

PROBLÉM KŘTU VE SVĚTLE NOVÉHO ZÁKONA¹

Jan Roskovec

THE PROBLEM OF BAPTISM FROM THE NEW TESTAMENT PERSPECTIVE The author, a protestant minister, is convinced that, in spite of its diversity and scarcity, the New Testament thought about baptism may serve as an important guide in our present discussions on the theme. Although the christian baptism is undoubtedly a post-Easter phenomenon, it does not lack an important link to Jesus' earthly ministry, namely to his own baptism. To recognise this event as the act of institution might help to deepen our understanding of sacraments as grounded in Jesus' deed rather than in his instruction described against the background of what is possible to assume about the practice of John the Baptist. It is observed that the christian reception of the ritual both brought new dimensions to it and emphasised some aspects already present. The fact that all these motives are not exclusively bound to baptism, but are found also in other contexts in the NT. Favours the conclusion, that the christian understanding of baptism was not formed along the lines of developing the symbolic potentials of the water ritual, but rather by way of retrojective deriving its meaning from the reality of the saving work of Christ. Accordingly, in marking off the participation in this reality may be seen the basic and common meaning of baptism, underlying all its different interpretations in the NT. From the overall view, supplemented by a short treatment of the OT baptism associations and of two NT more complex baptism texts, some implications are drawn with respect to the practical questions.

1. Křest jako problém

Nejedna církev si opět klade otázky nad křtem. To je zajisté pozitivní úkaz, který by rozhodně neměl být bagatelizován: církve tu ohledávají vlastní identitu – snad v jakési „křizi identity“, kterou dnes podle všeho procházejí. Křest a identita církve spolu nepochybně podstatně souvisí – křtem je církev viditelně vymezena, dá se říci, že církev – to jsou pokřtění. Takto pověděno to jistě může vypadat jako nebezpečné zjednodušení, ozvou se přinejmenším dvě námitky. Především: zdaleka ne všichni pokřtění přece žijí v církvi. A také: je možno z církve jednoduše vyloučit nepokřtěné? Vždyť také mohou věřit. Odpověď na druhou námitku je snadnější: jistě lze křesťansky věřit i bez křtu – právě tak, jako do určité míry lze věřit i bez církve. Ale

¹ Tento článek je přepracovanou verzí výkladu „Křest jako ekumenický problém“, předneseného na regionálních presbyterních konferencích východomoravského seniorátu ČCE v Jasenné a Hodoníně 8. a 9. března 1997.

kdo žádá o křest, prohlašuje tím právě, že věřit bez církve nechce; ke křtu nepochybně církev potřebuje a křtem se stává jejím členem. Církev je také docela viditelným společenstvím – a znakem příslušnosti k němu je právě křest. Jiné takové vnější znamení, které by umožňovalo jednoduché, a proto jasné vymezení kontur církve, není. Obtížnější je první námitka: právě to, co vyjadřuje, činí ze křtu „problém“.

Mluvíme-li o křtu, byť o křtu jako problému, musíme vyjít z jeho *danosti*. To je naše situace: křest tu už je, otázky po smyslu křtu si klademe z velké většiny jako pokřtění. Ale především: to je situace v Novém zákoně, do něhož nahlížíme pro směrodatné poučení. O křtu se tu poměrně hojně mluví, ale málo se vysvětluje či zdůvodňuje. Křest je tu danost, s níž se celkem samozřejmě počítá, na kterou se odkazuje, o níž se opírají argumenty. Podle všeho se křest v církvi po Ježíšově vzkříšení velmi záhy rozšířil. Ano, s rychlostí až překvapivou: v některých otázkách máme v Novém zákoně zachycen vývoj, zápas – typicky v otázce závaznosti židovských předpisů pro křesťany z pohanů, ale nikde není ani náznaku, že by se vedl nějaký zásadní spor o křest. Nebylo hned jasné, zda je nutno pohanské konvertity nejprve obřezat, ale nikde patrně nevznikly pochybnosti, zda mají všichni konvertité – tedy i obřezaní – být křtěni. Křest byl již od počátku základním specifickým znakem křesťanství, ano jedna z jeho prvních institučních forem.

To ovšem jen vyostřuje otázku:

2. Proč (právě) křest?

Tradiční odpověď je jednoduchá: protože křest církvi přikázal sám Ježíš. Ježíšův příkaz patří v evangelické tradici k základní definici svátosti a v případě křtu se odkazuje na oddíl Mt 28, 18–20 (Mk 16, 9. 15n). Avšak na rozdíl od ustanovení večere Páně, které bezpečně dokládají čtyři v zásadě shodné verze Ježíšových slov,² je s ustanovením křtu potíž. Především jde o slova Vzkříšeného, spolehlivě dosvědčená jen na jediném místě, u Mt 28.³ Slova Vzkříšeného se – stejně jako vzkříšení samo – vymykají historickému zkoumání. Tím není popřena jejich „pravdivost“, avšak je zřejmé, že podání o setkání se Vzkříšeným jsou prostě jiného druhu, než tradice Ježíšových slov a činů z jeho pozemského působení – tato odlišnost se projevuje právě také ve velké rozmanitosti zpráv o setkání se Vzkříšeným, která nedovoluje

² Mk 14, 22–25; Mt 26, 26–29; L 22, 14–20; 1K 11, 23–25.

³ Markův oddíl se od Matoušova značně liší a je součástí „druhého závěru“, který patrně k evangeliu původně nepatřil.

sestavit z nich nějaký jednoznačný společný obraz, jak je to možné například u pašijního příběhu.

Navíc Mt 28,19 není v přísném slova smyslu příkazem ke křtění – sloveso „křtít“ tu není v imperativním, nýbrž v participiálním tvaru. Imperativem je „získávejte mi učedníky“, a tato činnost je blíže specifikována dvěma participii: „křtíce je ... učíce je zachovávat vše, co jsem vám přikázal“. I zde tedy (a podobně i v Mk 16,16) je křest spíše cosi, co se již předpokládá, stejně samozřejmá součást „získávání učedníků“ jako vyučování.

„Ustanovení“ křtu až vzkříšeným Ježíšem ovšem dobře odpovídá celkem nesporné historické skutečnosti. Ježíšovo vzkříšení zřejmě znamená ve věci křtu významný zlom – křest se v církvi rozšířil až po vzkříšení. To nápadně kontrastuje se situací před velikonoce: není jasné zmínky o tom, že by Ježíš křtil⁴ či že by k tomu za svého pozemského působení vyzýval své učedníky, ačkoli je už tehdy k jisté „misii“ vyslal.⁵ Bezprostředním impulzem, který vedl církev ke křtění tedy musela být velikonoční událost. Přece však církev v této praxi zřetelně navazovala na určitou skutečnost z Ježíšova pozemského působení. Není-li dokladů o tom, že by pozemský Ježíš byl křest ukládal, a je-li značně pochybné, že by byl sám křtil, je zcela spolehlivě doloženo, že byl pokřtěn. Pozemský Ježíš není křtitelem, nýbrž křtěncem. Všechna čtyři evangelia se shodují v tom, že Ježíšovo veřejné vystoupení začalo jeho křtem v Jordánu u Jana. Je velmi pravděpodobné, že takto souhlasně dosvědčená tradice vychází z historické skutečnosti,⁶ ale zároveň je na evangelijních vylíčených této události patrný vliv povelikonoční praxe křesťanského křtu,⁷ takže vyprávění zřetelně naznačují paralelitu mezi křtem Ježíšovým a křtem křesťanů. Ježíš začíná svou cestu stejně, jako čtenáři evangelia – či spíše oni začali svou cestu víry stejně jako jejich Pán.

Nejpodrobněji událost Ježíšova křtu líčí oddíl Mt 3,13–17. V Matoušově podání Jan Křtitel nejprve Ježíši brání, a výslovně tak vyjadřuje pohoršlivost skutečnosti, že by Ježíš měl být křtěncem a nikoli křtitelem (jak ho před tím Jan ohlašoval). Ježíšova odpověď naopak potvrzuje záměrnost tohoto

⁴ J 3,22n ovšem uvádí, že Ježíš křtil. Vzápětí (4,1n) je to však popřeno či upřesněno: ne Ježíš, ale jeho učedníci. Pravděpodobně tu jde o janovský paradoxní způsob vyjadřování, který tu jednání Ježíšovo spojuje s jednáním (povelikonoční) církve.

⁵ Mk 6,7–13; Mt 10,5nn; L 9,1–6; 10,1–12.

⁶ Církev, která zřejmě jistou dobu byla v určité konkurenci s janovským hnutím, měla spíš důvod takovouto zprávu potlačit; sotva by ji sama vytvořila.

⁷ Jsou tu zdůrazněny prvky, které s Janovým křtem bezprostředně nesouvisejí, ale zato se ke křtu pojí v křesťanské teologii: důraz na vystoupení z vody, začátek cesty, synovství Boží, Duch svatý.

paradoxu: Ježíš nepřichází jako hrozivý Soudce, ale jako ten, kdo se nejlouběji solidarizuje – a právě to je (podle Boha) nutné (*dei*) k „naplnění spravedlnosti“.⁸ Křesťanský čtenář má rozumět: my můžeme jít Ježíšovou cestou právě a jen proto, že on šel tou naší. Tak je tu hluboce postižen smysl inkarnace.

Domnívám se, že právě vyprávění o Ježíšově křtu lze legitimně přisoudit funkci „ustanovení“ křtu⁹ a že to může významně pomoci v chápání základu křtu (a svátostí vůbec): křest je v hloubi založen nikoli tím, co Ježíš přikázal jiným, aby dělali, nýbrž v tom, co udělal sám. Spočívá nikoli na jeho příkazu, nýbrž na jeho činu.¹⁰ Odtud i ona zvláštní samozřejmost, s níž křesťané převzali původně Janův rituál za svůj: specifický rys *křesťanského* křtu není v tom, že by Ježíš vytvořil nějaký obdobný rituál jako Jan, nýbrž v tom, že se sám Janovu rituálu podrobil.¹¹

To vede k další otázce: Co je obsahem a smyslem křtu? Tedy: čemu se Ježíš solidarně podřídil na počátku své cesty a čemu se v návazání na to podřizují křesťané, když se dávají křtít?

3. Křest Janův: vodou v Jordáně

Základním tvůrcem křestního rituálu je zřejmě Jan, jemuž tato pro něj charakteristická činnost dala i přízvisko. Před Janem nic zřetelně obdobného nebylo, křesťané jeho obřad mírně obsahově přeznačili, ale formu v hlavních rysech prostě převzali.¹² Co a s jakým záměrem tedy Jan konal, když křtil? Vyjdeme od toho nejzřetelnějšího: Janův křest je namočení (ponoření) do

⁸ „Spravedlnost,“ je v Matoušově teologickém myšlení nesporně významným pojmem, jedním z opisů (na starozákonním úzus navazujícím) pro základní Boží vůli.

⁹ Poukážem na oddíl o Ježíšově křtu jakožto ustanovení křtu se proslavil zejména *M. Barth*, *Die Taufe – ein Sakrament?*, Zollikon–Zürich 1951, jehož v tom následoval jeho otec v křestním fragmentu své dogmatiky (*K. Barth*, *Kirchliche Dogmatik* IV,4, Zürich 1967). Souvislosti křesťanského křtu s touto perikopou si však přirozeně všimali teologové dávno před tím: *E. Schlink* (*Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969, str. 14) připomíná Akvinského, *Bonaventuru* i *Luthera*.

¹⁰ Jakkoli to může být na pohled podivné pojetí „ustanovení“ svátosti, stojí za povšimnutí, že není bez analogie k ustanovení večeře Páně. I tam Ježíš její dění velmi úzce poutá k tomu, co on sám *vykoná*: ke své oběti na kříži. Dalo by se říci, že Ježíš vlastně *obě* svátosti ustanovil v základě tím, že jejich „tíhu“ vzal na sebe: dal se sám pokřtít, vydal se jako pokrm života; nikoli tedy jen nějaký formální úkon či pokyn, ale samotná událost Kristova spasitelného jednání je základem svátostí – k ní také mají odkazovat.

¹¹ K oddílu Sk 19,1nn, kde se mezi Janovým a křesťanským křtem výslovně rozlišuje, viz níže; právě zde je vidět, že rozdíl není v ustanoviteli křtu, nýbrž v jeho „cíli“.

¹² Snad i proto nebylo takovým násilím líčit Ježíšův křest u Jana jako „křesťanský“.

vody, což je zřetelně úkon *obmytí* – očištění. Očišťování vodou zná ovšem už Starý zákon, v rámci předpisů o kultické čistotě.¹³ V židovstvu novozákonní doby se mimo kult provozovala především dvoje (rituální) omývání: očištné koupele doložené z esejského společenství v Kumránu – ty byly ovšem zřejmě obdobou starozákonních kultických očišťování (opakované, kasuální), a dále tzv. „křty proselytů“ – jednorázová obmytí pohanů před přístupem k židovství (obřízkou). Těm se patrně Janovo jednání blížilo nejvíce.¹⁴ Připomínalo-li jeho jednání proselytská obmytí, mohlo to být i záměrnou provokací: Jan volá Židy k tomuž, co museli podstupovat pohané, když se chtěli stát Židy.¹⁵ Pokání, k němuž Jan volal – jako prorok Božího soudu –, nemělo být jen sklíčené vědomí vlastní poskvrněnosti, ale skutečně radikální obrat a nový počátek.

Vedle toho však mělo patrně také význam, že Jan neponořoval do ledajaké vody, nýbrž do *Jordánu*.¹⁶ Přes Jordán přešel Izrael do zaslíbené země – bylo to místo zakončení exodu (podobné jeho začátku, přechodu Rudého moře). Měl-li u Jana Izrael znovu vstupovat do Jordánu, mohlo to značit rozhodnutí postavit se opět na počátek (přihlásit se znova k exodu): ke své pravé identitě se musí Izrael znova vrátit, neboť ji ztratil. Další místní údaj o Janově působení, *poušť*,¹⁷ jen dokresluje kolorit exodu.

Tak už křest Janův obsahuje motivy, které jsou pak důležité i pro jeho křesťanskou podobu: *očištění* (tj. vyznání vlastní nečistoty, poskvrněnosti před Bohem), ale především *přechod hranice* (radikální obrat, změnu – obnovu).

4. Pokání a odpuštění

O obsahu Janova křtu se dozvídáme nejen z úkonu samého, ale také ze slov, která jsou s ním v evangelijním podání spojena a která vykládají jeho cíl a smysl. Janův křest, o němž se mimo evangelia mluví jen ve Skutcích, je často charakterizován jako *křest pokání*,¹⁸ případně *k pokání*.¹⁹ Pokání²⁰

¹³ Např. Lv 1,9 (vnitřnosti před zápalnou obětí), Lv 8,6 (Áron a synové před vysvěcením), Lv 14–16 *passim* (očišťování po nečistotě), Nu 8,7 (očištění lévíjeď před službou), Nu 19,7 (očištění kněze v rámci přípravy popela k „vodě očišťování“).

¹⁴ Viz např. ThWNT I, 535 (A.. *Oepke*, heslo *baptó*), zdrženlivěji *J. Guilka*: Das Evangelium nach Markus, Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen–Vluyn 1978 (EKK), 45n, též ThBLNT (*G.R. Beasley-Murray*, heslo *Taufe*), 1205–1207.

¹⁵ Tak *E. Schlíck*, op. cit., 22.

¹⁶ Mt 3,6.13; Mk 1,5.9; (L 3,3); J 3,23; 10,40. Tuto skutečnost právem zdůrazňuje např. *J. Mrázek*, „Křest dětí z pohledu Nového zákona“, TREF 1996/1, 10–16.

¹⁷ Mk 1,4; Mt 3,1.3 *parr.*; 11,7 *par* L 7,24.

je tím, co je křtem vyznačeno, ano až provedeno: křest je aktem pokání. K tomu Jan volal – a to křtem stvrzoval. I to je ovšem ve zřetelné souvislosti s oním momentem *přechodu* – jde o pokání radikální a jednorázové.

Jako cíl Janova křtu je na dvou místech uvedeno *na odpuštění hříchů*.²¹ To je sotva možno chápat tak, že křest v Janově pojetí odpuštění působil: právě to, že je tu užito běžného pojmu „odpuštění“, který nemá k rituálu přímý obrazný vztah (nikoli třeba „obmytí hříchů“ – sr. Sk 22,16!), naznačuje, že jde spíše o naprostou odkázanost na svobodné rozhodnutí toho, proti němuž se člověk provinil, Boha samotného. Tomu nasvědčuje i užitá gramatická vazba *eis* + akusativ. Ačkoli také pokání je u Mt 3 užito v této vazbě, odpuštění se naopak nikde nevyskytuje se křtem v genitivní vazbě („křest odpuštění“ – tj. odpuštění působící).

Můžeme tedy snad říci, že pokání (jako *označení* křtu užito jen o Janově, ovšem i křesťanský křest uveden s pokáním do souvislosti: Sk 2,37n) má postihnout vlastní *obsah* úkonu (tím, že se omýváš vodou, tím, že vstupuješ do Jordánu, činíš radikální obrat), odpuštění hříchů pak jeho *cíl* či záměr (tím, že se dávaš pokřtít, dávaš se odkázat na odpuštění hříchů).

5. Přechod od Jana ke křesťanskému křtu

Je pravděpodobné, že křesťanské navázání na praxi Jana Křtitele (tedy to, že z křesťanů se také stali křtitele, ač Ježíš sám křtitelem nebyl) souvisí s vazbou, kterou ke Křtiteli měl Ježíš sám. Toto navázání je zřetelně vyjádřeno tím, že Ježíš podle evangelijního svědectví vystoupil se stejnou zvěstí jako Jan,²² ale vyplývá to také z odkazů na souvislost s Janem, která se objevují přímo v Ježíšových ústech²³ a ovšem: ze skutečnosti, že se Ježíš u Jana dal pokřtít. Věcně zřejmě na Jana navázal v přesvědčení, že cesta do Božího království spočívá v *radikálně nové konstituci Božího lidu*,²⁴ pojaté ovšem v nepolitickém smyslu (na rozdíl od běžných mesiášských očekávání). Tuto novou konstituci lidu Jan ovšem jen připravoval, kdežto Ježíš ji

¹⁸ Mk 1,4 = L 3,3; Sk 13,24; 19,4.

¹⁹ Mt 3,11.

²⁰ *Metanoia*, ve smyslu hebrejského *š-v-b*: obrácení.

²¹ Mk 1,4 = L 3,3.

²² Matouš důsledně paralelizuje zvěst i časovou návaznost (Mt 3,2; 4,17), podobně Marek (1,4,15), Lukáš říká i o Janovi, že kázal evangelium (3,18) a o Ježíšovi, že „přišel volat k pokání“ (5,32).

²³ Mk 11,30 (Mt 21,25; L 20,4) přímo na Janův křest, cf. též Mt 11,2–13 (L 7,18–35 viz zvl. 7,29). Podobně J 3,22–24; 4,1n.

²⁴ Viz např. *J. Roloff*, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, 27–29.

začal již uskutečňovat (jak nasvědčuje např. vyvolení Dvanácti). Tento základní posun oproti Janovi se také projevuje v odlišení křesťanského křtu od křtu Janova.

Specifické rysy křesťanského křtu na rozdíl od Janova vidím v následujících motivech:

- křest jako vstup do nového společenství
- křest „ve jméno“, v Krista
- křest ve spojení s Duchem sv.
- přesun důrazu na „působnost“ křtu
- radikalizace změny spojené se křtem.

6. Křest jako vstup do nového společenství

Zde vlastně jen připomínám pozorování, které jsme učinili na počátku: křest je v Novém zákoně (také) vstupem do církve, křesťané jsou ti pokřtění, křtem se vytváří společenství. Tento rys zřejmě nebyl pro Janův křest charakteristický.²⁵ Jan podle všeho také měl okolo sebe jakési stále společenství učedníků,²⁶ ale to se zřejmě zdaleka nekrylo s těmi, které Jan pokřtil – „zástupy“, které k němu „vycházely“, se asi většinou pak zase vracely domů. Naproti tomu křesťanský křest znamená výslovně vstup do společenství; jedinou znatelnou výjimkou v Novém zákoně je Filipem pokřtěný etiopský dvořan, který po křtu „jel dál svou cestou“ (Sk 8,39). Právě ovšem kniha Skutků, která tuto zprávu obsahuje, jinak důsledně ukazuje křest jako známku církevního společenství (Sk 10,47) a jeho jednoty (Sk 8,16n). Nejzřetelněji je to pak vyjádřeno u Pavla: 1K 12,13.

Konstatujeme: křesťanský křest se stal základním znakem nového společenství vytvořeného vzkříšeným Kristem. Všimněme si při tom charakteristických *spojení*, v nichž se křest někdy vyskytuje: pokání – a křest, křest – a víra, křest – a zachovávaní Kristových slov.²⁷ Křest nestojí osaměle a samostatně, nýbrž je součástí širší souvislosti, a to souvislosti křesťanského života ve společenství.

7. Křest „ve“ jméno Ježíše Krista

Sledujeme-li formální podobu křesťanské (novozákonní) řeči o křtu, je právě toto spojení s Kristovým jménem jejím nejnápadnějším charakteristickým rysem – a zároveň rozdílem oproti křtu Janovu. Smysl křesťanského křtu –

²⁵ I tím se zřetelně lišil od křtu proselytů.

²⁶ Mk 2,18; Mt 9,14; L 5,33; Mt 11,2; L 7,18; Mt 14,12; J 1,35; 3,25.

²⁷ Sk 2,38; Mk 16,16; Mt 28,19n.

pokud je nějak vysloven – je obvykle vyjadřován jako spojení s Kristem, případně s jeho jménem, a to ve vazbě, která naznačuje zaměření, směřování, cíl. Má čtyři, jemně se od sebe lišící podoby: křest *ve jménu* (Sk 10,48), křest *na jméno* (Sk 2,38), křest *ve jméno* (Sk 8,16; 19,5;²⁸ sr. též Mt 28,19: trojiční formule; též 1K 1,13.15: „ve jméno Pavlovo...?“ a 1K 10,2: „v Mojžíše“), křest *v Krista* (Ga 3,27; Ř 6,3).

Už počtem výskytů převažuje vazba „v“ + akusativ – a zdá se, že ostatní formy jsou jen jejími variantami, bez velkého významového rozdílu (tedy že „ve jménu“ neznamená „jménem“ ve smyslu autority křtícího). Jazykově je to táž vazba, jaká je spojována s Janovým křtem „na odpuštění hříchů“. Zatímco u Jana křest odkazuje, jakoby se vztahuje po určité skutečnosti, či lépe po Božím činu odpuštění, křesťanský křest je konkrétně zaměřen *k osobě*. Připustíme-li, že řecké *baptisma* s sebou stále, alespoň na rovině tvorby gramatických vazeb, ještě nese svůj základní význam „vnoření“, a tedy přirozeně vytváří spojení s určením „kam“ či „do čeho“, pak je charakteristickým obsahem křesťanského křtu „vnoření do Krista“, tedy je chápán jako zapojení (neptáme se zatím jak) do toho, čím on je a co vykonal. Tomu odpovídají novozákonní vyjádření podstaty křesťanské existence jako „*byti v Kristu*“ či jiné metafory podílu na něm: *Krista obléci* (Ř 13,14; Ga 3,27: výslovně spojeno se křtem!).

Ježíš tu není v roli křtitele ani příkazatele křtu, nýbrž v roli *příjemce křtěného*, v roli cíle křtu, přičemž tento cíl už není otevřený jako odpuštění (vydanost na milost či nemilost), nýbrž jednoznačně daný Kristovou osobou a jeho dílem. Jestliže již v základu janovského pojetí křtu byl obsažen určitý přechod, obrácení, ovšem tam ještě otevřený, v křesťanském křtu je tento motiv zcela konkrétní: přechod ke Kristu, ano ještě víc: do Krista. To znamená jistě do „sféry“ jeho panství²⁹ ale nejen to. Náhorně bychom mohli povědět, že křesťanský křest už není jen kající vykročení Bohu vstříc, nýbrž přímo vklouznutí do jeho náruče, která je v Kristu otevřena.

K pochopení smyslu této vazby „křest v ...“ nám může posloužit dvojí Pavlovo užití tohoto obratu v 1K: jednak ona ironická otázka těm, kdo se patrně velmi dávali určit svým křtitelem (1.13.15): „Je snad Kristus rozdělen? Což byl Pavel za vás ukřižován? Nebo jste byli pokřtěni ve jméno Pavlovo? ... tak nemůže nikdo říci, že jste byli pokřtěni v moje jméno.“ Tady Pavel ukazuje, co je na křtu podstatné: ten, který byl „za vás“ ukřižován. „Křest v ...“ je napojení na spasitele a nikoli na křtitele. Podobně v 10,2, kde uvádí jakýsi alegorický předobraz křtu v přechodu Izraele vodou Rudého moře: „všichni byli pokřtěni v Mojžíše v oblaku a v moři“: tj. cesta exodu (její dva podstatné znaky) lid spojila s Mojžíšem jakožto tím, který je vedl – opět vazba na „spasitele“.

²⁸ Viz otázku ve v. 3: *eis ti oun ebaptisthete*.

²⁹ Výstižný a ne zcela přeložitelný německý termín „Machtbereich“.

Zde je také v zásadě zodpovězena otázka, jak toto křest *působí*: podíl na Kristu máme prostě mocí toho, že on to vykonal pro nás – a křest toto může pouze stvrdit, konkretizovat, institucionalizovat. Křest je zvláštní akce, kdy toto člověk na sebe vztahuje – či přesněji: *je to na něj vztaženo*, neboť křest je svou podstatou z hlediska křtěnce úkon pasivní!³⁰ Jinak řečeno: křest postihuje velmi zásadní *rozpoznání o povaze křesťanské existence* vůbec. Vstoupit na cestu křesťanské víry v sobě zahrnuje *dvojí*: nejen Krista *následovat*, ale také (a na prvním místě – chronologicky i teologicky) *participovat* na tom, co vykonal on za nás (místo nás). Být „v Kristu“ je přece jen ještě cosi víc, než být „s Kristem“ (tj. na jeho straně, jít jeho cestou, řídit se jeho vůlí). To základní svázání s Kristem se neděje naším rozhodnutím, naší vůlí a naším činem, nýbrž jeho rozhodnutím, vůlí a činem. Struktura novozákonních výpovědí o povaze křesťanské existence naznačuje, že křtem je především vyjádřeno toto základní přijetí člověka „z druhé strany“, tedy první z oněch dvou polů.

Už jsme si všimli, že se křest někdy vyskytuje v rámci určitých dvojic, jejichž druhý člen vyjadřuje onen druhý pól křesťanské existence (pokání, víra, poslušnost). Toto pozorování můžeme podepřít sledováním, jakou funkci mají zmínky o křtu tam, kde nejde jen o líčení křestní události, tedy v rámci (teologické) argumentace. Tak je tomu především u Pavla: Ř 6, 1nn a Ga 3,26–29. Zde má křest roli *faktu*, na který Pavel poukazuje a z něhož vyvozuje svá napomenutí; nejzřetelněji v Ř 6,4: „Byli jsme tedy křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom - jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slavnou mocí svého Otce - i my chodili v novotě života“. Pavlovým zájmem zřetelně je zdůraznit, že to dvojí, křest a „chození v novotě života“ spolu neoddělitelně souvisí, že ono „chození“ ze křtu nutně plyne; přitom však má zůstat zřejmé, že jde o dvě věci, které nejsou totožné, ani zaměnitelné ve svém pořadí. Stojí za povšimnutí, že Pavel se neodvolává např. na rozhodnutí ke křtu, nýbrž na fakt křtu jakožto na skutečnost, jejíž *důsledky* připomíná. Poznamenejme tu také, že toto Pavlovo vyjádření zřetelně ukazuje, že v onom sjednocení s Kristem nejde o žádnou mystickou unii (se Vzkříšeným), nýbrž o podíl na jeho *díle* (smrti a vzkříšení).

Podobný obraz, již masivněji vyjádřený, podává popavlovská epištola Titovi (3,4n): „Ale ukázala se dobrota a láska našeho Spasitele Boha: On nás zachránil ne pro spravedlivé skutky, které my jsme konali, nýbrž ze svého slitování; zachránil nás obmytím, jímž jsme se znovu zrodili k novému životu skrze Ducha svatého.“ Zde se nemluví výslovně o křtu, ale metafora

³⁰ To je už u Jana Křtitele: viz „já vás křtím ...“.

„obmytí“ na něj patrně naráží; je tu také užito další metafory – „znovuzrození“, a to právě ve významu, který ukazuje stejným směrem jako Pavlova parnese: narození jako počátek života, začátek cesty, která následuje.³¹ Jiné patrně popavlovské místo, Ko 2,12, pak lze uvést jako až jednostranné zdůraznění křtu jako faktu, který obsahuje již vše podstatné (jakoby asymetrické přenesení váhy z oné dvoupólovosti křesťanské existence jen na její základ v prvním pólu): „S Kristem jste byli ve křtu pohřbeni a spolu s ním také vzkříšeni vírou v Boha, jenž ho svou mocí vzkřísil z mrtvých. Když jste ještě byli mrtvi ve svých vinách a duchovně neobřezáni, probudil nás k životu spolu s ním a všechny viny nám odpustil.“

Tento základní rys křesťanského křtu, či tato jeho funkce v rámci křesťanské existence také zcela zřetelně souvisejí s jeho *povelikonočným charakterem*. Teprve po vzkříšení si lze něco jako „včlenění“ do Krista, jakožto podíl na jeho díle, představit. Jde totiž o jeho dílo smrti a vzkříšení.

8. Křest a Duch svatý

Duch sv. není v Novém zákoně se křtem spojován výlučně, avšak spojován s ním je, a toto spojení patří také k charakteristikám, které jej odlišují od křtu Janova. Jan sám ve svém kázání, jak je podávají evangelisté, jaksi omezuje význam svého křtu: „Já vás křtím vodou k pokání; ale ten, který přichází za mnou, je silnější než já – nejsem hoden ani toho, abych mu zouval obuv; on vás bude křtít Duchem svatým a ohněm.“ (Mt 3,11).³² Jan tím zdůrazňuje³³ onu budoucnostní upřenost a otevřenost svého jednání, které jsme si již všimli. Na pojmu křtu tu provádí srovnání své činnosti a činnosti onoho Přicházejícího (Boha?), k němuž odkazuje. Je celkem nasnadě, v čem spočívá pointa srovnání: to, co je potřeba vykonat, nekoná Janův křest, to teprve efektivně vykoná onen Přicházející sám. Duch a oheň jsou *účinnými prostředky*, k nimž voda může jen odkázat. Oheň tu zřetelně znamená *soud*, moc spalující, Duch patrně představuje moc *obživující*, moc proměny a nového života.³⁴ Janův křest je „jen“ voda; to, co skutečně působí, přinese až Přicházející.

³¹ Sr. též 2K 5,17: Nové stvoření v Kristu jako implicitní základ Pavlova napomínání k novému vzájemnému vnímání. Zde ovšem chybí výslovný odkaz ke křtu.

³² Stejně i Mk 1,7 a L 3,16. Mk zmiňuje pouze křest Duchem, L i Mt, kteří mají „oheň“, dodávají slovo o „lopatě v jeho ruce“ a „neuhasitelném ohni“, jímž budou spáleny plevy.

³³ Nedá se ovšem jednoznačně určit, zda to je autentický Křtitel, nebo jeho křesťanská interpretace.

³⁴ Tedy: jde o protiklady?

Křesťané jednoznačně ztotožnili tohoto očekávaného Přicházejícího s Ježíšem – a jemu také připisují dar Ducha sv. jakožto základu nového života žitého z Kristova díla a pod jeho panstvím.³⁵ Oproti tomu, co by mohlo vyplývat z Janova očekávání, se dále nikde neobjevuje myšlenka „křtu ohněm“ – jen se předpokládá, že Ježíš bude soudit svět – a také nikde „Duch“ nenahrazuje vodu. Také křest křesťanský je křest vodou, dar Ducha k němu byl jen připojen. Jak už jsme řekli: dar Ducha není nikde na křest vázán, ale pro křesťanský křest je typické, že stojí v určité *souvislosti* s darem Ducha.

Tuto souvislost zdůrazňuje v oddílech o křtu především kniha *Skutků apoštolských*:

– Především je tu letniční událost výslovně označena jako naplnění oné Janovy předpovědi: to, že Ježíš „křtí Duchem sv.“, se naplňuje tím, že si jím podmaňuje lidi především k činnosti misijní (Sk 1,4b–5: „Čekejte, až se splní Otcovo zaslíbení, o němž jste ode mne slyšeli. Jan křtil vodou, vy však budete pokřtěni Duchem svatým, až uplyne několik těchto dní.“ Petr tuto událost výslovně připomíná v souvislosti s Kornéliem – Sk 11,15n). Je významné, že tato modelová základní událost letnic, identifikovaná jako křest Duchem, je také (podle Skutků) místem prvních křtů (vodou): Sk 2,38.41.

– Další situací naznačující vztah mezi křtem a Duchem je případ učedníků v Samaří (Sk 8,14–17): jsou „pokřtěni ve jméno Pána Ježíše“, ale Ducha sv. „přijali“ teprve, když na ně Petr a Jan vložili ruce. Je odtud jasné: křest sám dar Ducha nepůsobí, ale tíhne k němu, bez něj je jaksi neúplný. Příznačně dar Ducha přichází v souvislosti s jednotou církve (apoštolé jsou jejími nositeli a hned následující oddíl zřetelně zdůrazňuje, že ani oni nemají tu moc volně k dispozici, je to „Boží dar“: 8,20).

– Křest pohanského setníka Kornélia (Sk 10,44–48) představuje opačnou situaci: přichází až po daru Ducha, jaksi jím vynucen. Je tu zřejmé: křest (vodou!) není přijetím Ducha učiněn zbytečným, naopak!

– Ve Sk 19,1–7 je líčen zvláštní případ: Pavel se v Efezu setkává s jakousi skupinou lidí, označenou jako „učedníci“ (jinak běžné označení pro křesťany), kteří ovšem ani nevědí o Duchu svatém. Pavel vzápětí určí diagnózu: byli pokřtěni jen křtem Janovým. To není považováno za defektní

³⁵ Nejzřetelněji J 20,22, ale také Ř 8,9 (Duch je Duch Kristův), aj.

³⁶ Tutéž kritiku, ovšem opatrněji, je třeba vznést i vůči pojetí křtu *Karla Bartha* (jak je vykládá v *Kirchliche Dogmatik* IV,4). Barth z oné podvojnosti „voda a Duch“ vytváří principiální schéma, podané výkladem brilantním a podmanivým, nicméně sotva odpovídajícím rozmanitosti novozákonních výpovědí o křtu. Viz též *J. Štefan*, „Vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů“, *TREF* 1997/2, 155.

křest, nýbrž prostě za jiný křest, nikoli křesťanský. Proto jsou pokřtěni v Ježíšovo jméno – a hned nato také dostanou Ducha sv. Hledisko, podle něhož se tu rozlišuje mezi křty, vyjadřuje Pavlova otázka: „*v co* jste pokřtěni?“ (v. 3) – určující není osoba křtitele, ale „cíl“ křtu.

– Na dvou místech není dar Ducha v souvislosti se křtem zmíněn vůbec: Sk 8,35–39 (křest etiopského dvořana, kde je na místě Ducha radost), Sk 16,14n (Lydie a její dům – zde je na místě Ducha pohostinnost).

Závěr z toho je myslím nasnadě: Lukáš tu záměrně ukazuje různé varianty vztahu křtu a Ducha. Tedy: pevná souvislost tu je, ale neplatí jen jeden model. Duch sv. se ke křtu přiznává v plné svobodě. Jakékoli schematizování, kterého se často dopouštějí ti, kdo se soustřeďují na „křest Duchem“, odporuje intenci Sk.³⁶

O *zrození z vody a Ducha* v paralele ke „zrození shůry“ mluví J 3,5.³⁷ I tato výpověď naznačuje zároveň souvislost i rozlišení. K vodě přistupuje Duch, obojí je v součinnosti.

9. Prohloubení důrazů

Další charakteristiky křesťanského křtu, jak je můžeme v Novém zákoně sledovat, nepřinášejí oproti křtu Janovu něco zcela nového, nýbrž jsou spíše jakýmsi zdůrazněním či radikalizací toho, co jím bylo již naznačeno.

a) Očištění Spjatost křtu s již konkrétní událostí a osobou Ježíše Krista vede také k tomu, že v křesťanském křtu je položen přece jen větší důraz na to, co křest vyznačuje jako hotovou věc, tedy na to, co znamená křest jaksi nad úkon křtěnce samého, zatímco důrazem Janova křtu byla zřejmě právě ona provizornost, zaměřenost do budoucnosti, kterou vyjadřoval křtěnec svým rozhodnutím. Tak se v křesťanském křtu daleko více uplatňuje motiv *očištění*, navazující na základní symboliku vody – obmytí.³⁸ Přitom je zachován důraz na jednorázovost: křest je připomínkou a stvrzením (či viditelným projevem) toho, že „jste byli očištěni/obmyti“.³⁹ Křesťanský

³⁷ Sr. též J 19,34 a 1J 5,6–8.

³⁸ Výslovně jako interpretace křtu Sk 22,16: „Nuže neváhej! Vstaň, vzývej jeho jméno a dej se pokřtít, abys byl obmyt ze svých hříchů..“

³⁹ 1K 6,11: „... a to jste někteří byli. Dali jste se však obmyt, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu Pána Ježíše Krista a Duchem našeho Boha.“ Ef 5,25–27: „Muži, milujte své ženy, jako si Kristus zamiloval církev a sám se za ni obětoval, aby ji posvětil a očistil křtem vody a slovem; tak si on sám připravil církev slavnou, bez poskvrny, vrásky a čehokoli podobného, aby byla svatá a bezúhonná.“ Tt 3,5: „zachránil nás obmytím znovuzrození a obnovení (skrže) Ducha svatého.“ [2Pt 2,20–22: „Jestliže tedy ti, kdo

křest je nejen svědectvím pokání, vydávajícím se na milost (a nemilost), nýbrž již stvrzením platného odpuštění.⁴⁰

b) Nové lidství Už u Janova křtu jsme pozorovali, že v něm hrál důležitou, ne-li hlavní roli motiv přechodu, zlomu, obnovy. Jan křtem vyhlášoval: Bůh musí se svým lidem začít znovu, Izrael se musí pro svou obnovu vrátit na počátek své cesty, a to prostřednictvím osobního obratu (návratu, pokání) jednotlivých svých členů. Křesťanské pojetí tento motiv ještě prohlubuje: nejen radikální obnova lidu Božího, ale rovnou *radikální obnova lidství jako takového* je předpokladem účasti na Božím království – a zároveň důsledkem Božího jednání v Kristu. „Být v Kristu“ znamená „*nové stvoření*“ (2K 5,17), se křtem je spojen motiv *smrti* starému způsobu života, jež je předpokladem života nového (Ř 6,3–4). Nejzřetelněji tento aspekt vyjadřuje motiv *znovuzrození* (nového narození), který je právě se křtem také spojován.⁴¹

Do této souvislosti patří také otázka, zda tento motiv nějak souvisí s *obřadem* křtu, neboli jak podstatná pro jeho smysl je důsledná podoba ponoření. Pokud by totiž něco mělo motiv předělu, smrti a nového narození obrazně vyjadřovat, bylo by to jistě právě ponoření a vnoření křtěnce. V Novém zákoně však nelze najít nic, co by tuto souvislost nějak zřetelně zdůrazňovalo. Nestaví se nic ani na významu slova *baptizein* – vnořit. Typicky: Pavlův výklad v Ř 6,2 (jsme-li pokřtěni v Ježíše, znamená to pokřtěni v jeho smrt) staví na onom „v Ježíše“. Ne obřad sám (ponořením) signalizuje smrt, ale skutečnost, „v koho“ křest směřuje: Ježíš je přece ten ukřižovaný. Pozornějšímu čtenáři Nového zákona také neujde, že již v jeho rámci máme doloženo výrazně metaforické užití slova *baptisma*, v němž by doslovný překlad zcela zatemnil smysl (Mk 10,38n; L 12,50; křest jako metafora pro Ježíšovu smrt).

c) Pečeť Často bývá do souvislosti se křtem uváděn také obraz pečeti.⁴² Není však zdaleka jasné, zda toto ztotožnění platí obecně. O metaforu křtu

poznáním Pána a Spasitele Ježíše Krista unikli poskvrnám světa, znovu se do nich zapletou a podlehnou jim, budou jejich konce horší než začátky. Bylo by pro ně lépe, kdyby vůbec nebyli poznali cestu spravedlnosti, než aby se po jejím poznání odvrátili od svatého přikázání, které jim bylo svěřeno. Přihodilo se jim to, co říká pravdivé přísloví: ‚Pes se vrátil k vlastnímu vývratku‘ a umytá svině se zase válí v bahništi.“]

⁴⁰ *Důraz na vnitřní povahu očištění a na to, že jeho agentem je Bůh: 1Pt 3,21 cf. Žd 10,22.*

⁴¹ „Nové narození“ není nikde se křtem spojeno výslovně. Souvislosti jsou ovšem dosti výmluvné: spojení s obrazem *obmytí* (Tt 3,5: záchrana obmytím znovuzrození a obnovy), případně *vody* (Jan 3,5), se křtem je spojeno *ujištění o podílu na vzkříšení* (Ko 2,12: „S Kristem jste byli ve křtu pohřbeni a spolu s ním také vzkříšeni vírou v Boha, jenž ho svou mocí vzkřísil z mrtvých.“ sr. posun vůči Ř 6!).

⁴² Snad i díky tomu, že je této metaforou jednou užito o obřizce (Pavel v Ř 4,11), a ta je jinde (v Ko 2,11) zmíněna v souvislosti se křtem.

by mohlo jít ve Zj (7,2–4; 9,4), ale na pavlovských místech je pečetí spíše *Duch sv.* (2K 1,22; Ef 1,13; 4,30).

10. Nejen o křtu ...

Tím se dostáváme k důležité skutečnosti, která platí o všech výše zmíněných aspektech křtu: žádný z nich *není výlučně charakteristický pro křest*. Jestliže tam, kde se mluví o „vodě“ či „obmytí“ (absolute), můžeme vidět narážku na křest, jsou jiná místa, kde se mluví obdobně, a při tom zřetelně bez nutné souvislosti se křtem: o obmytí Kristovou *krví*,⁴³ o očištění Kristovým *slovem*.⁴⁴ Podobně je tomu s řečí o *smrti s Kristem*,⁴⁵ či o *znovuzrození*,⁴⁶ o daru *Ducha svatého*.

To je podle mého názoru neklamná známka toho, že význam (obsah) křtu nebyl odvozován z výrazových potencií obřadu samotného, nýbrž byl do něj jaksi zpětně vkládán ze skutečnosti Kristova spasitelného díla, k němuž se křesťanský křest váže. To platí např. i o motivu obmytí, který by mohl být dán prostou symbolikou vody, avšak ze souvislostí se spíše zdá, že byl ve křtu zdůrazněn jen proto, že to byl vhodný způsob vyjádření skutečnosti, kterou člověku přináší Kristus – oproštěnosti od svázanosti vinami a zlem (odpuštění, přemožení, vymazání hříchu). Skutečnost Kristova spasitelného díla (jeho učení, smrti a vzkříšení) je samozřejmě skutečností i bez křtu. Křest k ní jen odkazuje a v ní má svou účinnost. Právě v tom, že odkazuje k něčemu, co již platí, spočívá jeho nezrušitelná platnost.

Mohli bychom to povědět ještě jinak (a tím zároveň *shrnout* celý dosavadní výklad): ptáme-li se, co je jakýmsi *základním obsahem* a významem křtu, něčím, co je společné všem dosti rozmanitým způsobům řeči o křtu, které jsme v rámci Nového zákona shledali, můžeme odpovědět: *sjednocení s Kristem*. Křesťanský křest je ve svém základě obřad, jímž je člověk formálně a s vnější zřetelností odkázán na Kristovo dílo. A Kristovo dílo je zároveň i mocí, která tento odkaz činí účinným a platným: spojujeme se ve křtu s Kristem proto a tím, že on se spojil s námi.⁴⁷ Odtud pak vyplývá všechno ostatní: spojení s Kristem znamená *dar Ducha*, spojení s Kristem

⁴³ Žd 9,14; 12,24; 1J 5,6–8.

⁴⁴ J 15,3 (cf. 13,10!).

⁴⁵ Ř 7,4.6; Ga 2,19n; 3,13; 4,4; 2K 5,14n.7.

⁴⁶ „Slovem pravdy“: Jk 1,18, podobně 1Pt 1,23 („z nepomíjitelného semene“ – skrze slovo Boží); „vzkříšením Ježíše Krista“ 1Pt 1,3.

⁴⁷ Opět viz založení křesťanského křtu ve křtu Kristově, jak jsme o něm mluvili výše.

nemá smysl bez života pod jeho panstvím, tedy v *poslušnosti* (následováním, chozením „v novotě života“), spojení s Kristem znamená začlenění do *společenství*, které si on takto vytváří (vtělení do církve), právě spojením s Kristem je člověk *očištěn* před Bohem (zbaven viny, zátěže hříchu), spojení s Kristem tak člověku dává zcela *novou existenci* (nové narození). To vše se opírá o onen základní Kristův čin – a křest toto základní opření vyjadřuje, toto základní spojení vyznačuje.

11. Několik doplňujících exegetických poznámek

a) Starozákonní pozadí Kromě kultického omývání, o němž již byla řeč, je možno jmenovat tři starozákonní texty, které jsou v nějakém vztahu s novozákonním křtem:

– **Ez 36,23–27⁴⁸** Tento text není v Novém zákoně nikde přímo citován,⁴⁹ nicméně obsahuje mnoho aspektů, které jsou ve křtu spojeny a připomínány: obnovení lidu, očistění (od pohanství, bezbožnosti), vnitřní proměna (dar Ducha). Zajímavé je, že funkcí vody je tu nikoli koupel, nýbrž *pokropení*⁵⁰ – patrně představa převzatá z kultu.

– **Potopa** K této události odkazuje v souvislosti se křtem 1Pt 3,20n. Jak ovšem přesně potopa se křtem má souviset, obtížno z textu zjistit. Obrazem a protiobrazem je tu *záchrana* (spasení), ta je ovšem za Noeho „skrze vodu“ (ve významu „z vody“), zatímco ve křtu „skrze vzkříšení Ježíše Krista“ (ve významu „díky němu, v něm“). Jde tu zřejmě o poměrně volnou asociaci, z níž jde odvodit např. že křest, znamená milosti pro mnohé (viz předchozí kontext), nastupuje na místo potopy, nástroje ničivého soudu (tedy kontrastní užití). Odkaz právě na potopu ovšem zdůrazňuje především *radikalitu* záchrany.

– **Exodus** Zde jen pro pořádek připomínáme oddíl, který jsme již dříve zmínili: 1K 10,1–2. Z exodu je tu vybrán motiv *přechodu* – a ten je vyložen jako *spojení*: tím, že Izrael následoval oblak a prošel mořem za Mojžíšem, spojil s ním svůj osud – přešel na stejnou stranu. Stojí možná za připomenutí,

⁴⁸ „Opět posvětim své veliké jméno, znesvěcené mezi pronárody, jméno, které jste vy uprostřed nich znesvětili. I poznají pronárody, že já jsem Hospodin, je výrok Panovníka Hospodina, až na vás ukáží před jejich očima svou svatost. Vezmu vás z pronárodů, shromáždím vás ze všech zemí a přivedu vás do vaší země. *Pokropím vás čistou vodou a budete očistěni; očistím vás ode všech vašich nečistot a ode všech vašich hnusných model. A dám vám nové srdce a do nitra vám vložím nového ducha.* Odstráním z vašeho těla srdce kamenné a dám vám srdce z masa. Vložím vám do nitra *svého ducha*; učiním, že se budete řídit mými nařízením, zachovávat moje řády a jednat podle nich.“

⁴⁹ Narážky: Mt 6,9; Žd 10,22; J 3,5; 2K 3,3; (1Te 4,8).

⁵⁰ Hebr. *z-r-q*: skutečně pokropení, postříkání, nikoli polití.

že Pavel tuto událost zmiňuje a se křtem paralelizuje, aby varoval před odpadnutím: ani takové události (svátostná participace) nevyloučily pozdější odpadnutí lidu: „to vše se stalo nám pro výstrahu“ (10,6).

b) Dva texty o křtu Jde o oddíly z poměrně pozdní vrstvy Nového zákona, které již odrážejí pokročilejší promyšlení smyslu křtu:

– **1Pt 3,21n**⁵¹ Je zřejmé, že zde je křest (sám o sobě) pojímán jako nástroj záchrany (viz výše). S tímto místem jsou tradičně spojeny dvě obtížné vykladačské otázky:⁵² co se myslí „odložením tělesné špíny“ – prosté omytí (banální), a nebo odložení „tělesnosti“? A: co znamená *eperótéma* – „vyžádání“, nebo „závazek“? Pokud jde o tento druhý problém, zdá se, že nejlépe gramaticky odpovídá překlad „vyžádání dobrého svědomí“, přičemž *eis theon* je snad záměrně vágně připojené, takže připouští jak spojení s vyžádáním (tedy „vyžádání u Boha dobrého svědomí“), tak se svědomím (tedy „dobré svědomí před Bohem“). Obojí se vlastně doplňuje a překrývá: základní představa je, že člověk nemůže mít skutečně dobré svědomí, dokud není „ospravedlněn“ před Bohem – u Boha o něj tedy žádá a před ním (ne jen před sebou) je také musí mít. Je tu zcela zřejmý rozdíl mezi činnostmi postavenými zde do kontrastu: „odložení“ je v každém případě činnost vycházející zcela od člověka, co odloží či neodloží je jeho věc (zde pak ztrácí na významu, co má přesně znamenat „tělesná špína“). Naopak „vyžádání“ je vztahové – to míří k tomu, co udělá ten druhý (zde: Bůh). Ono poněkud neurčité vyjádření tedy patrně chce zdůraznit: křest není člověkovu sebeočistění, ale přimknutí k osvobozujícímu, ospravedlňujícímu Bohu.⁵³ Ono „dobré svědomí“ Bůh člověku dává právě *vzkříšením Ježíše Krista*.⁵⁴

– **Tt 3,4–7**⁵⁵ Zde je zřetelná kumulace původně rozdílných obrazů Božího díla v Kristu. Také se tu o „obmytí“ mluví jako o prostředku záchra-

⁵¹ „Tak i nás nyní jako protiobraz zachraňuje křest, nikoli odložení tělesné špíny, nýbrž vyžádání u Boha dobrého svědomí skrze vzkříšení Ježíše Krista, který je na pravici Boží, přišed do nebe, když mu byli podřízeni andělé a síly a mocnosti.“

⁵² Sr. výklad *J.B.Součka*, *Dělná víra a živá naděje*, Praha 1968, a především výtečný zevrubný komentář *L. Goppelta*, *Der erste Petrusbrief (K-EKNT)*, Göttingen 1978.

⁵³ Jako ilustraci tu lze užít představy „vyžádání“ na úřadě něčeho, co již bylo člověku přiděleno, „žadatel“ si jen vyzvedne, co mu někdo jiný udělil.

⁵⁴ Podobně mluví o křtu – ve spojení obmytí a čistého svědomí, ovšem tentokrát nikoli v kontrastu – Žd 10,22.

⁵⁵ „Ale ukázala se dobrota a láska našeho Spasitele Boha: On nás zachránil ne pro spravedlivé skutky, které my jsme konali, nýbrž ze svého slitování; zachránil nás obmytím znovuzrození a obnovení Ducha svatého, jehož na nás bohatě vyžil skrze Ježíše Krista, našeho Spasitele, abychom ospravedlnění jeho milostí měli podíl na věčném životě, k němuž se upíná naše naděje.“

ny, ovšem je tu spojeno ještě se třemi genitivy: znovuzrození, obnovení a Ducha svatého. Těžko se tu určuje přesný smysl: jde o obmytí, které spočívá ve znovuzrození a novém životě, nebo o obmytí, které je působí? Duch svatý je ovšem rozhodně Boží působení v nás, to je v souhlase s tím, co je tu zcela jednoznačné: obmytí a všechny prostředky Boží záchrany jsou postaveny do protikladu k našim „skutkům“, takže v každém případě *agentem* onoho obmytí, ať už souvisí se křtem jakkoli, je *Bůh sám*. Paralelně je pak ještě užito pavlovského termínu ospravedlnění milostí.

c) Křest a obřizka: Ko 2,11–13⁵⁶ Na tomto místě se zřejmě chce říci: jste-li pokřtění, je to jako byste byli obřezáni, křest vyražuje nutnost obřizky jakožto podmínky pro podíl v Božím lidu. Kdo má podíl na Kristu (to je křest), už obřizku nepotřebuje, neboť má podíl na obřizce Kristově (rozuměj: Kristově smrti) – vysvěcení (celého) těla. Tento podíl na Kristu je ona obřizka „rukou neučiněná“ (rozumí se: samým Bohem učiněná), a proto lepší. Sotva lze odtud odvozovat nějakou formální paralelitu křtu a obřizky – jakoby vyplývalo, že pro křest a obřizku platí stejná pravidla (např. argument pro křest dětí).⁵⁷ Spíš se tu zdůrazňuje, že pro křest platí *jiná* pravidla, jde tam zcela jen o to, co učiní Bůh sám – už učinil v Kristově smrti a vzkříšení. Základní vazba křtu na tuto událost je tím jen potvrzena.

12. Křest a církev – některé praktické otázky

Pokusím se na závěr stručně nastínit některé praktické důsledky, které podaný novozákonní obraz křtu podle mého názoru má.⁵⁸

a) Křest jako svátost Je nutno předeslat, že „svátost“ je kategorie, kterou Nový zákon nezná – nemá žádného společného označení pro křest a večeří Páně. Nicméně tu jsou jisté náznaky, že mezi těmito dvěma jednáními byla už velmi brzy pocítována souvislost. Tak 1K 10,1–4 mluví Pavel společně o křtu i jedení a pití (duchovního pokrmu a nápoje). O obojím mluví také

⁵⁶ „V něm jste také obřezáni obřizkou rukou neučiněnou, (jež spočívá) ve vysvěcení (celého) těla, v obřizce Kristově, jsouce s ním spolupřiběni ve křtu, v němž jste také byli spoluvzkříšeni skrze víru v moc Boha, který jej vzkřísil z mrtvých. I vás, když jste byli mrtví svými přestoupeními a neobřizkou svého těla, spolu s ním obživil, prominuv vám všechna ta přestoupení ...“

⁵⁷ Viz *J. Štefan*, op.cit., 148.

⁵⁸ Mám naději, že biblický (novozákonní) nálezný může mít pro naše teologické uvažování o křtu značně větší význam, než je mu ochoten přiznat v tomto ohledu velmi skoupý *J. Štefan*, v cit. článku, zvl. str. 143 a 162.

velmi obdobně v souvislosti základní povahy církve: 1K 12,12n a 10,16n.

Z toho, co jsme pověděli o vztahu mezi obsahem a podobou křtu, jasné plyne: svátost křtu není alegorické divadlo, které by (symbolicky) *představovalo* nějaký (spasitelný) děj. Tak tomu bylo v *mystériích*.⁵⁹ Svátost je tu daleko spíše třeba chápat jako *znamení*, které nepředvádí nějaký mystický děj, nýbrž odkazuje k určitému *reálnému* ději. V tomto skutečném ději, který nemusíme znovu prožívat, ale který můžeme nechat pro sebe platit, žít z něj, je *účinnost* svátosti. Křest neznázorňuje smrt ani vzkříšení, tak jako ji neznázorňuje večeře Páně. Křest je jen viditelné namočení, které odkazuje k obmytí a novému počátku, překročení, atd., které je pro člověka v Kristu. Večeře Páně je jen (opakovaným, tak jako jídlo musíme opakovat) jídlem (skutečným, ne „duchovním“), které nás odkazuje k tomu, že z Kristovy oběti žijeme.⁶⁰

Vůči rozpakům, které v církvi nad svátostmi jsou, je třeba zdůraznit jejich základní povahu daru: o večeři Páně stejně jako o křtu platí, že ti, kdo se jich účastní, jsou tam vždy v postavení přijímajících, nikoli podávajících nějaký výkon (třeba chápající víry, která by zajišťovala účinek svátosti). Svátosti mají být pomocí a oporou naší víry, nikoli její zátěží, jakou jsou třeba pochybnosti o tom, zda křest, na který se křtěnec sám nepamatuje, je platný: proč by měla jeho platnost záviset na lidské paměti? Právě proto, aby křesťan nemusel mít jistotu víry založenu na tak slabých věcech, jako jsou jeho pocity, paměť atd., je tu křest (i večeře Páně). Domnívám se, že tato prostá a obecně známá argumentace má svoji váhu a lze ji opřít o exegetické závěry, které jsme učinili v předchozích odstavcích.

b) Kde se má křtít? Ze svědectví např. knihy Skutků se nedá říci, že by křty nutně probíhaly ve sboru. Je však třeba vzít v úvahu, že se tu namnoze líčí situace, kdy žádné sbory nebyly. Dnes je křest zpravidla také přijetím do sboru jako konkrétní podoby Kristovy církve, a to dobře odpovídá jeho obsahu, o němž jsme mluvili výše.

Křest je v každém případě zřetelně *jednáním církve*. To je zřejmé i ve Sk, kde je křest uváděn hned na počátku jako „církvetvorný“ krok (první krok po misijním kázání, hned vzápětí se referuje o společenství)⁶¹ i v epištolách: 1K 12,12n; Ga 3,27n; Ef 4,4. Už z tohoto důvodu je zásadně patřičné, aby se křest konal ve shromáždění církve.

⁵⁹ Takto byly však svátosti posléze nazvány a zdá se, že to v lecčems (nešťastně) ovlivnilo i jejich chápání – např. až po *disciplina arcani*, která s nimi byla spojena.

⁶⁰ Jídlo večeře Páně je „způsob“, jímž Krista přijímáme, podobně křest je „způsob“, jímž jsme přijati.

⁶¹ Sk 2,38–47.

c) Kdo může být pokřtěn? Sem patří problém křtu dětí a odtud se odvíjející problém platnosti, resp. opakování křtu. Pokud jde o *křest dětí*, je třeba si položit zásadní otázku: v čem je (může být) křest „dospělého“ lepší?⁶² Běžně se uvádí dvojí: jednak v tom, že dospělý vědomě (a tedy odpovědně) vyznává své rozhodnutí, a dále v tom, že si pamatuje přinejmenším fakt křtu, potažmo něco, co při tom prožil. K onomu prvnímu je však třeba připomenout, že jsme ukázali specifikum křtu spočívající v *pasivitě* křtěnce, jeho základní význam je v tom, že je tu člověk jaksi a limine odkázán mimo sebe.⁶³ Dále je patrné, že novozákonní způsob řeči o křtu nikde nevyžaduje „dospělého“. Vše podstatné, co je pověděno, se dá povědět i o dětech.⁶⁴ Některé metafory – např. „znovuzrození“ – naopak aktivní účast křtěnce radikálně vylučují: sám sebe nemůže člověk narodit – právě tak jako sám sebe nemůže pokřtít!

Ke druhému argumentu: už jsme pověděli, že role svátostí je právě v tom, že to jsou *vnější* znamení, daná právě k tomu, aby člověk jistotu své víry nemusel stavět na své paměti a prožitcích. Připomeňme si: v žádné novozákonní výpovědi o křtu není ani nejmenší stavěno na tom, co křtěnec při křtu prožil, důležitý je vždy *fakt* křtu!

Dovolím si v této souvislosti obecnější zamyšlení. (1) Zdá se mi, že zpochybnění křtu nemluvnat je chybným zaměřením problému, který ve skutečnosti leží jinde. Řekl bych, že nespočívá v tom, koho křtíme či nekřtíme, ale v tom, co následuje *po křtu*, jakou roli křest hraje v dalším životě pokřtěných. Bylo by asi třeba s ním víc počítat – v teologii (zvěstování) i ve zbožnosti, tak jak je to vidět v Novém zákoně, kde je křest znovu připomínanou skutečností, které se křesťané učí lépe rozumět. To je potřebné u dětí jako u dospělých; tím, že církev nebude křtít děti a dospělé nechá, aby se ve svém pohledu na vlastní křest soustředili na onen zážitek, se nic nevyřeší. Hlavní námitky proti křtu nemluvnat vycházejí de facto z praktických problémů *pokřestní praxe* – a ty se vyskytují stejně tak i u křtu dospělých.

(2) Je také třeba vzít vážně, že staletí konstantinské éry (samozřejmě sjednocení církve a společnosti) vedla ke zkreslenému chápání křtu: stal se prostě „rituálem přechodu“, tedy slavnostním vyznačením přirozené významného bodu lidského života (narození tělesného spíše než znovuzrození). A tak dnešní zmatení žadatelé o křest dětí, žadající o křest, aniž by měli ponětí, co tato žádost znamená, do jisté míry za svůj zmatek ani nemohou. Toto jaksi „hromadné“ nepochopení patrně nemohou vyřešit jednotlivé pastoračními rozhovory – ačkoli i těch je třeba. Je však nutné celkově, a to zejména v církvi samé, vytvářet jiné chápání křtu, totiž především vůbec chápání: obnovit vědomí, že křest je významná věc, k níž se ve víře vracíme, o kterou se můžeme opřít. Až si křesťané budou vážit křtu jako vzácného daru, začnou to vnímat i lidé z okolí. Zatím mají před očima příliš mnoho případů, kdy je křest i v církvi chápán ryze formalisticky (či nechápán vůbec), než aby byli schopni pochopit, že požaduje-li se od nich něco víc, není to nemístná diskriminace.

⁶² Viz podobnou otázku (nikoli však již další argumentaci) W. Elerta, jak ji uvádí J. Štefan, op. cit., 156: otázka zní: „proč křtít děti?“, nýbrž: „proč je nekřtít?“

⁶³ Zkratkou: je-li večeře Páně „přijímání“, pak obsahem křtu je „dát se přijmout“.

⁶⁴ Tuto, podle mého soudu velmi závažnou skutečnost, ukazuje J. Mrázek, op. cit., 10–16.

(3) Křest (podobně jako večeře Páně) je ovšem vposledu věcí mezi Bohem a křtěným. Církev tu hraje pouze roli *asistenta*. Jde o to, aby tuto funkci svědomitě plnila, ale nepřekračovala ji. To je úzká cesta mezi ruhačstvím (přílišná, laciná benevolence) a mezi zákonictvím (přílišná opatrnost, omezování podmínkami, které vycházejí z vlastní potřeby mít „čisté ruce“, jakési záruky). Křest odkazuje k jednání Kristovu a to je přece charakteristické právě absencí předběžných podmínek!. Řekl bych, že *odmítnout* křest je nutno (a možno) tam, kde zřetelně hrozí ono rouhavé znevážení. Církev jako asistent ovšem prostě nemůže anticipovat další cestu pokřtěného, a to ani v případě dospělého: nevidí do jeho svědomí ani v přítomné chvíli, natož v budoucnosti. Může se jen snažit, aby pokud možno odstranila z jeho cesty překážky ke Kristu; zde bych řekl, že nejlépe vyjádřeným programem je slovo křtitele Jana vztažené k Ježíši: *On musí růst, já však se menšit* (J 3,30) – to platí pro všechny ostatní křtitele (viz i 1K 1).

Nový zákon nezná nepokřtěné křesťany, ani žádné náhražky křtu ve formě prezentace či podobně. Odmítneme-li zásadně křest nemluvnat, pak je třeba odpovědět na vážnou otázku, zda je plné křesťanství vyhrazeno jen určité kategorii lidí (dospělých, svéprávných).⁶⁵

d) Lze křest opakovat? Pokud jde o otázku opakování křtu, není možno přehlédnout prostou skutečnost: podle novozákonního svědectví je křest výlučně jednorázovou záležitostí. Tato jednorázovost je velmi zásadně spojena s naprostou a jednoznačnou daností Kristova díla pro nás: *ef' hapax*⁶⁶ – viděli jsme, že základní funkcí křtu je vyznačit spojení s Kristem. Tak jako je dokonanost jeho díla jistá, stačí dát si tuto skutečnost jednou vnějšně stvrdit. Je-li tu něco nejistého, pak zajisté „kvalita“, upřímnost a stálost lidského přijímání. Ta je ovšem nejistá trvale a zde přistupují na pomoc jednání, která se ze své podstaty opakují: zvěstování Slova a jídlo večeře Páně. S obměnou je možno opakovat, co bylo pověděno k problému křtění nemluvnat: skutečná potíže nespočívá v tom, že by církev špatně křtila, ale v tom, že se často špatně stará o to, co následuje po křtu. Problém proto nemůže vyřešit „kvalitnější“ křest uvědomnělých jedinců.

Zastánci překřtívání ovšem obvykle argumentují tím, že tato praxe jednorázové povaze křtu neodporuje, jelikož nejde o další křest, nýbrž vlastně o první a jediný skutečně platný křest. Domnívám se, že tento argument zdaleka neváží tolik, kolik váhy se mu přisuzuje.

⁶⁵ Jde vposledu o pojetí církve, jak přesně upozornil P. Pokorný např. ve stanovisku Poradního odboru teologického synodní rady ČCE rozeslaném sborům 21.4. 1995, či v článku „Budoucnost církve, která křtí děti“, Bratrstvo 36 (1994), 66–67.

Byl jsem upozorněn na pozoruhodnou argumentaci husitských teologů, kterou ve svých písních zdůvodňovali přijímání dětí k večeři Páně: ten, kdo chtěl oddělit Boží lid od jejich dětí, byl egyptský faraó, symbol tyranské krutovlády (Ex 10,8–11; viz Z. Nejedlý, Dějiny husitského zpěvu, kniha 6: Texty, Praha 1956, 247). Je třeba dávat si pozor, aby naše přepatrnělá, zákonická malovíra nezačala hrát roli takového tyрана.

⁶⁶ 1Pt 3,18; sr. Žd 9,25–28.

Přesnější úvaha ukáže, že jde zase jen o (poněkud radikálnější) variantu pochybností nad možností křtu nemluvnat – a zde je možno odkázat k tomu, co jsme o této otázce pověděli výše. Jinak řečeno: skutečně rozhodující je zde otázka, na jakém základě, je možno, respektive nutno zpochybnit platnost uděleného křtu. To se vpsledu týká celkového pojetí křtu a jeho funkce v životě křesťana – a je tedy nutno přihlédnout k celkovému jeho obrazu v Novém zákoně. Obraz, který jsme sledovali výše, rozhodně pochybnosti vedoucí k překřtívání nijak neospravedlňuje. V jediném případě překřtění, který NZ zaznamenává, efezské události ve Sk 19, 1–7, je pro rozlišení křtů rozhodující nikoli osoba křtitele, ani způsoblost křtěnců, nýbrž *cíl* (otázka *eis ti*) křtu.

Bez významu tu není ani docela praktický postřeh: pochybnosti o svém křtu v dětství mívají zpravidla ti, kdo došli (později) víry. To je ovšem skutečnost, kterou je možno interpretovat přesně opačně: není takové pozdější uvěření navzdory absenci soustavného pokřestního svědectví k víře spíše zázračným a slavným *potvrzením* platnosti křtu v dětství?

e) Je křest podmínkou spasení? Zde podle mého názoru novozákonní svědectví odporuje, nebo přinejmenším neodpovídá pozdější dogmatické tradici, která si klade otázky tohoto druhu. Křest je tu spíše *ujištěním* o spasení. Podmínkou je Kristovo dílo – podmínka jednou provždy splněná.

f) „Doplnění“ křtu? Křestní obřad bývá v tradiční praxi církve doplňován, případně dočasně nahrazován zejména třemi způsoby. Za jakousi dočasnou náhražku křtu dítěte, jehož rodiče jsou sami aktivními křesťany, ale nechťejí rozhodnutí svého dítěte k víře nijak anticipovat, bývá považován obřad *prezentace*. Dítě je při něm sboru představeno a s přímluvnou modlitbou jaksí nezávazně do jeho života uvedeno. Při bližší úvaze však je tento obřad především velmi názorným obrazem rozpačitosti a nejistoty, jakéhosi vykročení jen na půl cesty. Z pastoračních ohledů je snad možno jej připustit, je však nutno se ptát, co vlastně navíc přináší v církvi, která by se tak jako tak měla zajímat o děti svých členů a modlit se za jejich víru. Závažnější důvody by mluvily pro prezentaci katechumenů, tedy zejména těch, kteří do církve přicházejí nově, požádali o křest a začínají se na něj *připravovat*: je žádoucí, aby se i sbor na jejich křest připravoval, provázel jejich přípravu modlitbami.

Jako doplnění křtu se v církvi, která křtila nemluvnata, vyvinul obřad (v římské a východní tradici svátost) *konfirmace*. V současném západním protestantismu se však tento obřad nachází v situaci značné deformace: postupně se z něj stala jakási závěrečná zkouška z náboženství, v lepším případě slavnostní admise ke stolu Páně. Pokud bude vyproštěna z tohoto chápání a z též problematické vázanosti na určitý věk konfirmandů a zdůrazní-li se její základní obsah v (oboustranném) stvrzení křtu, může

mít konfirmace v církvi dobrý smysl. Lze ji pak dobře použít také jako slavnostního přijetí těch, kdo byli pokřtěni v dětství a uvěřili až ve své dospělosti, bez dosavadního církevního zázemí.

Vlastně jakousi opakovanou a hromadnou konfirmací je obřad *obnovy křestního závazku*, či křestního vyznání. Ten v současné době získává na popularitě i mimo římskokatolickou církev, v jejíž bohoslužbě má pevné místo v rámci velikonoční vigilie. Tato praxe je jednoznačně hodná doporučení, neboť umožňuje jasně vyjádřit a připomenout trvalé místo a význam křtu v životě křesťana, jakožto platné opory a základu, tedy právě roli, v níž jsme křest sledovali i v Novém zákoně.