DOI: 10.5507/sth.2021.004

Sjednocení s Bohem v zrcadle literárních a myšlenkových struktur Janova evangelia

David Peroutka

Termínem „sjednocení s Bohem" není v tomto pojednání míněn mystický fenomén.[1] Rozumíme jím zde – podobně jako už Charles Harold Dodd – tu křesťanovu vzájemnost s Bohem, resp. účast v Božím životě skrze Krista, o které hovoří Evangelium podle Jana, když např. nechává Ježíše pronášet výroky typu „… já jsem ve svém Otci a vy ve mně a já ve vás" (14,20).[2] Naším úkolem bude věnovat podrobněji pozornost tomu, jakými způsoby Janovo evangelium o této skutečnosti vypovídá, jaký její celkový obraz z této mluvy plyne – a co to znamená pro život Ježíšových učedníků a jejich komunity.

Přítomná studie předpokládá čtenářovu dobrou obeznámenost s textem Janova evangelia, a zároveň má ovšem ambici toto porozumění prohloubit. Nejprve budeme uvažovat o některých výrazech tzv. vysoké christologie[3] jako perspektivách naší účasti v Kristově tajemství (prolog evangelia, výroky typu „já jsem…"), avšak jádrem celého pojednání bude téma „dvojité komparace", totiž typicky janovského schématu

---

1 *Unio* ostatně nemusí být chápána jako *definiens* mystiky. Ačkoli např. C. K. Barrett přisuzoval Janovu evangeliu mystické aspirace, místo *unio* přitom raději hovořil o *communio* (s Bohem). Charles Kingsley Barrett, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia: The Westminster Press, 1978, s. 85–87.

2 Srov. kapitolu „Union with God" in Charles Harold Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998 (původní vydání 1953), s. 187–200. Autor zde o „sjednocení s Bohem" hovoří ve smyslu „vztahu mezi Bohem a lidmi, který může být definován jako recipročí či vzájemná imanence" (s. 187). Koncept vzájemnosti bude klíčový i zde pro nás. Srov. též níže poznámky 43–45 k pojmům „vzájemné přebývání", „vzájemná interiorita", „vzájemná imanence".

3 „Vysoká christologie" hovoří výslovněji o božské povaze Kristovy existence. Typické myšlenky vysoké christologie ve čtvrtém evangeliu se pokusil shrnout Paul N. Anderson v apendixu „John's Exalted Christology" své knihy *The Christology of the Fourth Gospel*, Tübingen: Mohr, 1996, s. 266. Anderson vypočítává: 1) „Synovu rovnost či jednotu s božstvím", 2) „oslavení Syna člověka" (paradoxně související zejména s křížem), dále 3) Synovu božskou působnost a 4) „nadpřirozené poznání".

Ježíšových výroků ve tvaru „jako Otec a Syn, tak Syn a učedník". Před závěrem bude naznačeno, jak se podle Janova evangelia tato dvouvrstvá jednota s Bohem stává dále i sjednocením komunity učedníků.

1. Slovo na počátku

Janovské spisy[4] se na první pohled od zbytku Nového zákona výrazně liší. Promlouvají specificky tajemným jazykem, který se vyznačuje jistou (ne-li obsahovou, pak přinejmenším stylovou) příbuzností s budoucím křesťanským (např. valentinským) gnosticismem. A jednou z nejvýznačnějších charakteristik janovské teologie je i fakt, že christologie Janova evangelia překračuje synoptický[5] pohled na Krista. Nyní si blíže všimneme tohoto rysu čtvrtého evangelia.

Janovo evangelium je zvláštním způsobem christocentrické. Např. zatímco réva byla v prorocké tradici a u synoptiků symbolem Božího lidu (Ž 80; Iz 5; srov. Mk 12,1–9 par) a „světlem světa" jsou u Matouše učedníci (Mt 5,14), v Janově evangeliu je révou i světlem světa Kristus, přičemž o učednících spíše platí, že mají na těchto aspektech jeho bytí účast (Jn 8,12; 15,1–9). Zkrátka to, o čem biblická tradice, zvláště pak synoptikové, mluví jako o Božím (alias nebeském) království, je u Jana jakoby koncentrováno do osoby Kristovy.[6] Slovo βασιλεία, království, ve čtvrtém evangeliu takřka absentuje a je nahrazeno nejspíše termínem ζωή, život,[7] značícím naši účast na životě Kristově, potažmo Božím.

Celková výrazná christocentričnost má v posledku svůj základ ve „vysoké christologii" hovořící o Spasiteli světa jako o sestupujícím

---

4 Jde o čtvrté evangelium a Listy Janovy. Ačkoli lze i v Apokalypse najít příbuzné prvky (např. titul „Slovo" pro Krista (Zj 19,13, srov. Jn 1,1–3.14; 1Jn 1,1), její myšlenkový i jazykový styl je celkově odlišný.

5 Tj. vyjádřený (do určité míry) podobně či „souhledně" v evangeliích podle Marka, Matouše a Lukáše.

6 V tomto smyslu vykládal symbol révy z Jn 15 François-Marie Braun, *Jean le Théologien, sa théologie*, Paris: Librairie Lecoffre, 1972, s. 32–34.

7 Tak míní Ulrich Luz, heslo „βασιλεία," in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, sv. I, ed. H. Balz – G. Schneider, Stuttgart: Kohlhammer,1980, s. 490. V Janově evangeliu platí, že kdo věří v Krista, má život a přešel do života (Jn 5,25), podobně jako u synoptiků vcházíme do království (Mt 7,21, Mk 9,47), království je nám dáno (Lk 12,32) a je mezi námi či „v nás" (Lk 17,21). Podobně jako u Jana Ježíš říká „jako (…) já žiji skrze Otce, tak i ten, kdo jí mne, bude žít skrze mne" (6,57), u Lukáše v eucharistickém kontextu říká „já vám uděluji království, jako je můj Otec udělil mně" (Lk 22,29).

a opět vyvýšeném Bohu, jenž všechny přitahuje k sobě (Jn 12,32). Jedná se o descendenční a ascendenční christologii, která je vyznačena již v Prologu (srov. příští oddíl této studie). První verše Prologu znějí:

> Na počátku bylo Slovo (λόγος) a to Slovo bylo u Boha a to Slovo bylo Bůh; to bylo na počátku u Boha. Vše vzniklo skrze ně a bez něj nevzniklo nic, co jest (Jn 1,1–3).[8]

Vše vzniká skrze λόγος. Podobně podle židovského středoplatónika Filóna Alexandrijského († kolem roku 50) platí, že λόγος, jakožto „idea idejí" či „metropole idejí", je „archetypem" a „paradigmatem" v díle stvoření. A je dále Božím „prvorozeným synem", „druhým Bohem".[9]

Počínaje již Bultmannem[10] jsou vykladači zdrženliví vůči snahám (obvyklým na přelomu 19. a 20. stol.) rozumět Prologu na základě Filóna. Evangelistův λόγος (upozorňuje Dodd) se od Filónova liší svým osobním charakterem. Zatímco filónský λόγος vystupuje jako osoba leda v metaforách, evangelní λόγος je v nejplnějším smyslu slova osobou, Synem; není pouze principem působícím v lidech, ale sám se stává člověkem.[11] Filónův λόγος se od evangelního liší dále i tím, že – jakožto inteligibilní oblast – není vskutku totožný s ne-inteligibilním, nedostupným Bohem.[12]

Přesto přese všechno si nicméně současní biblisté zároveň uvědomují, že příbuznost Filóna a Jana nelze jednostranně odsouvat.[13] Alexandrij-

---

8 Tento i další překlady novozákonních citací jsou mé, ač zpravidla ovlivněné zejména Českým ekumenickým překladem.

9 František Kovář, *Filosofické myšlení hellenistického židovstva*, Praha: Herrmann & synové, 1996, s. 187. Termín δεύτερος θεός Filón samozřejmě nepoužívá v polyteistickém smyslu. „Druhým Bohem" je spíše Boží prapůvodní (kosmos zakládající) vědění (srov. pozdější novoplatónský νοῦς).

10 Koncem 19. stol. se stalo běžným vykládat Janův prolog na základě Filóna. Bultmann v opozici vůči této exegezi vystoupil s tezí o pregnostickém zázemí Evangelia. Rudolf Bultmann, „Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums," in *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, ed. E. Dinkler, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1967, s. 55–104.

11 Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 73.

12 Troels Engberg-Pedersen, *John and Philosophy. A New Reading of the Fourth Gospel*, Oxford: Oxford University Press, 2017, s. 56–57.

13 Především proto, že oba způsoby myšlení (Filónův i janovský) vyrůstají z téže starozákonní tradice a podobně na ni v mnohém reagují. Peder Borgen, *The Gospel of John: More Light from Philo, Paul and Archaeology: the Scriptures, Tradition, Exposition, Settings, Meaning*, Leiden: Brill, 2014, s. 43–66. Lze dále argumentovat, že mluva janovského Prologu míří „napříč kulturami", její pojmosloví je blízké pohledu filosofů, Filóna Ale-

ský myslitel má pro náš výklad Janova prologu určitý význam. U Jana se λόγος jakožto prostředník stvoření jeví být čímsi více než jen stvořitelským pokynem (srov. Gn 1): je svébytnou božskou skutečností, která – ač je dle Prologu od počátku stvoření „ve světě" – přesahuje a předchází stvořený kosmos. Číst janovský prolog v tomto smyslu nutně neznamená, že bychom do biblického textu anachronicky promítali pozdější spekulace platonizující patristické teologie. Ubezpečuje nás o tom právě fakt, že komplexní židovskou kulturu 1. stol. spolutvoří i Filónovy metafyzické texty. Jak je ovšem v Prologu s myšlenkou preexistentního Slova dále specificky nakládáno?

2. Sestup – výstup

Prolog – jako vlastně i celé Evangelium – nám staví před oči určitou základní dynamiku: Slovo z oné „výše" sestupuje – a vystupuje zpět. Srov. shrnující výrok: „Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět; teď svět opouštím a navracím se k Otci" (Jn 16,28).[14] Pokud jde o Prolog, sestup a návrat je vyjádřen v jeho chiastické struktuře. Řeckým písmenem X lze zobrazit určitou drobnou literární formu, jež – psána na dvou řádcích – vypadá takto:

A B
B' A'

Chiastická forma A, B, B', A' může být „prodlužována" v tomto smyslu: A, B, C, C', B', A'. Podoba s řeckým písmenem X se vytrácí, lze hovořit spíše o struktuře „koncentrické". A právě takovou strukturou je v Prologu vyznačena sestupně-vzestupná christologická koncepce. Ve

xandrijského i židovskému myšlenkovému světu formovanému první kapitolou Genesis. Paul N. Anderson, „On 'Seamless Robes' and 'Leftover Fragments'. A Theory of Johannine Composition," in *The Origins of John's Gospel*, ed. Stanley E. Porter – Hughson T. Ong, Leiden: Brill, 2016, s. 214.

14 Tento výrok tvoří závěr Ježíšovy rozsáhlé řeči na rozloučenou (Jn 13,31–17,26). Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III, HThK IV/3, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1975, s. 184–185. Ke starozákonnímu pozadí nauky o božském „sestupu" srov. Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, I, HThK IV/I, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1965, s. 441–447.

volné návaznosti na způsob, jakým schéma Prologu popsal Charles H. Giblin,[15] můžeme načrtnout tuto strukturu následovně:

A) v. 1–2; B) 3–5; C) 6–8; D) 9–10; E)11; E‘) 12–13; D‘) 14; C‘) 15; B‘) 16–17; A‘) 18. Zobrazme si totéž názorněji:

A) Slovo u Boha	A‘) Jednorozený v náruči Otcově
B) Stalo se skrze ně: vše	B‘) Stalo se skrze něj: milost a pravda
C) První vsuvka o Křtiteli	C‘) Druhá vsuvka o Křtiteli
D) „ve světě“	D‘) „mezi námi“
E) „nepřijali“	E‘) „přijali“

Druhá, vzestupná fáze pohybu (tj. vpravo: E‘–A‘) je etapou nového řádu, řádu Kristovy milosti.

Od platónského schématu vyjití-návratu jakožto *nutného* (a tudíž i deduktivně poznatelného) procesu se janovské schéma liší typicky křesťanským motivem svobodné volby. Ve středu Prologu nacházíme sloveso (παρα)λαμβάνω dvakrát za sebou, v negativním a pozitivním užití: „nepřijali“ – „přijali“ (E/E‘). Čteme tu: „… vlastní ho *nepřijali*. Těm pak, kteří jej *přijali*, dal moc stát se Božími dětmi…“ (Jn 1,11–12). Prvek svobodného rozhodnutí (ohledně „přijetí“ Slova) je (naším) předpokladem pro uplatnění vzestupné fáze pohybu.

Giblin nachází chiasmus nejen v celém Prologu, ale i v samotném tomto kritickém středobodu Prologu: „Klíčový moment je v této centrální části frázován jako odmítnutí a přijetí, a to v chiastickém pořádku:

αὐτὸν οὐ παρέλαβον;
ἔλαβον αὐτόν.“[16]

Důvodem našeho vyprávění o struktuře Prologu je myšlenka učedníkova sjednocení s Bohem jako smyslu a výsledku descendenčně-ascendenční cesty Spasitelovy. Centrální protiklad nepřijali/přijali nese eticko-duchovni poselství či apel: tento zlomový moment otvírá cestu. Slova „jednorozený Syn/Bůh[17] jsoucí v náručí Otcově“ (Jn 1,18) v závěru

---

15 Charles Homer Giblin, „Two complementary literary structures in John 1,1–18,“ *Journal of Biblical Literature* 104, č. 1 (1985), s. 87–103.

16 Tamtéž, s. 94.

17 Alexandrijský kodex uvádí υἱὸς, kdežto Sinajský kodex – a rovněž i P75 ze začátku 3. stol. – uvádějí θεὸς. *Novum Testamentum Graece*, ed. Barbara Aland – al., Stuttgart: Deutsche Bibelgesell-schaft, 2012[28], s. 293; Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000[2], s. 169.

Prologu neznamenají, že by cílové jednoty s Otcem požíval jen sám Kristus, nýbrž (jak postupně uvidíme) i ti, kteří jej „přijali".

Patrně není náhodou, že slovo κόλπος, náruč, hruď, lůno, jež zazní v závěru Prologu, je v Janově evangeliu použito (jen) dvakrát: jako se na konci Prologu Jednorozený nachází „v náruči Otcově" (1,18), tak při poslední večeři milovaný učedník (učedník-vzor!)[18] spočívá v náruči Kristově (13,23). Učedník v náruči Kristově, jako Syn v náruči Otcově. Janovský Ježíš říká: „jako mne miloval Otec, tak já miloval vás" (15,9); „já jsem ve svém Otci a vy ve mně" (14,20). Skrze sjednocení s „vystupujícím" Kristem (jenž ohlašuje „jdu, abych vám připravil místo"; Jn 14,1) se účastníme jeho jednoty s Otcem. Podobně je možno číst i výrok Vzkříšeného Ježíše „… vystupuji k Otci svému i Otci vašemu, k Bohu svému i Bohu vašemu" (Jn 20,17): Ježíšův vztah s Otcem se stává naším.[19]

J. Kanagaraj hovoří o nebeském sestupu a výstupu, o „nebeské cestě". Poté, co široce nastínil starší židovské teologické tradice nebeského výstupu, říká o janovském pojetí: „[Ú]čel nebeské cesty, totiž sjednocení

---

18 Jedná se o učedníka, jehož svědectví zakládá janovskou komunitu („my"): „To je ten učedník, který vydává svědectví … a my víme, že jeho svědectví je pravdivé" (Jn 21,24). Podobně jako např. zakladatel esénské komunity nebyl svými pokračovateli v textech nazýván vlastním jménem, ale jen jakousi definicí, totiž „učitel spravedlnosti", i duchovní zakladatel janovské komunity je – jakožto vzor vztahu s Kristem – nazýván nikoli jménem, ale výmluvnou definicí: „učedník, kterého Ježíš miloval" (Jn 13,23; 19,26; 21,7.20). V obou případech se snad jedná o určitou anonymitu z úcty. V Janově evangeliu se celkem zřetelně projevuje tendence řešit významový poměr mezi milovaným učedníkem a Petrem jakožto zastřešující autoritou širší církve (13,23–24; 20,3–8; 21,7; 21,20–24). Podrobně k tomuto vztahu srov. Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York: Paulist Press, 1979. Petrovi je přiznáváno jakési prvenství, zvláště co se týče jednání, „druhému" učedníkovi je však v mnoha náznacích připisováno prvenství v důvěrném vztahu k Ježíši. Podle některých autorů milovaný učedník v očích prvotní janovské komunity rovněž odrážel přítomnost Ducha. R. Alan Culpepper, *The Johannine School: An Evaluation of the Johannine-School. Hypothesis Based on an Investigation of the Nature of Ancient Schools*, Missoula: Scholars Press, 1975, s. 266 –70; R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Philadelphia: Fortress,1983, s. 122–23; Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, New York: Oxford University Press, 1997, s. 595.

19 Raymond Brown v této souvislosti připomíná formulaci „tvůj Bůh mým Bohem", kterou Moábka Rút adresuje Izraelce Noemi (Rt 1,16). Raymond E. Brown, *The Gospel according to John* XIII–XXI, New York: Doubleday, 1970, s. 1016. Rút bude mít nadále k Bohu týž typ vztahu jako Noemi.

s Bohem, je nyní dostupný na zemi v Ježíši, eschatologický nebeský výstup je pro věřícího možný jen ve spojení s ním."[20]

Schéma sestupu a výstupu je plánem celého evangelia, od úvodní pasáže (Slovo „přicházelo do světa", „stalo se tělem") až po kapitoly druhé z obou velkých částí[21] Evangelia, v níž je řeč o *vyvýšení* na kříž a do slávy Otcovy (12,32; 17,24) a zaznívají Ježíšova slova „… abyste i vy byli, kde jsem já" (14,3). Už jsem citoval myšlenkový závěr celé rozsáhlé „řeči na rozloučenou":[22] „Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět; opět svět opouštím a vracím se k Otci" (16,28).[23] Výše zmiňované koncentrické literární schéma, které je pro Janovo evangelium, jak se zdá, typické,[24] lze – podle Simoense – nacházet právě v celé Ježíšově řeči na rozloučenou.[25] Dané textové struktury přitom týž autor považuje za důsledek teologie Kristova sestoupení a výstupu: „Kristus přichází od Boha a vrací se k Bohu a vtiskuje tak do našeho textu – stejně jako do existence – tyto spirálové obraty tvořené postupem a návratem…"[26]

Za konečný smysl takových literárních tvarů pak Yves Simoens pokládá „vstup člověka do Boží jednoty".[27] A k tomu lze připomenout, že cílové sjednocení není skutečností (výlučně) budoucí. Lze spíše hovořit o přítomnostní či realizované eschatologii[28] Janova evangelia (srov. po-

---

20 Jeyaseelan Joseph Kanagaraj, *Mysticism in the Gospel of John. An Inquiry Into the Background of John in Jewish Mysticism*, Durham: University of Durham, 1995, s. 226.

21 Dvěma částmi míním „knihu znamení" (1,19–12,50) a „knihu slávy" (13.–20. kap.). Pro přesnost je třeba dodat, že Brown od těchto dvou masivních částí odlišuje ještě Prolog (1,1–18) a Epilog (21 kap.), takže jsou části celkem čtyři. Raymond E. Brown, *The Gospel according to John* I–XII, New York: Doubleday, 1966, s. CXXXVIII–CXXXIX.

22 Jn 13,31–17,26.

23 Srov. zde pozn. 14.

24 Srov. např. pasáž Jn 5,19–30: Syn činí vůli Otce (19–20) – Syn povolává k životu (21) – Otec dal Synu moc soudit (22–23) – Amen, kdo Syna slyší, bude žít (24) – Amen, kdo Syna slyší, bude žít (25–26) – Otec dal Synu moc soudit (27) – Syn povolává k životu (28–29) – Syn činí vůli Otce (30).

25 Yves Simoens, *La Gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène (Jn 13–17)*, Rome: Biblical Institute Press, 1981. Celé schéma je přehledně znázorněno na s. 199, nicméně i tam je znát jeho komplexní a složitá obsáhlost, kvůli níž je bohužel nelze v rámci přítomného článku reprodukovat.

26 Tamtéž, s. 237.

27 Tamtéž, s. 248.

28 Pojem „realizovaná eschatologie" razil Ch. H. Dodd. Argumentoval pro tezi, že Ježíšova realizovaná, přítomnostní eschatologie byla v první církvi brzy zastiňována eschatologickými očekáváními do budoucnosti. V tomto smyslu prý byla reformulována i mnohá Ježíšova podobenství o království, a to do podoby, jak je známe ze synoptiků. Charles Harold Dodd, *Parables of the Kingdom*, London: Nisbet & Co., 1935,

jetí „života věčného“ např. v 5,24; 17,3). Jan neměl proč se dále ptát na dobra přicházejícího světa, říká Braun, pro něj bylo vše již dáno v Kristu.[29]

3. Já jsem

Je-li v Evangeliu vyjevováno tajemství Kristovy osoby, vždy se přitom zároveň jedná o způsob, jakým v tomto tajemství má účast věřící. J. Guillet v tomto smyslu vykládá dva významné typy Ježíšových výroků: 1) *výroky typu „já jsem…“* a 2) *výroky o vztahu k Otci*.

1) Výrok typu „já jsem…“ zpravidla pokračuje obratem, v němž po zájmenu („kdo“), resp. (v participiální vazbě) po členu (ve významu „ten, kdo“), následuje sloveso, které se týká učedníka. „Já jsem chléb života, kdo mě jí…“ (6,51); „Já jsem světlo světa, kdo mě následuje…“ (8,12) apod. Tak se řeč okamžitě stáčí k *učedníkově účasti* v příslušném Ježíšově ἐγώ εἰμι.[30]

2) Podobně výroky o Ježíšově vztahu s Otcem často míří k vyjádření paralelního vztahu učedníka s Ježíšem. Guillet hovoří o „dvojité komparaci“,[31] jejíž schéma vyjadřuje takto: „Jako Otec a Syn, tak Syn a jeho [učedníci]“.[32] Konkrétně např.: „Jako (…) já žiji skrze Otce, tak i ten, kdo jí mne, bude žít skrze mne“ (6,57).

---

s. 34–110. Ve čtvrtém evangeliu je naproti tomu realizovaná eschatologie dostatečně zřetelná. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 164–166; 296; 447. V Janově evangeliu vedle sebe stojí jak eschatologie přítomnostní, realizovaná, tak i apokalyptická, k budoucnosti se vztahující, „finální“. Raymond Brown souhlasí s Bultmannem, že slova vyjadřující finální eschatologii mohou být dodatky redaktora, avšak na rozdíl od Bultmanna je nepokládá za projev rané církevní cenzury. Finální eschatologie totiž mohla být rovněž součástí původní janovské tradice a redaktor mohl být k doplňování finální eschatologie (např. připojení 5,26–30 k 5,19–25) motivován ani ne tak nutkáním zajistit ortodoxii skupiny, jako spíše zkušenostmi se vzmáhajícím se pronásledováním křesťanů a z toho plynoucím směřováním křesťanských nadějí k budoucnosti. Brown, *The Gospel according to John* I–XII, s. CXX–CXXI.

29 Srov. Braun, *Jean le Théologien, sa théologie*, s. 12.

30 Jacques Guillet, *Jesucristo en el Evangelio de Juan*, Estella (Navarra): Verbo Divino, 1982, s. 31–36.

31 „Dvojité“, neboť nejde o jednoduché srovnání dvou osob, nýbrž dvou vztahů či poměrů mezi dvěma osobami (vztahu mezi Otcem a Synem a vztahu mezi Synem a učedníkem).

32 Guillet, *Jesucristo en el Evangelio de Juan*, s. 42–46.

V následujících úvahách tedy budeme nejprve věnovat pozornost výrokům typu „já jsem…“, poté (v příští kapitolce) volně navážeme na Guilletovy strukturální analýzy týkající se zmíněné „dvojité komparace“.

Jestliže ve starověkých textech mimokřesťanských mysterijních kultů mnohdy začínaly zjevovatelské řeči božstev výrokem typu „já jsem…“,[33] obdobně – ovšem bez jakékoli přímé literární či myšlenkové závislosti[34] – je tomu i u janovského Ježíše (např. „já jsem dobrý pastýř“, Jn 10,11.14; „já jsem cesta, pravda a život“, 14,6). Ve výrocích typu „já jsem“ se Ježíš postupně představuje jako:

chléb života (6,35.48); chléb živý (6,51); chléb, který sestoupil z nebe (6,41);
světlo světa (8,12);
dveře (10,9); dveře pro ovce (10,7);
dobrý pastýř (10,11.14);
vzkříšení a život (11,25);
cesta, pravda a život (14,6);
réva[35] (15,1.5).

Schnackenburg k tomuto výčtu připojuje upozornění, že počet celkem *sedmi* jmenných přísudků (jednočlenných či vícečlenných), který zde vidíme, nemusí být vůbec náhodný. V případě autora zakotveného v judaismu se může jednat o záměrnou volbu čísla dokonalosti.[36]

Pro naše úvahy je nicméně důležitý zejména fakt, že Ježíšův sebe-zjevovatelský výrok mívá často celkovou formu: *„já jsem…“ + výzva*[37] *+ příslib*:[38]

---

33 Petr Pokorný, *Píseň o perle*, Praha: Vyšehrad, 1986, s. 182–185.

34 Janovský úzus zjevovatelských formulí začínajících ἐγώ εἰμι má spíše starozákonní a pozdně judaistický základ, jak dokládá Rudolf Schnackenburg, „Exkurs 8: Herkunft und Sinn der Formel ἐγώ εἰμι,“ in *Das Johannesevangelium*, II, HThK IV/2, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1971, s. 59–70.

35 Upřednostňuji doslovnější překlad „réva“ (ἄμπελος) před souslovím „vinný kmen“, neboť tak je výrazněji uvažován *totus Christus* (z něj žijeme – a zároveň ovšem i spolutvoříme jeho mystické tělo). „Já jsem réva, vy jste ratolesti; kdo zůstává ve mně a já v něm, nese hojné ovoce“ (15,5).

36 Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II, s. 60.

37 Gramaticky vzato v řeckém textu nejde o imperativ, ale zpravidla o participium nebo (např. v Jn 6,51; 10,9) o podmínkovou vazbu. Vzhledem k celkovému janovskému teologickému kontextu (srov. důraz na gratuitu Boží lásky např. v 1. listu Janově) je nicméně podmínku třeba chápat právě jako pozvání či výzvu, nikoli jako podmínku „právního“ typu.

> Já jsem chléb života, kdo přichází ke mně, nebude nikdy hladovět (6,35).
> Já jsem chléb živý, který sestoupil z nebe; kdo jí z tohoto chleba, živ bude navěky (6,51).
> Já jsem světlo světa, kdo mě následuje, nebude chodit ve tmě, ale bude mít světlo života (8,12).
> Já jsem dveře; kdo vejde skrze mne, bude spasen… (10,9).
> Já jsem vzkříšení a život; kdo ve mne věří, i kdyby umřel, bude žít (11,25).
> Já jsem réva, vy jste ratolesti; kdo zůstává ve mně a já v něm, nese hojné ovoce (15,5).[38]

Predikátem může být symbol (dveře, réva), ale i abstraktnější pojem (vzkříšení, život). *Výzvy* se týkají připojení se ke Kristu: přicházet k němu, jíst jej, následovat, vcházet skrze něj, věřit v něj, zůstávat v něm. *Přísliby* hovoří o nasycení, životě, osvícení, spáse, plodnosti. Příznačná je ovšem už sama (právě popsaná) obecná forma daných výroků. Znamená, že tajemství Ježíšovy osoby je v Janově evangeliu promýšleno a naznačováno především vzhledem k tomu, jak může a má mít v tomto tajemství podíl učedník (výzva – příslib). Christologie není cílem o sobě, nýbrž běží zde o participaci věřícího, lze říci sjednocení věřícího s Kristem (jedením, osvícením, vírou, zůstáváním…).

U výroků typu „já jsem“ se ještě pozdržme:

> Tyto výroky spadají do dvou kategorií, které jsou rozdílné lingvisticky i teologicky. Některé mají predikát v nominativu (já jsem chléb života/chléb živý, světlo světa, dveře ovcí, dobrý pastýř atd.), zatímco jiné stojí „absolutně“, bez predikátu (4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8).[39]

Ve většině bezpredikátových výskytů jde o použití v běžném smyslu: „já jsem“ znamená „to jsem já“. Avšak v 8,58, jak záhy uvedu (a snad i v 13,19), se jedná o „absolutní“ užití výrazu i co do významu, takže lze tušit jeho příbuznost s tím bezpredikátovým „já jsem“, které je vkládáno do úst Bohu v Septuagintě: „Vizte, vizte, já jsem a není Boha mimo mne“ (Dt 32,39); srov. Boží „jméno“ zjevené Mojžíšovi: „Já jsem jsoucí“ (LXX Ex 3,14). V 8. kapitole Janova evangelia, v níž se odvíjí typická zjevovatelská řeč Ježíšova, se bezpredikátové „já jsem“ vrací třikrát. Dvakrát

---

38 Tuto tříčlennou strukturu konstatuje (v návaznosti na K. Kundzinše, H. Beckera a S. Schulze) Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II, s. 66–67.

39 Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel*, s. 21.

(v. 24; 28) lze obrat chápat jako pouhé „já jsem to" (mesiáš), potřetí (v. 58) zaznívá absolutní „já jsem" naplno:[40] „Dříve než byl Abraham, já jsem."

Podle Harnera janovské „já jsem" v absolutním použití „vyjadřuje primárně jednotu mezi Otcem a Synem (…), kterou si mají Ježíšovi následovníci přisvojit skrze víru."[41] To znamená, že se Ježíšovo „já jsem", jako vyjádření božství, blíží jeho výroku „já a Otec jsme jedno", přičemž tato jednota je v nějakém (zásadním) smyslu darována věřícímu. Právě toho se týká a k tomu míří naše následující téma „dvojité komparace" a její pozice ve zjevovatelských řečech.

4. Dvojitá komparace

V Ježíšových zjevovatelských řečech se opakovaně vrací určitý pojem, ovšem návrat zpravidla znamená novou úroveň teologického promýšlení. Jedná se jakoby o „spirálovité" návraty vždy na vyšší úrovni (zmínili jsme např. třetí a vrcholný návrat absolutního „já jsem" v 8. kapitole). Nyní budeme věnovat pozornost faktu, že vrcholem takové „spirály" bývá výše zmiňovaná „dvojitá komparace" zahrnující janovské καθώς, „jako". Jedná se o schéma: „jako Otec a Syn, tak Syn a učedník." (V této souvislosti lze připomenout již zmíněný dvojí výskyt slova κόλπος v Janově evangeliu: Syn v „náruči" Otcově, milovaný učedník v „náruči" Kristově: 1,18; 13,23.) Vícekrát lze pozorovat, že se v Ježíšových zjevovatelských řečech opakovaně (a vždy v prohloubeném smyslu) vrací nějaký motiv, např. chleba, pastýře či slávy, aby byl nakonec spojen s vyjádřením dvouvrstvé vztahovosti: jako je tomu mezi Otcem a Synem, tak i mezi Synem a věřícím.

• V 6. kapitole se opakovaně vrací motiv chleba. Ve verši 35 Ježíš ohlašuje: „já jsem chléb života". Ve verši 51 je symbol prohlouben obětním významem: chléb je tělem daným za život světa. Nakonec se plně rozvine eucharistický význam (53–56), dovršený výrokem ve formě dvojité komparace s janovským καθώς:

> Jako mne poslal živý Otec a já žiji z Otce, i ten, kdo jí mne, bude žít ze mne. To je ten chléb, který sestoupil z nebe… (v. 57–58).

---

40 Na trojí opakování bezpredikátového „já jsem" v 8. kapitole upozorňuje Brown, *The Gospel according to John* I–XII, s. 367.

41 Philip Harner, *The "I am" of the Fourth Gospel*, Philadelphia: Fortress Press, 1970, s. 51.

• Podobnou strukturu nacházíme v 10. kapitole, kde se opakovaně vrací motiv pastýře. Ve druhém verši dobrý pastýř přichází k ovcím. V 11. verši („já jsem dobrý pastýř…“) přistupuje obětní smysl: pastýř „pokládá za ovce svůj život“. A ve 14. verši zazní dvojitá komparace.

> Já jsem dobrý pastýř; znám své ovce a ony znají mne, jako mne zná Otec a já znám Otce.

• V 17. kapitole, ve velekněžské modlitbě, se vrací pojem slávy. V prvních pěti verších jde o návrat Ježíše do slávy Otcovy. V 10. verši se dovídáme, že je Kristus „oslaven“ v učednících. A ve verších 22–23 se (za použití typického καθώς) říká:

> Slávu, kterou jsi mi dal, dal jsem jim, aby byli jedno, jako my jsme jedno – já v nich a ty ve mně; aby byli dokonáni v jedno…

• Velmi podobně je tomu i v celé Ježíšově řeči k učedníkům po skončení poslední večeře (kap. 14–16). Motivem, který se zde opakovaně vrací, je Duch. Je slíben Paraklét, Duch pravdy, který u nás zůstane (14,16–17). Při dalším opakování příslibu se dovíme, že nás bude učit „všechno“ (14,26); jedná se o Ducha vycházejícího z Otce (15,26). Když je nakonec řeč o Duchu, který nás uvede do „veškeré pravdy“ (16,13), je zvýslovněna role Ducha v tom, co je jinde naznačováno formou „dvojité komparace“, totiž v naší účasti na vztahu Otce a Syna:

> On mě oslaví, neboť vám bude zvěstovat, co přijme ode mne. Všecko, co má Otec, je mé. Proto jsem řekl, že vám bude zvěstovat, co přijme ode mne (16,14–15).

Vysoká christologie hovoří o Synově jednotě s Otcem, na které má účast ten, kdo věří – a to skrze Ducha.[42] Naše sjednocení s Bohem je tak – dle Janova evangelia – skutečností „trinitární“ (řečeno jazykem pozdější teologie).

---

[42] Duch pravdy je tak v jistém smyslu *zprostředkovatelem* naší účasti v Kristu a v jednotě Syna s Otcem. G. Johnston uvádí, že už samo jméno παράκλητος má i význam „prostředník a mluvčí“. George Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 120.

Sjednocení v Janově evangeliu není vyjádřeno pouhým prostorovým obrazem inhabitace Boha v našem nitru (jako jakési lokalizace), nýbrž spíše vzájemností či (obrazotvorností těžko představitelnou) recipročním inhabitací: „… já jsem ve svém Otci a vy ve mně a já ve vás" (Jn 14,20). V tomto smyslu mluví vykladači o „vzájemném přebývání",[43] „vzájemné interioritě"[44] či „vzájemné imanenci".[45] Sjednocení s Bohem nelze popisovat, jako by byl Bůh do našeho nitra jaksi umístěn, důvěrná přítomnost je v pohledu Janova evangelia vzájemná:

> Jedná-li se o duchovní skutečnosti, myšlenka interiority má význam, pouze dává-li vzejít ideji vzájemného pronikání prostřednictvím láskyplného poznání, které se stále prohlubuje během života, jenž se stává víc a více vnitřním.[46]

V tomto neprostorovém smyslu lze tedy přece hovořit o niternosti, o nitru člověka. Janovo evangelium používá obraz vnitřního pramene vody. V rozhovoru se Samařankou (4,7–26) je použit obraz studnice (motiv úzce navazující na starozákonní symboliku[47]) jako obraz nitra; o věřícím platí, že voda života se stane pramenem, který je „v něm" (4,14). Podobně v 7. kapitole je řečeno, že proudy vody poplynou z jeho nitra (7,38). V 7. kapitole (v. 37–39) je význam „vody" zúžen na Ducha, což je ovšem v textu výslovně prezentováno jako připojená vysvětlivka evangelisty (resp. redaktora) k řeči vkládané do úst Ježíšovi. V případě 4. kapitoly a dialogu se Samařankou nelze jednoznačně a výlučně prohlásit, že vodou je Duch. Symbol vody se zde spíše týká spíše „interiorizace" zjeveného Kristova tajemství, a to prostřednictvím hluboké víry.[48]

---

43 Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 169, 187, 196–197, 339–340, 389, 397–398, 404–419.

44 Braun, *Jean le Théologien, sa théologie*, s. 32.

45 Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, s. 187–188; Matthew Vellanickal, *Studies in the Gospel of John*, Bangalore: Asian Trading Corporation, 1997, s. 177–181.

46 Vellanickal, *Studies in the Gospel of John*, s. 178.

47 *Knihy Mojžíšovy* obsahují celý „cyklus" příběhů o studnách: studny či prameny nacházíme v epizodách příběhů o Abrahamovi, Izákovi, Jákobovi i Mojžíšovi. Touto symbolikou se ve vztahu k Janovu evangeliu zabývala Annie Jaubert, *Approches de l'Évangile de Jean*, Paris: Seuil, 1976, s. 58–60.

48 Salvatore A. Panimolle, *L'evangelista Giovanni. Pensiero e opera letteraria del quarto evangelista*, Roma: Borla, 1985, s. 27.

5. Milujte se navzájem

Právě toto *zvnitřnění* však paradoxně vede k rozlévání daru *navenek*.[49] Niterná účast na vzájemnosti Otce a Syna se totiž stává sounáležitostí mezi učedníky. Vzájemnost mezi Otcem a Synem a mezi Synem a námi může být vyjádřena jako sdílení života (6,57–58), jako poznání (10,14) či jednota (17,22–23), ale také jako láska (15,9). A láska mezi Otcem a Synem je skrze Syna vlita nám, aby se skrze nás rozlévala do společenství (přičemž obojí „rozlévání" lásky je třeba vnímat jako simultánní a podstatně související). Je to patrné z faktu, že pokud jde o ἀγάπη, typická dvouvrstvá komparace „jako Otec a Syn, tak Syn a my" pokračuje jakoby další vrstvou: „jako Syn a my, tak my navzájem":

> Jako mne miloval Otec, tak já miloval vás (15,9).
> … abyste se milovali navzájem, jako jsem já miloval vás (15,12).
> Jako já jsem miloval vás, i vy se milujte navzájem (13,34).

Sjednocení s Bohem se stává jednotou lásky mezi učedníky. Naše účast v jednotě Otce a Syna, tato naše „vzájemná imanence" s Bohem, se stává vzájemností a jednotou mezi námi. A právě v tomto duchu vyslovuje janovský Ježíš v modlitbě k Otci vrcholnou výpověď o jednotě jako charakteristice svých učedníků: „… aby byli jedno, jako my jsme jedno – já v nich a ty ve mně; aby byli dokonáni v jedno…" (17,23).

Zajímavou otázkou je, kde má sjednocující ἀγάπη své hranice: které osoby či skupiny do ní mají být zahrnuty? S přihlédnutím k Ježíšovým výrokům typu „ne za svět prosím, ale za ty, které jsi mi dal" (Jn 17,9; srov. „nemilujte svět" v 1Jn 2,15) by se meze janovské lásky mohly jevit dosti úzkými; podle Käsemanna spadají vjedno s hranicemi komunity učedníků.[50]

---

[49] Týž paradox nacházíme např. v mystice sv. Terezie z Avily. M. Herráiz o vrcholné fázi Tereziina duchovního itineráře říká: „Bod maximální interiorizace spadá v jedno s bodem maximální přítomnosti bližního…" Maximiliano Herráiz, *Dio solo basta. Chiavi di lettura della spiritualità teresiana*, Roma – Morena: Edizioni OCD, 2003, s. 349. „[M]aximální interiorizace je maximální přítomností ve světě lidí a v církvi." Maximiliano Herráiz, *La oración, historia de amistad*, Madrid: Editoral de espiritualidad, 1991, s. 99.

[50] Podle tohoto autora „v Janovi nenacházíme žádný náznak, že by bratrská láska zahrnovala i lásku bližním". Ernst Käsemann, *The Testament of Jesus. A Study of the Gospel of John in the Light of Chapter 17*, přel. Gerhard Krodel, London: SCM, 1968, s. 59.

Současní badatelé, jmenovitě Christopher W. Skinner a Sookgoo Shin, nicméně dospívají k opačnému stanovisku. Korunním důkazem je v tomto směru kontext „nového přikázání" lásky. Tím je poslední večeře (Jn 13), při které Ježíš dává za „paradigma" (Jn 13,15) lásky svou lásku „až do konce" (13,1), lásku vyjádřenou mytím nohou. Tato vzorová Vykupitelova láska je ovšem láskou *obětní* (už podle Barretta Ježíš mytím nohou „předznamenává" svou oběť[51]), a tedy láska *univerzální*.[52]

Zde je třeba diferencovat pojem κόσμος, jenž u Jana není vždy jen termínem pro trvale nesmiřitelnou opozici vůči Ježíšovi a učedníkům. „Svět" může znamenat lidstvo, které má být spaseno. Oba uvedení autoři se v tomto smyslu opírají se o sadu výroků z první poloviny Evangelia: beránek „snímá hřích světa" (1,29); Bůh miluje „svět" a „svět" má být spasen (3,16–17); Ježíš dává své tělo „pro život světa" (6,51).[53] Vezmeme-li tato vyjádření vážně, musíme připustit, že ta láska, jež je vzorem pro lásku adresátů nového přikázání, zahrnuje svět, tj. lidstvo. (D. J. Clark navíc ukazuje, že pozitivní význam výrazu κόσμος není omezen jen na první část Janova evangelia, zaznívá i např. v 17,21 a 17,23: „svět" má uvěřit/poznat, že Ježíš je poslán Otcem.[54])

Ačkoli je dosah učedníkovy lásky univerzální, zůstává zároveň v platnosti, že jednota lásky mezi učedníky je založena ve sjednocení s Bohem jakožto „vzájemné imanenci" člověka s Bohem skrze Krista. Vždyť Ježíš, když před závěrem Velekněžské modlitby Otce za učedníky opakovaně prosí, „aby (všichni) byli jedno", nedodává jen „jako my jsme jedno" (17,21–22) ve smyslu vzoru k napodobení, ale říká zde „jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás" (17,21); resp. „já v nich a ty ve mně" (17,23).

---

51 Barrett, *The Gospel According to St. John*, s. 439.

52 Christopher W. Skinner, „Love One Another: The Johannine Love Command in the Farewell Discourse," in *Johannine Ethics. The Moral World of the Gospel and Epistles of John*, ed. Sherry Brown – Christopher W. Skinner, Minneapolis: Fortress Press, 2017, s. 25–42; Sookgoo Shin, *Ethics in the Gospel of John. Discipleship as Moral Progress*, Leiden: Brill, 2019, s. 154–158.

53 Skinner, „Love One Another: The Johannine Love Command in the Farewell Discourse," s. 38; Shin, *Ethics in the Gospel of John. Discipleship as Moral Progress*, s. 156.

54 David J. Clark, „The Word Kosmos "World" in John 17," *The Bible Translator* 50, č. 4 (1999), s. 403. O významech výrazu „svět" srov. souhrnně Stanley B. Marrow, „Kosmos in John," *Catholic Biblical Quarterly* 64, č. 1 (2002), s. 90–102.

Závěr

Výraz a jeho smysl jsou dvě souvztažné skutečnosti. Struktury janovského vyjadřovaní proto spadají vjedno se strukturami svého duchovního obsahu, přičemž toto druhé nahlížíme v onom prvním. Cílem našich úvah bylo rozkrýt některá významná literární – a zároveň myšlenková či obsahová – schémata, která chtějí v posledku zrcadlit samu duchovní skutečnost.

Kristův sestup a výstup, jak se zračí už v „chiastické", resp. „koncentrické" formě Prologu, má svůj smysl v tom, že do sebe pojímá učedníky: ty, kdo uvěřili. Tuto cestu pak učedníkům vyznačují výroky typu „já jsem", které adresáta vždy zvou k účasti na daném „já jsem" (např. „já jsem chléb živý…, kdo jí z tohoto chleba, živ bude navěky", Jn 6,51). V hlavních Ježíšových zjevovatelských řečech tato opakovaná či obměňovaná vyjádření stoupají spirálovými návraty k tomu, co jsme – spolu s Doddem – nazvali „sjednocení s Bohem" ve smyslu „vzájemné imanence" (srov. pozn. 2; 45). Ta bývá artikulována na vrcholech Ježíšových delších řečí výrazovou formou dvojité komparace, totiž v prohlášeních typu „jako … já žiji z Otce, i ten, kdo jí mne, bude žít ze mne" (Jn 6,57).

Dvouvrstvá komparace se ovšem ohledně „nového přikázání" lásky ukáže být trojvrstvou: 1) jako *Otec a Syn*, 2) tak *Syn a my* – a jako Syn a my, 3) tak *my navzájem*. („Jako mne miloval Otec, tak já miloval vás", 15,9; „Jako já jsem miloval vás, i vy se milujte navzájem", 13,34). V charakteristické mluvě Janova evangelia se zračí jedinečný způsob, jak toto „Duchovní evangelium" chápe a zvěstuje podstatu křesťanského života: ve sjednocení s Bohem skrze Krista se zakládá sjednocení mezi námi. A podstatná odvozenost ἀγάπη, jež tvoří komunitní jednotu, od obětní lásky Ježíšovy dále znamená *principiální univerzalitu* učedníkovy sjednocující lásky, její otevřenost pro všechny.

V této souvislosti si nakonec dovolím – byť možná poněkud neorganicky – pootevřít okenice akademického kabinetu a připojit aktualizující glosu. Náš současný svět trpí na různých úrovních hrotícími se polarizacemi všeho druhu, je mnohonásobně rozdělený, plný starých i nových nepřátelství. Naděje oživené po konci studené války se nesplnily, mír mezi odlišnými kulturami či názorovými tábory je v nedohlednu. Janovo evangelium může právě dnes zvát „učedníky", ať už tento termín chápeme jakkoli úzce či široce, aby překračovali všechny možné tenze a rozpory, vyhrocující se např. i mezi konzervativně a progresivně smýš-

lejícími křesťany, a díky svému duchovnímu životu se stávali svědky, hlasateli a tvůrci jednoty, jež netkví v názorové uniformitě, ale v univerzalitě ἀγάπη.

Důvodem je, že sjednocení s Bohem, jehož povahu a hloubku jsme v uplynulých úvahách hledali, pro křesťany neznamená jen nějaké „esoterické" privilegium, nýbrž jejich aktuální poslání: v církvi a vůbec v lidské pospolitosti, ve světě.

Union with God in the Mirror of the Literary and Thought Structures of the Gospel according to John

Keywords: Gospel according to John; Literary structures; Union with God; Reciprocal immanence; Agape

Abstract: The literary approach used in the Gospel according to John expresses a unique way of thinking which also expresses or grasps the deep essence of Christian spiritual life. The present essay describes some typical shapes of Johannine literary expression as they are related to what may be called "union with God" in the sense of "mutual immanence" (Dodd). The examined textual structures, such as chiasm, concentric scheme, or "I am" sentences, reflect not only Christ's divine being and his descent/ascent, but also – and most importantly – the disciple's participation in such realties. The main contribution offered in the paper is, however, an exploration of the form of "double comparison" (e.g. "as I live because of the Father, so the one who feeds on me will live because of me", 6:57) in the context of the "spiral" pattern of Johannine speeches – and a further application of this depicted union to the topic of communitarian agape.

ThLic. David Peroutka, Ph.D.
Katedra filozofie a humanitních studií
FF Univerzity Jana Evangelisty Purkyně
Pasteurova 13
400 96 Ústí nad Labem
peroutka.ujep@seznam.cz