

na důležitost, jakou církev v době otců přikládala událostem Ježíšova života.<sup>298</sup> 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 univerzitní teologii, byla christologii věnována první polovina třetí knihy *Sentencií*,<sup>299</sup> 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.<sup>300</sup> 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 redukována 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.<sup>301</sup>

<sup>298</sup> Srov. *Ibid.*

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

<sup>300</sup> 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.

<sup>301</sup> „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 bérullliánských „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 věcnou 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.**

Dalším tématem, které se sluší v daném kontextu připomenout, je **dokument Papežské biblické komise Sancta mater Ecclesia – O historické věrohodnosti evangelií z roku 1964**,<sup>302</sup> který ve své době znamenal velkou úlevu pro katolické biblisty. V dokumentu se totiž zřetelně rozlišuje mezi tím, co říkal a konal sám Ježíš, poté následuje druhá vrstva předávání tohoto poselství ve formě ústní tradice a koncipování prvních psaných textů, konečně pak hovoříme o třetí vrstvě, kterou představují naše evangelia jakožto poslední redakce zmíněného materiálu. Biblisté a teologové se proto mají pokoušet rozlišit, zda zkoumané pasáže obsažené v evangeliích patří do první, druhé nebo třetí z těchto vrstev.

Jak se dobrat nejstarší vrstvy přítomné v evangeliích? Zde musíme být velmi opatrní, protože svévolně stanovená kritéria znevěrohodňují celé další bádání. S jistotou lze tvrdit, že **Ježíšova slova v evangeliích mohou pocházet přímo z jeho úst, zatímco vlastní formulace vypravujícího evangelisty už budou více či méně odrážet druhou nebo třetí vrstvu**. Právě proto se hledání předvelikonočního Ježíše silně koncentruje na otázku, zda ten či onen Mistrův výrok pochází v nám známé formě přesně z jeho úst. To ale rozhodně neznamená, že ve vyprávění evangelistů by nebyl přítomen předvelikonoční Ježíš. Vyprávění nám zprostředkují Ježíšovy charakteristické postoje. Dále lze konstatovat, že **povelikonoční víra by těžko sama vyprodukovala epizody, které vrhají na Mistra určitý stín**, jako například pokušení na poušti, o nichž třeba Janovo evangelium záměrně nehovoří, případně výpovědi o neúspěchu jeho působení na určitém místě. Podle mého soudu je **jen obtížně představitelné, že povelikonoční komunita, která hlásala Ježíše jako Krista, mohla být zdrojem popisu Ježíšova postoje před Velikonoce k velkým christologickým titulům, tedy takzvaného mesiášského tajemství**. Určité ježíšovský je titul „Syn člověka“. Ačkoli ho prvotní komunita nepoužívala k hlášení, přesto je v evangeliích zachován. Historicky věrohodná je pochopitelně událost kříže a také zjevení vzkříšeného Krista učedníkům, byť se jedná o mezní a jen velmi obtížně popsatelná setkání času s věčností, jak jsme o tom hovořili výše.<sup>303</sup>

**Jako mylný předpoklad je třeba hodnotit to, když se odsouvá do druhé nebo třetí vrstvy všechno, co by nebylo v souladu s dobovým judaismem**. Znamenalo by to totiž apriorní popření jakékoli Ježíšovy originality, bez níž je povelikonoční víra zhola nevysvětlitelná. **Omylem je také předsudečné vylučování všeho mimořádného a nadpřirozeného**, tento přístup totiž vychází z určitého druhu osvícenství, podle něhož jsou zázraky čímsi nemožným a neskutecným, což pochopitelně není prokazatelné a což navíc implikuje s křesťanstvím neslučitelnou koncepci světa a Boha, pokud se v něho ještě vůbec věří.

---

Mezi největší tajemství, které Bérulle předkládá, patří vtělení, které má v jeho kontemplaci ústřední postavení. Totéž platí o Ježíšově dětství. Podle Bérulle platí, že stav dětství představuje vrchol sebezapření, protože Slovo vstupuje do mlčení. Právě zde se také nachází kořen hluboké B. zbožnosti vůči nejsvětější svátosti a jeho velké úcty k Panně Marii.“ R. DEVILLE, „Bérulle Pierre de,“ in L. BORRIELLO – E. CARUANA – M. R. DEL GENIO – N. SUFFI (eds.), *Dizionario di mistica* (Città del Vaticano 1998) 233–235 (234).

<sup>302</sup> Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Sancta mater Ecclesia – O historické věrohodnosti evangelií*, in J. MERELL, *Úvod do Nového zákona* (Litoměřice 1979) 139nn; EV 2, 151–195.

<sup>303</sup> K poslední řečenému si dovoluji podotknout, že pokud by se mělo jednat o podvod ze strany učedníků, pak si to při jejich organizačních „schopnostech“ nedovedu představit. Navíc podvod, jehož se účastnilo víc než 500 lidí, by obstál v průběhu času jen velmi obtížně.

Konečně je třeba si uvědomit, že druhá a třetí vrstva nejsou čímsi klamným. Je přece normální, že k porozumění hlubšímu významu události potřebujeme určitý odstup. Význam události totiž vyplývá na povrch až v souvislosti s jejích důsledky, proto není možné psát právě probíhající dějiny. Normální je také to, že při vyprávění stylizujeme, abychom vyjádřili právě onen poznaný smysl události. To všechno určitě není klam. Navíc při tomto procesu hlubšího pronikání do tajemství Ježíše Krista byl při díle Duch svatý jako ten, kdo zjevuje Syna a skrze něho také Otce. **Znovu a velmi důrazně je třeba podtrhnout, že zjevení nemá jen christologickou fázi, ale také fázi pneumatologickou.** Větší či menší nedoceňování právě zmíněné skutečnosti je chronickou nemocí západní teologie. Teologie východních církví je v tomto ohledu poněkud vyváženější. Redukce (byť na první pohled velmi vědecky vyhlížející) christologie výlučně na bádání o předvelikonočním Ježíšovi je ve skutečnosti slepou uličkou. Musíme se bedlivě vyhnout dvěma extrémům, z nichž ten první by vše redukoval jen na předvelikonočního Ježíše, kdežto ten druhý jen na slovo Písma o Ježíšovi. Dogmatická konstituce *Dei Verbum*<sup>304</sup> dává v této věci jasný a velmi moudrý pokyn: Zjevení je událost i slovo o této události. Zjevení Ježíše Krista je jak jeho předvelikonoční působení a velikonoční drama, tak inspirované slovo o těchto skutečnostech. Řečené souvisí také s tím, že osoba Trojice neukazuje při zjevení primárně na sebe, nýbrž na druhé dva. Lze tedy říci, že zatímco předvelikonoční Ježíš primárně zjevuje v síle Ducha Otce a jeho království, v pneumatologické fázi novozákonního zjevení je to přednostně Otec, kdo skrze Ducha Boží slávy zjevuje Ježíše jako Krista, Božího Syna, Pána.<sup>305</sup>

Současná christologie se pokouší o znovuzačlenění tajemství Ježíšova života k tajemství vtěleného Slova,<sup>306</sup> a tak chce doplnit a vyvážit často jednostranně statické a k dějinám spásy nepřihlížející manualistické pojetí.<sup>307</sup> V posledních letech se také v této souvislosti hovoří o takzvané **narrativní teologii**.<sup>308</sup> Je pravdou, že vyprávění nevyhnutelně potřebuje spekulativní argumentaci k odhalení posledního smyslu děje a k uchopení základních bodů tajemství, jako je například Ježíšova osobní identita, úplnost jeho božství a lidství, soteriologický význam jeho činů. Na druhé straně však vyprávění události – tedy postup zvolený evangelisty a v posledním důsledku rovněž samotným Božím Synem, který »jazykem svého těla a své krve vyprávěl« sebe sama, vtělené Slovo – nepředstavuje pouze jakýsi předpoklad »vznešenější« spekulativní a argumentující teologie. Vyprávění, na rozdíl od argumentace, totiž dokáže v myslí posluchače »zpřítomňovat« minulou událost, vtahuje ho do děje<sup>309</sup> a umí »rozněcovat« srdce. Dále je také třeba brát velmi vážně skutečnost, že v Novém zákoně je vztah učedníka ke Kristu charakterizován přednostně jako napodobování a následování.<sup>310</sup> Křesťan nenapodobuje

<sup>304</sup> Srov. DV 2.

<sup>305</sup> Srov. Jan 17, 1–5: Jestliže Syn na zemi svým dílem oslavuje Otce, pak Otec posléze oslavuje Syna. Sláva, kterou si vzájemně prokazují a darují Otec se Synem, není nikdo jiný než Duch svatý.

<sup>306</sup> Srov. KKC 512–570.

<sup>307</sup> Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo...*, 385–387.

<sup>308</sup> Srov. J. NAVONE – T. COOPER, *Tellers of the Word* (New York 1981); B. SESBOUË, „De la narrativité en théologie“, *Gregorianum* 73 (1994) 413–429.

<sup>309</sup> Srov. V. BATTAGLIA, *Cristologia e contemplazione* (Bologna 1997) 42.

<sup>310</sup> Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo...*, 409.

abstraktní lidství spojené s božstvím, nýbrž konkrétní příklady Ježíšova pozemského života. Znovuzářazení uvedené tematiky do teologie proto představuje příspěvek k užšímu sepětí mezi christologií a spiritualitou. Jedná se tedy nejen o metodologickou linii »minulost – současnost«, ale také »teorie – praxe«.

Studium tajemství Ježíšova života nepatří pouze do christologie v úzkém slova smyslu, neboť stejnou měrou zasahuje i do soteriologie: **Celý Kristův život je zjevením Otce**,<sup>311</sup> to však zároveň předpokládá i zjevení Syna (srov. Mt 11, 27), a **celý Kristův život je tajemstvím vykoupění**.<sup>312</sup>

Jestliže se věci mají tak, jak jsme právě naznačili, kam potom zařadit následující oddíl? Na jedné straně patří události Ježíšova života materiálně do novozákonní christologie, a navíc jejich hlubší kritická znalost podmiňuje správné pochopení následujících kapitol z dějin christologie. Na druhé straně je evidentní, že se nevyhneme některým pojmům, jež budou plně objasněny až při zkoumání dalších dějin christologického dogmatu. Teologie jednotlivých událostí bude navíc zahrnovat i spekulativní myšlenkové postupy. Následující odstavce by tedy bylo možno zařadit rovněž do intellectus fidei, tedy do 4. a 5. části této knihy. Vzhledem k tomu, že prvotní kérygma se Ježíšovým veřejným působením vážně zaobíralo, začneme událostí křtu, a evangeliím Ježíšova dětství se budeme věnovat v intellectus fidei.

### II.2.7.3. Ježíšův křest

Z historického hlediska lze jen velmi obtížně napadnout skutečnost, že Ježíš přijal křest od Jana Křtitele. Tato událost totiž působila po Velikonocích učedníkům zřejmě určité obtíže: Jak to, že Pán se zařadil mezi hříšníky a nechal se pokřtít od někoho jiného? Na to ukazuje dialog, který před vlastní úkon křtu zařazuje Matouš a v němž se podtrhuje neadekvátnost toho, aby byl Ježíš pokřtěn Janem (srov. Mt 3, 14).<sup>313</sup> Evangelista Jan pak o vlastním úkonu Ježíšova pokřtění přímo nehovoří (srov. Jan 1, 19–34), i když epizoda se nachází v pozadí Janova vyznání o sestoupení Ducha na Ježíše (srov. Jan 1, 33–34).<sup>314</sup> Jan Křtitel pouze vyznává, kým Ježíš je (srov. 1, 29nn). Nezdá se být pravděpodobné, že by Ježíš před křtem patřil mezi Janovy učedníky. Rozdíl mezi oběma byl příliš velký: Jan nehlásal Boží království, neuzdravoval, nekonal zázraky, žil v ústraní pouště. Vzhledem ke Křtitelovu životnímu stylu však nelze vyloučit určitou vazbu mezi ním a kumránskou komunitou.<sup>315</sup>

Zdá se, že Markova zpráva (srov. Mk 1, 9–11) je nejpůvodnější. Událost sama má velmi košatou symboliku: uzavřené nebe je znamením narušeného vztahu mezi Bohem a člověkem, jeho otevření evokuje počínající novou epochu milosti. Je zajímavé, že Duch, voda a slovo připomínají to, s čím se setkáváme ve vyprávění o stvoření (srov. Gn 1, 2). S Jordánem je rovněž spjata epizoda vstupu vyvoleného národa pod vedením Jozua do zaslíbené země (srov. Joz 3, 14–17).

<sup>311</sup> Srov. KKC 516.

<sup>312</sup> Srov. KKC 517.

<sup>313</sup> Srov. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret* (Freiburg – Basel – Wien 1990) 83–84.

<sup>314</sup> Srov. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth...*, 109.

<sup>315</sup> Srov. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 79–85.

Slova, která zaznívají shůry, a zvláštní vybavení Duchem, to vše odkazuje na verš Iz 42, 1; Ježíšovo působení tedy bude ve znamení Služebníka Hospodinova.<sup>316</sup> To však také znamená, že Nazaretský nesestupuje do Jordánu proto, aby byl očištěn od svých hříchů, nýbrž že ponese provinění těch druhých (srov. Iz 53, 4–6). Křtitel vyjádří tuto skutečnost v Janově evangeliu (1, 29) zcela jasně: „Hle, beránek Boží, který snímá hřích světa.“ Není obtížné domyslet si, že lidé, kteří při křtu v Jordánu vyznávali své viny, je tam symbolicky zanechávali, obdobně jako špinu smytou z těla. Ježíš tedy přišel proto, aby na sebe vzal, co na něj ve vodách Jordánu jakoby čekalo. Totéž naznačuje i Matouš v dialogu, v němž Ježíš hovoří s Křtitelem o naplnění veškeré spravedlnosti (srov. Mt 3, 15). V zásadě jde o to, že Ježíš nyní v plné poslušnosti naplňuje spásonosný Boží záměr.<sup>317</sup>

Výraz *ho hyios mú ho agapétos* má ve Starém zákoně velmi výmluvnou paralelu: v Gn 22, 2.12.16 (LXX) je velmi podobnými slovy charakterizován vztah mezi Abrahámem a Izákem, kterého má praotec přinést jako obět.<sup>318</sup> Z pozadí události tedy prozařuje naplnění celého dramatu na kříži. Událost, jak ji popisují evangelisté, ukazuje na Ježíšovo jedinečné poslání a zároveň na výjimečný vztah Boha Otce k jeho milovanému-jedinému Synu, vztah, který nekonečně přesahuje vše, co Izrael očekával.<sup>319</sup> Pokud se týká autenticity zjevení, exegeti se přiklánějí k názoru, že se jedná o stylizovaný výklad evangelisty, jenž tak uvádí čtenáře do Ježíšova tajemství a pokouší se vyvážit ponižující skutečnost křtu přijatého Mistrem od Jana.<sup>320</sup>

Lukáš jako jediný zdůrazní, že Duch na Ježíše sestupoval v okamžiku, kdy se Galilejský modlil (srov. Lk 3, 21). Zdá se, že svatopisec tak naráží na prvotní komunitu shromážděnou k modlitbě před sesláním Ducha svatého (srov. Sk 1, 14; 2, 1). Analogie je i v tom, že po křtu začíná Ježíšovo veřejné působení. Obdobně po seslání Ducha o Letnicích vystupuje na veřejnost církev a začíná naplňovat své poslání, které je pokračováním poslání Božího Syna (srov. např. Jan 20, 21).

S teologií Ježíšova pomazání Duchem svatým při křtu v Jordánu je spjat nejen teologický problém. Gnostici oddělovali Ježíše a Krista, který podle nich jako Bůh sestoupil na člověka Ježíše při křtu. Pavel ze Samosaty viděl Ježíše jako adoptivního syna, který byl naplněn božskou silou právě při křtu. Ariáni tvrdili, že pokud Ježíš při křtu cosi přijal, pak nebyl dokonalý jako Otec, a tak byl podle nich stvořený. Proto Řehoř Naziánský říká zcela jasně: „**Kdo tvrdí, že Ježíš Kristus byl uznán za hodného synovské adopce v závislosti na křtu, budiž vyloučen.**“<sup>321</sup> Navíc se objevuje další problém: Jestliže je Ježíš vtěleným Slovem, jak by se mohl ve křtu stát něčím novým, co by mu mohlo být ještě přidáno k dokonalosti vtěleného Syna?<sup>322</sup> Otcové pak hovoří o tom, že Ježíšovo lidství bylo naplněno Duchem svatým již v okamžiku úkonu vtělení.

<sup>316</sup> Srov. R. CANTALAMESSA, *I misteri di Cristo nella vita della chiesa* (Milano 1991) 132.

<sup>317</sup> Srov. R. FABRIS, *Matteo* (Roma 1982) 83.

<sup>318</sup> Obdobné výrazy se vyskytují i v Am 8, 10; Jer 6, 26; Zach 12, 10. Srov. R. FABRIS, *Matteo*, 83. Typologii Ježíš – Izák však zpochybňuje například J. GNILKA, *Marco*, 55.

<sup>319</sup> Srov. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, 231.

<sup>320</sup> Srov. např. R. FABRIS, *Matteo*, 83; R. PENNA, *I ritratti (II)*, 67.

<sup>321</sup> Srov. ŘEHOŘ NAZIÁNSKÝ, *Epistula 101 – Ad Cledonium*, 23; PG 37, 180.

<sup>322</sup> Srov. R. CANTALAMESSA, *I misteri di Cristo*. . . , 128.

Teologie pomazání Ježíše Duchem svatým při křtu tak postupně ustupuje do pozadí. Co se tedy při křtu vlastně odehrálo?

V první řadě je třeba říci, že změně, růstu a dospívání podléhá jen Kristova lidská přirozenost. Jestliže v úkonu vtělení Slovo přijalo tělo, jaké mají hříšní lidé (srov. Řím 8, 3), a tak vstoupilo solidárně do společenství s hříšným lidstvem, pak se jednalo o úkon Boží, k němuž Ježíš jako člověk ještě nemohl svobodně přitakat. Odpovídajícího lidského úkonu poslušnosti je Ježíš z Nazareta schopen, až když se stane dospělým člověkem, tedy zhruba ve třiceti letech. Bůh totiž plně respektuje svobodu svého tvora. Když Ježíš zcela svobodně vstupuje do vod Jordánu a přijímá své povolání<sup>323</sup> i poslání Služebníka Hospodinova,<sup>324</sup> když na sebe bere hříchy lidí, když vstupuje do společenství s nimi, činí jako člověk to, co koná věčné Slovo, když se stává člověkem. Toto stávání se člověkem z určitého hlediska není omezeno pouze na první okamžik Ježíšovy lidské existence, a tak v Ježíšově sestupu do vod Jordánu smíme spatřovat úkon vpravdě boholidský. Jedná se o lidskou poslušnost, která má božskou sílu,<sup>325</sup> protože ten, kdo je dokonale lidským způsobem poslušný, je jedním z Trojice. **Křest lze tedy chápat jako určitou aktualizaci úkonu vtělení na počátku Ježíšova veřejného působení.**

Nový zákon jasně hovoří o tom, že Ježíš byl pomazán Duchem při křtu (srov. např. Sk 10, 38). Věrný tomuto údaji Irenej tvrdil, že Ježíš je Božím Synem od počátku své lidské existence. Svého královského a osvoboditelského poslání se však plně ujal při křtu, kdy se stal Pomazaným.<sup>326</sup> To má svou logiku, protože na krále nebyvala pomazávána nemluvnata, nýbrž dospělí mužové, schopní ujmout se svého úkolu. To však neznamená, že Ježíš z Nazareta by předtím byl zcela bez vybavení Duchem,<sup>327</sup> ve křtu se však mění modalita tohoto vybavení, která je nyní úzce spjata se svobodným lidským souhlasem přijímajícím úlohu naplnit veškerou spravedlnost a sejmut jako Beránek hřích světa.

#### II.2.7.4. Pokušení na poušti a mesiášské zkoušky

O této epizodě, která následuje po křtu, podávají zprávu všichni synoptici (srov. Mk 1, 12–13; Mt 4, 1–11; Lk 4, 1–13), Jan ji vzhledem ke svým teologickým záměrům vypouští. Fakt, že Ježíš se odebral do samoty na poušť, nečiní z historického hlediska obtíže. Navíc skutečnost pokušení Božího Syna nebyla zřejmě pro prvotní komunitu pohodlným tématem,<sup>328</sup> jak na to ukazuje například mlčení Janova evangelia. Jednotliví evangelisté dávají epizodě odstíněné interpretace. Matouš a Lukáš ukazují na souvislost

<sup>323</sup> „Ve křtu Ježíš prožil zkušenost povolání.“ J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I.* . . . , 64.

<sup>324</sup> Zdá se, že Ježíš sám přikládal události křtu nemalý význam, viz Mk 11, 27–33. Srov. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I.* . . . , 62.

<sup>325</sup> Srov. R. CANTALAMESSA, *I misteri di Cristo.* . . . , 132–133.

<sup>326</sup> Srov. *Adversus haereses* 3, 9, 3; PG 7, 871–872.

<sup>327</sup> Duch „byl nejprve v samotném Pánově těle, když se stal od něho neoddelitelný pomazáním [. . .]. Dále se veškerá Kristova aktivita naplňovala za přispění Ducha, který byl při tom, když byl Kristus vystaven pokušení ze strany Dábla [. . .], když konal zázraky [. . .]. Neopustil ho ani po vzkříšení z mrtvých. Když Pán chce obnovit člověka a navrátit mu milost, jíz se mu dostalo díky Božímu dechu a kterou ztratil, dechne do tváře učedníků a řekne: »Přijměte Ducha svatého [. . .].“ BASIL, *De Spiritu Sancto* 16, 39; PG 32, 140. Srov. *Ibid.* 19, 48; PG 32, 157.

<sup>328</sup> Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo.* . . . , 392.

jednotlivých zkoušek a pokušení, jimž byl vystaven na poušti Izrael. Tam, kde starý Izrael neobstál, se Ježíš prokazuje jako nový Izrael.<sup>329</sup> Marek zřejmě naráží na Adamovo pokušení: Ježíš je nový Adam, který uvádí člověka do ráje (srov. Mk 1, 13).<sup>330</sup> Matouš hovoří o obsahu jednotlivých pokušení. Dábel nazývá Ježíše titulem »Syn Boží«, který určitým způsobem navazuje na to, jak Ježíše pojmenuje při křtu v Jordánu Otec, i když formulace není totožná. Ve hře je pravý obsah tohoto titulu. Důležitým prvkem Lukášovy redakce je, že pokušení vrcholí v Jeruzalémě.<sup>331</sup> Je všeobecně známo, jakou úlohu hraje v Lukášově evangeliu Ježíšovo putování do Jeruzaléma (srov. např. Lk 9, 51). Konečně se říká, že satan Ježíše opouští až do určeného času (srov. Lk 4, 13).

Ježíš na sebe vzal úlohu zjevit a zpřítomnit Boží lásku k hříšníkům a toto rozhodnutí bylo spojeno s vnitřním zápasem, v němž na poušti zvítězil. Druhým dějstvím téhož vnitřního boje je agonie v Getsemane (srov. Lk 22, 40.46). To však nevylučuje, aby Ježíš byl během svého veřejného působení zvnějšku vystaven útokům pokušitele.

Uvážíme-li, že Ježíš se vydal po svém křtu na poušť zcela sám a že nikdo z lidí nebyl přímým svědkem této jeho zkoušky-pokušení, nemělo by být chybou domnívat se, že zejména Matouš a Lukáš do této epizody jakoby promítli to, v čem spočívala podstata Mistrových zkoušek po celou dobu jeho veřejného působení.<sup>332</sup>

„Vyprávění o pokušení tedy dovoluje postihnout to, co stojí v pozadí celého jeho poslání: Ježíš totiž byl neustále provokován a bylo mu neustále předhazováno, aby sledoval jinou mesiášskou linii než tu, kterou charakterizuje postava trpčícího Služebníka JHWH [. . .]. Byl ustavičně »pokoušen«, aby se prosadil mocnými činy podle logiky královského mesianismu, který měl za cíl především politický úspěch.«<sup>333</sup>

Muž z Nazareta nahlíží svoje veřejné působení jako sled zkoušek, které vrcholí ve smrtelné úzkosti Getseman, především v Lukášově evangeliu.<sup>334</sup> Problematika **mesiášských zkoušek**<sup>335</sup> tedy představuje určitý rys celého Ježíšova veřejného působení.

Zamysleme se nyní nad tím, co představuje společný problém těchto mesiášských zkoušek. Přesněji řečeno, na jedné straně se skutečnost pokušení zdála být jen obtížně slučitelná s důstojností vtěleného Syna Božího, na druhé straně je však realita mesiášských zkoušek přímo úměrná realnosti Kristova lidství a tím pádem i realnosti díla

<sup>329</sup> Srov. R. CANTALAMESSA, *I misteri di Cristo* . . . , 146.

<sup>330</sup> Srov. J. GNILKA, *Marco*, 63.

<sup>331</sup> Srov. Lk 4, 9. Zdá se vhodné poznamenat, že pokušení u Matouše vrcholí na vysoké hoře (srov. Mt 4, 8). To plně odpovídá jeho teologii, v níž má hora při zjevení Ježíše Krista výraznou úlohu (srov. např. Mt 5, 1; 15, 29–31; 28, 16–20).

<sup>332</sup> Určitým potvrzením by mohlo být i srovnání Mt 4, 1–11 a Mt 16, 23. Pokud se týká redakčních záměrů a promítnutí Ježíšova životního dramatu do epizody pokušení na poušti, srov. R. FABRIS, *Matteo*, 92.

<sup>333</sup> V. BATTAGLIA, *Gesù crocifisso Figlio di Dio*, 28.

<sup>334</sup> Srov. např. Lk 4, 2 (*peirazomenos*); Lk 22, 40.46 (*eis peirasmon*); ze souvislosti vyplývá, že učedníci mají podíl na Mistrových zkouškách, které podstoupil v průběhu dramatu svého mesiášského poslání, srov. Lk 22, 28. Srov. dále F. DI BERNARDO, *Croce e salvezza nella storia della spiritualità cristiana* (Torino 1984) 38.

<sup>335</sup> Srov. F. LAMARCHE, „Tentation II. La tentation messianique dans le Nouveau Testament“, *Dictionnaire de Spiritualité XV* (Paris 1990) 212–215.

spásy. Když vezmeme v úvahu, že Nový zákon vypovídá jednoznačně o Ježíšově naprosté bezhříšnosti (srov. např. Jan 8, 46; 2 Kor 5, 21; 1 Petr 2, 22; 1 Jan 3, 5n) a že možnost zhřešit by v případě vtěleného Božího Syna přímo protirečila božské identitě jeho osoby<sup>336</sup> (tedy buď je Božím Synem a nemůže hřešit, anebo může hřešit, ale není Božím Synem), vyvstává nevyhnutelně jednak otázka Ježíšovy lidské svobody a jednak otázka reálnosti mesiášských zkoušek.

Odpovědět na první otázku rozhodně není tak obtížné, jak by se někomu mohlo zdát, protože výraz »nemožnost hřešit« je do určité míry slovní »pastí«, v níž jsou obsaženy dvě negace, takže v zásadě jde o nemožnost jednat nebo volit nesprávně. To však odpovídá dokonalé schopnosti volit správně. Vždyť pravá svoboda nespočívá v možnosti vybrat zlo, v tomto smyslu přece není svobodný ani sám Nejvyšší. Nemělo by se tedy tolik mluvit o nemožnosti hřešit, ale spíše o bez-vadnosti Ježíšovy dokonalé svobody.<sup>337</sup> Nazaretský je naprosto svobodný od všeho, co by mu mohlo bránit v naplnění jeho poslání, a je proto také dokonale schopen bezvýhradného přilnutí k nejvyššímu dobru, tedy k Otcově vůli, i když soulad s touto Otcovou vůlí vyžaduje nejvyšší možnou míru sebezřeknutí. Vyžaduje-li reálnost zkoušky svobodu zkoušeného, pak je třeba říci, že »nemožnost zhřešit« této reálnosti rozhodně neprotirečí.

Je zkouška opravdová, když ten, kdo je jí vystaven, nemůže selhat? V případě každého jiného člověka platí, že reálnost zkoušky je vždy provázána možností neobstát. U Ježíše však zjišťujeme, že reálnost podstoupeného zápasu neimplikuje nutně možnost porážky, vyžaduje však nevyhnutelně reálné vypětí všech lidských sil. Jinými slovy, nemožnost neobstát neznamená, že Ježíšovo pravé lidství by bylo ve zkouškách zastoupeno jinou silou, že ve zkoušce by Ježíš nemusel sáhnout až na dno svých lidských sil a schopností, že by v něm zůstalo cokoli ušetřeno nebo že by byl čehokoli ušetřen. To je ona škola, v níž se Boží Syn jako člověk opravdu naučil poslušnosti (srov. Žid 5, 8) motivované synovskou láskou.<sup>338</sup>

Jaký je poslední smysl toho, že vtělený Boží Syn dobrovolně podstupuje zkoušky jako opravdový člověk? Zdá se, že na tuto otázku existuje pouze jediná odpověď, protože naše zkušenost nám říká, že ve zkoušce se odhaluje pravá identita zkoušeného. Člověka, jehož jsme poznali v nějaké mezní situaci, neznáme pouze podle jména, ale poznali jsme, čím a kým doopravdy je. Vtělený Boží Syn proto nepřichází k apoštolům a nepředstavuje se nějakou slovní formou, on se »představuje« především tím, že zjeví ve zkouškách pravou hlubinu svého bytí, zjeví se opravdu jako Syn toho, který Je. Čím více Ježíše podstupovaná zkouška zasahuje, tím hlouběji také smíme nahlédnout do tajů jeho bytí.

<sup>336</sup> Srov. A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 405–406.

<sup>337</sup> „Z toho je třeba vyvodit, že bezhříšnost-bezvadnost (*l'impeccabilità*) je nejvyšší dokonalostí jeho lidské svobody: Poněvadž byl Kristus bezvadný-bezhříšný, měl také dokonalější schopnost zcela svobodně přilnout k vůli svého Otce.“ J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 359. V italské výraz *l'impeccabilità* svými významy »bezhříšnost« i »bezvadnost« umožňuje slovní hříčku, z níž jasně vyplývá, že nemožnost hřešit je pravou formou dokonalé svobody.

<sup>338</sup> Poslušnost není jednoznačný pojem, protože v závislosti na vnitřní motivaci toho, kdo se podřizuje, existují různé druhy podvolení se vůli někoho jiného: Poslušnost kvůli strachu z trestu je charakteristická pro otroka, poslušnost kvůli touze po odměně je typická pro handlíře, konečně poslušnost z lásky k Oci je vlastností pravého Syna. Srov. BASIL, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 889–1052 (896).



Vrcholné zjevení tedy splývá s vrcholnou zkouškou radikálního sebevydání na kříži, kde se plně odhaluje Ježíšova pravá osobní identita (srov. např. Mk 15, 39).

Komplexnost problematiky mesiášských zkoušek Ježíše Krista jsme ale dosavadními úvahami zdaleka nevyčerpali. Uvážíme-li, že dílo našeho vykoupení a naší spásy je z Božího hlediska čímsi nadzákonným,<sup>339</sup> pak i Ježíšovo případné »ne« vůči dílu našeho vykoupení a naší spásy by nemělo být hodnoceno jako přestoupení Zákona, jako hřích. Toto tvrzení je do jisté míry implicitně obsaženo v následující myšlence Bonaventury z Bagnoregia:

„I bez utrpení by byl Kristus oslaven nejen ve své duši, ale také ve svém těle. My bychom ale bez jeho utrpení zůstali porušení nejen na duši, ale i ve svém těle.“<sup>340</sup>

Ježíši z Nazareta prostě jeho sláva přísluší z titulu jeho Božího synovství, on je naším Spasitelem, a rozhodně žádným způsobem nezachraňuje sám sebe. Dílo našeho vykoupení cestou zkoušek a utrpení však není pro Ježíše čímsi striktně povinným, je to však zásadní podmínka naší spásy.

Nyní musíme dobře rozlišovat. Vydat se cestou politického a pozemsky triumfalistického mesianismu by znamenalo kráčet tím směrem, k jakému nazaretského Mistra ponoukal ďábel. To by bylo proti Zákonu, to by byl hřích, protože Ježíš by nebyl poslušen Boha Otce, ale ďábla. Triumfalistický mesianismus politického a militárního typu je opravdu v radikální opozici k mesianismu trpícího Služebníka Hospodinova. Stačí si uvědomit, že Adolf Hitler vystupoval jako určitý typ triumfalistického pseudomesiáše německého národa. Lenin a Stalin vystupovali jako triumfalističtí pseudomesiášští dělnické třídy. Boží a ďábelský scénář mesianismu tu stojí v hrůzném křiklavém protikladu jako světlo a temnota, jako Boží království a panství knížete tohoto světa. V tomto smyslu by tedy vtělený Boží Syn nemohl podlehnout, zhřešit.

Vedle toho se ovšem rýsuje ještě jedna možnost: Ježíš by jako člověk mohl rezignovat na dílo naší spásy, které je nad Zákon, a není proto striktně vzato jeho povinností. Zdá se, jako kdyby valná většina dalších mesiášských zkoušek v Ježíšově životě spočívala v tom, že mu byla představována ve stále neúprosnější opravdovosti a drsnější nepokrytosti hloupost, zvrácenost, pýcha a ukrutnost lidí. V pozadí jako kdyby stála otázka: »Stojíš vůbec za to obětovat kvůli téhle lůze vlastní život?« Ježíš by teoreticky mohl od svého úkolu ustoupit, stáhnout se, rezignovat. To by sice nebyl hřích proti Zákonu, avšak naskýtá se jiná otázka: Byl by potom Muž z Nazareta opravdu zjevitelem Boha Otce? Byl by věrný sám sobě, své identitě Božího Syna, který je obrazem Boha (srov. např. Kol 1, 15)? Vyjádřil by pak Ježíš v těle tajemství věčného »dialogu« lásky mezi Otcem a Synem v imanentní Trojici, kde se Otec cele a bezvýhradně daruje Synu a Syn Otcem napodobuje v tom, že se bezvýhradně daruje Otcovi? **Narážíme tu na vpravdě božský paradox svobody, která je zároveň nutností. Tak je tomu přece v dramatu lásky, jež je paradoxně svobodou i nutností zůstat věrný milovanému až za hrob.** A to je také ona zcela svobodná »nutnost« (*dei* – např. Mk 8, 31) zkoušek a utrpení Syna člověka.

<sup>339</sup> Srov. BONAVENTURA, *Sent. III*, d. XX, a. unicus, q. VI, resp. 4; *Op. Om. III*, 431b–432a.

<sup>340</sup> BONAVENTURA, *Sent. III*, d. XVIII, a. II, q. II, resp. 6; *Op. Om. III*, 391b.

Můžeme hypotetizovat, že veškerá úděsnost mesiášských zkoušek měla rovněž odpovídat na otázku, zda člověk unese Boží synovství. Osobní identita Božího Syna byla pro Ježíše z Nazareta nejen úžasným vyvoláním, ale zároveň i nesmírně těžkým povoláním, úkolem a posláním, v němž skvěle obstál, a tak prokázal, že člověk je zbožstvitelný a že je v něm vskutku potencialita božské velikosti. Ježíšovo dílo je skutečně Novým zákonem, Novou smlouvou, protože jediným Zákonem pro Ježíše není nic jiného a nikdo jiný než Otec sám (srov. Jan 5, 19). Proto i my jsme nyní povinni v dokonalé svobodě položit svůj život za bratry (srov. 1 Jan 3, 16).

### II.2.7.5. Hlásání Božího království

Jádrum Ježíšova učení je podle evangelií zvěst o »Božím království« nebo o »Království nebes« (srov. např. Mk 1, 15). Oba výrazy Ježíš vyslovil celkem 13× u Marka, 36× u Matouše (z toho je 9 paralelních míst s Lukášem), 21× u Lukáše (z toho 9 paralelních míst s Matoušem), 2× u Jana.<sup>341</sup> V judaistické literatuře tehdejší doby se však vyskytují zmíněné obraty s nesrovnatelně nižší frekvencí, například v rukopisech z Kumránu se setkáme pouze třikrát s výrazem »království Boží« a Josef Flavius užívá tohoto slovního spojení pouze jednou.<sup>342</sup> Rovněž ostatní novozákonní spisy a raně křesťanská literatura vykazuje jen třicetiprocentní frekvenci užití tohoto výrazu ve srovnání se synoptickými evangelií.<sup>343</sup> Lze tedy uzavřít, že slovní spojení »Boží království« nevzniklo díky redakční práci evangelistů a charakterizuje Ježíšovo hlásání.

**Ježíš vystupuje s autoritou**, ne jako učitelé Zákona (srov. např. Mk 1, 22.27; Mt 7, 29; Lk 4, 32). Jeho současníci v něm viděli Mistra (srov. např. Mt 9, 11; 10, 24n; 17, 24), je dokonce jediným pravým Učitelem (srov. Mt 23, 8.10); ale pozorovatelé jej také považovali za proroka (srov. např. Mk 6, 15; 8, 28; 24, 19; Mt 21, 46; Lk 7, 16). Ježíš sám však o sobě tvrdí, že je víc než prorok (srov. Mt 12, 41; Lk 11, 32). Toto vědomí vlastní autority může potvrzovat užití slova »amen«, kterým běžný Izraelita stvrzoval nějaký výrok, požehnání nebo zlořečení. Vždy však byla tato forma souhlasu, přitakání a stvrzení užívána ve vztahu ke slovu někoho jiného (srov. např. 1 Kor 14, 16; 2 Kor 1, 20; Zj 5, 14; 7, 12; 19, 4; 22, 20). V evangeliích však výraz »amen« Ježíš užívá jako úvod a stvrzení vlastních slov, takový způsob vyjadřování však nemá mimo evangelia paralelu.<sup>344</sup>

Království Boží není teritoriální záležitostí, nýbrž znamená přijetí Boží vlády lidmi. Brány tohoto Království se otevírají všude tam, kde je vzýváno Otcovo jméno, kde člověk plní Otcovu vůli, kde vládne sociální spravedlnost a lidé mají nezbytné prostředky k životu, kde se realizuje odpuštění, kde jsou rozvazována pouta zla (srov. **Mt 6, 10–13**). Zvěst o Království je tedy velmi úzce spjata s apelem na obrácení, přijetí Boží vlády a jednání ve shodě s Boží vůlí. Toto Království je blízko (srov. Mk 1, 15; Mt 4, 17), a dokonce již přítomno díky Ježíšově prezenci (srov. např. Lk 17, 20–21) a jeho mimořádnému

<sup>341</sup> Srov. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I...*, 40.

<sup>342</sup> Srov. *Ibid.*, 41.

<sup>343</sup> Srov. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth...*, 116.

<sup>344</sup> U Marka 13×, paralelní místa u Matouše a Lukáše 9×, u Matouše vlastní místa 9×, u Lukáše vlastní místa 3×, u Jana celkem 25× a výraz je vždy zdvojen. Srov. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I...*, 43–44.

působení (srov. např. Mt 12, 28; Lk 11, 20), ale zároveň představuje **přicházející, ještě ne plně realizovanou, tedy eschatologickou realitu** (srov. např. Mt 6, 10; 16, 28; Mk 9, 1; Lk 9, 27). Království je tajuplnou skutečností, která se zjevuje, a přesto zůstává zahalena (podobně jako Ježíšova identita v předvelikonoční době), a právě proto jedním z nevhodnějších prostředků jeho hlásání jsou podobenství (srov. např. Mt 13). Znamením přicházejícího Království jsou Ježíšovy skutky, především uzdravování a exorcismy (srov. např. Mt 9, 35; 12, 28). Království je tedy soteriologickou skutečností, jak ukazuje Ježíšova odpověď na vzkaz Jana Křtitele vyjadřující jeho pochybnosti:

„Jděte, zvěstujte Janovi, co slyšíte a vidíte: Slepí vidí, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, hluší slyší, mrtví vstávají, chudým se zvěstuje evangelium. A blaze tomu, kdo se nade mnou neuráží (Mt 11, 4–6).“

Pohoršovat se nad Ježíšovým jednáním znamená nepřijmout Království. Nepřijetí Ježíše se rovná nepřijetí jeho zvěsti, nepřijetí Království.<sup>345</sup> Shrňme-li, co jsme řekli v tomto oddílu, pak je zřetelné, že **Ježíš identifikuje věc Božího království s vlastní osobou**. Poselství a jeho nositel jsou v posledním důsledku jedno a totéž.<sup>346</sup> Díky tomuto prolnutí poslání a osoby je možný okamžitý povelikonoční přechod od hlásání Království k hlásání Ježíše jako Pána a Krista. On není pouze hlasatel slova, on sám je Božím Slovem. Ježíš není jenom hlasatel spásy, on je Spása.

V souvislosti s tím, že Ježíš hlásal Boží království, a nikoli sebe, se objevuje otázka: **Jak to, že církev po Velikonocích nehlásá Boží království jako Ježíš, ale Ježíše jako Krista?** K tomu je třeba říci, že teprve po Velikonocích byla plně zřejmá pravá identita Ježíše Krista jako Božího Syna a eschatologického Krále – Pomazaného – Mesiáše. Tento přechod od hlásání Božího království k hlásání Ježíše Krista úzce souvisí s **ontologizací christologických titulů**, o níž jsme hovořili již na začátku této monografie. Jestliže Ježíš je Spása, Moudrost, Slovo, pak je také nejhlubším výrazem pravé podstaty Božího království.

Zkoumáme-li problematiku zjevení Ježíše Krista z hlediska trojiční teologie, dospíváme ke zjištění, že **osoba Trojice v ekonomii neukazuje nikdy na sebe, ale vždy na druhé dva z Trojice**,<sup>347</sup> a proto Syn primárně zjevuje Otce a Ducha, zatímco Otec a Duch zjevují Syna. Není tedy divu, že Ježíš v síle Ducha svatého hlásal primárně království Boha – svého Otce. Již v předvelikonoční době Otec zjevoval Syna, jak o tom svědčí epizody křtu, proměnění na hoře, zázraky jako znamení, které Otec dal Synovi. Po Velikonocích je to přednostně Otec, kdo zjevuje pravou Synovu identitu zejména ve vzkříšení, a Duch, který dává učedníkům hlouběji vstoupit do Synova tajemství. Novozákonní zjevení nemá pouze christologickou fázi, ale i fázi pneumatologickou, na což západní teologie zejména v posledních staletích poněkud zapomínala. Christologie proto není a nemůže být pouze hledáním předvelikonočního Ježíše bez ohledu na povelikonoční pneumatologickou fázi zjevení. I z tohoto hlediska je tedy patrné, jak se má

<sup>345</sup> Velmi zajímavý je v této souvislosti Ježíšův výrok, který přináší Tomášovo apokryfní evangelium. Následující výrok je považován za historicky autentický: „Kdo je blízko mne, je blízko ohně; kdo je daleko ode mne, ten je vzdálen Království.“ Srov. J. JEREMIAS, *Gli agrapha di Gesù* (Brescia 1975).

<sup>346</sup> Srov. např. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth*. . . , 120–121; A. AMATO, *Gesù il Signore*. . . , 109–110.

<sup>347</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, 181–186.

Ježíšovo hlásání Božího království k povelikonoční zvěsti církve o Ježíši jako Kristu, Pánu, Synu Božím.

Z druhé strany vzato platí, že stavět dnes vše na hlásání Božího království (*Kingdom-centrism*), jak to vidíme v některých extrémních polohách teologie osvobození, je christologicky velmi problematické, neboť nevyjasněný pojem Božího království se velmi snadno stane prázdným plátnem, na nějž se snadno promítají módní ideologické koncepce dané doby.<sup>348</sup> Uvedené reduktivní pojetí se pak blíží odtrhování etického poselství Nového zákona od osoby Ježíše Krista. Zároveň se objevuje tendence absolutizace „spásy podle člověka“ (vnitrosvětská dimenze spásy, horizontální rozměr spásy) na úkor „spásy podle Boha“ (eschatologická či vertikální dimenze spásy). Základní problém ale tkví v tom, že spása zbavená transcendence nemůže být osvobozením v pravém slova smyslu, neboť právě transcendence Boha a Ježíše Krista vůči světu a následně také transcendentní rozměr spásy jsou posledním kořenem opravdového osvobození člověka.<sup>349</sup>

Pro úplnost je vhodné alespoň krátce zmínit problematiku poměru mezi Božím královstvím a církví. Pod Augustinovým vlivem se začalo prosazovat mínění, že mezi Božím královstvím a církví neexistuje podstatná diference. Od doby Bernarda z Clairvaux se pak tento názor stal v západní církvi v zásadě pravidlem. První katolický teolog, který určitou diferencí mezi Božím královstvím a církví jasně vnímal, byl John Henry Newman (1801–1890).<sup>350</sup> Dnes je poměr mezi oběma skutečnostmi vnímán na základě schématu »již a ještě ne«, církev je tedy již zárodkem Božího království, ale nikoli ještě jeho plným uskutečněním. Další model pojímá církev jako svátost Božího království v dějinách. Námi vytvářené svátostné znamení ale může, bohužel, pravý význam církve jako účinného znamení rodičího se Božího království poměrně značně zatemňovat, ba dokonce zrazovat. Církev tedy s Božím královstvím ploše neidentifikujeme, na druhé straně tajemství církve s Božím královstvím neoddělitelně souvisí.

### II.2.7.6. Ježíš a ti, jimiž se pohrdalo

Co bylo důvodem pochybností Jana Křtitele? Co bylo důvodem onoho pohoršení nad Ježíšovým učením? Na to odpovídají následující verše (Mt 11, 18–19):

„Přišel Jan, nejedl a nepil – a říkají: »Je posedlý.« Přišel Syn člověka, jí a pije – a říkají: »Hle, milovník hodů a pitek, přítel celníků a hříšníků.«“

Když si vzpomeneme na mesiášská očekávání Ježíšových současníků, pak je zcela evidentní, že právě otevřený a milosrdný postoj Muže z Nazareta k těm, jimiž se pohrdalo, musel působit jako skutečný šok.<sup>351</sup> Postoj členů kumránské komunity vůči hříšníkům vyjadřuje následující text:

<sup>348</sup> J. Ratzinger hodnotí přesun akcentu z Ježíše Krista na Boží království v jeho předvelikonoční nevyjasněnosti následovně: „Bůh zmizel, tady jedná už jen člověk. Respekt vůči náboženským tradicím je jen zdánlivý. Ty se ve skutečnosti chápou jako suma zvyklostí, které by se lidem měly nechat, ačkoli v zásadě nemají váhu. Víra a náboženství jsou orientovány podle politických cílů. Platí jen zařízení se ve světě. Náboženství je platné potud, pokud tomu napomáhá. Je znepokojivé, jak se tato postkřesťanská vize víry a náboženství blíží Ježíšovu třetímu pokušení.“ BENEDIKT XVI., *Ježíš Nazaretský*, 50.

<sup>349</sup> O dané problematice budeme hovořit podrobněji v páté kapitole. Srov. V.4.

<sup>350</sup> Srov. např. J. B. MONDIN, *La chiesa primizia del Regno* (Bologna 1989) 121–122.

<sup>351</sup> Srov. např. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 110n.

„Ten, kdo se zaváže smlouvou, musí se naprosto oddělit od všech nespravedlivých lidí a od všech, kdo kráčejí po cestě nepravosti. [...] A nikdo z členů komunity neodpoví, když se ho budou takoví lidé dotazovat na jakýkoli zákon nebo soud. Nikdo ať nejí z toho, co je jejich, ať nepřijímá naprosto nic z jejich rukou, aniž by takovým všechno zaplatil [...]“<sup>352</sup>

Ježíšovo chování je v naprostém rozporu s kumránským ideálem elitářské spravedlnosti (srov. např. Mt 9, 9–13). Tváří v tvář jeho originalitě a nekonformitě se nelze divit Křtitelovým rozpakům, zvláště když si uvědomíme možné propojení mezi ním a Kumránem.

Bylo by však omylem domnívat se, že Ježíš měl vůči hříchu kompromisní postoj. Muž z Nazareta překonával hřích projevy milosrdenství, lásky a odpuštěním, což mu vyneslo obvinění z rouhačství (srov. Mk 2, 1–12). Smyslem jeho počínání je jednak uzdravení nemocných (srov. Mt 9, 12), jednak demaskování falešné a sebestředné spravedlnosti, která nejenže nepřijímá nabídku Boží milosti (srov. Mt 21, 31), ale ještě se staví proti ospravedlnění těch posledních a opovrhovaných. Největším kamenem úrazu proto bylo, že galilejský Mistr nečinil valného rozdílu mezi veřejnými hříšníky a těmi, kdo se považovali za spravedlivé, za ty lepší, za nadřazené, za majitele pravdy a »vlastníky« Božích příslibů: obrácení podle něj potřebují všichni. Odpuštění Boží je darem a předchází obrácení, nezávisí na dřívějších dobrých skutcích člověka.<sup>353</sup> Pro elitu to znamenalo popření jejího výsadního postavení, a taková zvěst se »nevyplácela« před dvěma tisíci lety stejně, jako se »nevyplácí« dnes.

Radikalita zákona lásky, která nevyklučuje nikoho, jde tak daleko, že Ježíš požaduje od svých učedníků lásku i k nepřátelům (srov. Mt 5, 43–48). I to muselo působit – a popravdě řečeno působí i dnes – jako cosi neslýchaného a utopického. Jak vzdáleno je toto chování představám o Mesiáši, který zničí nepřátele Izraele a potře hříšníky.

Velmi odlišný od dobové mentality je Ježíšův postoj k ženám. Kupříkladu chválí Marii, která naslouchá jeho slovům, zatímco Marta se chová přesně podle dobových představ o ženě (srov. Lk 10, 38–42). Ježíšova chvála Mariina naslouchání ostře kontrastuje s tím, jak se tehdy pohlíželo na úlohu ženy. Je znám například výrok rabbiho Eliezera: „Bylo by lépe vydat všechna slova Zákona ohni než dopustit, aby se jich dotýkala ženská ruka.“<sup>354</sup> Ježíš se zastane rovněž vdaných žen proti jednostrannému právu zapuzení ze strany manžela (srov. Mt 19, 3–10).

### II.2.7.7. Univerzalizmus Království

Ježíš řekne, že je poslán jen ke ztraceným ovčím domu izraelského (srov. Mt 15, 24). Při prvním vyslání zakazuje učedníkům jít mezi pohany a Samaritány (srov. Mt 10, 5–6).<sup>355</sup> V Muži z Nazareta se naplňují přísliby dané Izraeli, jeho osud se proto musí

<sup>352</sup> IQS 5, 10.15–17; *Pravidla společenství*, in L. MORALDI (a cura di), *I manoscritti di Qumran*, 148.

<sup>353</sup> Srov. H. KESSLER, „Cristologia“, in T. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica 1* (Brescia 1995, pův. něm. vyd. Düsseldorf 1992) 283–517 (316–317).

<sup>354</sup> Uvedeno in M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo...*, 403. Srov. R. LAURENTIN, „Gesù e le donne: una rivoluzione misconosciuta“, *Concilium* 16 (1980) 683–699.

<sup>355</sup> Pokud se jedná o výrok obsažený v Mt 23, 15, kde Ježíš odsuzuje pokrytectví zákoníků a farizeů a kde hodnotí negativně jejich misionářské úsilí mezi pohany, nemůžeme se ubránit dojmu, že odráží situaci

naplnit především v rámci vyvoleného národa.<sup>356</sup> Jestliže však Království není uzavřeno nikomu, kdo je ochoten se obrátit, tedy ani celníkům a nevěstkám, proč by mělo být navždy uzavřeno pohanům, kteří Ježíše přijmou? Ježíšův vztah k těm, jimiž se pohrdalo, je silným náznakem zaměření k univerzalizmu.<sup>357</sup> To se však stane plně zřetelným až po Velikonocích. Přechod od výrazně partikularistického náboženského smýšlení většiny judaistů Ježíšovy doby k univerzálnímu hlásání radostné zvěsti nebyl rozhodně jednoduchým procesem (srov. např. Sk 10).

Ježíš již před Velikonocemi prokazoval známky otevřenosti vůči pohanům: Zamítá například nenávisť vůči nim, a dokonce hovoří o tom, že pohané budou stolovat v království, zatímco synové Abrahámovi zůstanou venku (srov. Mt 8, 11–13); že pohané budou soudit syny Abrahámovy pro jejich nevěru (srov. Mt 12, 41–42). To znamená, že nový eschatologický Izrael bude vybudován na víře, a nikoli na pokrevnosti s Abrahámem. Když Ježíš učí, že největší přikázání je milovat Boha a bližního, je mu položen dotaz, kdo je vlastně onen bližní. Ježíš pak vypravuje **podobenství o dobrém Samaritánovi** (srov. Lk 10, 29–37). Mezi Židy a Samařany existovala neskrývaná nevraživost a Židé Samařany pohrdali. Ježíš dává zákoníkovi za vzor člověka, který projevuje lásku potřebnému bez ohledu na rasu, národnost, náboženské vyznání. Toto nové univerzalistické vymezení pojmu bližního sehrálo zásadní úlohu v dějinách křesťanského charitativního díla.<sup>358</sup> Není tedy divu, že Nazaretský prokazuje některým pohanům určitou přízeň a vyslyší jejich prosby o uzdravení (srov. např. Mt 8, 5–13; 15, 21–28; Lk 7, 1–10), což lze vnímat jako prorocké gesto naznačující budoucí univerzalitu hlásání evangelia.<sup>359</sup> Skutečnost ustanovení nového Izraele je prorocky naznačena volbou Dvanácti, protože takový byl počet synů praotce vyvoleného národa.<sup>360</sup> Nezapomínejme, že Mesiáš měl obnovit slávu Davidova království. Slovo »Izrael« naráží na to, že izraelské kmeny rozptýlené mezi pohany mají být znovu shromážděny (srov. Jan 11, 52). To, jak porozuměla tomuto Ježíšovu prorockému gestu povelikonoční komunita, se odráží například v začátku Jakubova listu (Jak 1, 1). **Ježíš tedy svými prorockými gesty a některými výroky již před Velikonocemi indikuje cílový směr misie, který musí překročit hranice Judeje.**<sup>361</sup> Explicitní univerzalizmus – obdobně jako poznání pravé Ježíšovy identity a jeho významu – však

---

střetu křesťanských a židovských misionářů v povelikonoční době. Srov. R. FABRIS, *Matteo*, 470. V případě, že by výrok vyšel z Ježíšových úst, pak by jím Galilejský odmítal legalistické základy takové misie. Nešlo přece o to, šířit farizejský judaismus. Dlužno podotknout, že takto pojiňaná misie by odporovala víře v Ježíše jako Božího Syna. Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo...*, 397.

<sup>356</sup> Srov. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 194–195.

<sup>357</sup> Srov. H. KESSLER, „Cristologia“, 316.

<sup>358</sup> Srov. R. MESSINA, *Storia della carità, cuore della Chiesa* (Torino 2001) 148.

<sup>359</sup> Ježíš hovoří otevřeně o založení církve v Mt 16, 18–19. Exegeti však jsou v podstatě zajedno, že výroky o církvi představují povelikonoční redakční úpravu, která rozšiřuje paralelní místa, jak je čteme u Mk 8, 27–30 a Lk 9, 18–21. Srov. R. FABRIS, *Matteo*, 356–357. Jak ukazuje naše výše uvedená argumentace, tato předpokládaná redakční úprava rozhodně nejde proti základním záměrům a úmyslům předvelikonočního Ježíše.

<sup>360</sup> Zdá se být historicky jisté, že Dvanáct Ježíš ustanovil před Velikonocemi. Číslo je symbolem obnovy celého Izraele. Srov. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret*, 184–192.

<sup>361</sup> Některá Ježíšova prorocká gesta, jako přijetí pohanů či některá uzdravení cizinců, odpovídají výrokům, které rozšiřují horizont Království i na vzdálené národy. Srov. R. FABRIS, *Gesù di Nazareth...*, 130.

v myslích učedníků může dozrát až po Velikonocích. Tomu se nelze divit, protože věc Království je velmi těsně spjata s tajemstvím Muže z Nazareta, obdobně jako církev, která je jeho tělem (srov. např. Ef 1, 22–23).<sup>362</sup>

Vrcholem radikality Ježíšova univerzalizmu je naprosto neslýchaný příkaz milovat nepřátele, díky jehož naplňování se učedník stává synem Nejvyššího a dostává se mu oně dokonalosti, která charakterizuje nebeského Otce (srov. Mt 5, 43–48). Právě tento fascinující ideál univerzality lásky je také základním rozměrem autentické katolicity – všeobecnosti. Správně evangelně pojmáná katolicita tedy rozhodně není nějakým stranictvím, které by se vůči někomu ze zásady vymezovalo negativně, nýbrž úsilím o radikální univerzalizmus Kristovy lásky, univerzalizmus Božího království. Je to z lidského i náboženského hlediska ten nejvznešenější ideál, spjatý úzce se statutem Kristova učedníka a Božího syna či dcery. Je však otázkou, jestli se titulem »katolík« smíme po právu nazývat, když naše smýšlení bývá tak často vyhraněně partikularistické a naše schopnost milovat mnohdy nestačí ani na ty, kdo nám činí dobře.

### II.2.7.8. Ježíš a politika

Ježíš musel být velmi obezřetný, aby jeho poslání nebylo vnímáno jako politicko-mocenský mesianismus ve smyslu hnutí zélotů. Obdobně jako jeho osoba přesahuje každé interpretační schéma, tak i jeho Království se nikdy neidentifikuje s žádnou politickou strukturou tohoto světa (srov. např. Jan 18, 36). Každá interpretace, která by představovala Ježíše jako politického revolucionáře nebo společenského reformátora, neodpovídá historické skutečnosti jeho veřejného působení. Jediná pravá reforma se týká lidského srdce. Na druhé straně však Ježíš není neutrální vůči politickým strukturám; například když odmítá nadvládu, která by nebyla službou (srov. např. Mt 20, 25–27 par.). Ne náhodou je to satan, kdo mu nabízí politickou moc (srov. např. Mt 4, 8–9; Lk 4, 6). Z toho vyplývá, že tato moc je vždy spojena s určitou mírou nespravedlnosti a kompromisu s hříchem. Ježíš sice politickou moc respektuje,<sup>363</sup> ale je vůči ní velmi kritický a značně ji relativizuje. Nejedná se o poslední a nejvyšší autoritu, podle které se má člověk řídit. Radikálním odhalením zřůdnosti, k níž může politická moc dospět, je drama Ježíšova odsouzení a ukřižování.

Jako paradigma Ježíšova postoje k politické moci bývá velmi často uváděna odpověď na otázku, zda je třeba platit daň římskému císaři, nebo nikoli. Správná interpretace se nesmí soustředit pouze na Ježíšovu odpověď: „Odevzdejte tedy, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu“ (Mt 22, 21), ale na celý oddíl textu (srov. Mt 22, 15–22). Rozhodně se tu nejedná o jakési dělení pravomocí mezi Bohem a císařem. Když si Ježíš nejprve nechal podat minci s císařovým obrazem a otázal se, čím je na minci obraz, jednoznačně

<sup>362</sup> K uvedeným argumentům lze připojit jeden, který má spíše sapienciální povahu. Vychází z toho, že původně bylo náboženství velmi úzce spojeno s příslušností k určitému národu a že teprve helénistický kosmopolitismus otevřel cestu pozvolné proměně obecné mentality. Náboženství se stávalo postupně také záležitostí osobního rozhodnutí. Světová a nadnárodní misie jako konkrétní uskutečnění univerzalizmu spásy byla tedy možná poprvé právě v Ježíšově době. Dá se tedy říci, že Slovo se vtělilo v prvním okamžiku, kdy lidstvo bylo kulturně schopno přijmout univerzální nabídku spásy ze strany Boží, což vypovídá o Božích záměrech. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Vtělené Slovo a kultura“, *Poutník* (1995/5) 23–24.

<sup>363</sup> Ježíš připouští placení daní císaři, i když odpověď, kterou dá, rozhodně neospravedlňuje aktivní kolaboraci s nespravedlivou lidskou mocí (srov. Mk 12, 13–17).

tím diskreditoval ty, kdo mu dotaz zlovolně položili. Starý zákon přece jasně zakazoval vyobrazování tvorů a jejich zbožšťování (srov. Ex 20, 4–5). Ježíš modloslužebné mince neměl, zatímco jeho odpůrci ano. Jestliže jsou mince poznamenány modloslužbou, není důvod k tomu, aby je pravověrný Žid nosil s sebou. Vracet císaři jeho mince je tedy plně v souladu s odmítáním modloslužby. Bohu má naproti tomu patřit celé srdce člověka, které ale nesmí ulpět na mamonu (srov. Mt 6, 24). Ježíš tak demaskuje nejen své odpůrce, ale zároveň se také staví velmi kriticky k politické moci poznamenané hříchem a odporem vůči živému Bohu.

Ježíšův kritický postoj k politické moci a k tomu, co můžeme definovat jako sociální hřích, ideologie, zotročování, nespravedlivé odírání chudých. . . rozhodně nesmíme chápat jako výzvu k nějaké násilné akci. Právě nenásilí je v jistém slova smyslu esencí evangelia.<sup>364</sup> Nejde o proměnu systémů, nýbrž o proměnu srdce člověka a o jeho obrácení k živému Bohu, dárci pravé svobody. Jakmile dojde k přímému střetu mezi Ježíšem na jedné straně a nositeli politické moci, Ježíš zcela svobodně upřednostňuje sebezmaření před zmařením druhých, jak o tom jasně vypovídají evangelia, když popisují velikonoční události. Mnozí reformátoři církve a společnosti, kteří se oháněli Ježíšovým jménem, právě na tuto charakteristiku Mistrova postoje k politice bohužel zapomínali a zapomínají.

Ježíš svým postojem k politické moci a k politickému řádu velmi zřetelně desakralizuje politiku, zásadní je společenství člověka s Bohem, synovská poslušnost. J. Ratzinger k tomu říká:

„Absence celé sociální dimenze v Ježíšově kázání, což Neusner z židovské perspektivy kritizuje naprosto uvědoměle, skrývá světodějný proces, který se jako takový neudal v žádném jiném kulturním prostoru: konkrétní politické a sociální pořádky jsou vyňaty z bezprostřední sakrality, ze zákonodárství Božího práva, a předány svobodě člověka, jenž je nyní Ježíšem ukotven v Boží vůli a z ní se učí vidět právo a dobro.“<sup>365</sup>

Byl tedy Ježíš apolitický? Vezmeme-li v potaz jeho veřejné vystupování, důsledně zastávání se těch, kteří byli vytlačeni na okraj společnosti, program nenásilí, jeho zodpovědnost za národ, která se projevuje distancováním se od dobového mocenského a nacionalistického mesianismu . . . , pak je třeba říci, že Muž z Nazareta určitě apolitický nebyl. Stejně jako jeho království je sice v tomto světě, ale není z něho, tak také jeho politická angažovanost se projevuje v tomto světě, ale není z tohoto světa (srov. Jan 18, 36). Jelikož naším cílem je mimo jiné propojovat poznání tajemství Ježíše Krista s praxí a spiritualitou, zdá se vhodné na tomto místě poukázat na to, jak se tento Ježíšův postoj k politice konkrétně promítá do života duchovních a laiků. Stejně jako Ježíš nikdy neusiloval o světskou moc, tak také duchovní nesmějí přijímat úřady spjaté

<sup>364</sup> Je téměř povinností na tomto místě připomenout českého myslitele a svérázného teologa Petra Chelčického (1380? – mezi 1445 až 1450), který právě v době krutých náboženských válek v husitské epoše jasně razil to, že podstatou evangelia je nenásilí. Tímto svým postojem ovlivnil celou řadu novověkých bojovníků za spravedlnost a mír. Jmenujme alespoň M. Gándhího a M. L. Kinga. Srov. J. BOUBÍN, *Petr Chelčický. Myslitel a reformátor* (Praha 2005).

<sup>365</sup> Srov. BENEDIKT XVI., *Ježíš Nazaretský*, 91.