

stalo Boží slovo.¹⁸⁹ On hovoří sám za sebe jako ten, kdo má sám autoritu (srov. Mk 1, 22).¹⁹⁰ I v tomto způsobu vyjadřování se tedy odráží Ježíšovo vědomí ohledně jeho vlastní identity.

II.2.5.2. Syn člověka

S tímto označením se setkáme v evangeliích celkem 82×, z toho u Jana 13×. Neexistuje žádný Ježíšův výrok typu »já jsem Syn člověka«, ani učedníci nikdy neřeknou »ty jsi Syn člověka«. V ostatních knihách se titul vyskytuje pouze třikrát (srov. Sk 7, 56; Zj 1, 13; 14, 14).¹⁹¹ Někteří autoři vyslovili domněnku, že Ježíš výrazem »Syn člověka« poukazyval ne na sebe, ale na jiného budoucího prostředníka spásy.¹⁹² Toto mínění však neobstojí, protože existují paralelní místa, kde je výraz nahrazen označením Ježíše v první osobě (srov. např. Mk 8, 27 – Mt 16, 13; Lk 12, 8 – Mt 10, 32). Titul bývá velmi často užit takovým způsobem, že nahrazuje označení »já« toho, kdo hovoří (srov. Mt 16, 13; Jan 5, 27).

Exegeti rozlišují tři skupiny výroků o Synu člověka: první se vztahuje k pozemskému životu a moci Syna člověka,¹⁹³ druhý k jeho utrpení,¹⁹⁴ třetí k jeho slávě.¹⁹⁵ Daný titul má tedy rozhodně nemalou christologickou hodnotu,¹⁹⁶ vždyť se jedná o takzvanou »Ježíšovu christologii«, tedy o to, jak o sobě samém smýšlel galilejský Mistr. Ježíš pro sebe zvolil toto označení zřejmě proto, aby se distancoval od politicko-triumfalistického mesianismu lidových představ. Naznačil tím dále jak lidsky tragickou stránku svého poslání, tak zřejmě i svoje budoucí oslavení. Skutečnost, že prvotní církve nikdy nevyznávala svoji víru formou »Ježíš je Syn člověka«, spolu s uchováním Ježíšových výroků o Synu člověka v evangeliích představuje určitý argument ve prospěch jejich historické věrohodnosti.

Nyní se zamyslíme nad tím, co Ježíš tímto titulem naznačoval sám o sobě. V první řadě mu daný titul dával určitý prostor, neboť v dobovém judaismu nebyl spojován s mesiášskými nadějemi. Vyjdeme-li z první úrovně vypovídací hodnoty, jak se s ní shledáváme ve Starém zákoně, pak se jedná o podtržení pravého lidství. **Ježíš nám tedy v první řadě říká, že je opravdový člověk**, což určitě nabývá velkého významu v souvislosti s pozdějšími tendencemi gnóze a s bludy jako apollinarismus, monofyzitismus, monotheismus, jejichž nositelé popírali úplnost Ježíšova lidství, jak uvidíme ve třetí části této monografie. Není vyloučeno, že v pozadí by mohla být i určitá vědomá narážka na toho člověka, jehož je Ježíš přímo Synem, tedy na Marii z Nazareta (srov. Gal 4, 4–7). V souvislosti s jinými starozákonními texty jako Dan 7, 2–14, kde se hovoří o Synu

¹⁸⁹ Srov. K. SKALICKÝ, *Ježíš Nazaretský: otázka a výzva člověku naší doby*, České Budějovice 2008, s. 13.

¹⁹⁰ »Ježíš na mě působí jako prorok, který mluví z vlastní moci, ale ne jako židovský prorok.« J. NEUSNER, *Rabín mluví s Ježíšem*, Brno 2008, s. 58.

¹⁹¹ Srov. R. FABRIS, »Gesù Cristo«, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica* (Milano 1988) 595b–620b (616b).

¹⁹² Srov. např. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1958) 30.

¹⁹³ Například jeho moc odpouštět hříchy Mk 2, 10; jeho moc nad sobotou Mk 2, 27nn.

¹⁹⁴ Srov. Mk 8, 31par.; 9, 31par.; 10, 33par. Jedná se o tři předpovědi utrpení Syna člověka.

¹⁹⁵ Srov. např. Mk 13, 26par.; Mk 14, 62.

¹⁹⁶ Srov. A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 121.

člověka sestupujícím shůry v oblacích, což je symbol Boží slávy, nebo Žl 80, 18, kde se hovoří o Synu člověka, jenž je po Boží pravici,¹⁹⁷ můžeme uvažovat také o druhé vypovídací rovině titulu. Ježíš nám tímto způsobem taktně sděluje, že **ví o svém původu shůry i o tom, že jako oslavený zaujme místo po pravici Boha Otce**. Tři druhy výpovědí o moci Syna člověka, o nadcházejícím utrpení Syna člověka a o jeho budoucím oslavení, které se vyskytují v evangeliích, jak jsme měli možnost konstatovat výše, potvrzují to, co bylo právě řečeno. Ježíšova „christologie“, tedy to, jak Ježíš coby člověk vnímal před Velikonocemi sám sebe, tudíž představuje jasný podklad povolikonocní rozvinuté christologie o Ježíši Kristu pravém člověku a jednorozeném Božím Synu.

K řečenému je vhodné podotknout, že Ježíšovo tajemství je samo v sobě nevýslovné, a proto jsou v Novém zákoně vedle sebe postaveny odlišné pohledy na toto tajemství, které se vzájemně doplňují a v jistém slova smyslu korigují. Žádná jednotlivá christologie totiž není toto tajemství s to plně obsáhnout. Všechny novozákonní christologie tak odkazují nad sebe k nevýslovnému tajemství. Ježíš sám musel mít před Velikonocemi problém, jak o sobě vypovídat, protože jeho identita není něco, co by se dalo sdělovat pouze verbální formou. Nezbyvalo mu nic jiného než prožít svůj vlastní osobní příběh. Teprve poté mohla různá slovní vyjádření nabýt nové vypovídací hodnoty tak, že byla vztažena k již uskutečněnému tajemství. **I když Ježíš věděl, kdo je, určitě musel být sám pro sebe tajemstvím**. Jeho lidský intelekt přece nemohl obsáhnout božství se vším všudy. Navíc pro člověka, a Slovo se doopravdy stalo člověkem, je normální, že je tajemstvím sám pro sebe, stejně jako je normální, aby člověk věděl o své osobní identitě.

II.2.5.3. Kristus – Mesiáš – Pomazaný

Jedná se o nejčastější titul, s nímž se v Novém zákoně setkáme celkem v 535 případech, z toho v souboru pavlovských listů téměř 400×.¹⁹⁸ Je evidentní, že tento titul měl velmi silnou vazbu na davidovsko-královský typ mesianismu a v poněkud menší míře i na kněžskou linii mesiánských očekávání. Je proto úzce spjat s označením »syn Davidův« (srov. Mt 20, 30.31par.; 22, 41–46par.) a »král« (srov. Mk 15, 26par.; Jan 19, 19), ale také s označením »syn Boží«, protože například na základě žalmu 2, 7 tak mohl být označován král. Již na tomto místě můžeme říci, že titul je výrazně funkcionální, má tedy velmi silné soteriologické pozadí, vždyť úlohou krále bylo osvobodovat a chránit Izraele. Zejména před Velikonocemi však v myslích Ježíšových učedníků a posluchačů implikoval představu politického a triumfalistického mesianismu.

Sám Ježíš nikdy výslovně neřekne: »Já jsem Mesiáš«, neřekne však také nikdy, že Mesiášem není. Určitou výjimku v tomto ohledu představuje Jan 4, 25–26 a zejména přitakání při výslechu před veleknězem podle Mk 14, 61–62par. Nicméně platí, že ani v jednom z evangelií Ježíš sám nikdy tento výraz nevysloví.¹⁹⁹ Když uvedeným titulem označují Ježíše jiní, galilejský Mistr to přijímá, ale vždy s určitou výhradou vůči před-

¹⁹⁷ Srov. K. SKALICKÝ, *Ježíš Nazaretský*, 21.

¹⁹⁸ Srov. R. FABRIS, »Gesù Cristo«, 615a.

¹⁹⁹ Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 429.

stavám, jež v mysli jeho současníků tento titul evokoval (srov. např. Mk 14, 61–62par.; Mk 15, 2n a par.; Mk 8, 27n a par.).²⁰⁰

To, že se Ježíš v průběhu svého veřejného působení neprohlásil za Mesiáše, je vzhledem k mesiášským nadějím jeho současníků zcela pochopitelné.²⁰¹ Ježíšovi není nic vzdálenější než pojímat svoje poslání ve smyslu mocenského triumfalismu, protože jeho mesianismus nachází nejvlastnější předobraz v deuteriozaiášovském Služebníku JHWH (srov. např. Mk 10, 45). V tomto Ježíšově postoji se navíc odráží jeho vědomí o přesahu vlastního poslání nad těmito představami, o přesahu vlastní osobní identity vzhledem k »synu Davidovu« (srov. Mt 22, 41–46par.). Vysvětlovat **mesiášské tajemství**²⁰² »pedagogickými« důvody jistě není nesprávné, ale jeví se nám jako nedostačující.²⁰³ Již jsme hovořili o přesahu tajemství Ježíše Krista nad každým jeho slovním vyjádřením, nad každou sebeproporacovanější christologií. Z toho vyplývá, že sám nazaretský Mistr musel zakoušet určité těžkosti, když měl lidským jazykem přesně vyjádřit tajemství vlastní identity.²⁰⁴ Přesné mluvení o Bohu je vždy velkým problémem, po *via affirmationis* musí následovat *via negationis*, zjevení je provázáno zahalením, jež pomine až v eschatologické plnosti. Kde však nestačí lidská slova, tam je možno nechat »hovořit« události, vlastní postoje, svůj synovský vztah k Otcí a především svůj životní příběh. Z určitého hlediska proto ani sám Ježíš nemohl slovními vyjádřeními předjímat plné projevení tajemství vlastní identity před Velikonocemi, před »průlomem« eschatologické záře vzkříšení do našeho času. Jaký div, že Ten, který je Synem Jsoucího, se nezjevuje primárně prostřednictvím slovního sebepředstavení, nýbrž svým bytím.²⁰⁵ Nezbyvá než uzavřít, že způsob, jakým se předvelikonoční Ježíš projevoval, plně odpovídá jeho božské osobní identitě a jeho jedinečnému vztahu k Otcí.²⁰⁶

Známky tohoto mesiášského tajemství se projevují u všech synoptiků, ale nejzřejměji u Marka.²⁰⁷ Velice důležité je Ježíšovo prohlášení před veleknězem (srov. Mk 14, 61–62; Mt 26, 64; Lk 23, 67–69). Nyní galilejský Mistr stojí lidsky bezmocný na konci svého putování a otevřené vyznání mesiášské identity nemůže vést k nesprávnému

²⁰⁰ Ježíš například vjíždí do Jeruzaléma na oslu, tedy zvířeti, které evokuje mír. Srov. např. J. ERNST, *Il vangelo di Luca II* (Brescia 1985) 742. Matouš 21, 5 při té příležitosti cituje Zach 9, 9. Ježíš tak dává najevo, že nepřichází jako válečník a triumfalistický mesiáš.

²⁰¹ Srov. např. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione* (Assisi 1983) 221–222.

²⁰² První, kdo označil tuto problematiku jako »Messiasgeheimnis«, byl v r. 1901 W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium* (Göttingen 1963).

²⁰³ „Nejednalo by se tedy pouze o Ježíšovu zjevitelskou strategii, nýbrž spíše o podmíněnost vlastního zjevení.“ C. I. GONZÁLES, *Cristologia* . . . , 178.

²⁰⁴ Srov. G. H. TAWARD, *The vision of the Trinity* (Washington 1981) 7–8.

²⁰⁵ „Skrývání mesiášství není taktikou, nýbrž podmínkou zjevení. Ježíš musel nejdříve svou smrtí ukázat smysl této výpovědi, aby mohla být pochopena.“ J. HORÁK, *Ježíš v evangeliu podle Marka* (Řím 1986) 23.

²⁰⁶ „Postoj, který Ježíš zaujímá nejen vůči Zákonu, ale i vůči titulům, jež Písmo uděluje prostředníkům spásy, závisí podstatně na poměru, který Ježíš udržuje s Bohem: jedná se o vztah Syna k Otcí.“ PBK, *Bible a christologie*, 2.2.1.2., s. 60.

²⁰⁷ V tomto evangeliu Ježíš třikrát nařizuje mlčení těm, které uzdravil: Mk 1, 43; 5, 43; 7, 36. Třikrát zakazuje mluvit démonům, když je vyhání z posedlých: Mk 1, 25.34; 3, 12. Dvakrát zavazuje mlčením vlastní učedníky: Mk 8, 30; 9, 9. Srov. R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi* . . . , 80–89.

chápaní jeho úlohy a typu mesianismu, který svým životem realizuje.²⁰⁸ V Ježíšově pojmání tohoto titulu se proto zřetelně odráží přesah nad Starým zákonem a nad dobovými mesiášskými očekáváními.²⁰⁹ Jestliže ihned po Velikonocích prvotní komunita zcela spontánně vyznává Ježíše jako Krista (srov. např. Sk 2, 36), pak ji k tomu opravňuje samo Ježíšovo chování.²¹⁰ V této souvislosti je důležitá i skutečnost, že nápis na kříži hovořil o galilejském Mistru jako o židovském králi (srov. Mk 15, 36par.; Jan 19, 19), což byl i důvod jeho odsouzení.²¹¹

II.2.5.4. Syn Boží – Syn – milovaný Syn

V kulturním okruhu antického Orientu byli králové nazýváni synové boží. Je znám rozdíl mezi egyptským pojetím, kde byl faraón považován za božstvo, a pojetím mezopotámským, v němž byl král adoptivním synem božím. Následně i římstí císařové byli titulováni »divi filius«. Toto spojení titulu s královskou mocí s sebou nese obdobné problémy, jaké jsme viděli v předchozím případě. Proto také Ježíš nikdy výslovně neřekne: »Já jsem Syn Boží.«²¹² To plně odpovídá skutečnosti, že sám o sobě nemluví jako o Mesiáši. Vedle toho mohl titul Syn v myslích učedníků odkazovat na pojmání Ježíše jako Služebníka.²¹³

Není bez zajímavosti, že tímto titulem Ježíše nazývají před Velikonocemi satan při pokušení na poušti (srov. Mt 4, 3.6; Lk 4, 3.9), démoni, kterým Ježíš zakazuje hovořit (srov. např. Mt 8, 29; Mk 3, 11; 5, 7; Lk 4, 41; 8, 28), učedníci po projevení jeho moci nad přírodními živly (srov. např. Mt 14, 33), Ježíšovi nepřátelé (srov. Mk 14, 61; Mt 26, 63; 27, 40.43; Lk 22, 70) a také Petr ve svém vyznání podle evangelisty Matouše (srov. Mt 16, 16). Je patrné, že ve většině těchto případů je titul těmi, kdo mluví, pojímán ve smyslu dobových představ o královském mesiáši.²¹⁴ Když Ježíš naplní své poslání, nabývá titul jednoznačně nových rozměrů a již nehrozí, že by byl pramenem nedorozumění vzhledem k politicko-triumfalistickým lidovým mesiášským nadějím (srov. Mt 27, 54; Mk 15, 39; Lk 23, 47).

Naproti tomu Otec nazývá Ježíše **milovaným Synem** (*ho hyios mú agapétos*) – jak při křtu v Jordánu (srov. Mt 3, 17; Mk 1, 11; Lk 3, 22), tak při proměnění na hoře (srov.

²⁰⁸ Srov. A. AMATO, *Gesù il Signore*. . . , 120.

²⁰⁹ I když existují různé názory, evangelia dosvědčují Ježíšovo vědomí ohledně vlastního mesiášství. Srov. R. PENNA, *I ritratti (I)*, 131. Totéž tvrdí i vyznavač judaismu D. FLUSSER, *Il cristianesimo. Una religione ebraica* (Cinisele Balsamo 1992) 45.

²¹⁰ Zajímavá je formulace Ježíšovy odpovědi, jak ji podává Marek: »Já jsem« totíž může znamenat narážku na Boží jméno, tomu by plně odpovídala i veleknězova reakce. Vždyť přiznat se k mesiášskému poslání samo o sobě neznamená rouhání. Srov. »Io sono«, in R. E. BROWN, *Giovanni, commento al vangelo spirituale* (Assisi 1979) 1480–1489 (1488). Dlužno však přiznat, že v ostatních synoptických evangeliích toto »Já jsem« v dané epizodě z Ježíšových úst nezazní.

²¹¹ Srov. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth*. . . , 221.

²¹² Srov. R. FABRIS, »Gesù Cristo«, 616a.

²¹³ Srov. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret*. . . , 269.

²¹⁴ Některé z uvedených případů však není snadné tak jednoznačně klasifikovat. Například dotaz velekněze v Mk 14, 61 může mířit skutečně na to, že předvelikonoční Ježíš projevoval svůj nárok na jedinečné Boží synovství (srov. např. Jan 10, 33). Ježíšova odpověď narážející na jméno Boží (»Já jsem« v Mk 14, 62) by to jen potvrzovala. Z druhé strany je třeba se ptát, jaký smysl mohla mít otázka v ústech velekněze a jaký smysl jí dává ve své redakci evangelista.

Mt 17, 5; Mk 9, 7; Lk 9, 36 – místo »milovaný« je užito slovo »vyvolený«). Označení »milovaný Syn« se zdá být narážkou na to, jak je v Genezi charakterizován Izák ve vztahu k Abrahámovi.²¹⁵ Navíc řecký výraz *agapétos*, bráný samostatně nebo ve spojení se slovem »syn«, odpovídá hebrejskému výrazu *yahid* – milovaný, jediný.²¹⁶ Ježíš sám o sobě hovoří jako o **Synu** (srov. Mt 11, 27; 24, 36; Mk 13, 32; velmi často v Janově evangeliu). Ježíš dále vyjadřuje svůj naprosto výjimečný vztah k Otci kromě jiného oslovením **ABBA** (srov. Mk 14, 36; Žid 5, 5.8).²¹⁷ V souvislosti s okolnostmi, za nichž Otec oslovuje Ježíše jako svého jediného nebo milovaného Syna, a také s ohledem na Ježíšovo chování vůči Bohu Otci lze říci, že evangelisté viditelně narážejí na skutečnost, že Ježíšovo synovství je jiného řádu než synovství králů ve Starém zákoně. Pokud by toto poselství nemělo svůj základ v samotném předvelikonočním Ježíši z Nazareta, bylo by podle našeho mínění jen těžko vysvětlitelné jiným způsobem. Určitá stylizace vyprávění neznamená, že za vyprávěním nestojí skutečné události a přímá zkušenost prvních učedníků. V Janově evangeliu je pak výslovně vyjádřena jednota mezi Otcem a Synem.²¹⁸

To, že se Ježíš před Velikonoce chová zdrženlivě až odmítavě k titulu Syn Boží, když je spojován se starozákonním pojetím adoptivního synovství králů a s triumfalistickým mesianismem, svědčí jednoznačně ve prospěch jeho vědomí ohledně výjimečnosti vlastního osobního vztahu k Otci.²¹⁹ Z původně funkcionálního titulu ve starozákonním významu se po Velikonočích stává označení Ježíšovy nejvlastnější identity a jeho božství, nový význam je tedy výrazně ontologický.²²⁰

II.2.5.5. Pán

V profánním smyslu se jednalo o titul velmi mnohoznačný. Může označovat jakéhokoli držitele moci, ba i majitele otroka. Bohové a bohyně bývali v oblasti kultu často označováni, zejména na Východě, jako *kyrioi*. Jednalo se i o jeden z titulů římského imperátora, význam v této souvislosti nebyl pouze politický, nýbrž i kultovní, protože císařové byli uctíváni jako božstva.²²¹ Z biblického hlediska je titul narážkou na Boží jméno, protože Septuaginta překládala tímto výrazem hebrejské *Adonaj* a *JHWH*.²²² Zejména v prostředí, které znalo řecký překlad Starého zákona a které naslouchalo předcítání Starého

²¹⁵ Srov. Gn 22, 2.12.16 (LXX). Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo...*, 391.

²¹⁶ Srov. např. R. FABRIS, *Matteo* (Roma 1982) 85, pozn. 4.

²¹⁷ Srov. L. TICHÝ, »Bůh – náš Otec. Svědectví Nového zákona«, *Communio* 1 (1997) 171–181.

²¹⁸ Srov. Jan 10, 30.38. Ježíšovi posluchači pochopí velmi správně, že Ježíš se staví na úroveň Boží – srov. Jan 10, 33.

²¹⁹ »Je třeba znovu připomenout, že novozákonní aplikace titulu Syn opírá svůj nový význam o samu Ježíšovu zkušenost synovství, a právě proto přesahuje židovské mesiášské koncepce.« M. BORDONI, *Gesù di Nazaret...*, 269.

²²⁰ Srov. A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 121.

²²¹ Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo...*, 418.

²²² V Septuagintě se slovo *kyrios* objevuje přibližně 9000×. Pouze asi 190× je takto označován člověk. »Nejstarší rukopisy LXX (zlomky) mají v řeckém textu hebrejskými písmeny psaný tetragram. Tento způsob psaní je doložen i v prvních staletích našeho letopočtu [...]. Tváří v tvář těmto faktům vznikla hypotéza, že rozsáhlá aplikace výrazu *kyrios* v LXX je především dílem křesťanských opisovačů. Při četbě spojené s hlasitým přednesem však i judaisté užívali výrazu *kyrios* na místě zmíněného tetragramu.« To dokládají i novozákonní citace Starého zákona, v nichž se odráží, jak helénizovaná synagoga četla Starý zákon. Na místě tetragramu stojí výraz *kyrios* (srov. např. Řím 4, 8; 9, 28n; 10, 16; 11, 3.34; 14, 11;

zákona v řečtině, musel být tento titul spojený s Ježíšovým jménem velmi působivý. Není tedy divu, že toto označení se vyskytuje nejhojněji právě v Pavlových listech, nachází se však i v evangeliích (srov. Mk 11, 3; Mt 21, 3), zejména u Lukáše (srov. např. Lk 7, 19; 10, 1 atd.).²²³ Označení Ježíše jako Pána představovalo zřejmě jedno z nejstarších vyznání víry (srov. Sk 2, 36; Řím 10, 9; 1 Kor 12, 3). Narážka na Ježíšův božský status je velmi markantní například v 1 Kor 8, 5–6 a Flp 2, 6–11. Podobně jako v předchozím případě platí, že ve své podstatě funkcionální titul se stává výpovědí o Ježíšově božském statutu, o jeho bytí.

II.2.5.6. Spasitel

V řeckém světě byl titul *sótér* užíván pro bohy, císaře, státníky, ale také pro lékaře. Ve Starém zákoně není mesiáš nikdy nazýván spasitel, toto označení je vyhrazeno Hospodinu (srov. např. Iz 49, 6; Zach 9, 9). Proto také Nový zákon hovoří na několika místech o Bohu jako o spasiteli²²⁴ (srov. např. Lk 1, 47; 1 Tim 1, 1; 2, 3; Tit 1, 3; 3, 4; Jud 25). Titul se vztahuje v Novém zákoně na Ježíše celkem v 17 případech.²²⁵ V první řadě je třeba připomenout, že samo jméno »Ježíš« má význam »JHWH je spása«²²⁶ (srov. Mt 1, 21). Obsahem spásy je záchrana z hříchů (srov. např. 1 Tim 1, 15) a dar věčného života (srov. např. 2 Tim 1, 10). Terapeutický rozměr spásy (srov. např. 1 Petr 2, 25) činí titul »spasitel« příbuzným s označením lékař (srov. např. Mk 2, 17; Lk 5, 31) a s Ježíšovou uzdravovatelskou činností.²²⁷

Vzhledem k tomu, že Ježíši Kristu je připisována funkce, která ve Starém zákoně příslušela Hospodinu, představuje označení »Spasitel« narážku na jeho božský statut. Protože přinesená spása spočívá nejen v Ježíšově jednání a učení, ale především v něm samotném (srov. Sk 4, 12), je Ježíš bytostně Spasitelem (srov. 1 Kor 1, 30).²²⁸ Řečeno jinak: spíše jím je, než aby se jím stával, jak na to koneckonců poukazuje i jeho vlastní jméno Ježíš. Tento v zásadě funkcionální titul proto vypovídá rovněž o Ježíšově bytí a zřetelně ukazuje, že není správné oddělovat christologii v úzkém slova smyslu (pojednání o osobě Spasitele) a soteriologii (pojednání o díle Spasitele).²²⁹

15, 21; 1 Kor 3, 20; 14, 21). Srov. H. BIETENHARD, »Kyrios«, in L. COENEN – E. BEYREUTHER – H. BIETENHARD, *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo testamento* (Bologna 1989) 1757–1763 (1758–1759).

²²³ Celkově se výraz vyskytuje v Novém zákoně 718×, z toho v Lukášových spisech 210× a v pavlovských listech celkem 275×. Srov. H. BIETENHARD, »Kyrios«, 1759.

²²⁴ Srov. J. AUER, *Jesus Christus* . . . , 108.

²²⁵ Srov. např. Lk 2, 11; Jan 4, 42; Sk 5, 31; 13, 23; Ef 5, 23; Flp 3, 20–21; 2 Tim 1, 10; Tit 1, 4; 2, 13; 2 Petr 1, 11; 2, 20; 3, 2; 3, 18; 1 Jan 4, 14; Zj 5, 31; 13, 23.

²²⁶ Srov. R. FABRIS, »Gesù Cristo«, 618b.

²²⁷ Srov. J. AUER, *Jesus Christus* . . . , 109.

²²⁸ Ježíš není pouze zprostředkovatelem spásonosné nauky jako jiní zakladatelé různých náboženství, on JE Spasitel. Srov. např. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 211, nebo JAN PAVEL II., *Redemptoris missio* (encyklika ze dne 7. 12. 1990) 13.

²²⁹ »Proto osobu Ježíše Krista nelze oddělovat od jeho vykupitelského díla; dobrodiní spásy nelze oddělovat od božství Ježíše Krista. [. . .] V některých teologických dílech nebylo této niterné vazbě mezi christologií a soteriologií učiněno zadost. V současné době je nezbytné pokoušet se o co nejlepší vzájemné propojování těchto dvou aspektů události spásy, která je sama v sobě jedna jediná.« MTK, *Iam a pluribus* (dokument ze dne 20. 10. 1980) IV.A., EV 7, 667.

II.2.5.7. Velekněz

Jediný novozákonní spis, který označuje Ježíše titulem »Velekněz«,²³⁰ je list Židům, kde se jedná o označení dominantní.²³¹ Před Velikonocemi by užití tohoto titulu bylo z pochopitelných důvodů značně zavádějící, a proto také v podstatě nemožné.²³² Podkladem jeho aplikace je především pojetí Ježíšovy smrti jako oběti.²³³ Všichni novozákonní autoři jsou zajedno v tom, že galilejský Mistr šel vstříc svému ukřižování zcela dobrovolně, že vydal sebe sama (srov. např. Mk 10, 45; Mt 26, 53; Jan 18, 1nn; Gal 2, 20). Z toho vyplývá, že **Ježíš nebyl pouze obětním darem, nýbrž také tím, kdo oběť přináší.** Odtud je pouze krůček k označení Ježíše za Velekněze. Autor listu Židům jasně podtrhuje novozákonní význam titulu: Ježíš je věčným Veleknězem (srov. např. Žid 5, 10), a proto jeho kněžství nesrovnatelně přesahuje levitské kněžství (srov. např. Žid 6, 20).²³⁴ Vzhledem k tomu, že není rozdíl mezi Obětujícím a obětním darem, Ježíšovo sebedarování nekonečně překonává starozákonní obětní kult (srov. např. Žid 9, 12). Obětní úkon je velmi úzce spjat s Ježíšovou poslušností, která jej charakterizuje od prvopočátku jeho existence v těle až po poslední vydechnutí na kříži (srov. Žid 10, 5nn). Z řečeného znovu vyplývá, že **Ježíš je Veleknězem v naprosto výjimečném slova smyslu.** Funkcionální význam titulu znovu přesahuje do ontologické roviny;²³⁵ úloha, poslání a osobní identita přece u Ježíše nejen souvisejí, ale hluboce se prolínají.²³⁶

V dané souvislosti je třeba připomenout, že pokud vyloučíme užití termínu »velekněz« nebo »kněz« ve vztahu k reprezentantům jeruzalémského chrámu, tedy ve starozákonním významu, pak vedle Ježíše Krista není v Novém zákoně žádný jedinec nikdy výslovně označen jako kněz. Nový Boží lid shromážděný Ježíšem Kristem však je nazýván jako svaté kněžstvo (srov. 1 Petr 2, 5) a královské kněžstvo (1 Petr 2, 9; Zj 1, 6). Tato označení se tedy týkají takzvaného křestního nebo všeobecného kněžství křesťanů.²³⁷ Hierarchická služba presbyterů a episkopů se začíná označovat jako kněžství až ve třetím a zejména ve čtvrtém století křesťanské éry.

II.2.5.8. Logos (Slovo)

Pro řeckou filozofii logos často představuje věčný zákon ovládající kosmos (Herakleitos). Podle stoiků je *logos* sjednocující princip kosmu, tedy jakousi jeho duší. *Logos* podle Plotina vychází jako první emanace z Jediného, z *logos* pak emanuje duše světa. Filón učí, že právě *logos* obsahuje ideje všech stvořených věcí a představuje exemplární příčinu

²³⁰ Pro podrobnější informaci je nutno odkázat na A. VANHOYE, *Sacerdoti antichi e nuovo Sacerdote* (Torino 1985).

²³¹ Srov. např. Žid 2, 17; 3, 1; 4, 1n; 5, 5; 5, 10; 6, 20; 7, 3; 7, 15; 7, 26; 8, 1.

²³² Předvelikonoční Ježíš měl výhrady k praktikám v tehdejší jeruzalémském Chrámu: srov. např. Mt 21, 23–27; 26, 60–61; Mk 11, 27–33; Lk 20, 1–8; Jan 2, 13–17.

²³³ Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo*, 422–423.

²³⁴ Podle evangelií je Ježíš víc než Chrám, srov. např. Mt 12, 6. On sám je pravým Chrámem (Jan 2, 19nn).

²³⁵ Srov. J. DOLISTA, *O podstatě kněžské služby* (Kostelní Vydří 1998) 42; srov. G. GRESHAKE, *Priestersein. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes* (Freiburg im Breisgau 1982) 49.

²³⁶ „V Ježíšově případě v sobě osoba zahrnuje plnost úlohy: on je »kněz in Persona«, v absolutním, definitivním a naprosto jedinečném slova smyslu.“ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret*. . . , 271.

²³⁷ Srov. A. VANHOYE, „Sacerdozio“, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica* (Milano 1988) 1387–1398.

pro stvoření lidské duše.²³⁸ Rada těchto myšlenek později ovlivnila teologii církevních otců.

O starozákonním pozadí jsme již hovořili, je to stvořitelské, zjevitelské a spásu i soud přinášející Boží slovo.²³⁹ V Novém zákoně je Ježíš označen jako Logos na třech místech, Jan 1, 1–18; 1 Jan 1, 1; Zj 19, 13, tedy vždy v janovských spisech.²⁴⁰ Pouze v Prologu Janova evangelia však tento titul výslovně vyjadřuje Ježíšovu preexistenci, jeho věčnou osobní identitu a tajemství vtělení. Právě spojení *Logos – sarx* je čímsi neslychaným a jen těžko přijatelným jak pro Řeky, tak pro Židy.²⁴¹ O tajemství vtělení budeme hovořit podrobněji na jiném místě, zdá se však vhodné připomenout, že Jan pojímá vtělení ne pouze jako akt sjednocení dvou přirozeností, ale spíše šířeji jako historické »stávání se člověkem«, které vrcholí v okamžiku, kdy je vše dokonáno (srov. Jan 19, 30 – Iz 55, 11),²⁴² kdy Slovo na sebe vzalo zcela paradoxně nejzazší hranici své existence v těle, tedy lidskou smrt. Koneckonců výraz *sarx* ukazuje na zranitelnost a smrtelnost,²⁴³ a to vše se naplní právě ve velikonočním dramatu. Rovněž sláva jednorozeného Syna, o níž se hovoří v druhé části verše Jan 1, 14, se plně projevuje ve velikonočních událostech (srov. Jan 17, 1–5).

Jestliže Ježíš je Slovem, pak to znamená, že posláním zjevitele, spasitele, ale také soudce, vytváří dokonalou jednotu s jeho vlastní osobou. On není pouze zjevitelem, on je samotnou podstatou zjevení, které je zároveň vrcholným Božím sebedarováním člověku. On nesoudí, ale soud již nastal, protože světlo pravdy a milosti přišlo na svět (srov. Jan 3, 16–21). Funkcionální a ontologický rozměr, christologický a soteriologický moment se vzájemně pronikají v podivuhodné jednotě bytí a jednání, kterou je jen velmi obtížné popisovat lidskými slovy.

II.2.5.9. Souhrnné hodnocení analýzy christologických titulů

V první řadě je třeba říci, že pokud chceme správně rozumět významovému poli jednotlivých velkých christologických titulů, musíme při tomto interpretačním procesu aplikovat pravidla analogie. Vedle tvrzení »Ježíš je Mesiáš« musí platit také popření: »Ježíš není Mesiáš v tom smyslu, jak si ho představovali jeho současníci.« Třetím krokem bude vlastně *via eminentiae*: »Ježíš je mírou všeho mesiášství, on je Mesiášem ve zcela specifickém slova smyslu.« To, že neopomenutelným klíčem k interpretaci výsostných christologických titulů je trojí cesta analogie, ukazuje nepřímou na skutečnost, že nositel těchto titulů má božský statut.

Jestliže tvrzení »Ježíš je Mesiáš« ukazuje převážně na funkcionální význam titulu, pak právě uvedený třetí krok odkazuje na ontologickou valenci titulu. Ta je v Novém zákoně naznačena (například v prvních dvou kapitolách Matoušova a Lukášova evangelia) tak,

²³⁸ Srov. P. CODA, *Dio tra gli uomini* (Casale Monferrato 1991) 209–213.

²³⁹ Srov. R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù – Gli sviluppi. II* [dále *I ritratti (II)*] (Milano 1999) 420–421.

²⁴⁰ To, zda lze verš Žid 4, 12 považovat za užití titulu »Slovo« ve vztahu k Ježíši z Nazareta (tak mluví J. AUER, *Jesus Christus...*, 115), je sporné.

²⁴¹ Srov. R. PENNA, *I ritratti (II)*, 422.

²⁴² Na vazbu mezi oběma texty upozorňuje například X. LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni III* (Milano 1995) 334.

²⁴³ Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo...*, 143.

že zmíněné výsostné tituly jsou připisovány Ježíšovi jako jeho trvalá charakteristika už od okamžiku jeho narození. Tím se dává najevo, že Ježíš se Spasitelem (srov. Mt 1, 21; Lk 2, 11), Mesiášem (srov. Mt 2, 4; Lk 2, 11), Pánem (srov. Lk 1, 43; Lk 2, 11), Synem Božím (srov. Lk 1, 35) nestal, nýbrž že tím vším od počátku opravdu je. Podobný odkaz na ontologickou valenci Ježíšova velekněžství představuje text Žid 10, 5–10.

II.2.6. Základní charakteristiky některých novozákonních christologií

Další cestou procházející pomyslným »městem« novozákonní prezentace tajemství Ježíše z Nazareta je rozlišení základních rysů christologií jednotlivých knih či jejich skupin. Znovu, na tomto místě důrazněji, podtrhujeme, že systematický christolog si musí velmi jasně uvědomovat následující: Základní normu ortodoxie představuje jediné souhrn všech novozákonních christologií, a proto se musí snažit, aby v jeho reflexi byly vyvážené zastoupeny všechny tyto jednotlivé hlasy, které však zní ve společném chóru.

„Aby věřící křesťané uchovávali autentickou a pravou christologii, jež je na víře založeným a v ní zakořeněným poznáním Krista, je nutno všechna tato svědectví přijímat v jejich úplnosti. Bezpochyby je však každému dovoleno, aby byl vůči té či oné [novozákonní] christologii vnímavější, protože se může zdát, že vzhledem k náklonnostem ducha či vzhledem k jednotlivým kulturám vypovídá o Kristu příhodněji. Pro věřící však představují tato všechna svědectví dohromady jediné evangelium, jež hlásal Kristus a jež se k němu vztahuje. Žádná z těchto christologií však nesmí být odmítána, jako kdyby na základě nějakého podružného vývoje nepředkládala pravou Kristovu podobu, anebo jako kdyby ztratila svou hodnotu, protože je poznamenána kontextem starověké kultury. Interpretace textů, která je jistě nutná, nesmí dospívat k tomu, aby tyto texty zbavovala jejich obsahu.“²⁴⁴

Proč je třeba usilovat o zohlednění všech novozákonních christologií? Proč jenom jejich souhrn zaručuje pravou charakteristiku Ježíše Krista? Odpověď je nabíledni: žádné lidské slovo není s to obsáhnout a vyjádřit vtělené Slovo. Jestliže je tomu tak, nezbyvá nic jiného, než položit vedle sebe celou řadu vzájemně komplementárních výpovědí, které – každá z poněkud jiného úhlu pohledu – společně odkazují nad sebe, tedy k nevýslovnému tajemství Ježíše Krista. Nezapomínejme na skutečnost, že vtělené Slovo přesahuje nejen Starý zákon, ale také vyprávění evangelia i jakoukoli jednotlivou christologii! Tajemství Muže z Nazareta je díky tomuto postupu chráněno před ideologizací, což znamená, že pluralita novozákonních christologií představuje garanci naší svobody v Kristu. Jestliže církev nechala vedle sebe celou řadu specifických christologií i v určitém vzájemném napětí, byl to počín rozhodně velmi moudrý, počín, v němž je cítit vanutí Ducha, dárce svobody přesahující literu. To ale zároveň znamená, že tajemství Ježíše Krista je v posledním důsledku nysystematizovatelné vyčerpávajícím způsobem a že určitá pluralita musí charakterizovat celou křesťanskou teologii – christologii. Dlužno však podtrhnout, že to není rozličnost bez jednoty – všechny novozákonní christologie totiž mívá nad sebe a ukazují k témuž Ježíši Kristu! Tato jednota v rozličnosti a rozličnost v jednotě má

²⁴⁴ PBK, *Bible a christologie*, 2.2.2.2.c., s. 66.

svůj poslední základ v mystériu Trojjediného, v mystériu věčné jednoty v rozličnosti a rozličnosti v jednotě.

Následující prezentace jednotlivých novozákonních christologií tedy nepředstavuje v celku systematické christologie něco pouze podružného. Musíme však upozornit, že tento přehled nemůže nemít převážně informativní ráz.

II.2.6.1. Christologie Markova evangelia

Základní ladění evangelia je dáno již jeho počáteční větou (1, 1): „**Počátek evangelia Ježíše Krista, Syna Božího.**“ Ježíš Kristus není pouze předmětem vyprávění, ale také podmět celého evangelia.²⁴⁵ Ježíšovo bytí a jeho osobní identita přesahují každé slovní vyjádření, a tak se zdá, jako by Marek odkazoval právě na tento základní aspekt tajemství. Užité tituly indikují dva základní christologické akcenty: Ježíšovo **mesiášství** a jeho **Boží synovství**. O prvním jsme již hovořili výše, když jsme se dotkli mesiášského tajemství, které je pro Markovo evangelium typické. Titul Syn Boží ve svém plném významu zazní především na počátku evangelia a poté pod křížem, z úst římského setníka po Ježíšově skonu (srov. Mk 1, 1; 15, 39). Zde také **vrcholí zjevení nového obsahu tohoto titulu a právě Ježíšovy osobní identity.**²⁴⁶ Ježíše takto nazývají démoni (srov. 3, 11; 5, 7), a Mistrův příkaz k mlčení lze chápat jako odmítnutí povrchního chápání jeho mesianismu a vztahu k Bohu. Při křtu a proměnění hlas z nebe nazývá Ježíše „můj milovaný Syn“ (srov. Mk 1, 11; 9, 7). Nazaretský Mistr²⁴⁷ označí sebe sama jako Syna v podobenství o zlých vinařích (srov. Mk 12, 1–11) a ve výroku o době dne soudu (srov. Mk 13, 32). V **Mk 14, 36** nazývá Ježíš Boha „**ABBA**“, a projevuje tak svůj naprosto jedinečný vztah k Otcí. Konečně velebně se Ježíše táže při výslechu na to, zda je „Syn Požehnaného“ (srov. Mk 14, 61).

Nesmíme zapomenout na zhruba dvacet zázraků, které Marek popisuje: Ježíš v nich projevuje moc nad přírodou (srov. např. Mk 4, 35–41), nad nemocemi (srov. Mk 6, 56), nad smrtí (srov. např. Mk 5, 21nn) a zejména nad mocí zlého ducha (srov. např. Mk 1, 24; 5, 6–7). Zázraky ukazují na příchod Božího království a na Ježíšovu mimořádnou, vpravdě božskou moc. Vědomí ohledně vlastní božské identity projevuje Ježíš výroky typu „Já jsem“ (srov. např. Mk 6, 50;²⁴⁸ 14, 62).

Velmi důležitý je verš **Mk 10, 45**, kde **Ježíš projevuje své vědomí ohledně vykupitelského významu nadcházející smrti** a interpretuje své sebevydání na základě zpěvů o trpícím Služebníku JHWH. Výrok má s velkou pravděpodobností základ ve vlastních

²⁴⁵ Srov. J. GNILKA, *Marco* (Assisi 1987) 40–41.

²⁴⁶ „Vyznání setníka ve své původní podobě bylo pravděpodobně prostým zvoláním [. . .], nicméně Marek v něm shrnuje celé bohatství vyznání víry křesťanů nežidovského původu. Tak se z něj stává právě vyznání víry, která odhaluje to, čím Ježíš byl po celý svůj život.“ C. I. GONZÁLES, *Cristologia. . .*, 179; srov. F. PORSCHE, *Mnoho hlasů – jedna víra*, 77.

²⁴⁷ Marek takto tituluje Ježíše 4× – srov. 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6. Druhý zajímavý titul je »ženich« (srov. Mk 2, 19–20). Ve Starém zákoně nebyl Mesiáš nikdy označován tímto způsobem. Další rozvoj teologie tohoto titulu lze vidět v Janově evangeliu (2, 1–11) a v pavlovských listech (Ef 5, 21n). Srov. R. PENNA, *I ritratti* (II), 345.

²⁴⁸ „Já jsem« znamená více než prostou formu identifikace. Jedná se o formuli zjevení po způsobu Starého zákona. Vzhledem k LXX se tato formule v Ježíšových ústech stává výrazem novozákonního zjevení.“ J. GNILKA, *Marco*, 370–371.

Ježíšových slovech.²⁴⁹ Dalším klíčovým místem se zdají být poslední Ježíšova slova na kříži (srov. Mk 15, 34). Jedná se o citaci žalmu 22, takže Ježíš s největší pravděpodobností projevuje svou důvěru v konečný Otcův zásah ve svůj prospěch, žalm totiž končí radostnou oslavou vítězství (srov. Žl 22, 25nn).

II.2.6.2. Matoušovo evangelium

Spis vznikl nejspíše v židokřesťanském prostředí²⁵⁰ a je propracovanější než Markovo evangelium, z něhož v mnohém těží. V Ježíši z Nazareta se realizují všechny starozákonní mesiášské přísliby (srov. např. Mt 2, 5). V pozadí lze cítit konfrontaci prvotní církve²⁵¹ s dobovým judaismem. Křesťané podle Matouše představují nový Izrael. Význam slova evangelium se oproti Markovi poněkud posouvá: jedná se totiž především o učení Božího království (srov. např. Mt 4, 23; 24, 14). Ježíš vystupuje jako nový Mojžíš, i když toto označení se v Matoušovi nikdy výslovně nevyskytuje.²⁵² Galilejský Mistr předkládá novou Tůru (srov. Mt 5–7), a jeden z hlavních důrazů je proto položen na jeho učení (srov. např. Mt 13): **Ježíš je jediný Mistr a Učitel** (srov. Mt 23, 8.10).²⁵³

Velmi důležité je téma Ježíšova Božího synovství. V první řadě je třeba připomenout **evangelium Ježíšova dětství** (srov. Mt 1–2), kde se hovoří o panenském početí, které ukazuje jasně na Ježíšův původ v Bohu (srov. Mt 1, 18–25). Velmi významná jsou Ježíšova slova v **Mt 11, 25–27** pojednávající o hlubokém vzájemném poznání Syna Otcem a Otce Synem.²⁵⁴ Syn je tedy stavěn na roveň Otcí, což se plně projeví v křesťaní formulí (srov. **Mt 28, 19**). Petrovo vyznání Ježíšova Božího synovství (srov. **Mt 16, 16**) má dvě základní roviny: historicky vzato Petr rozuměl titulu zřejmě ve smyslu dobových mesiášských očekávání, v povelikonoční perspektivě se toto vyznání ukazuje jako klíč k tajemství Ježíše z Nazareta. O »milovaném Synu« hovoří podobně jako u Marka hlas z nebe při křtu (srov. Mt 3, 17) a proměnění (srov. Mt 17, 5). Titul Syn Boží zazní v Matoušově evangeliu i jako pokušení (srov. Mt 4, 3.5) a výsměch (srov. Mt 27, 40.43). V uvedených místech se odráží předvelikonoční chápání tohoto výrazu.

²⁴⁹ Podle J. JEREMIASE – *Neutestamentliche Theologie I. Verkündigung Jesu* (Gütersloh 1971) 276–277 – hovoří ve prospěch autenticity výroku především to, že skrze řecký text prosvítá původní semitská výrazová forma. Jeremias sleduje mínění E. LOHSE, *Martyrer und Gottesknecht* (Göttingen 1955) 118, a C. SPICQ, *Saint Paul. Les Epîtres Pastorales I* (Paris 1969) 230–231. A. M. GIORGI, *Apriloro la mente all'intelligenza delle Scritture* (Roma 1992) 82–122, podává velmi přehledně historii sporu o autenticitu logia a na základě vlastní analýzy dochází k závěru, že Mk 10, 45 ve své podstatě pochází z Ježíšových úst (120). Další argumenty pro autenticitu výroku přináší například M. ADINOLFI, „Il Servo di JHWH nel logion del servizio e del riscatto (Mc 10, 45) e nei tre annunci della passione (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33–34)“ in *Il Verbo uscito dal silenzio* (Roma 1992) 37–62.

²⁵⁰ Srov. R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, 102–103.

²⁵¹ Ne nadarmo se právě v Matoušově evangeliu objevuje slovo »církev« (srov. Mt 16, 18).

²⁵² Srov. C. I. GONZÁLES, *Cristologia*... , 185.

²⁵³ V pozadí verše 23, 8 by mohla stát vlastní Ježíšova slova. Srov. R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi*... , 109.

²⁵⁴ *Ibid.*, 117.

II.2.6.3. Christologie Lukášova evangelia a knihy Skutků

Autor obou knih pravděpodobně pocházel z pohanství a prokazuje znalost helénistického judaismu.²⁵⁵ V pozadí je cítit vliv Pavlovy teologie.²⁵⁶ Není tedy divu, že již před Velikonocemi je v Lukášově evangeliu Ježíš vyznáván jako **Pán**.²⁵⁷ S tím je spjata i evangelium Ježíšova dětství (srov. Lk 1–2), které ukazuje Ježíšův původ v Bohu, ale i narození z Marie.²⁵⁸ Většinou se však jedná o odraz povelikonoční víry,²⁵⁹ následně ustupuje poněkud do pozadí i motiv mesiášského tajemství (srov. např. Lk 4, 35; 5, 14; 8, 56 atd.). Vzhledem k tomu, že titul Pán byl pro pohanokřesťany zřejmě srozumitelnější než označení Mesiáš, objevuje se poměrně často i v kázání apoštolů pohanům v knize Skutků.²⁶⁰

Dalším typickým tématem je **působení Ducha svatého**, tedy úzká vazba mezi christologií a pneumatologií, ale také mezi christologií a eklesiologií. Duch svatý hraje důležitou úlohu již při Ježíšově početí (srov. Lk 1, 35). Zanedbatelná není ani zmínka o tom, že Duch svatý sestoupil při křtu na Ježíše, který se modlil (srov. Lk 3, 21–22). Rovněž na učedníky sestoupil Duch, když byli shromážděni, evidentně k modlitbě (srov. Sk 2, 1). Pouze Lukáš přináší epizodu o Ježíšově kázání v nazaretské synagoze, kde o sobě Galilejský hovoří jako o pomazaném Duchem (srov. Lk 4, 16nn).²⁶¹ Tento úryvek shrnuje to, jak Nazaretský pojímal první fázi svého veřejného působení, která trvá až do proměnění na hoře (srov. Lk 9, 28–36). Od verše Lk 9, 51 je celý zbytek popisu Ježíšova veřejného působení představován jako velké směřování k Jeruzalému, tedy k velikonočnímu vyvrcholení celého putování. S působením Ducha je spjat projev Ježíšova synovství (srov. Lk 10, 21n). Vzkříšený Ježíš pak sesílá od Otce na učedníky Ducha (srov. Lk 24, 49; Sk 2). Další charakteristikou Lukášova díla je pozornost věnovaná **údobí mezi vzkříšením a nanebevstoupením** (srov. Sk 1, 3, 9–11). Ježíšovo hlásání tedy jde dál než jeho pozemský život. Nanebevstoupení má charakteristiky intronizace Pána-Syna člověka.

Musíme připomenout důraz kladený Lukášem na **Ježíšovu univerzalitu**. Je výmluvné, že genealogie, kterou evangelista zasazuje před Ježíšovo veřejné vystoupení, sahá až k Adamovi (srov. Lk 3, 23–38). Ježíš je tak svým rodem spřízněn s každým člověkem.²⁶² Tento univerzalizmus se však projevuje i na jiných místech (srov. Lk 3, 6; 13, 29), vše vrcholí v knize Skutků (srov. např. Sk 2, 11; 10, 34n). I v tomto případě lze vystopovat spojení s Pavlovou christologií (srov. např. Řím 5, 12n; 1 Kor 15, 45). Nezanedbatelným rysem třetího evangelia je rovněž důraz na projevy Božího a Kristova

²⁵⁵ Srov. *Ibid.*, 152.

²⁵⁶ Známé jsou úseky, v nichž autor Skutků hovoří v první osobě množného čísla, což ukazuje na jeho osobní spoluúčast na popisovaných událostech (srov. Sk 16, 10–17; 20, 5–15 ad.). Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri oggi e sempre* . . . , 103.

²⁵⁷ Srov. např. Lk 2, 11; 7, 13; 7, 19; 10, 1; 10, 39.41; 11, 39; 12, 42; 13, 15; 17, 5.6; 18, 6; 19, 8; 22, 61; 24, 3; 24, 34.

²⁵⁸ „Lukáš tedy podtrhuje jak plné Ježíšovo lidství, tak jeho výjimečné a naprosto jedinečné Boží synovství již od mateřského lůna.“ A. AMATO, *Gesù il Signore* . . . , 132.

²⁵⁹ Srov. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?* (Firenze 1984) 93.

²⁶⁰ Srov. např. Sk 11, 20–21.23–24. Srov. C. I. GONZÁLES, *Cristologia* . . . , 190.

²⁶¹ Srov. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 94.

²⁶² Srov. C. I. GONZÁLES, *Cristologia* . . . , 188.

milosrdenství (srov. např. Lk 7, 11–17; 7, 36–50; 10, 29–37; 13, 10–17; 15, 1–32; 16, 1–9; 17, 11–19; 19, 1–10; 23, 39–43)²⁶³ a pozornost věnovaná **chudým** (srov. např. Lk 6, 20; Sk 3, 4; 4, 34–35).

II.2.6.4. Christologie Janova evangelia

O typicky janovském titulu **Logos** jsme se zmínili výše. Rovněž o **vtělení** (srov. Jan 1, 14) jsme již hovořili. Je nemožné přiblížit na několika řádcích vyčerpávajícím způsobem nepřeborné bohatství i originalitu janovské meditace tajemství Ježíše z Nazareta. Evangelium bylo napsáno proto, „**abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží**“ (srov. Jan 20, 31). Jan klade důraz na **Ježíšovu velikost a slávu**, a potlačuje vše, co by na ni mohlo vrhat určitý stín.²⁶⁴ Tak například nepopisuje přímo událost křtu uděleného Ježíši Janem (srov. Jan 1, 19–34). Křtitele je vyhrazena úloha ukázat na Ježíše a vydat mu svědectví, k tomu směřuje celá jeho veřejná činnost (srov. Jan 1, 31). Rovněž Duch svatý vydává Ježíši svědectví (srov. např. Jan 1, 33–34) a vtělený Syn jej uděluje jako Ukřižovaný (srov. Jan 7, 37–39; 19, 30?; 19, 34n) a Vzkříšený (srov. Jan 15, 26; 20, 22). To vše ukazuje na Ježíšovu suverenitu a na jeho pravé božství obdobně jako výraz „**já jsem**“ (srov. např. 6, 20; 8, 24.28.58; 18, 5.8),²⁶⁵ který se v řadě případů jeví jako přímá narážka na jméno Boží – JHWH.²⁶⁶

Celý Ježíšův život je sestupem od Otce a návratem k němu (srov. např. Jan 3, 13; 13, 1; 16, 28); je oslavou Otce, na niž Otec odpoví oslavením Syna (srov. Jan 17, 1–5). Téma sestupu se promítá i do tajemství chleba, který sestupuje z nebe (srov. Jan 6, 32–33). **Ježíšovo povýšení, oslavení a jeho královská intronizace nastává již v hodině kříže** (srov. např. Jan 3, 14; 11, 32; 18, 33–37).²⁶⁷

Janovo evangelium vykazuje nesmírné bohatství christologických titulů, kromě výrazu **Logos** je třeba podtrhnout tituly **Syn** a **Beránek**. Ježíšův synovský vztah k Otci je základní osou celého evangelia: **Syn je v dokonalé jednotě s Otcem** (srov. např. 5, 17nn; 10, 15.30.38; 17, 21). S tím je spjato i téma synovské poslušnosti, jejíž podstata spočívá v tom, že pravým »příkázáním« je pro Syna sám Otec a jeho jednání (srov. Jan 5, 19), proto poslušnost znamená »napodobovat« Otce a zjevovat jej (srov. např. 14, 9). Titul **Beránek** se objevuje v ústech Jana Křtitele, který tak vyjevuje soteriologický rozměr celého Ježíšova působení i utrpení (srov. Jan 1, 29). Evangelista zdůrazní, že Ukřižovanému nebyla zlomena žádná kost (viz Jan 19, 36; srov. Ex 12, 46). Ježíš umírá v okamžiku,

²⁶³ Uvedená místa popisují události, které přináší většinou pouze Lukáš. Srov. R. PENNA, *I ritratti (II)*, 373.

²⁶⁴ Srov. např. I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù secondo il vangelo di Giovanni* (Milano 1988) 11.

²⁶⁵ Výraz se vyskytuje jako Ježíšova výpověď o sobě samém jedenkrát u Matouše, dvakrát u Marka, dvakrát u Lukáše, u Jana celkem 26×. U Jana tedy jde o záměr a o hlubokou teologickou výpověď. Srov. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium II* (Leipzig 1971) 59. – „Jakoby zhuštěným a souhrnným vyjádřením Ježíšova sebezjevení jsou slova »Já jsem«. V nich si Ježíš činí neslýchaný nárok na to, že je Bůh, a zároveň sám sebe nabízí jako odpověď na otázku po smyslu lidské existence.“ F. PORSCHE, *Mnoho hlasů – jedna víra*, 112.

²⁶⁶ Srov. např. R. E. BROWN, *Giovanni*, 1482–1489; A. FEUILLET, „Les »Ego Eimi« christologiques du quatrième évangile. La révélation énigmatique de l'Être divin de Jésus dans Jean et dans les Synoptiques“, *Recherches de Science Religieuse* 54 (1966) 2–22; 213–240.

²⁶⁷ „Ve čtvrtém evangelii je Ježíšovo utrpení podáno z hlediska Kristovy slávy: jde o Ježíšovo oslavení v hodině smrti.“ A. LOISY, *Le Quatrième Evangile* (Paris 1903) 820.

kdy v Chrámu byli zabíjeni beránci. To jednak ukazuje na obětní charakter Ježíšova sebevydání, jednak to může představovat důvod, proč evangelista nepopisuje poslední večeři jako hod beránka.

Není bez významu, jaký důraz klade Jan na tematiku **pravdy**. Ježíš ve čtvrtém evangeliu učí vždy veřejně a velmi často v Chrámě (srov. Jan 18, 20).²⁶⁸ Spása spočívá především v přijetí pravdy, kterou je Ježíš sám (srov. např. Jan 14, 6). Opět stojíme před prolnutím obsahu zvěsti a osobou Zvěstovatele, jak na to kromě jiného ukazuje titul Slovo.

II.2.6.5. Christologie Pavlových listů

Opět se jedná o velmi rozsáhlou látku, jejíž hlavní body můžeme nastínit pouze v nejobecnějších rysech. Základní listy svatého apoštola Pavla představují redakčně nejstarší knihy Nového zákona. Zatímco v evangeliích, zejména u synoptiků, je středem zájmu Ježíšův příběh vrcholící ve velikonočním dramatu, v pavlovských listech se hovoří především o paruzii, o tajemství Velikonoc, které se ve křtu a při slavení eucharistie promítá do života věřících, o Vzkříšeném a jeho moci,²⁶⁹ o tajemném působení Ducha. Celá **Pavlova christologie je výrazně spjata se soteriologií**, tedy s významem, který má Ježíš a jeho dílo »pro« učedníky, »pro nás«.²⁷⁰

L. Cerfaux rozlišuje v rozvoji pavlovské christologie tři etapy:

První je obsažena zejména v listech Soluňanům a promítá se rovněž do prvního listu Korinťanům. Hlavním tématem je zde Kristovo **vzkříšení a paruzie** (srov. např. 1 Sol 1, 9–10). Kristus zemřel pro nás a pro naše hříchy, definitivní spása učedníků nastane při paruzii.²⁷¹

Druhá etapa zahrnuje listy Galaťanům, Římanům, 1. a 2. Korinťanům. Středem křesťanství je Boží působení a moc projevující se skrze Krista²⁷² (srov. např. 1 Kor 1, 30). Vedle vzkříšení Pavel silně podtrhuje jako příčinu naší spásy **Kristův kříž**, který se tak stává jedním z hlavních témat jeho učení (srov. např. 1 Kor 2, 2). Skrze Ukřížovaného usmíruje Bůh svět se sebou (srov. např. Řím 5, 6n; 2 Kor 5, 18–19). Pavel se také zmiňuje o tom, že **Bůh poslal svého Syna** (srov. Gal 4, 4; Řím 8, 3), v čemž se zřejmě skrývá narážka nejen na Synův božský původ, ale i na jeho preexistenci. Ve zmíněných novozákonních knihách je křesťanství prezentováno v **protikladu k judaismu a pohanství**. Jestliže Kristus představuje plnou realizaci spásy, pak pominula stará ekonomie Zákona (srov. např. Gal 2, 21; 3, 23–25). **Ježíš Kristus je víc než Zákon**. Kdyby totiž Ježíš nebyl více než Zákon, pak by byl pouze prorokem, a nikoli pravým Božím Synem. Skutečným »spasitelem« by totiž nebyl on, ale vlastně předpisy Zákona. Praktický spor o zachovávání Mojžíšova Zákona a o ospravedlnění měl tedy nesmírně hluboký teoretický význam pro vlastní christologii a pro otázku Ježíšova božského statutu! V opozici k pohanskému světu Pavel odmítá pojmání křesťanství ve smyslu dobových mystéric-

²⁶⁸ Srov. I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù...*, 80–85.

²⁶⁹ Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo...*, 107–108.

²⁷⁰ Srov. např. Řím 4, 25. Tento v pavlovských listech tak častý obrat má zřejmě předpavlovský původ. Srov. K. KERTELGE, „Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus“, in K. KERTELGE (hrsg. von), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* (Freiburg – Basel – Wien 1982) 114–136 (116–118).

²⁷¹ Srov. L. CERFAUX, *Cristo nella teologia di san Paolo* (Roma 1969) 444–445.

²⁷² Srov. *Ibid.*, 446–447.

kých kultů a různých druhů antické filozofie. **Křesťanský život je mystická účast na Kristově tajemství**, na jeho smrti a vzkříšení (srov. např. Řím 6, 3–5; Gal 2, 19–20), a naše spodobení s Kristem působí Duch svatý, který nás zaměřuje k plné účasti na jeho slávě (srov. např. Řím 8, 14–17).

Ve třetí etapě, která se projevuje v listech Efezanům, Filipánům a Kolosanům,²⁷³ ustupuje poněkud do pozadí soteriologie i eschatologie.²⁷⁴ Středem zájmu je nyní především **tajemství Krista**, který **sjednocuje** křesťany (srov. např. Ef 2, 14–15) a všechno stvoření (srov. např. Kol 1, 20–21). Jestliže je Kristus univerzální prostředník v díle spásy a jestliže spása znamená dovršení díla započatého stvořením, pak je vcelku pochopitelné, že svatopisec odhaluje Kristovo univerzální prostřednictví rovněž v díle stvoření, které je skrze něj a pro něj (srov. Kol 1, 16; celý hymnus – **Kol 1, 15–20**).

Neopomenutelným prvkem Pavlovy christologie, který se projevuje ve všech třech výše zmíněných etapách, je **úzké sepětí mezi Kristem a Duchem svatým**.²⁷⁵ Pavel jde tak daleko, že hovoří nejen o Duchu Božím, ale přímo o **Duchu Ježíše Krista** (srov. např. Řím 8, 9; Gal 4, 6; Flp 1, 19; 2 Sol 2, 8). Ve Starém zákoně uděluje Ducha mimořádným způsobem přislíbenému Mesiáši sám Hospodin, je to však vždy Duch Hospodinův, a nikoli Duch Mesiáše.²⁷⁶ Jestliže dárce *ruach* byl ve Starém zákoně výhradně Hospodin, znamená to, že Ježíš z Nazareta je nyní nositelem božské moci, protože jedině Bůh může darovat svého Ducha.

Hlavními christologickými tituly jsou pro Pavla **Kristus** a **Pán**. První z nich je užíván evidentně v povelikonočním významu a je spojen s ideou, že v Kristu se naplnily starozákonní přísliby. Druhý byl jedním ze základních vyznání víry prvních učedníků (srov. např. Řím 10, 9; 1 Kor 12, 3) a obsahuje zřejmě narážku na Ježíšův božský statut.²⁷⁷ Důkazem toho může být například skutečnost, že to, co prorok Joel tvrdí o jménu Hospodinově (srov. Jl 3, 5), Pavel obrací na Pána – tedy Ježíše Krista (srov. **Řím 10, 13**). V závěru hymnu v listu Filipánům (srov. **Flp 2, 6–11**) je s titulem Pán úzce spjata jeho univerzální, tedy božská moc. Vzdávání slávy Pánu je totožné s oslavou Boha Otce (srov. Flp 2, 11); Otcí i Synu je tedy prokazována tatáž úcta – jejím předpokladem je stejná důstojnost obou. Obdobně jako lid Staré smlouvy charakterizovalo vzývání jména Hospodinova, tak lid Nové smlouvy vyznává jméno Páně (srov. např. Žl 99, 6; Jl 3, 5 – Sk 4, 12; 9, 14; 1 Kor 1, 2).

²⁷³ Listy Kolosanům a Efezanům však zřejmě nepsal sám Pavel. Srov. např. F. PORSCH, *Mnoho hlasů – jedna víra*, 186n.

²⁷⁴ Srov. L. CERFAUX, *Cristo nella teologia* . . . , 447–449.

²⁷⁵ Poměrně obtížným místem je v tomto ohledu verš 2 Kor 3, 17. Na první pohled by se mohlo zdát, jako kdyby Pavel směřoval Pána a Ducha. V tomto smyslu hovoří i F. PORSCH, *Mnoho hlasů – jedna víra*, 157. Ve skutečnosti ale kontext ukazuje, že výraz „Pán“ se nevztahuje na Ježíše, nýbrž na Hospodina, srov. McNamara, *I Targum e il Nuovo Testamento* (Bologna 1978) 131–133.

²⁷⁶ Srov. F. LAMBIASI, *Lo Spirito santo* . . . , 70.

²⁷⁷ „Použití titulu »Pán« nejenže Pavlovi dovoľovalo ukázat na Ježíšovo božství, aniž by ho přitom směšoval s Otcem, ale také odráželo zkušenost křesťanů s projevy Kristovy božské moci v církvi.“ J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 82.

II.2.6.6. Christologie knihy Zjevení²⁷⁸

Jedná se o jedinou novozákonní knihu, která svým literárním druhem bývá zařazována mezi apokalyptické spisy.²⁷⁹ Horizont christologie tohoto spisu je jednoznačně velikonoční a eschatologický. To však neznamená, že by autor nebral v úvahu Ježíšovo utrpení. Hovoří o obětovaném **Beránkovi**, který otevírá knihu se sedmi pečeti (srov. např. Zj 5, 1–14). Obsahem sdělení je, že Ukřižovaný představuje vrchol zjevení, že právě on je univerzálním panovníkem a že právě jemu je prokazována tatáž pocta jako Bohu (srov. 5, 13–14). Zmínka o krvi, která vykupuje (srov. Zj 5, 9) a obmývá (srov. Zj 1, 5; 7, 14), ukazuje na soteriologický význam Ježíšovy smrti. On je **Slovem**, které nese plášť zbrocený krví (srov. Zj 19, 13). **Kniha Zjevení tedy vyznává Ježíše Krista jako univerzálního panovníka, Pána pánů** (srov. např. Zj 17, 14; 19, 12.16). Tituly jako **Alfa a Omega** (srov. Zj 1, 8; 21, 6; 22, 13), **první a poslední** (srov. Zj 1, 17; 2, 8; 22, 13) jasně ukazují na Ježíšovu božskou důstojnost.

II.2.7. Předvelikonoční Ježíš jako základ christologie

Skutečnost mesiášského tajemství i hlubší ponor do problematiky základních christologických titulů nám ukázaly, že v novozákonních knihách je zakořeněno vědomí o přesahu Ježíšova tajemství nad každým jeho slovním vyjádřením. To, že předvelikonoční Ježíš je spolu s událostí vzkříšení základem christologie,²⁸⁰ dokládají evangelia, která ve světle Velikonoc vypravují Ježíšův příběh. Víra v Ježíše Krista má tedy svůj základ v události, o níž pak vydává svědectví a jejíž smysl odhaluje inspirované slovo.²⁸¹ Je ale možné na základě evangelií dospět k předvelikonočnímu Ježíši?

II.2.7.1. Evangelia a předvelikonoční Ježíš

Jaký je vztah novozákonní zvěsti k událostem a výrokům samotného Ježíše? Dnešní stav výzkumu²⁸² ukazuje na to, že je třeba vyhnout se dvěma extrémům. Zastánci prvního z nich by chtěli zrekonstruovat Ježíšův život do sebemenších detailů. V 19. a na počátku 20. století se objevovala tendence odhalit reálného Ježíše, který se skrývá za textem evangelií. Na jedné straně byly tyto snahy poznamenány racionalistickými předsudky (nemožnost zázraku), odmítáním dogmatu a vyhraněnou historickou metodou, na druhé straně stáli ti, kdo se pomocí rekonstrukce Ježíšova života snažili odpovědět na předchozí

²⁷⁸ Srov. R. SCHNACKENBURG, „Christologie des Neuen Testaments“, 367–375; F. PORSCHE, *Mnoho hlasů – jedna víra*, 214–218.

²⁷⁹ Objevuje se však i názor, že kniha patří mezi spisy prorocké: „Z toho tedy vyplývá, že poslední kniha Bible není knihou apokalyptickou, nýbrž prorockou. [...] není ani tajným zjevením, jak bývá často nesprávně nazývána.“ H. GIESEN, *Kniha Zjevení apoštola Jana* (Kostelní Vydří 1999) 19.

²⁸⁰ „Ježíš z Nazareta, Pán a Kristus, je proto normou víry jako živý v době svého pozemského i oslaveného života.“ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo I*, 32.

²⁸¹ „Toto zjevování se uskutečňuje činy i slovy, které navzájem vnitřně souvisí, takže skutky, které Bůh vykonal v dějinách spásy, ukazují a posilují nauku i skutečnosti vyjádřené slovy; slova pak hlásají tyto skutky a objasňují tajemství v nich obsažená.“ DV 1.

²⁸² Na tomto místě upozorňujeme jednak na český překlad knihy: J. GNILKA, *Ježíš Nazaretský – poselství a historie* (Praha 2001), jednak na soubor studií věnovaných problematice historického Ježíše a novozákonní christologii: P. POKORNÝ, *Ježíš Nazaretský. Historický obraz a jeho interpretace* (Praha 2005) zejména 8–37.

výzvu z hlediska víry. Vzhledem k tomu, co jsme řekli výše, by mělo být zcela evidentní, že žádný odborník není schopen historicky zcela objektivně prozkoumat a popsat drama Ježíšova života vrcholící v hodině kříže.²⁸³ Navíc platí, že Ježíšovu božskou osobní identitu nelze prokazovat čistě historickými metodami; tato identita je uchopitelná pouze vírou.²⁸⁴ Není divu, že celé bádání o Ježíšově životě (*Leben-Jesu-Forschung*) se ukázalo být slepou uličkou.²⁸⁵

Druhý extrém představuje přístup R. Bultmanna, který hledal východisko z patové situace tím, že za základ víry prohlásil pouze kerygma provokující k existenciálnímu rozhodnutí ve smyslu obrácení.²⁸⁶ O reálném Ježíši podle tohoto autora totiž nevíme vlastně nic.²⁸⁷ To by však znamenalo, že zjevení se zakládá pouze na slově, a nikoli na Božích skutcích v dějinách spásy. Není nezajímavé, že právě takové odtržení zvěsti od reálných událostí bylo typické pro antickou gnózi.²⁸⁸ Není divu, že s historickým skepticismem svého učitele nemohli plně souhlasit ani jeho žáci.²⁸⁹

Je zřejmé, že evangelia nejsou historickými zprávami v dnešním slova smyslu, nicméně jejich základem jsou reálné události a Ježíšovy výroky či způsoby jednání. I když nelze s nezvratnou historickou jistotou zrekonstruovat Ježíšův život do všech detailů, přesto toho není právě málo, co může historik z evangelíů vytěžit. Od sedmdesátých let se na scéně objevuje nový přístup k dané problematice: »**New Quest**«. »Old Quest« byla charakterizována racionalistickým předpochopením a vyhraněnou historickou metodou. »No Quest« byla poznamenána bultmannovským historickým skepticismem. »New Quest«²⁹⁰ vychází v mnohém z pozice autorů jako J. Jeremias a E. Lohse, kteří v šedesátých letech oponovali Bultmannovi a prokazovali historickou věrohodnost evangelíů.²⁹¹ Zastánci tohoto přístupu odmítají například předsudek nemožnosti zázraku a věnují mnohem větší pozornost zkoumání zejména judaistického pozadí novozákonních spisů.²⁹² Nemaleým příspěvkem v tomto směru byly objevy v Kumránu

²⁸³ Srov. PBK, *Bible a christologie*, 1.1.3.3.

²⁸⁴ Srov. J. DUPUIS, *Introduzione...*, 58.

²⁸⁵ Přehled podává A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen 1906; ⁹1984).

²⁸⁶ Srov. např. R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen I* (Tübingen 1933) 265–266.

²⁸⁷ „Jsem zcela přesvědčen o tom, že nemůžeme odhalit nic z Ježíšova života a jeho osobnosti, protože křesťanské prameny se o tyto věci nezajímaly, a když, tak pouze velmi okrajově, a vše popisují na způsob legendy; a protože ostatní prameny o Ježíši neexistují.“ R. BULTMANN, *Gesù* (Brescia 1972; 1. vyd. Tübingen 1926) 103.

²⁸⁸ Srov. R. LATOURELLE, „Gesù della storia e Cristo della fede“, in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di teologia fondamentale* (Assisi 1990) 456–457 (457a).

²⁸⁹ Velmi významný je v tomto ohledu příspěvek předního Bultmannova žáka: E. KÄSEMANN, „Das Problem des historischen Jesus“, in *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1970) 187–214.

²⁹⁰ Mezi autory tohoto směru lze zařadit například jména jako M. Hengel, H. Schürmann, B. Meyer, R. Riesner, G. N. Stanton.

²⁹¹ Pro podrobnější informaci srov. G. SEGALLA, „La verità storica dei Vangeli e la »terze via« su Gesù“, *Lateranum* 61 (1995) 195–234.

²⁹² Snad je ještě vhodné upozornit na aktivity Roberta W. Funka, docenta novozákonních věd na univerzitě v Montaně (USA). Tento novozákonník založil v roce 1985 takzvaný Jesus Seminar. Jedná se o skupinu dnes asi sedmdesáti novozákonníků, kteří se pravidelně shromažďují a vyjadřují se ohledně historické autenticity Ježíšových výroků, jak je zaznamenávají čtyři evangelia. Závěry jednání se projevují v hlasování.

na důležitost, jakou církev v době otců přikládala událostem Ježíšova života.²⁹⁸ Setkání křesťanského poselství s řeckým myšlením vedlo k důrazu na ontologický rozměr tajemství a v teologii samotné, zejména po Chalcedonském koncilu, ustupuje tematika jednotlivých událostí Ježíšova života poněkud do pozadí.

Ve středověku byla stejně jako v předchozí epoše jednotlivá tajemství Ježíšova života silně přítomna v oblasti spirituality, stačí připomenout svatého Bernarda (*mysteria humilitatis Christi*) a svatého Františka z Assisi. Pokud se jedná o univerzální teologii, byla christologii věnována první polovina třetí knihy *Sentencií*,²⁹⁹ převažují tu však úvahy o dvou přirozenostech a soteriologickém významu Kristova utrpení. Ještě Tomáš Akvinský věnoval pozornost nejen skutečnosti vtělení, ale také událostem Ježíšova života.³⁰⁰ S úpadkem scholastiky je spojena i určitá redukce systematické christologie, která se zaměřuje téměř výhradně na spekulaci o dvou přirozenostech a jediné osobě Božího Syna. Tematika událostí Ježíšova života zůstává vyhrazena duchovní literatuře a lidové zbožnosti. Tento stav přetrvává v manualistické teologii až do Druhého vatikánského koncilu.

Toto opomíjení Ježíšova příběhu mělo velmi vážné důsledky, docházelo k zaměňování konkrétní osoby, která je v jistém slova smyslu přístupná jediné díky svému příběhu a v osobním vztahu, a kategorie osoby, která má věcnou povahu, a proto s ní náš rozum může velmi dobře operovat na pomyslné šachovnici vlastních „spekulativních“ her. Je otázkou, nakolik mohla christologie redukovaná namnoze na spekulaci o kategoriích božské osoby a lidské přirozenosti přivádět člověka do kontaktu s konkrétním Ježíšem. Zdá se, že mnohdy se takto koncipovaná christologie spíše stavěla mezi konkrétního Ježíše z Nazareta a studenta teologie. **Není divu, že tajemství Ježíšova života jako výraz touhy po kontaktu s konkrétním Ježíšem a po osvojení si jeho smýšlení se objevuje v době manualistiky právě na poli spirituality.** V dané souvislosti je třeba zmínit zejména velkého představitele spirituální teologie ve Francii na přelomu 16. a 17. století P. de Bérulle (1575–1623), z jehož reflexe a praxe pak vycházeli mnozí další.³⁰¹

²⁹⁸ Srov. *Ibid.*

²⁹⁹ Srov. M. PETRI LOMBARDI [Petr Lombardský], *Sententiae in IV libris distinctae II* (Roma 1981) s. 23–140; III, d. 1–22.

³⁰⁰ Srov. TOMÁŠ AKVINSKÝ, *Summa theologiae* III, q. XXVII–LIX. – „[...] je třeba zabývat se dvojím: nejprve samotným tajemstvím vtělení, v němž se Bůh pro naši spásu stal člověkem, pak tím, co pro nás náš Spasitel, tedy vtělený Bůh, vykonal a vytrpěl.“ *Summa theologiae* III, prol.

³⁰¹ „Když Bérulle hovoří o vtěleném Slovu, bezpochybně tím míní živého a vzkríšeného Ježíše, který je nazírán v tajemství svého vtělení. Je nepochybné, že toto tajemství je jádrem víry, ... ovšem Bérulle a jeho žáci chtěli velmi důsledně zaměřovat svůj duchovní zrak, modlitby i křesťanské aktivity k samotné Ježíšově osobě. Ježíš se adoruje v tajemství jeho vtělení a v tajemstvích jeho života, tedy v jeho „stavech“. Tato adorace pak nachází konkrétní výraz v bérulliánských „povzneseních“, tedy ve velkých pobožnostech zaměřených na eucharistii, na Ježíšovo srdce a na Mariino srdce, na Kristovo dětství, na Marii ... Člověk může k Ježíšovi přilnout prostřednictvím spojení s jeho tajemstvími, s jeho smýšlením, s jeho srdcem (tři Ježíšovy výrazy). Ježíš přichází, aby v nás žil a skrze nás působil prostřednictvím víry, lásky a apoštolského nasazení. Tento Ježíšův život v nás se rodí ve křtu, rozvíjí se a sytí eucharistií a modlitbou ... Zejména od roku 1615 Bérulle nazíral především stav vnitřního Ježíšova postoje v každé situaci jeho pozemského života i v jeho oslavení. Jedná se o věčnou skutečnost, neboť tyto vnitřní postoje Ježíšova lidského nitra patřily božské osobě. Bérulle klade na stejnou rovinu „stav, působnost, význam tajemství“. Z toho pak vyplývá, že křesťanský život spočívá jednak v adorování Ježíše v jeho stavech či tajemstvích, jednak v přilnutí k jeho vnitřním postojům, což vyžaduje radikální zapření vlastního já.