

Motiv světla v Janově evangeliu¹

Jan Roskovec

The Motif of Light in the Gospel of John The metaphor of light is an important component of the theological and especially christological language of the Fourth Gospel. Jesus' proclamation "I am the light of the world" occurs here in three variations, and other statements about light (and darkness) or day (and night) with more or less clear symbolic meaning pervade the whole of John's writing. A clue to answering the question in what sense Jesus is the light, i.e. the source and orientation of life, is provided by the second part of Jesus' statement in John 8:12: "he who follows me will not walk in darkness..." After clarifying the concept of following, the article shows how the Johannine statements about light form a coherent whole. The motif of light as an image of life (John 1:4, 9) helps to present life as a reality not immanent to people but coming from outside to them. Thus it points out Jesus' soteriological significance as well as the indispensable quality of his earthly, historical existence, to which the fourth evangelist pays so noticeable interest.

Keywords: Gospel of John, light, darkness, Johannine Christology, following, imitation, Jesus of history, soteriological metaphors

Já jsem...

V Janově podání Ježíš zhruba uprostřed svého veřejného působení vystoupí s prohlášením *já jsem světlo světa* (ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου, J 8,12), které pak zopakuje ve dvou obměnách (J 9,5: „dokud jsem na světě, jsem světlo světa“, J 12,46: „přišel jsem do světa jako světlo“ – ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα). Tento výrok patří mezi velmi známá Ježíšova slova, možná i mezi nejznámější biblické citáty vůbec. To jej však ještě nečiní snadno srozumitelným. V jakém smyslu se v něm Ježíš přirovnává ke Slunci, jež je nepochybně tím, co bychom jinak, intuitivně, nazvali „světlem světa“?

Asociaci se Sluncem posiluje genitivní přívlastek „světa“ v Ježíšově výroku. Spojení světla s jeho hlavním a základním zdrojem se objevuje snad ve všech lidských kulturách, mohli bychom je označit za archetypální. Projevuje se v rozmanitých kultech slunečních božstev, v prostoru helénistické kultury měl tyto rysy např. mithraismus,

1 Upravená verze habilitační přednášky na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy, proslovené 6. května 2022.

který se vyvinul v oblíbený mystérijní kult. V římském prostředí byl posléze propojen s uctíváním „nepřemoženého Slunce“ (sol invictus), jež samo vzešlo z helénistického kultu boha Hélia převedeného do kultu císařů, v čemž vynikl zvláště císař Nero.² V oblasti filosofie můžeme připomenout jako výrazný příklad Platónovu Ústavu, 507b–509c, kde Sókratés užívá Slunce jako analogii dobra.³

Otázku však hned musíme upřesnit. Výroky uvedené slovy „já jsem...“ se v Janově evangeliu objevují častěji, a tvoří tak jakousi formuli, charakteristickou pro jazyk janovského Ježíše.⁴ Mluvit tu o „přirovnání“ je nepřesné a zavádějící. Tyto výroky totiž nejsou míněny ve smyslu „něco jako“ (chléb, světlo, dveře, pastýř, cesta, vinná réva). Ježíš se v nich k těmto základním, až archetypálním skutečnostem našeho života⁵ nepřirovnává, nýbrž prohlašuje, že on je tím, kdo ve skutečnosti, základním způsobem plní jejich funkci – on je pravým pokrmem („chlebem“), tedy skutečností, jež vůbec umožňuje život (J 6,32–51), on je tím, kdo dává ochranu a bezpečí v životě, jež v obraze stáda představují dveře a pastýř (J 10,1–18), on je tím, kdo udává směr k Bohu jakožto cesta prověřeně vedoucí k cíli (J 14,1–7), on je tím, kdo napájí život těch, kdo jsou k němu vírou připojeni, takže se jejich život stává „plodným“, nese „ovoce“ (J 15,1–11). V některých případech je tento význam výslovně zdůrazněn připojenými adjektivy nebo genitivní vazbou: „chléb života“ (J 6,35.48.51), „dobrý pastýř“ (J 10,11.14), „pravý vinný kmen“ (J 15,1). Dále tento význam potvrzují ty výroky této skupiny, u nichž by chápání ve smyslu přirovnání nedávalo smysl („já jsem vzkříšení a život“ v J 11,25 a „já jsem cesta, pravda a život“ v J 14,6), případně ty, v nichž predikát úplně chybí (např. J 8,24.28.58 a 13,19).

2 Podrobněji viz např. Růžena Dostálová a Radislav Hošek, *Antická mystéria*, Praha: Vyšehrad 1997, 203–248.

3 Viz např. James A. Notopoulos, *The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato*, *Classical Philology* 39 (1944), 163–172.223–240. Janovské výroky o světle vykládá v souvislosti s tímto myšlenkovým prostředím Charles H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press 1953, 201; viz též Edwin C. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, London: Faber & Faber 1947, 330; Charles K. Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, Philadelphia: Westminster Press 1978, 335n.

4 Problematiku spojenou s těmito formulami přehledně shrnul např. Raymond E. Brown, *The Gospel According to John* (Anchor Bible Commentary 29), London: Chapman 1971, v Appendixu IV. na str. 533–538.

5 I zde můžeme být specifitější: jde o základní skutečnosti lidského života, jak se odrážejí v biblické tradici. Jak připomíná Brown, *Gospel*, 537, všechny predikáty janovských výroků „já jsem“ mají výraznou obraznou (symbolickou) funkci ve Starém zákoně.

Tato prohlášení janovského Ježíše zřejmě odkazují na podobné formule „sebe-prohlašující“ řeči Hospodinovy ve Starém zákoně, zvláště obrat „jsem, který jsem“ vykládající Hospodinovo „Jméno“ v Ex 3,14 a výroky uvedené slovy „já jsem Hospodin“ apod. v řečech proroků.⁶ Není patrně náhoda, že motiv „Jména“ je další charakteristickou součástí řeči janovského Ježíše.⁷

Takže znovu a lépe: co to znamená, když Ježíš prohlašuje, že on je vlastně tím, čím je našemu světu typicky a archetypálně Slunce, tedy univerzálním zdrojem světla, které umožňuje orientaci v životě a je vůbec jednou ze základních podmínek života?

Světlo u Jana

Při hledání odpovědi na tuto otázku vykladači obvykle vycházejí z průzkumu nábožensko-kulturních významů obrazu světla (tedy z perspektivy „dějin náboženství“), a to jak v biblické (starozákonní) tradici, tak v širších souvislostech starověkých, v helénistickém prostředí přítomných náboženství, zejména zoroastrismu, hermetismu, gnosticismu a jiných, především platonismem ovlivněných myšlenkových proudů. Jelikož, jak už jsme řekli, světlo patří ke zcela základním skutečnostem našeho světa, nepřekvapí, že výsledky takovýchto průzkumů ukazují víceméně shodným směrem.

Metafora světla je v různých variacích užívána jako odkaz k bohu, resp. specifitěji k bohu, který se sděluje. Slovy C. H. Dodda: „Symbol světla je vhodný k vyjádření vztahu absolutního k fenoménům, Boha ke světu. Světlo se sděluje vyzářováním, jež je (jak se předpokládalo) výronem jeho vlastní podstaty.“⁸ Představa „osvícení“ je jedním ze základních, univerzálně srozumitelných obrazů setkání s bohem, pravdou, smyslem, teologicky řečeno: obrazů „zjevení“.

Je celkem nesporné, že v tomto významu je metafora světla užita také v citovaném prohlášení janovského Ježíše – a v Janově evangeliu vůbec. Širší výskyt motivu světla u Jana také stojí za pozornost. Prohlášení „já jsem světlo světa“ se od dalších výroků typu „já jsem...“ liší tím, že jej Ježíš opakuje,⁹

6 Viz např. Iz 43,25; 45,8.18 (LXX); 45,19; 51,12; 52,6; Oz 13,4; Jl 2,27; Gn 17,1; 28,13; Ex 6,7; 7,5.

7 Srov. obrat „věřit v jeho jméno“ (J 1,12; 2,23; 3,18; 20,31), dále viz J 5,43; 17,6.11n.26.

8 Dodd, *Interpretation*, 202.

9 R. Bultmanna mj. tato skutečnost vedla k jednomu z jeho přeskupovacích zásahů do textu čtvrtého evangelia, jímž se domníval „zrekonstruovat“ Ježíšovu „řeč o světle“:

a kromě toho se motiv světla v různých obměnách objevuje na dalších pěti místech Janova spisu – od 1. až po 12. kapitolu.¹⁰ Můžeme říci, že prostupuje celou první částí čtvrtého evangelia, a to včetně jeho prologu.

K tomuto soupisu pak můžeme přidat ještě tři další oddíly, v nichž se sice o světle přímo nemluví, ale celkem zřetelně je tento motiv přítomen nepřímou, implicitně. Jak výslovně připomíná Ježíšův výrok v J 11,9–10, světlo a tma se pojí s *dnem a nocí*.

V úvodní části evangelia je před první z Ježíšových řečí, jež začíná jako rozhovor s farizeem Nikodémem, připomenuto, že Nikodém přišel k Ježíšovi „v noci“ (J 3,2). Tento detail je sice možno odbyť poukazem na údajný dobový zvyk vést učené disputace za nočního chládku,¹¹ nicméně závěrečné vyústění Ježíšovy řeči do výroků o „přicházení“, resp. „nepřicházení“ *ke světlu* (J 3,20–21) přinejmenším naznačuje možnost, že by Nikodémova noční cesta k Ježíšovi a naslouchání jeho slovu mohly být příkladem, jakkoliv snad bezděčným, takového „přicházení ke světlu“.

Také na druhé straně spisu, v jeho úplném závěru, se objevují dvě vyprávění, v nichž má motiv světla významnou funkci. Jejich implicitní, vnitřní osou je motiv rozednívání, tedy postupného přibývání světla. Jsou to první a třetí janovský příběh o setkání se vzkříšeným Ježíšem, které oba začínají při rozbřesku, kdy tma začíná ustupovat světlu.

Podle Janova podání příběhu o nalezení prázdného hrobu „prvního dne týdne“ přišla Marie Magdalská k Ježíšovu hrobu „ještě za tmy“ (*σκοτίας ἔτι οὕσης*, J 20,1).¹² A v příběhu o „zjevení“ vzkříšeného Ježíše učedníkům v Galileji, na břehu Tiberiadského jezera, který tvoří epilog celého spisu, se Ježíš objevuje na břehu „brzy ráno“ (*πρωί*), jímž končí „noc“, v níž učedníci na rybolovu „nic nechytili“ (*ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν*, J 21,3–4). Ani Marie u hrobu, ani učedníci na jezeře Ježíše, kterého vidí, nepoznají. To naznačuje, že při setkání se Vzkříšeným už zrak není tak samozřejmým ná-

Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KeK 2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1941, 237.

10 J 1,4–5.9; 3,19–21; 11,9–10; 12,35–36.45–46.

11 Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 2, München: Beck, 1924, 419–420.

12 Tento detail takto výslovně neuvádí žádný z ostatních tří evangelistů, kteří všichni tento příběh vyprávějí také. Jejich údaje ovšem nejsou s Janovým v rozporu – srov. Mk 16,2 („velmi časně“: *λίαν πρωί*); Mt 28,1 („když se rozednívalo“: *τῇ ἐπιφωσκούσῃ*); Lk 24,1 („za brzkého úsvitu“: *ἄρθρου βαθέως*).

strojem poznání druhého, jak jsme zvyklí. Oba příběhy ukazují, že k poznání vzkříšeného Ježíše je potřeba jiného, „asistovaného“ vidění – a tuto asistenci v obou případech poskytuje sám Vzkříšený svým slovem. Teprve pak se „rozsvítí“ i víře a Marie i učedníci skutečně vědí, koho vidí.

Tento rys nesamozřejmého poznání ostatně obsahují všechny evangelijní „zprávy“ o setkání se Vzkříšeným. Stojí za povšimnutí, že stejný prvek obsahuje i Janovo vyprávění o uzdravení člověka od narození slepého v kap. 9: ačkoli byly slepému otevřeny oči, nakonec, při druhém setkání, v němž přijde na řadu otázka víry, mu Ježíš stejně musí říci, koho vlastně vidí (J 9,35–38).

Pochopíme-li tedy tyto příběhy z počátku a závěru Janova spisu jako narativní doplněk výroků o světle, můžeme shrnout, že motiv světla prostupuje celým čtvrtým evangeliem. Jeho význam pak podtrhují ještě dvě další pozorování.

V souvislosti s výroky o světle si můžeme všimnout, že se tento motiv na dvou místech – a to na místech výrazných, hned při první a při poslední příležitosti, kdy janovský Ježíš o světle mluví (J 3,19–21 a 12,47–48) – pojí s motivem *soudu*. Motiv světla je tedy u Jana součástí výpovědi o teologicky nepochybně závažném tématu, které je navíc právě v tomto evangeliu (re)interpretováno se značnou originalitou.¹³

Význam motivu světla u Jana zdůrazňuje také skutečnost, že je asi nejvýraznějším pojítkem vstupního hymnu tvořícího prolog evangelia s jeho hlavní, výpravnou částí. Jak si povšiml již Adolf Harnack, teologie božského logu, jež je nepochybně klíčovým tématem prologu, se již ve vlastní výpravné části evangelia nevyskytuje. Harnack o to opřel své přesvědčení, že hymnus vznikl samostatně a byl s evangeliem spojen teprve druhotně.¹⁴ Jakkoli je tento závěr zřejmě ukvapený, ukazuje oprávněnost otázky po vztahu prologu ke zbytku evangelia. Pokud jde o společné motivy, kromě osoby Jana Křtitele se v prologu i v hlavní „statí“ evangelia objevuje motiv „slávy“ (*δοξα*) ze třetí části hymnu („viděli jsme jeho slávu...“: J 1,14) – a právě motiv světla z první a druhé části hymnu (J 1,4–5 a 9).

¹³ Na originalitu Janova pojetí Božího soudu jsem alespoň ve stručnosti upozornil krátkým exkurzem ve svém komentáři: Jan Roskovec, *Evangelium podle Jana*, (ČEK-NZ 4), Praha: CBS a ČBS, 2020, 719.

¹⁴ Adolf Harnack, *Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 2 (1892), 189–231.

Motiv světla je tedy nepochybně významnou součástí janovského teologického jazyka. Můžeme předpokládat, že Jan tento motiv užívá s jistou soustavností, tedy že svým čtenářům – podobně jako v případech jiných charakteristických motivů¹⁵ – předkládá Ježíšovy výroky o světle jako jakýsi systém, v němž se jednotlivé výpovědi vykládají navzájem.

Následování

Pokusme se tedy do tohoto systému vstoupit a konečně odpovědět na otázku, kterou jsme položili na začátku: v jakém smyslu je podle Jana Ježíš „světlem světa“ – v jakém smyslu je na něm možno vidět nějaké „vyzařování“ Boha? Jaké „osvícení“ Ježíš podle Jana přináší?

Klíčem k této „skládačce“ janovských výroků o světle je podle mne pokračování onoho Ježíšova výroku „já jsem...“ z kap. 8, tedy jeho „dovysvětlení“, jemuž je v komentářích překvapivě věnována velmi malá, nebo vůbec žádná pozornost: „...kdo mne *následuje*, nebude chodit ve tmě, nýbrž bude mít *světlo života*“ (J 8,12).

Život je v této výpovědi představen jako „žití“, jako životní cesta – onen soubor rozhodnutí, slov, činů a vztahů, jimiž svoji „živost“, schopnost „být naživu“, naplňujeme. Ve Starém zákoně je pro toto pojetí života často užívána názorná metafora „chození“.¹⁶ Už jsme si všimli, že světlo patří k archetypálním skutečnostem našeho světa, ve vícero ohledech je základní podmínkou života, také života v biologickém smyslu, tedy samotné „živosti“. Zde je však o něm řeč specificky, pouze v jediném ohledu: světlo života je tu „světlo na cestu“, světlo umožňující orientaci.¹⁷ Je životodárné v tom smyslu, že umožňuje „žití“. „Chození ve tmě“ si můžeme představit jako bloudění, tápání, přežívání bez nasměrování. „Mít světlo života“ zde tedy znamená především docela prostě vidět na cestu.

To je pak provázáno s metaforou následování, jež dává konkrétní, srozumitelnou představu, jak Ježíš může být takovým světlem druhým lidem. Ježíš udává orientaci, a to nejen svým učením, nějakou „radou“ – za světlo

15 Např. motiv oslavení, vyvýšení, hodiny, soudu, Ježíšova vztahu k nebeskému Oci...

16 Srov. např. Gn 5,22; 6,9; 17,1; Lv 26,3; Dt 5,33; 8,6; Joz 22,5; 1Kr 2,3n; 2Kr 20,3; Ž 1,1; 15,2; 25,5,9; Iz 2,3,5; 9,2; 50,10; 60,3.

17 V této souvislosti si můžeme připomenout, že sám pojem „orientace“ je odvozen z určování polohy a směru podle světových stran, jež jsou zase odvozeny od pohybu Slunce po obloze: *oriens* je latinsky východ.

neprohlašuje svá slova, nýbrž sám sebe. Světlelem je jeho příběh. Ten vyznačuje cestu, kterou je možno se vydat, cestu spolehlivě vedoucí k cíli, totiž k Bohu, jak to ostatně výslovně vyjadřuje jiný Ježíšův výrok typu „já jsem“: „já jsem cesta, pravda i život“ (J 14,6; srov. také 12,26).

Zde však musíme věnovat přesnější pozornost pojmu *následování*, zejména vzhledem tomu, že se stal jedním významných pojmů křesťanského teologického jazyka. Následování je třeba odlišit od nápodoby (*imitatio*).

Klasickým pojednáním o křesťanské zbožnosti založeným na konceptu „nápodoby“ je dílo Tomáše Kempenského (asi 1380–1471) *De imitatione Christi* z r. 1418. Tento titul se do češtiny obvykle převádí jako „O následování Krista“.¹⁸ Latinská *imitatio* je obdobou řecké *μίμησις*, což je termín, který novozákonní literatura pro vztah křesťanů ke Kristu neuzívá. Zdánilivou výjimkou jsou Pavlova slova v 1Te 1,6 a 1K 11,1, avšak i zde platí to, co na ostatních místech, kde je tento termín užit: Kristus je pro křesťany vzorem nápodoby pouze zprostředkovaně (srov. 1Te 2,14; 1K 4,16; Ef 5,1; 2Te 3,7.9; Žd 6,12; 13,7; 3J 11).¹⁹

Následování je *cesta za* (Ježíšem) a pouze v tomto smyslu a v této podobě také *cesta s* (Ježíšem). Při následování záleží na pořadí, na tom, kdo jde vpředu, jako první, a kdo vzadu.

Už v synoptické tradici je následování charakteristickým rysem učednictví: Ježíšovými nejbližšími, jeho žáky a zároveň jakýmsi „zárodkem“ společenství, jež svou činností vytvářel, byli ti, které vyzval („povolal“), aby „šli za ním“ – „následovali jej“.²⁰ Toto základní schéma učednictví zachovává také Jan. Také v jeho – jinak od synoptiků výrazně odlišném – podání o povolání učedníků v 1. kapitole se opakovaně připomíná, že jsou zváni k následování Ježíše.²¹

Jan pak pojem učednictví teologicky prohlubuje dvěma obrazy, jež znázorňují, jak je společenství okolo Ježíše utvářeno závislostí na něm, můžeme říci: obrazy vyjadřujícími soteriologické založení eklesiologie. Oba tyto obrazy jsou spojeny s dalšími Ježíšovými „zjevovatelskými“ výroky typu „já jsem...“ Je to jednak obraz pastýře a ovcí v 10. kapitole, jednak obraz vinné révy přinášející „hojné ovoce“ v 15 kapitole.

18 Nejnověji viz Tomáš Kempenský, *De imitatione Christi: libri quatuor / O následování Krista: čtyři knihy* (ed. V. Uhlíř), Olomouc, Řím: Refugium, Velehrad, 2015.

19 K názornému rozlišení mezi následováním a nápodobou viz Eduard Schweizer, *Ernie-drigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (ATHANT 28), Zürich: Zwingli Verlag, 1955, 7.

20 Srov. např. Mk 1,17–18; 2,14–15; 8,34; 10,21.28.32.52 a paralely.

21 Srov. J 1,37.38.40.43.

Obraz *pastýře a ovcí*, jak ho předkládá janovský Ježíš, v sobě motiv následování zahrnuje explicitně: pastýř ovce „vyvádí“ a ovce „jdou za ním“ (τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ: J 10,3–4), protože „slyší jeho hlas“ (J 10,27). V této obrazné situaci je zcela zřejmé, že následování není nápodobou. Ještě silněji to pak vyplývá z pokračování Ježíšovy řeči, jež na vztah ovcí a pastýře klade extrémní požadavek očividně překračující rámec obrazu: skutečně „dobrým pastýřem“ je podle Ježíše jen ten, který „položí svůj život za ovce“ (J 10,11.14. 17–18).

Podobně je tomu s obrazem *vinného kmene* a jeho ratolestí. Ten je založen na snadno srozumitelné skutečnosti, že ratolesti mohou nést ovoce, pouze jsou-li součástí rostliny, napojeny na kmen. To je z obrazu na učedníky přeneseno motivem „zůstávání“: „kdo zůstává ve mně a já v něm, ten nese hojné ovoce...“ (J 15,5). Zůstávání „v Ježíši“ (který zde touto obraznou řečí promlouvá) je pak vyloženo jako „zůstat ve jeho lásce“ (v. 9). A vzápětí je vyloženo, co je to za lásku: „nikdo nemá větší lásku než ten, kdo položí život za své přátele“ (v. 13), přičemž učedníci, adresáti této Ježíšovy promluvy, jsou ujištěni: „vy jste moji přátelé“ (v. 14) – s výslovným dodatkem: „ne vy jste vyvolili mne, ale já jsem vyvolil vás“ (v. 16). Je tedy zřejmé: Ježíš své „přátele“ získává tím, že s nimi jedná jako s přáteli, totiž „pokládá za ně svůj život“. Takto vzniká jejich vazba k němu a učedníci jsou vyzýváni, aby v této vazbě setrvali, totiž aby jeho lásku také uplatňovali jedni vůči druhým. „Příkázáním“ lásky, o němž je v tomto oddíle opakovaně řeč (vv. 10, 12, 17), není pouhé Ježíšovo slovo, nějaký jeho pokyn či rozkaz, nýbrž jeho čin. Také tuto řeč můžeme považovat za model následování, z něhož je zřejmé, že nejde o prostou nápodobu. I zde je důležité pořadí.

Toto prohloubené pojetí následování má u Jana také své narativní rozvedení či demonstraci. Je jím *příběh Petra*, v tomto ohledu vzorového učedníka. Začíná v rozhovoru ve večeradle, když se začíná konkrétně rýsovat stín Ježíšova kříže. Už tady, v úvodu své „řeči na rozloučenou“, Ježíš mluví o svém „příkázání lásky“ (J 13,34–35). Vzápětí musí mírnit Petrovu odhodlanost: „Kam já jdu, tam mne nyní následovat nemůžeš, budeš mne však následovat později“ (J 13,36). Petr sice na svém odhodlání trvá – u Jana příznačnými slovy: „svůj život za tebe položím“: v. 37 – ale, jak známo, potvrdí se slova Ježíšova a Petr Ježíše právě na veleknězově dvoře, kam jej „následuje“ (J 18,15), třikrát zapře (J 18,17–27).

To „později“, o kterém mluvil Ježíš, pak nastane až v epilogu, po Ježíšově vzkříšení. Tehdy Petr dostane příležitost – u podobného ohniště ze žha-

vých uhlíků (*ἀνθρακιά*: J 18,18 a 21,9), na němž tentokrát byly připraveny ryby a chléb, jimiž Vzkříšený své učedníky pohostil – trojím vyznáním potvrdit svou lásku k tomu, který také za něj „položil svůj život“. Teprve tady Petr uslyší Ježíšovu výzvu „následuj mě“, zato hned dvakrát (J 21,15–22).

Spolu s touto výzvou je mu svěřen úkol pastýře, Ježíš jej pověřuje, aby „pásl jeho ovce“ (J 21,15.16.17). I v tomto pověření je zachováno asymetrické schéma následování: jak zdůrazňuje formulace pověření „pas *mé* ovce“, zůstávají ovce i nadále Ježíšovými, a Ježíš tedy i nadále zůstává tím jedinečným „dobrým pastýřem“, který za své ovce položil svůj život.

Tolik k pojmu následování, jako „chození ve světle“. Odtud se můžeme vrátit k ostatním janovským výrokům o světle. Najdeme v nich vyjádřeny dva výrazné rysy tohoto janovského zobrazení Ježíše jako spasitele, tedy toho, jenž lidem přináší (dává) život.²²

Život zvnějšku

Metafora světla, která je hned v první části prologu uvedena jako obraz života (J 1,4: „a ten život byl světlo lidí“), především naznačuje, že život není skutečností samozřejmě v člověku přítomnou, nýbrž přichází k němu zvnějšku, jako „osvícení“ – jako světlo, které „osvěcuje každého člověka“ (v. 9).

Že skutečně není míněno osvícení vycházející z lidského nitra, nějaké „vnitřní světlo“, velmi názorně ukazuje výrok z kap. 11, který Ježíš, jinak dost překvapivě, bez zřejmé souvislosti, pronáší v rozhovoru s učedníky před vzkříšením Lazara (J 11,9–10). Zní to jako celkem banální pozorování – a zřejmě je to právě tak skutečně míněno. Výrok poukazuje velmi realisticky, se střízlivostí až přízemní, na obecně známou skutečnost: v noci se špatně chodí, člověk snadno zakopne, protože je tma a člověk sám v sobě nemá žádný zdroj světla, kterým by si na cestu posvítil, a tak si umožnil vidění.

Tato skutečnost je nám dnes, na rozdíl od starověku, celkem samozřejmá. Víme, že vidění je založeno na odrazu světla a že naše oči jsou vlastně receptory elektromagnetického vlnění. Na důsledky této skutečnosti však tak často jako ve starověku nenarážíme, protože máme obvykle snadno k dispozici všelijaké zdroje světla, jimiž noční tmou umíme prosvítit.

²² Srov. J 10,10: „...já jsem přišel, aby [ovce] měly život a měly (jej) hojně“. Výroků o tom, že Ježíš lidem přináší život je Janovo evangelium plné, stejný jazyk se objevuje také v 1J.

V antice se na otázku, jak vlastně vnímáme vnější svět, teprve začínaly hledat přesnější odpovědi. Aristoteles ve svém výkladu O vnímání a vnímatelném²³ polemizuje s opačným názorem Empedoklovým (a Platónovým), že vidění je nějakým způsobem založeno na aktivitě vycházející z toho, kdo se dívá:

Kdyby však zrak byl ohněm, jak tvrdí Empedoklés a jak se píše v Timaiovi, a kdyby vidění bylo působeno světlem vycházejícím jako ze svítliny, jak to, že takový zrak nevidí také ve tmě? Říkat, že vyhasne, když vychází ve tmě, jak tvrdí Timaios, je naprostý nesmysl.²⁴

Jakkoli je Aristotelova argumentace jinak velmi vzdálená moderní vědě, jeho základní názor je dnešním věděním potvrzen – a svou platnost neztratil ani jeho hlavní logický argument: absenci nějakého zdroje vidění uvnitř člověka potvrzuje obecná zkušenost, že ocitneme-li se bez vnějšího zdroje světla, nevidíme nic. Je zajímavé, jak se tento Aristotelův argument shoduje s tím, co říká janovský Ježíš v J 11,10: „člověk sám v sobě nemá světlo“.

Zajímavé je také, že nejen Jan, ale i synoptická tradice používá metaforu světla či vidění v souladu s tím, co je fyziologicky správné (z Aristotelova i dnešního hlediska). Obrazné Ježíšovo napomenutí, dochované v prameni Q (Lk 11,34–36 par. Mt 6,22–23), vychází z představy oka jako jakéhosi okna do lidského nitra. Podle toho, je-li „celistvé“ (*ἀπλοῦς*), a tedy čisté, nebo „zlé“ (*πονηρός*), a tedy špinavé, buď dovnitř propouští světlo nebo ne. Z opačné představy vychází výrok gnostický, či přinejmenším „gnostizující“, z Tomášova evangelia (log. 24):

Jeho učedníci řekli: „Pouč nás o místě, kde jsi, protože je pro nás nutné, abychom je hledali.“ Řekl jim: „Kdo má uši k slyšení, ať slyší: uvnitř člověka světla je světlo a ono /ono svítí celému světu. Když nesvítí, je tmou.“²⁵

Představa „vnitřního světla“ v člověku je tedy pochybná fyziologicky – a z pohledu Janova evangelia i dalších novozákonních spisů také teologicky. Metafora světla tu zobrazuje život jako něco, co člověk nemá sám v sobě, co k němu teprve přichází zvenčí: „život je světlo lidí“ (J 1,4).

23 Takto je název *Περὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητῶν* převeden v českém překladu jako součást svazku Aristoteles, *Člověk a příroda* (přel. Antonín Kříž a Milan Mráz), Praha, Svoboda 1984.

24 Aristoteles, *De sensu et sensibilibus* 437b,10–15, překlad JR.

25 Překlad Petra Pokorného v: Jan A. Dus, Petr Pokorný (eds.), *Neznámá evangelia* (Novozákonní apokryfy I.), Praha: Vyšehrad 2001, 106n.

Pozemský Ježíš

Jak jsme už řekli, do situace, v níž „má světlo života“, se podle čtvrtého evangelia člověk dostává následováním Ježíše, který se představuje jako „světlo světa“. Aby ovšem bylo možno Ježíše následovat, aby Ježíš mohl být člověku postaven před oči jako „cesta“, je třeba předložit jeho příběh. Zdaleka nestačí jeho učení – a ani ten příběh tu není jen jako „vzor“ určený k nápodobě: klíčový, nezbytný význam tu má to, že Ježíš tuto cestu „prošlapal“, „vystavěl“, „obhájil“, její spolehlivost „zaručil“.

To všechno je pevně spjato s dějinami, je to také historie. Tuto zásadní povahu Ježíšova „příchodu do světa“, tedy jeho povahu partikulární, historické, a proto také časově a místně omezené události, Janovo evangelium zdůrazňuje s napohled překvapivou razancí – a činí to právě také prostřednictvím metafory světla.

Opět při tom poukazuje na banální, „obyčejnou“ zkušenost: světlo, jež bylo v antickém světě silněji, samozřejmě než dnes propojeno s aktivitou Slunce, není pro pozemského pozorovatele jevem neustálým. Světlo je spojeno se dnem – a den má omezené trvání: „což den nemá dvanáct hodin?“ (J 11,9). Po dni přichází noc, tedy tma. O této omezenosti, vymezenosti lhuť mluví janovský Ježíš velmi výrazně, opakovaně. Poté, co v J 8,12 prohlásil „já jsem světlo světa“, opakuje v další kapitole tento výrok s obměnou: „*dokud jsem na světě*, jsem světlo světa“ (J 9,5). Před tím mluvil o tom, že je třeba „konat skutky toho, který mě poslal, *dokud je den*“ (v. 4), a v J 12,35 upozorňuje: „ještě *malý čas* je světlo mezi vámi...“

Ukazuje se, že oním „dnem“ je míněna doba Ježíšova pozemského působení, příchod „noci“ je pak spojen s jeho smrtí na kříži. „Světlo světa“, jímž Ježíš je, tedy podle čtvrtého evangelisty, svítí z minulosti, zevnitř dějin, je třeba se k němu ohlížet. Tady, v Ježíšových slovech a činech, jež jako „znamení“ (σημεία) odkazují k jednajícimu Bohu, a zvláště pak v Ježíšově ukřižování – které Jan líčí jako „vyvýšení“ a „oslavení“ a označuje je za místo, kde svědectví o Bohu přestalo být řečí v „obrazech“, „podobnostvích“ či „hádankách“ (ἐν παροιμίαις) a stalo se „promluvou napřímo“ (παρησία, J 16,25) – je možno se setkat se světlem Boží přítomnosti. Prostředkem, jenž takové ohlednutí umožňuje, je sepsané vyprávění Ježíšova příběhu, které Jan, spolu se svými předchůdci a v navázání na ně, nabízí (srov. J 20,30–31).

Světlo ve tmě

Je-li tedy podle Jana „světlem světa“ striktně pozemský Ježíš, je-li světlo „dne“ vymezeno pozemským příběhem Ježíše z Nazareta, vnučuje se další otázka: jak si Jan představuje situaci svých čtenářů? Jak v tomto ohledu uvažuje o významu Kristova vzkříšení? Trvá dosud ta „noc“, která podle Jana nastala Kristovým ukřižováním, jeho „odchodem k Otcí“? Nebo tu naopak již nastal nový den, osvětlený světlem Kristova vzkříšení?

Jan nezobrazuje Ježíšovo vzkříšení jako příchod nového dne. To je zřejmé v narativní rovině jeho spisu. Všechna setkání Vzkříšeného s učedníky, Jan líčí jako jakési „průlom“ do situací, kdy to vypadá, že se vše vrátilo ke starému. S Marií Magdalskou se Ježíš setkává u hrobu, jehož prázdnotu si Marie právě logicky vysvětlila tím, že „odnesli mého Pána a nevím, kam ho položili“ (J 20,13.15). S učedníky se setkává večer, tedy za tmy, shromážděnými „ze strachu... za zamčenými dveřmi“ (J 20,19). Je nápadné, že i po tomto setkání se Vzkříšeným, se učedníci další týden sejdou opět za „zamčenými dveřmi“ (v. 26), takže se zdá, že jejich strach nepominul nebo se vrátil. Ještě překvapivější je situace, v níž se podle evangelistova počítání Ježíš svým učedníkům „ukázal potřetí“. Dojde k tomu u Galilejského jezera, kde to vypadá, že se učedníci – vedeni Petrem! – vracejí k tomu, co dělali před tím, než se setkali s Ježíšem: vydávají se na rybolov (J 21,1–3).

Tento janovský pohled na „povelikonoční“ situaci odpovídá představě o přítomnosti, kterou můžeme vyčíst z textů Pavlových: v zásadě se svět, v němž jsou křesťané zváni žít ze své víry, podobá noci. Je to pouze jejich víra, která je spojuje se dnem, který přichází, „blíží se“ (Ř 13,12). Jsou obklopeni „nocí“ a „temnotou“, nicméně mohou a mají vědět, že jí „nepatří“ (1Te 5,5), a proto se také nemusejí a nemají dát určovat jejich pravidly či zvyklostmi, nýbrž mohou a mají se dát určit tím, co přichází – světlem dne, který je jistou budoucností světa dosud zahaleného nocí. Tuto vazbu ke dni vyjadřuje Pavel ve své nejstarší epistoletě obrazem, který jinde používá k vyjádření vztahu věřících k Bohu: „jste synové světla a synové dne“ (1Te 5,5; srov. např. Ga 4,6).

Základní schéma tohoto pavlovského obrazu je zřetelné: světlo dne je očekáváno v budoucnosti, je to obraz eschatologický. Život křesťanské víry je tu zobrazen jako život v předjímce, život podle pravidel, jejichž platnost se teprve má ukázat. Součástí obrazu noci, po níž přichází den, je i to, že v noci samé nic na příchod dne neupozorňuje, dokud nezačne svítat, je příchod dne pouze záležitostí „vědění“. Pokud se týká střídání noci a dne,

je toto vědění opřeno o zkušenost, že po noci přijde den – avšak o dějinách, ať už světových nebo osobních, takovou zkušenost nemáme. Ze zkušenosti (ovšem zprostředkované) máme pouze jistotu smrti – obrazně můžeme říci: noci. „Vědění“ o příchodu dne je věděním (nadějí) víry, která se vztahuje k evangeliu, tedy ke svědectví o Kristově vzkříšení.

Nejen však o něm. Už Pavel (ve své možná poslední epištole) povzbuzení k onomu životu „v předjímce“, k životu navzdory noci, vyjádřil obraznou výzvou „oblékněte Pána Ježíše Krista“ (Ř 13,14). To je, ve zkratce řečeno, také variace metafory následování. Je to vlastně obraz proměny lidství podle vzoru „šaty dělají člověka“. Ale také zde platí: není to obraz nápodoby. Tedy: není to šití vlastních šatů „podle ježíšovského stříhu“, nýbrž přijetí oděvu již hotového, již připraveného.

Položíme-li si otázku, co člověk k takovému „oblečení Pána Ježíše Krista“ potřebuje o Ježíšovi vědět, dojde nám, že je k tomu potřeba znát Ježíšův příběh. Jinak řečeno: už u Pavla můžeme sledovat přinejmenším náznak posunu důrazu spojeného s metaforou světla z budoucnosti do minulosti – aniž by to ovšem znamenalo ztrátu zaměření k tomu budoucímu. Ale ukazuje se, a postupně je to domyšleno, že klíč k budoucímu, je v minulosti.

Právě tento posun jsme našli již důsledně promyšlený a „provedený“ u Jana. Můžeme si všimnout, že Jan na jednom místě (J 12,36) užívá stejný obraz „synů světla“ jako Pavel. U Jana je však zaměřen na to, jak se člověk „stává synem světla: „pokud máte světlo, věřte ve světlo“. Předpokládá, že k „víře ve světlo“ člověk může přijít jen tam, kde světlo svítí, tedy tam, kde se setká s Kristem – a s ním se může setkat jen v jeho příběhu.

Stát se „synem světla“ je ovšem obrazem trvalé vazby, je to tedy výbava i pro situaci noci. V tom je strážlivě domyšlena skutečnost, že Kristovo vzkříšení nepřineslo evidentní převrat v běhu světa, po dni jako by opět přišla noc. Neznamená to však, že světlo zhaslo. Jak to s podmanivou názorností vyjádřil Jan hned v pointě první části svého prologu: „to světlo svítí ve tmě – ale tma je nepohltila“ (J 1,5).

doc. Jan Roskovec, Ph.D.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 646/9, 110 00 Praha 1

Česká republika

roskovec@etf.cuni.cz