

SIMEONOVO KANTIKUM V LUKÁŠOVĚ EVANGELIU 2,29–32

PETR MAREČEK

*The purpose of this paper is to point out the importance of the hymn *Nunc Dimittis* (2:29–32) in the context of Luke's double work (Luke-Acts). The significance of this hymn results on the one hand from the circumstances by which it is delivered and the specific features of the person which it utters and on the other hand from its content whose explanation we will offer.*

Key words: Biblical exegesis; Luke's Gospel; Jesus; Infancy narrative.

Simeonovo kantikum, které patří k nejznámějším lukášovským kantikům,¹ je od 5. století součástí večerní modlitby církve (*Constitutiones Apostolicae* 7,48; PG 1,1057). Tento hymnus, obvykle označovaný *Nunc dimittis* dle jeho úvodních slov v latinském překladu, který se svou živostí a hloubkou myšlenek rovná nejkrásnějším žalmům,² vypovídá o univerzální významnosti Ježíše a zastává funkci „předehry“ k celému Lukášovu dvojdílu: *Lukášovu evangeliu a Skutkům apoštolů*. Tato Simeonova slova náleží do epizody zpravidla označované „Představení Ježíše v chrámě“ (Lk 2,21–40),³ která tvoří základ významného liturgického svátku křesťanské tradice Uvedení Páně do chrámu⁴ připadajícího na čtyřicátý den po Slavnosti Narození Páně, tj. na 2. února.⁵

Příběh „Představení Ježíše v chrámě“ (Lk 2,21–40), který se stal v dějinách církve opětovně námětem k projednání⁶ a ztvárnění,⁷ se řadí do tzv. evangelia o Ježíšově dětství (Lk 1,5–2,52).

¹ BROWN, R. E.: *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. London 1993, s. 456: „[...] the loveliest of the Lucan canticles [...]“

² PLUMMER, A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*. Edinburgh 1922, s. 67: „In its suppressed rapture and vivid intensity this canticle equals the most beautiful of the Psalms.“ A hned připojuje: „It is the sweetest and most solemn of all the canticles.“

³ Vyprávění v Lk 2,21–40 ve svých jednotlivostech připomíná rysy v 1 Sam 1–2, a tak vede k možnosti, že Lukáš píše svůj příběh jako imitaci příběhu o Samuelovi. Takto FITZMYER, J. A.: *The Gospel According to Luke (1–IX)*. New York 1981, s. 420. BULTMANN, R.: *Die Geschichte der synoptische Tradition*. Göttingen 1964, s. 326, upozorňuje na spojitost mezi vyprávěním v Lk 2,21–40 a zprávou o věštění starého askety Asita v legendě o Buddhovi. Všimá si, že o Asitovi (stejně jako o Simeonovi) se vypráví, „*daß er, durch göttliche Kunde unterrichtet, in den Palast des Vaters des neugeborenen Kindes kommt, das Kindlein in di Arme nimmt und dann die große Rolle des Neugeborenen weissagt, die er selbst, am Ende seiner Tage stehend, nicht mehr erleben wird*“.

⁴ Východní církev tento svátek označuje Hypapante (Setkání). Viz dále BRAKMANN, H.: *He hypapantè tou Kyriou. Christi Lichtmess im frühchristlichen Jerusalem*. In: Feulner, H.-J. et al. (edd.): *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*. Rom 2000, s. 151–172.

⁵ Viz dále ADAM, A.: *Liturgický rok. Historický vývoj a současná praxe*. Praha 1998, s. 146–149. Na konci 4. století je dosvědčena existence svátku slaveného v Jeruzalémě čtyřicet dní po Epifanii. Srov. HEJTMANOVÁ, M.: *Itinerarium Egeriae = Putování Egeriino*. České Budějovice 1999, s. 116–117. V Římě byl svátek sv. Simeona slaven za papeže Sergia I. (687–701). Srov. LUCCHESI PALLI, E. – HOFFSCHOLTE, L.: *Darbringung Jesu im Tempel*. In: Kirschbaum, E. (ed.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. I. Rom – Freiburg – Basel – Wien 1990, sl. 473–474.

⁶ K nejstarším výkladům úryvku Lk 2,21–40 nepochybně patří komentář Origena (kolem 185 – kolem 254), který tomuto textu věnoval čtyři kázání (*Homiliae in Lucam* 14–17; PG 13,1833–1847). Pokud jde o dějiny působení této perikopy v dějinách církve, viz dále BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*. Teil I. *Lk 1,1–9,50*. Zürich – Neukirchen 1989, s. 139.

⁷ Viz dále LUCCHESI PALLI, E. – HOFFSCHOLTE, L.: *Darbringung Jesu im Tempel*. In: Kirschbaum, E. (ed.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Bd. I. Rom – Freiburg – Basel – Wien 1990, sl. 473–477.

Vyprávění o dětství v Mt 1–2 a Lk 1–2 se všeobecně pokládají za poslední část evangelní tradice, která byla utvořena, a lze je považovat za „ouverturu“ k vlastnímu evangeliu. Historická hodnota vyprávění o dětství je velmi problematická.⁸ V souvislosti s textem Lk 1,5–2,52 je nutno uvést, že zahrnuje mnohé stále znovu probírané a nedořešené otázky, které se vztahují jednak k povaze a rozsahu pramenů, jež evangelista Lukáš zpracoval v Lk 1,5–2,52, a jednak k původu hymnů (Lk 1,46–55: *Magnificat*; Lk 1,67–79: *Benedictus*; Lk 2,29–32: *Nunc dimittis*).⁹

Naše studie si klade za cíl poukázat na význam kantika *Nunc dimittis* (Lk 2,29–32) v kontextu celého Lukášova dvojdíla. Důležitost tohoto hymnu v Lk 2,29–32 vyplývá jak z okolností, při kterých tento hymnický text zaznívá, a ze specifických rysů osoby, která tato prorocká slova pronáší, tak z jeho obsahu, jehož výklad nabídneme.

I. Kontext *Nunc dimittis*

Příběh setkání Simenona s Ježíšem je součástí tzv. evangelia o Ježíšově dětství (Lk 1,5–2,52). Obecně je zastáván názor, že původně tato evangelní tradice o Ježíšově dětství končila v Lk 2,40 a že k ní evangelista Lukáš dovedným způsobem připojil úryvek tradice o dvanáctiletém Ježíši (Lk 2,41–52), ve kterém redakčně upravil začátek a konec ve shodě se začátkem a koncem předešlé perikopy Lk 2,22–40.¹⁰ Text Lk 2,5–40 vykazuje pečlivé uspořádání ve formě diptychu. Výpovědi o Janu Křtiteli vytváří paralelu s výpověďmi o Ježíšovi.¹¹ Můžeme pozorovat nádhernou inkluzi mezi začátkem a koncem Lk 1,5–2,40, kterou tvoří jednak motiv spravedlivého muže a ženy (Lk 1,5–25: Zachariáš a Alžběta; Lk 2,22–40: Simeon a Anna) a jednak chrámová scéna, která je spjata s událostí zjevení (Zachariášovo zjevení; Simeonovo zjevení).

Setkání Simeona s Ježíšem v Lk 2,21–40 připomíná setkání Alžběty s Marií v Lk 1,39–56. V obou dvou epizodách je Marie se svým synem přijata a ohodnocena člověkem, ve kterém působí Duch svatý. Jak Alžběta (Lk 1,42), tak rovněž Simeon (Lk 2,28.34) pronášeji slova eulogie, která se vztahují k Marii a jejímu dítěti. Bůh mocně působí při těchto setkáních, i když nastávají velmi odlišným způsobem. Zatímco setkání Alžběty s Marií a jejím dítětem (Lk 1,39–56) je setkáním v rámci rodinných svazků (srov. Lk 1,36) v domácím prostředí (srov. Lk 1,40), setkání Simeona s nimi má punc téměř úředního setkání a odehrává se v centru náboženského života židovství.¹²

⁸ Srov. dále FITZMYER, J. A.: *The Gospel According to Luke (I–IX)*. New York 1981, s. 306–309.

⁹ Pokud je o problematiku původu a sepsání Lk 1–2, viz LAURENTIN, R.: *Structure et théologie de Luc I–II*. Paris 1957; BROWN, R. E.: *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. London 1993. Pokud jde o otázku původu kantik, viz FARRIS, S.: *The Hymns of Luke's Infancy Narrative: Their Origin, Meaning and Significance*. Sheffield 1985.

¹⁰ Např. CREED, J. M.: *The Gospel according to St. Luke: The Greek Text with Introduction, Notes, and Indices*, London 1950, s. 44; KLOSTERMANN, E.: *Das Lukasevangelium*. Tübingen 1975, s. 45; FITZMYER, J. A.: *The Gospel According to Luke (I–IX)*. New York 1981, s. 435–436; SCHÜRMAN, H.: *Das Lukasevangelium*. Teil I. Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 139; SCHNEIDER, G.: *Das Evangelium nach Lukas, Kapitel 1–10*. Gütersloh – Würzburg 1992, s. 76; WIEFEL, W.: *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin 1988, s. 82. MARSHALL, I. H.: *The Gospel of Luke*. Exeter 1978, s. 126, je snad jediným, kdo uvádí v pochybnost tento názor.

	Jan Křtitel	Ježíš
Ohlášení narození	Lk 1,5–25	Lk 1,26–38
Setkání Marie s Alžbětou	Lk 1,39–56: <i>Magnificat</i>	
Narození	Lk 1,57–66	Lk 2,1–21
Hymnus	Lk 1,67–80	Lk 2,22–40

¹² Lukáš s oblibou vypráví o takovýchto Bohem vedených setkáních (srov. Sk 9,10–18: setkání Pavla s Ananiášem; Sk 10,17–29: setkání Petra s Kornéliem).

V Lk 2,21–40 si lze dále všimnout, že motiv zákona a jeho plnění vytváří nejen rámec vyprávění (Lk 2,22–24.39), ale též jeho střed (Lk 2,27).¹³ Tímto způsobem je zdůrazněno, že tato událost, která poskytuje výpověď o budoucí velikosti Ježíše, nastává skrze poslušnost Mojžíšovu zákonu, který je zákonem Páně.¹⁴ Jako byli Ježíšovi rodiče poslušni nařízení císaře Augusta v Lk 2,1–5, tak rovněž nyní jsou představeni jako poslušní předpisů Mojžíšova zákona.¹⁵ Ježíš je tedy v první řadě představen jako pravý žid z důsledně praktikující židovské rodiny. Evangelista Lukáš avšak odkazy na ustanovení zákona chce rovněž zdůraznit, že Ježíš se narodil v čase, kdy skrze „Zákon a Proroky“ byl manifestován Bůh a jeho vůle (viz Lk 16,16).

Vedle výpovědi o Mojžíšově zákonu, popř. zákonu Páně, které se objevují v souvislosti s Ježíšovými rodiči, se v tomto příběhu setkáváme s třemi zmínkami o Duchu svatém, které se vztahují k Simeonovi (Lk 2,25.26.27). Tento Duch svatý, o jehož činnosti se již opětovně zmiňovaly příběhy zvěstování (Lk 1,15.17.41) a který uschoptil Zachariáše pronést proroctví *Benedictus* (Lk 1,67), trvale spočívá na Simeonovi (Lk 2,25), dává mu věštbu s osobním příslibem, že neužítí smrt, dokud neuvidí Hospodinova Mesiáše (Lk 2,26), a vede ho do chrámu (Lk 2,27), kde ho uschoptňuje rozpoznat Mesiáše v dítěti, které přináší jemu zcela neznámý manželský pár (Lk 2,27). Duch svatý je zde tím, kdo inspiruje Simeona k vyjádření proroctví. Zákon a Proroci, kteří dohromady představují lukášovské označení pro dědictví Izraele (Lk 16,16; Sk 13,15; 24,14; 26,22; 28,23), vytvářejí kontext pro životní příběh Ježíše. On, stejně jako křesťanská víra, má svůj základ v Písmu svatém, a tudíž kořeny v Izraeli. Není zde přerušení.

Ve shodě s Lukášovou tendencí zdůrazňovat Ježíšovu nadřazenost vůči Janu Křtiteli při paralelním líčení jak zvěstování jejich narození, tak samotné události jejich narození¹⁶ můžeme pozorovat, že zatímco po Janově narození pronesl jeden prorok (jeho otec Zachariáš) věštbu o jeho budoucí velikosti (Lk 1,67–79), po Ježíšově narození proslovili věštbu o jeho budoucí velikosti dva proroci (Simeon a Anna). Setkáváme se zde s komplementárním dualismem, kdy jsou vedle sebe zmíněni muž a žena, což je příznačné pro Lukášovo evangelium.¹⁷

Uvedení Simeona na scénu je nečekané, jak je patrné z vyjádření *kai idou antrōpos ēn en Ierusalēm „a hle, v Jeruzalémě byl člověk“* (Lk 2,35), jelikož by se spíše očekávala formulace *kai ēn antrōpos en Ierusalēm „a v Jeruzalémě byl člověk“*. Jméno *Symeōn „Simeon“* je řecká

¹³ Formulaci *kata ton nomon „podle Zákona“* (Lk 2,22.39) používá Lukáš rovněž v Sk 22,12; 23,3; 24,14. V ostatních evangelích se pak objevuje již jen v Jan 18,31; 19,7. Vyjádření *nomos kyriou „zákon Páně“* (Lk 2,23.24.39) se již nikde jinde v Novém zákoně nevyskytuje.

¹⁴ BORNHÄUSER, K.: *Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung von Matthäus 1 und 2 und Lukas 1–3*. Gütersloh 1930, s. 112, klade příběh Ježíšova narození v Lukášově evangelium do spojitosti s Gal 4, 4: „Když se naplnil čas, poslal Bůh svého Syna (= Lk 1,26–38), narozeného ze ženy (= Lk 2,1–20), podrobeného zákonu (= Lk 2,21.22–24), aby vykoupil lidi [...]“

¹⁵ Je pozoruhodné, že verše Lk 2,23; 2,24 obsahují jediné výslovné (jako takové uvedené) citace Starého zákona v Lk 1–2.

¹⁶ Lukáš opětovně zdůrazňuje v Lk 1–2 Ježíšovu prioritu vůči Janu Křtiteli. Rodiče Jana „byli spravedliví před Bohem“ (Lk 1,6), naproti tomu Ježíšova matka je „milostí zahrnutá“ (Lk 1,28). Zatímco o Janovi anděl sděluje, že bude velký před Pánem (Lk 1,15), o Ježíšovi prohlašuje, že bude veliký (Lk 1,32). Jan bude nazván prorokem Nejvyššího (Lk 1,76), naproti tomu Ježíš bude nazván Synem Nejvyššího (Lk 1,32). Ježíš není pouze naplněn Duchem svatým jako Jan (Lk 1,15), ale jeho pozemská existence začala skrze působení Ducha svatého (Lk 1,35). Zatímco dotaz Janova otce je považován za postoj nevěry (Lk 1,19–22), otázka Ježíšovy matky není chápána jako pochybnost, jak dává najevo andělem nabídnuté přezkoumatelné znamení pro spolehlivost zvěstování (Lk 1,34–38).

¹⁷ Srov. Zachariáš a Marie (Lk 1,11–20 // Lk 1,26–38; Lk 1,46–55 // Lk 1,67–79); Simeon a Anna (Lk 2,25–35 // Lk 2,36–38); Námán a vdova ze Sarepty (Lk 4,27 // Lk 4,25–26); Jairova dcera a syn vdovy v Naimu (Lk 8,40–56 // Lk 7,11–17); Ninivští mužové a královna jihu (Lk 11,32 // Lk 11,31); muž uzdravený v sobotu a žena uzdravená v sobotu (Lk 14,1–6 // Lk 13,10–17); syn Abrahámův a dcera Abrahámová (Lk 19,9 // Lk 13,16); muž zasel hořčičné zrnko a žena zadělala kvas do mouky (Lk 13,18–19 // Lk 13,20–21); pastýř s ovci a žena s mincemi (Lk 15,3–7 // Lk 15,8–10); Petr u hrobu a ženy u hrobu (Lk 24,12 // Lk 24,1–12). Viz dále SEIM, T. K.: *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts*. Nashville 1994, s. 11–24.

forma semitského jména *Šimē 'ōn*, které je zdrobnělinou *Šēma ' - 'ēl* „*Bůh slyšel*“, nebo *Šēma ' - yāh* „*Hospodin slyšel*“.¹⁸ Jméno *Symeōn* je občas nahrazeno podobně znějícím ryze řeckým jménem *Simōn*.¹⁹ Toto jméno je použito v Bibli v první řadě pro druhého syna Jákoba, jehož matka byla Lea (Gn 29,33–49,5; Jdt 9,2; 4 Mak 2,19) a který byl praotcem kmene téhož jména (Jdt 6,15; Zj 7,7). Dále je toto jméno použito v Ezd 10,31. Nakonec pak v 1 Mak 2,1.65 se setkáváme s veleknězem Šimonem, který sehrál významnou roli ve své době. V Novém zákoně se toto jméno vyskytuje mnohem častěji.²⁰ Nejčastěji jde o původní jméno Petra, který společně se svým bratrem Ondřejem náležel k prvním Ježíšovým učedníkům (Mk 1,16). Mnohdy je použito v souvislosti s přízviskem: Šimon Kananejský, popř. zvaný Zélota (Mt 10,4; Lk 6,15), Šimon, bratr Páně (Mk 6,3), Šimon Malomocný (Mk 14,3), Šimon z Kyrény (Mk 15,21); Šimon – farizej (Lk 7,40), Šimon Iškariotský, otec Jidáše Iškariotského (Jan 13,2.26), Šimon – mág (Sk 8,9), Šimon – koželuh (Sk 9,43).

Člověk tohoto jména v Lk 2,25 je nám jinak neznámý.²¹ Skutečnost, že je nositelem tohoto hojně vyskytujícího se židovského jména, jehož význam („*Bůh/Hospodin slyšel*“) výstižně odpovídá situaci, ještě nemůže vést k úsudku, že jde o nehistorickou postavu.²² I když v příběhu patriarchů se Jákobovi synové Šimeón a Lévi objevují v úzkém vztahu (srov. Gn 29,33–34), v lukášovském příběhu nic nenaznačuje, že by Simeon byl levitským knězem. Křesťany mohla vést k této myšlence zmínka v Lk 2,34 o jeho požehnání rodičům. Představení Simeona jako člověka, který žije v Jeruzalémě (Lk 2,25) a který veden Duchem přichází do chrámu (Lk 2,27), stojí v protikladu k popisu Zachariáše, kterého kněžská povinnost přivedla do chrámu (Lk 1,8–9). Stěží jde o Simeona, syna Hillela a otce rabiho Gamaliela Staršího.²³ Protoevangelium Jakubovo, jehož nejstarší části textu pocházejí z 2. století, představuje Simeona jako velekněze, nástupce Zachariáše (8,1–3), otce Jana Křtitele (24,3–4).²⁴ Dokonce je ztotožňován se Simeonem v řeči Jakuba na jeruzalémském sněmu (Sk 15,14).²⁵ Nikodémovo evangelium, které bylo sepsáno nejspíše na začátku 4. století, sděluje, že Simeon byl velký učitel (16,2) a že jeho dva syny Ježíš vzkřísil (17,1).²⁶ Odkaz v *Nunc dimittis* na Simeonovu ochotu zemřít vedl k pravděpodobné domněnce, že evangelista Lukáš o něm uvažuje jako o starém muži. Pseudo-Matoušovo evangelium, které vzniklo asi v 8.–9. století, zmiňuje, že Simeon měl věk 112 let (15,2).²⁷

Simeon je v Lk 2,25 představen jako člověk „*spravedlivý a zbožný*“. Toto slovní spojení je doloženo v rané židovské a křesťanské literatuře pouze zde. „*Spravedlivý*“ *dikaios* je stejné adjektivum, jaké bylo použito v souvislosti s rodiči Jana Křtitele v Lk 1,6 a s Josefem v Mt 1,19. S použitím tohoto výrazu ve spojení s *anthrōpos* se setkáváme ve Starém zákoně. Takto jsou představeni Noe (Gn 6,9) a Job (Job 1,1). Jelikož takovýto popis osob se neobjevuje často, lze

¹⁸ FITZMYER, J. A.: *The Gospel According to Luke (I–IX)*. New York 1981, s. 426.

¹⁹ Srov. BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen 1990, § 53,3.

²⁰ Forma *Simōn* se v Novém zákoně nachází celkem 75krát (Jan 25krát; Lk 17krát; Sk 13krát; Mk 11krát; Mt devětkrát), zatímco forma *Symeōn* se v Novém zákoně objevuje pouze sedmkrát (Lk 2,25.34; 3,30; Sk 13,1; 15,14; 2 Petr 1,1; Zj 7,7).

²¹ LAGRAND, J.: *Luke's Portrait of Simeon (Luke 2:25–35): Aged Saint or Hesitant Terrorist*. In: Hills, J. V. (ed.): *Common Life in the Early Church*. Harrisburg 1998, s. 175–185 (zde s. 177), v Simeonovi spatřuje revolucionáře: „*Simeon as a young freedom fighter [...]*“.

²² SCHÜRMAN, H.: *Das Lukasevangelium*. Teil I. Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 123, pozn. 189.

²³ Takto CUTLER, A.: *Does the Simeon of Luke 2 Refer to Simeon the Son of Hillel?* *The Journal of Bible and Religion* 34, 1966, s. 29–35.

²⁴ DUS, J. A. – POKORNÝ, P. (edd.): *Novozákonní apokryfy*. Sv. I. *Neznámá evangelia*. Praha 2001, s. 261, 269.

²⁵ Srov. JAN ZLATOÚSTÝ: *Acta Apostolorum Homilia* 33,1 (PG 60,239).

²⁶ DUS, J. A. – POKORNÝ, P. (edd.): *Novozákonní apokryfy*. Sv. I. *Neznámá evangelia*. Praha 2001, s. 341, 343.

²⁷ Tamtéž, s. 300.

se domnívat, že Lukáš přebírá tento motiv ze Starého zákona. Simeon takto ztělesňuje věrného příslušníka vyvoleného národa, který žije s důvěřivou nadějí, že Bůh ve své věrnosti splní svá zaslíbení Izraeli. Pokud jde o výraz *eulabēs* „zbožný“, lze pozorovat, že z novozákonních autorů pouze Lukáš charakterizuje lidi pomocí tohoto slova. Tento výraz je znovu použit v Sk 2,5; 8,2; 22,12, kde vyjadřuje úctu a respekt vůči Bohu a poukazuje na pečlivost a svědomitost v souvislosti s náboženskými povinnostmi.²⁸ V LXX se se slovem *eulabēs* setkáváme pouze dvakrát (Lv 15,31; Mich 7,2). Nezdá se, že by však tyto texty ovlivnily použití tohoto výrazu autorem Lk/Sk. Za postavu podobnou Simeonovi lze považovat setníka Kornélia, který je představen jako „zbožný a bohabojný“ (Sk 10,2: *eulabēs kai foboumenos ton theon*), popř. jako „spravedlivý a bohabojný“ (Sk 10,22: *dikaios kai foboumenos ton theon*).

Kromě dvou charakteristik, kterými jsou spravedlnost a zbožnost, je Simeon představen jako člověk, který očekával „*potěšení Izraele*“ (Lk 2,25: *paraklēsin tou Israēl*). Třebaže se vyjádření „*potěšení Izraele*“ ve Starém zákoně nikde nevyskytuje, tento motiv náležel ke stěžejním prvkům mnoha vrstev starozákonní a židovské eschatologie a vypovídal o nadějích na záchranu vyvoleného národa (Iz 40,1; 49,13; 51,3; 57,18; 61,2). Očekávání „*potěšení Izraele*“ tedy znamenalo očekávání brzkého příchodu mesiánské spásy.²⁹ V pozdější rabínské tradici byl Mesiáš někdy dáván titul „*Měnaḥēm*“ („*Utěšitel*“).³⁰ Sloveso *prosdechomai* ve významu „očekávat, těšit se; přijmout“ je v Novém zákoně použito ještě v souvislosti s prorokyní Annou (Lk 2,38: „*mluvila o tom dítěti všem, kteří očekávali vykoupění Jeruzaléma*“) a s Josefem z Arimatie (Mk 15,43: „*očekával království Boží*“). Pozoruhodné je, že zatímco Lukáš spojuje útěchu s Mesiášem, evangelista Jan ji klade do souvislosti s Duchem svatým (Jan 14–16).³¹

Simeon nebyl jen zbožný a trpělivě čekající, avšak též zvláštním způsobem Bohem obdarovaný: *pneuma ēn hagion ep' auton* („*Duch svatý byl s ním [doslova na něm]*“) (Lk 2,25). Tento odkaz na Ducha svatého poukazuje na skutečnost, že Simeon byl takto Bohem ustanoven ke službě. Ve Starém zákoně opětovně čteme, že dar Hospodinova ducha uschořňoval jednotlivce ve vyvoleném národě jak k úkolu prorokování v Izraeli (např. 1 Sam 10,6: Saul; 2 Král 2,9: Eliáš a Eliša; 2 Kron 20,14: Jachziel; 2 Kron 24,20: Zekarjáš), tak k roli osvoboditele v Izraeli (např. Sdc 6,34: Gedeón; Sdc 11,29: Jiftách; Sdc 14,6: Samson). Můžeme se domnívat, že rovněž Simeon je Božím duchem uschořněn k prorocké službě. Simeon je tedy na jedné straně vyobrazen s charakteristickými rysy židovské zbožnosti a na druhé straně skrze obdaření Duchem svatým je představen jako oprávněný mluvčí Boží. Duch svatý dává pokyn Simeonovi, co má říkat, ale též řídí jeho jednání. Skutečnost, že Simeon byl Duchem svatým obdarovaný prorok, poukazuje na významnost jeho slov. Oddělení *pneuma* a *hagion* pomocí slovesného tvaru *ēn* pravděpodobně zastává funkci zdůraznění zvláštního úkolu Ducha. Duch, který spočíval na Simeonovi, byl svatý.³² Slovesný tvar imperfekta dává najevo, že Duch svatý trvale spočíval na Simeonovi.³³ Tak jako byli naplněni Duchem svatým Jan Křtitel (Lk 1,15), Alžběta (Lk 1,41) a Zachariáš (Lk 1,67), tak je rovněž Simeon jím obdarován.

²⁸ PLUMMER, A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*. Edinburgh 1922, s. 66. Srov. dále BULTMANN, R.: *eulabēs ktl*. In: Kittel, G. (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. II. Stuttgart 1935, s. 749–751.

²⁹ SCHMITZ, O.: *parakaleō, paraklēsis*. Kittel, G. (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. V. Stuttgart 1954, s. 797. Pokud jde o doklady z apokalyptické a rabínské literatury, viz BILL., II, s. 124–126.

³⁰ BILL., I, s. 66.

³¹ V Sk je často použit výraz *paraklēsis* k popsání útěchy nebo povzbuzení jako příznačných rysů křesťanského života (Sk 4,36; 9,31; 15,31).

³² GODET, F.: *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*. Tom. I. Paris 1872, s. 137.

³³ SCHÜRMAN, H.: *Das Lukasevangelium*. Teil I. Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 124; WOLTER, M.: *Das Lukas-evangelium*. Tübingen 2008, s. 137.

Simeon sice není v textu výslovně zmíněn jako prorok, avšak je tak zřetelně přestaven, jak je patrné z několika skutečností: 1) důraz na Ducha sv., který ho vede; 2) jeho předpověď budoucnosti (Lk 2,34–35); 3) paralelismus mezi *Benedictus* (nazván proctvím v Lk 1,67) a *Nunc dimittis*.

Vedení Duchem nechává přijít Simeona do chrámu ve stejný okamžik, kdy rodiče přinášejí své dítě. Tím nastává příležitost k velkému mesiánskému zjevení v chrámě. Sloveso *chrēmatizō* ve významu „udělit pokyn, poučit“ používá Lukáš k popsání sdělení od Ducha svatého. Tento výraz se v Písmu svatém objevuje v souvislosti se zjeveními, která jsou spjata se sny (Mt 2, 12,22). Toto sdělení často přichází skrze samotného Boha (Žid 11,7) nebo skrze kněze a proroky (např. Jer 33,2 LXX; Sk 10,22: skrze anděla).³⁴ Evangelista Lukáš takto představuje setkání Simeona s Ježíšem jako setkání připravené samotným Bohem. Simeon se má setkat s „*Pánovým Mesiášem*“ než „*spatří smrt*“ (Lk 2,26; srov. Žl 89,49; Jan 8,51; Žid 11,5). Vyjádření *christos kyriou* „*Pánova Mesiáše*“ se objevuje často v LXX (např. 1 Sam 24,7.11; 1 Sam 26,9.11.16) a setkáváme se s ním rovněž v intertestamentární literatuře (např. Žšal 17,32; 18,5.7). Lze si všimnout, že je dokonce paralelní k formulaci „*Mesiáš a Pán*“ v Lk 2,11.

Setkání Simeona s Ježíšem a jeho rodiči nastává v chrámě. Evangelista Lukáš zde správně rozlišuje. Nepoužívá výraz *naos* ve významu „svatyně“, kam vstupovali jenom kněží (Lk 1,9.21–22), nýbrž *hieron* ve významu „chrámové nádvoří“ (Lk 2,27). Jelikož se Simeon setkává s Marií, nachází se buď na nádvoří pohanů, nebo na nádvoří žen.³⁵ Zmínka o rodičích, kteří plní to, co je předepsáno zákonem, neslouží ani tak k zdůraznění jejich zbožnosti, ale poskytuje možnost zjevení Mesiáše, které nastává v chrámě.³⁶ Simeon nepotřebuje žádné znamení a žádné upozornění k rozpoznání dítěte. Vlastnění Ducha svatého mu zcela dostačuje (Lk 2,25). Při setkání Simeona s Ježíšem nehraje roli pozdrav (odlišně v Lk 1,40–41), nýbrž osobní kontakt s dítětem. Simeon ho „*nebere*“ do náručí, nýbrž „*přijímá*“ (Lk 2,28: *edexato*) do náručí, což nastává asi po souhlasu rodičů.³⁷ Ten, kdo je připraven opustit tento svět, se setkává s tím, kdo stojí na prahu života.³⁸ Příslib, který Simeon obdržel od Hospodina, došel naplnění nejen ve „*vidění*“ (Lk 2,26.30), ale též skrze dotyk. Na základě verše Lk 2,28 se stal Simeon v křesťanské hagiografii známým pod označením *Theodochos* „*Přijemce Boha*“).³⁹ Simeon se zde stává reprezentantem vyvoleného národa a rovněž všech, kteří v budoucnu přijmou Ježíše jako Hospodinova Mesiáše. Avšak již na začátku svého veřejného působení v Lk 4,24 Ježíš prohlašuje: „*žádný prorok není vítáný (dektoš) ve své vlasti*“, a používá výraz odvozený od slovesa *dechomai* „*přijmout, dostat*“ (Lk 2,28). Tematika přijetí Ježíše, jeho poselství a jeho učedníků hraje stěžejní roli v Lukášově evangeliu (Lk 8,13; 9,5.48.53; 10,8.10; 18,17).⁴⁰ Po gestu „*přijetí do náručí*“ následuje slovní reakce Simeona ve formě chvalo zpěvu: *eulogēsen ton theon* „*vzdal chválu Bohu*“ (Lk 2,28). Simon velebí Boha, připomíná tak Zachariášovo jednání v Lk 1,64.⁴¹

³⁴ Viz dále WOLTER, M.: *Das Lukasevangelium*. Tübingen 2008, s. 137.

³⁵ Pozdější křesťané si ho představovali jako kněze a často ho znázorňovali s rodiči ve svatyni.

³⁶ SCHÜRMAN, H.: *Das Lukasevangelium*. Teil I. Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 125.

³⁷ BILL, II, s. 138, hovoří o židovských dětech, které jsou přiváděny, aby obdržely požehnaní od rabinů. Jde však pouze o vzdálenou analogii.

³⁸ WOLTER, M.: *Das Lukasevangelium*. Tübingen 2008, s. 138. „*Dass er Jesus auf den Arm nimmt, kann als angemessene Begrüßung des Messias Königs gelten, wenn dieser noch ein Säugling ist.*“

³⁹ BROWN, R. E.: *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. London 1993, s. 439. Srov. též PLUMMER, A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*. Edinburgh 1922, s. 67.

⁴⁰ BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*. Teil I. Lk 1,1–9,50. Zürich – Neukirchen 1989, s. 142.

⁴¹ Sloveso *eulogēō*, které se v Lukášově evangeliu vyskytuje celkem 12krát (Lk 1,42.64; 2,28.34; 6,28; 9,16; 13,35; 19,38; 24,30.50.51.53), je v něm použito jak ve významu „*žehnat*“, kdy zahrnuje trajektorii od Boha k člověku (Lk 24,51), tak ve významu „*dobřečinit, vzdát chválu*“, kdy zahrnuje trajektorii od člověka k Bohu (Lk 2,28).

II. Kantikum *Nunc dimittis*

Kantikum Simeona *Nunc dimittis*, které je radostnou odpovědí chvály na naplnění Božího zaslíbení, se skládá ze tří dvojverší (Lk 2,29a–b.30–31.32a–b).⁴²

<i>Nyn apolyeis ton doulon sou, despota</i> , (Lk 2,29a)	Nyni můžeš, Pane, propustit svého služebníka (Lk 2,29a)
<i>kata to rēma sou en eirēnē</i> (Lk 2,29b)	podle svého slova v pokoji (Lk 2,29b),
<i>hoti eidon hoi ophthalmoi mou to sōtērion sou</i> (Lk 2,30)	neboť moje oči uviděly tvou spásu (Lk 2,30),
<i>ho hētoimasas kata prosōpon pantōn tōn laōn</i> , (Lk 2,31)	kterou jsi připravil pro všechny národy (Lk 2,31):
<i>fōs eis apokalypsis ethnōn</i> (Lk 2,32a)	světlo k osvětlení pohanům (Lk 2,32a)
<i>kai doxan laou sou Israēl</i> (Lk 2,32b)	a slávu tvého izraelského lidu (Lk 2,32b).

V první části kantika Simeon vyjadřuje prosbu o propuštění v pokoji (Lk 2,29). V druhé části odůvodňuje prosbu svou zkušeností spásy, jež je připravena pro všechny (Lk 2,30–31). Třetí část pak poskytuje objasnění této zakoušené spásy pomocí motivů „světla“ a „slávy“, které jsou kladeny do souvislosti s pohany a židy (Lk 2,32).

Simeon se ve svých úvodních slovech (Lk 2,29) obrací na Boha s oslovením *despota* a pro sebe používá označení *doulos*. Výraz *despota* ve významu „pán, velitel, vládce“ se sice neobjevuje často jako titul pro Boha v Novém zákoně, ale setkáváme se s ním v LXX, kde je užito jak k překladu 'ādōn „panovník, pán“ (např. Gn 15,2), tak příležitostně k překladu JHWH „Hospodin“ (Př 29,25; srov. Iz 1,24; Jon 4,3). Jde o pozdní židovské označení Boha (Dn 3,37; Dn 9,8.16.17.19; 2 Mak 15,22).⁴³ V Novém zákoně je tento výraz znovu použit pro Boha v modlitbě jeruzalémské církevní obce v Sk 4,24. Dále pak se vyskytuje v Zj 6,10 a v raných křesťanských spisech (1 Klem 59,4; 60,4; 61,1).⁴⁴ Výraz *despotēs* se v Novém zákoně rovněž dvakrát objevuje ve spojitosti s Ježíšem (2 Petr 2,1; Jud 4). Slovo *doulos*, které používá Simeon k sebeoznačení, zahrnuje význam „otrok“ nebo „služebník“. V souvislosti s výrazem *despotēs* a v kontextu, který vypovídá o absolutní Boží vládě nad smrtí, se hodí spíše výraz „otrok“, ale ve spo-

⁴² Takto např. BROWN, R. E.: *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. London 1993, s. 457. PLUMMER, A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*. Edinburgh 1922, s. 68, naproti tomu rozděluje hymnus do dvou trojverší (Lk 2,29ab–30.31–32ab).

⁴³ RENGSTORF, K. H.: *despotēs ktl*. In: Kittel, G. (ed.): *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Bd. II. Stuttgart 1935, s. 44, pozn. 13, uvádí, že u Josepha Flavia jde o nejčastější oslovení Boha v modlitbě. Srov. též FISCHER, J. B.: *The Term despotēs in Josephus*. *The Jewish Quarterly Review* 49, 1958–1959, s. 132–138.

⁴⁴ BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*. Teil I. *Lk 1,1–9,50*. Zürich – Neukirchen 1989, s. 143, pozn. 34, spatřuje v tomto pozdě se objevujícím titulu snahu evangelisty Lukáše přizpůsobit se náboženské terminologii Řeků.

jitosti se sebeoznačením Marie *doulē* v Magnificatu 1,48 se jeví vhodnější překlad „služebník“. Užitím tohoto oslovení Simeon uznává Boží svrchovanou dispoziční moc nad ním, a to jak v tom smyslu, že ho ponechává ve službě, tak že ho služby zprošťuje. Příslovce *nyn* ve významu „nyní“ je umístěno jak v řeckém znění, tak v českém překladu na začátek věty, a zastává tak funkci zdůraznění.⁴⁵ Sloveso *apolyō* ve významu „propustit“ může být chápáno jako eufemismus k výrazu „zemřít“, tj. jako terminus technicus pro vyjádření odejiti ze života. Ve Starém zákoně je *apolyō* v tomto významu použito v souvislosti s Abrahámem (Gn 15,2), Áronem (Nm 20,29), Tobiášem (Tob 3,6) a mučedníkem (2 Mak 9,9).⁴⁶ Text však explicitně nesděljuje, že by Simeon stál bezprostředně tváří tvář smrti, nýbrž pouze uvádí, že jeho čekání na „*potěšení Izraele*“ dospělo ke svému konci a že v jeho životě nenastane nic, co by mohlo předstihnout toto přítomné setkání. Simeon může odejít v pokoji ne kvůli tomu, že by ukončil svůj úkol, ale protože Bůh nyní vyplnil své slovo. Nebeské zástupy již provolaly „*na zemi pokoj těm, v kterých Bůh má zalíbení*“ (Lk 2,14), a Simeon patří mezi ty, kterým Bůh projevil svou náklonnost.⁴⁷ Výpověď o pokoji v Lk 2,29 se nesmí vysvětlovat na základě tvrdého vztahu mezi otrokem a jeho pánem,⁴⁸ nýbrž zahrnuje spíše stereotypní původní význam propuštění v pokoji (srov. Sk 15,33), zejména pak pokojné skonání (srov. Gn 15,2).⁴⁹ Jde o pokoj ve významu plnosti, dokončeného díla a naplněných očekávání a nadějí.

Hymnus pokračuje slovy „*moje oči uviděly tvou spásu*“ (Lk 2,30). Formulace *eidon hoi ophthalmoi mou* „*moje oči uviděly*“ je semitským vyjádřením plnosti vidění (srov. Job 19,27; 42,5). Zde je však zapotřebí upozornit, že Simeonovy ruce se také dotýkaly (srov. 1 Jan 1,1)! Zmínka o vidění bez uvedení dotýkání je zřejmě způsobena tím, že vidění bylo explicitně přislíbeno (Lk 2,26). Simeon smí vidět na vlastní oči mesiánské dítě. Tomuto dítěti však nedává žádný christologický titul, nýbrž o něm hovoří jako o „*tvoji* [Hospodinově] *spáse*“ (Lk 2,30: *to sōtērion sou*). Zatímco Lukáš pro vyjádření spásy obvykle používá výrazu *sōtēria* ve významu „záchrana, spása, spasení“ (Lk 1,69.71.77; 19,9; srov. Sk 4,12; 7,25; 13,26.47; 16,17; 27,34), zde se setkáváme s výrazem *sōtērion* ve významu „spása, spasení“, který je příznačný pro řeckou verzi Deutero Izaiáše (Iz 40–55) a Trito Izaiáše (56–66). Zvláště však text Lk 2,30 odkazuje na Iz 40,5. Toto zpodstatnělé přídavné jméno středního rodu *to sōtērion*, které popisuje jak spásu, tak nositele spásy, se kromě Lukášova dvojdíla vyskytuje v Novém zákoně již jen v Ef 6,17. Pro autora Lk/Sk však má stěžejní důležitost a tvoří rámec celého dvojdíla. Citace Iz 40,5 z úst Jana Křtitele na začátku evangelního vyprávění v Lk 3,6, kde prohlašuje, že „*každý člověk uvidí Boží spásu*“ (*sōtērion tou theou*), vytváří inkluzi s textem Sk 28,28, kde je Pavel po svém příchodu do Říma představen, jak ohlašuje, že „*pohanům je poslána tato Boží spása*“ (*sōtērion tou theou*). Následující verše kantika (Lk 2,31–32) poskytují bližší objasnění této Hospodinovy spásy.

Ve verši Lk 2,31 Simeon prohlašuje, že připravovatelem této spásy je Bůh a že jejím adresátem jsou všichni lidé. Pozornost zasluhuje formulace „*před tváří všech lidí*“ (Lk 2,31b: *kata prosōpon pantōn tōn laōn*).⁵⁰ Normálně Lukáš používá stále jen singulár *laos*, a to výlučně pro

⁴⁵ PLUMMER, A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*. Edinburgh 1922, s. 68; MARSHALL, I. H.: *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. Exeter 1978, s. 119.

⁴⁶ Srov. též BILL., II, s. 138–139.

⁴⁷ Původně raná křesťanská komunita spojovala Bohem darovaný pokoj se vzkříšením (Lk 24,36; rovněž Jan 20,21).

Nyní však byl tento christologický okamžik posunut zpět k početí a narození; téma pokoje se silně objevuje právě zde.

⁴⁸ GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin 1971, s. 90.

⁴⁹ SCHÜRMAN, H.: *Das Lukasevangelium*. Teil I. Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 125, pozn. 201.

⁵⁰ Pokud jde o hebraizovaný opis *kata prosōpon*, viz BLASS, F. – DEBRUNNER, A. – REHKOPF, F.: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen 1990, § 217,1c. PLUMMER, A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*. Edinburgh 1922, s. 69, uvádí, že vyjádření *kata prosōpon* několikrát používá Polybius.

Boží lid, jak pro Izrael (Lk 1,10), tak pro křesťanské společenství (Sk 15,14; 18,10). Plurál se nachází kromě Sk 4,25, kde je citace Žl 2,1, již jen v Sk 4,27, kde je použit jako označení pro kmeny Izraele. Vystává tedy otázka: Vztahuje se slovo *laōn* v Lk 2,31b pouze k Izraeli, jako je tomu u plurálu *laois* v Sk 4,27,⁵¹ nebo tento výrok zahrnuje jak Izrael, tak pohany, a je tak první lukášovskou zmínkou o univerzalizmu spásy? Na základě blízkého kontextu, který zmiňuje jak pohany, tak izraelský lid (Lk 2,32),⁵² je patrné, že se výraz *laōn* v Lk 2,31b vztahuje k oběma skupinám lidí.⁵³ Ježíš je v Simeonových slovech představen jako „*spasení Boží*“, které náleží stejnou mírou jak Izraeli, tak ostatním národům.

Simeon zde vyjadřuje pojetí, které bude později spojeno s hlavními postavami ve Skutcích apoštolů, a to s Petrem a Pavlem. V Sk 15,14 Šimon Petr v souvislosti s jeruzalémským sněmem pronáší slova o tom, jak Bůh „*udělal první krok, když si chtěl z pohanů získat lid pro sebe*“. Starobylá formule popisující Izrael jako „*lid, který si Hospodin vyvolil ze všech národů*“ (Dt 14,2; Ex 19,5), je nově vyložena: „*Bůh vyvolil pro sebe nový lid z národů, tj. z lidí, kterými jsou pohané*.“⁵⁴ Tato činnost provolána Petrem dochází svého závěru na konci Skutků apoštolů, když Pavel sděluje: „*Pohanům je poslána tato Boží spása*“ (Sk 28,28). Tato Pavlova slova tvoří společně s hymnem *Nunc dimittis* inkluzi celého Lukášova dvojdíla.

Důvod Simeonovy chvály a skutečnosti, že může opustit svůj post, spočívá v jeho vidění Boží spásy. Je zde formulována univerzální perspektiva spásy, která přesahuje Izrael a zahrnuje „*všechny národy*“ (Lk 2,31), popř. „*pohany*“ (Lk 2,32a). Toto však neznamená, že by se upustilo od zaměření na Izrael. Tato dvojí polarita spásy, zaměření na Izrael a univerzální otevřenost, doprovází celé Lukášovo dvojdílo až do samotného jeho závěru v Sk 28,30–31. Pozoruhodný rys výpovědi v Lk 2,30 je v tom, že vidění Boží spásy je spojeno přímo s viděním Ježíše. Takto je pevně vytvořeno pouto mezi spásou a tím, kdo ji zosobňuje. Očekávání „*potěšení Izraele*“ bylo naplněno v osobě Ježíše. S Ježíšovým narozením přichází spása. Pro Lukáše příchod Mesiáše znamená příchod „*spasitele*“ (srov. Lk 1,69: *keras sōtērias*; Lk 2,11: *sōtēr*).

Verš Lk 2,32 tvoří nepochybně vrchol celého hymnu. Někteří exegeté se domnívají, že výrazy „*zjevení*“ a „*sláva*“ jsou v paralelním vztahu a nachází se ve větné stavbě ve funkci přístavku ke „*světlu*“, které pak odkazuje zpět ke spásě v Lk 2,30.⁵⁵ Dle tohoto pohledu je spása charakterizována jako světlo pro všechny lidi, avšak pro pohany je zejména zjevením, zatímco pro

⁵¹ Takto KILPATRICK, G. D.: *Laoi at Luke II.31 and Acts IV.25.27*. Journal of Theological Studies 16, 1965, s. 127; STEGEMANN, W.: „*Licht der Völker*“ bei Lukas. In: Bussmann, C. – Radl, W. (edd.): *Der Treue Gottes trauen. Beiträge zum Werk des Lukas*. Freiburg 1991, s. 89; RUSAM, D.: *Das Alte Testament bei Lukas*. Berlin – New York 2003, s. 80.

⁵² Verš Lk 2,32 uchovává obvyklé rozdělení na Izrael a pohany. Překvapivě však jsou pohané jmenováni na prvním místě (Lk 2,32a) před Izraelem (Lk 2,32b). Tato skutečnost smí snad naznačovat jejich otevřenost k Božím spásnému působení (srov. Sk 28,28) ve srovnání s lidem Izraele (srov. Sk 28,26). Srov. BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*. Teil I. *Lk 1,1–9,50*. Zürich – Neukirchen 1989, s. 145.

⁵³ Takto např. WILSON, S. G.: *The Gentiles and The Gentile Mission in Luke-Acts*. Cambridge 1973, s. 36–38; FITZMYER, J. A.: *The Gospel According to Luke (I–IX)*. New York 1981, s. 428; FARRIS, S.: *The Hymns of Luke's Infancy Narrative: Their Origin, Meaning and Significance*. Sheffield 1985, s. 148; SCHWEIZER, E.: *Das Evangelium nach Lukas*. Göttingen 1986, s. 38; BROWN, R. E.: *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. London 1993, s. 439–440; RADL, W.: *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar*. Teil I. *1,1–9,50*. Freiburg – Basel – Wien 2003, s. 129; WOLTER, M.: *Das Lukasevangelium*. Tübingen 2008, s. 140.

⁵⁴ Viz dále DUPONT, J.: *LAOS EX ETHNŌN (Acts xv.14)*. New Testament Studies 3, 1956–1957, s. 47–50.

⁵⁵ FITZMYER, J. A.: *The Gospel According to Luke (I–IX)*. New York 1981, s. 428; BROWN, R. E.: *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. London 1993, s. 440; RADL, W.: *Das Evangelium nach Lukas. Kommentar*. Teil I. *1,1–9,50*. Freiburg – Basel – Wien 2003, s. 129; KLEIN, H.: *Lukasevangelium*. Göttingen 2006, s. 148, pozn. 47.

Izrael slávou. Na podporu tohoto pohledu lze uvést, že Lukáš ve *Skutcích apoštolů* sděluje, že Mesiáš bude zvěstovat „světlo jak lidu izraelskému, tak také pohanům“ (Sk 26,23). Z hlediska větného uspořádání se však většinou výrazy „světlo“ a „sláva“ v Lk 2,32 považují za paralelní ve funkci přístavku ke spáse v Lk 2,30.⁵⁶ Hymnus zde sděluje (lze tak usuzovat na základě syntaxe), že spása je pro pohany světlem, zatímco pro Izrael slávou. Tomuto pohledu odpovídá chybějící předložka před *doxan*. Lze si všimnout, že již ve Starém zákoně jsou spojeny paralelně dohromady světlo a sláva (Iz 60,1). Tuto interpretaci pak podporují výpovědi u Deuteroizaiáše o nositeli spásy, který je světlem, jež je zjeveno pohanům (Iz 42,6; 49,6). Lukáš pak používá vyjádření „světlo pohanů“ v Sk 13,47, které čerpá z Iz 49,6. Ježíš, nositel spásy, je světlem, jehož zjevení ukončuje temnotu neznalosti Boha. On je zároveň *doxa* pro Boží lid, Izrael. Skrze jeho příchod zakouší tento lid oslavení, ke kterému ho Bůh určil. V tomto hymnu se tedy spojuje mesiánský univerzalizmus a zdůraznění primátu Izraele z hlediska historie spásy.⁵⁷

III. Závěr

Význam hymnu v Lk 2,29–32, který je zpravidla označován *Nunc dimittis*, vychází zřetelně najevo jak z okolností, při kterých zaznívá, tak z jeho obsahu. Tento hymnus pronáší Simeon (Lk 2,25), jinak nám neznámá osoba, který je však evangelistou Lukášem na jedné straně vylíčen jako ztělesnění zbožného a spravedlivého příslušníka vyvoleného národa, jenž žije s důvěřivou nadějí, že Bůh ve své věrnosti splní svá zaslíbení Izraeli, a na druhé straně je skrze obdaření Duchem svatým (Lk 2,25.26.27) představen v roli proroka, tj. jako oprávněný mluvčí Boží. Důležitost kantika *Nunc dimittis* je kromě toho potvrzena tím, že tato slova zaznívají v jeruzalémském chrámu (Lk 2,27), tj. v centru náboženského života židovství. Z obsahového hlediska toto kantikum jako celek opakuje základní témata všech kantik v evangeliu o dětství. Bůh je jednajícím ve prospěch Izraele, svého lidu. On ho zachraňuje ve shodě se svým plánem spásy a svými přísliby. Spása se nachází v Ježíšovi, který je spásou všech lidí (Lk 2,31). On je „světlem“, jehož zjevení ukončuje temnotu neznalosti Boha u pohanů (Lk 2,32a), a zároveň „slávou“ pro izraelský lid (Lk 2,32b). V hymnu *Nunc dimittis* je poprvé v *Lukášově evangeliu* vyjádřen význam Ježíše pro pohany, a je tak zdůrazněn univerzální rozsah Ježíšova díla. Představení Ježíše jako „spásy Boží“ (Lk 2,30), která náleží ve stejné míře jak Izraeli, tak ostatním národům, Lukáš později spojuje s hlavními postavami *Skutků apoštolů*, kterými jsou Petr (srov. Sk 15,15) a Pavel (Sk 28,28).

⁵⁶ PLUMMER, A.: *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke*. Edinburgh 1922, s. 69; KLOSTERMANN, E.: *Das Lukasevangelium*. Tübingen 1975, s. 43; BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*. Teil I. *Lk 1,1–9,50*. Zürich – Neukirchen 1989, s. 145; NOLLAND, J.: *Luke 1:1–9:20*. Dallas 1989, s. 120; SCHÜR-MANN, H.: *Das Lukasevangelium*. Teil I. Freiburg – Basel – Wien 1990, s. 126, pozn. 209; WOLTER, M.: *Das Lukasevangelium*. Tübingen 2008, s. 140.

⁵⁷ BERGER, K.: *Das Canticum Simeonis (Lk 2:29–32)*. *Novum Testamentum* 27, 1985, s. 36: „Es gibt kaum eine Aussage über Israel im Neuen Testament, die weiterreichend wäre als diese: Jesus ist gekommen, um Israel auf größtmögliche Weise an Gottes Doxa selbst teilnehmen zu lassen.“

Summary

Simeon's Canticle in Luke 2:29–32

The Simeon's Canticle in Luke 2:29–32, which is commonly called *Nunc Dimittis*, is unique in the Gospels. The importance of this hymn comes out both from the circumstances by which it is uttered and from its content. The hymn is delivered by Simeon (Luke 2:25), otherwise unknown person, who is however on the one hand described by evangelist Luke as the epitome of the pious and upright member of the chosen people who lives with a trustful hope that God in his fidelity will fulfil his promises and on the other hand through the endowment with the Holy Spirit (Luke 2:25.26.27) is presented in a role of the prophet, i.e. as an authorized spokesman of God. The importance of the canticle is moreover underscored by the fact that these words are uttered in the Jerusalem Temple, i.e. in the religious centre of the Judaism. From viewpoint of content this canticle repeats the basic themes of the all canticles in the infancy narrative. God is acting person in favour of Israel, his people. He saves him in accordance with his plan of salvation and his promises. The salvation is found in Jesus who is salvation of all people (Luke 2:31). He is “*light*” whose revelation terminates the darkness of the ignorance of God by Gentiles (Luke 2:32a) and at the same time he is “*glory*” for people Israel (Luke 2:32b). In the hymn *Nunc Dimittis* is for the first time in the Gospel of Luke expressed the importance of Jesus for Gentiles and so is stressed universal extend of the work of Jesus.