

**VYJÁDŘENÍ KONGREGACE
PRO NAUKU VÍRY
K DÍLŮM OTCE JONA SOBRINA SJ:
JESUCRISTO LIBERADOR. LECTURA
HISTÓRICO-TEOLÓGICA DE JESÚS
DE NAZARET (MADRID, 1991)¹ A
LA FE EN JESUCRISTO. ESAYO DESDE LAS VÍCTIMAS (SAN SALVADOR,
1999)²**

Úvod

1. Po předběžném prověření knih *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Ježíš osvoboditel) a *La fe en Jesucristo. Esayo desde las víctimas* (Kristus Osvoboditel) od otce Jona Sobrina SJ. Kongregace pro nauku víry se z důvodu určitých nepřesností a omylů, které v nich byly nalezeny, v říjnu 2001 rozhodla přistoupit k podrobnějšímu prostudování těchto prací. Vzhledem k velkému rozšíření těchto spisů a jejich užívání v seminářích a jiných studijních centrech, zvláště v Latinské Americe, bylo rozhodnuto o provedení „naléhavého prozkoumání“, jak jej ukládají články 23–27 *Agendi Ratio in Doctrinarum Examine*.

Jako výsledek tohoto zkoumání byl v červenci 2004 prostřednictvím důstojného otce Petera Hanse Kolvenbacha SJ, generálního představeného Společnosti Ježíšovy, zaslán autorovi seznam mylných nebo nebezpečných tvrzení nalezených ve výše zmíněných knihách.

V březnu 2005 otec Jon Sobrino zaslal Kongregaci *Odpověď na text Kongregace pro nauku víry*. Kongregace prostudovala *Odpověď* na svém pravidelném zasedání 23. listopadu 2005. Shledala, že navzdory tomu, že autor v některých bodech modifikoval své myšlení, není *Odpověď* uspokojující, protože omyly již citované v seznamu mylných tvrzení stále ve své podstatě v textu zůstávají. Přestože je autorova starost o situaci chudých obdivuhodná, Kongregace pro nauku víry má povinnost poukázat na to, že výše uvedené práce otce Sobrina obsahují značné nesrovnalosti s vírou církve.

Bylo proto nutné vydat toto *Vyjádření*, které má poskytnout věřícím bezpečné kritérium založené na církevní nauce, podle něhož mohou posuzovat tvrzení obsažená v těchto knihách a v jiných autorových publikacích. Musíme poznamenat, že v některých případech jsou chybná tvrzení umístěna v kontextu jiných výrazů, které jim zdánlivě odporují,³ ale to není dostačující pro jejich ospravedlnění. Kongregace nemá v úmyslu posuzovat autorovy subjektivní úmysly, ale má povinnost upozornit na určitá tvrzení, která nejsou v souladu s naukou církve. Tato tvrzení se týkají: 1) metodologických předpokladů, na nichž autor zakládá svou teologickou reflexi, 2) božství Ježíše Krista, 3) vtělení Syna Božího, 4) vztahu mezi Ježíšem Kristem a Božím královstvím, 5) Ježíšova vědomí o sobě, 6) spasitelné hodnoty Kristovy smrti.

I.

Metodologické předpoklady

2. V knize *Jesus the Liberator: A Historical-Theological View* otec Sobrino tvrdí: „Latinsko-americká kristologie... ztotožňuje svůj rámec ve smyslu reálné situace s chudými tohoto světa. Tato situace je něčím, co musí být přítomné v každém jednotlivém rámci tvořícím kristologii a musí ji pronikat.“⁴ Dále: „Chudí ve společenství jsou výzvou pro kristologickou víru a udávají její základní směr.“⁵

¹ Všechny citace jsou převzaty z anglické verze: *Jesus the Liberator: A Historical-Theological View*, (Orbis Books, New York, 1993, 2003).

² Anglický překlad, z něhož jsou převzaty všechny citace: *Christ the Liberator: A View from the Victims* (Orbis Books, New York, 2001).

³ Srov. např. *infra*, č. 6.

⁴ *Jesus the Liberator*, 28.

⁵ *Tamtéž*, 30.

A: „Církev chudých... je církevním rámcem kristologie, protože je to svět utvářený chudými.“⁶ „Sociální rámec je tedy pro víru při utváření myšlenkového vzorce kristologie nejdůležitější a je tím, co vyžaduje a podporuje epistemologický zlom.“⁷

Přestože takováto starost o chudé a utlačované je obdivuhodná, zaujímá v těchto citacích „církev chudých“ základní místo, které neoddělitelně patří k víře církve. Jedině v takovéto víře nacházejí všechny ostatní teologické základy svůj epistemologický rámec.

Církevní základ kristologie nelze ztotožňovat s „církví chudých“, ale je třeba ho hledat spíše v apoštolské víře předávané v církvi po všechny generace. Teolog musí při svém zvláštním povolání v církvi mít stále na mysli, že teologie je vědou o víře. Jiná východiska teologické práce riskují, že se stanou svévolnými a skončí chybnou interpretací samotné víry.⁸

3. Autor tvrdí, že považuje teologické zdroje za „normativní“. Nedostatek pozornosti, kterou jim věnuje, dává v jeho teologii vzniknout konkrétním problémům, o nichž pojednáme dále. Zvláště novozákonním tvrzením o Kristově božství, o jeho vědomí, že je Synem, a spasitelné hodnotě jeho smrti, se stále nedostává pozornosti, jaké by mělo. Těmito specifickými otázkami se budou zabývat následující části.

Způsob, jímž autor pojednává o hlavních koncilech rané církve, je rovněž hodný pozornosti. Podle něho se tyto koncily postupně odchylovaly od obsahu Nového zákona. Tvrdí například: „Zatímco jsou tyto texty teologicky užitečné, jsou mimo to, že jsou normativní, také omezené; dokonce i nebezpečné, jak se dnes v široké míře ukazuje.“⁹ Jistě je potřebné uznat omezený charakter dogmatických formulací, které nevyjadřují a ani nejsou schopné vyjádřit všechno, co je obsaženo v tajemství víry. Musíme je interpretovat ve světle Písma svatého a Tradice. Neexistuje ale žádné opodstatnění označovat tyto formulace za nebezpečné, protože jsou autentickou formulací Zjevení.

Otec Sobrino považuje dogmatický vývoj prvních staletí církve včetně velkých koncilů za nejednoznačný a dokonce za negativní. Ačkoli sice nepopírá normativní charakter dogmatických formulací, neuznává v nich žádnou jinou hodnotu než tu, která je dána kulturním prostředím, v němž se tyto formulace rozvinuly. Nebere v úva-hu, že *nadčasovým* subjektem víry je věřící církev a že výroky prvních koncilů přijímalo a žilo celé církevní společenství. Církev i nadále vyznává Credo, které vzešlo z koncilů v Niceji (LP 325) a v Konstantinopoli (LP 381). První čtyři ekumenické koncily jsou přijímány velkou většinou církví a církevních společenství na Východě i na Západě. Jestliže tyto koncily používají terminologie a konceptů vyjadřujících kulturu své doby, nebylo to proto, aby se jí přizpůsobily. Koncily neznamenají helenizaci křesťanství, ale spíše opak. Díky inkulturaci do křesťanství prošla samotná řecká kultura vnitřní transformací a stala se schopnou použití jako nástroj pro vyjádření a obranu biblické pravdy.

II.

Božství Ježíše Krista

4. Řada tvrzení otce Sobrina směřuje ke zúžení širších novozákonních pasáží, které tvrdí, že Ježíš je Bůh: „(Nový zákon) jasně ukazuje, že byl intimně navázán na Boha, což znamenalo, že jeho podstata se musela vyjadřovat něčím, jako je podstata z *Boha* (srov. Jan 20,28).“¹⁰ Ve vztahu k Jan 1,1 tvrdí: „Striktně vyjádřeno, ještě se neříká, že tento *logos* je Bůh (jedné podstaty s Otcem), ale nárokuje se pro něj něco, co bude mít velkou důležitost pro dosažení závěru o jeho *preexistenci*. To neznamená něco čistě časového, ale staví ho to do vztahu ke stvoření a spojuje *logos* se specifickou činností božství.“¹¹ Podle autora Nový zákon nevyhlašuje jasně Ježíšovo božství, ale pouze pro něj stanovuje předpoklady: „Nový zákon... obsahuje výrazy, které obsahují semeno toho, co vytvoří vyznání Kristova božství v přísném slova smyslu.“¹² „To všechno znamená, že na začátku se o Ježíšovi

⁶ *Tamtéž*, 31.

⁷ *Tamtéž*.

⁸ Srov. II. Vatikánský koncil. Dekret o výchově ke kněžství *Optatam totius* (28. října 1965), č. 16. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha : Zvon, 1995; JAN PAVEL II. Encyklika *Fides et Ratio* adresovaná biskupům katolické církve o vztazích mezi vírou a rozumem (14. září 1998), č. 65. Praha : Zvon, 1999.

⁹ *Christ the Liberator*, 221.

¹⁰ *Christ the Liberator*, 115.

¹¹ *Christ the Liberator*, 257.

¹²

nehovořilo jako o *Bohu* a *božství* nebylo termínem pro něj používaným; k tomu došlo až po delším období výkladu víry, téměř jistě po pádu Jeruzaléma.¹³

Prohlašovat, jak říká Jan 20,28, že Ježíš je „z Boha“, je jasný omyl, neboť celá pasáž hovoří o Ježíšovi jako o „Pánu“ a „Bohu“. Stejně tak Jan 1,1 říká, že Slovo je Bůh. Mnoho dalších textů hovoří o Ježíši jako o Synovi a Pánovi (srov. 1 Sol 1,10; Flp 2,5–11; 1 Kor 12,3; Řím 1,3–4; 10,9; Kol 2,9 atd.). Ježíšovo božství bylo předmětem víry církve od počátku, dlouho předtím, než Nicejský koncil vyhlásil jeho soupodstatnost s Otcem. Skutečnost, že tento termín nebyl používán, neznamená, že by Ježíšovo božství v přísném slova smyslu nebylo hlášáno, což je opakem autorova tvrzení.

Otec Sobrino nepopírá Ježíšovo božství, když konstatuje, že se v Novém zákoně nachází jen „jako semeno“ a že dogmaticky bylo vyjádřeno až po mnoha letech reflexe víry. Mýlí se však v tom, že nehlásá Ježíšovo božství s dostatečnou jasností. Takováto rezervovanost navozuje domněnku o historickém vývoji dogmatu, který Sobrino popisuje nejednoznačně. Dospěl k formulaci Ježíšova božství bez jasné kontinuity s Novým zákonem.

Avšak Ježíšovo božství je jasně prokázáno v pasážích Nového zákona, na něž jsme odkazovali. Mnohá vyhlášení koncilů v tomto směru¹⁴ jdou ve stejné linii s tím, co Nový zákon tvrdí výslovně a nejen „jako semeno“. Vyznání Ježíšova božství je absolutně zásadní součástí víry církve od samého počátku. Nový zákon ho výslovně dosvědčuje.

III.

Vtělení Syna Božího

5. Otec Sobrino píše: „Z dogmatického hlediska musíme bez jakýchkoli výhrad říci, že Syn (druhá osoba Trojice) přijal celou Ježíšovu podstatu. Přestože dogmatická formulace nikdy nevysvětluje způsob, jakým to zasáhlo lidskou dimenzi, je tato teze radikální. Syn zakusil Ježíšovo lidství, dějinnou existenci, život, osud a smrt.“¹⁵

V této pasáži autor zavádí rozlišení mezi Synem a Ježíšem, což čtenáři naznačuje přítomnost dvou subjektů v Kristu: Syn přijímá Ježíšovu podstatu, Syn zakouší Ježíšovo lidství, život, osud a smrt. Není jasné, že Syn je Ježíš a Ježíš je Syn. V doslovném čtení těchto pasáží se u otce Sobrina odráží tzv. teologie *homo assumptus*. Ta je neslučitelná s katolickou vírou, jež prohlašuje jednotu osoby 48

a téhož Syna, našeho Pána Ježíše Krista, stejně dokonalého v božství a dokonalého v lidství, téhož pravého Boha a pravého člověka složeného z racionální duše a z těla; stejně sjednoceného v bytí s Otcem co do božství a sjednoceného v bytí s námi co do lidství, ve všem stejného jako my, kromě hříchu (srov. Žid 4,15). Tentýž byl zplozen z Otce před věky co do božství a v posledních dnech se pro nás a pro naši spásu co do lidství narodil z Marie Panny, Matky Boží. Jeden a tentýž Kristus, Syn, jednorozený Pán, uznaný ve dvou přirozenostech, které se nepoddávají žádnému splývání, žádné změně, žádnému rozdělení a žádnému oddělení.“¹⁷ Podobně prohlásil i papež Pius XII. ve své encyklice *Sempiternus Rex*: „...Chalcedonský koncil v plné shodě s koncilem Efeským jasně tvrdí, že obě přirozenosti jsou sjednoceny v jedné osobě a subsistenci a nepřipouští, aby do Krista byli vloženi dva jednotlivci, jako by nějaký plně samostatný člověk byl vzat a postaven po boku Slova.“¹⁸

6. Jinou potíž v kristologickém pohledu otce Sobrina představuje nedostatečné pochopení *communicatio idiomatum*, které popisuje následujícím způsobem: „To, co je lidsky omezeno, je predikátem Boha, ale to, co je božsky neomezeno, není predikátem Ježíše.“¹⁹

Výraz *communicatio idiomatum*, tj. možnost vztahovat vlastnosti božství na lidství a naopak, je ve skutečnosti bezprostředním důsledkem jednoty Kristovy osoby „ve dvou přirozenostech“. Prohlásil to

¹³ *Tamtéž*, 114.

¹⁴ Nicea, DS 125; Konstantinopol, DS 150; Efes, DS 250–263; Chalcedon, DS 301–302.

¹⁵ *Jesus the Liberator*, 242.

¹⁶ Srov. DS 252–263.

¹⁷ DS 301.

¹⁸ DS 3905.

¹⁹ *Jesus the Liberator*, 223, srov. 332–333.

Chalcedonský koncil. Díky této možnosti už Efeský koncil definoval Pannu Marii jako *Theotokos*: „Jestliže někdo nevyznává, že Emanuel je pravý Bůh, a tedy že Svatá Panna je Matkou Boží (*theotokos*), protože podle těla porodila Slovo Boží učiněné tělem, ať je vyobcován (*anathema*).“²⁰ „Jestliže někdo připisuje odděleně dvěma osobám nebo hypostazím slova, která jsou v evangelních a apoštolských spisech buď vyslovována svatými o Kristu anebo užívána Kristem samým o sobě, a vztahuje je k člověku jako takovému odděleně od Slova, ať je vyobcován (*anathema*). Jestliže někdo vztahuje je jiná slova, protože přísluší Bohu, jen ke Slovu, které je z Boha Otce, ať je vyobcován (*anathema*).“²¹ Jak lze snadno odvodit z těchto textů, *communicatio idiomatum* se používá v obojím smyslu: lidské je predikátem Boha a božské predikátem člověka. Už Nový zákon tvrdí, že Ježíš je Pán (1 Kor 12,3; Flp 2,11) a že všechny věci byly stvořeny skrze něho (1 Kor 8,6). V křesťanské terminologii je možné říci, že Ježíš je Bůh, který je Stvořitel a všemohoucí. Efeský koncil stanovil pojmenování Panny Marie jako Matky Boží. Je proto nesprávné tvrdit, že „to, co je božsky neomezené“, není Ježíšovým predikátem. Sobrinovo tvrzení opaku je pochopitelné jen v kontextu kristologie *homo assumptus*, kde není jasná jednota Ježíšovy osoby, a proto by bylo nemožné připisovat lidské osobě božské atributy. Tato kristologie ovšem není nikterak slučitelná s učením Efeského a Chalcedonského koncilu o jednotě osoby ve dvou přirozenostech. Pochopení *communicatio idiomatum*, jak ho autor předkládá, odhaluje chybné pojetí tajemství vtělení a jednoty osoby u Ježíše Krista.

²⁰ DS 252.

²¹ DS 225.

IV. Ježíš Kristus a Boží království

7. Otec Sobrino upřednostňuje specifický pohled na vztah mezi Ježíšem a Božím královstvím. Ve svých dílech tomuto bodu věnuje zvláštní zájem. Podle autora nemůže být osoba Ježíše jako prostředníka absolutizována, ale je třeba ji nazírat v jejím vztahu k Božímu království, o němž se uvažuje jako o něčem odděleném od samotného Ježíše:

„Detailně budu analyzovat tuto historickou souvztažnost později, ale zde chci říci, že tato připomínka je důležitá kvůli svým důsledkům. [...] když se absolutizuje Kristus jako prostředník, nemá smysl jeho konstitutivní souvztažnost s tím, co se zprostředkovává – s Božím královstvím.“²²

„Nejprve musíme rozlišovat mezi zprostředkovatelem a Božím zprostředkováním. Boží království, formálně řečeno, není ničím jiným než završením Boží vůle s tímto světem, což nazýváme *zprostředkováním*. Toto zprostředkování [...] je spojeno s osobou anebo skupinou, která ho vyhláší a iniciuje: to nazýváme *zprostředkovatelem*. V tomto smyslu musíme v souladu s vírou říci, že definitivní, poslední a eschatologický zprostředkovatel Božího království se již objevil: Ježíš. [...] Z tohoto hlediska můžeme také ocenit Origenovu citlivou definici označující Krista jako *autobasileia* Boha, zosobněné Boží království. Jsou to důležitá slova, která dobře popisují finalitu osobního zprostředkovatele království, ale nebezpečná, když ztotožňují Krista se skutečností království.“²³

„Zprostředkování a zprostředkovatel jsou tedy podstatně spojeni, ale nejsou totéž. Vždy existuje Mojžíš a zaslíbená zem, arcibiskup Romero a sen o spravedlnosti. Obě dvě věci spolu vyjadřují celek vůle Boží, avšak zůstávají dvěma oddělenými skutečnostmi.“²⁴

Na druhé straně Ježíšova kvalita jako zprostředkovatele vychází pouze ze skutečnosti jeho lidství: „Ježíš tedy neodvozuje možnost svého bytí zprostředkovatelem z ničeho přidaného k jeho lidství. Patří k němu tím, že tak praktikuje své bytí člověkem.“²⁵

Autor zcela určitě vyhláší, že je zde zvláštní spojení mezi Ježíšem (zprostředkovatelem) a královstvím Božím (tím, co se zprostředkovává) do té míry, do jaké je Ježíš definitivním, posledním a eschatologickým zprostředkovatelem Božího království. Avšak v citovaných pasážích se Ježíš a království odlišují takovým způsobem, že spojení mezi nimi je zbaveno svého jedinečného a zvláštního obsahu. To nevysvětluje správně podstatný vztah, který existuje mezi *zprostředkovatelem* a *zprostředkováním*, abychom použili jeho slov. Navíc tvrzením, že možnost být zprostředkovatelem náleží Kristu na základě jeho lidství, autor vylučuje skutečnost, že kvalita jakožto Syna Božího je relevantní pro jeho zprostředkovatelské poslání.

Je nedostačující hovořit o intimním spojení anebo o konstitutivní souvztažnosti mezi Ježíšem a královstvím či o finalitě zprostředkovatele [*ultimidad del mediador*], jestliže to poukazuje na něco odlišného od samotného Ježíše. V určitém smyslu jsou Ježíš Kristus a Boží království totožné: v osobě Ježíše Krista se již Boží království zpřítomnilo. Tato identita se ukázala v jasném světle už v patristickém období.²⁶ Ve své encyklice *Redemptoris Missio* papež Jan Pavel II. tvrdí: „V hlásání o Ježíši Kristu, s nímž je království identické, nalézá hlásání prvotní církve svůj střed.“²⁷ „Kristus království nejen oznámil, ale ve své osobě ho i zpřítomnil a v něm bylo naplněno.“²⁸ „Boží království, to není názor, doktrína, program, [...]. Je to především osoba, která má tvář a jméno Ježíše z Nazareta, obrazu neviditelného Boha. Jestliže člověk odtrhne království od Ježíšovy osoby, pak již to není království Boží jím zjevené.“²⁹

Na druhé straně církev vždy vyznávala jedinečnost a jedinstvo Kristova zprostředkování. Na základě toho, že je „Jednorozený Syn Boží“, je Ježíš „definitivním Božím sebezjevením“.³⁰ Z toho důvodu je jeho zprostředkování jediné, jedinečné, univerzální a nepřekonatelné. „...můžeme a musíme říci, že

²² *Jesus the Liberator*, 16.

²³ *Jesus the Liberator*, 108.

²⁴ *Tamtéž*.

²⁵ *Christ the Liberator*, 135.

²⁶ Srov. ORIGENES. *In Mt. Hom.* 14, 7; TERTULIÁN. *Adv. Marcionem*, IV 8; HILARIUS Z POITIERS. *Com. in Mt.* 12, 17.

²⁷ JAN PAVEL II. Encyklika *Redemptoris Missio* o stálé platnosti misijního poslání (7. prosince 1990), č. 16. Praha: Zvon, 1994.

Ježíš Kristus má pro lidský rod a jeho dějiny zvláštní a jedinečný význam, hodnotu vlastní pouze jemu, výlučnou, všeobecnou a absolutní. Vždyť Ježíš je Boží Slovo, které se stalo člověkem pro spásu všech.³¹

V.

Ježíšovo vědomí o sobě

8. Otec Sobrino cituje Leonarda Boffa a tvrdí, že „Ježíš byl mimořádný věřící a měl víru. Víra byla Ježíšovým způsobem bytí.“³² A za sebe dodává: „Tato víra popisuje totálnost Ježíšova života.“³³ Autor ospravedlňuje svou pozici citací textu listu Židům 12,2: „Výstižně a jasně jako nikde jinde v Novém zákoně tento list říká, že Ježíš byl spojen s tajemstvím víry v Boha. Ježíš je ten, kdo jako první a v největší plnosti žil víru (12,2).“³⁴ Dále dodává: „Pokud jde o víru, Ježíš se ve svém životě ve vztahu k Bohu představuje stejně jako my věřící a náš bratr, protože nebyl ušetřen toho, že by nemusel projít skrze víru. Ale je také představován jako starší bratr, protože žil víru jako ten, „od něhož naše víra pochází a on ji vede k dokonalosti“ (12,2). On je naším vzorem, je tím, na něhož máme upírat své zraky, abychom prožívali svou vlastní víru.“³⁵

Citace neukazují dostatečně jedinečnou odlišnost Ježíšova synovského vztahu s Otcem, směřují dokonce k jeho vyloučení. Bereme-li v úvahu celý Nový zákon, není možné souhlasit s tím, že Ježíš byl „věřící tak jako my“. Janovo evangelium hovoří o Ježíšově „vidění“ Otce: „Ne že by snad Otce někdo viděl; jenom ten, kdo je od Boha, viděl Otce“ (Jan 6,46, srov. též Jan 1,18). Tato jediná a jedinečná intimita mezi Ježíšem a Otcem je stejně tak evidentní i v synoptických evangeliích (srov. Mt 11,25–27; Lk 10,21–22).

Ježíšovo vědomí, že je Synem a Mesiášem, je přímým důsledkem jeho ontologie jakožto Božího Syna, který se stal člověkem. Kdyby byl Ježíš věřícím jako my, byt' i exemplárním způsobem, nemohl by být pravým zvěstovatelem ukazujícím nám Otcovu tvář. Tento bod má evidentní spojení s tím, co bylo řečeno výše ve IV. kapitole o vztahu mezi Ježíšem a královstvím; také s obsahem VI. kapitoly týkající se spasitelné hodnoty, kterou Ježíš připisoval své smrti. Pro otce Sobrina totiž mizí jedinečný charakter Ježíšova zprostředkování a Zjevení. Je redukován na stav „zvěstovatele“, který můžeme připsat prorokům a mystikům.

Ježíš, vtělený Syn Boží, se těší intimnímu a bezprostřednímu poznání svého Otce, což je „vidění“, které určitě jde za hranici vidění podle víry. Hypostatická jednota a Ježíšovo poslání a Zjevení vyžaduje vidění Otce a znalost plánu spásy. To je obsaženo ve výše citovaných evangeliích textech.

Tuto nauku vyjádřily i různé nedávno vydané texty magisteria: „Avšak poznání a láska Božského Spasitele, jejímž předmětem jsme byli od první chvíle jeho vtělení, překračuje všechno, co lidský intelekt může zachytit. Protože ihned, jakmile byl počat v lůně Matky Boží, začal se těšit blaženému vidění.“³⁶

Trochu odlišnou terminologii používá pro vidění Otce papež Jan Pavel II: „Jeho (Ježíšovy) oči jsou i nadále upřeny na Otce. Právě pro své poznání a svou zkušenost s Bohem, kterou má jen on, vidí i v tomto temném okamžiku zcela jasně tíhu hříchu a trpí tím. Jen on, který vidí Otce a plně se z něj raduje, až do dna zakouší, co znamená odolávat hříchem jeho lásce.“³⁷

Stejně tak i *Katechismus katolické církve* hovoří o bezprostředním poznání Otce, které má Ježíš: „Především je to důvěrné a bezprostřední poznání svého Otce, jež má Boží Syn, který se stal člověkem.“³⁸ „Kristovo lidské poznání se díky svému spojení s božskou moudrostí v osobě vtěleného Slova těšilo plnosti vědění o věčných záměrech, které Kristus přišel zjevit.“³⁹

³¹ KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. Deklarace *Dominus Jesus*. O jedinečnosti a spásonosné univerzalitě Ježíše Krista a církve (6. srpna 2000), č. 15. Praha: ČBK, 2000.

³² *Jesus the Liberator*, 154.

³³ *Tamtéž*, 157.

³⁴ *Opus Dei*, 126–127.

³⁷ JAN PAVEL II. Apoštolský list *Novo Millennio Ineunte* na závěr jubilejního roku 2000 (6. ledna 2001), č. 26. Praha: ČBK, 2001.

³⁸ KKC, č. 473.

³⁹ KKC, č. 464.

Vztah mezi Ježíšem a Bohem není správně vyjádřen, když se řekne, že Ježíš byl věřící jako my. Naopak, je to právě intimita a bezprostřední vědění, které má o Otci. Jedno i druhé mu dovolují, aby zjevil člověku tajemství Boží lásky. Jedině tímto způsobem nás Ježíš může uvést do Boží lásky.

VI. Spasitelná hodnota Ježíšovy smrti

9. Některé výroky v textech otce Sobrina vedou k domněnce, že podle něho Ježíš nepřipisuje své smrti spasitelnou hodnotu: „Ať je od počátku řečeno, že historický Ježíš neinterpretuje svou smrt v termínech spásy, v termínech soteriologických modelů později rozvíjených v Novém zákoně, jako je smírná oběť nebo zástupné zaplacení [...]. Jinými slovy, nejsou žádné důvody pro domněnku, že Ježíš své smrti připisoval absolutní transcendentní význam, jak to činil později Nový zákon.“⁴⁰ „V evangelijních textech nelze najít jednoznačné stanovisko o Ježíšově názoru na jeho vlastní smrt.“⁴¹ „Ježíš šel na smrt s důvěrou a viděl ji jako poslední skutek služby spíše na způsob účinného příkladu, který bude motivovat ostatní než jako mechanismus spásy ostatních. Být věrný až do konce znamená být lidský.“⁴²

Na první pohled se zdá, že toto tvrzení otce Sobrina je omezeno na myšlenku, že Ježíš nepřipisuje své smrti spasitelnou hodnotu, což bylo zavedeno až následně používanými kategoriemi Nového zákona. Ale později tvrdí, že ve skutečnosti neexistují fakta, která by poukazovala na to, že Ježíš dává své smrti absolutní transcendentní smysl. Autor se drží jen toho, že Ježíš šel na smrt přesvědčivě, a dal tak ostatním příklad. Tímto způsobem mnohé pasáže Nového zákona, které hovoří o spasitelné hodnotě Kristovy smrti, jsou zbaveny jakéhokoli vztahu s Kristovým uvědoměním během jeho pozemského života (srov. např. Řím 3,25; 2 Kor 5,21; 1 Jan 2,2 atd.). Evangelijní pasáže, v nichž Ježíš připisuje své smrti význam pro spásu, se neberou dostatečně v úvahu. Zvláště je to Marek 10, 45 (Mt 10,28): „Vždyť Syn člověka nepřišel, aby si nechal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za všechny.“ Také slova ustanovení eucharistie: „To je má krev, (krev) nové smlouvy, která se prolévá za všechny.“ (Mk 14,24; srov. Mt 26,28; Lk 22,20) Zde se znovu objevuje obtíž, s níž otec Sobrino používá Nový zákon. Ve způsobu jeho psaní otevírají novozákonní fakta cestu k hypotetické historické rekonstrukci, která je mylná.

10. Problém však není jednoduše ohraničen Ježíšovým vědomím o své smrti anebo významem, který jí přikládal. Otec Sobrino rovněž posunuje své hledisko na soteriologický význam, který by měl být připsán Kristově smrti: „Její důležitost pro spásu spočívá ve skutečnosti, že se objevil na zemi ten, který představuje, jaké chce mít Bůh bytosti. [...]. Ten Ježíš, který je věrný až po kříž, je spása, alespoň v tomto smyslu: je zjevením *homo verus*, skutečné a kompletní lidské bytosti. Nejen *vere homo*, to znamená lidské bytosti, v níž jsou ve skutečnosti přítomny všechny charakteristiky pravé lidské přirozenosti [...]. Samotný fakt, že bylo zjeveno opravdové lidství, je oproti všem očekáváním sám o sobě dobrou zprávou, a je tedy již sám o sobě spásou [...]. Podle nastíněného principu může být Ježíšův kříž, jakožto vrchol celého jeho života, chápán jako přinesení spásy. Zachraňující aspekt se projevuje více ve formě exemplární příčiny než účinné příčiny. To však neznamená, že by nebyla efektivní [...]. Nejedná se o účinnou kauzalitu, ale o symbolickou kauzalitu [*causalidad ejemplar*].“⁴³

Samozřejmě že existuje velká hodnota Kristova účinného příkladu, jak se o tom výslovně zmiňuje Nový zákon (srov. Jan 13,15; 1 Petr 2,21). To je jedna dimenze soteriologie, na kterou nesmíme zapomínat. Zároveň však není možné redukovat účinnost Ježíšovy smrti jen na příklad anebo – řečeno slovy autora – na zjev *homo verus*, který je věrný Bohu až po kříž. V citovaném textu otec Sobrino používá výrazů jako „alespoň v tomto smyslu“ a „projevuje se více ve formě“, které nechávají otevřené dveře pro jiné úvahy. Nakonec však jsou tyto dveře uzavřeny explicitní negací: „Nejedná se o účinnou kauzalitu, ale o symbolickou kauzalitu“ [*causalidad ejemplar*]. Spása se tak jeví jako zredukovaná na zjev *homo verus* a projevuje se věrností až po smrt. Kristova smrt je *exemplum* a nikoli *sacramentum* (dar). To redukuje spásu na moralismus. Kristologické obtíže, o nichž jsme se zmínili už při diskusi o tajemství vtělení a vztahu ke království, se zde objevují znovu. Ve hře je

⁴⁰ *Jesus the Liberator*, 201.

⁴¹ *Tamtéž*, 202.

⁴² *Tamtéž*, 204.

⁴³ *Jesus the Liberator*, 229–230.

jenom Ježíšovo lidství a nikoli Syn Boží, který se stal člověkem pro nás a pro naši spásu. Tvrzení Nového zákona, Tradice a církevního magisteria týkající se účinnosti vykoupení a spásy vykonané Kristem nemohou být redukovány jen na dobrý příklad, který nám Ježíš dává. Tajemství vtělení, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše, Božího Syna, který se stal člověkem, je jediným a nevyčerpatelným zdrojem spásy pro lidstvo, jež se stala účinnou v církvi skrze svátosti.

Tridentský koncil uvádí v Dekretu o ospravedlnění: „Když nastalo požehnané ‚naplnění času‘ (Ef 1,10; Gal 4,4), ‚nebeský Otec, Otec milosrdenství a Bůh veškeré útěchy‘ (2 Kor 1,3) poslal svého vlastního Syna Ježíše Krista lidstvu, aby spasil Židy, kteří jsou pod zákonem, i pohany, ‚kteří o ospravedlnění neusilovali‘ (Řím 9,30) tak, ‚aby všichni byli přijati za syny‘ (Gal 4,5). ‚Bůh ho ustanovil jako smírou obět‘ v jeho krvi, která působí skrze víru‘ (Řím 3,25) za naše hříchy a ‚nejen za naše, ale i za (hříchy) celého světa‘ (1 Jan 2,2).“⁴⁴

Tentýž dekret tvrdí, že záslužnou příčinou ospravedlnění je Ježíš, jediný Syn Boží, „který ‚v době, kdy jsme s ním ještě byli znepráteleni‘ (Řím 5,10), ‚z veliké lásky nekonečně milosrdného Boha‘ (Ef 2,4) pro nás zasloužil ospravedlnění svým nejsvětějším utrpením a dřevem kříže, a tak za nás zaplatil u Boha Otce.“⁴⁵

II. vatikánský koncil učí: „Boží Syn v lidské přirozenosti s ním spojené přemohl svou smrtí a svým vzkříšením smrt. Vykoupil člověka a přetvořil jej v nové stvoření (srov. Gal 6,15; 2 Kor 5,17). Když totiž udělil svého Ducha bratřím povoláním ze všech národů, vytvořil z nich tajemným způsobem své tělo. V tomto těle se Kristův život rozlévá do věřících, kteří se prostřednictvím svátostí tajemně, ale skutečně sjednocují s umučeným a oslaveným Kristem.“⁴⁶

K tomuto bodu říká *Katechismus katolické církve*: „Božský plán spásy, skrze zabití spravedlivého služebníka, byl v Písmech předem ohlášen jako tajemství všeobecného vykoupení, to znamená vysvobození, které zbavuje lidi otroctví hříchu. Svátý Pavel hlásá ve vyznání víry, o němž říká, že je ‚sám přijal‘, že ‚Kristus zemřel ve shodě s Písmem za naše hříchy‘ (1 Kor 15,3). Ježíšova výkupná smrt naplňuje zvláště prorockví o trpícím služebníkov. Sám Ježíš ukázal smysl svého života i své smrti ve světle trpícího služebníka.“⁴⁷

Závěr

11. Teologie povstává z poslušnosti vůči impulzu pravdy, která chce být sdělována, a z lásky, která touží stále lépe poznávat onoho jednoho, jenž miluje – samotného Boha. Jeho dobrotu jsme poznali v úkonu víry.⁴⁸ Z tohoto důvodu nemůže mít teologická reflexe jiný základ než víru církve. Pouze vycházejí z víry církve a ve společenství s jejím magisteriem může teolog získávat hlubší pochopení slova Božího obsaženého v Písmu a předávaného živou církevní tradicí.⁴⁹

Pravda zjevená samotným Bohem v Ježíši Kristu a předávaná církví tak utváří konečný normativní princip teologie.⁵⁰ Nic jiného ho nesmí překonat. Ve svém stálém vztahu k tomuto trvalému prameni je teologie zdrojem autentické novosti a světla pro lidi dobré vůle.

Teologické bádání bude přinášet tím více hojných plodů pro dobro celého Božího lidu a celého lidstva, čím více bude nasávat z živého proudu, který díky působení Ducha Svatého pokračuje od apoštolů a je obohacován plodnou reflexí minulých generací. Duch Svatý vede církev k plnosti pravdy (srov. Jan 16,13) a díky tomuto „daru shůry“ je teologie skutečně církevní a stojí ve službě pravdě.

Účelem *Vyjádření* je dát poznat všem věřícím plodnost teologické reflexe, která se beze strachu rozvíjí ze živého proudu církevní tradice.

⁴⁴ DS 1522.

⁴⁵ DS 1529; srov. DS 1560.

⁴⁶ LG 7.

⁴⁷ KKC, č. 601.

⁴⁸ Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. Instrukce *Donum Veritatis*. O církevním povolání teologa (24. května 1990), č. 7. Olomouc : Maticе cyrilometodějská, 1999.

⁴⁹ Srov. *Tamtéž*, č. 6.

⁵⁰ Srov. *Tamtéž*, č. 10.

Papež Benedikt XVI. schválil na audienci udělené níže podepsanému kardinálovi dne 13. října 2006 toto Vyjádření, které bylo přijato na řádném zasedání kongregace, a nařídil její vydání.

*Úřad Kongregace pro nauku víry
Řím 26. listopadu 2006
slavnost Ježíše Krista Krále*

kard. William Levada
prefekt

✠ Angelo Amato SDB
*titulární biskup ze Sily
tajemník*