

jejích vyjádření v Novém zákoně. Následně pohovoříme o předvelikonoční a povelikonoční víře učedníků. Ve třetím oddílu se budeme zabývat problematikou Ježíšova vzkříšení a vlivem této události na utváření povelikonoční christologie. Ve čtvrtém bodě se seznámíme se základními novozákonními christologickými modely. Dále budeme analyzovat některé velké christologické tituly. V šestém oddílu si stručně připomeneme charakteristiky některých novozákonních christologií. Poslední a nejobsáhlejší bod bude věnován problematice Ježíšova příběhu a základním charakteristikám jeho předvelikonočního působení.

### II.2.1. Jedna víra a pluralita novozákonních christologií

Víra v Ježíše Krista, Syna Božího, Pána a Spasitele je jedna jediná, je tatáž pro křesťany všech míst a časů a jako taková je nezměnitelná.

„Snášejte se navzájem v lásce a usilovně hleďte zachovat jednotu Ducha, spojení svazkem pokoje. Jedno je tělo a jeden Duch, k jedné naději jste byli povoláni; jeden je Pán, jedna víra, jeden křest, jeden Bůh a Otec všech, který je nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech (Ef 4, 2–6).“

Zmínka o Duchu, Pánu a Otci ukazuje na to, že Pánem je v tomto úryvku míněn Ježíš Kristus (srov. např. Flp 2, 11). Jednota víry je dána v první řadě tím, že se vztahuje k jedinému Pánu, Ježíši z Nazareta, tedy jedné jediné historické postavě a jejímu životnímu příběhu. Všechny novozákonní spisy jsou svorně zajedno v tom, že pouze a jedinečně Ježíš z Nazareta je Pán, jednorozený Boží Syn, Spasitel světa.<sup>88</sup> Jedná se tedy o základní jednotu historické postavy a jejího významu.<sup>89</sup> Oba tyto aspekty, pokud chceme zůstat věrní perspektivě evangelia, nelze oddělovat.<sup>90</sup> To však neznamená, že bychom mohli zanedbávat jedno nebo druhé. Vědomé opomíjení historického zkoumání postavy Mistra z Nazareta a okolností vzniku jednotlivých christologií by znamenalo, že reflexi vystavujeme nebezpečí fideismu – Ježíš by pak byl pojmán v určitém smyslu jako mýtický hrdina.<sup>91</sup> Opomíjení víry by znamenalo, že opouštíme pole teologie a vystavujeme se nebezpečí racionalismu.

Vraťme se ještě k citovanému textu z listu Efezanům. Bylo by totiž vážnou chybou zapomínat na kontext, do něhož svatopisec zařazuje připomínku toho, že existuje pouze jedna jediná víra: posledním praktickým důsledkem její jedinství je jednota společenství věřících, a to jak v synchronním, tak v diachronním slova smyslu. Na druhé straně pro-

88 které máme k dispozici, se pohybují v náboženské oblasti. Tuto úroveň komunikace předpokládají všechna evangelia i listy.“ R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Freiburg – Basel – Wien 1992) 19. Srov. J. AUER, *Jesus Christus, Gottes und Mariä »Sohn«*. *Kleine katholische Dogmatik IV/1* (Regensburg 1986) 85–90.

88 Srov. V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo...*, 21.

89 „Charakteristickým rysem evangelií tedy je, že jejich autoři nechávají spolupůsobit děj a víru, událost a její význam, vyprávění a zvěst. Vyprávění o tom, co Ježíš řekl a vykonal, jeho slova a skutky včetně událostí, které charakterizovaly jeho pozemskou pouť, to vše je předkládáno s již definovaným významem, který je dán vírou.“ V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo...*, 48.

90 Srov. R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi...*, 25.

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

žívaná svornost a vzájemná láska mezi Ježíšovými učedníky je nejlustnějším znamením jednoty víry v Ježíše Krista v tomto světě.

Tato **jediná víra** však může být **vyjadřována rozličnými způsoby**, a tak je tomu i v Novém zákoně, v němž se setkáváme s poměrně pestrou škálou různých christologií. Musíme proto hovořit o christologii Markova, Matoušova, Lukášova a Janova evangelia, Pavlově christologii, o christologii listu Židům atd.<sup>92</sup> Na druhé straně platí, že každá novozákonní christologie hlásá jednu a tutéž víru. Tuto jednotu v mnohosti lze přirovnat k různosti hlasů, které v chóru zpívají tutéž melodii.<sup>93</sup> Z toho, co jsme řekli, jasně vyplývá, že samotné tajemství Ježíše Krista jednak předchází každou formu svého vyjádření, tedy každou christologii, jednak stojí nad ní.<sup>94</sup> Žádnou z novozákonních christologií proto nesmíme považovat vzhledem k ostatním pouze za cosi druhotného, ale také ne za cosi tak kompletního, aby nepotřebovala doplnění ostatními svědectvími Nového zákona o Ježíši Kristu. Proto základním měřítkem pravověrnosti každé pozdější christologie je to, jak dokáže postihnout jednotu víry v souhrnu všech novozákonních svědectví.<sup>95</sup>

### II.2.2. Předvelikonoční a povelikonoční víra učedníků

Obecně se má za to, že **historickým počátkem plné víry v Ježíše Krista je velikonoční událost**, především pak vzkříšení Ukřižovaného a následné setkání učedníků s oslaveným Kristem.<sup>96</sup> To je vcelku logické, uvážíme-li, že teprve Velikonoce plně odhalují typ Ježíšova mesiášství. Koneckonců v každém dobrém dramatu přece platí, že postavu lze odpovědně hodnotit teprve v okamžiku, kdy se uzavře celý její příběh. To souvisí i se skutečností, že plnou christologii nelze vyvodit ze Starého zákona a z mesiášských představ, které ovlivňovaly myšlení Ježíšových současníků. Tak i učedníci nebyli schopni plně porozumět významu Ježíše z Nazareta před jeho ukřižováním a vzkříšením.

To však neznamená, že by učedníci před Velikonocemi neměli žádnou víru v Ježíše z Nazareta. Již před Velikonocemi si museli klást otázku: Kdo je tento člověk? A sám Ježíš je před tuto otázku postavil (srov. Mk 8, 29par.). Obsah předvelikonoční víry učedníků je však z našeho hlediska jen velmi obtížně uchopitelný.

„Konstatování, že učedníci neměli před Velikonocemi reálnou christologickou víru, neznamená popření jakékoli jejich víry v Ježíše v době jejich putování spolu

<sup>92</sup> Srov. *Ibid.*, 2.2.2.2.b.

<sup>93</sup> „Ve skutečnosti novozákonní pisatelé jakožto pastýři a učitelé vydávají svědectví o tomtéž Kristu tak, že jejich rozličné hlasy se prolínají v symfonii jediného zpěvu.“ PBK, *Bible a christologie*, 2.2.2.2.b. Srov. F. PORSCHE, *Mnoho hlasů – jedna víra* (Praha 1993).

<sup>94</sup> Srov. V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo*... , 20. V této souvislosti bude užitečné připomenout myšlenku z dokumentu MTK ohledně jednoty víry a teologického pluralismu: „Jednota víry a pluralita jejich vyjádření má jako poslední základ samo Kristovo tajemství, které, ač představuje tajemství všeobecné obnovy a univerzálního smíření (srov. Ef 2, 11–22), přesahuje výrazové možnosti jakékoli historické epochy, a tak se vymyká jakékoli vyčerpávací systematizaci (srov. Ef 3, 8–10).“ MTK, *L'unité de la foi*... 7; EV 4, 1807.

<sup>95</sup> Srov. PBK, *Bible a christologie*, 2.2.2.2.c.

<sup>96</sup> „Víra Ježíšových učedníků, byť již dříve »v něho uvěřili« (srov. Jan 2, 11), zůstala po celou dobu Ježíšova života velmi nedokonalá. Byla dokonce hluboce ořesena jeho smrtí, jak to dokládají všechna evangelia. Stala se však úplnější a jasnější, když Bůh daroval Vzkříšenému, aby se ukázal svým (srov. Sk 10, 41n; srov. 1, 3; Jan 20, 19–29).“ PBK, *Bible a christologie*, 2.2.2.1.a.

s ním. Bylo by ale velmi obtížné přesně vymezit jednoznačný obsah této víry. Žádost Zebedeových synů (Mk 10, 37; Mt 20, 21) a další epizody dávají pochopit, že v učednících převládaly vnitrosvětské mesiánské naděje. Lukáš například popisuje, jak tento přístup k Ježíšovu tajemství ze strany učedníků trvá až do jeho nanebevstoupení (Lk 19, 11; 22, 38; 24, 21; Sk 1, 6). Podle tohoto evangelisty k pravé proměně předpaschálních mesiánských nadějí promítaných do Ježíše z Nazareta ve výslovnou christologickou víru dojde až v síle Ducha svatého seslaného o Letnicích. Od tohoto okamžiku učedníci hlásají to, co vyjadřuje jejich mluvčí Petr v promluvě po seslání Ducha svatého: »[. . .] že toho Ježíše, kterého vy jste ukřižovali, učinil Bůh Pánem a Mesiášem« (Sk 2, 36).<sup>97</sup>

Tato obtížná uchopitelnost je navíc dána i skutečností, že obsah samotné předvelikonoční víry se během kontaktu učedníků s Ježíšem zřejmě postupně proměňoval ještě před rozhodujícími událostmi v Jeruzalémě. Předvelikonoční víra je tedy vírou na cestě; cílem této cesty jsou Velikonoce a Letnice. Hovoříme proto o víře implicitní, nebo přesněji o víře otevřené. Lze rovněž říci, že před Velikonocemi padá důraz na *fides qua creditur* jako na vnitřní otevřenost a dispozici k přijetí plnosti zjevovaného a realizovaného Kristova tajemství. Tato *fides qua creditur*, kterou nazaretský Mistr od svých učedníků vyžadoval, je rovněž ochotou k vykročení z vlastní historicky a kulturně podmíněné a partikularistické náboženskosti směrem k univerzalistickým horizontům víry.<sup>98</sup> Po Velikonocích se obsah této víry zcela evidentně zvyšlovňuje ve smyslu *fides quae creditur*. Povelikonoční víra učedníků proto bývá z uvedeného hlediska nazývána explicitní nebo plná. Podobně jako o implicitní či otevřené víře můžeme hovořit o **implicitní či otevřené předvelikonoční christologii**, a stejně tak explicitní či plné víře odpovídá **explicitní povelikonoční christologie**. Velikonoční události tedy nestvořily víru učedníků, ale předchozí otevřenou víru kompletně osvětlily; obdobně jako plné světlo ozáří vnitřek dříve temné místnosti, ale nevytváří to, co v této místnosti bylo již mnohem dříve.<sup>99</sup>

Vzhledem k tomu, jak se Ježíš prezentoval v průběhu svého veřejného života – tedy jako ten, kdo má v oblasti víry absolutní autoritu pocházející od samotného Boha (srov. např. Mk 1, 22; 2, 10) –, musíme tvrdit, že implicitní charakter předvelikonoční christologie se netýká Ježíšova bytí či jeho vlastního vědomí ohledně sebe sama, nýbrž učedníků, kteří nedokázali plně přijmout Ježíšovu novost a nedospěli ještě k tomu, aby toto tajemství odpovídajícím způsobem vyjadřovali.

Můžeme tedy uzavřít, že **počátkem a východiskem christologie je nejen oslavený Kristus, ale také předvelikonoční Ježíš**. Jednou »nohou«, na níž stojí celá christologie, je Ježíš ve stavu ponížení; druhou pak představuje Ježíš ve stavu oslavení (srov. např. Řím 1, 3–4; Flp 2, 6–11).

<sup>97</sup> R. SCHNACKENBURG, „Christologie des Neuen Testaments“, in J. FEINER – M. LÖHRER (hrsg. von), *Mysterium Salutis 3/1* (Einsiedeln – Zürich – Köln 1970) 227–383 (232).

<sup>98</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Ambivalence poměru mezi náboženstvím a vírou“, *Teologické texty* 13 (2002) 9–10.

<sup>99</sup> Srov. A. AMATO, *Cristologia contemporanea, problematiche e tendenze* [poznámky pro studenty PAA] (Roma 1998) 39.

„Je třeba počítat se dvěma výchozími body novozákonní christologie: Jeden je dán Ježíšovým působením a hlásáním v Galileji, druhým je jeho slavné vzkříšení v Jeruzalémě. Vždyť prvním by nebylo možno bez světla Velikonoc plně porozumět; druhé by pozbývalo významu, pokud by ten, kdo je prohlašován za vzkříšeného z hrobu, nebyl tím samým Ježíšem, který v Izraeli hovořil a jednal.“<sup>100</sup>

Při zkoumání základních struktur novozákonní christologie tedy vyjdeme z velikonoční události a zejména ze setkání učedníků se vzkříšeným Pánem. Následně se budeme podrobněji zabývat problematikou christologických titulů a christologiemi jednotlivých novozákonních svatopisců. V tomto světle se pak podobně jako první křesťané zahledíme zpět na události, které předcházely velikonočnímu rozuzlení Ježíšova životního dramatu. Rozhodně přitom chceme zůstat věrni poselství Nového zákona, který neodděluje historická fakta od jejich významu, děje od víry.

## II.2.3. Vzkříšení Ježíše z Nazareta

### II.2.3.1. Historicita události

Sama událost vzkříšení Ukřižovaného se svou povahou a naprostou jedinečností vymyká přímému empirickému ověření.<sup>101</sup> Doložit její historicitu lze na základě prázdného hrobu a setkání učedníků s oslaveným Kristem.<sup>102</sup> Vzhledem k tomu, že se jedná o událost, vůči níž se žádný člověk nemůže stavět jako naprosto nezainteresovaný, pak postoj historika silně ovlivňuje jeho světonázorové přesvědčení. Proto platí, že »otevřené srdce« velmi silně ovlivňuje zaujetí stanoviska.<sup>103</sup>

V první řadě si musíme ujasnit historický charakter setkání učedníků se Zmrtvýchvstalým. Je sice pravdou, že oslavený Ježíš dosáhl již definitivní eschatologické plnosti, která přesahuje nynější dějinnou situaci lidstva, ze strany učedníků se však setkání uskutečňuje stále na určitém místě a v určitém momentě jejich dějinné existence, z tohoto hlediska jsou tedy tato setkání reálnou historickou událostí. Nadto historicita setkání s Oslaveným má svoje dějinné důsledky, které přísně vzato trvají dodnes.<sup>104</sup> Zjevení se Oslaveného učedníkům je tedy jeho přímým zásahem do dějin spásy, uskutečňuje se v jejich kontextu a dává jim nový rozměr. Vzhledem k prázdnému hrobu je třeba poznamenat, že si lze jen velmi těžko představit apoštoly, jak by v Jeruzalémě hlásali vzkříšeného Ježíše, pokud by jeho hrob nebyl skutečně prázdný. Navíc i celá další ži-

<sup>100</sup> R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo – Inizio e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi* [dále *I ritratti (I)*] (Milano 1996) 27.

<sup>101</sup> Proto také žádné evangelium nepopisuje samu událost vzkříšení, srov. W. TRILLING, *Hledání historického Ježíše* (Praha 1993) 145–162 (161).

<sup>102</sup> Srov. např. G. L. MÜLLER, „Christologie – Die Lehre von Jesus Christus“, in W. BEINERT, *Lehrbuch der katholischen Dogmatik II* (Paderborn – München – Wien – Zürich 1995) 3–297 (127–130).

<sup>103</sup> Srov. PBK, *Bible a christologie*, 1.2.6.2.

<sup>104</sup> „Proto je nutno kvalifikovat vzkříšení jako objektivní skutečnost, která se reálně odehrála ve světových dějinách a která má k těmto dějinám trvalý vztah. Vždyť Vzkříšený zůstává se svými učedníky až do skonání světa (srov. Mt 28, 20).“ V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo. . .*, 25; srov. P. POKORNÝ, *Vznik christologie*, 106–107.

dovská polemika o ukradeném mrtvém těle ukazuje na skutečnost prázdného hrobu.<sup>105</sup> Vyprávění o prázdném hrobu je obsaženo ve všech čtyřech evangeliích a vždy je řeč o svědectví žen (srov. Mt 28, 1–10; Mk 16, 1–8; Lk 24, 1–10; Jan 20, 1n), na které však židovské právo, pokud se týká hodnověrnosti, pohlíželo s nemalým despektem. Prvotní komunita by jen stěží oslabovala věrohodnost svědků, což opět svědčí ve prospěch historicity celé události.<sup>106</sup> Prázdný hrob je však pouze prvním předpokladem reality Ježíšova tělesného vzkříšení, není ještě plným důkazem této skutečnosti.<sup>107</sup> Tímto důkazem je až setkání Zmrtvýchvstalého s jeho učedníky. Historická skutečnost setkání učedníků se Vzkříšeným je dosvědčena především radikální změnou v jejich chování. Na jedné straně zbabělost v hodině Ježíšova utrpení, na druhé straně bez setkání se Vzkříšeným nepochopitelná odvaha při hlášení radostné zvěsti o Ježíši Kristu po seslání Ducha svatého (srov. např. Sk 5, 29nn).<sup>108</sup> Bez zajímavosti není ani to, že první křesťané hovořili o Ježíšově tělesném vzkříšení stejným způsobem jak v semitské kulturní oblasti, tak v řeckém světě, kde by se mohlo zdát výhodnější popisovat vše pomocí kategorie nesmrtnosti duše, pro Řeky daleko přijatelnější (srov. např. Sk 17, 31–32). To svědčí ve prospěch starobylosti zvěsti a zároveň také pro to, že charakter Ježíšovy oslavené existence nelze popisovat přesněji, než právě tímto způsobem.<sup>109</sup> Konečně nikdo jiný před Ježíšem nebyl označen za oslaveného a vzkříšeného právě v tom smyslu jako on.<sup>110</sup> Podle toho, co říká Nový zákon, se zdá, že učedníci otřesení událostmi Velkého pátku zřejmě neočekávali Ježíšovo vzkříšení.<sup>111</sup> To vše odporuje teorii, podle níž by zvěst o vzkříšení byla pouze interpretací Ježíšovy věrnosti až k smrti kříže ze strany prvotní komunity, a to bez jakéhokoli jiného základu v reálné události.

### II.2.3.2. Setkání učedníků se Vzkříšeným

Vyprávění o setkání učedníků s Oslaveným (srov. Mk 16; Mt 28; Lk 24; Jan 20–21; Sk 1) sestává v převážné většině případů ze tří základních momentů: Ježíš se prokazuje jako žijící, poté jej učedníci identifikují, konečně jim vzkříšený Kristus svěřuje poslání.<sup>112</sup> Je tedy zcela zřejmé, že se jedná zejména o mezosobní setkání, učedníci nevěří v první řadě ve vzkříšení, nýbrž ve Vzkříšeného.<sup>113</sup> Setkání je vždy zcela svobodnou iniciativou Oslaveného:

<sup>105</sup> Srov. W. L. CRAIG, „The Historicity of Empty Tomb of Jesus“, *New Testament Studies* 31 (1985) 39–67. Tento autor přináší celkem osm důvodů pro historicitu prázdného hrobu.

<sup>106</sup> Srov. R. PENNA, *I ritratti* (I), 184–185.

<sup>107</sup> Srov. G. O'COLLINS, *Gesù risorto* (Brescia 1989) 141; R. E. BROWN, *Ježíš v pohledu Nového zákona*, 198.

<sup>108</sup> Srov. ORIGENES, *Contra Celsum* 1, 31; 2, 56; PG 11.

<sup>109</sup> Srov. R. PENNA, *I ritratti* (I), 220.

<sup>110</sup> Srov. G. W. E. NICKELSBURG, „Resurrection (Early Judaism and Christianity)“, *The Anchor Bible Dictionary* 5, 684–691 (691).

<sup>111</sup> „Nemůžeme s jistotou tvrdit, že Ježíš nehovořil o svém nastávajícím vzkříšení, je však jisté, že učedníci buď proto, že o tom neslyšeli, nebo proto, že to nepochopili, vzkříšení neočekávali.“ R. PENNA, *I ritratti* (I), 181.

<sup>112</sup> Srov. J. DUPUIS, *Introduzione alla cristologia* (Casale Monferrato 1993) 81.

<sup>113</sup> Srov. R. PENNA, *I ritratti* (I), 220.

„[. . .] jim také po svém umučení mnoha způsoby prokázal, že žije, po čtyřicet dní se jim dával spatřit a učil je o království Božím (Sk 1, 3).“

Tato iniciativa má dva účinky: učedníci jej viděli a slyšeli, přičemž Nový zákon upřednostňuje terminologii spjatou s vizuálním vjemem (srov. 1 Kor 15, 5).<sup>114</sup> Svatopisci nehovoří o setkáních se Vzkříšeným jako o jakýchsi extatických zážitcích, nýbrž jako o konkrétních lidských zkušenostech,<sup>115</sup> jejichž prostřednictvím Ježíš znovu navazuje a obnovuje svoje společenství s učedníky.

Poslední tvrzení rozhodně není bez teologického významu, protože oslavený Ježíš se v údobí mezi Velikonocemi a Letnicemi nezjevil nikomu, kdo by s ním předtím nesdílel alespoň nějakým způsobem jeho pozemské putování! Je zcela evidentní, že pouze ten, kdo Ježíše znal před Velikonocemi, je schopen rozpoznat ho jako oslaveného. Tato identifikace má zásadní význam, protože oslavení představuje definitivní a neodvolatelné **Boží stvrzení** osoby Ježíše jako Krista, Pána a Božího Syna i díla, které během svého pozemského putování vykonal.<sup>116</sup> Apoštol Pavel říká zcela otevřeně, že víra v Ježíše jako Krista stojí a padá s událostí vzkříšení.<sup>117</sup> Pokud bez vzkříšení není plná víra v Ježíše Krista, není bez něho možná ani plná christologie.

Proč ale měli učedníci těžkosti při rozpoznání Vzkříšeného (srov. např. Lk 24, 16; Jan 20, 14; 20, 19n)? Již jsme hovořili o tom, že učedníci cosi podobného neočekávali, první kontakt s oslaveným Ježíšem byl tedy pro ně nevyhnutelně šokem, po němž však zakusili nezměrnou radost (srov. např. Lk 24, 41).<sup>118</sup> Za druhé, Ježíš se po vzkříšení nachází ve stavu oslavení, a ten je odlišný od předchozího stavu ponížení.<sup>119</sup> Jistěže se jedná o téhož Ježíše, nicméně je tu také odlišnost. Toto rozlišení přesně odpovídá tomu, co dnes vnímáme jako poměr mezi Ježíšem dějin a Kristem víry.

K těmto důvodům můžeme připojit ještě jeden, který navíc napomůže hlouběji porozumět povaze setkání učedníků s oslaveným Ježíšem. Skutečnost, že vzkříšený Ježíš se zjevil pouze svým učedníkům, vytýkal křesťanům ve starověku již filozof Kelsos.<sup>120</sup>

Jistě i nám by se věřilo snadněji v oslaveného Ježíše, kdyby se například zjevil Pilátovi.<sup>121</sup> Nicméně k ničemu takovému nedošlo. Všichni, kdo se setkali se Vzkříšeným,

<sup>114</sup> Srov. G. O'COLLINS, *Gesù risorto*, 137.

<sup>115</sup> Srov. R. PENNA, *I ritratti (I)*, 188.

<sup>116</sup> Srov. V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo. . .*, 32.

<sup>117</sup> Srov. 1 Kor 15, 14n. Není divu, že tyto názory se objevily právě v Korintě. Nezapomínejme, že skutečnost tělesného vzkříšení nebyla pro věřící pocházející z řeckého kulturního prostředí snadno přijatelnou záležitostí.

<sup>118</sup> Srov. P. POKORNÝ, *Vznik christologie*, 101.

<sup>119</sup> „Proto »status exaltationis« musíme odlišovat od pozemské existence Ježíšovy při vši identitě osoby. Setkání s Vyvýšeným odůvodňuje zájem o pozemského Ježíše. Rozlišování vyvýšeného Ježíše od Ježíše pozemského nesmí samozřejmě vést k jejich oddělení.“ P. POKORNÝ, *Vznik christologie*, 110.

<sup>120</sup> Origenes cituje následující Kelsovu výtku: „Pokud měl Ježíš opravdu úmysl dát poznat svoji božskou moc, měl se zjevit těm, kteří jej ponížili, tomu, kdo jej odsoudil, a všem ostatním.“ ORIGENES, *Contra Celsum* 2, 63.

<sup>121</sup> Například apokryfní *Gamalielovo evangelium* popisuje takovou událost. Srov. *Vangelo di Gamaliele* 7, 1–10; in L. MORALDI (a cura di), *Apocrifi del Nuovo testamento I* (Torino 1971) 661–682 (673–674).

měli totiž předtím nějaký podíl na Ježíšových zkouškách (srov. Lk 22, 28).<sup>122</sup> V Novém zákoně se můžeme setkat s pravidlem, že ten, kdo chce vejít do Kristovy slávy, musí nejprve s Kristem a pro Krista trpět (srov. např. Řím 8, 17; 2 Tim 2, 12). Již Origenes odpověděl Kelsovi, že pouze učedníci byli schopni vidět Vzkříšeného Krista,<sup>123</sup> ale nevysvětluje, proč nebyli schopni Oslaveného spatřit ti ostatní.<sup>124</sup> Zdá se tedy, že setkání s Oslaveným není pouhou informací, ale je určitým podílem na jeho slávě. To je také kořen soteriologického významu Ježíšova zmrtvýchvstání. Koneckonců nemusel Mesiáš vytrpět pohanu kříže, aby tak vstoupil do své slávy (srov. např. Lk 24, 26)? Jestliže toto pravidlo platí pro Ježíše, nemělo by platit pro ty, kdo jej následují? Proto podíl na Ježíšově oslavení zřejmě odpovídá předchozímu podílu učedníka na Mistrových zkouškách.<sup>125</sup> Právě proto nebyli schopni vidět Ježíše ve slávě ti, kdo nesdíleli s Ježíšem jeho pozemské putování. Rovněž učedníci, jejichž podíl na Mistrových zkouškách nebyl dokonalý a kteří prožívali hluboké zklamání i totální zhroucení svých příliš pozemských představ o Mesiáši, nedokázali rozpoznat Vzkříšeného ihned a snadno. Jestliže se tedy Ježíš dává spatřit svým učedníkům a uschopňuje je k tomu, aby jej mohli spatřit,<sup>126</sup> činí to proto, aby jejich víru dovedl k plnosti a aby je uschopnil k vydávání svědectví. Nevstal z hrobu tedy jen kvůli sobě, ale rovněž kvůli učedníkům.<sup>127</sup>

Již jsme se zmínili o stavu oslavení, v němž se Vzkříšený nalézá. Když svatopisci popisují skutečnost vzkříšení, užívají celou řadu výrazů, z nichž uvádíme pouze ty hlavní:

<sup>122</sup> Výše uvedené tvrzení by mohlo narážet na jednu výjimku, již představuje Jakub, bratr Páně (srov. Gal 1, 18n; 2, 1–10; Sk 12, 17; 15, 13; 21, 18). Ten se zřejmě stal Ježíšovým učedníkem až na základě osobního setkání se Vzkříšeným (1 Kor 15, 7). Srov. A. NOVOTNÝ, *Biblický slovník* (Praha 1992) 271. Těžko však říci, jaký osobní vztah panoval mezi tímto Jakubem a Ježíšem před Velikonocemi. Rozhodně nelze vyloučit určitou osobní spřízněnost, která by mohla představovat předvelikonoční základ Jakubova setkání s oslaveným Kristem.

<sup>123</sup> Srov. ORIGENES, *Contra Celsum* 2, 63–67.

<sup>124</sup> Naskýtá se však otázka, jak to je s Šavlovým setkáním se vzkříšeným Pánem. Je jisté, že Šavel-Pavel neznal Ježíše v době jeho pozemského života, a proto nemohl prokazovat, že Vzkříšený, s nímž se setkal, je tentýž Ježíš, který před Velikonocemi hlásal Boží království. Šavelovo setkání se Vzkříšeným mělo význam především pro něho osobně, víra komunity přece již existovala nezávisle na tomto zjevení. Odlišný charakter tohoto setkání s Oslaveným vzhledem k setkání učedníků se Vzkříšeným podtrhuje zejména autor knihy Skutků (srov. Sk 9, 1–22). Podle této zprávy Šavel viděl pouze světlo, byl sražen do prachu cesty a na určitou dobu ztratil zrak. Kristus podle tohoto autora dokonce vyslovuje výše zmíněné pravidlo o nutnosti utrpení učedníka pro Kristovo jméno (srov. Sk 9, 16). Lukášova zpráva tedy neodporuje pravidlu o poměru mezi podílem na Kristově utrpení a podílem na jeho oslavení. Pavel však řadí svoji zkušenost vedle té, kterou prodělali apoštolové a první učedníci (srov. 1 Kor 15, 4–8). Rozdíl mezi setkáním učedníků se vzkříšeným Kristem po Velikonocích a s Pavlem na cestě do Damašku je zřetelný především z toho, že Pavel musel přijmout křest, zatímco o křtu učedníků, kteří prožívali velikonoční drama spolu s Ježíšem, se v Novém zákoně nehovoří.

<sup>125</sup> Podle svatého Antonína z Padovy platí totéž pravidlo i pro nás. Říká totiž o prelátech, kteří hledají jen slávu, následující: „Tihle chtějí vidět slávu božství, kterou spatřili apoštolové, ale nechtějí přijmout hanbu utrpení, Kristovu chudobu, již apoštolové zakoušeli, a proto ho nevidí spolu s apoštoly, nýbrž spolu s bezbožníky spatří toho, jehož probodli.“ S. ANTONII PATAVINI, *Dominica XIII post Pentecosten* 4; in B. COSTA – L. FRASSON – G. LUISETTO – P. MARANGON (a cura di), *Sermones Dominicales et Festivi II* (Pavonii 1979) 157–158.

<sup>126</sup> Srov. G. L. MÜLLER, „Christologie – Die Lehre von Jesus Christus“, 127, 129.

<sup>127</sup> Srov. R. PENNA, *I ritratti* (I), 221.

*Anistémi* – toto sloveso odpovídá aramejskému a hebrejskému výrazu *qwm* a znamená prostě »vstát, postavit, zdvihnout, povýšit«, tedy vyjít z hrobu. Někdy je podmětem akce Bůh (srov. např. Sk 2, 24; 13, 32.34; 17, 31), jindy zase sám Ježíš (srov. např. 1 Sol 4, 14; Mt 17, 9; Mk 8, 31; 9, 9.31; Lk 9, 22; 18, 33; 24, 7.46; Jan 20, 9; Sk 10, 41; 17, 3).

*Egeiró* – s tímto slovesem je spojena představa smrti jako spánku. Vlastnímu významu tedy odpovídá naše »vzbudit«. Někdy je podmětem akce Bůh (aktivní tvar slovesa – srov. např. Řím 4, 24; 8, 11; 10, 9; 1 Kor 6, 14; 15, 15 atd.). Boží zásah bývá vyjádřen pasivní formou slovesa (srov. např. Řím 4, 25; 6, 4.9; 7, 4; 2 Kor 5, 15 . . .). V těchto případech se jedná o takzvané teologické pasivum.<sup>128</sup> Existují místa, kde je podmětem akce vzkříšení sám Ježíš (mediopasivní forma – srov. např. 1 Kor 15, 4.12.13.14.16.17.20; 2 Tim 2, 8; Mt 27, 63; Mk 16, 14; aktivní forma – srov. např. Jan 2, 19.20).

*Zóopoieó* znamená »oživit, přivést k životu«. Toto slovo je spjato s tím, že Písmo představuje Boha jako »Živého« a dárce života (srov. např. Jan 5, 21; Řím 1, 3–4; 1 Tim 3, 16; 1 Petr 3, 18). Moc darovat život – oživovat – je připisována i Ježíšovi (srov. např. Řím 4, 17; 1 Kor 15, 45 – Vzkříšený je oživujícím Duchem, daruje tedy život).<sup>129</sup>

*Hypsoó* (*hyperypsoó*) – význam je »vyvýšit, vyzdvihnout« (srov. např. Flp 2, 9; v Janově evangeliu se však vyvýšení týká již hodiny kříže – srov. např. Jan 8, 28par.). Podmětem akce povýšení je Bůh (srov. např. Flp 2, 9), Ježíš přece nepovyšuje sebe sama, nýbrž je povyšován. Jedná se zřejmě o velmi starý způsob vyjádření Ježíšova vyvýšení – oslavení. Naráží se na Ježíšovo pozdvižení z hrobu a vyvýšení na nebesa po pravici Boží.

*Doxazó* znamená »oslatit«. Typický výraz čtvrtého evangelia (srov. např. 7, 39; 8, 54; 11, 4; 12, 16.23.28; 13, 31.32; 17, 1.5). Vyskytuje se však rovněž v Sk 3, 13.

Pokud by nás zajímalo, která z uvedených sloves představují nejstarší způsob vyjádření skutečnosti Ježíšova vzkříšení, pak se musíme zaměřit na ozvěny původního kérymatu v nám známém znění Nového zákona. V 1 Kor 15, 4 se setkáváme se slovesem *egeiró* a rozhodně není bez zajímavosti, že zde podmětem akce je sám Ježíš. Moc vzkřísit má totiž pouze Bůh – znamená to tedy implicitní vyznání Ježíšovy božské moci. V Řím 1, 3–4 se setkáme se slovesem *anistémi*. Zdá se tedy, že právě tyto výrazy patřily ke starším způsobům popisování Ježíšova vzkříšení.

Vzkříšení je interpretováno často jako intronizace krále – Božího Syna (srov. např. Sk 2, 35 – Žl 110, 1). S tím velmi úzce souvisí Ježíšovo povýšení na pravici Boží (srov. např. Mk 16, 19; Sk 2, 33–34; 5, 31; 7, 55–56; Řím 8, 34; Kol 3, 1; Žid 1, 3–4.13). Pomocí symbolicko-lokálního způsobu vyjadřování se tak sděluje, že vyvýšený Ježíš je rovný Bohu jako jeho Syn a že mu přísluší titul Pán-Kyrios (srov. 1 Kor 12, 3; Sk 2, 36). Je patrné, jak těsně, a to i způsobem vyjadřování, souvisí skutečnost vzkříšení, zmrtvýchvstání, povýšení Ježíše Krista a definitivní zrod víry v jeho boholidskou identitu.

<sup>128</sup> Teologické pasivum je biblický způsob, jak diskretně sdělit, že subjektem činnosti je sám Bůh. Sloveso v pasivní formě vyjadřuje, že cosi bylo, je nebo bude vykonáno Bohem. Jméno Boží se z úcty neuvádí, ale to, že Bůh je skutečným podmětem akce, vyplývá z kontextu. Srov. J. HERIBAN, *Průručný lexikón biblických vied* (Bratislava 1994) 782.

<sup>129</sup> „Uplatňování této terminologie na Vzkříšeného implikuje diskretní narážku na božský statut, na němž má nyní podíl.“ R. PENNA, *I ritratti* (I), 195.



### II.2.3.3. Pneumatologický rozměr Ježíšova oslavení

Na jedné straně učedníci rozpoznávají ve Vzkříšeném toho Ježíše, který s nimi chodil po cestách Palestiny, na druhé straně však je tento Ježíš proměněn. Identitu osoby garantuje Ježíšovo tělo, což pochopitelně souvisí z prázdným hrobem. Proměnění totiž zasahuje celé Ježíšovo lidství. Navíc konkrétnost události vzkříšení stojí a padá s jeho tělesným rozměrem.<sup>130</sup> Vzkříšení tedy neznamená prostý návrat k předchozímu životu, jako například v případě Lazara. Toto proměnění se týká nejprve samotného Ježíše. Učedníci, kteří se s ním setkali, zakusili podíl na tomto dovršené díla spásy jako svoji vlastní vnitřní proměnu, jedná se o plnost víry a definitivní obrácení.<sup>131</sup>

Nový zákon popisuje tento nový stav tělesné existence jako »pneumatické – duchovní tělo« (srov. např. 1 Kor 15, 35–58). Duch, který je nositelem života, spolupůsobil při Ježíšově vzkříšení (srov. Řím 1, 1–4; 1 Tim 3, 16; 1 Petr 3, 18) a proniká jeho lidskou existenci definitivním darem života v jeho plnosti, Boží slávou.<sup>132</sup> Takové tělo již není vystaveno smrti, není omezeno dimenzemi našeho času a prostoru. Přesto se však jedná o tělo, které je reálné, hmatatelné, viditelné, schopné vstupovat do společenství s učedníky, a to i formou společného stolování. Vzkříšení je tedy i vyvrcholením pneumatologické dimenze vtělení, působení Ducha svatého v Ježíši z Nazareta. Ježíšovo oslavení s sebou proto nese i určitou proměnu jeho poměru k Božímu Duchu: zatímco předvelikonoční Ježíš je privilegovaným nositelem Ducha, Pomazaný Duchem, nyní se jako oslavený Pán stává **dárcem Ducha**<sup>133</sup> (srov. např. Jan 7, 37–39; 15, 26; 20, 22; Lk 24, 49; Sk 2, 33). Vzhledem k tomu, že ve Starém zákoně je dárce Ducha pouze Hospodin, pak tato schopnost darovat Ducha jako Bůh Otec znovu naznačuje Ježíšův božský statut. Skutečnost, že oslavený Ježíš sesílá Ducha, ukazuje rovněž na to, že i nyní je Kristovo spasitelské působení úzce spjato s jeho oslaveným lidským tělem. Vtělený Boží Syn se stal člověkem a zůstane jím navždy. Smíme tedy říci, že Ježíšovo oslavení stvrzuje neodvolatelnost a nezrušitelnost spojení mezi Bohem a člověkem v Kristu, neodvolatelnost vtělení, věčnost nové smlouvy, nad níž proto nelze pomýšlet nic většího. Pavel jde dokonce tak daleko, že hovoří nejen o Duchu Božím, o Duchu JHWH – tak se vyjadřoval Starý zákon –, ale přímo o *Duchu Ježíše Krista* (srov. např. 2 Sol 2, 8; Gal 4, 6; Flp 1, 19).

Pneumatologický rozměr Ježíšova oslavení, vyvýšení a jeho stále trvajících působení skrze učedníky a církve v tomto světě je zároveň soteriologickou dimenzí vzkříšení. Jednak se tímto způsobem vyjadřuje skutečnost, že Ježíš zprostředkovává a uděluje učedníkům podíl na vnitřním Božím životě – nezapomínejme, že Ježíš Kristus působí skrze svátosti v moci svého oslavení a v síle Ducha, a právě proto může zprostředkovat

<sup>130</sup> Srov. W. KASPER, *Jesus der Christus*, 176.

<sup>131</sup> Srov. J. DUPUIS, *Introduzione*. . . , 81.

<sup>132</sup> Pro podrobnější informaci odkazují na: C. V. POSPÍŠIL, „Duch svatý a kříž Ježíše z Nazareta“, *Communio*. Mezinárodní katolická revue II/3 (1998) 224–245, případně na C. V. POSPÍŠIL, *Dar Otce i Syna. Základy systematické pneumatologie* (Olomouc 1999).

<sup>133</sup> „Během svého pozemského života je Ježíš pouze nositelem Ducha, po způsobu starozákonních proroků, ale ještě není jeho dárce.“ R. PENNA, „Spirito Santo“, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia biblica* (Milano 1988) 1498–1518b (1509b).

svým učedníkům podíl na plnosti Božího života.<sup>134</sup> Jednak první dary Ducha Otce i Syna představují pro křesťany závdavek plnosti té slávy, která se projevila na vzkříšeném Kristu.

„Jestliže ve vás přebývá Duch toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých, pak ten, kdo vzkřísil z mrtvých Krista Ježíše, obživí i vaše smrtelná těla Duchem, který ve vás přebývá (Řím 8, 11).“

#### II.2.3.4. Tajemství nanebevstoupení

V současných christologiích se pochopitelně objevuje reflexe nad tajemstvím vzkříšení Ježíše Krista. Poněkud menší pozornost bývá věnována tajemství nanebevstoupení. Možným vysvětlením této skutečnosti je obtížnost daného tématu, které však podle výpovědí Nového zákona tvoří integrální součást Kristova oslavení. Nejprve se tedy zahledíme do Nového zákona, následně připomeneme nejzákladnější obrysy patristické reflexe a konečně se pokusíme o odpověď na otázky, které se vynoří v průběhu prezentace.

V první řadě je třeba si uvědomit, že toto mystérium se neomezuje pouze na popis události závěrečného zjevení oslaveného Krista učedníkům, jak se s ní setkáváme v **Mk 16, 19**; **Lk 24, 50–52** a ve **Sk 1, 3–11**.

Téma Kristova vyvýšení se objevuje již ve slavném christologickém, možná dokonce předpavlovském hymnu **Flp 2, 6–11**, zejména ve verších 9–11.<sup>135</sup> Toto vyvýšení implikuje univerzální moc a univerzální adoraci Ježíše Krista jako Pána, kterýžto titul v daném kontextu jednoznačně naráží na Ježíšův božský status, ze strany všech, kdo obývají nebesa, zemi i podsvětí. Není zde ale ani zmínka o události posledního zjevení oslaveného Pána učedníkům.

V **Janově evangeliu** se scéna nanebevstoupení sice výslovně nepopisuje, nicméně se zde objevuje celá řada výroků, které odkazují na Ježíšův nadcházející návrat k Otcí (srov. Jan 16, 28), kam Ježíš odchází, aby svým učedníkům připravil místo (srov. Jan 14, 2). Tento odchod je nutný, aby se mohl naplno projevit Paraklétos, tedy Duch svatý (srov. Jan 16, 7). Toto Ježíšovo povýšení a odchod spadá u Jana jako proces v jistém slova smyslu vjedno s jeho vyvýšením na kříži (srov. Jan 3, 14–15; 8, 28; 12, 32). Rozhodně není bez zajímavosti, že když Ježíš hovoří o svém vyvýšení, používá stejný výraz, kterým se v Iz 52, 13 popisuje oslavení Služebníka Hospodinova. Janovu prezentaci tohoto mystéria bychom mohli definovat tak, že k Ježíšovu návratu k Otcí, k jeho povýšení, k jeho soudu nad světem<sup>136</sup> a oslavení dochází již ve smrti na kříži a následně ve vzkříšení. Na samém

<sup>134</sup> „Taková je eucharistická přítomnost. Je to příchod konce do našeho času, budoucí plnost, která se objevuje v nynějším světě. Je to eschatologický chléb, pokrm, který probouzí a sytí touhu.“ F. X. DURRWELL, *L'Eucaristia, sacramento del mistero pasquale* (Roma 1982) 53.

<sup>135</sup> Srov. IV.10.

<sup>136</sup> V Jan 19, 13 (JBC) se setkáváme s prazvláštní výpovědí, již lze přeložit následovně: „Když Pilát uslyšel tato slova, vyvedl Ježíše ven a posadil ho před soudnou stolicí na místě zvaném Dláždění, hebrejsky Gabbatha.“ Výpověď můžeme chápat tak, že Ježíš byl souzen, ale také tak, že Ježíš zasedl k soudu nad světem, což odpovídá janovské ironii, kde se na viditelné rovině věci mají určitým způsobem, oči víry ale dávají člověku poznat, že před Bohem je tomu přesně naopak. Srov. např. I. DE LA POTTERIE, „Jésus roi et juge d'après Jn 19, 13“, *Biblica* 41, 1960, 217–247.

závěru se setkáváme s výroky o tom, že Ježíš zase přijde, což předpokládá určitý odchod (srov. Jan 21, 20–23).

O faktu, že Ježíš jako Boží Syn a jako celý člověk sedí po pravici Otce, se v Novém zákoně hovoří na mnoha místech.<sup>137</sup> Výše jsme viděli, jak tyto výroky souvisejí jednak s Ježíšovým vystupováním před Velikonoce, jednak s horizontální charakteristikou Ježíšova prostřednictví.<sup>138</sup> Velmi zajímavý je z tohoto hlediska závěr **Matoušova evangelia**, kde Ježíš konstatuje, že je mu dána veškerá moc na nebi i na zemi (srov. Mt 28, 19), což implicitně souvisí s vyjádřením o zaujetí místa po pravici Otce, tedy s přechodem do božské sféry. Matouš ale chce podtrhnout skutečnost, že Ježíš zůstává se svou církví až do konce věků.

Naproti tomu autor **listu Židům** představuje nanebevstoupení jako vstup Krista, nového a jediného velekněze, do nebeské velesvatyně, kde předkládá svou vlastní krev (srov. Žid 9, 11–24). Dalo by se tudíž říci, že stojíme před koncepcí kulticky popisovaného nanebevstoupení, které v jistém slova smyslu nastává již v okamžiku Ježíšovy smrti na kříži. Hned na začátku listu se tvrdí, že po vykonání svého díla Kristus usedl po pravici Boží jako univerzální Pán. Tato nová pozice souvisí s Kristovou důstojností velekněze v nebesích, tedy u Boha (srov. např. Žid 8, 1; 10, 12; 12, 2).

Také v **knize Zjevení** se setkáváme s obrazem, který s daným tajemstvím souvisí: hovoří se zde totiž o obětovaném Beránkovi, který je před Božím trůnem a přijímá hold všeho tvorstva (srov. Zj 5). V obou případech tedy Kristův vstup do Boží sféry těsně souvisí s jeho smrtí a obětí.

O Kristově pozici na výsostech se hovoří kupříkladu také v Ef 4, 9–10; 1 Tim 3, 16; 1 Petr 3, 22.

Nyní pár slov k tomu, jak bylo mystérium nanebevzetí vnímáno v **patristické době**. Je prokazatelné, že církev slavila událost nanebevstoupení samostatnou liturgickou slavností již od čtvrtého století.<sup>139</sup> Pro Ireneje bylo nanebevstoupení jasným projevem toho, že celý člověk i se svou tělesností je určen ke spáse, protože Kristus je ve slávě i se svým tělem.<sup>140</sup> V tomto důrazu není nesnadné rozpoznat silně antignostický moment, neboť gnostikové učili, že ke spáse je určena výlučně duše či duch. Podle Hilaria z Poitiers je nanebevstoupení dovršením tajemství vtělení.<sup>141</sup> Konečně Lev Veliký popisuje nanebevstoupení jako výsostné povýšení a oslavení člověka.<sup>142</sup>

Nyní se na základě výše prezentovaných údajů pokusíme o **vlastní reflexi nad tímto tajemstvím**. Mnohovrstevnost novozákonního údaje nás vede ke konstatování, že skutečnost Kristova povýšení a jeho zaujetí místa po pravici Otce je jedna věc, zatímco popis události nanebevstoupení jako smyslové manifestace tohoto mystéria je věc druhá.<sup>143</sup>

<sup>137</sup> Srov. např. Mt 26, 64; Mk 14, 62; 16, 19; Lk 22, 69; Sk 5, 31; 7, 5–6; Řím 8, 34; Žid 8, 1; 12, 2; 1 Petr 3, 22; Zj 5, 1.

<sup>138</sup> Srov. II.1.5.

<sup>139</sup> Srov. G. IAMMARRONE, „Ascensione“, in V. MANCUSO (ed.), *Lexicon – Dizionario Teologico Enciclopedico* (Casale Monferrato 1993) 83–84.

<sup>140</sup> Srov. IRENEJ, *Adv. haer.* 1, 10, 1.

<sup>141</sup> Srov. HILARIUS Z POITIERS, *De Trinitate* XI.

<sup>142</sup> Srov. S. LEONE MAGNO, *Il mistero pasquale* (Milano 1965) 244–245.

<sup>143</sup> Srov. J. GALOT, *Gesù Liberatore* (Firenze 1983) 416–417.

Jestliže učedníkům se vzkříšený Kristus zjevoval na různých místech a v různých časových okamžicích, pak z hlediska vzkříšeného Krista se nejedná o různé děje v čase, nýbrž o dosaženou plnost času, jak jsme konstatovali výše. **Událost nanebevstoupení je tudíž třeba vnímat zásadně v rámci Ježíšova sebedarování na kříži, a především jeho oslavení ve vzkříšení, což ale nesnižuje teologickou vypovídací hodnotu tajemství Ježíšova nanebevstoupení.**<sup>144</sup>

**Teologické důrazy spjaté s nanebevstoupením lze shrnout následovně:** Kristovo poslání se dovršuje návratem k Otci; jeho pozice i jako člověka u Boha znamená vyvýšení člověka, a tak pro nás představuje cílovou a vzorovou příčinu naší spásy; Kristus má jako člověk nyní moc sesílat Ducha svatého<sup>145</sup> a díky němu být tajemně přítomen a působit v dějinách; právě na tomto základě platí, že jeho sebedarování na kříži je trvale přítomnou skutečností, která přesahuje dějinnou proměnlivost, proto je také povýšený Kristus jediným a univerzálním veleknězem nové smlouvy; Kristovo povýšení je úzce spjaté s jeho vládou nad stvořením a kosmem, která je ale zároveň službou.<sup>146</sup>

Jednou z nejzásadnějších otázek, před nimiž dnes stojí teolog zabývající se tajemstvím Kristova nanebevstoupení, se týká poměru daného mystéria k obrazu světa. **Hebrejská představa světa** v době vzniku Nového zákona byla povýtce prostorová: nejnižše byl položen seol, podsvětí, nad kterým se rozprostíraly země a moře, o stupeň výše se nacházela nebeská klenba, která spočívala na pohořích na krajích země, s Měsícem a Sluncem, pak následovalo další nebe, kde byl situován nebeský Jeruzalém, a všemu vévodila nebesa nebes – pravé sídlo Hospodinovo.<sup>147</sup> Jestliže Pavel hovoří o tom, že byl uchváten až do třetího nebe, pak to v souladu s touto koncepcí znamená, že dosáhl nejvyššího nebe a byl přímo v božské sféře (srov. 2 Kor 12, 2). **V helénském světě** se

<sup>144</sup> „Skutečnost nanebevstoupení patří do oblasti zjevení vzkříšeného Krista, a proto ji interpretujeme ve vztahu ke vzkříšení. Zatímco Kristovo oslavení je jedinou, transcendentní a dokonalou událostí, zjevení tohoto tajemství v čase je naproti tomu mnohotvárné. Ačkoli se jedná o tutéž komplexní skutečnost, její historické výrazy, tedy zjevení, nanebevstoupení, seslání Ducha svatého, jsou rozlišené, částečné a vzájemně komplementární. Tyto různé podoby projevovaly jediné transcendentní události však obsahují specifické teologické významy.“ A. AMATO, *Gesù il Signore Saggio di cristologia*, 7. vydání (Bologna 2008) 559.

<sup>145</sup> „Duch svatý nepřetržitě spolupracoval na vykupitelském díle Kristově. On zahalil Pannu Marii svým stínem, a proto dítě, které se z ní narodilo, je svaté a nazývá se Synem Božím. Ježíš při křtu v Jordánu přijal „pomazání“, aby naplnil své mesiášské poslání, zatímco hlas z nebe ho prohlášoval za Syna, v němž našel Otec zalíbení. Od tohoto okamžiku byl Kristus speciálním způsobem „veden Duchem svatým“, aby započal a přivedl k dovršení své poslání „Služebníka“, a tak vyháněl démony prstem Božím, zvěstoval, že „Boží království je nablízku“ a že musí být přivedeno k naplnění Duchem svatým. Konečně Bůh Otec Ježíše vzkřísil a naplnil jeho lidství svým Duchem. Tímto způsobem toto lidství přijalo formu lidství oslaveného Božího Syna poté, co mělo tvářnost služebníka. **Toto lidství přijalo rovněž moc darovat Ducha svatého všem lidem.** Tak nový, eschatologický Adam může být definován jako duchovní bytí, jež daruje život. Naprosto reálně tedy platí, že mystické tělo Kristovo je oduševňováno Kristovým Duchem.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Vybrané otázky z christologie*, dokument z roku 1979, 4.5.1.1. (2) (orig. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969–2004*, Bologna 2006, s. 190–191; česká verze se připravuje k vydání). Augustin tedy není tak docela precízní, když tvrdí, že Syn přijal Ducha svatého jako člověk a daruje ho jako Bůh. Srov. AUGUSTIN, *De Trinitate*, 15, 26, 46; in SANT'AGOSTINO, *La Trinità* (Roma 1973) 709.

<sup>146</sup> Srov. V.8.1.

<sup>147</sup> Srov. G. RICCIOTTI, *La cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Dante* (Brescia 1932).

setkáváme opět s hierarchizovanou představou pěti nebo sedmi prostorových nebes či sfér. Dlužno připomenout, že gnostické pojetí spásy implikovalo výstup duše skrze tyto sféry až do nejvyššího nebe, kde sídlil neznámý a dobrý „bůh“.<sup>148</sup> Dnešní obraz světa je výrazně odlišný, a proto není divu, že se objevují obtíže, jak s naším poznáním světa skloubit starokřesťanskou představu nebe a Boha.<sup>149</sup> Připomínáme, že ve hře není pouze problematika Kristova nanebevstoupení, ale také obraz Boha a křesťanská eschatologie.

**V první řadě je třeba odložit implicitní dualismus, podle něhož by mezi naším prostorem a Bohem nebyla žádná spojitost.** Je-li všechno stvořené dobré, musí to nevyhnutelně mít nějaký základ ve stvořitelské Trojici. Uvědomme si, že kladení ostrého protikladu mezi naším prostorem a božstvím by implikovalo určité analogie s gnostickými představami.<sup>150</sup> Imanentní Trojice tedy není prostorem vymezena tak, jako kdyby do něho neměla přístup, není ale naším prostorem ani obsažena. Jak vidno, poměr imanentní Trojice a prostoru souvisí velmi úzce s tajemstvím transcendence a imanence Boha vzhledem ke světu. Vyjdeme-li z radikální Boží nesloženosti,<sup>151</sup> pak docházíme k tvrzení, že v imanentní Trojici není složenost z jednotlivých míst, jako je tomu v našem stvořeném – složeném prostoru. Tradiční teologie hovoří o nekonečném bodu či „kouli“, jejíž střed je všude a obvod v nekonečnu.<sup>152</sup> Zároveň si ale musíme uvědomit, že zcela neprostorový Bůh by byl vlastně Bohem neexistujícím. V jistém slova smyslu můžeme říci, že Bůh není determinován vnějším prostorem, ale on sám je svým vlastním, z našeho hlediska transcendentním, „prostorem“.<sup>153</sup> Tento transcendentní „prostor“ v jistém slova smyslu „sousedí“ s každým bodem našeho fyzikálního prostoru, což odpovídá všudypřítomnosti Boha Otce, Syna a Ducha svatého v našem fyzikálním prostoru, a proto přechod oslaveného lidství Ježíše Krista z našeho prostoru do tohoto transcendentního „prostoru“ se mohl odehrát kdekoli v našem fyzikálním prostoru. Z řečeného jasně vyplývá, že **nanebevstoupení si nesmíme představovat jako cestu z jednoho bodu našeho fyzikálního prostoru do nějakého jiného bodu téhož prostoru!** Taková představa by byla na samé hranici mytologie a implikovala by složenost Boha, protože on sám by byl pouze součástí vyššího skladebného celku světa, což by bylo v křiklavém rozporu s pravou Boží transcendentí vůči našemu světu. Nezapomínejme na to, že právě tato transcendence živého Boha je posledním kořenem naší svobody.

Zdá se, že jak **onu transcendentní „prostorovost“ imanentní Trojice, tak i náš odvozený fyzikální prostor je třeba připisovat specifickým způsobem osobě Ducha**

<sup>148</sup> Srov. K. RUDOLPH, *Gnóze. Podstata a dějiny náboženského směru* (Praha 2010) 171–172.

<sup>149</sup> Problematikou poměru mezi Bohem a naším prostorem se zabývá J. A. T. ROBINSON, *Čestně o Bohu. Debata pokračuje*, Praha 2006 (originál: *Honest to God*, 1963). Řešení nabízené v této knize však uspokojí soudného teologa jenom stěží.

<sup>150</sup> Srov. III.1.1.3.

<sup>151</sup> Jedná se evidentně o vymezení negativní, tedy o popření určité charakteristicky stvořených jsoucen. Co je složené, je rozložitelné, a proto to neexistuje nutně. Co je nesložené, je nerozložitelné, a proto to existuje nutně. Radikální nesloženost je tudíž nejzákladnější společnou charakteristikou Boha Otce, Syna a Ducha svatého., na niž lze jako na společného jmenovatele převést v zásadě všechny vlastnosti Boží přirozenosti. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, 439–450.

<sup>152</sup> Srov. ALANUS AB INSULIS, *Regulae de sacra theologia*, 7; PL 210, 627.

<sup>153</sup> „Před tím, než bylo cokoli, Bůh byl sám a byl světem sám pro sebe, byl místem každé věci.“ TERTULIÁN, *Adversus Prax.*, 5, 2; in C. MORESCHINI (ed.), *Opere scelte di Tertulliano*, Torino 1974, 952–854.

svatého. Není snad prostor spolubytím a předpokladem společenství?<sup>154</sup> Není to snad Duch Boží, kdo se vznáší nad naším světem (srov. Gn 1, 1) a kdo proniká každým místem našeho prostoru (srov. Mdr 1, 7)? Není tedy divu, že přechod z našeho fyzikálního prostoru do onoho transcendentního „prostoru“ se naplňuje v Kristově lidství, které je dokonale prodchnuto Duchem svatým. Nezapomínejme na to, že vzkříšení a oslavení je také dílem Ducha svatého, jak jsme konstatovali výše. Uvedený přechod je zároveň výrazem nové přítomnosti oslaveného Pána v kosmu, jak o tom svědčí zjevování oslaveného Krista učedníkům po Velikonocích a před Letnicemi. Právě skutečnost, že onen transcendentní „prostor“, do něhož oslavený Kristus vstupuje již svým vzkříšením, „sousedí“ s každým místem našeho fyzikálního prostoru, vede k tomu, že Syn je již nyní opravdu „všechno ve všem“ (srov. analogicky 1 Kor 15, 28) a že díky Synu je také všechno v Otci i Duchu svatém.

**Nanebevstoupení je tedy jasný důsledek Kristova sebedarování na kříži, je to tedy po kénosi a extázi kříže dokonaná perichoreze promítnutá do stvoření.** Proto také Kristus jako člověk nejenom sedí po pravici Otce, což odpovídá přítomnosti našeho prostoru a lidského těla v onom transcendentním „prostoru“, ale zároveň také panuje nade vším stvořením a je s námi jako jeden z Trojice až do skonání věků (srov. Mt 28, 19–20), což bylo naznačeno jeho zjevováním učedníkům po Velikonocích a což odpovídá tajemné přítomnosti onoho transcendentního „prostoru“ v našem fyzikálním prostoru. Trojjediný nepohlcuje Kristovo lidství ani naše lidství, respektuje ho, ale zároveň se realizuje dokonale – perichoretické sjednocení stvoření s trojjediným Bohem v Kristu a Duchu svatém. To je život věčný, život v plnosti.

**Vzkříšení a nanebevstoupení Ježíše Krista jsou tedy dvě tvárnosti jednoho jediného tajemství perichoretického přebývání Boha a jeho tajemné transcendentní „prostorovosti“ ve světě a také přebývání prvotiny vykoupeného světa, tedy nejen lidského ducha, ale i lidského těla a naší prostorovosti v Bohu díky oslavenému Ježíši Kristu.**<sup>155</sup> Když jsme hovořili o vzkříšení, zmínili jsme skutečnost, že Kristus vlastně vstupuje do našeho času dějin jako ten, kdo přichází z absolutní plnosti dějin. Tajemné tedy není pouze nanebevstoupení, neboť ještě záhadnější a tajemnější se nyní jeví skutečnost, že oslavený Ježíš Kristus se zjevuje a působí v našem prostoru a čase. Jedno jediné tajemství, dvě tvárnosti, které jsou vzájemně komplementární.

Nanebevstoupení je tudíž spolu se vzkříšením intronizací eschatologického Krále – Služebníka a zároveň znamením počátku nové, byť naším očím prozatím skryté působ-

<sup>154</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, 457–463.

<sup>155</sup> „Principiální námitka, která se staví do protikladu k tomuto esenciálnímu aspektu Kristova primátu v jeho vzkříšení a v jeho paruzii, velmi často závisí na určitém pojmání christologie. Jestliže totiž nikdy nesmíme směřovat Kristovo lidství s jeho božstvím, pak rovněž tak není dovoleno oddělovat jedno od druhého. Obě chyby totiž vedou k jednomu jedinému důsledku. Když je Kristovo lidství představováno jako pohlcené božstvím, anebo když je od něho oddělováno, pak v obou zmíněných případech dochází k tomu, že Kristův primát nad kosmem je zneuznáván. Každopádně dochází k tomu, že se připisuje pouze Kristovu božství to, co podle výše zmíněných novozákonních textů nyní evidentně přísluší jeho lidství, nakolik se jedná o lidství Ježíše Krista, jenž je ustanoven Pánem a který jakožto takový dostává jméno, které je nad každé jiné jméno.“ MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *Výbrané otázky z christologie*, 4.5.2.5. (3.5.); ital. vyd., s. 192.

nosti Božího království v našem prostoru.<sup>156</sup> **Kristovo oslavené lidství je nyní také svým vlastní prostorem. Právě tento prostor ustavený ve vzkříšeném Pánu je naším budoucím příbytkem u Otce** (srov. Jan 14, 2). Skutečnost oslaveného těla s sebou nevyhnutelně nese určitou a vzhledem k našemu fyzikálnímu prostoru oslavenou prostorovost<sup>157</sup> plnosti Ducha sebedarování. Kristovo vzkříšení a nanebevstoupení je velmi důležitým předpokladem nejen jeho univerzální spásitelské působnosti, která – jak uvidíme – se zakládá na kategorii setkání (*universale concretum*),<sup>158</sup> ale také jeho univerzální kosmické vlády, spásy celého stvoření (srov. Řím 8, 18nn).

#### II.2.4. Povelikonoční víra a tři modely christologické reflexe

Při studiu novozákonní christologie je nutno si neustále uvědomovat, že zejména evangelia tak, jak je známe dnes, vznikala postupně. První fázi představuje zkušenost učedníků s předvelikonočním a posléze oslaveným Ježíšem. Druhá fáze začíná po setkání se Vzkříšeným a sesláním Ducha svatého, kdy učedníci započínají veřejně vydávat svědectví o Ježíši jako o Kristu, Pánu, Mesiáši a Synu Božím. Tyto první dvě fáze bychom mohli nazvat dobou evangelia »před evangeliem«. Celý proces se uzavírá třetí fází, v níž jednotliví svatopisci redigují a doplňují již existující materiál.<sup>159</sup> Z toho vyplývá, že jedna věc je redakční stáří spisu a druhá věc to, z které fáze pocházejí jednotlivé literární celky, jež jsou v dané knize zapracovány. Často je však poměrně obtížné stanovit, do které vrstvy ten který úryvek patří. Je však nesporné, že v Novém zákoně můžeme najít ozvěnu prvotního kerygmatu a liturgických formulí, jimiž učedníci vyznávali a slavili tajemství Ježíše Krista v prvních letech po Velikonočích. Navíc je zřejmé, že prožívaná víra předchází rozvinutější christologické reflexi.

**Liturgické formule** mají buď podobu zvolání (srov. např. 1 Kor 8, 6; 12, 3), nebo podobu krátkého osobního vyznání víry v Ježíše Krista, Božího Syna atd. (srov. např. Sk 17, 3; Jan 1, 34; 1, 49; 11, 27; 20, 31; 1 Jan 5, 5). Tato vyznání se vztahují rovněž k Ježíšovu vzkříšení (srov. např. Sk 13, 30; 13, 37; 1 Kor 6, 14; 1 Sol 1, 10), ale také k jeho smrti (srov. např. Řím 5, 8; 14, 15; 1 Kor 8, 11; 2 Kor 5, 14) a smrti pro nás společně se vzkříšením (srov. např. Řím 4, 24–25; 8, 32.34; Gal 1, 4; 2, 20; Ef 5, 2.25; 1 Sol 4, 14; Jan 3, 16). Z uvedených údajů můžeme vyvodit, že **jádrem prvotní víry bylo především velikonoční tajemství.**

Rovněž s liturgickým »Sitz im Leben« jsou zřejmě spjaty takzvané **christologické hymny**, které představují rozvinuté formule vyznání víry. Podle mínění exegetů je jich v Novém zákoně celkem devět (srov. Lk 1, 68–79; 2, 29–32; Jan 1, 1–18; Flp 2, 6–11; Kol 1, 15–20; Ef 2, 14–16; 1 Tim 3, 16; Žid 1, 2–3; 1 Petr 3, 18–22). Odlišují se od ostatního

<sup>156</sup> Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Žako v nebi, tak i na zemi*, 462–463.

<sup>157</sup> Srov. MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, *O některých aktuálních otázkách eschatologie*, dokument z roku 1991, 1–2 (Olomouc 2008) 29–42.

<sup>158</sup> Srov. V.7; srov. C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš Kristus – pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin* (Kostelní Vydří 2009) 87–118. Jsme zvyklí myslet Krista v dějinách, pokud ale má platit, že jednotlivá historická událost se těší univerzálnímu významu (*universale concretum*), pak nezbyvá než myslet dějiny v Kristu a vnímat jeho osobní příběh jako ustavující paradigma dějin, jako pravdu dějin.

<sup>159</sup> Srov. PBK, *Sancta Mater Ecclesia* (instrukce ze dne 21. 4. 1964); in EV 2, 151–161; česky: PBK, *Instrukce o historické pravdivosti evangelií*, in J. MERELL, *Úvod do Nového zákona* [pro Římskokatolickou CMBF] (Litoměřice 1979) 139–148.

textu jednak svým poetickým stylem, jednak bývají někdy uvozeny zájmenem »který« nebo »jenž« vztahujícím se k osobě Ježíše Krista.<sup>160</sup>

Pokud hledáme stopy prvotního povelikonočního kérygmatu, nelze neuvést 1 Kor 15, 3–5:

„Odevzdal jsem vám především, co jsem sám přijal, že Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem a byl pohřben; byl vzkříšen třetího dne podle Písem, ukázal se Petrovi, potom Dvanácti.“

Podle Pavlova svědectví existovalo toto učení již v době před jeho obrácením, proto je přebral a dále předával. Jádrem formule je velikonoční tajemství, jeho soteriologický význam i to, že se právě v této události naplnila Písma. Dalším v této souvislosti často uváděným místem je text Řím 1, 3–4, kde se hovoří o Ježíšově původu z Davidova rodu (podle těla) a o jeho uvedení do moci Božího Syna skrze vzkříšení (podle Duchu). Další připomínaná místa jsou například 1 Sol 1, 10; Gal 1, 3–5; 3, 1–2; Řím 2, 16; 8, 34; 10, 8–9. Celistvější modely prvotního kérygmatu nacházíme v knize Skutků; jedná se o Petrova kázání (srov. Sk 2, 14–39; 3, 13–26; 4, 10–12; 5, 30–32; 10, 34–43).<sup>161</sup>

Pozastavme se nyní nad jedním typickým výrokem, který nacházíme jako vyvrcholení prvního Petrova veřejného vystoupení o dni Letnic:

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

Na první pohled se zdá, jako kdyby Ježíš získal důstojnost Pána a Mesiáše teprve díky svému vzkříšení a oslavení.<sup>162</sup> To se však dá poměrně jednoduše vysvětlit. Vzkříšení, oslavení a nanebevstoupení bylo chápáno jako skutečná intronizace eschatologického panovníka (srov. Sk 2, 35 – Žl 110, 1) a intronizace znamená, že nový Král-Pomazaný se ujímá svého úřadu. Navíc byli učedníci v první době po setkání se Vzkříšeným jakoby oslněni Ježíšovou slávou. Stav oslavení je přece nejplnějším projevem toho, že Ježíš je Pán a Mesiáš, to však neznamená, že by jím nebyl i v předchozím stavu ponížení, ve kterém jeho sláva nebyla tak jasně zřetelná.<sup>163</sup> Je tedy jisté, že jádrem prvotní zvěsti je především Vzkříšený a jeho plnost moci. Navíc je neoddiskutovatelné, že v centru stojí Ježíšův »význam pro nás«, převládá tedy funkcionální christologie a důraz na soteriologii.<sup>164</sup> S tím je spjat i pohled směrem do budoucnosti, kdy se Ježíš vrátí, aby dokonal v učednících dílo spásy, tedy směrem k paruzii, již učedníci očekávali.<sup>165</sup>

<sup>160</sup> Srov. A. AMATO, *Gesù il Signore* . . . , 124–126.

<sup>161</sup> Srov. C. H. DODD, *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, *passim*.

<sup>162</sup> Srov. R. PENNA, *I ritratti (I)*, 122.

<sup>163</sup> „Dále je možno říci, že mesiášské vyvýšení Krista v Duchu svatém dosahuje svého vrcholu ve zmrtvýchstání, při němž se Kristus odhaluje jako Boží Syn, plný moci.“ JAN PAVEL II., *Dominum et vivificantem* (encyklika ze dne 18. 5. 1986) 24 (Praha 1997) 27).

<sup>164</sup> Srov. J. DUPUIS, *Introduzione* . . . , 93–94.

<sup>165</sup> „Nikdy neexistovala christologie vzkříšeného Pána, která by zároveň nevyhlížela jeho budoucí návrat při paruzii. Ono »již« vzkříšení představuje příslib vzhledem k »ještě ne« eschatologického naplnění při paruzii.“ J. DUPUIS, *Introduzione* . . . , 84.



Prozatím jsme hovořili o etapách formace novozákonního textu a o literárních formách vyznávání víry a Ježíše jako Krista. Nyní se budeme zabývat myšlenkovým rozvojem christologické reflexe. V Novém zákoně se totiž objevují různé christologické modely. Jak jsme viděli v citovaném úryvku Petrova kázání (srov. Sk 2, 36), bezprostředně po Velikonocích byl kladen důraz především na oslaveného Pána a na jeho aktuální a k paruzii směřující působení v Duchu. V této souvislosti můžeme hovořit o **christologii povýšení**,<sup>166</sup> která je na počátku velmi úzce spjata s očekáváním paruzie. Víra a christologie tedy hleděly od události Ježíšova vzkříšení nejprve směrem do budoucnosti.<sup>167</sup>

Ježíšovo vzkříšení a oslavení je vyvrcholením celého jeho předchozího pozemského života. Velmi záhy se první křesťané vraceli ve svých reflexích k tomu, co činil a učil jejich galilejský Mistr před Velikonocemi, a novým zrakem nazírali předvelikonoční události ve světle vzkříšení a v síle Ducha (srov. např. Jan 14, 25). **Evangelia jsou tedy návratem k předvelikonočnímu Ježíši ve světle plně povelikonoční víry.**<sup>168</sup> Dějinná skutečnost, předvelikonoční Ježíš, a světle víry, zkušenost setkání s Oslaveným, krácejí přitom společnou cestou. Hledisko víry nestojí proti historické věrohodnosti, ba naopak: umožňuje proniknutí k jádru a podstatě událostí, jejichž prostý popis by často mnoho neříkal. Koneckonců odpovědného hodnocení událostí jsme běžně schopni jen s určitým časovým odstupem. Z uvedených důvodů hovoříme o takzvané **christologii dvou stadií**,<sup>169</sup> která nabývá různých podob: podle těla (*kata sarka*) – podle Ducha (*kata pneuma*) (srov. Řím 1, 3–4; 1 Tim 3, 16; 1 Petr 3, 18); ponížený – oslavený (např. Flp 2, 6–11). Kontinuita a rozlišení mezi dvěma stavy Ježíšovy existence je základem pro pozdější vyjádření jeho tajemství na ontologické rovině.<sup>170</sup>

Nejrozvinutější formu novozákonní christologie představuje takzvaná **christologie tří stadií**, v níž se k předchozímu modelu připojuje výslovné **vyznání Ježíšovy preexistence** a jeho úlohy při stvoření světa. S tím je nevyhnutelně spjata i hlubší vyjádření tajemství Ježíšovy osobní identity. Tentýž Boží Syn musí jako osoba existovat ještě před-

<sup>166</sup> Srov. R. SCHNACKENBURG, „Christologie des Neuen Testaments“, 256–264.

<sup>167</sup> Srov. R. E. BROWN, *Ježíš v pohledu*. . . , 136–141. Zdá se, jako by R. E. Brown poněkud odděloval christologii paruzie od christologie povýšení. V této věci se nám jeví jako mnohem realističtější to, co tvrdí jiný velký biblista: „Komplexní výrok Mk 14, 62, který vedle sebe klade Ježíšovo povýšení a jeho budoucí příchod v nebeských oblacích, tedy obsahuje nejstarší pro nás dostupné svědectví o tom, jak prvotní církve chápala postavení a funkci Vzkříšeného; jedná se o povýšení a paruzii. Nikdy neexistovala víra v Ježíšovu paruzii bez víry v jeho povýšení, neexistovala ale ani víra v pouhé povýšení bez očekávání paruzie toho, který byl povýšen k Bohu.“ R. SCHNACKENBURG, „Christologie des Neuen Testaments“, 256.

<sup>168</sup> V našem dalším výkladu novozákonní christologie se budeme snažit v hlavních rysech dodržet podobný postup, což přesně odpovídá záměrům genetické metody.

<sup>169</sup> Srov. R. SCHNACKENBURG, „Christologie des Neuen Testaments“, 264–271.

<sup>170</sup> „Nazírání dvou způsobů nebo oblastí Ježíšovy existence (pozemský – nebeský) se stala základem pro ontologické vyjádření Ježíšova tajemství, a tedy i pro následnou patristickou nauku o dvou přirozenostech.“ A. AMATO, *Gesù il Signore*. . . , 129.

tím, než se stane člověkem. Šlo tedy o logický přechod od Ježíšovy autority (*exúsia*) k jeho identitě, tedy bytí (*úsia*).<sup>171</sup>

K vyjádření Ježíšovy preexistence vedlo více cest. Jednou z nich je souvislost mezi dílem stvoření a dílem spásy, které v posledním důsledku přece představuje dovršení stvoření.<sup>172</sup> Jestliže je Ježíš univerzálním prostředníkem v díle spásy, pak je pouze krůček k tomu, aby byla odhalena jeho zprostředkovatelská úloha v díle stvoření (srov. např. Jan 1, 3; Kol 1, 16). Navíc Starý zákon poskytoval kategorie moudrosti a slova, kterých také svatopisci plně využili. Další směr úvah mohl vycházet z prostého pravidla: Člověk se nemůže stát Bohem, ale všemohoucí Bůh se může stát člověkem.<sup>173</sup> Jestliže je vzkríšený Ježíš nyní proniknut božskou slávou, pak je to ona sláva, kterou měl jako preexistující od počátku světa (srov. Jan 17, 5); jestliže Ježíš vystoupil, musel předtím sestoupit (srov. Jan 3, 13; Ef 4, 9). Eschatologie vrhá světlo na protologii a opačně.<sup>174</sup>

Zmíněné myšlenkové postupy měly vedle setkání s oslaveným Ježíšem oporu také v tom, že Ježíš v době svého pozemského života projevoval vědomí ohledně svého jedinečného synovského vztahu k Bohu a ohledně svého poslání, jež mu svěřil Otec.<sup>175</sup> V této souvislosti nelze vyloučit ani určité povědomí, jež mohli mít někteří učedníci o mimořádném způsobu, jak byl Ježíš počat,<sup>176</sup> i když evangelia Ježíšova dětství (Mt 2; Lk 2) patří z redakčního hlediska zřejmě k nejmladším vrstvám Nového zákona. Lukáš a Matouš však hovoří pouze o mimořádném Ježíšově původu v Bohu a výslovně nezmiňují Ježíšovu preexistenci.<sup>177</sup> Je rovněž jisté, že události z počátku Ježíšova života stály v prvních desetiletích po Velikonocích poněkud stranou zájmu. Těmto tématům se však budeme věnovat podrobněji na jiném místě.

<sup>171</sup> „Docházet od *exúsia* Pomazaného k jeho *úsia* představuje logickou nezbytnost a nejedná se rozhodně o mytologii.“ P. GRECH, „Il problema cristologico e l'ermeneutica“, in R. LATOURELLE – G. O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale* (Brescia 1980) 165–182 (169).

<sup>172</sup> Toto tvrzení však neimplikuje, že Bůh by nemohl dovršit stvoření jiným způsobem!

<sup>173</sup> Srov. J. DUPUIS, *Introduzione* . . . , 98.

<sup>174</sup> „Ve světle povýšení Ježíše Krista lze jasně a definitivně pochopit jeho pravý původ: Když nyní sedí po Boží pravici, tedy ve stavu »postexistence« (= po skončení pozemského života), preexistuje zároveň »od prvopočátku« u Boha a před svým příchodem na svět. Přečází se od eschatologické události Ježíše Krista k protologickému významu a opačně.“ MTK, *Theologia – Christologia – Anthropologia* (dokument z října 1982) II.A.2; EV 8, 442.

<sup>175</sup> „Veškeré apoštolské hlásání se zakládá na přesvědčení o Ježíšově vědomí o tom, že je Božím Synem a že je Otcovým vyslancem. Bez tohoto Ježíšova vědomí by nejen celá christologie, ale i soteriologie pozbyly smyslu.“ MTK, *Iam bis de christologia* (dokument ze dne 31. 5. 1986) 2.1; EV 10, 700.

<sup>176</sup> Přestože řada moderních autorů odmítá reálný dějinný základ panenského početí popisovaného v Matoušově a Lukášově evangeliu (např. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù, storia di un vivente*, Brescia 1976, 586n; H. KÜNG, *Essere cristiani*, Milano 1976, 515), „ve prospěch historicity panenského početí hovoří celá řada důvodů“ (A. AMATO, *Gesù il Signore* . . . , 531). To však pochopitelně neznamená, že každý detail uvedený v evangeliích Ježíšova dětství je popisem historické události. Odrazem výše zmíněného povědomí může být například skutečnost, že žádný novozákonní svatopisec nikdy sám za sebe nevyslovil tvrzení ohledně Josefova otcovství ve vztahu k Ježíšovi. Když takové mínění padne, je to vždy názor Ježíšových současníků nebo vyjádření funkce, kterou Josef v nazaretské rodině zastával.

<sup>177</sup> Srov. J. DUPUIS, *Introduzione* . . . , 96.

Určité náznaky uchopení tajemství preexistence se nacházejí například v listu Galatanům 4, 4, vždyť poslání Syna je postaveno před jeho narození z ženy<sup>178</sup> (srov. např. Řím 8, 3; 1 Kor 8, 6; 10, 4). I když je sporné, zda autor hymnu z listu Filipánům (2, 6–11) má výslovně v úmyslu hovořit o preexistujícím Božím Synu, nelze tuto možnost rozhodně vyloučit.<sup>179</sup>

Je zřetelné, že christologie tří stadií se začala projevat relativně velmi záhy. Vždyť například list Filipánům byl napsán v letech 55 či 56 našeho letopočtu, a zmíněný hymnus je s velkou pravděpodobností starší než spis, v němž je dnes obsažen.<sup>180</sup> Nejjasnějším způsobem hovoří o Ježíšově preexistenci Prolog Janova evangelia, kde se dozvídáme o Slovu, které bylo nejprve u Boha a bylo Bohem a které se stalo tělem (Jan 1, 1–18). Celý Ježíšův život je v Janově evangeliu pojímán jako sestup a návrat, tedy vyvýšení, Syna člověka (srov. Jan 3, 13; 6, 62), jako příchod Božího Syna na svět a jeho návrat k Otcí (srov. Jan 13, 1; 16, 28).<sup>181</sup>

Jestliže v prvních desetiletích po Velikonocích postoupila prvotní komunita ve vyjadřování tajemství Ježíše z Nazareta mnohem víc než v následujících sedmi staletích,<sup>182</sup> pak je to především proto, že tato reflexe má pevné základy v samotné realitě tajemství Ježíše z Nazareta. Navíc proces hlubšího uvědomování si tohoto tajemství a jeho adekvátního vyjadřování je podle víry garantován působením Ducha svatého na autory novozákonních spisů.<sup>183</sup>

## II.2.5. Některé christologické tituly

Tajemství Ježíše z Nazareta a zkušenost víry prvotní komunity se promítají kromě jiného také v tom, jak je Muž z Nazareta nazýván, tedy v takzvaných christologických titulech, jejichž studium představuje velmi důležitou složku novozákonní christologie.<sup>184</sup>

Základní problém spočívá v tom, že tituly mají svůj starozákonní význam, který se však ukazuje nedostatečným v souvislosti s originalitou Ježíšovy osobnosti i jeho působení a zejména v souvislosti s velikonoční událostí. Zejména po Velikonocích totiž

<sup>178</sup> Názory exegetů na to, zda výpovědi o poslání Syna Otcem (Gal 4, 4; Řím 8, 3) implikují ideu preexistence, se jako obvykle různí. Přehled názorů srov. in L. SABOURIN, *La cristologia a partire da testi chiave* (Brescia 1989) 60–61. Uvedený autor na tomtéž místě dochází k závěru, že texty 1 Kor 8, 6 a 10, 4 ukazují na ideu preexistence, která je implicitně obsažena i ve formulích poslání. Není bez zajímavosti, že ideu poslání Syna Otcem se vyskytuje v Janově evangeliu celkem 39×, a to ve spojitosti s vtělením a preexistencí. Srov. *Ibid.*, 60.

<sup>179</sup> Srov. J. HERIBAN, *Retto fronein e kenosis. Studio esegetico su Fil 2, 1–5.6–11* (Roma 1983) 221; C. V. POSPÍŠIL, „Problematika christologického hymnu (TT 6/96)“, *Teologické texty* 8 (1997) 27–28.

<sup>180</sup> Srov. E. LOHMEYER, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5–11* (Heidelberg 1928; Darmstadt 1961) 7–11.

<sup>181</sup> Srov. R. SCHNACKENBURG, „Christologie des Neuen Testaments“, 339–340.

<sup>182</sup> Srov. M. HENGEL, *Il Figlio di Dio* (Brescia 1984) 18.

<sup>183</sup> Srov. PBK, *Bible a christologie*, 2.2.1.1.

<sup>184</sup> Za klasické studie jsou dnes považovány například: O. CULLMANN, *Die Christologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1957); F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Göttingen 1963). Pokud se jedná o českou christologickou literaturu, připomínáme: Z. SÁZAVA, *Mistr a Pán* (Praha 1988) 117–170.

tituly nabývají v myslí učedníků nového významu,<sup>185</sup> v němž se projevuje přesah Nového zákona nad Starým. Při interpretaci jednotlivých míst evangelií jsou proto důležité okolnosti výskytu titulů. Měli bychom se tázat: Kdo jich užívá, jaký smysl jim dávala jednající postava, jaký význam jim podkládá podle své teologické koncepce sám svatopisec, jaký význam měl titul v lidské myslí předvelikonočního Ježíše. Z toho všeho pak lze usuzovat, zda je titul užit ve svém původním, nebo v novém významu. O titrelech tedy více než o čemkoli jiném platí, že když dva říkají totéž, nemusí to znamenat totéž.

S povelikonočním významem titulů je velmi úzce spjata víra v Ježíše jako Krista a Božího Syna. Nesmíme proto zapomínat, že uznání tajuplné Ježíšovy osobní identity a jeho univerzálního soteriologického významu v dějinách není dosažitelné jiným způsobem než skrze dar víry a osobní rozhodnutí víry.

Na tomto místě se můžeme pouze dotknout základních otázek spojených s touto poměrně rozsáhlou problematikou. Uvážíme-li navíc, že v novozákonních spisech je Ježíš označován zhruba padesáti tituly,<sup>186</sup> je pochopitelné, že se můžeme věnovat pouze těm klíčovým. Zpravidla platí, že čím je novozákonní spis redakčně mladší, tím květnatější je také škála užitých označení Ježíše Krista. To si lze ověřit například srovnáním některého z protopavlovských listů a Janova evangelia.

### II.2.5.1. Prorok

Existují výroky, v nichž Ježíš sebe sama označuje jako proroka (srov. Mk 6, 4; Mt 13, 57; Lk 4, 24; Jan 4, 44 a Lk 13, 33–34). Zejména první výrok se jeví jako typicky ježíšovský. Rovněž Ježíšovi současníci na něj pohlížejí jako na proroka (srov. např. Mk 8, 28par.; Mk 6, 15par.; Mt 21, 11.46; Lk 7, 16; Jan 4, 19; 6, 14; 7, 40; 9, 17).

„Z fenomenologického hlediska musela Ježíšova osobnost působit velice bohatým a komplexním dojmem. Jestliže však máme vše vyjádřit souhrnným způsobem, je třeba říci, že se musel druhým jevit jako ten, kdo má charakteristické rysy proroka. [. . .] Prorok je v zásadě ten, kdo před dalšími osobami hovoří otevřeně na místě někoho Jiného, jako jeho reprezentant a vyslanec [. . .].“<sup>187</sup>

Z toho, co již víme, můžeme vyvodit, že v Ježíši skutečně vyvrcholila prorocká spasitelská mediace a že označení »prorok« koresponduje jak s Ježíšovou úlohou definitivního zjevitelce, tak s jeho působením, v němž rozpoznáváme rysy tajemné postavy deuteriozaiášovského Služebníka Hospodínova.<sup>188</sup> Vedle této vnější podobnosti se starozákonními proroky je však třeba zmínit také podstatnou odlišnost, která tkví mimo jiné v tom, že Ježíš nikdy nemluví ve jménu někoho jiného, nikdy neříká, že se k němu

<sup>185</sup> „A tak jsou všechny tituly, funkce a způsoby zprostředkování spásy, o nichž se zmiňují Svatá písmena, obsaženy a sjednoceny v Ježíšově osobě. Bylo však nezbytné, aby ti, kdo v něho věřili, to vše interpretovali zcela novým způsobem.“ PBK, *Bible a christologie*, 2.2.1.4., s. 63.

<sup>186</sup> Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo* . . . , 413.

<sup>187</sup> R. PENNA, *I ritratti (I)*, 168–169.

<sup>188</sup> Titul »Služebník« se objevuje v synoptických evangeliích pouze jednou (srov. Mt 12, 18), čtyřikrát ve Skutcích (srov. Sk 3, 13.26; 4, 27.30). Srov. M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo* . . . , 426. Ježíšovo jednání, jeho postoje a vyústění jeho životního příběhu jednoznačně odkazují na deuteriozaiášovské zpěvy o *Ebed JHWH* (Služebníku Hospodínově). Srov. P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore* (Bologna 1983) 184–186.