

Biblická východiska Scheebenovy christologie

Veronika Řeháková

V dogmatickoteologické reflexi německého myslitele Matthiase Josepha Scheebena (1835–1888) hrálo Písmo významnou roli, což nebylo vždy běžné pro práce jeho současníků.¹ Sloužilo mu „nejen jako důkaz samotné podstaty víry, ale také jako vydatný zdroj pro objasnění a vyložení jejího obsahu“,² nabízelo tedy funkci zjevitelskou a zároveň teologickou, což lze vnímat jako náběh na vnímání toho, co dnes definujeme jako biblickou teologii. Scheebenovo využití Písma v dogmatické teologii v průběhu dvacátého století vyvolalo zájem ze strany vícera badatelů.³

Cílem předkládané studie bude charakterizovat poměr Scheebenovy christologie k Novému zákonu ve světle současné dogmatickoteologické metody, případně přínosů biblické teologie.⁴ Podle dokumentu

¹ Například dogmatika pro laiky v českém jazyce: Jan Valerian JIRSÍK, *Populární dogmatika*, Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1841, je celá postavena na Písmu svatém. To ale rozhodně neplatilo pro všechny dobové autory. Písmo sice citovali, nicméně namnoze sloužilo jen jako hromada výroků, z nichž se svévolně a vytrženě od kontextu vybíraly jednotlivé výroky pro podporu předem daných dogmatických tezí.

² Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik. 5. Buch. Erlösungslehre. 1. Halbband*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1954², č. 243.

³ Kupř. Julius TYCIAK, *Der dogmatische Schriftbeweis bei M. J. Scheeben: Bedeutung und Methoden*, Dülmen: A. Laumannsche Verlagbuchhandlung, 1948; Karl WITTKEMPER, „Scheebens Lehre über das Verhältnis von Schrift und Tradition,“ in *Schrift und Tradition (Mariologische Studien No 1)*, Essen: Driewer Verlag, 1962, s. 267–280; Karl WITTKEMPER, „Die Verwendung der Heiligen Schrift in der Mariologie bei M. J. Scheeben,“ in *Heilige Schrift und Maria (Mariologische Studien No 2)*, Essen: Driewer Verlag, 1963, s. 149–165; Klaus REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, München – Paderborn – Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1970, s. 161–165; Andrzej NAPIÓRKOWSKI, *Schrift – Tradition – Kirche: Glaubensquelle in Matthias Joseph Scheebens theologischer Erkenntnislehre*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996.

⁴ Soudobá katolická biblická teologie představuje multidisciplinární disciplínu. Snaží se zachytit širší souvislosti novozákonních textů, přičemž využívá metody a přístupy biblické exegeze. Tím, že vychází ze systematickoteologického předporozumění, má blízký vztah k dogmatické teologii. Srov. Heinrich SCHLIER, „Biblische Theologie des Neuen Testamentes,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. Josef Höfer – Karl Rahner, 2. Bd. (Barontus-Cölestiner), Freiburg: Herder, 1986, sl. 444–449; PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KO-

Druhého vatikánského koncilu *Optatam totius* (čl. 16) je hlavním zdrojem christologie Nový zákon, a to v kontextu celého Písma svatého.⁵ Novozákonní christologie je tedy normativní, zaměřuje se na historickou postavu Ježíše z Nazareta a na porozumění Kristovu tajemství ve světle velikonoční víry, kterou charakterizují velké christologické tituly.⁶ Na základě analýzy Scheebenových hlavních christologických textů chceme ukázat, jaká jsou klíčová témata jeho christologické reflexe ve spojitosti s Novým zákonem, jak využívá konkrétní novozákonní pasáže a jaké metody aplikuje. Novost příspěvku spočívá v tom, že v českém prostředí se daným tématem nikdo doposud nezabýval, a nenarazili jsme ani na zahraniční studie, jež by podobným způsobem pojednávaly o využití jednotlivých novozákonních knih ve spisech německého myslitele. Ani jeho christologie, jíž se zde věnujeme, nepředstavuje – oproti jiným dogmatickoteologickým traktátům – předmět většího zájmu ze strany současných teologů.

Hlavním zdrojem naší analýzy je christologie v Scheebenově rozsáhlém díle *Handbuch der katholischen Dogmatik*. Nauka o Vykupiteli (*Erlösungslehre*) sestává ze dvou svazků a poprvé vyšla v letech 1878 a 1882. V naší studii se budeme odkazovat na druhé, kritické vydání z roku 1954 s jeho aparátem marginálních čísel.⁷ Soustředit se budeme na christologii v užším slova smyslu, což znamená, že soteriologii tentokrát – z důvodu rozsahu – ponecháme stranou. V christologické části dogmatiky se nacházejí dvě rozsáhlejší pasáže, které se výslovně zabývají osobou Ježíše Krista v Novém zákoně. Nutno však konstatovat, že se autor na Písmo odvolává v průběhu celého christologického pojednání. Z důvodu ome-

MISE, *Výklad Bible v církvi (dokument z roku 1993)*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.

⁵ DRUHÝ Vatikánský koncil, *Optatam totius* (Dekret o výchově ke kněžství), čl. 16. Česky vyšlo: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, s. 355.

⁶ Srov. Ctirad Václav Pospíšil, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha – Kostelní Vydří: Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, 2010⁴, s. 19; Papežská biblická komise, „Bible a christologie (dokument z roku 1984),“ in *Dokumenty Mezinárodní teologické komise 1969–2017 a některé další texty Papežské biblické komise a Kongregace pro nauku víry*, ed. Ctirad V. Pospíšil – Eduard Krumpolc, e-kniha, Vydavatelství Univerzity Palackého: Olomouc, 2017, 1.2.7.3., zde s. 1131; 1.2.10., zde s. 1134; 2.2.2.2.c., zde s. 1152–1153.

⁷ Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 5. Buch, *Erlösungslehre*, 1.–2. Halbband, ed. Carl Feckes, Freiburg im Breisgau: Herder, 1954². Toto je dělení zmíněného 2. vydání. První vydání vyšlo v jiném členění v letech 1878 a 1882.

zeného rozsahu naší studie na ně odkážeme jen v některých zvlášť relevantních případech.⁸

Taktéž jsme analyzovali Scheebenovu monografii *Die Mysterien des Christentums*. Poprvé byla publikována roku 1865, my zde pracujeme s kritickým vydáním z roku 1941.⁹ Spis se sice v kapitole nazvané „Tajemství Bohočlověka a jeho ekonomie“ dotýká témat jako Kristovo vtělení, lidství, pomazání, kenóze apod.,¹⁰ avšak zvlášť se nauce o Kristu v Novém zákoně nevěnuje. Z tohoto důvodu se na následujících stránkách objeví jen příležitostné odkazy.

Jak budeme postupovat? Nejprve představíme strukturu a hlavní témata dvou christologických pasáží z *Handbuch der katholischen Dogmatik*, které explicitně vycházejí z Nového zákona a které jsou naším hlavním zdrojovým textem. Následuje oddíl, v němž vysvětlíme Scheebenovy metody práce s Písmem. Ve třetí části postupně probereme jednotlivé novozákonní spisy a uvedeme, jakým způsobem je autor ve své christologické reflexi používá. Čtvrtá partie se věnuje z Scheebenova pohledu hlavním Kristovým titulům. Nakonec předložíme výsledky naší analýzy.

1. STRUKTURA A HLAVNÍ TÉMATA DVOU CHRISTOLOGICKÝCH PASÁŽÍ PRIMÁRNĚ ODKAZUJÍCÍCH NA NOVÝ ZÁKON V *HANDBUCH DER KATHOLISCHEN DOGMATIK*

První pasáž se nazývá „Nauka Písma, zvláště Nového zákona o Kristově bytosti (*Konstitution Christi*)“ a nachází se v úvodu christologie. Týká se jednak Kristova původu, jednak jeho božsko-lidské identity. Druhá pasáž „Stavy (*status*) Kristova lidství a hlavní momenty jeho života (*mysteria vitae Christi*)“ Scheebenovu christologickou reflexi uzavírá. Hovoří se zde o dvou pohybech či stavech v Kristově životě – sestupném a vzestupném – a hlouběji se rozebírají události jeho utrpení, smrti a oslavení.

⁸ Nejvíce jsme využili partii o Kristově struktuře v církevní tradici: SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, § 214–231.

⁹ *Die Mysterien des Christentums* vyšla nejprve roku 1865, poté s neprofesionálně učiněnými opravami 1898, 1912, a ve vydání roku 1941. Matthias Joseph SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, ed. Josef Höfer, Freiburg im Breisgau: Herder, 1941.

¹⁰ SCHEEBEN, *Die Mysterien*, § 50–68.

Pro strukturování několika témat v daných pasážích autor využívá znění starověkých kréd, Apoštolského a Nicejského, případně Konstantinopolského, s nimiž pak propojuje vhodné novozákonní verše a šířeji je rozpracovává. S tímto postupem se setkáme u první a třetí formy Kristova původu, u tří Kristových božských jmen a v devíti tajemstvích Kristova života.

1.1 „Nauka Písma, zvláště Nového zákona o struktuře Krista“¹¹

Celek tvoří jednu kapitolu (paragraf), která je rozdělena na dvě části. První se zabývá Kristovým původem – preexistencí,¹² vtělením, počtím a narozením, jak o nich zpravují různé novozákonní spisy. Druhá část se věnuje základním prvkům Kristova božství a lidství čili jeho ontologické struktuře (*Konstitution Christi*) z hlediska Nového zákona.

- A. Líčení Kristova původu bude představeno ve třech formách.
 - i. původ člověka Ježíše z Marie a z Ducha svatého na základě Apoštolského vyznání
 - ii. Kristův dřívější původ u Boha a přijetí druhotné, lidské existence
 - iii. Kristova rovnost s Bohem a jeho sestoupení na základě Nicejského vyznání
- B. Obraz Vykupitele bude potvrzen a osvětlen zprávami a naukou o Kristově konkrétní skutečnosti
 - i. Kristovo lidství – „stav ponížení“ tituly: člověk, Syn člověka, bratr lidí
 - ii. jeho božství – „stav důstojnosti“ ve třech titulech Kristus, Syn Boží a Pán
 - iii. jeho predikáty – vlastnosti a činnosti připisované Bohu
 - iv. plnost božství v Kristu přebývá tělesně
 - v. projevy Kristova božství

¹¹ SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, § 121–153.

¹² Scheeben použil daný pojem pro Krista jednou, a to ohledně preexistence jeho duše, případně těla. Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 493.

1.2 „Stavy (status) Kristova lidství a hlavní momenty jeho života (mysteria vitae Christi)“¹³

Sestává z pěti kapitol (paragrafů), v nichž autor shrnuje Ježíšův pozemský život do dvou pohybů (stavů), pojednává o přednostech a slabostech jeho lidství a podrobně rozebírá vyvrcholení Kristova poslání ve smrti a v oslavení. Umístění uvedené partie na samý závěr christologické reflexe, na niž bezprostředně navazuje soteriologie, má své opodstatnění. Dynamika Kristova života je úzce propojena s jeho vykupitelským dílem a výkonem tří úřadů. Dílo totiž určuje směřování jeho života a to, jakým způsobem se uskutečnil. Kolínský profesor nesouhlasí s teology, kteří uvedenému tématu nedávají vlastní prostor a probírají jej pouze v rámci soteriologické reflexe. Ochuzují tak christologii o některé momenty.¹⁴

Pro rozsáhlost kapitol uvádíme pouze jejich názvy, a ne jejich jednotlivé body, jak jsme učinili u předešlého celku.

- A. Úvod – devět hlavních tajemství Ježíšova pozemského života ve třech stádiích
počáteční: natus ex Maria Virgine, passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus
stádium přechodu: sepultus, descendit ad inferos
závěr života: resurrexit, ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris
- B. „Stav Kristova ponížení, zvláště přijetí tělesné a duševní slabosti“
- C. „Úžasné propojení předností a slabostí v ponížení, zvláště vztah mezi schopností trpět a blažeností ducha“
- D. „Dokonání ponížení v bolestech smrti na kříži“
- E. „Kristův intermedialní stav během odpojení duše od těla – v hrobě a v podsvětí“
- F. „Stav naplnění, vyvýšení a slávy – Kristovo vzkříšení, nanebevstoupení a posazení/sezení po Boží pravici“

¹³ SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, 3. oddíl, § 254–259, č. 1131–1239.

¹⁴ SROV. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1130.

2. SCHEEBENOVY METODY PRÁCE S PÍSMEM

Písmo jako zdroj zjevené pravdy, jeho vztah k tradici a učitelskému úřadu, zásady pro práci s biblickým textem a další relevantní otázky objasňuje M. J. Scheeben v prvním svazku *Handbuch*, nazvaném *Theologische Erkenntnislehre*.¹⁵ Jak bylo řečeno v úvodu, Písmo má pro jeho dogmatikoteologickou práci zásadní význam. V ní by Boží slovo mělo „vystupovat jako slovo plné ducha a života“.¹⁶ Představuje podle něj hlavní pramen víry, k němuž tradice v užším slova smyslu doplňuje jen velmi málo.¹⁷

Jak německý teolog pojímá autorství Písma svatého? Lze shrnout, že je to Slovo Boží napsané ve slově lidském, přičemž Bůh hraje primární roli. Scheeben přirovnává Bibli k uměleckému dílu, obrazu, dramatu božské moudrosti, zrcadlu, skrze něž může Duch svatý věřícího inspirovat nejrůznějšími vhledy a ilustrovat mu duchovní svět.¹⁸ Písmo obsahuje nekonečné bohatství smyslů, které se teolog snaží vysledovat, propojit do větších souvislostí a myšlenkových linií. Lidský biblický autor uplatňuje svou vnímavost, obrazotvornost, literární styl apod., avšak je druhotný, a proto historická výstavba Písma není pro Scheebena důležitá oproti jeho výpovědní teologické síle.¹⁹

S autorstvím úzce souvisí i metody čtení Písma.²⁰ V analýze biblických textů se kolínský profesor nechal inspirovat exegezí starověkých církevních otců a středověkých teologů, čímž otevřel přístup k rozsáhlému bohatství biblického poselství. Protože Scheeben ve své hermeneutice nenásleduje pouze jednu filozofickou či teologickou školu, označují jej pozdější badatelé v tomto ohledu za eklektika. Jeho metody se dají klasifikovat následovně.²¹

¹⁵ Matthias Joseph SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik. 1. Buch. Theologische Erkenntnislehre*, ed. Martin Grabmann, Freiburg im Breisgau: Herder, 1948², § 16–20.

¹⁶ SCHEEBEN, *Handbuch* 1, s. XXXIV (Vorrede des Verfassers).

¹⁷ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 1, č. 301–302.

¹⁸ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 1, č. 240.

¹⁹ Srov. REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch*, s. 161–166; NAPIÓRKOWSKI, *Schrift – Tradition – Kirche*, s. 159–165.

²⁰ S tím souvisí tak zvané smysly Písma. Základní je doslovný smysl (*sensus literalis*), z něj pak vychází odvozený smysl (*sensus consequens*). Nejvyšší stupeň náleží smyslu duchovnímu (*sensus spiritualis*). Dva posledně zmíněné mohou být mnohočetné. Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 1, č. 238–239.

²¹ Členění se u různých autorů mírně liší. Srov. WITTKEMPER, *Die Verwendung*, s. 153–158; REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch*, s. 163.

První je metoda pragmaticko-genetická, která má ukazovat na širší myšlenkové linie a velké teleologické souvislosti smyslu, upřednostňuje věcný vztah, přičemž nepřihlíží k historickému rozlišení. Příkladem může být podobnost sestoupení a vystoupení druhé božské osoby v Janově prologu a hymnu Filipanům.

Druhá, metoda typologická hledá mnohočetné předobrazy ve Starém zákoně, který díky inspiraci Ducha svatého je přípravou a základem novozákonní zvěsti. Jinými slovy nese prorocko-typický obsah. Není jen historickým kontextem a genetickým vývojem zjevení a jeho institucí, ale obsahuje bohatství víry a morálky, kterou je třeba vytěžit.²² Stejně platí vzhledem k Ježíši Kristu, starozákonní osoby a skutečnosti k němu směřují a osvětlují tajemství jeho identity.

Třetí, duchovně-mystická exegeze má vícero podob, úrovní, umožňuje vidět v určitých skutečnostech symbolický smysl, využívá etymologického významu slov, propojuje obrazy a pojmy. My si ji ukážeme zejména na významu Kristova kříže a u jména Kristus.

Čistě historickou metodu kolínský profesor neaplikuje a zdá se, že moderní přístupy k Písmu blíže nestudoval.²³ Nesouhlasí s racionalistickým přístupem, jenž vnímá Bibli jako čistě lidské dílo.²⁴ Filologickou exegezi nejen považuje za nedostatečnou, ale s despektem se vyjadřuje o učencích, kteří „pouze ohlodávají slupku Písma svatého, aniž by pochopili jádro, a proto neuspokojují a neosvěžují ani sebe, ani ostatní“.²⁵

Právě řečené však neznamená, že by pro Scheebena nebyla jazyková stránka důležitá. Jeho dogmatika předkládá plody důkladné práce s originálním biblickým textem. Pro novozákonní spisy vedle latinské Vulgáty, která představovala *textus receptus*, jako svatý a kanonický,²⁶ užívá taktéž řecký text. Hebrejská slova pak uplatňuje ve starozákonních předpovědích. Jak budeme ilustrovat na konkrétních pojmech, může originální znění hrát roli v interpretaci některých míst.²⁷

²² Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 1, č. 236.

²³ Srov. REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch*, s. 165–166.

²⁴ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 1, č. 238.

²⁵ SCHEEBEN, *Handbuch* 1, č. 244.

²⁶ Heinrich DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitorum et declarationum de rebus fidei et morum*, č. 3006 (Tridentský koncil).

²⁷ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 1, č. 274–275.

Biblické odkazy se nacházejí jednak v samotném hlavním textu dogmatické příručky, jednak podrobněji rozebrané a interpretované v doprovodných odstavcích.²⁸

3. NOVOZÁKONNÍ TEXTY V SCHEEBENOVĚ CHRISTOLOGII

Nyní postupně probereme jednotlivé novozákonní spisy, které německý teolog nejčastěji využívá, a zastavíme se u určitých charakteristických či zajímavých pasáží. Postupujeme podle pořadí knih v současném vydání Nového zákona.

3.1 *Synoptická evangelia a Skutky apoštolů*

Katolická teologie devatenáctého století uváděla Matoušovo evangelium jako první ze synoptických, s čímž může souviset i to, že ze synoptiků je zmíněný spis citován v dotyčných partiích Scheebenova díla nejčastěji. Vyskytuje se v první formě vyjádření Ježíšova původu, jak si záhy ukážeme, dále u jeho tří božských titulů a jeho utrpení, kde autor detailně srovnává evangelní text se dvěma starozákonními předobrazy trpícího služebníka JHWH (Žl 22; Iz 52,13–53,12).²⁹

S Markovým evangeliem se ve zde prezentovaných částech christologie německého teologa setkáváme celkem sporadicky. Výraznější je jedno místo, kde německý teolog přináší doklady výpovědi o Kristových jménech, jeho božských titulech.³⁰

Co do četnosti odkazů následuje po Matoušově díle Lukášovo evangelium. Nejčastěji figuruje v tématech Ježíšova původu a jeho utrpení. Prvnímu z nich se budeme věnovat v následujícím pododdíle.

Ze Skutků apoštolských, podle současné biblistiky z pera pisatele Lukášova evangelia, Scheeben nejčastěji cituje pasáž Petrova kázání o Letnicích, v němž apoštol hovoří o vydání Krista k utrpení, o jeho smrti, vzkříšení a panování (srov. 2,23–24.31.35).³¹

²⁸ Autor využil dvojí velikosti písma. Odstavce s menším fontem jsou doprovodné, vysvětlující hlavní text.

²⁹ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1180–1181.

³⁰ Kristus (8,29), Svatý Boží (1,24) a Syn Boží (3,11). Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 142.

³¹ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1179, 1198, 1215, 1217.

3.1.1 Kristův původ podle Matoušova a Lukášova evangelia

První způsob, jak podle německého teologa Nový zákon prezentuje Kristův původ, nacházíme na počátku Matoušova a Lukášova evangelia, přičemž tamní výrazy korespondují s Apoštolským vyznáním víry – na jedné straně z lidské matky a na straně druhé pod vlivem Ducha svatého a z moci Nejvyššího.³²

M. J. Scheeben upozorňuje, že sloveso *gennásthai* v řečtině může znamenat rodit i počít/plodit.³³ Použito je v textech obou synoptiků – „z Marie“ (Mt 1,16; Lk 1,35b) a „v Marii z Ducha svatého“ (Mt 1,20).³⁴ Podle představ svatopisců se lidský život počínal pouze z mužského semene v prostředí ženského lůna. Toto mínění v zásadě platilo až do devatenáctého století, kdy – jak rýnský myslitel upozorňuje – vědci dokázali existenci mateřského zárodku (*Keim*).³⁵ Z prvně uvedeného důvodu byl starozákonní výraz „símě ženy“ v Protoevangelii (Gn 3,15) pro mnohé teology problematický.³⁶ O Kristově lidském původu ještě informuje apoštol Pavel v Gal 4,4 („učiněn ze ženy“).

Žena z Nazareta zprostředkovává Kristovu jednotu s předcházejícími generacemi a celým lidským rodem. Starozákonní přísliby o semeni Abraháma, Davida a také samotná Ježíšova tvrzení v evangeliích, že je Synem člověka, jsou zásadní pro vykoupení člověka.³⁷

Co se týká Božího zapříčinění Kristova početí, uvádí Scheeben výrazy z Lukášova evangelia (1,35a): „Duch svatý na tebe sestoupí a moc Nejvyššího tě zastíní.“ Oba vyjadřují, že na Mariino lůno působil plodící a oživující silou božský princip, a ne mužské semeno. Kolínský profesor však v dané souvislosti nereflektuje možný trinitární rozměr dané výpovědi. K nim uvádí starozákonní analogie či předobrazy. První se ukazuje ve vznášení ducha nad vodami (Gn 1,2) a druhý v symbolu oblaku, jenž plodí spravedlnost (srov. Iz 45,8), a v oblaku Boží přítomnosti dlícím nad

³² Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 122–123.

³³ Srov. současné slovníky: Josef Bohumil Souček, *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, Praha: Komenského evangelická bohoslovecká fakulta v Praze, 1973², s. 59; Ladislav Tichý, *Slovník novozákonní řečtiny*, Olomouc: Burget, 2001, s. 34.

³⁴ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 173.

³⁵ Lidskou vaječnou buňku poprvé pozoroval Karl Ernst von Baer (1792–1876), lékař a přírodovědec německo-estonského původu v r. 1827. Až r. 1876 německý embryolog a fyziolog Oscar Hertwig (1849–1922) dokázal, že oplodnění se děje splnutím vajíčka a spermie.

³⁶ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 541.

³⁷ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 172.

schránou smlouvy (srov. Ex 40,35).³⁸ Scheeben mluví o duchovním způsobu početí Krista, při němž nebyl přítomen mužský princip, stejně jako je tomu podle prologu Janova evangelia u Božích dětí: „nebyli zplozeni ani z krví, ani z nutkání těla, ani z chtění muže, nýbrž z Boha“ (Jn 1,13).³⁹ Je dobře známo, že logika tajemství vtělení paradigmaticky koresponduje s logikou řádu milosti.

Právě řečené nás vede k tématu Mariina panenského mateřství, vyjádřeném v Apoštolském krédu. Matouš (1,23) se odvolává na Izaiášovo proroctví (7,14) o panně, která počne syna. Předobraz lze vidět i v „zavřené bráně“ svatyně (Ez 44,1). Naopak německý teolog připomíná, že na Marii nelze vztáhnout pohled mojžíšského Zákona na nečistotu ženy po porodu a na otevření ženského lůna mužským semenem a porodem (srov. Lv 12,2; Ex 13,2), čehož se dotýká evangelista Lukáš v události přinesení chrámové oběti za prvorozeného Ježíše (srov. 2,23).⁴⁰

3.2 Janovské spisy

Co do počtu odkazů zaujímá mezi evangelií prvenství čtvrté evangelium, z něhož jsme jich v probíraných partiích napočítali až tři desítky. Pro teologickou blízkost sem zahrneme také několik narážek na první a druhý list Janův. Janovské odkazy najdeme snad ve všech tematických celcích – ve druhé a třetí formě vyjádření Ježíšova původu, v Kristových božských titulech, stavu ponížení a povýšení, jeho vztahu s Duchem svatým nebo ohledně Kristovy rány v boku, z níž vyšla voda (srov. Jn 19,33–35). Pro ilustrování využití janovských pasáží jsme zvolili ty nejvýraznější – Kristův původ a jeho vzkříšení.

3.2.1 Kristův původ v janovské christologii

Druhý způsob vypovídání o Kristově původu prohlubuje ten ze synoptických evangelií, popsáný výše. Janovské texty hovoří o Kristově existenci u Boha před stvořením světa a jeho sestoupení. Scheeben si všímá,

³⁸ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 123, zejm. 549, 554, 564.

³⁹ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 543. Existují dvě varianty verše – singulár se týká Krista, plurál pak Kristových učedníků. Srov. Ctirad Václav Pospíšil, *A Slovo se stalo tělem: Óda na radost z víry v prologu Janova evangelia (Jan 1,1–18)*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2022, s. 94–97. Překlad srov. tamtéž, s. 7.

⁴⁰ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 123, 577, 578.

že tuto skutečnost zdůrazňuje Jan Křtitel (Jn 1,15; 3,31–34), samotný Ježíš (Jn 3,13; 8,42; 17,5; 6,62) a apoštolové. Pavlovské pasáže pak doplňují tuto skutečnost, že sestupuje do druhotné, lidské existence.⁴¹

Třetí způsob vyjádření Kristova původu je teologicky nejpropracovanější. Podle Scheebena se jedná o texty janovské provenience (zejména prolog Janova evangelia) a pavlovské provenience (zejména Flp 2,6–7), které také plně korespondují s Nicejským vyznáním víry.

My se nyní zaměříme na texty janovské provenience, mezi nimiž svým významem podle německého teologa vyniká verš Jn 1,14: „Tak se Logos učinil [zranitelným a smrtelným] tělem, vztyčil mezi námi svůj stan a my jsme spatřili jeho slávu, slávu, jakou má od svého Otce jakožto jednorozený Syn plný milosti a pravdy.“⁴² Proto si jej postupně rozebereme, objasníme pojmy, případně propojíme s dalšími novozákonními pasážemi.

Scheeben klade důraz na Kristovo „stání se tělem“ (*Fleischwerdung*) podle janovského „caro factum est“, což obvykle překládáme jako vtělení. Důležitost zmíněného verše tkví ve sdělení, že Kristus se stal nositelem a vlastníkem celé lidské přirozenosti, tedy skutečným a dokonalým člověkem. Pro doplnění německý teolog uvádí jiné janovské pasáže (1Jn 4,2; 2Jn 1,7), které hovoří o Ježíšově příchodu v tělesném, viditelném a hmatatelném vzezření, jež má svědčit proti zcestným gnostickým představám o jeho zdánlivém těle.

Kolínský profesor důsledně vysvětluje, že novozákonní výraz *sarx* (německy *Fleisch*, adjektivum *fleischlich*) odkazují na maso, zemitost, živočišnost lidského těla, ne však v abstraktním smyslu, ale na konkrétní tělesnou bytost a současně označují celého člověka.⁴³ Na rozdíl od naší mateřštiny němčina disponuje druhým výrazem pro tělo, tělesnost – *sóma* (*Leib*, adjektivum *leibhaftig*),⁴⁴ jež má v Novém zákoně vícero významů – korporativní tělo, živé tělo, bytost.⁴⁵

Další část verše z prologu (1,14b) „vztyčil mezi námi svůj stan“ (*eskénosen*) podle Scheebena zahrnuje Kristovo „zabydlení se“ jednak v těle, jednak skrze něj mezi lidmi. K prvnímu smyslu se vyjadřuje text pavlovské provenience, který ukazuje na přebývání plnosti božství v Kristu tě-

⁴¹ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 124–125.

⁴² Překlad: POSPÍŠIL, *A Slovo se stalo tělem*, s. 7.

⁴³ Srov. např. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 168, 210.

⁴⁴ Srov. POSPÍŠIL, *A Slovo se stalo tělem*, s. 105.

⁴⁵ SOUČEK, *Řecko-český slovník*, s. 253; TICHÝ, *Slovník novozákonní řečtiny*, s. 167.

lesně (srov. Kol 2,9; 1,19). Druhý význam je propojen se starozákonním předobrazem moudrosti, jež mezi lidmi zapustila své kořeny a rozprostřela větve (srov. Sir 24,12.16).⁴⁶

Věrný překlad originálního znění „vztyčit svůj stan“ umožňuje vnímat také další starozákonní předobrazy – Boží přítomnost ve stanu setkávání, nad schránou úmluvy a ve svatyni jeruzalémského chrámu. Proto novozákonní svatopisci Kristovu vtělenou přítomnost připodobňují k pravému chrámu (srov. Jn 2,19) a pravému, dokonalejšímu stanu (srov. Žid 9,11), pravé schráně úmluvy a její slitovnici (srov. Řím 3,25)⁴⁷ a skutečné Boží přítomnosti (*šekina*) jako naplnění příslibu Boha s námi ve jménu Emmanuel.

Protože německý teolog konfrontuje novozákonní texty s Nicejským vyznáním víry, vnímá ve slovesech zde použitých „vtělil se“ a „stal se člověkem“ stejný význam jako v Jn 1,14, tedy vztyčil mezi námi svůj stan. Lze v tom vnímat upřednostňování biblického textu před pozdější formulací víry církve, která vcelku pochopitelně nemohla zohledňovat plnou šíři biblických výrazových prostředků, a proto zvolila ty, které se zdály být nejjasnější vzhledem k ontologické christologii, tedy k vyjádření pravé identity vtěleného Božího Syna.

Závěrečná část zmíněného verše z prologu „spatřili jsme jeho slávu, slávu, jakou má od svého Otce jakožto jednorozený Syn plný milosti a pravdy“ zdůrazňuje, že Logos ve svém těle a skrze něj viditelně projevoval a zjevoval božskou slávu, neboť konal činy plné Boží moci. Starozákonní předobrazy Boží slávy najdeme u stanu setkávání a v Hospodinově výhonku (srov. Iz 2,4). Plnost milosti propojuje Scheeben se životem a plnost pravdy s osvětlujícím jasem. Jejich předobrazy jsou vycházející světlo-Hospodin (srov. Iz 60,1–2) a slunce spravedlnosti (srov. Mal 3,20).⁴⁸ Zmíněný výklad je na tomto místě podle našeho mínění však poněkud zúžen, protože v janovském pojetí se plnost slávy vtěleného Slova projevila vrcholně již na kříži a následně ve stavu povýšení, vzkříšení. Nešlo by tak primárně o Ježíšovy činy, nýbrž spíše o jeho utrpení a současně o oslavení ze strany Otce. O tom sice německý teolog hovoří v partii věnované ponížení a povýšení, jelikož mu však chybí znalost myšlenkových struktur jednotlivých novozákonních spisů, interpretuje některá místa izolovaně bez hlubších souvislostí s daným spisem.

⁴⁶ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 129, 149; *Die Mysterien*, § 68, s. 377.

⁴⁷ *Hilastérion* – zde místo smíření (podle slitovnice, přikrovu schrány).

⁴⁸ Janovské texty srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 126–132.

Nyní se ještě ohlédneme za Scheebenovým trojím vyjádřením Kristova původu. V určitých bodech by mohlo připomínat různé novozákonní christologické modely, kterých si všimli teologové ve dvacátém století a které ukazují na vývoj povelikonoční víry Ježíšových následovníků. Tak zvaná christologie dvou stádií má dvě podoby – 1) podle těla a podle Ducha, jak jej vidíme u Scheebenovy první formy, 2) ponížený a oslavený Kristus připomíná druhou formu. Tak zvaná christologie tří stádií pak souhlasí se třetí, nejrozvinutější formou, která k předešlému modelu přidává víru v Ježíšovu preexistenci a účast na stvoření světa.⁴⁹ Koncepty se rozcházejí v odkazech na konkrétní novozákonní pasáže (např. hymnus Filipanům figuruje u jiných kategorií). Hlavní rozdíl je v pořádacím principu. Rudolf Schnackenburg sleduje historický přístup přímo v novozákonních textech, Scheeben pracuje spíše synchronně – všimá si rozdílů ve výpovědích v různých knihách Nového zákona a současně je konfrontuje s výrazy v Apoštolském a Nicejském krédu.

3.2.2 Kristovo vzkříšení u Jana

Podle Scheebena tvoří Kristovo vzkříšení dva momenty: 1) obnovení Ježíšova tělesného života ve spojení těla a duše a 2) oslavení těla a jeho života. Když autor oba společně blíže charakterizuje, bere si Janovo evangelium jako doklad toho, že příčinou vzkříšení či zmrtvýchvstání je Boží/Otcova moc, která byla také Kristovou mocí. Vidíme to na Ježíšových slovech o znovupostavení chrámu svého těla (srov. 2,19) a o opětném přijetí svého života (srov. 10,17–18).

Při probírání vlastností Kristova oslaveného těla na základě Písma a tradice se zabývá jeho produchovněním (*Vergeistigung*). Oponuje názoru, že scéna u hrobu, kdy Ježíš zakazuje Marii Magdaléně se jej dotknout, souvisí s projevem duchovní kvality Kristova těla. Autor vychází z řeckého významu slov „mé mů haptú“ (20,17) a pokračování daného verše. Nabízí dva podobné výklady: nepotřebuješ se dotykem mého těla ujistit, že jsem skutečně s vámi; nepotřebuješ se mne pevně držet, neboť ještě po nějaký čas s vámi zůstanu, než odejdu k Otci.⁵⁰

⁴⁹ Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta*, s. 74–75.

⁵⁰ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1227–1228, 1231.

3.3 Pavlovské listy

Kolínský profesor čerpá výrazněji ze šesti pavlovských listů. Ohledně listu Židům jsme upřednostnili hledisko současné biblické teologie a do Corpus Paulinum jej nepočítáme. Budeme se mu však věnovat v následujícím pododdíle.

3.3.1. Pasáže z listu Římanům figurují v druhé formě popisu Ježíšova původu a doplňují tak výše uvedená janovská místa. Scheebenem vybrané verše zdůrazňují skutečnosti, že Kristus byl poslán od Boha, druhotně přijal lidské tělo, podobné tomu, jaké má hříšný člověk (srov. 8,3), a že byl podle těla spřízněn s izraelskými praotci a rodem Davidovým (srov. 1,3; 9,5).⁵¹ Z dalších jednotlivých veršů upozorníme na Pavlovo pojetí Krista jako druhého, poslušného, život přinášejícího Adama (srov. 5,17nn).⁵²

3.3.2. Z prvního listu Korintňanům dominuje v Scheebenově dogmatické příručce patnáctá kapitola. Formule vyjadřující víru v Kristovu smrt a vzkříšení (v. 3–4) obsahuje podle Scheebena zásadní moment Božího spásného plánu a zrcadlí se v Konstantinopolském krédu.⁵³ Jiný verš potvrzuje důležitost víry v Kristovo vzkříšení (v. 14) a další ukazuje na Kristovo prvenství ve vzkříšení (v. 20).⁵⁴

Dalším tématem je paralela (*typus – antitypus*) mezi prvním, pozemským a druhým, nebeským Adamem. Ve srovnání s Adamem – smrtelným lidským tvorem, jenž sestává z těla a ducha, je konstitutivním principem Kristovy bytosti „nejčistší duch či duchovnost božství“. Jak čteme v 1Kor 15,45: „První člověk Adam se stal duší živou (srov. Gn 2,7) – poslední Adam je však duchem oživujícím.“ Tento představuje nového, vyššího člověka, který má účast na duchovním a božském životě.⁵⁵

Německý teolog taktéž upozorňuje na to, že některé pavlovské pasáže zneužili gnostici a apollinaristé, kteří různým způsobem popírali opravdovost Kristova lidství. Kristus nemohl být poslán v těle, jež má hříšný

⁵¹ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 124–125.

⁵² Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 136; *Handbuch* 5/2, č. 1188. Na téma starého a nového Adama viz monografii: Peter LENGSELD, *Adam und Christus: Die Adam-Christus-Typologie im Neuen Testament und ihre dogmatische Verwendung bei M. J. Scheeben und K. Barth*, Essen: Ludgerus-Verlag Hubert Wingen KG, 1965.

⁵³ Byl za nás ukřižován za Pontia Piláta, byl umčen, pohřben a třetího dne vzkříšen podle Písma.

⁵⁴ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1179, 1228; *Handbuch* 5/1, č. 159.

⁵⁵ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 148.

člověk (srov. Řím 8,3), a proto musel mít tělo éterické, z jiné „hmoty“. Podobně hovoří i verš 1Kor 15,47 o původu prvního člověka z prachu země, druhého pak z nebe, nebo jiný o tom, že „tělo (sarx) a krev nemůže mít účast na Božím království“ (1Kor 15,50).⁵⁶

3.3.3. Kromě již zmíněného verše (Gal 4,4) o Kristově původu ze ženy, se kolínský profesor odkazuje na epištolu Galaťanům ohledně významu kříže. Na tajemství ukřižování si můžeme ilustrovat Scheebenovu duchovně-mystickou exegezi Písma. Autor nejprve konstatuje, že tento typ smrti podle židovského zákona představuje prokletí (srov. Dt 21,23; Gal 3,13). Dále vypočítává celou řadu obrazů, které v sobě soustředí symbol kříže – ztracený strom života, učební stolec a vítězný trůn Kristův, vlajku a meč v boji proti peklu, oltář smíření mezi nebem a zemí a zničený dlužní úpis hříšníků. Ježíšova otevřená náruč zobrazuje jeho lásku a univerzálnost smíření. Nakonec se ukřižování má promítat do života křesťana, je předobrazem pro odumření vůči hříchu, vášním a světu, které zakusí ti, kdo Krista následují (Řím 6,6; Gal 5,24; 6,14).⁵⁷

3.3.4. Z listu Efezským využil německý teolog pasáž 4,7–10, jež pojednává o Kristově výstupu na nebesa, který je podmíněn jeho sestupem. Sestoupení „in inferiores partes terrae“ (v. 9) dává do přímé souvislosti s Apoštolským vyznáním, kde se hovoří o sestupu do podsvětí.⁵⁸ Podsvětí (*šeol*, *hádés*) označuje říši mrtvých.⁵⁹ Úzce souvisí se slovy, která v kředu předchází: Kristus byl pohřben (*sepultus*), tedy počítán mezi mrtvé, stejně jako předtím byl počítán mezi živé, když sestoupil mezi lidi. Odtud, z největší hlubiny ponížení započal výstup svůj a výstup lidí.⁶⁰ Verš 7 o udělení milosti podle míry Kristova obdarování interpretuje kolínský teolog spolu s církevními otci jako Kristův triumf nad mocí podsvětí (srov. také Flp 2,10).⁶¹

Kristův výstup „nade všechna nebesa“ (v. 10) spojuje s jeho nanebevstoupením. Podobně jako u sestupu do podsvětí, přesně „do nejnižších částí země“ (v. 9), upozorňuje na existenci dobových biblických a antických představ o světě a jeho sférách. Tvrdí, že není nutné uvedené

⁵⁶ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 163.

⁵⁷ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1202.

⁵⁸ Scheeben uvádí častěji variantu „descendit ad inferos“, příp. „ad inferna“.

⁵⁹ Stejně hovoří o podsvětí jako stavu mezi zemřelými Pospíšil, *Ježíš z Nazareta*, s. 418. Nešťastný je český překlad „sestoupil do pekel“, který může evokovat výklad, že Ježíš skončil ve stavu zatracení.

⁶⁰ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1209–1213, 1237.

⁶¹ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1225.

výrazy brát doslovně. Pojmy nevypovídají primárně o fyzických místech a přesunech, nýbrž mají vyjádřit protikladné stavy, v nichž se Kristus nacházel. Nanebevstoupením oslavený Kristus vystupuje do nebeského stavu, které je nad všechna místa na zemi, do božského majestátu, které mu jako nejskvělejšímu ve vesmíru, jako králi všech věcí náleží.⁶²

Nakonec se Scheeben zastavuje u závěrečné partie desátého verše: vystoupil, aby „vše naplnil“ (*ut impleret omnia*). Podává tři možné interpretace. Za prvé Kristus vyplnil, co o něm bylo předpovězeno a jemu uloženo (srov. Lk 24,44), za druhé obdaroval veškerými dary, které měl, což odpovídá předchozímu kontextu (v. 7–8) a má paralelu v Ef 1,20–23. Za třetí pak přivedl k naplnění nadpřirozený řád, který byl pro lidstvo a veškeré stvoření zamýšlen.⁶³

3.3.5. V listu Filipánům se Scheeben soustředí na verše 2,6–10, které totiž vedle Janova prologu představují klíčové vyjádření o Kristově původu u Boha, jeho sestoupení a následném povýšení. Z pohledu současné biblistiky tvoří zmíněný úryvek spolu s veršem 11 samostatný christologický hymnus, který je starší než Pavlova epištola.⁶⁴

Nejprve se zastavíme u veršů 6–7: „On měl právo vystupovat jako Bůh, nepovažoval však svou rovnost s Bohem za kořist, ve svobodě překonav sebe, přijal tvářnost člověka a zaujal postoj služebníka jako jeden z lidí.“⁶⁵ Německý teolog je formálně a obsahově srovnává s Jn 1,14. Konstatuje značnou podobnost obou textů, ačkoli se odlišují svým lexikem. V následném shrnutí Scheebenovy komparace platí první výraz pro Jana, druhý nacházíme v Pavlově listu: 1) stání se tělem – přijetí celé lidské přirozenosti, 2) přebývání s lidmi – podobnost ve vlastnostech a společenství s námi, 3) přijetí naší slabosti – ponížení, 4) sláva a plnost božství se ukazuje v jeho lidství – proměněné tělo Vzkříšeného. Povšimněme si, že v posledním bodě Scheeben pavlovskou variantu doplňuje z kontextu pavlovské christologie, protože se jednalo o nejzřejmější oslavení Kristova těla. Verše Flp 2,9–11 se sice vyjadřují o Ježíšově božství a velikosti jeho jména, nehovoří se však zde o přímém svědectví učedníků.⁶⁶

⁶² Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1213, 1233, 1235.

⁶³ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1236.

⁶⁴ Hymnus tvoří verše Flp 2,(5)6–11.

⁶⁵ Překlad: Ctirad Václav POSPÍŠIL, *Božská Sláva Ukřižovaného: Hymnus Filipánům 2,6–11*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2020, s. 6.

⁶⁶ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 134.

Nalezení podobností a myšlenkové blízkosti mezi hymnem Filipanům a janovskou christologií může být příkladem Scheebenova užití pragmaticko-genetické metody, v níž žel není místo pro metodu historicko-kritickou.

Dovolíme si poznamenat, že ve dvacátých letech minulého století předložil německý biblista Ernst Lohmeyer hypotézu o odlišném původu hymnu v rámci epištoly.⁶⁷ Další badatelé si povšimli janovských rysů hymnu. Výsledky biblistického zkoumání v dané věci shrnuje Ctirad V. Pospíšil. Poukazuje na společnou ideu Kristova sestupu, jeho rovnost s Bohem, pojednání o Ježíšově lidství a jeho oslavení. Český teolog upozorňuje na další dva společné rysy. Za prvé se nezmiňuje Kristovo vzkříšení, ale z pokoření a smrti se přechází přímo k jeho slávě. Za druhé není použita žádná soteriologická kategorie, která by vyjadřovala, proč Kristus zemřel, v čemž se odlišuje od pavlovské christologie. Jistou, i když ne zcela nevysvětlitelnou námitkou je podle Pospíšila rozdíl v lexiku, v obou textech chybí shoda klíčových slov.⁶⁸

Nyní se věnujme Kristovu ponížení a sestupu v hymnu Filipanům. Scheeben rozlišuje dva stupně Kristova sestoupení: jednoduché a důrazné, podle zde uvedených řeckých termínů. První vyjadřuje slovo *kenósis* – vyprázdnění, svlečení, zřeknutí se (v. 7) a druhý *taipénosis* – naprosté pokoření se ve smrti (v. 8). První pojem představuje důsledky vtělení, tedy život v lidském těle ve stavu po prvotním hříchu. Kristus akceptuje plné lidství s jeho tělesnými a psychickými potřebami, slabostmi a nedokonalostmi, nechává se limitovat náboženskými pravidly a společenskými danostmi. Sklání se a přijímá „postoj služebníka“ (*morfé dólú*). Zřídka se tak své slávy a blaženosti, vzdává své božské nádhery a moci, tedy nepovažuje svou „rovnost Bohu“ za kořist.⁶⁹

Německý autor správně interpretuje výrazy „postoj Boha“ (*morfé Theú*) a jeho rovnost s Bohem jako způsob existence, a ne jako opuštění jeho božské přirozenosti či podstaty. V Scheebenově době se o podobné výklady pokoušeli někteří protestantští teologové a bohužel i české překlady ekumenický a liturgický nepřekládají danou pasáž zcela jasně.⁷⁰

⁶⁷ Srov. Ernst LOHMEYER, *Kyrios Jesus: Eine Untersuchung zu Phil 2,5–11*, Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1928.

⁶⁸ Srov. POSPÍŠIL, *Božská Sláva Ukřižovaného*, s. 22–23, 26.

⁶⁹ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch 5/2*, č. 1136, 1142, 1145–1161; *Die Mysterien*, § 64, s. 350.

⁷⁰ Srov. Josef GEWIESS, „Kenosis, kenose,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche 6 (Karthago bis Marcellino)*, ed. Josef Höfer – Karl Rahner, Freiburg im Breisgau: Herder, 1986² (1961¹), sl. 115–116; Wenzel LOHFF, „Kenotiker,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche 6 (Karthago bis Marcellino)*, ed. Josef Höfer – Karl Rahner, Freiburg im Breisgau: Herder, 1986² (1961¹), sl. 115–116.

Nové tlumočení hymnu Filipanům přinesla nedávno vydaná tematická monografie českého teologa Ctirada V. Pospíšila.⁷¹

Druhý stupeň Kristova ponížení, jinými slovy poslední čin jeho kenóze, je pak připodobněním se člověku ve smrti, solidaritou v ní.⁷² Scheeben říká, že vnějškově nejstrmější snížení na dřevě se setkává s jeho povýšením, ponížení po vnitřní stránce, z mravního hlediska, přechází do vnější oslavy. Kříž je současně největší hlubinou i vrcholem, je přechodem k vnější oslavě. Rýnský teolog označuje událost kříže za stěžejní okamžik Ježíšova života a jeho poslání – „navýsost důležitý moment v Božím věčném plánu spásy“.⁷³

Posledních čtyřicet let se v christologické reflexi používají pojmy ontologická a existenciální kenóze. Jedná se o dvě interpretace nejen dané pasáže z hymnu Filipanům, o dva úhly pohledu, které se vzájemně doplňují. První znamená snížení Slova čili vtělení, zatímco druhá představuje způsob života, postoj, který Ježíš během své lidské existence zaujímal.⁷⁴ Scheebenova christologie je na prvním místě zaměřena na Kristovu kenózi ontologickou. Oporu pro existenciální snížení sice najdeme, jak jsme uvedli v případě interpretace hymnu Filipanům, avšak nepředstavuje pro něj zásadní téma. Ježíš se sice podvoluje nejružnějším limitům lidského života, avšak se od okolí nic neučí, nepodstupuje proces růstu a zrání.

3.3.6. Z listu Kolosanům se v Scheebenově christologii dostalo pozornosti dvěma pasážím – 1,15–19⁷⁵ a 2,9–10, ve spojitosti s nimiž vyzdvihneme dvě témata. Kolínský profesor poukazuje na Kristův titul „věrný obraz“⁷⁶ Boha, který je Bohu roven“ (*gottgleichen Ebenbild Gottes*, srov. 1,15). Vzhledem ke Kristovu původu jej považuje za klíčový spolu s janovským „nestvořeným a tvořícím Slovem“. Tvrdí, že se vzájemně výborně doplňují. Boží Syn přijímá lidství a) jako živoucí Slovo Boží

go bis Marcellino), ed. Josef Höfer – Karl Rahner, Freiburg im Breisgau: Herder, 1986² (1961¹), sl. 116–117; POSPÍŠIL, *Božská Sláva Ukřižovaného*, s. 33–36.

⁷¹ Pospíšil, *Božská Sláva Ukřižovaného*, s. 6.

⁷² Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1136, 1208.

⁷³ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1139, 1178–1179.

⁷⁴ Srov. POSPÍŠIL, *Božská Sláva Ukřižovaného*, s. 46–47.

⁷⁵ Kol 1,15–20 tvoří vlastní christologický hymnus. Srov. Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1990 (2004)³, s. 96–102. S hymnem jako celkem Scheeben nepracuje, využívá jen jednotlivé verše.

⁷⁶ Řecky „eikon“ se překládá jako věrný obraz. Srov. GRILLMEIER, *Jesus der Christus*, s. 99.

a zjevuje se navenek. Současně b) jako „vnitřní Boží obraz“ vstupuje do nejdokonalejšího spojení s „vnějším Božím obrazem“ – člověkem.⁷⁷

Pro vyjádření existence božské a lidské přirozenosti v jednom subjektu-Kristu si Scheeben vybírá verše 2,9 a 1,19, které ji definují jako tělesné přebývání celé plnosti božství v Kristu.⁷⁸

3.4 List Židům a Petrovy listy

Německý teolog zahrnuje list Židům do spisů apoštola Pavla, jak tomu ostatně bylo v katolickém prostředí přibližně do třicátých let dvacátého století.⁷⁹ V Scheebenově christologii a soteriologii představuje nejčastěji odkazovaný novozákonní list, což odůvodňuje naši volbu věnovat mu samostatný pododdíl.

Hlavním tématem, v němž se Scheeben o daný spis opírá, je dynamika dvou pohybů – sestupného a vzestupného – v Kristově životě. Vedle dalších, výše zmíněných novozákonních textů je toho dokladem první a druhá kapitola, konkrétně např. 1,2.3.13. Kolínský profesor si z epistoly bere taktéž alternativní názvy dvou Kristových stavů – „dny těla“ (5,7) pro ponížení a „den Kristovy moci“ (srov. 4,14) pro povýšení.⁸⁰

Ačkoli měl Kristus právo a moc Božího Syna (srov. Flp 2,7; Žid 5,7–8), ujal se svého poslání pro spásu lidí a prošel utrpením. Je pozoruhodné, že formulace německého autora buď obsahuje slova „měl projít utrpením“ (srov. Lk 24,26), nebo spojuje utrpení s „božským a jeho vlastním předurčením“, respektive vůlí (srov. Žid 10,7), avšak nezmiňuje pojem „poslušnost“, který se vyskytuje v jím odkazovaných verších (srov. Žid 5,8; Flp 2,8).⁸¹

Utrpení kříže, v němž vrcholí Ježíšovy „dny těla“, představují klíčový moment jednak pro samotného Krista (začátek „dne jeho moci“), jednak pro lidstvo. Skrze utrpení, jímž má Ježíš účast na bídě člověka, se stává milosrdným a důvěryhodným prostředníkem (srov. 2,17–18; 4,14–16).

⁷⁷ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 126.

⁷⁸ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 129, 149; *Die Mysterien*, § 68, s. 377.

⁷⁹ Otázku autorství opět otevřel v 19. století A. von Harnack. Srov. Petr POKORNÝ, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad, 1993, s. 255. K listu Židům srov. D. GUTHRIE, „List Židům,“ in *Nový biblický slovník*, ed. J. D. Douglas, Praha: Návrat domů, 2009, s. 1173–1177.

⁸⁰ Sám autor reference neuvádí. Snažili jsme se je doplnit podle řeckého originálu.

⁸¹ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1131, 1178.

Skrze utrpení dosáhne dokonalosti ve dvojím smyslu – plně prožívá svou vznešenost a využívá životodárnou moc, aby člověka učinil sobě podobným (srov. 2,10; 5,8–9; 7,28). Je tak lidstvu „Hlavou“ a „Vůdcem“ ke spáse. Když sestupuje do podsvětí, obrazně do nejsvětější svatyně, otevírá zemřelým cestu spásy (srov. 9,7–8) a svou smrtí učiní platnou novou smlouvu, tj. závěť (srov. 9,15–17). Usednutí po pravici Božího majestátu (srov. 1,3–4) neoznačuje místo, nýbrž společenství s Bohem. Podle listu Židům je Kristus současně králem a knězem, je veleknězem, který se svou krví vstoupil do nebeské svatyně (srov. 9,12).⁸²

Petrovy listy se výrazněji objevují ve dvou kontextech. V Kristu je zřetelné působení Ducha svatého, který jej posvěcuje a oživuje ze smrti do vzkříšení (srov. 1Pt 3,18; Řím 1,4; Jn 6,63a). Navíc Kristovo vystupování ukazovalo na jeho božskou velikost a slávu, jak o tom svědčí mimo jiné apoštolové (srov. 2Pt 1,16; Jn 1,14).⁸³

4. HLAVNÍ KRISTOVA JMÉNA

K současné novozákonní christologii nedílně patří pojednání o christologických titulech. V kontextu hlavních Scheebenových dogmatikoteologických spisů jsme jich napočítali kolem 25, aniž bychom zahrnuli četné starozákonní předobrazy. V christologické části své dogmatiky je autor nazývá Kristova jména nebo osobní jména, v soteriologii pak podrobně rozebírá jeho tři hierarchické úřady.⁸⁴ U jednotlivých novozákonních knih jsme již zmínili jména „věrný obraz Boha“, Logos, druhý Adam, Hlava, Vůdce, Král a Velekněz, nyní vyzdvihneme dvě trojice Kristových jmen spojených s jeho božstvím, „stavem důstojnosti“ a lidstvím, „stavem ponížení“.

První trojici „božských“ jmen – Kristus, Syn Boží a Pán – staví německý teolog do protikladu k „lidským“ jménům člověk, Syn člověka a bratr lidí. Nutno poznamenat, že k posledně uvedeným nevyhledává bližší citace z Nového zákona, ani je více nerozebírá.⁸⁵ To, nač jsme prá-

⁸² Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/2, č. 1131, 1135, 1137–1138, 1219, 1229, 1238–1239.

⁸³ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 141, 149, 152.

⁸⁴ K danému tématu komplexnější pohled srov. Veronika ŘEHÁKOVÁ, „Matthias Joseph Scheeben a Kristův učitelský úřad v jeho hlavních spisech,“ *Studia theologica* 23, č. 3 (2021): 22–23.

⁸⁵ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 137.

vě upozornili, ukazuje na celkovou tendenci Scheebenovy christologické reflexe, již je nedostatečné promýšlení a hodnocení významu Ježíšova lidství, jež je nahlíženo výlučně v jednotě s božstvím. To pochopitelně souvisí s tím, že německý teolog vysloveně obchází problematiku historického Ježíše.

O právě řečeném mimo jiné svědčí i to, že trojice Kristových jmen, která mají co do činění s jeho božským původem, se těší autorovu zájmu nejen v partiích vztahujících se k Novému zákonu, ale i na mnoha dalších místech. Proč autor vybírá právě tituly Kristus, Syn Boží a Pán? Klíčem je Apoštolské vyznání víry, kde se uvádí v daném sledu (*Credo in Iesum Christum, Filium eius unicum, Dominum nostrum*). Scheeben rozlišuje, kdy takto o sobě mluví Ježíš, kdy Bůh-Otec zjevuje identitu svého Syna, kdy o něm vydávají svědectví ostatní lidé a kdy se to stává obsahem veřejného učení apoštolů. Každý z právě jmenovaných úhlů pohledu dokládá konkrétními místy z evangelií, Skutků a apoštolských listů.⁸⁶

Kolínský teolog opakovaně zdůrazňuje, že klíčovým je jméno Kristus (Pomazaný), které nejlépe vystihuje podstatu svého nositele. Pokouší se vyjádřit nejvyšší míru významu titulu – On je Pomazaný absolutně, par excellence. Na základě interpretace Písně písní 1,2⁸⁷ od Bernarda z Clairvaux je Kristus pomazání samo, je olejem vylévajícím se z Boha. Scheebenův záměr se dá ještě lépe vyjádřit tak, že budeme na daný titul aplikovat pravidlo trojího kroku *analogie entis*. Ježíš je Kristus-Pomazaný, není pouze člověkem pomazaným, jako tomu bývalo ve Starém zákoně, ale je Pomazaný absolutním způsobem, On je mírou pomazanosti-kristovství. Toto pravidlo, které je implicitně přítomno již v Novém zákoně, však explicitně odhalil a následně aplikoval až český teolog Pospíšil.⁸⁸

Vrátíme-li se k Scheebenovi, Kristovo pomazání nese podle Písma a církevních otců celé množství významů, předobrazů a spojitostí v rámci vztahů osob Nejsvětější Trojice. V pomazání figuruje jak Otec, který je původce pomazání, tak Syn sám – neboť Duch je Kristovým duchem a Logos pomazává, utváří hypostatickou unii –, tak nakonec i Duch svatý, „jímž, s nímž a v němž“ je Kristus pomazán a jemuž je pomazání přivlastňováno jako Zprostředkovateli.⁸⁹ V Scheebenově christologii je Duch svatý upozaděn, ztrácí například svou primární roli v Kristové po-

⁸⁶ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 137.

⁸⁷ Tvé jméno je olej nejménější, nejčistší.

⁸⁸ Srov. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta*, s. 19–20, 85–86.

⁸⁹ Srov. např. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 381–392.

mazání, což opět svědčí o nedostatečném propojování daného traktátu s trojiční teologií.

Na Krista lze vztáhnout starozákonní předobrazy věčného pomazání, jak naznačuje Přísloví 8,23: „Od věků jsem ustanovena, od počátku, od pravěku země,“ i časného ustanovení krále na Siónu (srov. Ž 2,6–7). U obou sloves „ustanovit“ autor upozorňuje na jejich původní hebrejský význam „pomazat“. Dále podle něj obsahu jména Pomazaný odpovídají v Písmu výrazy Svatý (srov. Lk 1,35) nebo Svatý Boží, Boží posvěcený (srov. Jn 10,36).⁹⁰

Scheeben uvádí, že druhý titul Syn Boží v sobě spojuje jak pomazání, tak posvěcení. Toto jméno se v Novém zákoně několikrát vyskytuje spolu se jménem Kristus (např. Petrovo vyznání – Mt 16,17, vyznání Marty – Jn 11,27). Titul Pán pak vyjadřuje Boží velikost, svrchovanost nad lidmi a stvořením (srov. Žid 3,2; 1,2; Kol 1). Pro všechna tři jména autor předkládá více než desítku novozákonních odkazů.⁹¹

ZÁVĚR:

SVĚTLA A STÍNY SCHEEBENOVY PRÁCE S PÍSMEM V OBLASTI CHRISTOLOGIE

Analýza dotyčného materiálu nás dovedla jednak ke konstatování celé řady jednotlivin z oblasti exegeze a biblické teologie, jednak ke klíčovým charakteristikám Scheebenovy práce s Písmem v oboru christologie, což se nyní pokusíme shrnout. Vedle toho před námi vyvstaly také obecnější rysy autorova christologického myšlení v oblasti systematické teologie. Vyhodnocování zjištěného nám umožňuje hlouběji si uvědomovat a především docenovat přínosy práce teologů a skripturistů v posledních desetiletích a zároveň podtrhovat určité leckdy nesmělé náběhy v daném směru u význačného německého teologa předminulého století.

Celkově lze konstatovat, že kolínskému profesorovi není jasná základní struktura práce se zjevením, které je událostí a slovem zároveň, proč je třeba pracovat jak s historickým faktem, tak s jeho významem. Scheebenovo zaměření, které je zřetelné ve třech využívaných metodách – pragmaticko-genetické, typologické a duchovně-mystické –,

⁹⁰ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 90, 138, 381–395, 572; *Die Myslerien*, § 51, s. 275–277.

⁹¹ Srov. SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, č. 139–144.

jednoznačně tíhne k významu Písma, v němž primárně působí božská inspirace, a nedoceňuje jeho historickou stránku zahrnující lidský faktor, který je považován za výrazně sekundární. Vystává tak před námi důraz na Krista kérygmatu bez odpovídajícího zaměření na historického Ježíše, což se implicitně a paradoxně podobá tomu, jak k biblickému poselství přistupoval Rudolf Bultmann. To vše souvisí se Scheebenovým strachem z historické kritiky novozákonních údajů.⁹² Systematickoteologicky to souzní s nevyvážeností jeho christologie, v níž není doceněna lidská stránka Ježíšovy existence.⁹³ Ježíšovo lidství se konstatuje, nicméně je zastíněno božskou osobní identitou vtěleného Syna. Nestojíme tu náhodou před příkladem implicitní a latentní inklinace k určité formě kryptoapollinarismu? Stejný přístup se ukazuje v tajemstvích Kristova života, do nichž německý teolog zahrnuje pouze formulace obsažené v Apoštolském a Nicejském vyznání víry. Ježíšův skrytý a veřejný život zůstávají stranou jeho pozornosti.⁹⁴ Dalším nedostatkem je to, že náš autor v oboru biblické christologie neumí vnímat trojiční rozměr řady základních christologických textů, jako je například Gal 4,4–7 nebo Lk 1,35.

Výraznou slabinou je rovněž ne zcela vyjasněný poměr mezi Starým a Novým zákonem, kde převažuje rovina naplněného proroctví a vyjasněného předobrazu. Určující se zdá být myšlenka, že snad všechno, co je ve Starém zákoně obsaženo, má odkazovat na Ježíše Krista. Například o starozákonních mediacích mezi Bohem a lidem a o třech formách mesiášství Scheeben nepojednává v christologické, nýbrž pouze v soteriologické části.⁹⁵

Kolínský profesor byl namnoze silně ovlivněn dobovým kontextem, dobovými obavami a předporozuměními, typickými pro katolickou

⁹² Srov. REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch*, s. 163.

⁹³ Srov. REINHARDT, *Der dogmatische Schriftgebrauch*, s. 164.

⁹⁴ Opomíjení Kristova skrytého a veřejného života sice odpovídalo *Tridentskému katechismu* a manualistickému pojetí christologie, avšak Scheeben mohl následovat autority, z jejichž spisů čerpal a kteří pojali Ježíšův život kompletně: Tomáše Akvinského s jeho „Acta et passa Christi“ v *Sumě teologické* a Luise de Molinu a Francisca Suáreze s dílem *De mysteriis vitae Christi*. Zájem o Ježíšovo veřejné působení byl tradičně spojován s křesťanskou praxí, a tak spadal do spirituální teologie, tehdy asketiky. K vývoji tajemství Ježíšova života v teologii srov. Jean-Pierre TORRELL, *Saint Thomas Aquinas. Vol. 1. The person and his work*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005, s. 262–264; Karl RAHNER, „Mysterien des Lebens Jesu,“ in *Lexikon für Theologie und Kirche* 7 (Marcellinus bis Paleotti), ed. Josef Höfer – K. Rahner, Freiburg im Breisgau: Herder, 1986² (1962¹), sl. 721–722.

⁹⁵ SCHEEBEN, *Handbuch* 5/1, § 210–211; *Handbuch* 5/2, § 268.

christologii jeho doby, k čemuž je třeba připočítat také absenci biblické teologie, a proto defekty konstatujeme, nicméně osobu velkého teologa z nich přímo vinit plně nemůžeme. Naproti tomu výše konstatované závady v oblasti systematické christologie a její určitou nepropojenost s trojičným rozměrem daného tajemství v práci s novozákonním materiálem jdou mnohem více na jeho vrub.

Výkon německého teologa ale implicitně obsahuje také jakési otevírání cesty k pozdějšímu vývoji. V první řadě tu jde o náběh na rozlišování jednotlivých novozákonních christologií v jejich souzvuku a odlišnostech. Vzorem současným christologům může být Scheeben také v tom, že chce stavět na svědectví Nového zákona jako celku. To odpovídá principu, podle něhož měřítkem víry není jednotlivý výrok, ale celkové svědectví Písma s důrazem na Nový zákon.

Každopádně platí, že kritické srovnání Scheebenova leckdy do nebes vynášeného výkonu nám pomáhá lépe vnímat pohyb christologického myšlení v posledních bezmála sto padesáti letech a spravedlivě daného autora začleňovat do daného procesu. Staromilství zde není na místě, stejně jako by bylo chybou starší teologii zcela vyřazovat ze hry.

The Biblical Foundations of Scheeben's Christologie

Keywords: M. J. Scheeben; History of Catholic Theology; Theology of the Nineteenth Century; Christology; the New Testament

Abstract: The study aims to characterise Scheeben's work with the New Testament and secondarily with the Old Testament in his Christological reflections. First, the structure and central themes of two Christological passages from the *Handbuch der katholischen Dogmatik*, explicitly based on the New Testament, are presented, with these being our primary source texts. Scheeben's methods of working with the Scripture are consequently specified. The third part discusses the various New Testament writings and their use in Scheeben's Christology, concluding that the Johannine texts play a significant role. The fourth part presents the main Christological titles from Scheeben's perspective. Our analysis results in Scheeben overemphasising the divine side of the Scripture, that is, its meaning, but fails to appreciate its historical and human side and does not use the historical-critical method. This characteristic is reflected in an unbalanced Christology in which Christ's humanity is neglected and overshadowed by his divinity. Jesus' hidden and public life is not the subject of his more profound interest. Additionally, the New Testament texts used by Scheeben are not connected to the Trinitarian mystery. The positives are Scheeben's perception of the

differences between the New Testament texts in their accounts of Christ and his desire to build on the witness of the Scripture as a whole.

Mgr. Bc. Veronika Řeháková, Ph.D.
Teologická fakulta Jihočeské univerzity
Katedra teologických věd
Kněžská 8
370 01 České Budějovice
rehakova@tf.jcu.cz