale i k celkové zprávě o PV a pašijím.⁴⁵³ To jasně signalizuje zmínění předurčené „Ježíšovy hodiny“ (srov. 2,4; 7,6.30; 8,20), která nyní přišla. Ve verši je

⁴⁵⁰ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 48

⁴⁵¹ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 592

⁴⁵² SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 45

⁴⁵³ Pro Browna tento verš uvádí „the Book of Glory“, jejímž leitmotivem je láska k opuštěným učedníkům a Ježíšův návrat k Otci. Upozorňuje také na jeho funkční podobnost s Lk 9,51. Viz BROWN, R. E. *The Gospel according to John (XII-XXI). The Anchor Bible*. New York : Doubleday, 1970, s. 563.

také vyjádřen význam této hodiny: Ježíš odchází ke svému Otci (přechází z tohoto světa⁴⁵⁴ k Otci), a projevuje „těm svým“ „lásku až do konce“ či „až do krajnosti“. Ještě zřetelněji je to vyjádřeno v řeckém textu, protože εις τέλος (do konce, či do krajnosti, k dokonání) odpovídá slovu τετέλεσται = je dokonáno, je dokončeno (dovršeno) (viz 19,30). Ježíšův „přechod k Otci“ spočívá v jeho smrti na kříži a v jeho zmrtvýchvstání, které tím jsou obsahem „Ježíšovy hodiny“. Jan tedy nevypráví jakousi banální historii, ale „dějiny dokonané (a dokonalé) lásky“.⁴⁵⁵

Svátek paschy uvedený ve v. 1 je v pojetí evangelisty ovládajícím úhlem pohledu,⁴⁵⁶ a to ne z historických, ale z teologických důvodů: Ježíš zemřel jako novozákonní velikonoční beránek,⁴⁵⁷ kterému nebyla zlomena ani kost (viz 19,36). Podle Barretta chce Jan touto změnou data a vypuštěním jakékoli zmínky o chlebu a víně zdůraznit, že eucharistie nebyla pouhou křesťanskou či pokřesťanštěnou paschou (tedy že je čímsi radikálně novým, a ne že pouze křesťané židovskou paschu oblékli do křesťanského hávu).⁴⁵⁸

Ve v. 2-5 je odkaz na PV, který Jan přejal z tradice.⁴⁵⁹ V centru pozornosti však stojí znakové jednání mytí nohou.⁴⁶⁰ Ve v. 3 je Ježíš typicky janovsky podán jako suverénní pán situace (a právě v kontrastu s Jidášem, který je podán jako nástroj ďáblův),⁴⁶¹ který svou svobodu a převahu neztrácí ani v okamžiku rozhodující „hodiny“. Tak se pašije jeví spíše jako Ježíšův vlastní akt než jako utrpení. Důvod této „převahy“ spočívá v Ježíšově spojení s Otcem. Také umývání nohou učedníkům předpokládá tuto převahu. Je to znamením nejvyšší

⁴⁵⁴ Sloveso μεταβαίνειν dobře vyjadřuje přechod z jednoho světa do jiného a může být vztaženo také na smrt coby odchod a na výstup do nebe (srov 5,24). Slovo ὁ κόσμος, běžné v celém evangeliu, jen v „řečech na rozloučenou“ potkáme čtrnáctkrát. Používá se zde nejen jako kvalitativní (oproti učedníkům reprezentujícím celou církev), nýbrž i časové rozlišení (tento čas oproti času eschatologickému). Chce se tím říci, že úplné Ježíšovo zjevení a „těch jeho“ leží ve skutečné časové budoucnosti. Ježíšovi učedníci musí žít poté, co se s nimi Ježíš rozloučil, ale přece je s nimi spojen, v jakési dvoji existenci: „jsou s ním spojeni a zároveň od něho oddělení“. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 430-431.

⁴⁵⁵ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 2*, s. 36

⁴⁵⁶ Srov. 11,55; 12,1; 18,28.39; 19,14.

⁴⁵⁷ To evangelista Jan nikde přímo neříká, pouze nechává Jana Křtitele prohlásit: „Hle, beránek Boží“ (1,29). Oproti tomu Pavel toto označení používá v 1K 5,7: „... neboť byl obětován náš velikonoční beránek, Kristus.“ Paschální charakter PV je dodnes diskutovaná, a zřejmě s definitivní platností stěžejní rozhodnutelná otázka. Schnackenburg nenachází žádný pádný argument pro to, že by evangelista znal nějakou paschální tradici PV. Pak mu ani není možno podsouvat úmysl měnit tradici kvůli svým teologickým záměrům. Často se říká, že Jan chtěl Ježíše představit jako velikonočního beránka, který zemřel na kříži v hodinu, kdy byli v chrámu poráženi velikonoční beránci. Ale právě to evangelista nikde neříká, vychází se jen z jeho zájmu o velikonoční dění (srov. např. 19,36) a z jeho chronologie. Schnackenburg však nabízí jiné chápání celé záležitosti. Právě proto, že evangelista znal tradici, podle které byl Ježíš ukřižován již v pátek 14. nisanu, mohl v ní díky meditaci nalézt symbolický smysl (viz 1K 5,7). Historickou jistotu o tom však stěžejně získáme. Každopádně je však třeba očistit Jana z podezření, že zfalšoval tradici. Podle Schnackenburga se Jan, co se týče dne Ježíšovy smrti, téměř jistě držel svého zdroje. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 42.

⁴⁵⁸ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 430

⁴⁵⁹ Jan používá slovo δεῖπνον, které je použito v 1K 11,20 ve vztahu k eucharistii. V Janovi je použito ještě ve 12,2. U synoptiků není uvedeno v souvislosti s PV. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 431.

⁴⁶⁰ Brown však poznamenává, že Ježíš může provést tento symbol vlastní smrti až poté, co jsou uvedeny do chodu síly, které povedou k jeho ukřižování. Viz, BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 563.

⁴⁶¹ 13,3: „... že mu Otec dal všechno do rukou a že od Boha vyšel a k Bohu odchází.“ - Všechna vyjádření o Ježíšově moci, která pochází od Otce, směřují k zesílení myšlenky, že Ježíš, který vychází od Otce (byl jím poslán) a který se k Otci vrací stojí nad Božím odpůrcem (srov. 8,44; 1 J 3,8.10; 4,4). Vedle Otce je uveden ὁ θεός kvůli antitezi k ὁ ἄδιφλοσ. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 18.

svobody, když Ježíš učedníkům prokazuje tu nejotročtější službu.⁴⁶² Tím zároveň je mytí nohou symbolem smyslu Ježíšovy smrti. Podle Barretta je janovské chápání tohoto aktu zároveň příkladné, zjevitelské i přinášející spásu. Nyní si i učedníci budou muset vzájemně umývat nohy (v. 14n). V tomto aktu Ježíš zjevuje svou lásku (v. 1), stejně jako bude vzájemná láska učedníků zjevovat jejich vztah ke Kristu (v. 35).⁴⁶³

Thylen uvádí zajímavou souvislost mezi scénou mytí nohou a 10. kap., která jen podtrhuje tezi, že mytí nohou je třeba chápat jako symbol Ježíšova láskyplného sebevydání. Sloveso *τιθέναι*, kterým se zde popisuje odložení svrchního šatu, vyjadřuje v 10,11.15.17n Ježíšovo odevzdání (vydání) života, a podobně je pro znovuooblečení šatu ve v. 12 použito sloveso *λαμβάνειν*, které v 10,17n vyjadřuje Ježíšovu moc ke znovupřijetí života.⁴⁶⁴

Podle Thyena tvoří v. 1-4 nejen úvod scény mytí nohou, nýbrž celého „aktu“ kap. 13-17. Již Bultmann si povšiml velké příbuznosti úseku 13,1-3 k Ježíšově velekněžské modlitbě v kap. 17.⁴⁶⁵ Thyen je toho mínění, že dokonce spolu tvoří záměrnou inkluzi, která zahrnuje celou scénu rozloučení, a tím zakládá koherenci mezi dvěma interpretacemi mytí nohou a zároveň poskytuje prostor pro přikázání lásky v 13,34n.⁴⁶⁶

4.2.2 První výklad mytí nohou: v. 6-10(11)

V kap. 13 vedle sebe stojí dvě interpretace mytí nohou: v. 6-10 (11), v. 12-17. První, kristologicko-soteriologická je teologicky hlubší, druhá, čistě parenetického rázu (jiné označení: moralizující), vyvozuje konsekvence z Ježíšovy ponížené služby spočívající v mytí nohou samotném. Podle Schnackenburga jsou stěží původní obě interpretace.⁴⁶⁷ Barrett připouští, že Jan mohl použít dva zdroje, ale mnoho se podle něho tímto předpokladem neřeší, protože spojení těchto dvou témat je pro janovskou teologii charakteristické.⁴⁶⁸

Ve v. 6-11, jehož jádro tvoří rozhovor mezi Ježíšem a Petrem, pracuje evangelista s charakteristickým „janovským nedorozuměním“: Petr nejdříve Ježíšovo počínání vůbec nechápe, pak se proti němu dokonce vehementně ohradí. Zdá se mu nemožné, aby mu Ježíš, kterého uznává a ctí jako Mistra, myl nohy.⁴⁶⁹ Pochopení je možné až v perspektivě Ježíšovy

⁴⁶² Naproti tomu např. císař Caligula pokořoval přední senátory tím, že mu museli umývat nohy. Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 2*, s. 37. Samozřejmě bylo běžné, že manželky umývaly nohy svému muži a děti svým rodičům. Ale na druhou stranu bylo mytí nohou pána povinností, která nebyla vyžadována od otroků židovského původu (oproti otrokům jiných národností). Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 432

⁴⁶³ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 432

⁴⁶⁴ Symbolismus takového vyjadřování má ještě navíc podtrhovat použití plurálu *τὰ ἱμάτια* namísto singuláru. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 585-586.

⁴⁶⁵ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 351

⁴⁶⁶ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 584

⁴⁶⁷ Mnoho exegetů považuje druhou interpretaci za původnější, i když na literárně-kritické rovině je tomu podle Schnackenburga spíše naopak. Navíc stěží v. 18 navazuje na v. 17, spíše by měl navazovat bezprostředně na v. 10. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 7. S tím souhlasí i Brown. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 560-561.

⁴⁶⁸ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 429

⁴⁶⁹ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 2*, s. 37. Barrett v této Petrově reakci z v. 8 vidí možný ozvuk logia

smrti a zmrtvýchvstání.⁴⁷⁰ „Oproti Petrovu odporu Ježíš trvá na tom: když někdo chce mít na něm podíl, mít s ním společenství a patřit k němu, pak to jde jedině pod podmínkou, že si nechá líbit Ježíšovu otrockou službu, řečeno bez obrazu, že přijme smrt Ježíšovu jako spásnou smrt pro sebe sama.“⁴⁷¹ Kristologicko-soteriologický výklad chápe mytí nohou jako znakové jednání, skrze které Ježíš činí své sebevydání pro učedníky ve smrti názorným a účinným, ovšem ne v sakramentálním smyslu, nýbrž silou své lásky, která se skrze to zakouší až do krajnosti (srov. v. 1).⁴⁷² A Petrova reakce ve v. 9 je opět nedorozuměním, nepochopením (překroucením) přeneseného smyslu „umytí“.⁴⁷³

Smysl v. 10⁴⁷⁴ je nejistý. Je třeba ve spojitosti s ním řešit mnoho nejasností. Podle Schnackenburga jde o místo Janova evangelia, o které se vedou největší dohady. Výklad místa je ztížen textově-kritickým problémem, zda εἰ μὴ τοὺς πόδας je původní, či není. Také hodně záleží na výkladu ὁ λελουμένος. A konečně má na celkovou interpretaci vliv rozhodnutí otázky, zda druhá část verše od καὶ ὑμεῖς ... je, či není redakčním dodatkem.⁴⁷⁵

Schnackenburg vychází z toho, že v. 10a představuje obecnou formuli, která je v Janově evangeliu většinou obrazem s metaforickými nebo symbolickými rysy. Stěží by pak Ježíš pouze upozorňoval Petra na to, že se učedníci již vykoukali a nepotřebují již žádnou další očistu (kromě mytí nohou).⁴⁷⁶ Takové „realistické“ chápání mohlo záhy spíše vést k vytvoření dodatku εἰ μὴ τοὺς πόδας. Že by se mělo jednat o vyjádření vnější skutečnosti navíc odporuje Ježíšovo vyjádření z v. 8 (νίπτεσθαι), které dává mytí nohou hlubší dimenzi. Pozorujeme-li tedy tuto obecnou formuli „kdo je vykoupán, nepotřebuje se umýt, neboť je celý čistý“ v našem kontextu, vztahuje se pak λούεσθαι věcně na mytí nohou, ale má přitom metaforický smysl: „vykoupán“ je ten, kdo se nechal skrze toto umytí nohou vtáhnout do tajemství Ježíšovy smrti na kříži.⁴⁷⁷ Ježíšova odpověď zůstává na stejné rovině jako

z Mk 8,31nn; par. Vždyť zde mytí nohou již předem vyobrazuje ukřížování. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 433.

⁴⁷⁰ Učedníci jsou prozatím zcela nutně plní nepochopení, protože až Duch jim odhalí smysl Ježíšova konání a jeho cesty na smrt (viz 14,26; 16,12n.25.29-32; srov 7,39). Kontrast ἄρτι - μετὰ ταῦτα odkazuje k času po Ježíšově smrti a zmrtvýchvstání, kdy se učedníci „rozpomenou“ (srov. 2,22; 12,16). Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 20.

⁴⁷¹ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 2*, s. 38. Co vlastně podle čtvrtého evangelia Ježíš zaslíbil po své smrti učedníkům? Dosáhnou života, který Ježíš získal (14,19). Budou tam, kde je on (12,26; 14,3; 17,24), a tak budou mít účast na jeho slávě (17,22.24). Otevře se jim plná láska Ježíše a jeho Otce (14,21.23). Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 21.

⁴⁷² SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 21

⁴⁷³ Ovšem v Petrově případě jde o nepochopení jiného druhu než v případě Židů, kdy vede většinou k nevěřícímu odstupu (srov. 7,34n; 8,21n). U něho vede k neosvícené horlivosti víry (srov. 13,37), která se projevuje ještě i v 21,7. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 22.

⁴⁷⁴ „λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ' ἔστιν καθαρὸς ὅλος· καὶ ὑμεῖς καθαροὶ ἐστε, ἀλλ' οὐχὶ πάντες.“

⁴⁷⁵ Obě verze mají velmi staré doložení. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 433.

⁴⁷⁶ J. Jeremias vyvodil z 13,10, že učedníci podstoupili koupel ponořením, kvůli levitské čistotě pro paschátní večeři. K dalším spekulacím by mohl vést jistý významový rozdíl mezi slovesy λούεσθαι a νίπτεσθαι, který se sice vždy nedodrzuje, ale ve všeobecnosti platí: první sloveso znamená celkovou koupel, druhé částečnou. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 23.

⁴⁷⁷ Byl dokonce učiněn pokus, Schnackenburg dodává, že ne dosti přesvědčivý, vyložit J 13,6-10 jako janovský ekvivalent Mk 10,32-45, kde je křest obrazem pro smrt. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 24.

ve v. 8b. Nic dalšího není třeba. Petrovo přání je pošetilé. Podle této interpretace je obrat „než nohy“ nejen přebytečný, nýbrž přímo rušivý, míní Schnackenburg.⁴⁷⁸

Podle Thyena je dialog mezi Petrem a Ježíšem pozoruhodnou variantou Petrovy reakce na Ježíšova slova o vlastním utrpení, jak je zaznamenáno u Mt 16,22.⁴⁷⁹ Zde je ovšem Ježíšova otevřená řeč o nutnosti utrpení „zašifrována“ v symbolu mytí nohou.⁴⁸⁰ Podle Browna zde může být vyjádřena janovským způsobem nutnost přijetí pohoršení kříže.⁴⁸¹

Dále je třeba se ptát, zda i bez tohoto dodatku neobsahuje tato formule nějaký nový význam. Nemohlo by sloveso *λούεσθαι*, které se používá spíše pro celkovou koupel, narážet na křest? V tomto významu je doloženo již v NZ.⁴⁸² Obraz „vykoupaného“ je ovšem možno dostatečně pochopit již z dění ukřižování.⁴⁸³ Příbuzným obrazem je krev a voda vytékající z probodeného boku ukřižovaného (19,34). A podle 1J 1,7: „krev Ježíše, jeho Syna, nás očišťuje od každého hříchu“. I když má křest, v němž je zprostředkována spása, bezprostřední vztah k dění na kříži (srov. Ř 6,1-11), je stěží dokazatelné z jediného výskytu slovesa *λούεσθαι*, že zde evangelista myslel na křest. Z důrazu na to, že vykoupáný již nemá potřebu žádné další koupele, se zřejmě také nedá dovozovat, že zde evangelista brojí proti židovským očištným praktikám,⁴⁸⁴ či proti křtitelským sektám, i když se to v pozadí nedá vyloučit.⁴⁸⁵

Ani otázku, zda u zakončení v. 10 jde či nejde o redakční dodatek, není možno jednoznačně rozhodnout. Toto zakončení (přechází se z dialogu s Petrem k oslovení učedníků) je možno chápat jako „aplikaci“ stručného „podobství“ z v. 10a: „I vy jste čistí, ale ne všichni.“ Pak by se pamatovalo na Ježíšovu smrt, která je symbolizována mytím nohou. Další problém okamžitě povstává ze skutečnosti, že jsou učedníci pojímáni jako čistí již „ted“, ne až po Ježíšově smrti. Očistilo učedníky již mytí nohou (Ježíšovy odpovědi Petrovi míří do budoucnosti)?⁴⁸⁶ O čistotě učedníků je řeč pouze zde a v 15,3, kde je vztažena na Ježíšovo slovo. A tato myšlenka by mohla spočívat i zde: už samotné pobývání s Ježíšem učedníky

⁴⁷⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 23-24. Také Barrett se přiklání ke kratší verzi. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 434. Stejného názoru je i Thyen, viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 587, ve shodě s Bultmannem, viz BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 357-358.

⁴⁷⁹ U Mt jde o kontext druhého zázraku nasycení: zázrak nasycení - 15,32-39; spor o znamení - 16,1-4; varování před kvasem farizeů - 16,5-12; Petrovo vyznání u Cesareje - 16,13-20; první předpověď utrpení - 16,21-23. Jde o Matoušovu paralelu Mk 8.

⁴⁸⁰ K Ježíšovu vyjádření vůči Petrovi z v. 7, které ovšem podle v. 10 patří všem učedníkům, Thyen poznamenává, že symbol (který je vlastně znamením) patří do stejné kategorie jako vyjadřuje 2,21n, že to tedy učedníci pochopí až v povelikonočním světle. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 588.

⁴⁸¹ BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 566

⁴⁸² Srov. 1K 6,11; Ef 5,26. Podle Browna jde o standardní nz výraz pro křest. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 566.

⁴⁸³ Podle Barretta zřejmě Jan spatřoval jakousi spojitost mezi křtem, jako iniciační svátostí, a tímto mytím nohou, ale rozhodně ne způsobem následujícího sylogismu: všichni křesťané musí být pokřtěni; apoštolové byli křesťané; proto museli být pokřtěni, a jestliže ne běžným způsobem, pak nějakým jiným, tomu odpovídajícím. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 433.

⁴⁸⁴ Na to by se dalo dohadovat na základě jeho polemiky v rámci scény svatby v Káně a vyčištění chrámu.

⁴⁸⁵ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 24-25; BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 567. K problematice vztahu prvotního křesťanství k postavě Jana Křtitele a křtitelským společenstvím více viz MARGUERAT, *Člověk z Nazaretu*, s. 24-32.

⁴⁸⁶ Či jde o podobnou hru s časem, jako můžeme spatřovat ve v. 31, jak to vysvětluje BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 441.

očistilo, ale ne všechny. Je zde myšleno společenství učedníků s Ježíšem, které ovšem bude jeho smrtí postaveno na zcela nový základ.⁴⁸⁷

Ve slovech „kdo je vykoupán“ (ὁ λελουμένος) tedy někteří spatřují odkaz na křest⁴⁸⁸ a v pokračování „nepotřebuji než nohy umýt“ (οὐκ ἔχει χρεία ἐν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι) odkaz na denní zpověď křesťanů, jiní zase na eucharistii. Podle Blanka je poslední zmíněné velmi nepravděpodobné. Vynecháme-li totiž zcela zřejmě pozdější dodatek „než nohy“,⁴⁸⁹ nemusí se pak vyjádření „nepotřebuje umýt, neboť je celý čistý“ odkazovat ani na křest. Znakové jednání mytí nohou se má vztahovat na „spásný význam Ježíšovy smrti“, která je symbolem dokonalého očištění a vykládá účinek Ježíšovy smrti ve smyslu 1J 1,7b zcela v souladu se Schnackenburgem.⁴⁹⁰ Podle Blanka se tu tedy nepoukazuje na křest, ani na slovo, nýbrž na Ježíšovu spásnou smrt, která přináší očištění všem, kteří se jí nechají zasáhnout.⁴⁹¹ Podle Bultmanna se zde vyjadřuje, že ten, kdo přijal společenství s Ježíšem skrze umytí nohou, již nepotřebuje žádnou další očistu. V odpověď na v. 9 je tedy ὁ λελουμένος z v. 10 tím, který přijal mytí nohou, které tím může být označeno jako úplné umytí.⁴⁹² Nohy zde tedy mohou být chápány jako *pars pro toto*. Ale není to „ritus“ mytí nohou, který působí účast na Ježíšovi, nýbrž fakt, že ho vykonává Ježíš sám: „Jestliže tě neumyjí!“⁴⁹³

Cullmann je jedním z těch, podle nichž je ve v. 8 slovy „nebudeš mít se mnou podíl“ odkazováno na eucharistii: na jejím základě se totiž uskutečňuje společenství s Kristem v církvi. Podle něj vyjadřuje každé z míst Janova evangelia odvolávající se na eucharistii její specifické aspekty: Kána - smířčí smrt (proměnění vody ve víno jako předobraz proměnění vína v krev Páně při PV); 6. kap. - síla vzkříšení VP, která daruje život; Umývání nohou - společenství lásky. Toto společenství lásky zahrnuje společenství s Kristem a skrze ně společenství učedníků mezi sebou navzájem. A právě v druhé interpretaci mytí nohou ve 13. kap. je řeč o společenství mezi bratřími. Cullmann odkazuje na 1K 10,16-17, kde má tělo Kristovo znamenat tělo zmrtvýchvstalého Vyvýšeného a zároveň obec věřících. Verše 9-10 podle něj zřetelně činí narážku na křest. Křest očišťuje od hříchů. Cullmann poukazuje na existenci sekt, které prosazovaly opakování křtu, kvůli spáchaným hříchům. Křest je však jedinečný, nemůže být opakován, stejně jako Kristova smrt (tato myšlenka je obsažena již v rozhovoru se Samařankou). Slova ἐν μὴ τοὺς πόδας se mají vztahovat na eucharistii, kterou učedníci slaví kvůli spáchaným hříchům ve společenství s Kristem a bratry stále znovu. Podle

⁴⁸⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 25-26. Do stejného myšlenkového rámce zapadá i 6,63.

⁴⁸⁸ Brown věrný svému externímu kritériu sakramentality uvádí některé příklady z patristiky, které zde spatřují odkaz na křest. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 567.

⁴⁸⁹ Podrobnou argumentaci uvádí SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 23.

⁴⁹⁰ Viz předchozí dva odstavce.

⁴⁹¹ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 2*, s. 38. Barrett také poukazuje na to, že tím pravým prostředkem očisty je slovo, které Ježíš pronáší a kterým je on sám (srov 15,3; 6,63). A jedení těla a pití krve Syna člověka stejně jako i omytí ve vodě nevyvozuji svou účinnost skrze *opus operatum*, nýbrž z vyřčeného slova. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 434.

⁴⁹² BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 358

⁴⁹³ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 588

Cullmanna obdrží účast na Kristu ve křtu jednotlivců jednou provždy, v eucharistii má na něm obec účast stále znovu.⁴⁹⁴

Blank vychází z kristologického a soteriologického významu symbolu mytí nohou. Ježíšova existence, a především jeho smrt na kříži, je tak Janem chápána jako služba lásky. V tom se Jan shoduje s výpovědí hymnu Fp 2,5-11, stejně jako se synoptiky (Mk 10,45; par. Mt 20,28; Lk 22,27). V celé své existenci Ježíš vyložil Boha jako lásku, která lidi osvobozuje a zachraňuje. Právě ve svém utrpení a smrti naplnil Ježíš svůj úděl - být zjevitelem tohoto Boha (srov. 13,19: ὅτι ἐγὼ εἰμι).⁴⁹⁵

Verše 10b-11 poukazují na možnost, že se někdo sám vyloučí z Ježíšovy lásky a jeho spásné služby, z níž jinak nikdo principiálně vyloučen není. Hřích, dokonce krajní možnost Jidášova odpadnutí zůstávají otevřené (možné) (srov. 1J 5,16).⁴⁹⁶ I on byl omyt spolu s ostatními. Tím se vylučuje možnost jakéhokoliv mechanického působení spásy, ať už skrze křest, či jiným způsobem. Jidášovy nohy byly sice omyty, ale on se nevrátil do významu Ježíšova pokorného a milujícího jednání.⁴⁹⁷

4.2.3 Druhý výklad mytí nohou: v. 12-20

4.2.3.1 Vztah obou výkladů

Na mytí nohou navazuje poučení učedníků, které obsahuje druhou interpretaci Ježíšova znakového jednání ve v. 12-15 a několik jednotlivých proslavů, které mají charakter synoptických logií, ve v. 16-17, v. 18-19 a v. 20.

Podle Bultmanna jsou spolu obě interpretace těsně spojeny.⁴⁹⁸ První interpretace klade důraz na společenství s Ježíšem, které má svůj konkrétní základ v jeho službě. Druhá ukazuje, že společenství učedníků s Ježíšem zároveň také zahrnuje společenství učedníků mezi sebou navzájem, ale má-li vůbec existovat, musí se uskutečňovat v činu. Navíc Bultmann tuto strukturu odhaluje i v řeči o kmeni a ratolestech 15,1-17: μέλντε ἐν ἐμοί veršů 15,1-8 má odpovídat 13,6-11, a μέλντε ἐν τῇ ἀγάπῃ veršů 15,9-17 odpovídá 13,12-20. Tím je tedy v 13,1-20 představeno konstituování obce a zákon jejího bytí.⁴⁹⁹

Ježíšovou otázkou z v. 12: „Chápete, co jsem vám učinil?“, otvírá Jan nový výklad mytí nohou. Přitom se zdá, že mezi Ježíšovými slovy k Petrovi z v. 7 a touto otázkou vzniká

⁴⁹⁴ CULLMANN, *Urchristentum*, s. 102-104

⁴⁹⁵ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 2*, s. 39

⁴⁹⁶ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 430

⁴⁹⁷ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 434

⁴⁹⁸ Barrett mluví o vzájemné implikaci. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 435.

⁴⁹⁹ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 365. V řečech na rozloučenou jde o ukázání teologicko-bytostné struktury Ježíšovy obce. To, co říká janovský Ježíš učedníkům v této „hodině“, míří přímo na sebe-pochopení oslovené janovské obce. Takto spolu v Janově evangeliu nejtěsněji souvisí chápání Ježíše (kristologie) a chápání jeho obce (eklesiologie). Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 2*, s. 43.

rozpor. Vždyť μετὰ ταῦτα (v. 7) se nemůže vztahovat na tento nový rozhovor, nýbrž pouze na čas po Ježíšově zmrtnýchvstání, na čas Ducha. Mnozí exegeté v této otázce z v. 12 spatřují indicii pro to, že se zde dostává ke slovu moralizující „církevní redaktor“, a že jeho výklad mytí nohou je stěží sladitelný s prvním implicitním výkladem. Svou otázkou, zda učedníci pochopili jeho počínání, na kterou Ježíš nečeká žádnou odpověď, otvírá mnohem spíše učedníkům již teď pochopitelný, i když jen částečný aspekt smyslu mytí nohou. Plný smysl jim bude odhalen teprve μετὰ ταῦτα, čili v čase po jeho oslavení.⁵⁰⁰ Vždyť již na svém vlastním těle prožili, že se ten, koho nazývají Mistrem a Pánem, viditelně ponížil a prokázal jim službu lásky skrze mytí nohou. I když ještě nemohou chápat, že tento čin byl σημειον (znamení) vydání jeho těla za život světa, přece jsou již teď schopni pochopit tento elementární akt jeho lásky, a to i jako znamení příchodu jeho království, které není z tohoto světa (18,36). Proto podle Thyena nepředstavuje téma lásky a na ní založené „nové přikázání“ (v. 34n a jeho rozvedení v 15,12nn) v žádném případě sekundární moralizaci kristologického symbolu mytí nohou, nýbrž již předem dávají zahlédnout, co tento Ježíšův čin znamenal. „Zakládají to, že právě čeho se Petr předtím obával a co si držel na distanc, totiž že Ježíšovo jednání zbavilo síly všeobecný řád světa spočívající na vládě a podřízenosti, subjektu a objektu, bylo skutečným záměrem Pána.“⁵⁰¹

4.2.3.2 Vlastní výklad mytí nohou: v. 13-15

Učedníci mají nahlížet Ježíšův čin jako chtěné ponížení (pokoření) svého Mistra, který jim tím dal příklad pokorné služby. Z jednání jejich Mistra a Pána⁵⁰² vyplývá závaznost podobné služby mezi učedníky navzájem (v. 14).⁵⁰³ Myšlenka napodobování Ježíše, spojená se slovem ὑπόδειγμα⁵⁰⁴ z v. 15, kterou je třeba odlišit od následování, se rozvinula teprve v helenistickém raném křesťanství. Skrze charakteristické καθὼς ἐγὼ ... καὶ ὑμεῖς je náš úryvek spojen s „novým přikázáním“ lásky ve 13,34, které činí z Ježíšova celého života a především jeho smrti měřítko pro lásku mezi učedníky navzájem.⁵⁰⁵ I když je možno z literárně-kritického hlediska o těchto místech uvažovat jako o redakčních dodatcích, každopádně zapadají do evangelistova stylu i teologické intence: to, že spása se uskutečňuje

⁵⁰⁰ I zde hraje důležitou roli Janovo rozlišování mezi figurami, které „účinkují“ v jeho „dramatu“, a jeho čtenáři. To je ve hře již od Prologu. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 590-591.

⁵⁰¹ K tomu srov. Mk 10,35-45; Mt 20,20-28; Lk 22,24-27. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 591-592.

⁵⁰² Mistr (διδάσκαλος jako Rabbi) mohl od svých učedníků očekávat, že mu budou mít nohy. Pán (κύριος, vládce) od svých podřízených mohl očekávat jakoukoliv službu. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 435.

⁵⁰³ Zajímavé je, že ὀφείλειν se vyskytuje v tomto morálně-parenetickém smyslu jen v 1J 2,6; 3,16; 4,11. ὀφείλειν znamená v řečtině *mít povinnost, muset*. Není to tedy ponecháno na libovůli obce, zda se bude Ježíšovým příkladným jednáním řídit, či ne. Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 2*, s. 44.

⁵⁰⁴ Thyen považuje za velmi významné vzhledem k našemu kontextu trojnásobné použití tohoto slova v knihách Makabejských. Tak je v 2Mak 6,28 Eleazarovo mučednictví dááno za „ušlechtilý příklad smrti podstoupené za vznešené a svaté zákony“. A v následující kapitole podstupuje matka se svými sedmi syny mučednictví za hříchy lidu. Ve 4Mak 17,21nn je dokonce tyran Antiochos tak pohnut tímto srdnatým mučednictvím, že jejich pevnost nechá vyhlásit jako ὑπόδειγμα pro své vojáky. A tak má i toto slovo spojovat mytí nohou s Ježíšovou smrtí a vyžadovat od učedníků připravenost umírat jeden za druhého (srov. 15,13; 16,2; 21,19). Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 593.

⁵⁰⁵ Srov. 15,12; 1J 2,6; 3,3.7; 4,17b.

(je přítomná) v Ježíšovi, vyžaduje od lidí činění pravdy (3,21), přijetí, zachovávání a uskutečnění jeho slova (srov. 7,17; 8,51; 12,48). Jen bezprostřední morální aplikace se zesiluje v listu obci. I obec učedníků má uskutečňovat příklad mytí nohou v „novém přikázání“ lásky (1J 3,16n).⁵⁰⁶ Teprve v latinské církvi 4. st. máme doložen pro mytí nohou jistý druh sakramentálního významu vzhledem k vyhlazení hříchů (v rámci křestního ritu).⁵⁰⁷

Ježíšovo příkladné jednání (v. 15) nemá být nahlíženo jako ideál, jako měřítko či model nějaké obecné morální pravdy, nýbrž má být zakoušeno jako služba učedníků. Ježíšovo dílo tedy není jakýmsi objektivním výkonem. Je viditelné pouze v tom (a tím), co znamená (čím je) pro mě osobně. Imperativ z v. 15 tedy platí pouze ve sféře, ve které je zakoušena jeho služba: „jen ten, kdo je milován, může milovat“. Podle Bultmanna tedy „Ježíš není ὑπόδειγμα pro *imitatio*, nýbrž přijetí jeho služby otvírá učedníkovi novou možnost spolubytí (Miteinanderseins)“.⁵⁰⁸ Ti, kteří byli Ježíšem očištěni, se vzájemně milují a slouží si, a neexistuje žádný jiný test, který by prokázal, že jsou opravdu čistí (v. 35; srov. 1J 3,16n.23; 4,11 atp.). Jediným druhem nečistoty, kterou toto nové společenství (církve) rozpoznává, pak je sobectví (krásné německé slovo *Selbstsucht*), které zde právě Jidáš zastupuje (v. 10; srov. 1J 5,16).⁵⁰⁹

4.2.3.3 Verše 16-20

Ke zdůraznění této myšlenky je uvedeno ve v. 16 „synoptické“ logion,⁵¹⁰ které se však neshoduje ani s Mt 10,24, ani s Lk 6,40. Druhá část tohoto verše pochází ze židovské tradice. Opětovné napomenutí ke konání ve formě blahoslavenství ve v. 17 uzavírá morální výklad mytí nohou. Ve v. 17 je dááno do souvislosti vědění a konání v podobném duchu jako víra a poznání v 6,69, tedy v žádném případě do ostrého protikladu. Zde jde o vědění, které bez konání vůbec nemůže existovat. Toto konání je trvale odkázáno na toto vědění a z něho žije, nemůže ho odložit, nýbrž ho stále prohlubuje.⁵¹¹ Podle Browna pak, jestliže budeme předpokládat, že se kdysi v Janově vyprávění o PV nacházela instituce eucharistie, mohou být slova ταῦτα a ποιῆτε z v. 17 přirovnána k Lukášovu eucharistickému příkazu: „To činite na mou památku“ (Lk 22,19). V následujícím verši vystupuje sloveso τρώγειν, které Jan často používá v 6,51-58. A podle Browna by to mohla být další indicie pro to, že 6,51-58 kdysi stálo ve stejném kontextu jako 13,12-20. Dále se pohrává s paralelou k Lukášově zprávě o PV,

⁵⁰⁶ „Podle toho jsme poznali, co je láska, že on za nás položil život. A tak i my jsme povinni položit život za své bratry. (17) Má-li někdo dostatek a vidí, že jeho bratr má nouzi, a bez soucitu se od něho odvrátí - jak v něm může zůstat Boží láska?“

⁵⁰⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 27-28

⁵⁰⁸ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 362-363

⁵⁰⁹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 435

⁵¹⁰ Chce se v něm znovu sdělit, že Ježíš je pro „ty své“ úplnou autoritou. Přitom se nesmí zapomínat na to, že jeho autorita je spojena s jeho láskou, ba přímo s ní identická. Právě láska jako taková zakládá tu nejvyšší autoritu, která existuje. Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 45.

⁵¹¹ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 593

kde je instituce eucharistie okamžitě následována sentencí: „Avšak hle, ruka mého zrádce se mnou na stole“ (Lk 22,21). Rovněž tradice zachycená v 1K 11,23 spojuje eucharistii se zradou. Pak by nebylo nelogické spojovat také janovskou zprávu o zradě (v. 18) s eucharistickou pasáží jako je v 6,51: „A chléb, který já dám, je mé tělo.“ Každopádně je 13,18 jediným místem, kde je v janovské zprávě o PV zmiňováno, že se jedl chléb.⁵¹²

Část 13,17-30 je věnována předpovědi zrady,⁵¹³ odhalení zrádce a posílení učedníků ve víře. Evangelista využívá situace k tomu, aby Ježíše podal jako suverénního pána dění. Už nyní, dříve než se to stane, jim to Ježíš říká, aby až se to bude dít, nebyli zmateni ve víře.⁵¹⁴ Přes nepochopitelný skutek zrady zůstává Ježíš Božím vyslancem, což má podtrhnout janovská formule ἐγώ εἰμι (v. 19): po dění ukřižování se ukáže, že zrada učedníka a satanův útok posloužily dokonce Ježíšovu vyvýšení. Absolutní formule ἐγώ εἰμι získává význam verše 8,28: Židé po vyvýšení Syna člověka poznají, že Ježíš vznesl poprávu nárok na božskou svrchovanost a důstojnost, obsažené v tomto titulu. Podobná předpověď dění se nachází i v 14,29n: vládce tohoto světa nemá nad Ježíšem žádnou moc, protože ukřižováním je odsouzen a připraven o moc (srov. 12,31).⁵¹⁵

Verš 20 chce říci, že církev je Kristovým zodpovědným poslem, který má účast na jeho důstojnosti, ale je také zavázána ho následovat v jeho poníženosti a službě. Přijmout člověka, který je poslán Kristem, znamená přijmout Krista samého. A přijmout Krista znamená přijmout Boha.⁵¹⁶ Ježíšovo působení odpovídá Otcovu (5,19), a vidět ho znamená vidět Otce (1,18; 14,9); učedníci budou činit ještě větší skutky než činil Ježíš (14,12) a jejich vzájemná láska bude zjevovat jednotu Otce a Syna (13,35; 15,9n).⁵¹⁷

Jidášovým odchodem udeřila dlouho očekávaná hodina Ježíšova rozloučení a oslavení, a Jan okamžitě vysvětluje, „νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου“ (v. 31). To, co zde udivuje, je použití νῦν a času - ἐδοξάσθη, δοξάσει (v. 31.32). Skutečným jevištěm této kapitoly je podle Barretta život křesťanů konce 1. st. Občas ovšem Jan své vyprávění odkazuje (vrací) na jeviště „noci, ve které byl Ježíš zrazen“, čímž se snaží vztáhnout situaci vlastní obce k tomu nejpodstatnějšímu příběhu dějin.⁵¹⁸

⁵¹² BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 570-571

⁵¹³ Citát ve v. 18: ὁ τρώγων μου τὸν ἄρτον ἐπήρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ, pochází z Ž 41(40),10 a je bližší hebrejskému textu než řeckému textu LXX. Sloveso τρώγειν používá Jan jen v „řeči o chlebu života“ (6,54.56nn) a použití singuláru ἄρτον (čímž se odchyľuje od hebrejského textu) může poukazovat na eucharistické tělo, čímž by se mohlo chtít vyjádřit, že na něm měl Jidáš nehodnou účast (srov. 1K 11,27nn). Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 436.

⁵¹⁴ Verš 19 podle Thyena jen ještě znovu svazuje dohromady oba výklady mytí nohou jako dva neoddělitelné momenty. Důvodem pro to je, že Ježíš znovu uvádí to, co řekl Petrovi ve v. 7. To, že se k nim při mytí nohou nepřiblížil nikdo menší než ten, kdo promluvil k Mojžíšovi v hořícím keři, to poznají a uvěří „až se to stane“ či μετὰ ταῦτα. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 595.

⁵¹⁵ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 31

⁵¹⁶ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 430

⁵¹⁷ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 437

⁵¹⁸ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 441

4.2.4 „Nové přikázání“ - v. 34-35

Nyní zařazujeme výklad veršů, které se týkají „nového přikázání“ vzájemné lásky. Mytí nohou se ukázalo být symbolem smyslu Ježíšovy smrti. Podle Barretta v tomto aktu Ježíš zjevuje svou lásku (v. 1), stejně jako bude vzájemná láska učedníků zjevovat jejich vztah ke Kristu (v. 35).⁵¹⁹ Podle Thyena nepředstavuje téma lásky a na ní založené „nové přikázání“ (v. 34n a jeho rozvedení v 15,12nn) sekundární moralizaci kristologického symbolu mytí nohou, nýbrž již předem dávají zahlédnout, co tento Ježíšův čin znamenal.⁵²⁰ A vzhledem k tomu, že i Schnackenburg chápe druhý výklad mytí nohou (i když je přesvědčen, že jde o redakční dodatek) v souvislosti s 13,34n a 15,12-17,⁵²¹ považujeme za nezbytné, se těmito verši zabývat.

„Nové přikázání“⁵²² vzájemné lásky, které dal Ježíš svým učedníkům jako testamentární nařízení a ke kterému je zavázal jako ke znamení jejich učednictví, se dá dobře pochopit a interpretovat ze slov o rozloučení, která těmito veršům předcházela: ve své opuštěnosti mají zachovat vztah k Ježíšovi tím, že budou mít péči o druhé stejně jako ji měl on sám. Bultmann to lapidárně vyjádřil sentencí: „Jen jako milující zůstanou 'ti jeho' ve zkušenosti jeho lásky.“⁵²³ Při srovnání janovského pojetí přikázání lásky se synoptickými (Mk 12,28-34; Mt 22,36-40; Lk 10,25-28) je nápadné, že u Jana chybí přikázání lásky k Bohu a nesetkáme se s výrazem „bližní“. V janovské formulaci místo toho zaznívá „milujte se navzájem“. Toto „navzájem“, čili jeden druhého, vymezuje nové přikázání bez hranic a rozumí lásce jako jednání ve vzájemnosti.⁵²⁴

Smysl „nového přikázání“ se otvírá ve spojitosti s J 13,14n; 15,12nn a 1J. Jeho „novost“ nespočívá v antitezi vůči starozákonnímu přikázání bliženské lásky (Lv 19,18), nýbrž vyplývá z chápání Ježíšovy osoby a jeho díla janovskou školou. Je nové tím, že získalo jedinečnou profilaci skrze Ježíše samotného, jeho službu (viz mytí nohou) a jeho sebevydání ve smrti (srov. 15,13; 1J 3,16). Neboť v něm nám Bůh prokázal svou vrcholnou a nepřekonatelnou lásku. Jeho příchodem se Boží láska ukázala mezi námi (1J 4,9), stala se uchopitelnou, ale také zavazující skutečností.⁵²⁵ „Od té doby je 'pravé světlo', před kterým tma ustupuje (1J 2,8), tady, jak v Kristu, tak i v křesťanech, nakolik realizují lásku, která je v Kristu umožněná a požadovaná.“⁵²⁶ Ve světle textu 1J není „nové přikázání“ pouhým morálním požadavkem, nýbrž nejprve nově darovanou možností života, která ovšem zároveň

⁵¹⁹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 432

⁵²⁰ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 584

⁵²¹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 15

⁵²² Slovo ἐντολή je obzvláště typické pro janovské dopisy (1J čtrnáctkrát, 2J čtyřikrát – mnoho z těchto míst se vztahuje na přikázání lásky) a pro „řeči na rozloučenou“ (kap. 13-17 sedmkrát, zbytek evangelia čtyřikrát). Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 442.

⁵²³ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 404

⁵²⁴ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 62

⁵²⁵ „Nové“ je míněno jako eschatologický výraz kvality. V lásce se zpřítomňuje Boží poměr ke světu (srov. 3,16) a stává se nosným motivem pro lidské jednání. Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 62

⁵²⁶ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 61

volá a naléhá po uskutečnění. Už v programovém vyjádření v. 13,34 je možno odhalit základní strukturu „nového přikázání“, protože část uvozená καθώς, která blíže určuje příkaz vzájemné lásky, neurčuje jenom její měřítko, nýbrž dává lásce zároveň základ.⁵²⁷

Učedníci přítomní ve večeřadle jsou nahlíženi jako reprezentanti všech budoucích věřících. Svědky jejich vzájemné lásky budou πάντες (v. 35), a i nevěřící tak budou vtahováni do obce (srov. 17,21.23). Z tohoto úhlu pohledu se vysvětluje formulace janovského „nového přikázání“: nejde tu o výlučné omezení na vzájemnou lásku mezi křesťany.⁵²⁸

Jan by mohl budít dojem, že omezuje univerzální lásku Horského kázání (která zahrnuje i nepřátele) na jistý druh sektářství. Ale to je klamný dojem. Bůh miluje svět, Syn je vykupitelem (spasitelem) světa, ale přece za svět neprosí, neboť jakmile pronikne do sféry Ježíšovy lásky, přestává být světem (κόσμος). Vzájemná láska učedníků se liší od jakékoliv jiné lásky, protože je utvářena podle vzájemné lásky Otce a Syna („Bůh je láska“ - láska patří k jeho podstatě, bytí) a v jistém stupni ji také zjevuje. Čili, „učedníci neexistují (v. 35), jestliže se vzájemně nemilují, neboť víra, která přijímá to, co Ježíš pro lidi učinil (13,8.10), je nutně doprovázena láskou (13,14n)“.⁵²⁹

4.3 Chybějící slova ustanovení

Proč Jan, jako jediný z evangelistů, vynechává slova ustanovení eucharistie tam, kam logicky patří? Při odpovědi na tuto otázku se setkáme s širokým spektrem názorů, mezi jiným s tím, že janovské pochopení eucharistie najdeme v 6,51-58. Ale pochopitelně by nás mělo zneklidňovat a iritovat to, když od nejstarších dob byla Večeře Páně či Lámání chleba, při nichž si křesťané připomínali Kristovu smrt a prožívali jeho přítomnost, ohniskem kultu a života obce, že by její ustanovení přešel někdo z evangelistů mlčením.

Schnackenburg k této záležitosti přistoupil systematicky a možné přístupy rozdělil do 7 kategorií:⁵³⁰

- 1) Evangelista je naladěný antisakramentálně, svátosti křtu a eucharistie úplně neodmítá, ale pokládá je za nadbytečné. Co se týká J 13, podle Bultmanna na místě VP uvádí evangelista Ježíšovu velekněžskou modlitbu, v které má být zřejmý odkaz na svátost eucharistie.
- 2) Evangelista neuznává založení eucharistie při PV, ale vztahuje ho již na rozmnožení chlebů, či ho spatřuje možným až po velikonocích apod.

⁵²⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 60-61

⁵²⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 60-61. Barrett cituje Lindarse, podle něhož zde může být zvláštní odkaz na skutečnost, že při PV byla uzavřena nová smlouva (srov. 1K 11,25; Lk 22,20). Protože však u Jana chybí jakákoliv zmínka smlouvy a i synoptické či pavlovské zmínění vína v této souvislosti, nemůže tomu být podle Barretta přikládána žádná váha. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 443.

⁵²⁹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 443

⁵³⁰ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 48-49

- 3) Evangelista neuvádí zprávu o ustanovení, protože svou nauku o eucharistii představil již v 6,51c-58. Do této kategorie by patřila např. Brownova hypotéza.⁵³¹
- 4) Chybění zprávy o ustanovení se vysvětluje na základě literární geneze evangelia, jako např. že byla původně po 13,30, ale po přetvoření v pašijové evangelium byla vyňata a fragmentárně se objevila v 6,51c-58.
- 5) Zpráva o ustanovení odpadla kvůli tajným naukám. Zástupcem této teorie je J. Jeremias.
- 6) Zpráva o ustanovení byla nahrazena scénou mytí nohou, které hlouběji vyjadřuje smysl eucharistie.
- 7) Evangelista má silný kultický zájem a v evangeliu dělá mnohé narážky na svátosti křtu a eucharistie, ale svým hlouběji zacíleným symbolickým výkladem. Podle Cullmanna evangelista interpretuje eucharistii trojím způsobem: poprvé zázrakem v Káně, podruhé v 6. kap. a potřetí v mytí nohou, kde ji vykládá jako společenství lásky (viz výše v kap. 4.2.2). Toto pojetí stojí na opačném pólu než pojetí zastupované Bultmannem.

Se Schnackenburgem budeme jistě souhlasit v tom, že obzvlášť kritičtí bychom měli být k teoriím, které opírají chybění zprávy o ustanovení eucharistie o další hypotézy. To se týká především teorií pod body 2)⁵³² a 4). Na vratkých nohou stojí i teorie 1), 7), které tvoří své protipóly, a teorie pod bodem 5). K bodu 3) Schnackenburg poznamenává, že daný problém nebere dosti vážně. Může to totiž být opravdu dostatečným důvodem - a sice vynechání zprávy o ustanovení eucharistie kvůli uvedení nauky o eucharistii již v 6. kap - u svátosti, která je nepostradatelná pro dosažení věčného života (srov. 6,53nn)? Vždyť i „vystupování Syna člověka“ (6,62) či dar Ducha (7,39) jsou v dalším průběhu vykládány, prohlubovány. A tak jako tak zůstává otevřená otázka, v jakém významu vlastně mluvíme o „nahrazení“ zprávy o ustanovení mytím nohou.⁵³³

4.4 Shrnutí

Schnackenburgovi se zdá být jediným solidním, metodicky správným postupem při

⁵³¹ BROWN, *The Gospel (I-XII)*, s. 287-291: Brown vedle menších detailů uvádí také přesvědčení, že materiál, který byl odňat z PV byl přizpůsoben, přeformován podle schématu „řeči o chlebu života“, čímž perfektně zapadl do 6. kap. Tak Brown staví vedle sebe úseky v. 35-50 a v. 51-58, aby ukázal, že mají stejný začátek i ukončení, že je použito stejné přerušení díky reptání Židů, stejný příslib věčného života, a kde první úsek zdůrazňuje nutnost víry, nový úsek podtrhuje nezbytnost jedení a pití eucharistického těla a krve.

⁵³² Schnackenburg připouští, že slavení eucharistie v prvotní církvi mohlo mít nějaký vztah k Ježíšovu stolování s lidmi během jeho pozemského působení. Ale, poznamenává, nikde nemáme jasné znamení toho, že by se její ustanovení odehrálo někde jinde a někdy jindy než při PV. V tom souhlasí všechny zprávy o ustanovení a pavlovská zpráva to říká doslovně (1K 11,23). Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 50.

⁵³³ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 50-51

zodpovídání otázky položené na začátku předchozí kapitoly, přihlížet k ostatnímu evangelistovu přístupu a k jeho teologickým intencím. Z toho mu vyplynulo několik bodů:

- 1) Jan přechází mnohé, či mlčky předpokládá, co vypráví synoptici (např. Ježíšův křest, jeho veřejná činnost v Galileji, dokonce některé záležitosti z pašijového příběhu). Dnes již padla teorie, že by Jan chtěl synoptiky završit, ale také bude stěží kdo popírat, že leccos z jejich látky považuje za známé.
- 2) A na druhou stranu Jan vypráví to, co už synoptici dostatečně podali, když je to pro něho opravdu významné (např. obsah 6. kap, a zvláště patrné je to v pašijích). Proč by tedy Jan něco přecházel a jiné uváděl ještě precizněji, než že mu záleželo na vlastní, kristologicky prohloubené interpretaci?
- 3) V 6. kap. Jan vyložil zázrak nasycení jako *znamení* ne kvůli eucharistické hostině, jak by se mohlo zdát, ale kvůli Ježíšově osobě. Hlavní část řeči v Ježíšově osobě vidí pravý chléb, který sestoupil z nebe a dává světu život. Tato řeč je sice otevřená i k aplikaci na eucharistii, ale pro evangelistův způsob uvažování má kristologický výklad jednoznačnou přednost. Tuto kristologickou koncentraci pozorujeme i u prezentace PV. Verš 13,1 je programovým ukazatelem nejen pro následné mytí nohou, ale i pro celé pašije. Ježíš sám totiž uvádí do chodu a zůstává pánem dění, které vede k jeho „hodině“. „Při této koncentraci na Ježíše a jeho cestu na kříž se stává opomenutí jiných záležitostí pochopitelnější.“⁵³⁴
- 4) Nemohl evangelista vyjádřit myšlenku Ježíšovy lásky ke „svým“ ve světě právě ustanovením eucharistie? Je stěží představitelné, že by nic nevěděl o ustanovení eucharistie při PV. Musíme se tedy vážně zamyslet, zda nechtěl mytí nohou uvést do určitého vztahu k eucharistii, než že jím chtěl nahradit její ustanovení. Podle jeho představ se přece odehrálo během večeře, podobně jako u synoptiků ustanovení eucharistie, a tvoří obsahově její těžiště. Zřejmě jím tedy chtěl eucharistii interpretovat a tlumočit obci, která slaví eucharistii, učení podobné tomu, které Pavel shrnul ve slovech: „Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde“ (1K 11,26). V janovském podání to znamená zvěstovat krajní lásku Ježíše, který se za nás vydal, abychom my měli život. Neznamená to, že by se tím mytí nohou stalo symbolem eucharistie, nýbrž svým symbolickým odkazem na Ježíšovu smrt pomáhá k pochopení eucharistie těm, kteří se jí účastní.⁵³⁵
- 5) Na čem evangelistovi především záleží ohledně eucharistie, můžeme lépe pochopit

⁵³⁴ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 52

⁵³⁵ Zřejmě to nějak takhle musela chápat i redakce, jinak by bylo s podivem, že by nedoplnila něco ze zprávy o ustanovení, když se u ní dá eucharistický zájem stěží popírat. K tomu Schnackenburg odkazuje ke scéně jídla při zjevení u Tiberiánského jezera 21,9.13 (podobný proces má za sebou zřejmě i vyprávění o Ježíšově zjevení emauzským učedníkům u Lk), která prozrazuje eucharistickou konotaci. A rovněž tak, kdo považuje úsek 6,51c-58 za redakční dodatek, musí pak vysvětlit, proč redakce nedoplnila zprávu o ustanovení do 13. kapitoly. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 53.

na příkladu Ježíšova rozhovoru s Nikodémem, ve kterém jde o hlubší pohled na svátost křtu: vnějškové záležitosti ustupují vnitřnímu smyslu, zrození z Ducha. Jestliže přitom evangelista myslí především na víru, pak to jen potvrzuje jeho úmysl vést obec v sakramentální praxi k jejímu hlubšímu chápání. Jeho pojetí tak můžeme chápat jako sakramentálně kritické, ne však antisakramentální. Podobně podle Jana odkazuje i slavení eucharistie až k PV, a tím zároveň také ukazuje její nejvlastnější smysl: že je neustálým zjevením Ježíšovy lásky, připomínkou jeho smrti, podílem na jeho životě.⁵³⁶

Thyen se také ptá po důvodech, které stojí za tím, že Jan „přesunul“ zprávu o ustanovení VP do kontextu zázračného nasycení a v 13. kap. ho nahradil, či spíše vyložil mytím nohou, které má být výkladem odhalujícím její hlubší smysl. Jedním z důvodů může být to, že se paschální večeře konala až večer po Ježíšově smrti.⁵³⁷ Ježíš se svými večerel v předvečer paschy. Paschální charakter tak VP (PV) mohla dostat až následně, možná právě i díky interpretaci Ježíše jako velikonočního beránka (viz Jan a Pavel).⁵³⁸ „Tak, jako Jan použil v 6,51nn eucharistickou řeč, aby podtrhl realitu Ježíšova lidství a vydání jeho těla za život světa, což je dosvědčováno skrze chléb a kalich eucharistie jako trvající realita, tak platí pro nahrazení ustanovení VP mytím nohou, že jím Jan vyjadřuje své chápání eucharistie a její nasazení, uvedení (Einsetzung) skrze Ježíšovu smrt.“⁵³⁹

Brown, který se ve svém komentáři drží kritérií sakramentality navržených již ve své dřívější práci,⁵⁴⁰ je názoru, že jedině odkaz na křest, ale nikoli eucharistii, může těmto kritériím vyhovět.⁵⁴¹ Sakramentální symbolismus, který reinterpretuje Ježíšova slova a skutky, má být v Janově evangeliu až sekundární. Tak je tedy odkaz na křest ve v. 6-10 sekundární nárazkou podobně jako je sekundární nárazka na eucharistii v 6,35-50. Primárně v. 6-10 odkazují na mytí nohou jako prorocký čin symbolizující Ježíšovo utrpení a smrt (primárně jsou tedy kristologické, sekundárně sakramentální).⁵⁴²

Tam, kam by logicky patřila slova o ustanovení eucharistie, tedy u Jana nalzáme zprávu o umývání nohou učedníkům. Toto samotné Ježíšovo jednání je doprovázeno dvojím výkladem, a ukazuje se, že druhý z nich, parenetický, má úzký vztah k „novému přikázání“

⁵³⁶ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 51-53

⁵³⁷ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 584

⁵³⁸ Thyen k podpoření této myšlenky uvádí, že tomu mohlo být podobně i v případě „Otčenáše“: protože až po Ježíšově výstupu k Otcovi se stává Ježíšův Otec také Otcem učedníků (20,17), nahradil Jan Otčenáš intertextuální hrou s jeho zněním v 17. kap. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 584.

⁵³⁹ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 592

⁵⁴⁰ BROWN, *New Testament essays*, s. 61-64

⁵⁴¹ I zde se zdá potvrzovat postřeh Klose, který v Brownových vlastních kritériích spatřuje příliš velké omezení pro objektivnější posouzení sakramentality pojednávaných textů. Viz KLOS, *Die Sakramente*, s. 37.

⁵⁴² BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 559-562

vzájemné lásky. Většina exegetů se shodne na tom, že toto Ježíšovo jednání má hluboký symbolický význam a je anticipací toho, co je vrcholem Ježíšova výstupu k Otci – jeho láskyplného sebevydání ve smrti na kříži.

Mytí nohou, tento symbol jeho smrti má trojí význam: je spásný, zjevitelský a příkladný zároveň. Je spásný, nikdo není apriori vyloučen, aby byl vtažen do tajemství Ježíšovy smrti na kříži. Je zjevitelský, protože zde Bůh odhaluje hloubku své lásky k lidem. Ale je také příkladný, ovšem ne ve smyslu mravní maximy: skutečně milovat totiž může jen ten, kdo si Ježíšem nechá posloužit, kdo sám zakouší, že je do krajnosti milován. Učedníci totiž vůbec neexistují (co se týče podstaty učednictví), jestliže se vzájemně nemilují (v. 35), neboť víra, která uznává a přijímá to, co Ježíš pro lidi učinil (v. 8.10), je nutně doprovázena láskou (v. 14n). V celé své existenci Ježíš vyložil Boha jako lásku, která lidi osvobozuje a zachraňuje. Již teď, na začátku této „Ježíšovy hodiny“, jsou učedníci schopni pochopit elementární akt Ježíšovy lásky, který spočívá v mytí nohou. Plný smysl jim bude odhalen až v čase po oslavení (Duch je uvede do celé pravdy).⁵⁴³ Ježíšovo jednání tak zbavilo síly všeobecný řád světa spočívající na vládě a podřízenosti.

Proč tedy evangelista na místě ustanovení eucharistie podává zprávu o mytí nohou, o kterém se synoptici nezmiňují (snad pouze implicitně)? Odpovědí se již vytvořila celá plejáda. Nejpřesvědčivěji na nás působí řešení Schnackenburgovo. Předpokládá, že se zřejmě Jan a Lukáš drželi nezávisle tradice, která v kontextu PV mluvila o Ježíšově službě. Jan jako by byl teologickým pokračovatelem Lukáše: PV se stává předjímku významu Ježíšovy smrti (láska až do krajnosti, mytí nohou) a anticipací péče o učedníky. Podle Schnackenburga Jan mytím nohou eucharistii nenahradil, nýbrž ji vyložil, podal tak své chápání jejího smyslu, podstaty. Jeho pojetí tak můžeme označit za sakramentálně kritické, protože chce členy své obce v sakramentální praxi vést k jejímu hlubšímu chápání, prožívání.

⁵⁴³ Viz téma rozpomínání se v kap. 4.2.2 (k v. 7). a na konec kap. 2.2.4.2.

5 O KMENI A RATOLETECH: Jan 15,1-17

Podle J. Kodella je J 15,1-17 další pasáží, ve které „většina komentátorů objevuje janovskou eucharistickou teologii“,⁵⁴⁴ pasáž o vinném kmeni a ratolestech. I když by s ním zřejmě „většina komentátorů“ nesouhlasila,⁵⁴⁵ přece mu vděčíme za cenné postřehy, s kterými jsme ochotni se identifikovat. Tato pasáž by podle něj mohla sloužit jako paralela kalicha k „řeči o chlebu života“.⁵⁴⁶ Vinný kmen byl v době, kdy Janovo evangelium získalo svou konečnou podobu, uznávaným eucharistickým symbolem, jak je to dosvědčeno např. v Didaché.⁵⁴⁷ Paralelita je posílena i prohlášením $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$ (v. 6,35 a 15,1). Řeč se odehrává při PV, kde přítomnost kalicha evokuje spojitost s eucharistií.⁵⁴⁸ Brown, když vypočítává detaily společné janovskému a synoptickému podání PV, uvádí mezi nimi také plod vinné révy (J 15,1-6 a Mk 14,25 par.) a téma smlouvy. To je implicitní v Janových odkazech na nové přikázání (J 13,34; 15,12.17) a explicitní v krvi smlouvy u synoptického podání (Mk 14,24 par.).⁵⁴⁹

Podle Barretta by mohly představovat kapitoly 14 a 15-16 (17) alternativní verze řeči na rozloučenou.⁵⁵⁰ Pak by úvodní verše kap. 15 bezprostředně souvisely s PV popisovanou v kap. 13.⁵⁵¹ To by mělo dotvrzovat tezi, kterou Barrett zastává, že symbol vinného kmene je částečně také eucharistický. Podle Barretta se věnují obě kap. 14 i 15 problému Ježíšovy pokračující přítomnosti i po jeho odloučení (rozloučení, odchodu), ale zatímco ve 14. kap. byl hlavním tématem příchod, v 15. kap. je jím zůstávání.⁵⁵²

Blank je přesvědčen, že zatímco první řeč na rozloučenou řešila nový vztah obce k Ježíšovi a přitom refletovala rozdíl mezi „předvelikonoční“ a „povelikonoční“ situací, druhá řeč⁵⁵³ se výslovněji věnuje ekleziální tematice. Dozvídáme se především čím janovská obec je, čím je určována, jaká je její situace ve světě a na čem zakládá svou naději.⁵⁵⁴

Co se týče 15. kapitoly samotné, většina exegetů považuje úsek 15,1-16,4a za jedinou

⁵⁴⁴ KODELL, *The Eucharist*, s. 126

⁵⁴⁵ Tak např. H. Klos tuto pasáž mezi těmi, u kterých nachází sakramentální tematiku většina exegetů, neuvádí. V jeho seznamu, co se týče eucharistie, figuruje pouze 6,51-58 a 19,34 (v souvislosti s 1J 5,6-8). Viz KLOS, *Die Sakramente*, s. 59.

⁵⁴⁶ Cullmann tuto paralelu, i když jiného druhu, nachází ve vyprávění o svatbě v Káně. Viz CULLMANN, *Urchristentum*, s. 65-70.

⁵⁴⁷ Srov. WEHR, *Das Eucharistieverständnis*, s. 25-27.

⁵⁴⁸ KODELL, *The Eucharist*, s. 126

⁵⁴⁹ BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 557

⁵⁵⁰ Řeči na rozloučenou jsou určitým druhem závěti či odkazu. Setkáme se s nimi jak v NZ, tak i ve SZ a literatuře raného židovstva. Tyto řeči mají své charakteristické znaky. Většinou poukazují na situaci přechodu, možného ohrožení a osvědčení se. Jsou určitým literárním druhem a mají na zřeteli dobu autorovu, ne tedy v první řadě předpokládanou historickou situaci. Janovské řeči na rozloučenou jsou tedy napsány s ohledem na problémy janovské obce, které chce autor dodat odvahu, poskytnout útěchu, dát naději. A nositelem naděje je především Duch, který je legitimním následovníkem a zástupcem Ježíše na zemi, zárukou kontinuity a oporou učedníků po Ježíšově odchodu: „má zajistit a živě uchovat trvalou a účinnou přítomnost Ježíše a jeho zjevení v obci.“ Viz PORSCH, F. *Evangelium sv. Jana. Malý stuttgartský komentář*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 151-152.

⁵⁵¹ Roli zde hraje také to, že „odchodem“ z v. 14,31 je míněn odchod z večeřadla.

⁵⁵² BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 458

⁵⁵³ První řeč pro něj představují verše 13,31-14,31. Druhou řeči rozumí úsek 15,1-16,33, čili 15. a 16. kapitolu.

⁵⁵⁴ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 57, 141

souvislou řeč, i když je mezi v. 17 a 18 zřetelný předěl: od tohoto předělu již Ježíš nemluví o spojení učedníků s ním a o přikázání lásky, nýbrž o odlišnosti a oddělenosti učedníků od světa, který je nenávidí a pronásleduje stejně jako nenáviděl a pronásledoval jeho. Kromě vnějších spojujících momentů, jsou obě části spojeny také vnitřně, protože v obou případech je to právě Ježíš, kdo je vnitřním důvodem pro společenství učedníků a pro jejich oddělenost od světa. Společenství učedníků se uskutečňuje skrze jejich „zůstávání v Kristu“ a „zůstávání v jeho lásce“, a nenávist světa je postihuje kvůli jejich spojení s Ježíšem.⁵⁵⁵

Vedoucí myšlenkou veršů 1-11 je „přinášení ovoce“ (6-krát), které se ovšem podmiňuje se „zůstáváním“ (10-krát). „Zůstat (při kmeni)“ je předpokladem k „přinášení ovoce“, a tedy ke správnému postoji učedníka.⁵⁵⁶ Ve v. 12-17 se odvíjí myšlenkový postup asociativně: již v. 12 se chápe přikázání z v. 10 a vykládá je jako jediné přikázání vzájemné lásky. Na závěr pak, ve v. 17 tvoří opakování Ježíšova přikázání inkluzi.⁵⁵⁷ Brown navrhuje a obhajuje jiné dělení: v. 1-6 obraz kmene a ratolestí; v. 7-17 výklad tohoto obrazu v kontextu témat řeči na rozloučenou. Již Bultmann tvrdil, že v tomto obraze nejde o alegorii, ani podobenství,⁵⁵⁸ byl to však až Brown, který ho označil za *mášál*.⁵⁵⁹ Zatímco v. 1-6 opisují již existující společenství (jednotu) učedníků s Ježíšem, je v mnoha pasážích řeči na rozloučenou popisováno toto společenství jako záležitost budoucnosti. Není zde ani zmínka o nastávajícím rozloučení, ani se neobjevují žádná témata charakteristická pro PV.⁵⁶⁰ Zcela odlišná je však situace ve v. 7-17, kde můžeme najít témata PV v každém verši, ale pouze pár ozvěn obrazu kmene a ratolestí (v. 7.8.16). Podle Browna tak patřil obraz kmene a ratolestí původně do jiného kontextu a když byl přenesen do řeči na rozloučenou, byl doplněn parenetickým rozšířením a aplikací.⁵⁶¹

5.1 Janova inspirace

Je třeba se zabývat otázkou, odkud se evangelista, příp. redakce nechali inspirovat k obrazné řeči v kap. 15. Do úvahy připadá především jednak gnostický, speciálně mandejský zdroj, či sz nebo mimobiblické židovství. Mandejské spisy nabízejí mnoho textů o vinném

⁵⁵⁵ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 103-105

⁵⁵⁶ Jde o „víru, která se uplatňuje láskou“, jak to vyjadřuje Pavel v Ga 5,6. Viz PORSCH, *Evangelium sv. Jana*, s. 154.

⁵⁵⁷ Thyen ve v. 12-15 spatřuje centrální oddíl J 15, který pod hesly *ἐντολή* a *ἀγαπᾶν* rozvíjí přikázání lásky z 13,34n. A pro smysl úseku v. 1-11 není rozhodující metaforika vinného kmene, nýbrž téma nezbytného „zůstávání“ učedníků v Ježíšovi. Sloveso *μένειν* patří k zamilovaným slovům našeho evangelisty: ze 118 výskytů v celém NZ se jich nachází 67 jen v Janových spisech (40 x v evangeliu samotném). Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 639.642.

⁵⁵⁸ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 406-407

⁵⁵⁹ Žánr *mášálu* – reflexe nad tradiční látkou - Brown ve svém komentáři odhalil již v obraze brány a pastýře v 10,1-18. Zde, v 15. kap., nachází ve v. 7-17 sekundární adaptace a rozvíjení obrazu kmene a ratolestí z v. 1-6 v kontextu řeči na rozloučenou. Ve v. 1-6 je ukryta původnější alegorizace, která má odpovídat způsobu, jímž Ježíš sám vysvětloval či rozvíjel svá podobenství učedníkům. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 668-669.

⁵⁶⁰ V této souvislosti Brown cituje hypotézu, která je však naprosto nepodložitelná, že v. 1-6 byly původně vysloveny bezprostředně po eucharistickém kalichu, kde je důraz na eucharistickém sjednocení s Ježíšem. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 666.

⁵⁶¹ BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 665-669

kmeni, které obsahují stejné obraty a dokonce sebeoznačení spasitele („já jsem“) jako vinný kmen. Často je představován jako strom života a svět světla.⁵⁶² Oproti tomu janovský vinný kmen se svým obrazným popisem, z části blízkým podobenství, je plně a zcela pochopitelný z pozemsko-přirozeného hlediska. Navíc hlavní rys této řeči - plodnost - nehraje v původním mandejském obraze žádnou roli.

Slibnější je hypotéza inspirace v židovství.⁵⁶³ Nabízí se zvláště známá „píseň o vinici“ z Iz 5 (srov. Iz 27,2nn), kde je vinice vztahována na Izrael.⁵⁶⁴ Izrael je kárán za to, že se neprokázal jako plodný vinný kmen vysazený Hospodinem. Stejně jako v J 15 leží i zde důraz na přinášení ovoce, Bůh je vinařem, jen na místě Izraele vystupuje u Jana Ježíš Kristus. Nemělo tedy jít o chtěné přenesení vinného kmene Izraele na Krista? Vždyť již ve SZ máme doklad toho, že byl obraz národa přenášán na jeho krále.⁵⁶⁵

Protože se v Janově evangeliu bohatě vyskytuje typologické myšlení, které na Ježíše Krista aplikuje sz představy a obrazy (např. beránek Boží, měděný had, chléb z nebe, pramen vody živé, dobrý pastýř), můžeme předpokládat, že se tento způsob uvažování skrývá i za představou, že Ježíš je pravý vinný kmen.⁵⁶⁶ Tento náhled je ještě zesílen atributem ἀληθινή, který je připojen také k chlebu z nebe (6,32);⁵⁶⁷ také tam je navíc Otec tím, kdo tento chléb dává. Jestliže je Ježíš „králem Izraele“ (1,49; 12,13), pak asi není myšlenka, že představuje pravý Izrael, tak vzdálená.⁵⁶⁸ A pro polemiku vůči tehdejšímu židovství, které zapřelo svého krále (srov. 19,14n), se musely obžalovávající texty proti Izraeli, Bohem opečovávané vinici, přímo vnucovat. Myšlenka pravého Izraele ovládá již teologii Matouše a do jisté míry i Lukáše. Jan ji kristologicky zdůraznil, koncentroval na Krista.⁵⁶⁹ Obraz o vinném kmeni tak dostává nejdříve kristologickou koncentraci jako předpoklad pro ekzeziologické rozšíření,

⁵⁶² K tomu viz BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 405-406. Tyto texty však pocházejí až ze 6. st., a tudíž je možno na ně poukázat jako na analogii, ale stěží jako na inspirační zdroj Janova evangelia. K mandejské literatuře Barrett poznamenává, že právě v této oblasti je zcela jistě závislá na křesťanské obraznosti. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 460.

⁵⁶³ Protože je Ježíšova sebepredikace coby vinného kmene uvedena určitým členem, spatřuje v tom Thyen doklad toho, že se zde mluví o skutečnosti, která musela být učedníkům a čtenářům dobře známá. Tento určitý člen je tedy pro něj důkazem intertextuality. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 640.

⁵⁶⁴ Barrett zmiňuje skutečnost, že vinný kmen (vinná réva) je tou nejvelebenější rostlinou a symbolizuje tedy ty nejvýznačnější národy a osobnosti. Ve SZ je často Izrael přirovnáván k vinné révě: Jr 2,21; 12,10nn; Iz 5,1-7; 27,2nn; Ez 15,1-8; 17,5nn; 19,10-14; Ž 80,9-16. A právě v tomto žalmu potkáváme vedle sebe jak vinný kmen, tak i Syna člověka, což mohlo hrát svou roli v přenesení symboliky vinného kmene z Izraele na Ježíše. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 460. K tomu také podrobněji viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 640-641.

⁵⁶⁵ Podrobněji viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 459.

⁵⁶⁶ Tím se podle Bartha nechce říct, že by byl Ježíš vzorem svého druhu ze světa osob a věcí, nýbrž že tím zjevuje sám sebe jako věčný archetyp, model, který nyní sestoupil z nebe. Viz BARTH, *Rediscovering*, s. 89.

⁵⁶⁷ S tímto atributem se setkáme také ve spojení se světlem (1,9), Bohem (17,3), Otcem (7,28); ale i soud (8,16), slovo-rčení (4,37) a svědectví (19,35) se s ním spojují.

⁵⁶⁸ V této souvislosti povstane otázka, zda toto „vystupování“ Krista, potažmo křesťanů, na místě Izraele má být chápáno jako „zastoupení“, či „nahrazení“. Thyen se touto otázkou zabývá a přiklání se k variantě zástupnosti. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 642.

⁵⁶⁹ Podobně jako u logia o chrámu, které synoptici ještě vztahovali na obec, kdežto Jan jím ukazuje na tělo Kristovo (2,21). S Ježíšovým příchodem podle janovského podání nastává konec s židovským chrámovým kultem a s chrámovou obcí, která k tomuto kultu náležela (srov. 2,13-22; 4,21-26; 8,31-59). Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 143.

které pak přichází ke slovu.⁵⁷⁰

Některé rabínské texty dokazují, že Izrael jako vinný kmen zaměstnával také mimobiblické židovství.⁵⁷¹ A zatímco žádná ze sz pasáží nezdůrazňuje vinnou révu jako zdroj života pro ratolesti, což je rozhodující u Jana, je to právě mimobiblické židovství, ve kterém se objevuje pojetí vinné révy jako stromu života.⁵⁷² V pozdním židovství pak vystupuje moudrost (Sir 24,17) a Mesiáš (Syr Bar 39,7) v podobě vinné révy.⁵⁷³ Myšlenková spojitost s moudrostí se nabízí jak ze SZ, tak z jiných míst Janova evangelia. V Sir 24,17 je personifikovaná moudrost přirovnávána k vinnému kmeni. Vystupují zde stejné obrazové elementy jako v J 15, nechybí ani řeč v první osobě a dokonce ani vztah k Izraeli. I když existují také rozdíly, přece nemůžeme vliv sapienciální literatury vyloučit. Její vliv i na jiných místech evangelia není zanedbatelný, což můžeme ukázat např. u „řeči o chlebu života“: J 6,35 je zřejmě ovlivněno Př 9,5 a Sir 24,21 (právě v návaznosti na místo uvedené do souvislosti s vinným kmenem).⁵⁷⁴

Barrett však za nejdůležitější považuje židovský zvyk označovat Izrael symbolem vinného kmene a souvislost této kapitoly se synoptickou zprávou o PV. V Mk je jedním z ústředních rysů PV žehnání kalicha s vínem, ze kterého pak Ježíš dává pít všem ostatním se slovy: „Toto jest má krev, která zpečetňuje smlouvu a prolévá se za mnohé“ (Mk 14,24; srov. Mt 26,28; Lk 22,20). A v dalším verši Ježíš v eschatologickém výroku označuje víno jako τὸ γεῖνίμα τῆς ἀμπέλου. V synoptickém podání je tak plod vinné révy zároveň prostředkem, skrze nějž mají učedníci podíl na Ježíšově obětní smrti, a předjímku života budoucího věku.⁵⁷⁵

5.2 Obraz vinného kmene: v. 1-11

Tato obrazná řeč je podobným vyprávěním jako řeč o dobrém pastýři 10,1-5. Je tu však rozdíl v tom, že zde Ježíš neuplatňuje „hádankovitou řeč“ (Rätselrede; proti nevíře), protože se jedná o zjevení a napomenutí učedníkům. Již v prvním verši vystupuje na scénu Otec, který přes hlavní myšlenku „zůstávání v Ježíšovi“ (v. 4-7) nehraje žádnou vedlejší roli. Vždyť právě skrze přinášení ovoce učedníky bude Otec oslaven (srov. 15,8 a 13,35). Otec jako vinař provádí svou činnost skrze Ježíše, vinný kmen, čímž získává váhu i jednání učedníků. Jde o podobný teocentrický pohled jako v kap. 17.⁵⁷⁶

⁵⁷⁰ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 144: Od začátku řeči vystupují bezprostředně také ratolesti.

⁵⁷¹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 118-121

⁵⁷² BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 671

⁵⁷³ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 460

⁵⁷⁴ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 121-122. K tomu srov. kap. 3.4.1.1.

⁵⁷⁵ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 460-461

⁵⁷⁶ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 109-110

Čištění⁵⁷⁷ ratolestí (v. 2) koncentruje na primární smysl tohoto „podobnosti“: přinášení ovoce.⁵⁷⁸ Odstranění mrtvých ratolestí je jako motiv napomenutí rozvíjen dále (v. 6). Stěží zde půjde o narážku na Jidáše, spíše je zde zřetel na odpadlé členy obce, jejichž rozchod s obcí (srov. 1J 2,19) je zde vysvětlen jako odříznutí (odstranění) Otcem.⁵⁷⁹ Barrett upozorňuje, že neplodné ratolesti je možno interpretovat dvojím způsobem: původními ratolestmi na Božím vinném kmeni byli Židé. Bůh je odstranil, protože nepřinášeli žádné plody, byli bez víry.⁵⁸⁰ To se zdá být také původní křesťanskou interpretací symbolu vinného kmene. Janovo *ἐν ἑμοί* však ukazuje, že zde především míní odpadlé křesťany.⁵⁸¹

Ve v. 3 se zřejmě jedná o reflexi ke *καθαίρειν*, podobně jako v 13,10b. Skrze Ježíšova slova, která jsou život a Duch (6,63), jsou učedníci, kteří je s vírou přijali, očištěni. I když je tato „očistná“ síla slova v souhlase s janovskou „teologií slova“,⁵⁸² můžeme se domnívat, že je zde souvislost s teologií křtu rané církve: učedníci, kteří nepřijali křest vodou, zakusili účinnost slova Božího (které křtu právě dává účinek) již skrze osobní společenství s Ježíšem.⁵⁸³ Podle Barretta zde není žádný rozpor vůči 13,10, ani zde Jan nechce srovnávat očištění skrze fyzický prostředek (tj. křest) a skrze slovo samo. Jan v 15. kap., jako už i v 13., myslí na souhrnné působení toho, čím Ježíš pro „ty své“ byl a pro ně vykonal. Tím, co očišťuje, je Kristus, který mluví a jedná (a ne nějaká formule, či ponoření do vody), a smysl jeho jednání se odhaluje skrze jeho účinné slovo.⁵⁸⁴ „Vždyť Ježíšovo slovo není učením, které by bylo separovatelné (myslitelné vedle) od jeho osoby, jakýmsi komplexem obecných myšlenek. Spíše potkáváme v jednotlivých slovech, která promlouvá, jeho samotného jako Slovo; v něm jako Zjeviteli se stává - v podobě těla, v osudu smrti - Boží přítomnost událostí.“⁵⁸⁵

Metaforické užití obrazu, které je rozpoznatelné již skrze hlubší význam *ἐν*, se stává plně zřetelným skrze formuli „vy ve mně a já ve vás“ (v. 4).⁵⁸⁶ Takovouto „reciproční imanentní formuli“ pro vztah učedníků ke Kristu jsme potkali již v eucharistických verších řeči o chlebu (viz 6,56).⁵⁸⁷ Mohl by to být poukaz na eucharistický zřetel naší obrazné řeči.

⁵⁷⁷ Sloveso *καθαίρειν* se používá jak v zemědělství, tak i pro náboženské očišťování. Účelem „očištění“ je „přinášení plodů“, čímž je zřejmě prostě míněn život křesťanského učedníka (v. 5,8), a speciálně praxe vzájemné lásky (v. 12). Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 461.

⁵⁷⁸ Tak se jeví vinný kmen především jako plodný, přinášející ovoce, a ne jako životodárný - k takovému pojetí by sváděly mandejské texty (viz výše v kap. 8.1) a janovská myšlenka života, která je zde obsažena skrze *μένειν ἐν*, ale stojí více v pozadí.

⁵⁷⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 110

⁵⁸⁰ Srov. Mt 21,41; 15,13; Ř 11,17.

⁵⁸¹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 461

⁵⁸² Srov. 5,24; 6,63; 8,31.51; 14,23; 17,17.

⁵⁸³ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 111

⁵⁸⁴ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 462

⁵⁸⁵ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 358-359

⁵⁸⁶ Učedníci zde nejsou osloveni „moralisticky“, nýbrž jsou odkázáni na nosný základ pro své plodné působení: tj. spojení s Kristem, ve kterém musí zůstat (srov. 8,31).

⁵⁸⁷ „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm.“ Musí zde existovat oboustranné přebývání: „křesťanský život není bez jednoty s Kristem myslitelný.“ Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 462.

Ale, podle Schnackenburga, vzhledem k tomu, že je tato formule nejdříve aplikována na vztah Ježíše k jeho Otci ve 14,10n (srov. 17,21) a ve 14,20 (17,21.23.26) vtaňuje učedníky do společenství Ježíše s Otcem, neměli bychom jí přiznat takový „Sitz im Leben“. Způsob mluvy kap. 15 je velmi blízký 1J: aby byla povzbuzena věrnost víry obce a aktivována v mravním úsilí, neexistuje nic vhodnějšího, než ji upamatovat na darované společenství s Kristem a na závazek, který z toho vyplývá.⁵⁸⁸

I když v. 5⁵⁸⁹ neobsahuje nic nového, podle Blanka je zde vrchol celé řeči: „Já jsem vinný kmen, vy jste ratolesti.“ Ježíš je tu označen jako vinný kmen, který již zahrnuje všechny ratolesti. Jde tu o celistvost a je zde tedy pamatováno již také na obec.⁵⁹⁰ Spolu s veršem následujícím činí napomenutí k zůstávání v Kristu naléhavějším a hlubším. Učedníci nejsou voláni k mystickému ponoření, ale k bohatému přinášení ovoce (plodů). Tak je posíleno napomenutí k zůstávání v Kristu, aby vedlo k jednání: „bez něho nemohou konat nic“ - základní věta pro sebepojetí křesťana při všem jeho konání a namáhání se.⁵⁹¹ Následná antiteze k v. 5 vlastně ilustruje soud, který nad sebou vynáší samotný učedník, který se od Krista odtrhne (podobně jako 3,18).⁵⁹²

Od v. 7 se schéma připodobňuje 14. kap.: po vážném, stupňujícím se napomenutí přichází povzbuzující zaslíbení. Ke stejnému zaslíbení vyslyšení proseb ze 14. kap. je zde přece jeden rozdíl: nyní je tím, kdo vyslyší prosby, přímo Otec. Vyslyšení proseb je obci přislíbeno také v 1J (3,22; 5,14n) a modlitba, která je si jista vyslyšením, je znakem „svobodného přístupu“, který mají křesťané k Otci. Zde je však tento příslib zdaleka nejsilnější, protože vychází z výše zmíněné imanence.⁵⁹³

Dochází k průniku působení Otcova a učedníků (v. 8),⁵⁹⁴ a „vinný kmen“ Ježíš je místem, které to umožňuje a zprostředkovává. Zaznívá tu opět myšlenka ze 14. kap., tentokrát oslavení Otce (14,13).⁵⁹⁵ Prosvítá zde také reflexe o učednictví. K pravému učednictví patří zůstávání v Ježíšově slově (8,31), odlišuje se od Mojžíšova učednictví farizejů (9,27n) a své pozitivní kritérium nachází v novém přikázání bratrské lásky (13,35). Ježíšovým učedníkem se nazývají všichni věřící, ale záleží na tom, aby se stali, či prokázali pravými učedníky skrze

⁵⁸⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 112

⁵⁸⁹ Zakončení tohoto verše: „neboť beze mne nemůžete činit nic“, hrálo důležitou roli v historii teologické diskuse o milosti. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 678.

⁵⁹⁰ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 146

⁵⁹¹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 114

⁵⁹² 3,18: „Kdo v něho věří, není souzen. Kdo nevěří, již je odsouzen, neboť neuvěřil ve jméno jednorozeného Syna Božího.“ Čím se toto odtržení uskutečňuje? Nejen odpadem od víry, nýbrž i skrze „hříchy k smrti“ (srov. 1J 5,16). Oheň, často symbol a médium soudu a trestu, zde patří k obraznému dění a není jim míněn „pekelný oheň“ (viz Mt 13,40-42). Takové představy soudu se již více v janovské obci nevyskytují: pro ni je dostatečným trestem odtržení od Krista, a tím od Boha, „uschnutím“, propadnutím smrti bez naděje na záchranu. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 114.

⁵⁹³ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 115

⁵⁹⁴ Podle Browna tvoří v. 7.8 inkluzi s v. 16. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 680.

⁵⁹⁵ Jako je Otec oslaven skrze Synův osud (srov. 13,31n), tak je také oslaven skrze „přinášení ovoce“ učedníky. Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 147. Srov. také THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 644, kde Thyen tvrdí, že cílem a obsahem Synovy životní pouti je, aby skrze plodné zůstávání učedníků v NĚm byl oslaven Otec.

přinášení ovoce, především v bratrské lásce (13,35).⁵⁹⁶ Podle Barretta se tím vyjadřuje, že učednictví a přinášení ovoce jsou vzájemně neoddělitelné.⁵⁹⁷

V 9. verši se opět objevuje myšlenka lásky vzbuzená 14. kapitolou (14,15.21-23). Ale apel, aby z lásky k Ježíšovi zachovávali jeho přikázání, se nyní stal v obrazu vinného kmene a ratolestí napomenutím, aby zůstávali v jeho lásce, kterou učedníkům prokázal. Aorist ἡγάπησα by již mohl zahrnovat Ježíšovo sebevydání ve smrti (srov. v. 13).⁵⁹⁸ Zatímco ve 14. kap. (srov. 14,23) je ve spojitosti s přikázáním(i) myšleno především na víru, v 15. kap. je myšlena především vzájemná bratrská láska. Plurál „přikázání“ je pak podobně jako v 1J 2,4.7n precizován jako přikázání bratrské lásky (v. 12).⁵⁹⁹ Paralela ukazuje, že láska vyrůstá z poslušnosti, a poslušnost z lásky, tedy že na sobě vzájemně závisí. Nyní je i radost, která byla v kap. 14 zmíněna jen letmo, a která vyplývá ze společenství s Kristem, jmenována důrazně (v. 11). Je to radost velikonočního času, stálé přítomnosti Kristovy, podle janovské eschatologie již přítomné naplnění starozákonních zaslíbení. Podobně jako pro Pavla (srov. Ga 5,22; Ř 14,17) je i pro Jana radost plodem přítomnosti Kristovy, příp. Ducha.⁶⁰⁰ Ježíšův výstup k Otcí má být zpečetěním jeho poslušnosti a lásky, a má učedníky naplnit radostí (14,28; 16,20-24; 17,13). Ale radostí by je měla naplňovat i vzájemná láska a poslušnost.⁶⁰¹

5.3 Aplikace obrazu: v. 12-17

Nyní následuje bližší výklad toho, co Ježíš svým učedníkům uložil, aby zůstali v jeho lásce, a co je zmíněno již ve v. 10. Je to jediné přikázání vzájemné lásky, jak je ještě jednou zopakováno na konci tohoto úseku řeči (v. 17). V takové lásce nacházejí všechna Ježíšova přikázání svůj střed a zároveň svůj prubířský kámen. Ona je znamením pravého učednictví (srov. 13,35). Stejná myšlenka je stále znovu přetřásána v 1J. Jestliže je v našem verši vlastní Ježíšova láska jmenována jako základ a příklad pro lásku učedníků mezi sebou, pak tím dále působí verš 9 a je zde zřejmé spojení na 13,34.⁶⁰² Jak již bylo poznamenáno k 13,34, nelze říci, že by janovský Bůh nemiloval svět (viz 3,16), ale jeho láska ke světu vede k oddělení

⁵⁹⁶ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 116

⁵⁹⁷ V této souvislosti srov. 13,35, kde je zmíněna vzájemná láska jako znamení učednictví, a v. 12, kde vystupuje stejná myšlenka. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 463.

⁵⁹⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 116-117. BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 148, proti tomu spatřuje v tomto aoristu ten význam, že jde o trvale platnou skutečnost. Podle 17,24 Otec miloval Syna „již před založením světa“, a tuto věčnou, zůstávající a nepomíjející lásku přislíbujícím Ježíš také „těm svým“. Barrett se pokusil vzhledem k tomuto aoristu o jiné vysvětlení. Myšlenka recipacity mezi vztahem Otce k Synovi na jedné straně, a mezi Synem a učedníky na straně druhé, je v kap. 13-17 velmi častá. Láska Otce k Synovi bývá vyjadřována nedokonavými slovesy: 3,35; 5,20; 10,17. Zde a v 17,24.26 je použit aorist v analogii k aoristu použitému pro vyjádření lásky Ježíše vůči jeho učedníkům a zřejmě i k vyjádření nadčasového („předčasového“) vztahu mezi Otcem a Synem (17,24; srov. i 1,2; 17,5). Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 463.

⁵⁹⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 117

⁶⁰⁰ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 117-118. Ve 20,20 vyplývá radost učedníků ze setkání se Zmrtvýchvstalým. Radost byla také podle Sk 2,46 podstatnou známkou shromáždění povelikonoční obce. Viz BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 154.

⁶⁰¹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 464

⁶⁰² SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 123-124

skupiny φίλοι (v. 14), na něž je „vylita“ Ježíšova láska, aby mezi nimi a v nich mohla dále růst. Tato jejich vzájemná láska je tak odrazem jeho lásky k nim, ale také věčné vzájemné lásky mezi Otcem a Synem.⁶⁰³ Thyen, který se inspiruje u Lévinase, zdůrazňuje, že se za tímto příkázáním skrývá respekt k jinakosti toho druhého a jakýkoli poměr k člověku je neredukovatelně etickým vztahem.⁶⁰⁴

Verš 13 proklamuje za nejvyšší důkaz lásky vydání vlastního života. Je Ježíš opravdu tím „dobrým pastýřem“, který vydává svůj život za ovce (10,11.15), a sice ve svrchované svobodě, jak je to vyjádřeno v 10,17n? Obraty „vydání života za ovce“, příp. „za přátele“ obsahují janovský výklad Ježíšovy smrti jako zástupné výkupné smrti. V Ježíšově svrchované svobodě se ukazuje pravá převaha a pravost jeho lásky k přátelům.⁶⁰⁵ Ježíšův vztah k učedníkům je podán jako přátelství. Vyjádření o přátelské lásce, která jde až na smrt, má bohaté paralely v antice. Toto pojetí je zde přijato a použito k reflexi o Ježíšově lásce a z toho vyvěrající závazanosti jeho učedníků.⁶⁰⁶ Věta o Ježíšově zavazující přátelské lásce ukazuje přijetí helenistického myšlení janovským křesťanstvím. Židovskými více určené „bratrství“ tak může být spojeno s řeckým „přátelstvím“ (srov. 3J 15). Ale každopádně je křesťanské přátelství nově akcentováno Ježíšovou „přátelskou láskou“.⁶⁰⁷

Toto křesťanské pojetí pojmu φίλος je rozvinuto v dalších verších. Učedníci se stali svobodnými, protože již více nejsou služebníky. Přesto, že tato svoboda není přímo zmiňována, je přece míněna stejná svoboda, o které je řeč v 8,32-36. Jestliže tam šlo o „zůstávání“ v otcovském domě, které přísluší jen synu, pak jde nyní o důvěru k Otci, na níž dává Ježíš svým učedníkům účast. Tím získávají onen „svobodný přístup“, který je výsadou svobodného člověka a přítele (srov. 1J 3,21).⁶⁰⁸ Vyvolení učedníků skrze Ježíše, o kterém mluví v. 16, je zmíněno již v 6,70 a 13,18. U „Božích přátel“ SZ (Abrahám, Mojžíš) se téměř nikdy explicitně o „vyvolení“ nemluví. V tom spočívá křesťanský způsob mluvy. Potvrzuje se, že myšlenka přátelství je pokřesťanštěna, tzn. vyložena na základě zvláštního vztahu Ježíše k jeho učedníkům. Za učedníka je člověk povolán Ježíšem. Vědomě široce obsažená myšlenka přinášení ovoce může skrze odkaz na vyvolení učedníků obsahovat také misionářský akcent, ale dominujícím aspektem zůstává přece jen plodnost křesťanského

⁶⁰³ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 464

⁶⁰⁴ Tak přechází role zásadní filosofie z ontologie na etiku. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 646-647.

⁶⁰⁵ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 155. V 13,37 je Petr rozčarován nad tím, že Ježíše nemůže „nyní“ následovat tam, kam odchází. Prohlašuje dokonce, že za Ježíše položí svůj život. V následujícím verši je Ježíšem patřičně „uzemněn“, když je mu sděleno, nejen že za něho život nepoloží, ale že ho dokonce naopak zapře. I v tomto kontrastu vůči 15,13 se ukazuje ontologická podstata Ježíšova příkladu sebevydání za druhé (13,15 a 15,5).

⁶⁰⁶ Po Ježíšově odchodu se má láska z Dt 6,4n plně orientovat na druhé, a tím se má plnit Ježíšovo slovo z Mt 25,40. Tím, že se výpověď v. 13 koncentruje na vydání života za přátele, není však vyloučena ani láska k nepřátelům! Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 648.

⁶⁰⁷ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 125

⁶⁰⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 125-126. Barrett je toho názoru, že podle Jana nespočívá rozdíl mezi δούλος a φίλος v tom, zda koná Boží vůli či ne, nýbrž zda jí rozumí či ne. Učedníci jsou φίλοι proto, že jim Ježíš sdělil vše, co mu Otec svěřil. Pro Jana je charakteristické, že je to poznání, co odlišuje služebníka od přítele, a toto poznání je velmi těsně svázáno s láskou. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 465.

života, především skrze bratrskou lásku, jak dokazuje následující verš. „Plodem“ působení učedníků nejsou lidé, nýbrž život a láska Boží v lidech (srov. 1J 3,14n; 4,16).⁶⁰⁹

Verš 17 opakuje myšlenku z v. 10.12 a tvoří přechod k další části. Podle Barretta, jestliže verš čteme se spojkou ἵνα, pak chce vyjádřit, že příkázání, která učedníkům Ježíš dal, mají jediný cíl: aby se vzájemně milovali. Ale některé rukopisy ἵνα vypustily, a pak zní verš naléhavěji: „To vám přikazuji: milujte se navzájem.“⁶¹⁰

5.4 Shrnutí

Kde je původní místo („Sitz im Leben“) obrazné řeči „o kmeni a ratolestech“: v roztržce s konkurenčními spásnými naukami, buď gnostickými, či židovskými, nebo v kultické oblasti (eucharistie)?

Podle Schnackenburga se dají uvést argumenty jak pro jednu, tak i druhou variantu. Atribut ἀληθινή, odřezávání neplodných ratolestí, pálení suchých, mrtvých ratolestí, to všechno ukazuje na určitou obranu (apologii). Na druhou stranu se často poukazuje na možné eucharistické vztahy, jak již bylo částečně uvedeno v úvodu k celé kap. 5: obraz jako takový upomíná na eucharistické víno, i když ono samo není v celé řeči jmenováno; imanenční výpovědi, které mají svou nejtěsnější paralelu v 6,56, tedy v eucharistických verších řeči o chlebu; vztah k řeči o chlebu z nebe (6,32.35); příbuznost s modlitbou v kap. 17, která bývá také dávana některými exegety do souvislosti s eucharistií; jiné eucharistické texty prvotní církve, jako např. Didaché 9,2, kde je řeč o vinném kmeni právě v souvislosti s eucharistií.⁶¹¹ Tato citace z Didaché je podstatná i proto, že verš 9,4 má paralelu v J 6,52. Brown podrobněji srovnává 15,1-17 a eucharistický úryvek 6,51-58. Tak se v prvním vyjadřuje, že život přichází do ratolestí skrze kmen, a v 6,57 slyšíme: „Ten, kdo mne jí, bude mít život ze mne.“ V 15,13 Ježíš mluví o položení života, podobně i v 6,51. A konečně, „já jsem chléb živý“ z 6,51 a „já jsem pravý vinný kmen“ z 15,1 tvoří podle Browna diptych ne nepodobný diptychu „toto je mé tělo“ a „toto je má krev“. Svou roli hraje i to, že je tento mášál vyprávěn těsně před Ježíšovou smrtí a v jeho vysvětlení (v. 13) je zmíněna obětní smrt. Jediným dalším místem v evangeliu, které zmiňuje přinášení ovoce, je 12,24, kde je zdůrazněno, že zrno musí zemřít. A tento motiv Ježíšovy smrti je součástí všech zpráv o ustanovení eucharistie.⁶¹²

Tento mášál, jako proslov k obci s parenetickým dovětkem⁶¹³, pak ale v kontextu

⁶⁰⁹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 126-127

⁶¹⁰ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 465-466

⁶¹¹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 122-123. Pojednávající obraz mluví sám za sebe. Barrett poznamenává, že je stěží představitelné, že by Jan v tomto obraze nijak nenarážel na skutečnost eucharistie, ke které se křesťané pravidelně scházeli, aby jedli chléb (tělo Syna člověka) a pili z plodu vinné révy (jeho krev). Samozřejmě, že hlavním Janovým tématem je zcela zjevně jednota mezi věřícími a Kristem, jak se manifestuje v jeho celém díle (od vtělení až po zmrtvýchvstání). Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 459.

⁶¹² BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 673

⁶¹³ Podle Schnackenburga je to úsek 15,12-17, na rozdíl od Browna: 15,7-17.

Ježíšových řečí na rozloučenou získal pro slavení eucharistie obce nový obsahový význam (především verše 4-5.9-10). Jednostranně eucharistický význam Schnackenburg odmítá.⁶¹⁴

Stejně jako je Ježíš pramenem živé vody a chlebem z nebe, který dává život, je i životodárným vinným kmenem. Zatímco však doposud metafory, které se týkaly Ježíšova daru života, zahrnovaly vnější akce: pití vody a jedení chleba, metafora vinného kmene je založena na intimním zůstávání. Pití vody a jedení chleba byly symboly víry v Ježíše. Verše 15,7-17 nás ujišťují, že zůstávání při kmeni je symbolem lásky. Voda a chléb jsou podle Browna sekundárně sakramentálními symboly křtu a eucharistie. Podle Bultmanna v tomto mášálu nemůže jít o primární symboliku eucharistie, protože důraz není na víně, coby plodu vinné révy.⁶¹⁵ Je třeba se však ptát, zda tento mášál, umístěný do kontextu PV, nemusel okamžitě vyvolávat eucharistické myšlenky, zda tedy nejde o sekundární eucharistický symbolismus.⁶¹⁶ Podle Browna tedy není možné v tomto mášálu eucharistický podtón zapřít. Vztah mezi ratolestmi a kmenem, tedy učedníky a Ježíšem, je primárně vztahem lásky, pouze sekundárně eucharistickým. Když tento mášál byl přenesen do kontextu PV, sloužil v janovských obcích k parenetickým účelům, aby se zdůraznilo, že eucharistické společenství musí trvat a nést ovoce a musí prohlubovat jednotu (společenství) mezi Ježíšem a jeho učedníky, které již existuje skrze lásku.⁶¹⁷

Kodell vyjadřuje přesvědčení, že tak jako může být „řeč o chlebu života“ chápána individualistickým způsobem, může obraz o vinném kmeni odhalovat komunitní (společenskou) dimenzi eucharistie. Ukazuje se zde myšlenková podobnost s Pavlovou ideou těla Kristova. „Sjednocení s Ježíšem je stále jedinečné a osobní. Ale nese s sebou důsledky vyplývající ze sjednocení s ostatními, kteří jsou také spojeni s kmenem, a také odpovědnost, zvláště sebeobětující se lásku.“⁶¹⁸ Ignác z Antiochie, který je dědicem stejného myšlenkového proudu janovské školy, je přesvědčen, že slavení eucharistie obcí je neoddělitelné od etiky jejího života. Eucharistii chápe jako výraz skutečného života obce a jejího spojení s Ježíšem Kristem, které garantují její bytí a vedou k věčnému životu v Ježíši Kristu.⁶¹⁹ Tento společenský charakter VP je jistě zřetelněji vyjádřen u Ignáce než u Jana, ale i u něho je podle nás zřejmý. Tak také oba tito autoři považují za rozpor s Božím řádem spásy to, že se objevují rozkoly, které se projevují při VP (srov. J 17,21-23; podobné téma v 1K 11).⁶²⁰

Jan opět vychází z tradiční látky, když Ježíše přirovnává k vinnému kmeni a činí tak podobně jako na jiných místech evangelia, kde na Ježíše aplikuje sz představy a obrazy.

⁶¹⁴ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 123

⁶¹⁵ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 407

⁶¹⁶ BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 672

⁶¹⁷ BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 673-674

⁶¹⁸ KODELL, *The Eucharist*, s. 127-128

⁶¹⁹ Viz EXKURZ: Eucharistie u Ignáce z Antiochie, kap. 3.5.2.

⁶²⁰ WEHR, *Das Eucharistieverständnis*, s. 25

Završuje tak proces zahájený pozdním židovstvím, kde vystupuje moudrost a Mesiáš v podobě vinného kmene. V synoptické tradici je plod vinné révy (v kontextu PV) zároveň prostředkem, skrze nějž mají učedníci podíl na Ježíšově obětní smrti, a předjímku života budoucího věku. Nemohl by být Janův text jakousi hlubokou meditací tohoto pojetí? Zvláště v souvislosti s janovskou realizovanou eschatologií? Při VP zve sám Kristus obec k hostině lásky. Ta je zároveň i soudním dvorem. „Suché ratolesti“ jsou Otcem „odřezávány od kmene“. Těmi byli prvně Židé, kteří neuvěřili, ale aktuálně jsou jimi odpadlíci a rozkolníci z řad křesťanů samých. V rámci „řeči o kmeni a ratolestech“ se setkáváme s „imanentní formulí“, kterou jsme potkali již v eucharistickém úryvku (6,56). Tím je jen ještě více evokován eucharistický zřetel naší řeči, i když budeme zřejmě souhlasit s Brownem, že pouze sekundární. Blank trefně poznamenává k v. 8, že „vinný kmen“ Ježíš je místem, které umožňuje a zprostředkovává to, že se prolíná (potkává) působení Otcovo a učedníků. Je třeba se prokázat pravým učedníkem právě skrze přinášení ovoce ve vzájemné lásce (srov. 13,34). A právě eucharistie, Ježíšovo tělo $\sigma\rho\zeta$, je takříkajíc trvalým místem v prostoru, na kterém se učedníkům nadále zprostředkuje životodárné společenství s jediným pramenem života (Bůh-láska), aby tak dosvědčili pohoršlivost, ale zároveň spásnost inkarnace Syna Božího. Neboť takto posílnění mají dále ve světě svědčit o Boží lásce až do krajnosti (13,1).

6 PROBODENÝ BOK: Jan 19,34

6.1 Kontext probodení boku a Janova inspirace

Jak historičnost průběhu, tak evangelistou zamýšlené chápání scény od Ježíšova skonání do probodení boku, včetně vysvětlujících citátů z Písma (tzn. 19,31-37), je kontroverzní. Výklady sahají od pojetí, že scéna slouží proti doketismu pouze k potvrzení skutečnosti Ježíšovy smrti, až k teologickým interpretacím, že z Ježíšova boku vyšla církev, proud života, či svátosti křtu a eucharistie. Oba úseky vyprávění po Ježíšově smrti - akce vojáků (v. 31-37) a Ježíšův pohřeb (v. 38-42) - stojí proti sobě v kontrastu podobně jako před jeho smrtí dělení šatů a scéna s ženami a učedníkem, kterého Ježíš miloval. V tomto napětí chce podle Schnackenburga evangelista odhalit své teologicky promyšlené znázornění: nepřátelský požadavek Židů vede podle Božího plánu a prostřednictvím Piláta a jeho vojáků ke zcela jinému výsledku, ke zjevení naprosto vrcholného významu.⁶²¹ Podle Thyena je celá scéna v. 32-37 stejně jako již scéna s Ježíšovou matkou a učedníkem pod křížem fiktivní a hluboce symbolická. Obě nemají bezprostřední analogii u synoptiků.⁶²² Dokonce i Lk 24,39, který jinak zmiňuje Ježíšovy rány, o probodeném boku zcela mlčí.

Význam faktu z v. 33 a 34 je vyložen ve v. 36 a 37 jako vyplnění konkrétních citátů z Písma, když jsou předtím tato fakta stvrzena očitým svědectvím. První citát v souvislosti s Křtitelovými slovy o Božím beránkovi (1,29), s celkovým paschálním rámcem evangelia a chronologickým určením hodiny Ježíšovy smrti je možno vztahovat k Ex 12,10.46.⁶²³ Ž 34,20n,⁶²⁴ který je také adeptem této citace, nemusí představovat alternativu, protože i pro židovské svatopisectví je charakteristické, že se na sebe jednotlivá místa vztahují. Pro Jana je Ježíš právě tím trpícím spravedlivým služebníkem a synem Božím, o kterém mluví Izaiáš (Iz 52-53), beránkem Božím, který snímá hřích světa.⁶²⁵

Stejně jako nemá být chápán citát z Ex (k J 19,36)⁶²⁶ jako izolovaný odkaz na Písmo, nýbrž má být dění v hodině Ježíšovy smrti chápáno v celkovém světle svátku paschy, stejně tak musí být citát ze Zacharjáše (k J 19,37) nahlížen jako intertextuální hra s jeho kontextem

⁶²¹ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 334-336

⁶²² THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 747. U synoptiků je scéna ukřižování podána zázračně: roztne se chrámová opona; zemětřesení otevře hroby, z nichž vystoupili svatí. U Jana tyto zázračné elementy chybí. Bultmann tuto zprávu charakterizuje jako pozdní, mimo jiné i proto, že se koncentruje na vyplnění Písma. Viz BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 516n.523.

⁶²³ Ex 12,10: „Nic z něho nenecháte do rána. Co z něho zůstane do rána, spálíte ohněm.“ Ex 12,46: „Musí být sněden v témž domě. Z jeho masa nevynesíš nic z domu; žádnou jeho kost nezlámete.“

⁶²⁴ Ž 34,20n: „Mnoho zla doléhá na spravedlivého, Hospodin ho však ze všeho vysvobodí. (21) Ochraňuje všechny jeho kosti, nebude mu zlomena ani jedna.“

⁶²⁵ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 747

⁶²⁶ Brown zmiňuje, že Ex 12,46 a Nu 9,12 byly čteny v rámci tříletého cyklu synagogálních čtení během paschy. Janovo spojení mezi Ježíšem a velikonočním beránkem tak bylo pro žido-křesťany nasnadně. Zajímavá je také asociace mezi Ex 12,10 a nařízením Zákona z Dt 21,22-23. K obětnímu charakteru Ježíšovy smrti ještě Brown poznamenává, že Jan mohl na Ježíše aplikovat izákovskou typologii, protože v tehdejší židovství existoval vztah mezi obětí Izákovou a velikonočním beránkem. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 953.

(Za 12n).⁶²⁷ Z hebrejského textu Za 12,10 je zřejmé, že tím probodeným v osobě ukřižovaného Syna je ἐγὼ εἰμι, JHWH sám, který promlouvá v Za 12,10. Spolu se Zacharjášovou předpovědí se zde plní i Ježíšova vlastní slova (8,28: „... až vyvýšíte Syna člověka, poznáte, že já jsem to (ὅτι ἐγὼ εἰμι!) ...“), skrze něž v něho mnozí uvěřili (8,30).⁶²⁸

Barrett upozorňuje na podobnost s markovským vyprávěním: je možné, že je probodení boku a následné svědectví nahrazením vyznání setníka (Mk 15,39), i když je tato souvislost dosti vzdálená.⁶²⁹ K tomuto tématu se vyjadřuje také Thyen. V Zacharjášovi je zcela zjevně řeč o nářku a obrácení: vrahové budou pohnuti a obrátí se, budou lkát nad tím, koho probodli jako nad vlastním synem. A protože tento citát ze Za má vykládat probodení boku kopím a jeho důsledky, může být tím, který to dosvědčil (v. 35), pouze voják, který bok probodl, v žádném případě však milovaný učedník. Podle Thyena se tedy ukazuje, že by markovská scéna mohla být zdrojem pro J 19,33-37.⁶³⁰ Brown cituje podobnou teorii, ve které je dokonce roztržení chrámové opony u Mk 15,38 dáváno do souvislosti s otevřením Ježíšova boku. Tato teorie se přitom odkazuje na fakt, že pro Jana je Ježíšovo tělo chrámem (srov. 2,21).⁶³¹ Brown však nenachází dostatečnou evidenci pro takovýto Barrettův či Thyenův závěr.⁶³²

6.2 Probodení boku, vytečení krve a vody: v. 34

Řecké sloveso *ῥύσειν*, které znamená *propíchnout*, *probodnout*, bylo v latinských verzích překládáno různě. Najdeme i překlad „otevřel“ (*aperuit*). A ten zaval podnět církevním Otcům k hlubokým spekulacím. Tak např. Augustin se falešně odvolává na to, že v textu nestojí „probodl jeho bok“, nýbrž „otevřel“, a vyložil to klasicky jako: „tím se zároveň otevřely dveře života na místě, odkud vytékají svátosti církve, bez nichž člověk nemůže vstoupit do života, který je pravým životem“. Poté upomíná ještě na otevření Noemovy archy a na původ Evy z boku Adamova, což je předobraz původu církve z Krista, druhého Adama. Takových a podobných interpretací najdeme mnoho až do středověku včetně.⁶³³

Rána v boku je identifikačním znamením zmrtvýchvstalého Krista (20,22.25.27). Voják, který kopím probodl bok, mířil zřejmě na srdce, aby si byl jistý Ježíšovou smrtí. Ohledně připojených slov „a ihned vyšla krev a voda“, která popisují účinek probodení, se

⁶²⁷ Za 13,1: „V onen den vytryskne pro dům Davidův i pro obyvatele Jeruzaléma pramen k obmytí hříchu a nečistoty.“

⁶²⁸ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 747-748

⁶²⁹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 533

⁶³⁰ A ve v. 35 se musí jednat v postavách „vědouceho“ a „vidouceho“ o dvě rozdílné osoby. Jedině Ježíšem autorizovaný milovaný učedník a evangelista mohou být těmi, kteří ví o pravdivosti svědectví vojáka. Je to také v soulase s požadavkem na spolehlivost svědectví, kdy se vyžadují minimálně dva svědkové. Tak ani Ježíš o sobě nesvědčí sám - 5,31; 8,16n. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 748-749.

⁶³¹ Taková a jí podobné teorie podle Browna spíše ukazují nápaditost jejího autora než skutečnou intenci evangelisty.

⁶³² BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 945

⁶³³ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 338

vedou velké spory. Máme jim rozumět jako přirozenému procesu, nebo jsou míněna jako zázrak? Či mají nepochybný symbolický význam? Probodění boku mělo potvrdit Ježíšovu smrt (viz v. 33).⁶³⁴ Mohlo mít podle tehdejšího přesvědčení vytečení „krve a vody“ tento smysl? Podle svědectví starověku vytéká z ran bezbarvá krevní plazma, označovaná také jako ὕδωρ. Věřilo se, že člověk sestává z krve a vody.⁶³⁵ Tak mohl mít v. 34b jednoduše význam: nastala Ježíšova smrt.⁶³⁶ Objevily se také teorie, které se opírají o homérskou legendu, podle níž bohům v těle koluje krev s vodou. Pak by naopak vytečení krve a vody měly svědčit o Ježíšově božskosti.⁶³⁷

Tvrzení ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ má pro evangelistu zcela zřejmě velký význam. Barrett zde vidí podstatné tři skutečnosti: 1) Jan chce popsat skutečnou, ne pouze symbolickou událost,⁶³⁸ což má potvrzovat váha, která je položena na očitě svědectví ve v. 35. Otázkou je dále, zda popisuje normální skutečnost, či nadpřirozenou. Ale vzhledem k antidoketickému akcentu janovských spisů⁶³⁹ je první možnost pravděpodobnější: Jan chtěl doložit, že Ježíš byl skutečným člověkem, a že skutečně umřel. 2) Přesto nemůžeme zaměňovat úmysl (záměr) evangelisty s faktem.⁶⁴⁰ 3) Evangelista se vždy snaží skrze vyprávění určité historické události sdělit i určitou teologickou pravdu. A zvláště to můžeme předpokládat zde, kde spolu vystupuje αἷμα a ὕδωρ, které v evangeliu hrají tak důležitou roli. K 1J 5,6-8 v této souvislosti Barrett poznamenává, že je toto místo buď na v. 34 závislé či naopak, ale každopádně přispívá k jeho objasnění.⁶⁴¹

6.2.1 Vztah J 19,34b k 1J 5,6-8

Je však přece třeba vzít vážně v potaz vztah k 1J 5,6-8,⁶⁴² kde také vedle sebe vystupují voda a krev a kde je zároveň nepřehlédnutelný antidoketický zájem. E. Schweizer je tím z badatelů, který opírá svůj výklad 19,34 o exegezi trojverší z Janova listu. V 1J 5,6 se podle něho neobjevuje Duch jako vlastní svědek odděleně od vody a krve náhodou. Vždyť je to právě Duch, kterého obec potkává ve slově⁶⁴³ a který jí v něm zvěstuje toho, který přišel

⁶³⁴ „Když přišli k Ježíšovi a viděli, že je již mrtev, kosti mu nelámali, ...“

⁶³⁵ Podle 4Mak 9,20 při mučení nejstaršího ze sedmi bratří nevytekla pouze krev, ale i krevní voda (plazma).

⁶³⁶ K tomu by ovšem podle Browna stačila skutečnost vytečení krve a nemusely by být voda a krev od sebe tak ostře odděleny. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 946.

⁶³⁷ BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 947-948. K tomu podrobněji viz SCHWEIZER, *Das johanneische Zeugnis*, s. 350-351.

⁶³⁸ Brown shrnuje možné varianty, které z medicínského hlediska připadají do úvahy, a dospívá k závěru, že vytečení krve a vody z tohoto ohledu není možné prohlásit za nemožné. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 946-947.

⁶³⁹ S tím ovšem polemizuje Thyen, viz další kapitola.

⁶⁴⁰ Přítomnost očitého svědka je podle Barretta a jiných nepravděpodobná; např. u synoptiků o takové události nenajdeme zmínku.

⁶⁴¹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 534

⁶⁴² „To je ten, který přišel skrze vodu a krev: Ježíš Kristus. Ne pouze skrze vodu křtu, ale i skrze krev kříže; a Duch o tom vydává svědectví, neboť Duch jest pravda. (7) Tři jsou, kteří vydávají svědectví (8) - Duch, voda a krev - a ti tři jsou zajedno.“

⁶⁴³ které „slyšela od počátku“ - viz 1J 1,1-3

v těle, nebyl jen pokřtěn, ale také opravdu ukřižován.⁶⁴⁴ Se složitější situací se setkáváme v následujících v. 7.8. Nejpravděpodobnější interpretací podle Schweizera je předpokládat, že je zde myšleno na křest a VP, které svědčí neustále (part. prezenta μαρτυροῦντες) a vystupují tedy vedle Ducha, který svědčí ve slově. A o čem svědčí? O tom, že Ježíš prošel křtem v Jordáně a smrtí na kříži, že v těle přišel reálně a ne pouze zdánlivě. To tedy znamená, že právě v „ano“ či „ne“ k VP se děje naše „ano“ či „ne“ k Ježíšovu vtělení.⁶⁴⁵ Smysl svátostí spočívá v tom, že dosvědčují realitu Ježíšova vtělení! „Mají takřikajíc Ježíše Krista 'držet v těle', aby se nestal zvěstovaným 'věčným Kristem', který by byl prost historických faktů.“⁶⁴⁶

A jak je to s 19,34? Jestliže v předchozím byla silně zdůrazněna krev, tady je nejvýš nápadné „záračné“ vytékání vody z Ježíšova boku. Je třeba si položit důležitou otázku: Je smyslem tohoto svědectví zvěstovat, že původ svátostí spočívá ve smrti Ježíšově?⁶⁴⁷ Schweizer vychází z předpokladu, že tu mluví evangelista sám a že pak může být toto místo stěžejně vysvětleno podstatně jinak než 1J 5,6-8. Nemohlo by tedy vytékání krve a vody předně potvrzovat realitu Ježíšovy smrti proti doketistickým protivníkům, přičemž by toto, stejně jako v 1J, svátosti dále dosvědčovaly?⁶⁴⁸ Schweizer uvádí skutečnosti, které ho o tom přesvědčují.⁶⁴⁹ Vytečení vody a krve pro evangelistu mělo znamenat svědectví reality Ježíšovy smrti a mohlo zároveň poukazovat na dva trvalé svědky této smrti – křest a VP. Každopádně je možno přijmout názor, že tradice o vytékání krve a vody nemusela být vytvořena pouze na základě sakramentálního myšlení.⁶⁵⁰ Také zde tedy spočívá smysl svátostí v tom, že dosvědčují realitu Ježíšova vtělení. I když verši 19,34b.35 poukazuje pisatel na „církevní“ svátosti, přece jim rozumí jako svědkům pro to, co mu leží na srdci: reality smrti na kříži, která je stvrzena vytečením krve a vody.⁶⁵¹

Vysvětlení, které by se zakládalo čistě na 1J 5,6, není podle Schnackenburga přesvědčivé.⁶⁵² Různé pořadí krve a vody je možno vysvětlit na základě kontextu.⁶⁵³ Proti

⁶⁴⁴ SCHWEIZER, E. Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl. *Evangelische Theologie*, 1952/53, Heft 8, s. 345-346

⁶⁴⁵ Proto vystupuje prezens μαρτυροῦντες vedle aoristu ἔθρων (tak Duch vydal své svědectví jednak v životě historického Ježíše – J 1,33, a vydává je stále v životě obce). Viz SCHWEIZER, *Das johanneische Zeugnis*, s. 346-347.

⁶⁴⁶ SCHWEIZER, *Das johanneische Zeugnis*, s. 348

⁶⁴⁷ Tak např. J. B. Souček, jakož i jiní, je přesvědčen, že vynechání vyprávění o ustanovení VP ve čtvrtém evangeliu je možno přičíst na vrub skutečnosti (pojetí), že svátosti nové smlouvy mohly být slaveny až po obětní smrti Ježíše Krista, na niž byly založeny (spojitost Ježíšovy smrti - jako odevzdání Ducha, aby mohl být darován, a vytečení krve - snad i symbol života, a vody - symbol Ducha). Viz SOUČEK, J. B. *Utrpení Páně podle evangelií*. Praha : Kalich, 1951, s. 80.

⁶⁴⁸ Podle Cullmanna se Janův antidoketismus vztahuje jak na historického Ježíše, tak na Krista přítomného ve svátostech, jak je to pak zjevné u Ignáce z Antiochie. Viz CULLMANN, *Urchristentum*, s. 110.

⁶⁴⁹ SCHWEIZER, *Das johanneische Zeugnis*, s. 350-351

⁶⁵⁰ SCHWEIZER, *Das johanneische Zeugnis*, s. 352

⁶⁵¹ SCHWEIZER, *Das johanneische Zeugnis*, s. 352-353

⁶⁵² V jednom rukopisu najdeme v 19,34 i obrácené pořadí: nejdříve voda, pak až krev. Toto pořadí je doloženo i u církevních Otců a v patristice. Zde je však třeba přece spíše dát přednost vlivu 1J 5,6, než toto pořadí považovat za původní čtení. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 339. Thyen považuje za prokázané, že všechny tři Janovy listy evangelium předpokládají a pracují s jeho texty. V 1J se nevypráví o Ježíšově smrti a jejích důsledcích, nýbrž je zde reflektována trvalá přítomnost tohoto dění s ohledem na společenství adresátů s jejich Pánem a mezi sebou navzájem. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 751.

⁶⁵³ Při Ježíšově smrti je „krev“ na prvním místě tím přirozeným. V 1J 5,6 se vysvětluje „voda“ na prvním místě jednoduše tím, že odkazuje na křest.

těm, kdo popírali Ježíšovu tělesnost, mohlo podle Schnackenburga autorovi záležet právě na těchto dvou elementech, znameních pravého Ježíšova lidství. Ale když vezmeme v potaz i 1J 5,7, kde je řeč o třech svědcích (voda, krev a Duch), je čistě apologetický zájem zpochybněn. Zdá se, že zde autor 1J přechází k jistému symbolickému výkladu (vzhledem ke svátostem) události v prostoru církve. Tím tuto možnost nemůžeme vyloučit ani pro 19,35, píše Schnackenburg. To by potvrdzovalo i užití *πιστεύειν* v tomto verši: víra vidí více než vnější proces, poznává hlubší záležitosti než pouhou tělesnost Ježíšovu.⁶⁵⁴

Brown se dotýká antidoketismu zmiňovaných pasáží. Antidoketickou apologii najdeme už u Ireneje ve 2. st. Ovšem doketismus 1. st. není dobře znám a 1J 5,6 je mnohem jasněji antidoketický než J 19,34b. Větší zvláštnost než to, že z Ježíšova boku vyšla krev, navíc také spatřujeme v tom, že z něho vyšla voda. Vytékající voda bude pak stěžíté antidoketickým motivem, ale naopak může zatemnit Ježíšovo lidství.⁶⁵⁵ I Brown je přesvědčen, že účel této skutečnosti nemůže být čistě apologetický, když svědectví ve v. 35 je podáno především proto, aby byla prohloubena víra křesťanů. Smysl scény neleží na viditelné, materiální rovině, nýbrž ve vytečení krve a vody jde o hluboký teologický symbolismus.⁶⁵⁶ Milovaný učedník zde svědčí o zjevení, které je podstatné pro všechny křesťany, které zde tento učedník symbolizuje.⁶⁵⁷

6.3 Očité svědectví: v. 35

Otázkou dále zůstává, v jakém smyslu rozuměl pisatel verši 35 a jaký smysl získává v. 34 pro evangelistu ve světle v. 37. Svědectví toho, „který to viděl“, dodává scéně obzvláštní váhu.⁶⁵⁸ Odvolávání se na očité svědectví je pro Browna vážným argumentem proti tezi, že si Jan měl scénu vymyslet kvůli svým teologickým záměrům.⁶⁵⁹ Smyslem, účelem tohoto svědectví je, aby čtenáři evangelia uvěřili, ale ne pouze v to, že z boku Ukřižovaného vytekla krev a voda, nýbrž v plném křesťanském slova smyslu, jak je to vyjádřeno také o smyslu

⁶⁵⁴ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 339-341

⁶⁵⁵ Thyen nenachází v celém evangeliu ani ten nejmenší náznak antidoketismu. Podle něj bychom evangelistu „spíše mohli vidět na cestě ke gnózi než mezi jejími potírači“. Vždyť evangelistu zaměstnává právě to, že Ježíš, pouhý člověk, se v očích svých protivníků rouhá, když se prohlašuje za Božího Syna (10,33); když tvrdí, že sestoupil z nebe, a přitom dobře znají jeho matku a otce (6,41n); když vyvolal mesiánská očekávání, a přitom pochází z irelevantního Nazareta; když umírá potupně na kříži, aniž by jeho „nebeský Otec“ za něj intervenoval. To, že je v Janově evangeliu tak zdůrazněno Ježíšovo božství a božské poslání, dává Thyen do souvislosti i s katastrofou roku 70, která mohla pochyby o Ježíšově mesianitě jen přizvít. Tím se jen připravila živná půda pro gnosticizující „zneužití“ evangelia. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 752.

⁶⁵⁶ Podle Thyena neodkazuje voda a krev na křest a VP, nýbrž vyjadřují spásný význam Ježíšovy smrti. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 751.

⁶⁵⁷ BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 948-949

⁶⁵⁸ Verš může pocházet jen od evangelisty, či od redakce. Především díky zřejmé příbuznosti 19,35 a 21,24 připisuje Schnackenburg tento verš redakci. Nabízejí se dvě vysvětlení: obrana proti doketistům, či hlubší symbolické chápání. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 339. V tom je Schnackenburg poplatný Bultmannovi. Brown naopak vidí ve vyjádření 21,24, které je jasnější, redakční vylepšení evangelistovy poznámky z 19,35. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 945-946.

⁶⁵⁹ Už i z charakteru evangelia jako celku se mu to zdá nepravděpodobné. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 948.

celého evangelia ve v. 20,31.⁶⁶⁰

Vrátíme se znovu ke vztahu 1J 5,6-8 a J 19,34.35. Podle Browna v nich máme dvě těsně spojené (související) pasáže pocházející ze stejné školy, které sdílí téma vody a krve, Ducha a svědectví. Co se týče první pasáže, interpretuje se částečně jako kontrast mezi Ježíšovým křtem Janem (pouze vodou) a ukřižováním.⁶⁶¹ Skutečné zrození z vody a Ducha (3,5) je možné až poté, co je Ježíš oslaven (7,39). Duch může přijít až tehdy, když odejde Ježíš (16,7), tedy až prolíje svou krev. Přece však není Duch dán v okamžiku Ježíšovy smrti (19,30), neboť je to až zmrtvýchvstalý Ježíš, který je jeho dárce (viz 20,22). Tento dar totiž vyvěrá z celého procesu oslavení v „jeho hodině“ utrpení, smrti, zmrtvýchvstání a nanebevstoupení. Pro Jana jsou svědectví Ducha a svědectví učedníka dvěma stránkami téže skutečnosti. V 15,26-27 se obojí překrývá, neboť jsou to právě učedníci, skrze něž Duch promlouvá. Tak tedy může existovat těsná souvislost mezi vytečením krve a vody a vydáním svědectví.⁶⁶²

6.4 Citát z Písma: v. 37

Podle Blanka tvoří dva citáty z Písma (v. 36.37) klíč pro celý pašijový příběh. Citát z Písma ve v. 37 se vztahuje na probodení Ježíšova boku a odkazuje se na Za 12,10. Většinou se předpokládá, že tento citát byl obsažen již v prameni, a v tom případě měla být pouze z Písma zdůvodněna skutečnost „probodení“. Pro evangelistu je ale významné „dívání se na“ Ukřižovaného, jak se můžeme domnívat podle jiných míst evangelia (viz níže v této kapitole). Je tedy třeba rozlišit různé roviny porozumění.⁶⁶³

Nejdříve si musíme povšimnout samotného místa v Za 12,10.⁶⁶⁴ S odkazem na tato slova, měl zřejmě Jan na mysli i jeho sz kontext. Toto místo zaměstnávalo také prvotní církev⁶⁶⁵ a Jan ho přejal z určité tradice, i když se u něho nevztahuje na budoucí eschatologické události. Co tedy chtěl evangelista tímto citátem říci? Rozhodující je, jaký smysl je možno přisoudit „hledění na probodeného“. Je proroctvím spásy, nebo zatracení? K druhému by nás navádělo Zj 1,7. Ve sz kontextu zase otvírá spásnou perspektivu (obrácení a milost). Ale i v rámci Janova evangelia se nabízí spíše spásný aspekt, a to z následujících důvodů, jak uvádí Schnackenburg:⁶⁶⁶

1) Při „hledění (dívání se)“ nemá evangelista na mysli jen „probodeného“, ale také

⁶⁶⁰ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 535

⁶⁶¹ Viz výše předchozí kapitola.

⁶⁶² BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 951-952

⁶⁶³ BLANK, *Das Evangelium nach Johannes. Teil 3*, s. 129

⁶⁶⁴ „Ale na dům Davidův, na toho, jenž sídlí v Jeruzalémě, vyleji ducha milosti a proseb o smilování. Budou vzhlížet ke mně, kterého probodli. Budou nad ním naříkat, jako se naříká nad smrtí jednorozeného, budou nad ním hořce lkát, jako se hořce lká nad prvorozeným.“

⁶⁶⁵ Viz Mt 24,30; Zj 1,7.

⁶⁶⁶ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 342-344

vytékající krev a vodu, které, jak je chápal, jsou proudem požehnání a spásy.

- 2) „Hledění“ nás odkazuje na 3,14,⁶⁶⁷ kde je na měděného hada odkazováno jako na předobraz vyvýšení Syna člověka, v němž máme spásu. Nyní se toto „vyvýšení“ uskutečnilo.
- 3) Příbuzné místo je také 8,28:⁶⁶⁸ poté, co Židé Syna člověka vyvýší, poznají jeho pravé bytí a význam (vyjádřené sebededikací $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$), a toto poznání může vést k jejich obrácení a spáse.⁶⁶⁹
- 4) Obzvláště důležité je místo 12,32,⁶⁷⁰ které stojí v horizontu pašijového příběhu.
- 5) S ohledem na vytékající krev a vodu z boku proboděného, tu vzniká vazba na evangelistova slova o „proudech živé vody“ v 7,38.⁶⁷¹ Toto zaslíbení nyní dochází naplnění: z Ježíšova těla vytéká krev a voda, životodárný proud. Ve v. 7,39 ukazuje evangelista na Ducha, kterého obdrží po jeho oslavení ti, kteří v něho věří. Tak je Vyvýšený, z jehož boku vytéká krev a voda, pro lidi nepřehlédnutelný (nepominutelný). Musí hledět na toho, kterého probodli, ke své spáse, či záhubě.⁶⁷² K 7,38n Thyen v souhlase s Bultmannem poukazuje na zřejmé zohlednění eschatologických proctví jako Iz 12,3; Ez 47,1nn; Jl 4,18; Za 13,1 a 14,8, která přislubují pro čas spásy vytrysknutí nevysychajícího pramene živé vody z Chrámu či Jeruzaléma. A za primární zdroj pro citát z Písma v 7,38 Thyen považuje (z důvodů, které uvádí) právě Za 13,1 a 14,8: „V onen den ...“, tzn. den, kdy pohlédnou na toho, kterého probodli.⁶⁷³ Vytečení vody je tak dalším symbolem pro dar Ducha, čímž Jan navazuje na téma v. 30. Důvod svědectví o této události z v. 35 „abyste měli víru“ tak křesťany utvrzuje v tom, že Ježíš skutečně dal Ducha, který je zdrojem této víry.⁶⁷⁴

6.5 Shrnutí

Podle Schnackenburga jsou krev a voda pro evangelistu jediným životodárným

⁶⁶⁷ 3,14.15: „Jako Mojžíš vyvýšil hada na poušti, tak musí být vyvýšen Syn člověka, (15) aby každý, kdo v něho věří, měl život věčný.“

⁶⁶⁸ 8,28: „Ježíš jim řekl: 'Teprve až vyvýšíte Syna člověka, poznáte, že já jsem to a že sám od sebe nečiním nic, ale mluvím tak, jak mě naučil Otec.'“

⁶⁶⁹ Mrtvý Ježíš, stejně jako živý, zůstává ohniskem soudu: „u paty kříže stojí ti, kteří světlo odmítli, stejně jako ti, kteří jsou k němu přitahováni (3,18-21).“ Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 955.

⁶⁷⁰ 12,32.33: „A já, až budu vyvýšen ze země, přitáhnou všechny k sobě.“ (33) To řekl, aby naznačil, jakou smrti má zemřít.“

⁶⁷¹ 7,38.39: „Kdo věří ve mne, 'proud živé vody poplyne z jeho nitra', jak praví Písmo.' (39) To řekl o Duchu, jež měli přijmout ti, kteří v něj uvěřili. Dosud totiž Duch svatý nebyl dán, neboť Ježíš ještě nebyl oslaven.“

⁶⁷² SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 344. Bultmann, i když je přesvědčen, že jsou 7,38 a 19,34 dodatky církevního redaktora, přece poukazuje na jejich vzájemnou vazbu, a že se v naší scéně vyplňuje ono zaslíbení ze 7,38n. Viz BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 229.525.

⁶⁷³ Navíc je Za 14 svým způsobem intertextuální hrou s Ez 47, když místo jednoho proudu, který sám naplňuje „mrtvé moře“ životem, nechává vytékat z Jeruzaléma proudy dva. Viz THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 750. Podle Browna mohla být pravděpodobným inspiračním zdrojem pro Ježíšova slova z 7,38-39 scéna, ve které Mojžíš udeřil do skály, z které vytryskl proud vody (Nu 20,11). A pro spojitost s 19,34 je zajímavé, že existuje rabínské podání, podle kterého musel udeřit dvakrát, protože poprvé vytryskla krev, až pak voda. Viz BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 949.

⁶⁷⁴ BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 950

proudem, který vychází z Ježíšova těla. A kdyby oba elementy měly mít pro evangelistu zvláštní význam, pak krev jako znamení Ježíšovy výkupné smrti (srov. 1J 1,7) a voda jako symbol Ducha a života (srov. J 4,14; 7,38), oba ale těsně spojeny. „Myšlenka na svátosti křtu a eucharistie je vzdálená. Pořadí krev - voda tomu nenasvědčuje, a krev sama jako odkaz na eucharistii je také málo pravděpodobná (v 6,53nn je stále σάρξ a αἷμα).“⁶⁷⁵

Barrett nehodnotí celou záležitost tak radikálně. Krev Kristova je v 6,53nn pravým nápojem, skrze niž spolu s tělem Kristovým vydaným za život světa, mají mít lidé v sobě život. „S největší pravděpodobností pak Jan spatřoval ve vytečení krve a vody z probodeného Kristova boku symbol skutečnosti, že z Ukřižovaného vytekly živé prameny (proudy), skrze něž jsou lidé občerstvováni a církve žije.“⁶⁷⁶ Vlastním záměrem evangelisty tedy mělo být zdůraznit vůči těm, kteří to popírali, že skutečná Ježíšova smrt se stala skutečným životem pro lidi.⁶⁷⁷

Thyen uvádí některé argumenty proti tezi, že verši 19,34.35 má být vůči doketismu vyjádřena Ježíšova skutečná tělesnost či skutečnost jeho smrti. Jednak by k tomu měla stačit krev samotná. Již Origenes vyjádřil postřeh, že voda, která činí tuto příhodu zázračnou, musí mít svůj význam. I když pro vojáka samotného probodení boku stačilo jako potvrzení toho, že Ježíš je již mrtev, pro evangelistu je symbolický význam mnohem dalekosáhlejší. Podle Thyena by evangelista stěží použil akcentovaný výraz ὁ ἑωρακὼς μαρτύρηκεν pro svědka skutečnosti Ježíšovy smrti, která by byla zjevná každému. A stejně tak pro svědka zležitosti týkající se lidské přirozenosti, která byla lehce diagnostikovatelná již v antice na základě vytečení krve a vody z lidské rány, a celé to označil za vyplnění Písma. Kde se objeví sloveso μαρτυρεῖν (srov. 1,34; 3,11.32n), „tam se nesvědčí o viditelné banalitě všedního dne, nýbrž o nebeském světě, který je viditelný jen pro víru“. Thyen souhlasí s tím, že vytečení krve a vody je zázrakem. Jestliže totiž vedle očitého svědectví evangelista ještě k dosvědčení výslovně dodává, že se to stalo, aby čtenáři nekolísali ve víře, pak musí být proudy krve a vody nahlíženy samostatně, a tím tedy mají svůj soteriologický význam. Voda a krev zde neoznačují elementy křtu a VP, nýbrž vyjadřují spásný význam Ježíšovy smrti.⁶⁷⁸

Brown se táže, zda zde přece nenalezneme alespoň sekundární sakramentální symbolismus. Tertulián, Cyril Alexandrijský a Tomáš Akvinský zde spatřují odkaz na dvojí křest – křest vodou a krví. Do 2. st. sahají interpretace, které zde spatřují předobraz dvou svátostí – křtu a eucharistie, které jsou nejtěsněji vztaheny k Ježíšově smrti. Tuto interpretaci přejal i Cullmann. Právě na Ukřižovaném je takřkajíc hmatatelně uchopitelný vztah svátostí

⁶⁷⁵ Také pro myšlenku na vystoupení církve z Ježíšova boku se nenachází bezprostředně v Janově evangeliu spojitost, i když tato myšlenka není zcela neslučitelná s janovskou teologií, nakolik Duch umožňuje vytvoření obce a je v ní činný. Viz SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 345.

⁶⁷⁶ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 534

⁶⁷⁷ Barrett tak ani nevidí nutnost přepisovat v. 34b.35 nějaké redakci. Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 534.

⁶⁷⁸ THYEN, *Das Johannesevangelium*, s. 750-751.

ke Kristově smrti. Obsahově je třeba tomuto spojení rozumět tak, že ve své smrti Kristus daroval své církvi v obou svátostech vykonané dílo smíření; a chronologicky tak, že sotva, co historický Ježíš skonal – ještě visí jeho tělo na kříži, už se ukazuje v jaké formě bude nadále na zemi přítomný: ve svátosti křtu a VP. Očité svědectví (v. 35) má podle něj podtrhovat, že tak jako to byla skutečná voda a skutečná krev, které vytékaly z rány, tak bude i Kristova přítomnost skutečná ve vodě křtu a vínu VP.⁶⁷⁹ Podle Kodella je krev odkazem na skutečnost, že dar Ducha může být uskutečněn jedině skrze Ježíšovu smrt. Vylití vody a krve v okamžiku Ježíšovy smrti, znamená uvolnění Ducha, který k věřícímu přichází skrze křest. Je toho názoru, že vedle křtu se tu odkazuje i na eucharistii, jako na svátost, která podporuje život z Ducha.⁶⁸⁰ Bultmann, který připisuje v. 19,34b církevnímu redaktorovi, dochází k závěru, že vytečení krve a vody je zázrakem, který „může mít stěží jiný smysl, než že v Ježíšově smrti na kříži mají svůj původ svátosti křtu a VP“.⁶⁸¹ Brown bez problémů přitaká sekundárnímu odkazu na křest. Jak se však věci mají ohledně eucharistie? Pravda je, že jediným dalším místem v Janově evangeliu, kde je zmíněna Ježíšova krev, je 6,53-56. U Kány Brown připustil sekundární odkaz na eucharistii. A připouští, že znovuoživení Marie, která stojí u paty kříže, může přispívat k sakramentální interpretaci pojednávané scény.⁶⁸²

Nabyli jsme přesvědčení, že jde o popis skutečné události, které evangelista připsal hluboký symbolický význam. Z Ježíšova boku tryská krev a voda, první je svědkem reality jeho lidství a jeho smrti, druhé je svědectvím o tom, že je uvolněn Duch, že se Ježíš sám stává pramenem živé vody Ducha svatého, aby ji pili ti, kteří v Ježíše uvěří. Neboť jenom ten, který uvěří a přijme životodárného (oživujícího) Ducha bude mít v sobě věčný život. Lákavou je myšlenka, že chce evangelista sdělit, že svátosti jsou myslitelné až po Ježíšově smrti. Je pravděpodobné, že pašije, které jsou nosnou součástí všech evangelií, byly prvními texty, které se čítaly v kontextu slavení VP. Podle Browna začíná Poslední Večeří „The Book of Glory“.⁶⁸³ Je to čas příchodu „Ježíšovy hodiny“, hodiny jeho definitivního oslavení. Je zajímavé, že již v Káně Ježíš poprvé zjevuje svou slávu a jeho učedníci v něho uvěří (2,11). Několik okamžiků před probodením Ježíšova boku na kříži se odehrává scéna s Ježíšovou matkou (19,25-27). Ta může být symbolem těch, jejichž víra vydrží ve všech zkouškách, symbolem církve (obce věřících) – která je jejich útočištěm (a správkyní svátostí, skrze něž viditelně pokračuje dílo Boží na zemi). Ježíš sám oznamuje vyvrcholení svého oslavení: „Dokonáno jest“ (19,30). Pak odevzdá Ducha, aby tak napříště byl „k dispozici“ věřícím, a to i skrze svátosti křtu a eucharistie. Každá eucharistie je připomínkou, aktualizací dění PV,

⁶⁷⁹ CULLMANN, *Urchristentum*, s. 109-110

⁶⁸⁰ KODELL, *The Eucharist*, s. 128

⁶⁸¹ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, s. 525

⁶⁸² BROWN, *The Gospel (XII-XXI)*, s. 952

⁶⁸³ Viz pozn. 90 v kap. 2.2.4.2.

které je neoddělitelně spjato s pašijemi. I při každé eucharistii vlastně „hledíme na probodeného“ a je jen na nás, zda budeme „pít“ z životodárného pramene, který se nám tenkrát na Golgotě otevřel probodením Ježíšova boku, a staneme se svědky pro ty, kteří ještě stále „bloudí temnotou světa a světlo nenacházejí“.

7 ZÁVĚR

Nyní je tedy třeba odpovědět na komplexní otázky, které jsme si položili v úvodu: Vyjadřuje se Jan ve svém evangeliu k eucharistii, ke svátosti eucharistie? Najdeme na ni v tomto evangeliu někde odkaz? V případě, že ano, pak především kde? A samozřejmě nás zajímá, co tím evangelista chce sdělit, jaké je jeho pojetí eucharistie, jaké má akcenty?

7.1 Přípouští Jan svátosti? Zásadní fakt inkarnace.

Klos nás upozorňuje na to, že si exegeta musí především dát pozor, aby do evangelia nepromítal vlastní dogmatické chápání svátostí. Proto také úkol svého snažení chápe jako „odhalení janovského chápání svátosti a ne harmonizaci Janova evangelia se svátostnou naukou známou z pozdějšího dogmatického vývoje“.⁶⁸⁴ V úvodní části jsme viděli, že již jen s termínem eucharistie samotným, jak jsme si navykli mu rozumět, se v evangeliu nesetkáme. Při naší práci se každopádně Klosova slova mnohokrát ověřila.

M. Barth je přesvědčen, že to mohlo být právě Janovo evangelium, které z novozákonní literatury nejvíce ovlivnilo sakramentální terminologii poapoštolské církve. Byly vytvořeny takové termíny, aby definovaly podstatu svátostí vysluhovaných církví. Jestliže však podle Bartha nebiblický termín *sacrament*, *svátost* vůbec používáme, pak bychom ho vzhledem k Janovu evangeliu měli vyhradit pro Ježíše Krista. Podle něj neexistuje žádný jiný prostředník, žádný jiný prostředek, žádný jiný nástroj vedle Syna Božího a jeho smrti za hříšníky. Vždyť v Ježíši Kristu samotném jsou milost a pravda vtěleny a rozdělovány (Jan 1,14.17).⁶⁸⁵

Barrett je přesvědčen, že místa, která považujeme za jistá vzhledem k Janovu odkazu na svátosti,⁶⁸⁶ jsou pevně zasazena do kontextu (z něho vycházejí, vyrůstají) Ježíšova skutečného lidství a jeho poníženosti (srov. hymnus ve Fp 2). Souvisí to s jeho myšlenkou, že už inkarnace vlastně byla svátostnou, nakolik svědčila o pravdě:⁶⁸⁷ Slovo se stalo tělem, které se tak proměnilo v nositele duchovního života a pravdy. Pak ale člověka může okamžitě napadnout myšlenka, zda tak vůbec ještě zůstal prostor pro jakoukoli omezenou manifestaci božského v materiálním? To je závažná skutečnost, která podle Barretta zodpovídá za tak značnou rozdílnost v interpretaci sakramentality u Jana.⁶⁸⁸ Zářným příkladem zde může být právě Barth, podle něhož mluví úsek 6,51-58 mnohem spíše o inkarnaci a Ježíšově oběti než

⁶⁸⁴ KLOS, *Die Sakramente*, s. 57

⁶⁸⁵ BARTH, *Rediscovering*, s. 100-102. Tak sice může mít pravdu, ale dostáváme se na tenký led „slovičkaření“, a dáme jen zapravdu Klosovi, který dobře posuzuje, že různost pojetí sakramentality pramení především z různého (mnohdy nevědomého) dogmatického předporozumění, a tím setrvávání na konfesijních pozicích. Ve své práci se věnuje také Barthovu přístupu a cituje, co k tomuto přístupu kriticky poznamenává Niewalda: „Nemůže být, co nesmí být.“ Viz KLOS, *Die Sakramente*, s. 22-23.

⁶⁸⁶ Podle něho je to kap. 6 a 15.

⁶⁸⁷ K tomu srov. 1,14.17 a 18,37: „... Já jsem se proto narodil a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě. ...“

⁶⁸⁸ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 98-99

o eucharistii. A jestli o ní vůbec hovoří, pak jedině ve vlastním slova smyslu, jako o nutnosti děkovat Bohu.⁶⁸⁹ Svátosti v Janově pojetí pak podle něho mají být prodloužením inkarnace, tajemství, při kterém se Slovo stává tělem.⁶⁹⁰ S podobným pojetím jsme se setkali u Thyena.

Barrett sám pak dochází k vyváženějšímu řešení, co se týče otázky jím samým položené. Na první pohled by se mohlo zdát, že je jeho pozice stejně radikální jako Barthova: „Ježíš žil a zemřel ne proto, aby dal lidem slavnostní ritus, nýbrž sebe sama; a pouze celý Kristus je životem pro lidi.“⁶⁹¹ Ale přece jsou tak podle něho svátosti u Jana prostředkem, který má křesťana vtáhnout do Kristova spásného díla,⁶⁹² aby tak měl podíl na Spasitelově sestupu k poslušné smrti (pokornému sebevydání) a na jeho výstupu do slávy skrze tuto smrt. Barrett zde spatřuje příbuznost s pavlovskou naukou, která pojímá křest jako ponoření do tajemství Kristovy smrti a vzkříšení a která podstatu slavení VP spatřuje ve zvěstování smrti Pána a naděje v parúzii.⁶⁹³ S tím se zdá souhlasit i pojetí Kodellovo. Ten však poznamenává, že u Jana není eucharistie chápána jako ritus, který by koncentroval na připomínku Ježíšovy smrti, jako je tomu u Pavla. „Je spíše interpretována v termínech pokrmu a nápoje pro věčný život. Eucharistie je v naší době pokračováním moci, kterou Ježíš prokazoval během svého pozemského působení, když sytil a uzdravoval lidi. Tak Jan, spíše než by eucharistii spojoval s PV, k ní odkazuje v průběhu příběhu Ježíšova života: víno v Káně (2,1-12), chléb při rozmnožení (6,1-13), vinný kmen a ratolesti (15,1-8). Jan nechce ustanovení eucharistie izolovat jako závěrečné pověření od Pána, ale ukázat ji jakožto vyvěrající z toho všeho, co Ježíš řekl a vykonal jako Slovo, které se stalo tělem, abychom my získali věčný život. Chtěl se také vyvarovat toho, aby eucharistii podal pouze jako církevní akci, ke které Kristus pověřil – Ježíš sám je totiž jejím srdcem jako zdroj Božího života. Sjednocení s Ježíšem, ne pouze s církví, je základní.“⁶⁹⁴

7.2 Janovo celkové pojetí eucharistie

Ptali jsme se dále, zda na eucharistii najdeme někde v tomto evangeliu odkaz, případně kde? A pak jaké pojetí eucharistie tyto případné odkazy prozrazují?

U synoptiků by to byla každopádně Poslední Večeře. Jan však slova ustanovení eucharistie během Poslední Večeře neuvádí. Janovým záměrem každopádně není změnit přejatou tradici.⁶⁹⁵ Ve vyprávění o Ježíšově jídle na rozloučenou vynechává slova ustanovení

⁶⁸⁹ BARTH, *Rediscovering*, s. 94

⁶⁹⁰ BARTH, *Rediscovering*, s. 82

⁶⁹¹ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 101

⁶⁹² ... jsou takřkajíc *prostředkem vtažení do účasti na vykonaném díle spásy*

⁶⁹³ BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 100. Ke stejnému závěru dospěl i Klos. Viz KLOS, *Die Sakramente*, s. 95-96.

⁶⁹⁴ KODELL, *The Eucharist*, s. 119-120

⁶⁹⁵ Viz kapitoly o Janově inspiraci a vztahu k synoptikům.

a do centra přesunuje scénu s mytím nohou, stejně jako přikázání milovat se navzájem, které z něho vyplývá (13,34). Pro janovskou komunitu je tedy také toto jídlo velmi významné. Akt služby, mytí nohou, který vykonal Ježíš, znamená, že učedníci „budou čisti“ (13,10) tím, že Ježíš za ně vytrpí smrt a jeho krev je očistí ode všech hříchů (1J 1,7).⁶⁹⁶ Do této perspektivy zapadá i interpretace manipulace s hliněnými nádobami určenými k židovskému očišťování na svatbě v Káně. Očištění od hříchů již více není důsledkem dodržování předpisů, ale při Poslední Večeři Kristus nabízí odpuštění hříchů všem věřícím skrze svou smrt na kříži.

Co tedy mohlo být důvodem pro toto přemístění? Skrývá se za tím nějaké specifické pojetí eucharistie? Stuhlmacher je přesvědčen, že „těsná terminologická příbuznost 6,51b-58 s ranou křesťanskou tradicí VP dovoluje dospět k závěru, že Jan v šesté kapitole odhaluje, jak si přeje, aby VP byla hodnocena a nahlížena.“⁶⁹⁷ Schnackenburg je zase přesvědčen, že skrze toto přemístění Jan především chtěl eucharistii interpretovat a tlumočit obci, která slaví eucharistii, učení podobné učení Pavlovi z prvního listu Korintánům (1K 11,26). V janovském podání to znamená zvěstovat krajní Ježíšovu lásku. Neznamená to, že by se tím mytí nohou stalo symbolem eucharistie, nýbrž svým symbolickým odkazem na Ježíšovu smrt pomoci k pochopení eucharistie těm, kteří se jí účastní. Jan tak chce vést svou obec, která slaví eucharistii, k jejímu hlubšímu prožívání. Zároveň podle Jana odkazuje slavení eucharistie až k Poslední Večeři, a tím zároveň také ukazuje její nejvlastnější smysl: že je neustálým zjevením Ježíšovy lásky, připomínkou jeho smrti, podílem na jeho životě.⁶⁹⁸

Na první, povrchní pohled by se mohlo zdát, že ustanovení eucharistie bylo ze 13. kap. přemístěno kvůli Janově originální pašijové chronologii. Přesvědčivě zní Stuhlmacherova hypotéza, podle níž může být jejím důvodem i konfrontace, která postihla janovskou obec. Podstatu této konfrontace můžeme vyčíst z J 6. Eucharistie se vynořuje jako životo-dárný dar Ježíšův (6,27 a 6,51b), který dokončil své poslání skrze inkarnaci, sestoupení Ducha ve křtu, pašije, ukřižování, pohřbení, vzkříšení a návrat do slávy Otcovy (srov. i 1J 5,5nn). Jan tak má pojímat eucharistii jako svátost vzkříšení. Podle Stuhlmachera jde o kontroverzi navenek i uvnitř. Předně navenek: koncentrace na prvky (tělo a krev) v janovském „materiálním chápání“ eucharistie byla pravděpodobně dalším důvodem pro definitivní rozchod se synagogou (srov. 9,22; 12,42; 16,2). A pak také uvnitř: v 6,52nn mluví Jan o eucharistii jako o pokrmu, který může dát pouze vzkříšený Syn člověka, jako odpověď na doketismus, který se pohoršoval nad Ježíšovou inkarnací, pašijemi a obětní smrtí.⁶⁹⁹ Stuhlmacher konečně

⁶⁹⁶ STUHLMACHER, *Jesus of Nazareth*, s. 91

⁶⁹⁷ STUHLMACHER, *Jesus of Nazareth*, s. 92. Stuhlmacher je přesvědčen, že Pavel vychází z (proto)lukášovské tradice a je přesvědčen spíše o závislosti Jana na Pavlovi, než o jejich exkluzivitě. Nachází mezi nimi mnoho zajímavých paralel. K tomu viz STUHLMACHER, *Jesus of Nazareth*, s. 89-90.

⁶⁹⁸ SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium. III. Teil*, s. 51-53

⁶⁹⁹ K tomu Barrettova poznámka k interpretaci „řeči o chlebu“. Ježíš je skutečným Božím chlebem, který sestoupil z nebe a dává život světu. „Ježíš není chlebem Božím ve svém nebeském, nýbrž ve svém pozemském životě.“ Neboť jak jinak by se dal následovat jeho příklad? Viz BARRETT, *Das Evangelium nach Johannes*, s. 100.

uzavírá: „ale co je zřejmé na každý pád, že pojetí eucharistie v J 6,51b-58 odpovídá docela přesně ranému křesťanskému chápání tohoto pokrmu jako 'Večeře Páně' (1K 11,20) poskytované samotným vzkříšeným Ukřižovaným u jeho stolu.“⁷⁰⁰

I Barrett vidí těsnou spojitost mezi Pavlem a Janem. Dotýká se přitom domnělého janovského „materiálního chápání“ (*zmaterializovaného*) eucharistie. Barrett je přesvědčen, že se Jan kriticky vyjadřuje k přehnané a neopatrné (protože mohla vést snadno k překroucení) sakramentální teologii, jaká je představena u Ignáce z Antiochie (Ef 20,2: „lék nesmrtnosti“; až přemrštěný antidoketismus) a která v době, kdy Jan psal, již byla v oběhu. Je kritický k eucharistické praxi podobně, jako o generaci před ním Pavel. Pavel (1K) vidí nebezpečí v tom, že VP ztrácí své kořeny v Kristu a obrací se v pohanský kult a orgie. Jan píše v čase, kdy hrozí nebezpečí, že se eucharistie stane mechanickým opakováním PV, která měla zajišťovat příjemci věčný život (*ex opere operato*).⁷⁰¹ Proto Jan nekonzentruje paschální význam na večeři, ale na ukřižovaného Ježíše - sebevydaného velikonočního beránka. Přemísťuje z PV výpověď o jedení těla a pití krve Syna člověka. A konečně tento odkaz na jedení a pití začlenil do rozmluvy (kap. 6), která měla ozřejmit, že přijetí Krista – chleba života ve víře je mnohem širší záležitostí, která se nevyčerpává kultickým aktem, i když tento kult může být její koncentrovanou formou (jak má i 6. kap. vyjadřovat). A prostor uvolněný ve vyprávění o PV zaplnila scéna Ježíšovy pokorné služby, která reprezentuje skutečnost jeho smrti. Ta je jednak prostředkem sjednocení lidí (srov. 13,8 a 12,32) a novým měřítkem a základem lásky mezi lidmi (srov. 13,14.34.35).⁷⁰²

Na to můžeme navázat Kodellovým postřehem. Jan píše téměř 40 let po Pavlovi a již se tolik nezajímá o smysl samotného eucharistického dění, které je v jeho době v křesťanských komunitách již standardní záležitostí. Jan proto svou pozornost koncentruje na smysl a důsledky, které má eucharistie pro individuálního příjemce. To mohlo být také způsobeno zpožděním v parúzii. Pro Pavla představoval fakt, že někteří členové komunity zemřeli již před parúzií, zjevný problém. A Kodellovi se zdá, že jejich smrt interpretoval jako soud nad jejich sobectvím při slavení eucharistie (1K 11,29-30). Na druhou stranu se ale Korint'ané mohli ptát: Jestliže naši bratři onemocněli a zemřeli před Pánovým příchodem, co jim eucharistie přinesla, co pro ně znamenala? V Janově době už byl samozřejmě zástup zemřelých mnohem početnější, svaté nevyjímaje. A řeší se stejný problém: jak eucharistie prospěla jim? Jan tak podle Kodella rozvíjí otázku současného a budoucího užitku sdílení stolu Páně: „Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v poslední den“

⁷⁰⁰ STUHLMACHER, *Jesus of Nazareth*, s. 96-97

⁷⁰¹ Pavel ještě předává to, co přijal od Pána, čili slavení VP, jako přikázání - 1K 11,23: „já jsem přijal od Pána ...“, zatímco Jan už podává v kontextu VP jediné přikázání, a sice vzájemné lásky, opírající se o příklad Kristovy lásky až do krajnosti (13,1; 13,34.35; 15,9.10.12.17).

⁷⁰² BARRETT, C. K. *Church, ministry, and sacraments in the New Testament*. Exeter : The Paternoster Press, 1985, s. 73-75

(6,54).⁷⁰³ Stuhlmacher je mínění, že sakramentální prvek v 6,52nn není silnější ani slabší než u Pavla, který nemoc a smrt Korint'ánů připisoval jejich „nehodnému“ jedení Večeře Páně (1K 11,27nn). „Pavel zdůrazňuje, že křest a VP nejsou zaklínadlem proti odpadnutí od víry a proti hříchu (1K 10,1-13). Jan 6,60-71 obsahuje podobná varování.“⁷⁰⁴ Jan tedy dotahuje do důsledku to, co naznačuje Pavel: nespolehejte opovážlivě na své vyvolení; nemyslete si, že přijetí svátosti vás může „automaticky“ spasit. Takže se ukazuje, že je tomu u Jana zcela naopak, než jak by se dalo povrchně rozumět pod Ignácovým termínem „lék nesmrtnosti“. Tady se opravdu varuje a bojuje proti jakémukoliv magickému (a zmaterializovanému) pojetí svátosti.

Jan podle Gnilky, co se eucharistie týče, zdůrazňuje propojení jedince a Ježíše Krista, kdežto u Pavla je zdůrazněna církevní komponenta.⁷⁰⁵ Kodell však na jedné straně u Jana spatřuje akcent na individuální aspekt eucharistie, ale zároveň je přesvědčen, že v obraze o vinném kmeni se nám odhaluje komunitní dimenze eucharistie:⁷⁰⁶ „Sjednocení s Ježíšem je stále jedinečné a osobní. Ale nese s sebou důsledky vyplývající ze sjednocení s ostatními, kteří jsou spojeni se kmenem, také odpovědnost, zvláště sebeobětující se lásku.“⁷⁰⁷ I když Janovi jde o otázku individuální víry, tak ta je přece nerozlučně spojena s láskou, s její praxí – buď dotyčný „přináší ovoce“, a tedy je učedníkem, nebo „ovoce nepřináší“ a učedníkem není: rozhodně však ne ve formě „měřitelných“ skutků, neboť láska má tolik realizačních forem kolik jen existuje nás lidí.

Lapidárně se oba tyto aspekty, individuální a komunitní, jak jsou reprezentovány v Janově evangeliu, podařilo vyjádřit Stuhlmacherovi: „Když sledujeme vývoj šesté kapitoly vedoucí od vyprávění o nasycení k 6,52nn, pak můžeme dovodit, že pro janovskou obec je VP ustanovením pravého Božího lidu (srov. 15,1nn), který plní svou pozemskou úlohu svědka (16,5-15; 17,14nn), jehož příslušníky svět rozpozná podle jejich vzájemné lásky (13,34-35), a kteří uprostřed svých soužení (16,1nn.33) s anticipací očekávají vzkříšení od Syna člověka v poslední den. Toto zaměření spojuje janovskou obec s těmi, kteří zvěstují smrt Páně v kontextu VP a kteří se vroucně modlí za jeho eschatologický příchod svým 'Maranatha' (1K 11,26; 16,22).“⁷⁰⁸ Tak se tedy opravdu dosvědčuje slavením svátostí pohoršení vtělení a smrti Syna Božího za (pro) život světa.

⁷⁰³ KODELL, *The Eucharist*, s. 120-121

⁷⁰⁴ STUHLMACHER, *Jesus of Nazareth*, s. 97-98

⁷⁰⁵ GNILKA, J. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*. Praha : Vyšehrad, 2001, s. 252-253. Podobně Tichý, který tvrdí: „V Janově evangeliu máme tedy teologické i morální rozvedení nauky o eucharistii. Je nutně trochu jednostrané, ale právě tato 'jednostrannost' (např. v důrazu na osobní sjednocení s Kristem a na víru) je důležitá.“ Viz TICHÝ, *Eucharistie*, s. 37.

⁷⁰⁶ Ale nejen tam, protože vůbec v kapitolách 13-16 (a stejně v prvním a druhém Janově listu), je bratrská láska, služba a sdílení neprominutelnou formou, či dokonce kritériem lásky k Bohu. Viz BARTH, *Rediscovering*, s. 81.

⁷⁰⁷ KODELL, *The Eucharist*, s. 127-128

⁷⁰⁸ STUHLMACHER, *Jesus of Nazareth*, s. 97

7.3 Závěrečné stmelení

Jan, stejně jako synoptikové podává zprávu o Poslední Večeři. I když rozhodně nemůžeme říci, že by Jana nezaměstnávala paschální tematika (Ježíš je velikonočním beránkem), přece toto jídlo v jeho podání (na rozdíl od synoptiků) není večeří paschální. Ukazuje se, že Jan, i když navazuje na tradici, a to jak židovskou, tak i raně-křesťanskou, přece je ve svém podání mnohem více určován vlastními teologickými intencemi a koncepty (hluboké promeditování tradiční látky).

Tam, kde synoptici uvádějí slova ustanovení eucharistie, uvádí Jan (J 13) tajuplnou scénu, ve které Ježíš umývá nohy svým učedníkům. Místo toho najdeme v rámci „řeči o chlebu života“ (J 6,22-51) úsek (6,51c-58), který nás nenechává na pochybách, že odráží jistou (janovskou) tradici slov ustanovení eucharistie. Přitom jde o místo, jehož širší kontext je poznamenán tradiční látkou zachycenou u synoptiků, především u Mk. A již úvod 6. kap., zázrak nasycení, zřetelně prozrazuje eucharistické konotace, které někteří exegeté odhalují i v celé „řeči o chlebu“. Jde zde o zásah (církvního) redaktora, či o zcela cílený záměr evangelisty samotného?

Tak jako se prokázala být 6. kap. dobře promyšlenou a sestavenou jednotkou, něco podobného můžeme zahlédnout i ve struktuře evangelia jako celku, alespoň nakolik jsme do toho mohli nahlédnout díky našemu studiu tématu eucharistie. Na počátku veřejného Ježíšova působení stojí událost při svatbě v Káně. Zázrak proměny vody ve víno je jediným ze sedmi zázraků uváděných Janem, pro který nenalezneme u synoptiků ani vzdálenou paralelu. Jakoby již na počátku Ježíšovy veřejné činnosti chtěl evangelista avizovat, že se plní prorocká předpověď: ženich si přišel pro svou nevěstu – Izrael. Nastal mesiánský čas, kdy se král-Mesiáš přišel ujmout svého lidu. Království tohoto krále (Jan koncentruje Boží království na krále) však není z tohoto světa (co se týče teritoria i způsobu vlády – 18,33.36), i když by ho takovým zástupy rády provolaly (6,15). Naopak, on přišel jako vyslanec Boží, který zcela podléhá Boží vůli (proto se ohradí vůči matce).⁷⁰⁹ Přišel, aby splnil své poslání a opět se vrátil k Otci. Těm, které zanechal ve světě však přislíbil, že je nezanechá osiřelé (14,18). Jeho cesta je cestou oslavení, vyvýšení, které ovšem spočívá zároveň v ponížení smrti na kříži. V Káně učedníci v Ježíše uvěřili, protože viděli znamení, ve kterém se zaskvěla Ježíšova sláva (překypující dar vína v nádobách na židovské očišťování a témata s tím spojená). Avšak tato sláva není slávou pozemskou. Jeho oslavení vrcholí v dění na kříži, kde zůstává sám pouze s matkou a milovaným učedníkem, kteří v Janově podání hrají symbolickou roli. Ježíš odevzdává svého Ducha, z jeho probodeného boku tryská požehnání (19,34). Ten, kdo to vidí, vydává o tom svědectví, ne kvůli apologii, ale kvůli posílení víry učedníků. A funkci tohoto

⁷⁰⁹ Jakoby zde zazníval ohlas Ježíšovy emancipace, o jejichž počátcích nás zpravuje Lk: „Což jste nevěděli, že musím být tam, kde jde o věc mého Otce?“ - Lk 2,49.

svědka dále přebírají svátosti v těsné souvislosti s Duchem (voda - křest, krev - eucharistie: 1J 5,6-8), nebo spíše učedníci, kteří s vírou a správným úmyslem tyto svátosti slaví.

Pán podle synoptiků a Pavla ustanovil památku PV, předjímky vlastní obětní smrti. Ta se brzy mohla stát ve světě plném mysterijních kultů jistým magickým prostředkem k dosažení věčného života. Vůči židovství zase byla neustále vystavována pokušení ztratit britkost pohoršlivého svědectví inkarnace a smrti Božího Syna, Mesiáše, kteréžto skutečnosti se dosvědčují jedením těla a pitím krve Syna člověka. Jan tak přesunuje tradiční téma eucharistie do kontextu zázraku nasycení (a na interpretační rovině dění exodu), aby tak ukázal její širší (a hlubší) souvislosti (jak pro křesťany, tak pro židy), a na místo jejího ustanovení, do centra PV zasazuje akt Ježíšovy ponížené služby - mytí nohou. Interpretuje ho přitom jednak soteriologicky, a pak také ekleziologicko-eticky v těsné návaznosti na přikázání vzájemné lásky, což se promítá i do následného obrazu vinného kmene. Pro takto pojatou eucharistii se právě obraz vinného kmene ukazuje být symbolem *par excellence*: ruku v ruce tu nacházíme jak kristologickou, tak ekleziologicko-etickou složku. Bez Ježíše učedníci nemohou činit nic: „Já jsem vinný kmen, vy jste ratolesti. Kdo zůstává ve mně a já v něm, ten nese hojné ovoce; neboť beze mne nemůžete činit nic“ (15,5). Tzv. „imanentní formulí“ najdeme i v eucharistickém úryvku: „Neboť mé tělo je pravý pokrm a má krev pravý nápoj (tzn. *já jsem pokrm a nápoj, vy jste hladovějící a žíznící* – v. 35). Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm“ (6,55.56). Jak je možno zůstat v Ježíšovi? Zachováváním jeho přikázání (15,10). A toto přikázání je jediné: „Milujte se navzájem“ (viz kap. 5.3). Pak se budeme pravdivě scházet k eucharistii a dosvědčovat, že Bůh, který je láska (1J 4,16), sestoupil do naší přirozenosti, podal důkaz lásky až do krajnosti v krvavé smrti za nás (za „obmytí“ našich hříchů), neboť na nás, jeho učednících, má svět spatřit odlesk Boží slávy, jeho lásky, a tak uvěřit (srov. 1J 4,12.20.21).⁷¹⁰ Je-li Boží podstatou láska, pak účastí na lásce máme účast na věčném životě.

Ovšem je to vůbec v lidských silách, následovat Ježíše v jeho lásce až do krajnosti (13,15)? Není čeho se bát. Ježíš skrze svého Ducha je totiž základem této lásky. My se mu jen musíme cele v důvěře (víře) oddat (svátosti nám v tom mají být pomocníkem). Na naší životní pouti s ním vytrvat ve všech zkouškách, ba dokonce ho (snad) vidět i umírat, ale pak také zakusit, že se v této lidské bezmoci pro nás otvírají prameny požehnání z otevřeného boku Ukřižovaného (19,34). Necháme si jím posloužit? To je poselství evangelisty Jana.

⁷¹⁰ 1J 4,12: „Boha nikdy nikdo neviděl, ale jestliže se milujeme navzájem, Bůh v nás zůstává a jeho láska v nás dosáhla svého cíle.“ + 1J 4,20.21: „Kdo nemiluje svého bratra, kterého vidí, nemůže milovat Boha, kterého nevidí. A tak máme od něho toto přikázání: Kdo miluje Boha, ať miluje i svého bratra.“ Tzn. eucharistie jako zůstávání v lásce.

SEZNAM LITERATURY**Biblické texty:**

NESTLE-ALAND *Das Neue Testament Griechisch und Deutsch*. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2003

Bible. Český ekumenický překlad. Praha : Česká biblická společnost, 1985

Bible Kralická. Podle posledního vydání Kralického z roku 1613.

CD – *BibleWorks 5. Computer Bible Research Software*, 2001

Slovníky a lexikony:

BALZ, H.; SCHNEIDER, G. et al. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band 1,2*. Stuttgart : Kohlhammer, 1992

BAUER, J. B. et al. *Bibeltheologisches Wörterbuch*. Graz : Styria, 1994

BUTTRICK, G. A. *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Volume 3*. Nashville : Abingdon Press, 1992

FREEDMAN, D. N. et al. *The Anchor Bible Dictionary. Volume 4*. New York : Doubleday, 1992

HERIBAN, J. *Príručný lexikón biblických vied*. Bratislava : Vydavateľstvo Don Bosco, 1994

LÉON-DUFOUR, X. et al. *Slovník biblické teologie*. Řím : Velehrad - Křesťanská akademie, 1981

KASPER, W. *Lexikon für Theologie und Kirche. Band 3*. Freiburg : Herder, 1995

Komentáře:

BARRETT, C. K. *Das Evangelium nach Johannes*. Berlin : Evangelische Verlagsanstalt, 1990

BLANK, J. *Das Evangelium nach Johannes. Geistliche Schriftlesung. Teil 1a*. Düsseldorf : Patmos Verlag, 1990 (první vydání 1981)

BLANK, J. *Das Evangelium nach Johannes. Geistliche Schriftlesung. Teil 1b*. Düsseldorf : Patmos Verlag, 1981

BLANK, J. *Das Evangelium nach Johannes. Geistliche Schriftlesung. Teil 2*. Düsseldorf : Patmos Verlag, 1977

BLANK, J. *Das Evangelium nach Johannes. Geistliche Schriftlesung. Teil 3*. Düsseldorf : Patmos Verlag, 1977

BROWN, R. E. *The Gospel according to John (I-XII). The Anchor Bible*. New York : Doubleday, 1966

BROWN, R. E. *The Gospel according to John (XII-XXI). The Anchor Bible*. New York : Doubleday, 1970

BULTMANN, R. *Das Evangelium des Johannes. Kritisch-exegetischer Kommentar über das*

- Neue Testament.* Göttingen : Vandenhoeck&Ruprecht, 1962 (17. vydání)
- GNILKA, J. *Johannesevangelium. (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 4.)* Würzburg : Echter Verlag, 1989 (3. vydání)
- ORTKEMPER, F. J. *První list Korint'anům* (Malý Stuttgartský komentář 7). Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999
- PORSCH, F. *Evangelium sv. Jana. Malý stuttgartský komentář.* Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1998
- RUCKSTUHL, E. *Jakobusbrief. 1.-3. Johannesbrief.* Würzburg : Echter Verlag, 1988
- SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. I. Teil.* Freiburg : Herder, 1981 (4. vydání)
- SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. II. Teil.* Freiburg : Herder, 1985 (4. vydání)
- SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. III. Teil.* Freiburg : Herder, 1992 (6. vydání)
- SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Ergänzende Auslegungen und Exkurse.* Freiburg : Herder, 1984
- SCHULZ, S. *Das Evangelium nach Johannes. (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilband 4.)* Göttingen und Zürich : Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 (16. vydání)
- THYEN, H. *Das Johannesevangelium. Handbuch zum Neuen Testament 6.* Tübingen : Mohr Siebeck, 2005

Monografie:

- BARRETT, C. K. *Church, ministry, and sacraments in the New Testament.* Exeter : The Paternoster Press, 1985
- BARTH, M. *Rediscovering the Lord's Supper. Communion with Israel, with Christ, and Among the Guests.* Atlanta : John Knox Press, 1988
- BORGEN, P. *Bread from heaven. An exegetical study of the concept of manna in the Gospel of John and the writings of Philo.* Leiden : E. J. Brill, 1965
- BROWN, R. E. *An introduction to The New Testament.* New York : Doubleday, 1997
- BROWN, R. E. *New Testament essays.* Milwaukee : The Bruce Publishing Company, 1965
- CULLMANN, O. *Urchristentum und Gottesdienst.* Basel : Heinrich Majer, 1944
- GIBLET, J. *Die Eucharistie im Johannesevangelium. Das sechste Johanneskapitel.* Theologisches Jahrbuch. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1970
- GNILKA, J. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie.* Praha : Vyšehrad, 2001
- KLOS, H. *Die Sakramente im Johannesevangelium. (Stuttgarter Bibelstudien 46)* Stuttgart :

- Verlag Katholisches Bibelwerk, 1970
- KODELL, J. *The Eucharist in the New Testament*. Collegeville : The Liturgical Press, 1991
- KUNETKA, F. *Eucharistie v křesťanské antice*. Olomouc : Univerzita Palackého, 2004
- LAVERDIERE, E. *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*. Collegeville : The Liturgical Press, 1996
- MARGUERAT, D. *Člověk z Nazaretu*. Jihlava : Mlýn, 2004
- MEIER, J. P. *A marginal Jew : rethinking the historical Jesus. Vol. II, Mentor, mesage, and miracles*. New York : Doubleday, 1994
- MICHAELIS, W. *Die Sakramente im Johannesevangelium*. Bern : BEG Verlag, 1946
- POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha : Krystal OP, 2002
- SCHNACKENBURG, R. *Das Brot des Lebens in Aufsätze und Studien zum Neuen Testament*. Leipzig : St. Benno-Verlag, 1973
- SCHRÖTER, J. *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart. (Stuttgarter Bibelstudien 210)* Stuttgart : Verlag Katholisches Bibelwerk, 2006
- SCHWEIZER, E. Das johanneische Zeugnis vom Herrenmahl. *Evangelische Theologie*, 1952/53, Heft 8, s. 341-363
- STUHLMACHER, P. *Jesus of Nazareth - Christ of Faith*. Peabody : Hendrickson Publishers, 1993
- SOUČEK, J. B. *Utrpení Páně podle evangelií*. Praha : Kalich, 1951
- SOUŠEK, Z. ed. *Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobiblické židovské spisy : pseudepigrafy*. Praha : Vyšehrad, 1998
- SOUŠEK, Z. ed. *Knihy tajemství a moudrosti III. Mimobiblické židovské spisy : pseudepigrafy*. Praha : Vyšehrad, 1999
- TICHÝ, L. Eucharistie v Novém zákoně. In *Eucharistie - mysterium fidei. Sborník přednášek*. Svitavy : Trinitas, 2002, s. 27-40
- WEHR, L. Das Eucharistieverständnis an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert. *Johannesevangelium und ausserbiblische Traditionen. Bibel und Kirche*, 2002, roč. 57, č. 1, s. 22-27
- ZUMSTEIN, J. *Slovo v setmělém světě*. Třebenice : Mlýn, 1995

ABSTRAKT

POLÁČEK, M. *Eucharistie v Janově evangeliu*. České Budějovice 2007. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra biblických věd. Vedoucí práce J. Pavelčík.

Klíčové pojmy: eucharistie, Večeře Páně, Poslední Večeře, Janovo evangelium, eucharistický úryvek, „řeč o chlebu života“, svatba v Káně, zázrak rozmnožení chlebů (nasyčení pěti tisíců), chůze po moři, umývání nohou, o kmeni a ratolestech, vytečení krve a vody, svátosti, svátosti v Janově evangeliu.

Práce se zabývá pojetím eucharistie v Janově evangeliu. První kapitola je věnována pojmům eucharistie, Večeře Páně a Poslední večeře, a také jistému dělení možných přístupů k sakramentalitě v Janově evangeliu.

V dalších kapitolách se pak již podrobně zabývá pěti místy Janova evangelia, která jsou v souvislosti s eucharistií nejčastěji uváděna. Je to svatba v Káně (2,1-11), eucharistický úryvek (6,51-58), umývání nohou učedníkům (13,1-20), o kmeni a ratolestech (15,1-17), probodení Ježíšova boku (19,34). Práce se snaží problematiku řešit v co nejširších souvislostech včetně případných Janových inspiračních zdrojů, aby se tak ukázala vzájemná provázanost těchto míst a hluboká teologická koncepce celého evangelia. Za tím, že ustanovení eucharistie je z Poslední Večeře přesunuto do „řeči o chlebu života“ v 6. kap. a je nahrazeno mytím nohou, se skrývá zcela konkrétní intence evangelisty. Zřejmě hrozilo, že se eucharistie stane magickým prostředkem, bez pevného vztahu ke vtělení a Ježíšově obětní smrti, které kladou své nároky na život obce křesťanů. Téma svátostí je tak podřízeno kristologickému akcentu.

ABSTRACT

POLÁČEK, M. *The Eucharist in the Gospel of John*. České Budějovice 2007.

Key terms: Eucharist, Lord's Supper, Last Supper, Gospel of John, eucharistic section, „the bread of life discourse“, the wedding at Cana, the multiplication of the loaves, walking on the sea of Galilee, washing of the feet, vine and branches, flow of blood and water, sacraments, sacraments in the Gospel of John.

The presented work deals with the conception of the Eucharist in the Gospel of John. The first chapter is dedicated to terms of the Eucharist, the Last Supper and the Lord's Supper and also to the existing division of possible approaches to the sacramentality in the Gospel of John.

In the subsequent chapters it deals in detail with five places of the Gospel of John, that are mostly mentioned in connection with the Eucharist. It is the wedding at Cana (2,1-11), the eucharistic section (6,51-58), washing of the feet of disciples (13,1-20), the Vine and the Branches (15,1-17), opening of the side of Jesus (19,34). The work tries to solve the topic (question) in the context as wide as possible including the question of the johannine sources of inspiration. In this way it can be seen the mutual correspondence of these various places and the deep theological conception of the whole Gospel. The replacement of the institution of the Eucharist in the thirteenth chapter with the washing of the feet and its displacement to „the bread of life discourse“ in the sixth chapter is due to the proper evangelist's intention. There was an impending danger, that the Eucharist became a magical medicine without any relation to the incarnation and the sacrificial death of Jesus. These facts have their own consequences for the life of the christian community. So the subject of the sacraments has been subordinated to the christological accent.