

Ctirad Václav Pospíšil

# JEŽÍŠ Z NAZARETA, PÁN A SPASITEL

KRYSTAL OP

KARMELITÁNSKÉ NAKLADATELSTVÍ

## OBSAH

Předmluva k prvnímu vydání .....	12
Předmluva k druhému vydání .....	14
Předmluva ke třetímu rozšířenému vydání .....	15
Předmluva ke čtvrtému vydání .....	16

### Část I.

## ZÁKLADNÍ VÝCHODISKA DOGMATICKÉ ČI SYSTEMATICKÉ CHRISTOLOGIE

I.1. Co je christologie? .....	17
I.2. Některé »druhy« christologie a přístupy k christologii .....	21
I.3. Christologie z hlediska fundamentální a z hlediska dogmatické teologie .....	28
I.4. Christologie a spiritualita .....	29
I.5. Christologie a »teologie srdce« .....	34

### Část II.

## TAJEMSTVÍ JEŽÍŠE KRISTA V PÍSMU

II.1. Starozákonní předpoklady christologie .....	37
II.1.1. Vztah mezi Starým a Novým zákonem .....	37
II.1.2. Starozákonní mesiášské modely .....	40
II.1.2.1. Davidovský mesianismus .....	41
II.1.2.2. Kněžský mesianismus .....	42
II.1.2.3. Prorocký mesianismus a trpící Služebník JHWH .....	43
II.1.2.4. Nebeský prostředník spásy .....	44
II.1.2.4.1. Syn člověka .....	44
II.1.2.4.2. Moudrost .....	45
II.1.2.4.3. Slovo .....	46
II.1.2.4.4. Hospodinův anděl .....	47
II.1.3. Mesiáš a duch Hospodinův .....	48
II.1.4. Ježíš a mesiášské naděje v judaismu jeho doby .....	49
II.1.5. Jediný Prostředník. Vertikální a horizontální zprostředkování .....	53
II.2. Tajemství Ježíše Krista v Novém zákoně .....	57
II.2.1. Jedna víra a pluralita novozákonních christologií .....	58
II.2.2. Předvelikonoční a povelikonoční víra učedníků .....	59
II.2.3. Vzkříšení Ježíše z Nazareta .....	61
II.2.3.1. Historičita události .....	61
II.2.3.2. Setkání učedníků se Vzkříšeným .....	62
II.2.3.3. Pneumatologický rozměr Ježíšova oslavení .....	66
II.2.3.4. Tajemství nanebevstoupení .....	67
II.2.4. Povelikonoční víra a tři modely christologické reflexe .....	72
II.2.5. Některé christologické tituly .....	76
II.2.5.1. Prorok .....	77
II.2.5.2. Syn člověka .....	78
II.2.5.3. Kristus – Mesiáš – Pomazaný .....	79
II.2.5.4. Syn Boží – Syn – milovaný Syn .....	81
II.2.5.5. Pán .....	82
II.2.5.6. Spasitel .....	83
II.2.5.7. Velekněz .....	84

II.2.5.8. Logos (Slovo) . . . . .	84
II.2.5.9. Souhrnné hodnocení analýzy christologických titulů . . . . .	85
<b>II.2.6. Základní charakteristiky některých novozákonních christologií . . . . .</b>	<b>86</b>
II.2.6.1. Christologie Markova evangelia . . . . .	87
II.2.6.2. Matoušovo evangelium . . . . .	88
II.2.6.3. Christologie Lukášova evangelia a knihy Skutků . . . . .	89
II.2.6.4. Christologie Janova evangelia . . . . .	90
II.2.6.5. Christologie Pavlových listů . . . . .	91
II.2.6.6. Christologie knihy Zjevení . . . . .	93
<b>II.2.7. Předvelikonoční Ježíš jako základ christologie . . . . .</b>	<b>93</b>
II.2.7.1. Evangelia a předvelikonoční Ježíš . . . . .	93
II.2.7.2. Události Ježíšova života v teologii . . . . .	95
II.2.7.3. Ježíšův křest . . . . .	99
II.2.7.4. Pokušení na poušti a mesiášské zkoušky . . . . .	101
II.2.7.5. Hlásání Božího království . . . . .	105
II.2.7.6. Ježíš a ti, jimiž se pohrdalo . . . . .	107
II.2.7.7. Univerzalizmus Království . . . . .	108
II.2.7.8. Ježíš a politika . . . . .	110
II.2.7.9. Ježíšovy zázraky . . . . .	112
II.2.7.10. Ježíšovo vědomí vlastní jedinečné synovské identity . . . . .	115
II.2.7.11. Ježíšovo poslání a dvě fáze jeho veřejného působení . . . . .	117
II.2.7.12. Proměnění na hoře . . . . .	119
II.2.7.13. Ježíš jdoucí v ústřety smrti . . . . .	120
II.2.7.14. Getsemane . . . . .	122
II.2.7.15. Ukřižování . . . . .	124

### Část III. PATRISTICKÁ CHRISTOLOGIE

<b>III.1. Přednicejská epocha . . . . .</b>	<b>129</b>
III.1.1. Druhé století . . . . .	129
III.1.1.1. Židokřesťanská christologie . . . . .	129
III.1.1.2. Ignác Antiochijský . . . . .	131
III.1.1.3. Docketismus a gnóze . . . . .	132
III.1.1.4. Apologeti . . . . .	136
III.1.1.5. Irenej z Lyonu . . . . .	138
III.1.1.6. Klement Alexandrijský . . . . .	141
III.1.2. Třetí století . . . . .	141
III.1.2.1. Tertulián . . . . .	143
III.1.2.2. Origenes . . . . .	144
III.1.2.3. Adopcianismus . . . . .	146
<b>III.2. Christologie velkých koncilů křesťanského starověku . . . . .</b>	<b>147</b>
III.2.1. První nicejský koncil (325) . . . . .	147
III.2.1.1. Předehra – ariánská krize . . . . .	147
III.2.1.2. Svolání sněmu, jeho průběh a vyznání víry . . . . .	148
III.2.1.3. Soteriologický rozměr Nicejského sněmu a jeho aktualita . . . . .	150
III.2.1.4. Atanáš . . . . .	152
III.2.2. Spor o úplné Kristovo lidství . . . . .	153
III.2.2.1. Apollinarismus . . . . .	153
III.2.2.2. První konstantinopolský koncil (381) . . . . .	156
III.2.3. Spor o jednotu subjektu v Kristu . . . . .	157
III.2.3.1. Christologie Logos – anthrópos . . . . .	157
III.2.3.2. Nestorios a Cyril . . . . .	158
III.2.3.3. Průběh koncilu a výsledky . . . . .	162
III.2.4. Druhé jednání – Eutyches a Chalcedonský koncil . . . . .	164

III.2.4.1. Eutychův monofyzitismus a reakce Lva Velikého . . . . .	164
III.2.4.2. Papež Lev Veliký: List 28. – Flavianovi, konstantinopolskému biskupovi . . . . .	167
III.2.4.3. Koncilní jednání a jeho výsledky . . . . .	172
III.2.4.4. Recepce výsledků Chalcedonského koncilu . . . . .	178
<b>III.2.5. Století sporů o chalcedonskou definici . . . . .</b>	<b>178</b>
III.2.5.1. Henotikon císaře Zenóna . . . . .	178
III.2.5.2. Neochalcedonismus a Leontios Byzantský . . . . .	179
III.2.5.3. Tři kapitoly a Druhý konstantinopolský koncil . . . . .	181
III.2.5.4. Nauka obsažená ve čtrnácti anatematismech 2. konstantinopolského koncilu . . . . .	182
<b>III.2.6. Božská a lidská vůle vtěleného Slova . . . . .</b>	<b>185</b>
III.2.6.1. Sergiův monoenergismus a monotheletismus . . . . .	185
III.2.6.2. Učení Maxima Vyznavače a poslušnost Ježíše Krista . . . . .	186
III.2.6.3. Typos a Lateránská synoda v roce 649 . . . . .	193
III.2.6.4. Epilog – Třetí konstantinopolský koncil . . . . .	194
<b>III.2.7. Spory o uctívání obrazů . . . . .</b>	<b>195</b>
III.2.7.1. Obrazoborectví . . . . .	195
III.2.7.2. Obhajoba užívání obrazů a II. nicejský koncil . . . . .	197
III.2.7.3. Trvalý význam obrazů Krista a svatých . . . . .	199

#### Část IV.

### ZÁKLADNÍ STAVEBNÍ KAMENY CHRISTOLOGICKÉ REFLEXE

<b>IV.1. Tajemství vtělení . . . . .</b>	<b>201</b>
<b>IV.2. Vtělení jako zjevení a dar vnitrobožské lásky člověku . . . . .</b>	<b>205</b>
<b>IV.3. Vztah mezi imanentní a ekonomickou Trojicí . . . . .</b>	<b>208</b>
<b>IV.4. Vhodnost vtělení druhé božské osoby a otázka Boží svobody . . . . .</b>	<b>210</b>
<b>IV.5. Vtělení Syna jako dílo celé Trojice . . . . .</b>	<b>211</b>
<b>IV.6. Vtělení Slova a problém Boží neproměnnosti . . . . .</b>	<b>215</b>
<b>IV.7. Věčnost – »preexistence« Slova . . . . .</b>	<b>219</b>
<b>IV.8. Primární účel vtělení. Vtělení a stvoření, vtělení a antropologie . . . . .</b>	<b>223</b>
<b>IV.9. Ježíšovo narození z Panny . . . . .</b>	<b>228</b>
IV.9.1. Svědectví Písma . . . . .	229
IV.9.2. Námitky proti historicitě události a důvody v její prospěch . . . . .	230
IV.9.3. Ježíšovo panenské početí a moderní genetika . . . . .	233
IV.9.4. Teologický význam panenského početí . . . . .	235
IV.9.5. Mariologie jako nutný doplněk christologie . . . . .	236
<b>IV.10. Dvě podoby kenóze Syna Božího . . . . .</b>	<b>238</b>
<b>IV.11. Pokusy o hlubší postižení termínů »osoba« a »přirozenost« v trinitární teologii, christologii a antropologii . . . . .</b>	<b>244</b>
IV.11.1. Tajemství „osoby“ . . . . .	244
IV.11.2. Tajemství „přirozenosti“ . . . . .	254
<b>IV.12. Ježíšova božská osoba a jeho lidská osobnost . . . . .</b>	<b>258</b>
<b>IV.13. Rozvoj Ježíšova vědomí a poznání . . . . .</b>	<b>261</b>
<b>IV.14. Teorie Ježíšova blaženého patření v době jeho pozemského života a limity této teorie . . . . .</b>	<b>265</b>
<b>IV.15. Ježíšovy mesiášské zkoušky a problematika jeho svobody . . . . .</b>	<b>268</b>
IV.15.1. Osoba a její životní příběh . . . . .	269
IV.15.2. Mohl Ježíš zhřešit? . . . . .	270
IV.15.3. Ježíšova svoboda . . . . .	272
IV.15.4. Smysl Ježíšových zkoušek . . . . .	274

164	IV.16. Čistota srdce Ježíše z Nazareta .....	275
167	IV.17. Kristus jediný Učitel .....	278
172	IV.17.1. Novozákonní základ tématu Kristova učitelství .....	278
178	IV.17.2. Systematicko-teologická reflexe nad Ježíšovým učitelstvím .....	280
178	IV.18. Ježíšovo »nekněžské« kněžství jako základní kritérium křesťanského	
178	hierarchického kněžství .....	283
179	IV.18.1. Historická a religionistická východiska .....	284
181	IV.18.2. »Nekněžské velekněžství« Ježíše z Nazareta .....	285
182	IV.18.3. Problematika vnímání hierarchického kněžství v dějinách církve .....	288
185	IV.19. Ježíš Kristus jako model mystiky služby, kříže a pokory .....	290
185	IV.20. Christologia cordis .....	295
186	IV.20.1. Banalizující slepota .....	296
193	IV.20.2. Základní antropologické charakteristiky pojmu srdce .....	297
194	IV.20.3. Lidské srdce jednorozeného Božího Syna .....	303

### Část V.

## ZÁKLADNÍ KAMENY SOTERIOLOGICKÉ REFLEXE

201	V.1. Problematika poměru mezi soteriologií a christologií .....	309
205	V.1.1. Rudolf Bultmann a Paul Tillich .....	310
208	V.1.2. Karl Rahner .....	313
210	V.1.3. Giovanni Moioli .....	314
211	V.1.4. Závěr .....	316
215	V.2. Tajemství převyšující naši chápavost .....	318
219	V.3. Objektivní a subjektivní aspekt soteriologie .....	321
223	V.4. Spása »podle člověka« a spása »podle Boha« .....	322
228	V.5. Vykoupení a spása .....	325
229	V.6. Dějiny spásy .....	326
230	V.7. Ježíš z Nazareta – jediný a univerzální spasitel .....	330
233	V.8. Ježíš Kristus – Spasitel stvoření, univerzalita spasitelství Ježíše Krista	
235	a hypotetičtí mimozemšťané .....	334
236	V.8.1. Ježíš Kristus jako spasitel stvoření – kosmický Kristus .....	334
238	V.8.2. Univerzalita Kristova spasitelství a hypotetičtí mimozemšťané .....	347
24	V.9. Univerzální spasitelství Ježíše Krista a prehistoričtí lidé či hominidé .....	348
24	V.10. Problematika spasitelské hodnoty mimokřesťanských náboženství .....	357
24	V.10.1. Ambivalentní poměr mezi vírou a náboženstvím .....	357
24	V.10.2. Exkluzivismus, inkluzivismus, pluralismus .....	364
28	V.11. Koncentrace soteriologického významu v události Kristova kříže .....	367
31	V.12. Nesprávná a diskutabilní pojetí soteriologického významu	
35	Kristova kříže .....	371
38	V.12.1. Neúměrný důraz na spasitelský význam aktu vtělení .....	372
39	V.12.2. Ježíš zvítězil nad mocnostmi zla, svou krví však neplatil výkupné	
41	děbloví .....	373
41	V.12.3. Kříž není zástupným trestem (substitutio poenalis) .....	374
41	V.12.4. Zakoušel Ježíš na kříži a ve stavu smrti pekelná muka? .....	376
41	V.12.5. Pokus o vysvětlení soteriologického významu kříže na základě	
41	»Božích práv« .....	377

<b>V.13. Základní kategorie, kterými se teologie pokouší interpretovat</b>	
<b>soteriologický význam Ježíšova kříže</b> .....	381
V.13.1. Kříž Vzkříšeného jako zadostiučnění .....	382
V.13.2. Kříž Vzkříšeného jako vykoupení a cena naší spásy .....	386
V.13.3. Kříž Vzkříšeného jako oběť .....	389
V.13.3.1. Starozákonní pojetí oběti .....	389
V.13.3.1.1. <i>Oběť smlouvy (Ex 24)</i> .....	389
V.13.3.1.2. <i>Oběť beránka (Ex 12)</i> .....	390
V.13.3.1.3. <i>Oběť smíření (Lv 16, 1–33)</i> .....	391
V.13.3.1.4. <i>Celopal</i> .....	392
V.13.3.1.5. <i>Oběť Služebníka JHWH a vznešenost starozákonního pojetí oběti</i> .....	392
V.13.3.2. Oběť Ježíše Krista v Novém zákoně .....	394
V.13.3.2.1. <i>Ježíš z Nazareta a oběť</i> .....	394
V.13.3.2.2. <i>Janovské pojetí Ježíšovy oběti</i> .....	395
V.13.3.2.3. <i>Paolovské pojetí Kristovy smrti jako oběti</i> .....	396
V.13.3.2.4. <i>Kristova oběť v listu Židům</i> .....	398
V.13.3.3. Reflexe nad tajemstvím Kristovy oběti .....	399
V.13.4. Kříž Vzkříšeného jako odpuštění a smíření .....	403
V.13.5. Kříž Vzkříšeného jako záslužná příčina naší spásy .....	407
V.13.5.1. Záslužná hodnota lidského jednání a Boží sebedarování člověku .....	408
V.13.5.2. Záslužnost Ježíšova života, díla a jeho sebevydání na kříži .....	409
V.13.6. Soteriologická hodnota aktu vtělení a hodiny kříže, zjevitelský a spasitelský význam Ježíšova díla .....	413
<b>V.14. Trvalý soteriologický význam Kristova sestupu mezi mrtvé</b> .....	415
<b>V.15. Soteriologický význam Kristova vzkříšení a daru Ducha svatého</b> .....	421
<b>V.16. Od čeho nás Kristus vlastně osvobodil?</b> .....	423
<b>V.17. Kritéria zdravé soteriologické reflexe</b> .....	431
Seznam použitých zkratk .....	434
Seznam použité literatury .....	435
Ikonografický výklad k obrázku na obálce a frontispisu .....	456
Rejstřík jmenný .....	457

## ČÁST I. ZÁKLADNÍ VÝCHODISKA DOGMATICKÉ ČI SYSTEMATICKÉ CHRISTOLOGIE<sup>1</sup>

Tato první část celé monografie předznamenává a v jistém slova smyslu charakterizuje celé naše následující snažení, a proto ji lze pojímat jako určitý širší úvod. V prvním bodu se pokoušíme vyjasnit, co je christologie. Již na tomto místě se ukazuje, že christologie předpokládá víru a vychází z určité základní struktury vyznání této víry. Spojení jména „Ježíš“ a velkých christologických titulů určuje celou následující reflexi. V druhém bodu mapujeme základní typy christologie a osvětlujeme specifickou christologickou terminologii, bez níž by mnohé z toho, co se nachází v dalších částech této monografie, bylo nesrozumitelné. Ve čtvrtém bodu poukazujeme na různost metodologických přístupů k tajemství Ježíše z Nazareta ve fundamentální a dogmatické teologii. Důkladnější výklad základních principů metody používané v dogmatické teologii po 2. vatikánském koncilu však překračuje rámec tohoto pojednání, a proto nám nezbyvá nic jiného než odkázat na příslušnou literaturu. V pátém bodě se pokoušíme objasnit nejzákladnější souvislosti mezi ontologickou christologií a spiritualitou. Právě úsilí o odhalování významu teoretických výroků systematické teologie pro praxi je cestou k určité kvaziverifikovatelnosti trvalého významu učení víry pro křesťanský život.

### I.1. CO JE CHRISTOLOGIE?

Nejprostší odpovědí na tuto otázku se zdá být tvrzení, že christologie je tou částí křesťanské teologie, která se věnuje tajemství osoby a díla Ježíše z Nazareta. Z řečeného smíme využít první a nesmírně důležitou charakteristiku právě christologie: Stejně jako teo-

<sup>1</sup> Někteří současní odborníci navrhuji změnit název disciplíny. Místo o dogmatické teologii by se mělo podle nich hovořit o systematické teologii. Srov. např. M. SERENTHÀ, „Teologia »dogmatica«: una qualifica ancora adeguata?“, *Teologia* 4 (1982) 273–313; F. S. FIORENZA – J. P. GALVIN (uspořádali), *Systematická teologie 1. Římskokatolická perspektiva* (Brno 1996); F. S. FIORENZA – J. P. GALVIN (uspořádali), *Systematická teologie 2. Římskokatolická perspektiva* (Brno 1998). Magisterium však nebere na tyto návrhy ohled. Srov. JAN PAVEL II., *Fides et ratio* (encyklika ze dne 14. září 1998) 66–68 (česky: Praha 1999). V našich podmínkách je výraz »systematická teologie« užíván jako souhrnné označení tří disciplín – fundamentální teologie, dogmatické teologie a morální teologie. Proto se zdá být vhodné upřednostnit tradiční označení »dogmatická teologie« nebo »dogmatická christologie«. To však neznamená, že zmíněná alternativa by byla nesprávná.

logie obecně, tak i christologie předpokládá víru.<sup>2</sup> Následující věta, pocházející z knihy W. Kaspera, jasně specifikuje předmět této víry (*fides quae creditur*).

„Vyznání »Ježíš je Kristus« je velmi zkrácenou formulí, která vyjadřuje křesťanskou víru, christologie pak není nic jiného než důsledný výklad tohoto vyznání.“<sup>3</sup>

Uvedené vyznání je tedy jakoby zrnkem, z něhož vyrůstá a rozkošatuje se strom christologie. Navíc je patrné, že christologie není ničím jiným než rozvinutím odpovědi víry na otázku, kterou Ježíš neustále klade svým učedníkům (srov. Mt 16, 15): „Za koho mě pokládáte vy?“

Jméno »Ježíš z Nazareta« označuje konkrétní historickou postavu velmi těsně spjatou s příslušným životním příběhem. Galilejského Mistra tímto způsobem může nazvat kdokoli, ať už je věřící, nebo nevěřící. Výraz »Kristus« pak představuje vyjádření významu, který křesťanská víra odhaluje v Ježíši z Nazareta a jeho životním příběhu, takže ten, kdo není věřící, nemůže nikdy z vnitřního přesvědčení vyznat „Ježíš je Kristus“ nebo „Ježíš je Pán“ (srov. 1 Kor 12, 3). Slovo »Kristus« (Pomazaný) je velkým christologickým titulem, od něhož také teologické pojednání o tajemství Muže z Nazareta dostává své jméno. Nicméně, jak dokládá Nový zákon, velkých christologických titulů, které mají analogickou funkci jako výraz »Kristus«, je celá řada.

„Christologie je v zásadě výpovědí víry o Ježíši z Nazareta vyznávaném jako Pán a Kristus, jako spása a naděje člověka a světa [. . .].“<sup>4</sup>

Každý z velkých christologických titulů (Kristus, Pán, Syn Boží, Slovo atd.) tedy umožňuje stručné vyznání víry. Je evidentní, že zásadní jednota křesťanské víry v Ježíše Krista bude dána jednak tím, že příslušné tituly budou věřící přisuzovat pouze a výhradně Muži z Nazareta, jednak tím, že tyto tituly, pocházející povětšinou ze Starého zákona, díky vazbě na osobu a životní příběh Muže z Nazareta nabudou nový, zcela jedinečný a specifický obsah.<sup>5</sup> Na druhé straně každý z výše uvedených titulů jakoby nahlíží jedno jediné a v posledním důsledku nevýslovné tajemství Ježíše z Nazareta z určitého specifického úhlu. Pluralita titulů, s nimiž se v Novém zákoně setkáváme, naznačuje, že v tomto souboru posvátných knih bude zřejmě existovat také určitá pluralita přístupů k Ježíšovu tajemství, tedy určitá pluralita christologií.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Donum veritatis* (24. 5. 1990) 7, 8, 11; EV 12 (Bologna 1992) n. 244–306 (253, 254, 255, 260) „[. . .] výchozím bodem teologie je život z víry církve.“ R. FISICHELLA, „Che cos'è la teologia?“, in C. ROCCHETTA – R. FISICHELLA – G. POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia* (Bologna 1985) 163–252 (171). „Teologie jakožto věda je dílem věřícího subjektu, který využívá rozumu, aby lépe porozuměl tomu, co je mu již vlastní díky víře. Teologie je víra prožívaná přemýšlející myslí a je zpracována vědeckým způsobem.“ R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza* (Assisi 1968) 15. „Teologie je křesťanská víra prožívaná prostřednictvím lidské reflexe.“ E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia* (Roma 1966) 113.

<sup>3</sup> W. KASPER, *Jesus der Christus* (Mainz 1974) 14.

<sup>4</sup> M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. 3 – Il Cristo annunciato dalla Chiesa* (Laterano – Roma 1986) 1. Ve zcela totožném duchu se vyslovuje i R. E. BROWN, *Ježíš v pohledu Nového zákona* (Praha 1998) 25.

<sup>5</sup> Srov. V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo Via Verità e Vita. Corso di cristologia* (poznámky pro studenty, PAA Roma 1998) 11.

<sup>6</sup> Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a christologie* (1984) 2.2.2.2b. (Praha 1999) 65–66.



Můžeme tedy shrnout: Za prvé, východiskem christologie musí být historická postava a životní příběh Ježíše z Nazareta, v němž víra spatřuje specifický význam. Znalost příběhu Muže z Nazareta je však zároveň základem pro porozumění obsahu velkých christologických titulů, jimiž křesťan vyznává svou víru v Muže z Nazareta. Existence evangelií jasně dokládá, že prvotní církev si byla toho všeho zcela jasně vědoma.<sup>7</sup> Za druhé, velmi důležitou součástí studia novozákonní christologie bude zkoumání problematiky takzvaných christologických titulů. Za třetí, kdo nevyznává víru v Ježíše, pravého Mesiáše, Krista, Pomazaného, Pána, Božího Syna, Spasitele, v němž se naplňují přísliby dané starozákonnímu Božímu lidu, může sice hovořit o Ježíši z Nazareta z hlediska historie, sociologie, religionistiky, psychologie atd., ale nemůže »dělat« pravou christologii jako součást vědy víry, tedy teologie.

To, co jsme právě nastínili, představuje v zásadě christologii v »kostce«, přesněji řečeno jakýsi stručný nástin především té části, v níž se budeme zabývat biblickou christologií. To ale rozhodně není všechno, co se o vyznání typu: »Ježíš je Pán« nebo »Ježíš je Kristus« dá říci. Zatím jsme hovořili o subjektu (Ježíš) a predikátu (nějaký velký christologický titul) tohoto druhu výroků. Nyní se musíme zamyslet nad slůvkem »je«, tedy nad »sponou« či »kopulou«.

My jsme zvyklí, že predikát je pevně definován a subjekt je pak pomocí spony začleněn do množiny těch, kdo jsou nositeli takto definované vlastnosti. Výrok: »Petr je čistý« zařazuje Petra do množiny těch, kdo nejsou umazaní. V případě vyznání víry v Ježíše jako Krista je to ale o hodně složitější. V první řadě predikát »Kristus« není předem definován, protože definice jeho obsahu úzce závisí na životním příběhu Ježíše z Nazareta. Před Velikonocemi nebyl nikdo z učedníků či ostatních Ježíšových současníků schopen jasně říci, v jakém slova smyslu je Ježíš vlastně Mesiášem – Kristem. To už jsme ale výše naznačili.

Po Velikonocích si ale prvotní křesťanská komunita začala poznenáhlu uvědomovat, že Ježíš se sice naplno projevil jako Mesiáš při svém nanebevstoupení (srov. např. Sk 2, 36), ale zároveň že Ježíš se Mesiášem nestával, nýbrž že jím byl od počátku. Vyvstávají tak před námi dvě roviny: to, jak se Ježíš ostatním jevil v průběhu svého pozemského putování, a to, kým od počátku byl, tedy rovina jeho tajemné osobní totožnosti. První rovinu nazveme příběhovou a druhou ontologickou, protože jde o otázku, kým Ježíš od počátku je. Obě roviny se protínají v okamžiku, kdy se celý příběh naplní (srov. např. Mk 15, 39). Svatopisci velmi zřetelně promítli obě právě zmíněné roviny do narativní struktury evangelií, především těch synoptických, kde se setkáváme jednak s »mesiášským tajemstvím«, tedy s tím, že Ježíš o sobě nikdy jasně neprohlásí: »Já jsem Mesiáš«, a pokud to o něm někdo tvrdí, zakazuje mu o tom veřejně mluvit. Na druhé straně jsou ale ve struktuře vyprávění místa, kde jsme důrazně upozorněni, že Ježíš v průběhu děje Mesiášem trvale je: jedná se o epifanii při Ježíšově křtu v Jordánu, o zjevení na hoře; konečně v okamžiku ukřižování je plně vyjádřeno, kým Ježíš od počátku je. Matouš a Lukáš předradí původnímu schématu kapitoly o Ježíšově narození a dětství. Jestliže »Mesiáš« znamená »Pomazaný«, pak v Ježíšově případě se jedná o pomazání Duchem

<sup>7</sup> Tato vazba na Ježíše dějin se plně projevovala již v prvotním kerygmatu. Srov. 1 a 2 Sol; 1 Kor 15, 1–7; Gal; Řím. Srov. C. H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo* (Brescia 1973) 19–20.

Božím – Duchem svatým. Je-li ale Ježíš počat silou Ducha svatého, pak to jasně znamená, že se Mesiášem nestal, nýbrž že jím od počátku JE.

Jestliže se ale Ježíš Mesiášem, Kristem, Spasitelem . . . nestal, pak spona »je« ve výše uvedené formě vyznání víry nabývá mnohem hlubšího významu, než na jaký jsme zvyklí: nejedná se o zařazení Ježíše do nějaké předem nadefinované kategorie, nýbrž o identifikaci christologického titulu, který má původně funkcionální valenci (význam, který má Ježíš pro nás), s výpovědí o Ježíšově osobní identitě. Tato nová valence spony »je« ovšem odpovídá tomu, co známe z našich výpovědí o Bohu na třetím kroku analogie entis, tedy na stupni *via eminentiae*. Zmíněný christologický titul si vedle ontologické valence týkající se Ježíšovy osobní totožnosti navíc stále zachovává také svou valenci funkcionální, tedy soteriologickou. Právě tato dvojjediná vypovídací hodnota velkých christologických titulů pak dává základ celé následující christologické a soteriologické reflexi, již se budeme věnovat ve třetí, čtvrté a páté části této monografie.

Jestliže jsme řekli, že již v Novém zákoně dochází k ontologizaci christologických titulů, může se vynořit velmi znepokojivá myšlenka: **Jak to, že naše poznání pravé identity Ježíše z Nazareta tak těsně souvisí s určitou filozofií? Nešlo by to bez této ontologizace?**

Odpověď není tak složitá, jak by se na první pohled mohlo zdát. Novozákonní autoři totiž nepsali svá díla tak, že by do nich vědomě promítali určitý předběžný filozofický systém. Učedníci jasně zakusili, že **Ježíš je novou definicí starozákonních christologických titulů**, on sám spolu se svým příběhem představuje měřítko a definici toho, co doopravdy znamenají výrazy „Kristus“ a „Boží Syn“, neboť jejich význam se přece vyjasňuje až v pointě Mistrova příběhu. Právě tato vazba mezi jménem „Ježíš“ a „Kristus“ či „Boží Syn“ ovšem představuje vstup na rovinu vypovídání, kterou bychom dnes definovali jako první výrokovou formu na rovině *via eminentiae*, jak to odpovídá kroku absolutní míry (*analogia entis*). Druhá výroková forma na této rovině by zněla: „Ježíš je mesiášství samo a Boží synovství samo.“ Takovýto způsob připisování určité charakteristiky se ovšem aplikuje pouze na Boha.<sup>8</sup> Z toho pak vyplývá, že Ježíš není pouze ten, kdo přinesl spásu, nýbrž spása sama a vykoupení samo (srov. např. 1 Kor 1, 30); není pouze ten, kdo přinesl nauku, nýbrž on je tou naukou, on je samo Slovo (srov. Jan 1, 1–18); on není pouze ten, kdo zjevuje moudrost, nýbrž Moudrost sama (srov. např. 1 Kor 1, 24); Ježíš dovršuje Zákon v tom smyslu, že on sám je oním novým Zákonem, a právě proto spásy docházíme nikoli na základě skutků podle mojžíšského Zákona, nýbrž na základě víry v Ježíše Krista (srov. např. Gal 2, 16). Lze tudíž říci, že ontologická dimenze novozákonní christologie, jejíž masivní přítomnost v novozákonních spisech jsme právě naznačili,<sup>9</sup> není nic jiného než sama nosná struktura Ježíšova příběhu. Pokud by tento příběh neměl svou vlastní ontologickou „páteř“ osobní identity, pak by se přece všechno rozpadlo jen na kaleidoskop jednotlivých epizod bez hlubšího jednotícího významu. **Dospíváme proto k závěru, že to není nějaká zvenku vnášená filozofie, na níž by novozákonní christologie závisela, ale přesně naopak, tato implicitní filozofie je**

<sup>8</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, 2. vydání (Kostelní Vydří – Praha 2010) 115–124.190–197.

<sup>9</sup> Nezapomínejme na to, co bylo řečeno výše o evangeliích Ježíšova dětství, kde se jasně tvrdí, že Ježíš se Synem Božím a Mesiášem nestal, neboť jím od počátku je.

přítomna již v Ježíšově příběhu a dostává se výrazově na povrch díky světlu víry, která tento příběh čte.<sup>10</sup>

Další přístupovou cestou k ontologizaci titulů je samo chování Ježíše z Nazareta v době jeho veřejného působení. V dané záležitosti rozhodně není nezajímavé to, k čemu dospívá ve své knize J. Neusner,<sup>11</sup> věřící Žid a odborník na judaismus, když hodnotí Ježíšovy postoje k předpisům mojžišského Zákona. Jeho závěr je jasný: Ježíš se mnoha způsoby prezentoval jako ten, kdo má moc nad mojžišským Zákonom, a vyjadřoval tak neslýchaný nárok, že on sám je dovršením tohoto Zákona, že on sám je novým Zákonom,<sup>12</sup> a právě proto je také Ježíš pro něho jako pro zbožného Žida nepřijatelný. Určitě není nezajímavé, že věřící Žid dobře postřehl onu základní otázku Ježíšovy identity již v tom, jak se Mistr stavěl k mojžišovskému zákonu. Právě zde také leží skutečný a nejhlubší kořen ontologizace christologických titulů, jak se s ní setkáváme v Novém zákoně.

Je evidentní, že Pavlovo myšlení ohledně poměru mezi Ježíšem Kristem a mojžišským Zákonom, jak se s ním setkáváme především v listech Galaťanům a Římanům, má své hluboké kořeny v předvelikonočním Ježíšovi.<sup>13</sup> Pavel tedy rozhodně nevytvořil „Krista“, ale „jenom“ hluboce pochopil Ježíšovu novost a jako vynikající teolog domyslel, co tato novost znamená pro obraz Boha, člověka, spásy, církve a tajemství stvoření. V tomto smyslu byl apoštol národů vskutku učedníkem Pravdy, a nikoli mistrem nějakých chimérických mentálních konstrukcí. Přijetí této Pravdy a porozumění z naší strany ovšem není a ani nemůže být pouze intelektuální výkon, aniž bychom se stali stejně jako první křesťané učedníky této Pravdy.

## I.2. NĚKTERÉ »DRUHY« CHRISTOLOGIE A PŘÍSTUPY K CHRISTOLOGII

V současné odborné literatuře se zcela běžně setkáme s celou řadou výrazů, v nichž je slovo »christologie« provázáno určitým specifikujícím přívlastkem. **Biblická christologie** se neidentifikuje s exegezí, i když ji předpokládá. Písmo je Božím zjevením, nicméně lidský autor toto zjevení vyjadřuje prostřednictvím určitého jazyka a v určitém kulturním, a proto také filozofickém kontextu. Tyto hermeneutické operace předpokládají a zahrnují určitou reflexi, proto smíme hovořit o biblické teologii.<sup>14</sup> V zásadě lze výzkum zaměřit jednak na christologie jednotlivých autorů, tedy analyzovat christologii

<sup>10</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin* (Kostelní Vydří 2009) 87–114.

<sup>11</sup> Srov. BENEDIKT XVI., *Ježíš Nazaretský* (Brno 2007) 79–93.

<sup>12</sup> „U šabatu nejde o dodržení nebo porušení jednoho z deseti přikázání. Zde i v ostatních případech jde o postavu samotného Ježíše... Syn člověka je skutečně pánem nad sobotou, protože Syn člověka je nyní pro Izraele šabatem ... Ježíš nyní stojí na hoře, teď se staví na místo Zákona. Proto je pánem nad sobotou pro ty, kdo jsou přesvědčeni, že skrze Syna poznávají Otce...“ J. NEUSNER, *Rabín mluví s Ježíšem* (Brno 2008) 94–95.

<sup>13</sup> Srov. BENEDIKT XVI., *Ježíš Nazaretský*, 79n.

<sup>14</sup> „[... ] neexistují tvrzení, která by byla pouhou čistě objektivní zprávou základní události zjevení a která by zároveň nebyla z určitého hlediska již teologická.“ K. RAHNER, *Saggi teologici* (Roma 1965) 200.

Markova, Matoušova, Lukášova či Janova evangelia, Pavlovu christologii, christologii listu Židům atd., jednak zkoumat různé christologické modely v Novém zákoně, christologické tituly, relaci mezi Ježíšem z Nazareta a Duchem Božím, tedy takzvanou **pneumatickou christologii**,<sup>15</sup> atd. Nikdy však nesmí být opomenuto starozákonní pozadí všech novozákonních výpovědí o Ježíši z Nazareta. Také proto kapitola o starozákonních předpokladech tvoří plným právem součást biblické christologie.<sup>16</sup>

Někteří odborníci v této souvislosti hovoří i o **starozákonní christologii**.<sup>17</sup> Vzhledem k tomu, že novozákonní význam christologických titulů se stává plně zřejmým až v souvislosti s naplněním životního osudu Ježíše z Nazareta, je nutno konstatovat, že pokud se hovoří o jakési christologii Starého zákona, pak jen v přeneseném slova smyslu. Jde buď o předpoklady novozákonní christologie,<sup>18</sup> anebo o určitou **implicitní christologii**, tedy christologii »zavinutou«, jejíž plný význam se stane zřetelným až v samotném životním příběhu galilejského Hlasatele Božího království. Rovněž víra učedníků v Ježíše před Velikonoce nemohla být plně rozvinutá, a proto i zde hovoříme o implicitní víře či **otevřené christologii**, jejíž obsah, pokud se týká myslí učedníků, je jen velmi obtížně stanovitelný,<sup>19</sup> protože tato víra byla v souvislosti s průběhem postupného zjevování identity Ježíše z Nazareta neustále »na cestě« směrem k povelikonoční **explicitní víře** a **explicitní christologii**, jak to prokazuje vyznání apoštola Petra o Letnicích:

„Ať tedy všechen Izrael s jistotou ví, že toho Ježíše, kterého vy jste ukřižovali, učinil Bůh Pánem a Mesiášem (Sk 2, 36).“

V souvislosti s tím, že výpovědi Nového zákona označují Ježíše z Nazareta tituly, které nemusejí nevyhnutelně obsahovat poukaz na jeho božství, se setkáme s výrazem **nízká christologie** (*low christology*). Pokud se naopak setkáme s obraty, které odkazují na Ježíšův božský charakter či původ, můžeme použít termínu **vysoká christologie** (*high christology*). Když se jedná o stanovení toho, jak je daná novozákonní christologická výpověď »vysoká«, stojíme před nemalým problémem. Ne všechny narážky na Ježíšovo božství totiž jsou tak »vysoké«, jako je tomu s nicejským dogmatem o soupodstatnosti Syna s Otcem.<sup>20</sup> Na druhé straně například Jan 1, 1n či Kol 1, 15n obsahují velmi vysokou christologii a souhrn novozákonních výpovědí je dostatečným podkladem pro dogmatické prohlášení učiněné koncilními otcí v roce 325. Mělo by být zcela jasné, že hodnocení christologie jako vysoké či nízké lze využívat i pro jiné než novozákonní texty.

<sup>15</sup> Uvědomíme-li si, že Ježíš je Pomazaný Duchem svatým, pak již tento titul ukazuje na velmi úzkou vazbu mezi tajemstvím a působením Muže z Nazareta a Duchem Božím. Srov. např. Mk 1, 10par.; Sk 10, 37–38. Srov. M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (Brescia 1995).

<sup>16</sup> Srov. PBK, *Bible a christologie*, 2.1.

<sup>17</sup> Srov. např. H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament* (Paris 1978); J. HELLER, *Bůh sestupující. Pokus o christologii Starého zákona* (Praha 1994); J. KREJČÍ, »Starozákonní christologie I, II«, *Teologické texty* 8 (1997) 9–11; 48–50.

<sup>18</sup> Srov. M. NOBILE, *Premesse anticotestamentarie e giudaiche di cristologia* (Roma 1993).

<sup>19</sup> Vždyť tato víra nemohla být plně tematizována a konceptualizována. Srov. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia* (Bologna 1988) 105.

<sup>20</sup> Srov. R. E. BROWN, *Ježíš v pohledu Nového zákona*, 26–27.

Biblická christologie tvoří v systematickém pojednání o tajemství Muže z Nazareta pochopitelně první kapitolu, a nejedná se pouze o jakousi předeheru. Novozákonní christologie je a vždy zůstane normativní. Navíc i novozákonní terminologie je základní a ostatní terminologie, s nimiž se pak v dějinách teologie setkáváme, je nutno hodnotit pouze jako pomocné.<sup>21</sup> Závaznost novozákonní christologie se však netýká pouze jednotlivých a z celkového kontextu vytržených výroků. V Novém zákoně se setkáváme již s reflektovanou vírou, tedy s určitými teologickými strukturami, a ty je třeba brát velmi vážně. Pravověrnost dalších christologických výpovědí se měří souladem s Písmem, které je základní normou každé další interpretace.

Druhou velkou kapitolou každého úvodu do christologie musí být **patristická christologie**, v níž se zabýváme přínosem církevních otců. Obvykle je tato kapitola, pokud se jedná o úvodu do christologie, rozdělena do dvou oddílů. V prvním se hovoří o vývoji christologické reflexe před rokem 325, ve druhém pak koncentrujeme pozornost na sérii velkých ekumenických koncilů. Další **dějiny christologie** zahrnují přínos jak reprezentantů monastické teologie, tak představitelů vrcholné scholastiky a další vývoj až do dnešních dnů. Tato celá historická část se v současné terminologii nazývá buď **dějiny dogmatu**, nebo **auditus fidei**. Vzhledem k tomu, že rozsah látky je nesmírně široký, často se chronologický postup výkladu zastavuje u posledních církevních otců a o přínosu dalších mistrů v oboru christologie se hovoří při probírání jednotlivých tematik v části, již můžeme označit jako **spekulativní christologii** a která se někdy nazývá **intellectus fidei**.<sup>22</sup>

Dalšími výrazy, s nimiž se dnes vcelku běžně můžeme v odborné literatuře setkat, jsou tzv. ontologická a funkcionální christologie. **Ontologická christologie** se zabývá otázkou, kým Ježíš je. Setkáme se tu s pojmy jako osoba, přirozenost, Bůh, člověk atd. **Funkcionální christologie** se zaměřuje na otázku po významu Ježíšova díla pro člověka. Funkcionální christologie však není zdaleka něco nového. Stačí se zabývat například křesťanskou hagiografií, a zjistíme, že i tam převažuje určitý druh funkcionální christologie, postava Ježíše Krista je totiž představována zejména jako model k následování, jako exemplární příčina spásy učedníka. Stavět oba zcela legitimní přístupy k tajemství Muže z Nazareta do protikladu by však bylo omylem. To, čím nebo kým je Ježíš pro učedníka, musí mít svůj základ v Ježíšově identitě a v jeho bytí. Kdyby tomu tak nebylo, pak by víra v to, že Ježíš je Kristus, neměla své objektivní opodstatnění. Na druhé straně ryze a výhradně ontologická christologie riskuje ztrátu vazby se soteriologií a se spiritualitou, tedy s praxí křesťanského života. Jestliže ještě před několika desetiletími teologové v manuálech oddělovali christologii jako pojednání o osobě Spasitele (ontologická christologie) od nauky o jeho díle, tedy od soteriologie (převážně funkcionální christologie), dnes jsou většinou odborníci zajedno v tom, že se ve svých dílech pokoušejí o intimnější propojení těchto dvou základních aspektů christologie.<sup>23</sup> **Vždyť Ježíš je**

<sup>21</sup> „»Pomocné« terminologie, jichž užívala církev v průběhu staletí, se v oblasti víry netěší též autoritě, jakou má »referenční terminologie« inspirovaných autorů, tedy novozákonní terminologie opírající se o Starý zákon.“ PBK, *Bible a christologie*, 1.2.2.1., s. 39.

<sup>22</sup> K terminologii »auditus fidei« a »intellectus fidei« srov. JAN PAVEL II., *Fides et ratio*, čl. 66. Základem je text z *Optatam totius* (OT) 16, který hovoří o tom, jak je třeba postupovat při výkladu dogmatické teologie.

<sup>23</sup> „Proto osoba Ježíše Krista nesmí být oddělována od jeho vykupitelského díla. Dobrodiní spásy nelze oddělovat od božství Ježíše Krista. Pouze Boží Syn totiž může uskutečnit opravdové vykoupení z hříchů

**Spasitel.** Samotné jméno Ježíš v sobě skrývá narážku na JHWH, který zachraňuje (srov. Mt 1, 21).<sup>24</sup>

Jako protíváha termínu ontologická christologie se dnes někdy objevuje výraz **existenciální christologie**, který klade důraz na zkušenostní prvek výpovědí o Ježíši z Nazareta. Nejde přitom pouze o zkušenost prvotní komunity, ale i o zkušenost prožívanou učedníky dnes. Jako příklad můžeme uvést dva pojmy: Jestliže klasická terminologie ontologické christologie klade důraz na osobu Ježíše Krista, pak existenciálním přepisem téhož tajemství bude především Ježíšova synovská poslušnost zahrnující v sobě jeho intimní vztah k Bohu Otci. Chtít vypracovat pouze existenciální christologii a záměrně obcházet či opomíjet onu ontologickou není jednoznačně správné. Správný však není ani druhý extrém čiré ontologické christologie, kterému hrozí »akademická« sterilita mentální pohledy na totéž tajemství. Výhodou existenciálního výpovědi je, že se velmi dobře promítají do praxe učedníkovy života. Ontologická christologie však odpovídá na otázku po posledním důvodu následování Muže z Nazareta.<sup>25</sup>

Další dvojicí, o níž je nutno se zmínit, je takzvaná **christologie zdola** (*von unten*) a **christologie shora** (*von oben*). Jedná se především o to, z jakého východiska započíná ta která christologická reflexe. Jestliže se christologie zakládá na Božím slově (**kérygmatická christologie**), pak bývá obvykle hodnocena jako »christologie shora«. Protože jak u R. Bultmanna, tak u K. Bartha je východiskem kérygma, spadají obě christologie, i když se jedná o velmi odlišné reflexe, poněkud paradoxně pod označení »shora«. Jestliže základním východiskem reflexe je Ježíš dějin (**historická christologie**), pak se jedná o christologii »zdola«. Z tohoto důvodu je hodnocena jako christologie zdola reflexe W. Pannenberg. Transcendentální christologie K. Rahnera zakládající se na antropologické analýze nevychází primárně z kérygmatu, a proto bývá zařazována mezi christologie »zdola«.<sup>26</sup>

Je zcela pochopitelné, že předchozí dvojice »zdola – shora« se velmi často zaměňuje za dvojici **vzestupná christologie** a **sestupná christologie**. Dokonce se zdá, že pro celou řadu odborníků je vzestupná christologie onou »zdola« a sestupná onou »shora«.<sup>27</sup> U sestupné christologie reflexe začíná od Kristova božství, od jeho preexistence, od tajemství Trojice. Vzestupná christologie se nejprve zabývá výzkumem Ježíšova lidství a snaží se dojít k jeho božské identitě. Pokud jsou oba pohyby pojímány jako komplementární, a ne jako alternativní přístupy, je vše v naprostém pořádku. Vždyť pravá »tvář« Boha se

---

světa, z věčné smrti a z otroctví zákona, a to podle Otcovy vůle a za spolupůsobení Ducha svatého. V některých teologických reflexích se tento intimní vztah mezi christologií a soteriologií neprojevuje dostatečným způsobem. I dnes je proto stále nezbytné pokoušet se vyjadřovat co nejlépe vzájemnou vazbu mezi dvěma základními aspekty události spásy, která je sama v sobě pouze jedinou skutečností.“ MTK, *Iam a pluribus* [Vybrané otázky z christologie] (dokument ze dne 20. 10. 1980) IV. A.; EV 7, 667.

<sup>24</sup> Srov. J. GALOT, „Cristologie“, in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di teologia fondamentale* (Assisi 1990) 253b–259b (255a).

<sup>25</sup> Srov. J. GALOT, „Cristologie“, 258a. Tento autor staví vedle sebe »dogmatickou« a »existenciální« christologii. Podle našeho skromného mínění to není právě nejvhodnější terminologie. Záleží na chápání výrazu »dogmatická«, který není nevyhnutelně vázán pouze na výpovědi ontologického typu.

<sup>26</sup> Srov. J. GALOT, „Cristologie“, 255b–256a.

<sup>27</sup> Srov. např. N. CIOLA, *Introduzione alla cristologia* (Brescia 1986) 49–62.

zjevuje prostřednictvím životního příběhu Muže z Nazareta (srov. např. Jan 14, 9; 17, 6; Kol 1, 15; Žid 1, 3), z druhé strany jediné díky definitivnímu projevu Ježíšovy božské identity ve velikonočním dramatu jsme schopni porozumět tomu, co zmíněnému vyvrcholení předcházelo, jak je to alespoň patrné z knih Nového zákona. Oba pohyby myšlení jsou tedy legitimní a vzájemně se doplňují. Nicméně zejména v šedesátých a sedmdesátých letech někteří teologové prezentovali vzestupný přístup jako exkluzivní a silně alternativní vůči onomu sestupnému.<sup>28</sup> Vyloučení sestupné christologie bylo v zásadě odmítnutím tradičního údaje víry o preexistenci a všeho, co s ní souvisí. Je otázkou, zda výhradně vzestupná christologie je ještě christologií, protože východiskem už není vyznání víry: Ježíš je Pán, Ježíš je Kristus, Ježíš je Boží Syn. Opomíjení tohoto údaje víry vedlo některé kritiky daného přístupu k tomu, že jej označovali za pouhou **jezuologii**. Jistěže historické bádání o Ježíši z Nazareta je zcela legitimní vědecký přístup, ale pak se nejedná o systematickou teologii ani o systematickou christologii, nýbrž jen a jen o historický výzkum. Čistě historicko-kritickou metodou lze prokázat pouze to, že víra v Ježíšovu božskou identitu není proti rozumu, ale nikoli samotnou skutečností preexistence, vtělení, Božího synovství atd.

V souvislosti s »vtělováním« evangelia do nových kultur se zcela pochopitelně rodí i mnoho druhů různých **inkulturovaných christologií**,<sup>29</sup> jež bychom rozhodně neměli přehlížet.<sup>30</sup> Dlužno poznamenat, že dnes se většinou ještě nejedná o kompletní christologie, ale spíše o prohloubené reflexe nad určitými aspekty Kristova tajemství, typickými pro danou kulturu, či nad některými příhodnými či charakteristickými christologickými tituly. Při posuzování jednotlivých návrhů je třeba si velmi často klást otázku, nakolik jsou dodržena základní inkulturační pravidla a zda se občas nejedná spíše o prezentaci »Krista dané kultury« než o reálné vnitřní proměňování kultury křesťanskou radostnou zvěstí.

Vpodstatě všechny doposud zmíněné »druhy« christologie či přístupy k tajemství Muže z Nazareta mají společné to, že vycházejí z křesťanské víry. Jedná se tedy o **christologii »zevnitř«**<sup>31</sup> na rozdíl od **christologie »zvenku«**,<sup>32</sup> tedy od toho, jak se na historickou postavu Ježíše z Nazareta dívají a jak ji pojmají nekřesťané. Z čistě metodického hlediska se nám však nezdá nejpřesnější hovořit přímo o christologii zvenku. Vždyť základním předpokladem christologie je víra v Ježíše jako Krista, jako rozhodující zjevení Boha spasitele v dějinách lidstva. Výstižnější se zdá být označení **Ježíš nekřesťanů**. Vzhledem k tomu, že chybí prvek víry, jedná se téměř vždy o určitý druh »jezuologie«. Na druhé straně však je možné, že tímto velmi zajímavým a podnětným materiálem se zabývá křesťanský teolog, jehož úvahy jsou vždy z formálního hlediska »zevnitř« a pouze

<sup>28</sup> Pokud se jedná o hodnocení, srov. M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo I* (Laterano – Roma 1982) 75.

<sup>29</sup> Podrobnější přehled s odkazy na literaturu lze nalézt v C. V. POSPÍŠIL, »Horizonty současné christologie«, in PBK, *Bible a christologie*, s. 5–19 (15–19).

<sup>30</sup> Řadu příspěvků o inkulturační christologii z Asie, Oceánie, Latinské Ameriky a Afriky lze nalézt v odborném periodiku *Theologie im Kontext*, které od roku 1980 vydává Missionswissenschaftliches Institut Aachen (Cáchy).

<sup>31</sup> »Von innen«, »from the inside«, »dal di dentro«.

<sup>32</sup> »Von außen«, »from the outside«, »dal di fuori«.

materiálně se jedná o christologii zvenku. V takovém případě by daná terminologie nebyla zmatečná. Zkoumání toho, jak se na Ježíše z Nazareta dívají vyznavači judaismu,<sup>33</sup> muslimové,<sup>34</sup> hinduisté,<sup>35</sup> buddhisté,<sup>36</sup> ale i nevěřící,<sup>37</sup> je pro křesťany velmi důležité jak z hlediska mezináboženského dialogu, tak kvůli evangelizaci. Zájem nekřesťanů o Ježíše je totiž možno zcela poprávu vnímat jako určitou přípravu na přijetí evangelia. Studium nekřesťanských názorů na Ježíše má nesporný význam i pro rodící se teologii mimokřesťanských náboženství. Navíc je třeba přiznat, že nekřesťané oslovení a často i uchvácení postavou galilejského Herolda Božího království mohou svými postřehy nezřídka inspirovat i křesťanskou reflexi o Pánu a Spasiteli. Velmi výstižně charakterizuje to, jak přistupují k postavě Ježíše z Nazareta mimokřesťanská náboženství, A. Amato:

„Projevuje se zájem o to, žít, milovat, věřit a modlit se jako Ježíš a spolu s Ježíšem, nikoli však modlit se k Ježíši.“<sup>38</sup>

Společným rysem religiózního i humanistického přístupu k Ježíši z Nazareta je důraz na jeho učení a na jeho osobní příklad. Obecně však chybí to, co je podstatou křesťanské víry, totiž přijetí Ježíše jako jediné pravé přístupové cesty k tajemství Boha a k pravdě o člověku.<sup>39</sup>

Jestliže u nevěřících je třeba zájem o Ježíše a jeho učení hodnotit v zásadě pozitivně, poněkud jiná situace nastává v případě těch, kdo jsou sice nominálně křesťany, nicméně se u nich projevuje tendence přijímat z evangelia pouze etické poselství odtržené od osoby Ježíše Krista. Toto oddělování jednak vykazuje strukturální podobnost s gnózí,<sup>40</sup> která odtrhovala Ježíše od Krista, jednak představuje zásadní mrzačení křesťanství. Uvědomme si to, co bylo řečeno výše ohledně ontologizace christologických titulů a ohledně toho, že Ježíš je nad mojžíšským Zákonem, že on sám je nový Zákon. Bez jeho osoby pozbývají výroky kupříkladu v řeči na hoře svého pravého smyslu a hlubokého teologického významu. Nezapomínejme také na to, že redukce křesťanství na morálku je v zásadě předposledním krokem na cestě vedoucí k ateismu, a to ve jménu na počátku implicitního a na konci výslovného sebezbožštění lidského subjektu. V dané souvislosti

<sup>33</sup> Literatura tohoto druhu je rozsáhlá. Jako příklad lze uvést: SCHALOM BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (München 1967); P. LAPIDE, *Kdo byl vinen Ježíšovou smrtí?* (Brno 1995).

<sup>34</sup> Srov. L. KROPÁČEK, *Duchovní cesty islámu* (Praha 1993) 228–234; H. KÜNG – J. VAN ESS, *Křesťanství a islám* (Praha 1998) 140–142. Z cizojazyčných studií připomínáme např.: R. ARNALDEZ, *Jésus dans la pensée musulmane* (Paris 1988); G. Basetti-Sani OFM, *Maria e Gesù figlio di Mario nel Corano* (Palermo – Sao Paulo 1989).

<sup>35</sup> Mnozí hinduisté pohlížejí na Ježíše jako na jednoho z »avatárů«, tedy jakýchsi »inkarnací« Boha v dějinách lidstva. Slovo »vtělení« je však třeba v tomto kontextu brát jen v analogickém smyslu. Velký zájem vzbuzuje zejména Ježíšovo učení a především jeho *Horská řeč*. Srov. SWAMI VIVEKANANDA, *Christ the Messenger* (Kalkata 1973); SWAMI PRABHAVANANDA, *The Sermon on the Mount According to Vedanta* (Matras 1979).

<sup>36</sup> Srov. NGUYEN VAN TOT, *Le Bouddha et le Christ* (Roma 1987).

<sup>37</sup> Srov. M. MACHOVEC, *Ježíš pro moderního člověka* (Praha 1990).

<sup>38</sup> Srov. A. AMATO, *Gesù il Signore...*, 14.

<sup>39</sup> Srov. *Ibid.*, 21. Srov. GS 22.

<sup>40</sup> Srov. III.1.1.3.



je velmi výmluvné to, co o dané záležitosti říká T. Špidlík, když prezentuje spor mezi Dostojevským a Tolstým, jak se odráží v románu *Idiot*:

„Dostojevského román *Idiot* můžeme vnímat jako reakci na tento falešný idealismus. Setkáváme se zde s knížetem, který se objevuje v bohaté petrohradské společnosti jako viditelné vtělení evangelia: nikoho neposuzuje, není chtivý peněz, nikdy se neuráží . . . Nikdy se ale nemodlí a také nehovoří o Kristu. Zpočátku na něj lidé pohlížejí s obdivem. Na konci ale vzbuzuje nespokojenost, způsobuje zmatky a romanopisec jej nechává skončit v blázinci. Dostojevského myšlení je jasné: praktikovat evangelijní pokoru a nemít při tom v sobě Krista je naprosté šílenství. Z uvedeného důvodu nemůže být zajedno s Tolstým, který hledá Kristovo blahoslavenství mimo Krista. Je totiž dobře známo, že pro Tolstého byla osoba Spasitele čímsi mytologickým, a proto oceňoval v evangeliu se nacházející obecně platné ideje.“<sup>41</sup>

Na rozhraní christologie zevnitř a christologie zvenku se nalézá takzvaná **filozofická christologie**.<sup>42</sup>

„Termín »filozofická christologie« po způsobu »filozofické teologie« se objevil před několika desetiletími pro souhrnné označení »Krista filozofů«.“<sup>43</sup>

Je nepopíratelnou skutečností, že valná většina moderních filozofů se alespoň nějakým způsobem zabývala problematikou Ježíše z Nazareta a že tato jejich aktivita si ze strany teologů a zejména christologů zaslouží vážnou pozornost. Pochopitelně je markantní rozdíl mezi přístupem věřícího a nevěřícího filozofa, analogicky rozdíl mezi christologií zevnitř a christologií zvenku, mezi christologií a jezuologií. Nikdy se však nejedná o christologii v plném slova smyslu, ta je přece součástí teologie. Výraz »Kristus filozofů« nebo »Ježíš filozofů« je sice méně efektivní, ale z metodologického hlediska rozhodně přesnější. Podobně jako v případě »christologie zvenku« platí, že označení »filozofická christologie« by mělo určité opodstatnění, pokud by se tím, co o Ježíši tvrdí filozofové, zabýval teolog. Pak by se totiž formálně jednalo o přístup z hlediska víry, tedy opravdu o christologii.

Na tomto místě je vhodné připomenout i skutečnost, že zjevení poskytlo filozofii jako takové celou řadu podnětů.<sup>44</sup> Některé z nich, konkrétně pojem osoby a znovuoživení důležitosti dějinné události, jsou velmi úzce spjata s tajemstvím Ježíše Krista, a proto také s christologií a křesťanskou soteriologií. Na druhé straně však musíme připomenout, že filozofický přístup určitého typu k tajemství Muže z Nazareta v sobě může skrývat vážné pokušení redukovat dějinný rozměr christologie na sice univerzálně platnou, ale přesto pouhou ideu.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> T. ŠPIDLÍK, *Věřím v život věčný. Eschatologie* (Olomouc 2007) 218.

<sup>42</sup> Srov. X. THILLIETTE, *Le Christ de la Philosophie* (Paris 1990).

<sup>43</sup> Srov. X. THILLIETTE, »Cristologia filosofica«, in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di teologia fondamentale* (Assisi 1990) 238a–242a (238a).

<sup>44</sup> Srov. JAN PAVEL II., *Fides et ratio*, čl. 76.

<sup>45</sup> Srov. JAN PAVEL II., *Fides et ratio*, čl. 46.

Vzhledem k tomu, jaký vliv na smýšlení lidí mají literatura a různá audiovizuální média, nelze podceňovat analýzu těchto děl z hlediska teologie a specificky christologie.<sup>46</sup> Studie interdisciplinárního charakteru, tedy literatura – teologie, film – teologie, mají velký význam kvůli propojování teologie a dané kultury. Koneckonců teologie se musí snažit sdělovat pravdu evangelia způsobem přiměřeným adresátům tohoto hlásání. Oblast umění může být navíc v mnohém inspirativní i pro samotnou teologickou reflexi.

### I.3. CHRISTOLOGIE Z HLEDISKA FUNDAMENTÁLNÍ A Z HLEDISKA DOGMATICKÉ TEOLOGIE

Specificky christologické reflexi se věnují dvě disciplíny systematické teologie, fundamentální a dogmatická teologie. První je nevyhnutelně předpokladem pro vypracování té druhé. Vždyť fundamentální christologie především pomocí **historicko-kritické metody** přináší argumenty pro historicitu postavy Muže z Nazareta či jednotlivých důležitých událostí jeho života; hovoří ze svého hlediska o Ježíšově vědomí vlastní osobní identity a vědění ohledně jeho mesiášského poslání; prokazuje, že víra v Ježíše Krista, Božího Syna, není proti rozumu; že Ježíš z Nazareta je »Legatus divinus«; že v něm zjevení Boha dosahuje svého nepřekonatelného vyvrcholení. Zmíněné tematiky se však objevují i v dogmatické christologii. K. Rahner proto hovoří zcela právem o určitém prolínání, jakési »perichorezi«, fundamentální a dogmatické christologie.<sup>47</sup> Někteří autoři proto dnes ve svých dílech oba přístupy takřka nerozlišují a směšují. Podle našeho mínění je však třeba brát v potaz skutečnost, že dogmatická christologie přistupuje k tajemství Muže z Nazareta z jiného hlediska než fundamentální teologie, a toto hledisko je spjato s odlišnou, tedy vlastní **dogmatickou metodou**. Vzhledem k tomu, že metoda představuje cestu, jak dospět k určitému cíli, pak i základní záměry dogmatické christologie budou odlišné od fundamentální christologie. Směšování základních hledisek v jednom pojednání – alespoň podle našeho mínění – rozhodně neprospívá srozumitelnosti a jasnosti výkladu. Uvědomíme-li si, jak komplexní záležitostí je problematika metody, která se v katolické dogmatické teologii postupně prosadila pod vlivem 2. vatikánského koncilu, musí nám být zřejmé, že podrobnější expozice této ne právě snadné

<sup>46</sup> Srov. např. F. CASTELLI, *Volti di Gesù nella letteratura moderna* (Milano 1987). Upozorňujeme tu i na starší christologicko-literární studie v českém jazyce: F. DOHNAL, „Zobrazení Krista v moderní krásné literatuře“, *Archa* 6 (1918) 31–41.91–100.131–135.181–184.242–245.260–266.325–332.389–394; *Archa* 7 (1919) 196–201.259–262; „Ježíš Kristus v legendách moderní literatury“, *Archa* 8 (1920) 57–64.139–143.201–204; *Archa* 13 (1925) 13–17.105–109.139–142.205–208.416–423; „Idea mesiášská v moderní krásné literatuře“, *Archa* 14 (1926) 12–17.54–60.106–110.149–153.194–199.256–257; „Kristus a kopie Krista v moderní krásné literatuře“, *Život* 8 (1926) 150–154; „Kristus v ruské literatuře v době potolstojovské“, *Vlast* 53 (1939) 72–77; „Kristus v legendách moderní literatury“, *Hlídky* 57 (1940) 222–226.264–268.291–298.321–326.356–364; *Hlídky* 58 (1941) 20–22.44–49.74–77.105–108; „Kristus v poesii Jaroslava Vrchlického, Julia Zeyera a Svatopluka Čecha“, *Archa* 32 (1948) 251–254.

<sup>47</sup> Srov. K. RAHNER, „Cristologia oggi“, in K. RAHNER, *Scienza della fede cristiana* (Roma 1984) 304–314 (309).

tematiky překračuje možnosti, které máme nyní k dispozici, a proto odkazujeme na příslušnou odbornou literaturu.<sup>48</sup>

#### I.4. CHRISTOLOGIE A SPIRITUALITA

Následující stránky by svou povahou patřily nejspíše do intellectus fidei. Setkáme se na nich s některými termíny, o nichž budeme podrobněji hovořit později. Nicméně hned na počátku je nutno odpovědět na první a naprosto legitimní otázku: Jaký vztah má vlastně christologie k praktickému životu ve víře? Tato odpověď pak ovlivňuje pochopení mnohého z toho, co následuje, a navíc může motivovat k dalšímu studiu. Zanedbatelné není ani to, že zmíněná otázka nám dá příležitost pohovořit o některých stále aktuálních problémech dogmatické christologie.

První velmi zřetelná spojitost mezi christologií a spiritualitou vyplyne z úvahy nad textem, o němž jsme se již zmiňovali jako o jednom z východisek christologie: „... nikdo nemůže říci: »Ježíš je Pán«, leč v Duchu svatém“ (1 Kor 12, 3). Co ale znamená ono »v Duchu svatém«? Velmi obecně lze říci, že se jedná o osobní přebývání Boha v srdci učedníka. Nikdo nebude jistě pochybovat o tom, že uvedené přebývání Ducha svatého v srdci učedníka představuje bázi podobnosti mezi věřícím a Ježíšem Kristem, vtěleným Božím Synem. Vyznání víry v Ježíše jako Pána tedy není pouze přitakáním k nějaké čistě objektivní pravdě, ale musí být nevyhnutelně zároveň také výrazem toho, že učedník je Ježíši Kristu vnitřně podoben. Z řečeného vyplývá jednak velmi úzké propojení mezi *fides qua creditur* (báze podobnosti s Kristem) a *fides quae creditur* (pravda o Ježíši jako Pánu), jednak skutečnost, že poznávat Ježíše Krista a pronikat do jeho tajemství nutně vyžaduje připodobňování se Kristu. Christologie v pravém slova smyslu tudíž není pouze myšlenkovou konstrukcí, ale vyžaduje opravdové zasvěcení a připodobňování se Tomu, jehož chceme poznávat. Prolnutí mezi poznáváním a připodobňováním se, mezi christologií a spiritualitou, dokládá skvěle i následující myšlenka:

„Milovaní, nyní jsme Boží děti; ale ještě nevyšlo najevo, co budeme! Víme však, až se zjeví, že mu budeme podobni, protože ho spatříme takového, jaký jest. Každý, kdo má tuto naději v něho, posvěcuje se, tak jako on je svatý (1 Jan 3, 2–3).“

Toto základní vymezení těsné spojitosti mezi autentickou christologií a spiritualitou je ovšem třeba prohloubit a dále rozvinout. Věřící křesťan ví, že novozákonní christologie vypovídá o Ježíši z Nazareta, který je úplným člověkem i skutečným Božím Synem. Určitý svorník tohoto základního údaje víry představuje dogmatická definice Chalcedonského koncilu.<sup>49</sup> Nauku tohoto všeobecného sněmu v oblasti christologie, vzdor jejím určitým limitům,<sup>50</sup> je třeba přijímat jako stále platnou a závaznou. Učení o jedné osobě Božího Syna ve dvou integrálních, vzájemně nesmíšených a neoddělených

<sup>48</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*. Struktury myšlení v dogmatické teologii (Praha – Kostelní Vydří 2005).

<sup>49</sup> Srov. DH 301–302.

<sup>50</sup> Jednak je možno pojem přirozenosti aplikovat na Boha pouze podle zásad analogie, a tedy ne v naprosto shodném smyslu jako na člověka; jednak termín přirozenost může vést k tomu, že interpret ztratí ze

přirozenostech představuje jako výslednice věroučného vývoje patristické christologie kritérium, bez něhož se christologická reflexe nemůže obejít ani dnes.<sup>51</sup>

Odhalení praktického rozměru zmíněné definice je jakýmsi klíčem k pochopení vztahu mezi christologií a spiritualitou. Jestliže totiž chalcedonští otcové definují na základě poselství Nového zákona obsah učedníkovy víry v Ježíše z Nazareta, definují tím samým nevyhnutelně i podstatné složky jeho vztahu k němu. Musí se jednat o jediný vztah, protože termínem učedníkovy vztahu je jediná osoba Božího Syna, nicméně podle naší osobní zkušenosti má tento jediný vztah dvě integrální charakteristické složky, tedy **kult klanění** a **následování**. Jediný vztah ve dvou základních polohách tedy znamená, že každé z těchto poloh vztahu odpovídá také příslušná přirozenost vtěleného Slova. Jinými slovy, nemělo by žádný smysl hovořit o kultu klanění tam, kde by se nejednalo o někoho, kdo je skutečně Bohem, stejně jako by nemělo naprosto žádný smysl hovořit o následování někoho, kdo není skutečným člověkem.<sup>52</sup> Navíc stejně jako není radno oddělovat a nerozlišovat obě přirozenosti vtěleného Božího Syna, tak by v pravém křesťanském životě nemělo docházet k oddělování anebo nerozlišování následování od kultu klanění, praktického života od liturgie. Existuje tedy jednoduchá rovnice, která velmi názorně vyjadřuje praktický význam chalcedonské definice.



Jestliže máme před očima toto schéma, je nasnadě, že christologické bludy v oblasti ortodoxie budou mít za následek narušení praxe každodenního křesťanského života. V zásadě se jedná o dva druhy odchylek, které v různých formách buď popírají božství vtěleného Slova, anebo nerespektují jeho integrální lidství. Můžeme tedy plným právem hovořit nejenom o bludech proti ortodoxii, ale i o bludné praxi.

Neúměrné zdůrazňování božství na úkor Kristova lidství může mít jako neblahý důsledek i ne zcela křesťanské pojetí Boha. Ježíš z Nazareta je totiž podle přesvědčení Nového zákona nejvyšším zjevením samotného Otce (srov. např. Kol 1, 15; Žid 1, 3),

zřetele dějinný a dynamický charakter vtělení. Srov. M. BORDONI, „Incarnazione“, in G. BARBAGLIO – S. DIANICH, *Nuovo dizionario di teologia* (Milano 1988) 621–643; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi* (Mainz 1983) 235.

<sup>51</sup> Srov. W. KASPER, *Jesus der Christus*, 280.

<sup>52</sup> „Napodobování preexistujícího Syna je něco naprosto neznámého jak pro novozákonní spisy, tak pro následnou asketickou tradici.“ P. DACQUINO, „L’umiltà e l’esaltazione dell’Adamo escatologico (Fil 2, 6–11)“, *Bibbia e Oriente* 17 (1975) 241–252 (242–243). – Starý zákon někdy hovoří o následování Hospodina (srov. např. Dt 13, 5; Jer 2, 2; Žl 27, 11). Těmto výrokům je třeba rozumět v přeneseném slova smyslu. Chodit po Božích cestách znamená zachovávat Zákon, jehož smyslem je, aby se člověk připodobňoval Hospodinu. Člověk ale může Hospodina »následovat« jenom natolik, nakolik se mu Hospodin zjeví, nakolik se k němu skloní, nakolik se projeví v lidském slově, nakolik se tak řečeno »polidštítí«. Pravý smysl a význam starozákonního »následování« Hospodina se tudíž vyjasňuje až ve vtěleném Božím Synu, který představuje vrchol Božího sklonění se k člověku, »polidštění« se. Poslední základ toho, že člověk se může připodobňovat Bohu, spočívá v tom, že Slovo se stalo tělem. Bez vtělení by bylo jakékoli opravdové připodobňování se Bohu, jakékoli »následování« Boha čímsi zcela nemožným. Proto platí, že Kristovu lidství odpovídá kategorie následování v pravém slova smyslu.

a proto se v něm dovršuje a zásadně koriguje náš předešlý obraz Boha.<sup>53</sup> Z hlediska křesťanské antropologie je obraz Boha v myslí člověka zároveň ideálem, k němuž má člověk celým svým životem směřovat.<sup>54</sup> Zjevení Boha v dějinách spásy není nikdy pouhou informací, jedná se vždy o formaci člověka k dokonalejší podobě s Bohem, tedy o soteriologii, a v případě definitivního zjevení Boha i o eschatologii, protože se zjevuje definitivní Boží obraz, definitivní a cílový ideál člověka.<sup>55</sup>

Že tento ideál zjevený v Kristu není pouhou projekcí tužeb lidského nitra a nejskrytějších myšlenek lidského srdce, to se projevuje nejzřetelněji v kenózi vtěleného Božího Syna (srov. Flp 2, 6–11), protože kenóze jde jak proti základním aspiracím člověka, zaměřeného na vzestup, seberealizaci a moc,<sup>56</sup> tak proti obrazu Boha vycházejícímu z těchto aspirací. Člověk z Nazareta tedy představuje základní kritérium skutečné křesťanské teologie, stejně jako musí determinovat křesťanskou praxi, protože obě věci zásadně nesmíme oddělovat.

Neúměrné zdůrazňování božství na úkor lidství Božího Syna povede často k pompéz- nímu, triumfalistickému, ale ne právě hluboce prožívanému kultu, který se ve svých existenciálních rozměrech nebude zásadně lišit od onoho prázdného starozákonního »obětництва« bez valného vztahu ke každodennímu životu, a proto se na něj i dnes bude vztahovat obžaloba vznášená proroky,<sup>57</sup> jejíž ozvěnu nacházíme i v Novém zákoně.<sup>58</sup> Navíc opomíjením skutečnosti, že Ježíš z Nazareta není jenom naším Pánem, ale i bratrem (srov. Řím 8, 29), má za následek nejenom redukci křesťanské praxe následování, ale i neúměrné zdůraznění nařizující autority, která vytlačuje vnitrocírkevní bratrský dialog.<sup>59</sup> Kde je ale potlačován dialog uvnitř církevního společenství, tam jen těžko můžeme očekávat, že se objeví ve vztahu k jiným církvím nebo že taková církev bude

<sup>53</sup> Srov. H. URS VON BALTHASAR, „Mysterium Paschale“, in J. FEINER – M. LÖHRER (hrsg. von), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* [dále zkráceně *Mysterium Salutis*] 3/2 (Einsiedeln – Zürich – Köln 1969) 133–326 (143–154); Srov. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, 235–245.

<sup>54</sup> Srov. např. Mt 5, 48. V této souvislosti jistě není bez zajímavosti to, co říká Feuerbach: „Člověka poznáš podle jeho boha, a naopak, podle člověka poznáš jeho boha. [ . . . ] bůh je zjevné nitro, vyslovená podstata člověka; náboženství je slavnostní odhalení skrytých pokladů člověka, doznání jeho nejvnitřnějších myšlenek, veřejné vyznání tajemství jeho lásky.“ L. FEUERBACH, *Podstata křesťanství* (Praha 1954) 71–72. S Feuerbachem nemůžeme v mnohém souhlasit, nicméně postřeh ohledně úzkého sepětí mezi představou o Bohu a tím, jak člověk žije, má co říci i křesťanským teologům.

<sup>55</sup> „Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova. [ . . . ] Kristus, nový Adam, právě zjevením tajemství Otce a jeho lásky plně odhaluje člověka jemu samému a dává mu poznat vznešenost jeho povolání.“ GS 22; Dokumenty, s. 199.

<sup>56</sup> Například když Augustin hodnotí svou životní zkušenost, dosvědčuje, že zásadní rozdíl mezi pojetím Boha v řecké filozofii a křesťanským pojetím Boha spočívá především v pokoře – kenózi Božího Syna. Srov. AUGUSTIN, *Vyznání*, VII, 9; (Praha 1926, 41997) 204–207. Ten, kdo poctivě analyzuje novozákonní myšlení a srovnává jej s řeckým filozofickým myšlením, musí i dnes jen potvrdit Augustinovo svědectví. Srov. např. M. ADINOLFI, „Cristo crocifisso stoltezza per i pagani (1 Kor 1, 23)“, *Il Verbo uscito dal silenzio* (Roma 1992) 143–155. Feuerbachova kritika, která je vhodná pro oblast přirozeného náboženství, protože hříchem pokřivený obraz Boží v člověku nevyhnutelně produkuje i pokřivený obraz Boha, se musí bezradně zastavit před obrazem Boha, který se zjevuje ve vtělení a v ukřížování jednorozeného Božího Syna.

<sup>57</sup> Srov. např. Oz 6, 6; 9, 4; Jer 6, 20; 14, 12; Dan 3, 40; Žl 40, 7; 50, 8; 51, 18; 1 Sam 15, 22.

<sup>58</sup> Srov. např. Mt 9, 13; 12, 7; Mk 2, 17; 12, 33; Lk 5, 32; Řím 12, 1.

<sup>59</sup> Srov. W. KASPER, *Jesus der Christus*, 249.

schopna plodného dialogu s mimokřesťanskými náboženstvími a se současným světem, v němž žije. Je tedy zcela logické, že se v pokoncilní době dialogu a otevřenosti objevuje v katolické církvi všeobecně zvýšený zájem o Člověka z Nazareta a o teologii kříže.

Mnozí kazatelé mají za to, že je třeba zdůrazňovat především Krista Boha, protože jeho lidství je čímsi evidentním. Neblahým důsledkem této nevyváženosti bývá primitivní latentní apollinarismus<sup>60</sup> nebo primitivní monotheletismus. Dochází tedy k vědomému opomíjení Ježíšova skutečného lidského poznání, jeho pravé svobodné lidské vůle, jeho bezesporu originální lidské osobnosti, a tím samým i rozhodujícího významu jeho svobodné lidské poslušnosti – nasazení pro věc Božího království. Tímto reduktivním pojetím se otevírají dveře formaci, která nerespektuje v člověku přesně to, na co se jakoby zapomíná nebo co se ponechává ve stínu u Krista, a to všechno je pak nahrazováno určitou formou diktátu autority neschopné naslouchat druhé straně a zhářející plamen Ducha. Pravým nositelem Ducha je totiž integrální člověk, a nikoli pouze jeho část, protože Bůh si váží všeho, co do člověka při stvoření vložil. Opomíjení božství naopak bude mít za následek úpadek v oblasti modlitby, vnitřního života a liturgie a povede k rozličným ideologickým interpretacím Ježíšova lidství.<sup>61</sup> Tato ztráta vědomí pravé identity vtěleného Božího Syna nejenže znemožňuje následování pravého Ježíše z Nazareta, ale zároveň neguje racionální důvody tohoto následování, protože historická postava Muže z Nazareta pozbývá svůj univerzální charakter. Jestliže ale ztratíme vědomí identity vtěleného Božího Syna, ztratíme identitu i jako Kristova církve, a proto dialog se světem, mimokřesťanskými náboženstvími a s odloučenými bratřími riskuje, že se stane obyčejným synkretickým »výprodejem« toho, co již nedrží pohromadě, protože chybí onen subsistenční střed vlastní identity. Jestliže tedy existuje nepopíratelný vztah mezi chalcedonskou věroučnou formulací a křesťanskou praxí, pak musí platit: Jaká je tvoje christologie, taková je tvá spiritualita. Teoretická christologie se svými akcenty na božství a lidství Ježíše Krista v sobě totiž nevyhnutelně obsahuje určitou spiritualitu.

Bohužel však není zdaleka výjimkou to, že věřící sice ústně vyznává ortodoxii a plně souhlasí s věroučnými formulacemi, ale vůbec si neláme hlavu s tím, zdali se to promítá do jeho každodenního života. Jinými slovy, velmi často si neuvědomujeme, anebo dokonce nechceme uvědomovat to, že chalcedonská christologie je normativní i v oblasti každodenní praxe, takže paradoxně někdo může být věřící z hlediska intelektuálního přítakání ortodoxii a nevěřící na rovině praktického života.<sup>62</sup> Rozhodně tedy není přehnané

<sup>60</sup> Srov. *Ibid.*

<sup>61</sup> „Dnes je bohužel možné hovořit o Ježíši nejen bez sebemenší zmínky o jeho transcendenci, ale dokonce ho stavět do protikladu s ní. Z toho vyplývá, že v závislosti na různých interpretacích se něžný nebo násilný Muž z Nazareta redukuje na pouhé zrcadlo módních lidských hodnot dané epochy. Bez trinitární zakotvenosti je Ježíšovi připisováno to, co se komu líbí.“ A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano* (Brescia 1988) 81–82. Například proletářští básníci Wolkerovy generace viděli Krista především jako sociálního osvoboditele nebo revolucionáře. Cosi obdobného hrozí některým dnešním proudům teologie osvobození. Opomineme-li božství Ježíše Krista, vytratí se jeho pravá identita a učiníme z něho pouze prázdnou šifru soudobých myšlenkových proudů.

<sup>62</sup> „To, co platí o příslušnosti k církvi, rozhodně nemá menší platnost, pokud se týká víry v Boha. Je možno být skutečnými ateisty a přitom ústně vyznávat víru v Boha. Na druhou stranu je možno být věřící a považovat se za ateistu.“ H. DE LUBAC, *Sulle vie di Dio* (Alba 1959) 153. Srov. O. H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica* (Brescia 1988) 222.

nepokrytě hovořit nejen o bludné nauce, ale i o bludné praxi,<sup>63</sup> která, jak to dokazují některé příklady z církevních dějin,<sup>64</sup> představuje snad nejpodlejší možnou zradu na Kristu vůbec. Skutečný problém ale tkví v tom, že bludná praxe nebývá zdaleka tak snadno identifikovatelná jako formální naukový blud. Vždyť je všeobecně známo, že posuzovat zcela spravedlivě konkrétní řešení určité dějinné nebo životní situace je nejenom nesmírně obtížné, ale velmi často lidsky téměř nemožné. V posledním důsledku zůstává každý z nás sám se svým jedním a smýšlením před soudem vlastního svědomí a před soudem Božího milosrdenství. To je také jediné ekleziologicky konstruktivní východisko pravého úsilí o skutečně kristovskou ortopraxi, které zároveň vylučuje jakýkoli stín bytí jen latentního donatismu a jemu podobných zkratových řešení.

Nyní uvedeme dva konkrétní příklady z církevních dějin. Je velmi dobře známo, že v sedmém století znamenala nejednota ohledně formulace christologického dogmatu pro Byzantské císařství i velmi závažný problém politický, protože říše byla na tomto doktrinálním základě vnitřně rozdvojena, a tím oslabena. Byly to právě politické zájmy, které zavedly příčinu k formulaci učení o jediné božské vůli Ježíše Krista. Jestliže se někdo velice vehementně postavil proti tomuto teologickému oportunismu, tak to byl Maxim Vyznavač. Řeholník Maxim ale nebyl pouze teoretickým teologem, protože se, jak to dokládají jeho spisy,<sup>65</sup> zabýval velice vážně praxí duchovního života.

„Hle, Bůh nám nabídl způsob spásy a dal nám věčnou moc stát se Božími dětmi (srov. Jan 1, 12), a tak naše spása spočívá v naší vůli.“<sup>66</sup>

Jestliže nabídka spásy ze strany Boží se nerealizuje bez svobodné lidské vůle v oblasti asketiky, v oblasti následování Ježíše Krista, pak se ani v Původci spásy nemůže realizovat naše spása bez součinnosti jeho lidské vůle a bez jeho lidské poslušnosti. Hlavní důvod, proč Maxim neochvějně vyznával a žárlivě, až k sebeobětování, bránil nauku o Kristově lidské vůli, nespočíval tolik v teoretické oblasti ortodoxie, jako v jeho živé ortopraxi následování Krista poslušného až k smrti kříže. Důraz Maximovy christologie na integrální lidství Božího Syna v teoretické oblasti tedy vycházel přednostně ze spirituality pravého následování Ježíše z Nazareta.

Druhým příkladem může být František z Assisi a celá františkánská škola, která rozhodně neopomíjí Ježíšovo božství, avšak klade veliký důraz na jeho lidství. Důvod je zřejmý, protože ten, kdo usiluje o následování Nazaretského, pokud je intelektuálně důsledný, nemůže v oblasti ortodoxie nezdůraznit význam jeho lidství.

<sup>63</sup> Srov. A. ACERBI, „Ortoprassi“, in BARBAGLIO, G. – DIANICH, S. (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia* (Milano 1988) 1018–1045 (1023b).

<sup>64</sup> „Od roku 842 nebolo v Carihrade ani jedného cisára, ktorý by bol kacírom, alebo heréziarchom, a svornosť medzi gréckou cirkvou a gréckym štátom nebola ani raz vážne porušená. Tieto dve moci si porozumeli a podali si ruku [ . . . ] Cisári prijali navždy ortodoxiu ako abstraktnú dogmu a pravoslávni hierarchovia požeňnali in saecula saeculorum pohanstvo verejného života.“ V. SOLOVIEV, *Rusko a všeobecná cirkev* (Trnava 1947) 76. Bohužel je treba si otvorené priznat, že ani dejiny západní cirkve nebyly vždy zcela prosty obdobných paktů mezi oltářem a trůnem.

<sup>65</sup> Srov. např. MAXIM VYZNAVAČ, *Logos asketikos*, in R. CANTARELLA (a cura di), *La mistagogia ed altri scritti* (dvojazyčná edice řecko-italská, Firenze 1990) 29–99; MAXIM VYZNAVAČ, *Kefalaia peri Agape*, in A. CERESA-GASTALDO (a cura di), *Capitoli sulla carità* (dvojazyčná edice řecko-italská, Roma 1963) 45–239.

<sup>66</sup> MAXIM VYZNAVAČ, *Logos asketikos*, 92–93.

František, který určitě neměl školní teologické vzdělání, vycházel především ze své duchovní zkušenosti, tedy z ortopraxe života podle evangelia. Proto také první řehole, kterou napsal pro několik svých bratří na počátku řádového hnutí, asi neobsahovala nic jiného než citace z evangelia. Když se ale vypravil do Říma, aby žádal o její potvrzení, setkal se tento jeho počin kupodivu s nemalými obtížemi. Tyto obtíže zřetelně odrážely nevyváženost mezi intelektuálně vyznávanou ortodoxií, pokud se týká christologie, a často chybějící praxí následování u vyššího římského kléru. Kristus byl totiž v době Inocence III. prakticky vzato pro mnohé preláty mnohem více Bohem než člověkem, a proto také byla církev mnohem více autoritativní mocenskou organizací než společenstvím a místem bratrského dialogu. Bonaventura velmi příhodně podotýká, že Františkovu požadavku bylo vyhověno až na popud kardinála Jana, kterého ne náhodou nazývá »omnis sanctitatis amator«. Téhož totiž od jeho kolegů odlišovala ortopraxe, na jejímž základě si jasně uvědomoval, že odmítnutí Františkova požadavku by bylo v křiklavém rozporu s pravou vírou.<sup>67</sup>

Oba výše uvedené příklady dokládají, že christologická ortodoxie v plném slova smyslu není možná bez »kristovské« ortopraxe. Praktickým důsledkem pro každého christologa je, že jeho disciplína není pouhou aplikací vědecké metodologie, i když ta je naprosto nezbytná.<sup>68</sup> Bez víry a bez vážného úsilí o prožívání osobního vztahu ke Kristu by se christolog zpronevěřil základnímu hermeneutickému principu novozákonní zvěsti o Ježíši Kristu.

## I.5. CHRISTOLOGIE A »TEOLOGIE SRDCE«

Aby nedošlo k nedorozumění – pojem teologie srdce neznamena nějakou v citech se utápějící a nerozumnou teologii, ale synonymum teologie sapienciální. To dokládá především význam slova »cor«, který se jak u Augustina,<sup>69</sup> tak například u Bonaventury<sup>70</sup> nebo u Tomáše<sup>71</sup> nejen přibližuje, ale často i ztotožňuje s významem slova »mens«. Mysl-srdce je pro tyto autory totiž jakýmsi středem lidského ducha, v němž se stýkají jak schopnost intelektuálního pojmového poznání, tak schopnost lásky. Tato komplexnost pojmů **cor** a **mens** přesně odpovídá pojetí moudrosti, která v sobě sjednocuje intelektuální poznání a lásku.<sup>72</sup>

To, co jsme řekli na konci předchozích úvah, dokládá prastará interpretační tradice, která vidí hlubokou souvislost mezi Prologem Janova evangelia (Jan 1, 1–18) a gestem sklonění se učedníka, kterého Ježíš miloval, k Mistrovu srdci ve večeradle (Jan 13, 25).

<sup>67</sup> Srov. BONAVENTURA, *Legenda Maior* III, 9; in E. MENESTÒ – S. BRUFANI (a cura di), *Fontes Franciscani* (Assisi 1995) 775–961 (800–801); česky: *Františkánské prameny I* (Olomouc 2001) 359–459.

<sup>68</sup> Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, *Donum veritatis* II, 9; EV 12, 256.

<sup>69</sup> Srov. např. CH. N. FOSHEE, „St. Bonaventura and the Augustinian Concept of Mens“, *Franciscan Studies* 27 (1967) 163–175.

<sup>70</sup> Srov. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* I, 1; V, 296b–297a; česky: SVATÝ BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha* (Praha 1997) 61.

<sup>71</sup> Srov. O. H. PESCH, *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione* (Brescia 1994) 127.

<sup>72</sup> Srov. BONAVENTURA, *Sent. I*, Procem., q. III, resp.; I, 13ab.



„Ten, který řekl tyto věci (Jan 1, 1), je ten Jan, který se opíral o hrud' Pána a právě z prsou Páně pil to, co nyní předkládá nám. On vám sděluje pouze slova. Pokud chcete mít porozumění, musíte je načerpat z téhož pramene, z něhož je čerpal on. [...] poněvadž pomoc přichází od Pána, který učinil nebe i zemi, pozdvihněte srdce, aby bylo napojeno z téhož pramene, z něhož napájel své srdce evangelista.“<sup>73</sup>

Augustin záměrně volí titul »Pán«, kterým může být označen jak Ježíš, tak Bůh sám. Sklonění se na Ježíšovu hrud' ve večeradle je tedy symbolem<sup>74</sup> jiného přiblížení se, tentokrát k srdci Božímu. Kdo není schopen tohoto přiblížení se k Božímu srdci, nedojde hlubšího porozumění tomu, o čem hovoří Jan v Prologu svého evangelia.

To, co říká Augustin, je možno ještě doplnit. Když posluchač přiloží své ucho k hrudi toho, kdo hovoří, může totiž zaslechnout slovo ještě předtím, než celé vyjde z přítelových úst. Analogicky pouze ten, kdo přiloží svoje ucho k srdci věčného Otce, je schopen zaslechnout Slovo, jak je od věčnosti v jeho srdci, a dosvědčovat: „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh (Jan 1, 1).“ Takové gesto je výrazem velké důvěrnosti, která je možná pouze tam, kde je vzájemná láska. Proto slova Prologu také napsal učedník, jehož Ježíš miloval. Poznat Otce a jeho Syna, být teologem, může tedy v plném smyslu slova jen ten, kdo miluje, protože Písmo nezná poznání, které by nebylo láskou (srov. 1 Jan 4, 7–8). Z toho ale vyplývá, že Ježíš z Nazareta má opravdu co říci pouze těm, kdo celým srdcem hledají Boha, Pravdu, Lásku, Spravedlnost; ostatní Ježíšovu poselství jen těžko správně porozumějí.<sup>75</sup>

Teologie preexistujícího Slova proto rozhodně není výslednicí pouhé logické kalkulace. Teologie preexistujícího Slova představuje vrcholný bod komplexního poznání, v němž je ve hře celý člověk nejen s rozumem a srdcem, ale i s celou svojí životní zkušeností učedníka. Zdravá christologie – tedy taková, která odpovídá nejen svým obsahem, ale i svým přístupem k tajemství Ježíše z Nazareta novozákonnímu poselství – je nevyhnutelně spjata s kontemplací tajemství, do něhož chce christolog stále hlouběji pronikat.

<sup>73</sup> AUGUSTIN, *Tractatus in Ioannis evangelium* 1, 7; PL 35, 1382.

<sup>74</sup> Hluboký symbolický význam gesta vidí i ORIGENES, *Commento al vangelo di Giovanni*, Lib. 32, XX, a cura di E. CORSINI (Torino 1968) 785.

<sup>75</sup> Snad je vhodné připomenout jiný Augustinův výrok: „[...] mýlí se ten, kdo myslí, že může dojít poznání pravdy a žít dál ve špatnosti.“ AUGUSTIN, *De agone christiano* 13, 14; PL 40, 229.