

UNIVERZITA KARLOVA  
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA  
Katedra biblických věd a starých jazyků

Michael Štěpán

**Osobní setkání s Ježíšem otevírá cestu  
k vnitřní proměně: Ježíš a samařská  
žena u studně (J 4,1–42)**

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. ThLic. Jaroslav Brož, Th.D., S.S.L.

Praha 2021

## **Prohlášení**

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 29. 4. 2021

---

Michael Štěpán

## **Bibliografická citace**

Osobní setkání s Ježíšem otevírá cestu k vnitřní proměně: Ježíš a samařská žena u studně (J 4,1–42) [rukopis] : diplomová práce / Michael Štěpán; vedoucí práce: Jaroslav Brož. -- Praha, 2021. -- 61 s.

## **Anotace**

Tato diplomová práce je snahou o osobní uchopení předkládané perikopy Janova evangelia popisující setkání Ježíše se samařskou ženou u studně. Záměrem je poukázat v rámci uváděných metodických postupů na nekonečný zdroj inspirace Písma, a to i v kontextu dalších souvislostí. Zároveň má vždy i nemalý význam zcela vlastní přístup k danému textu.

Úvodem je zde zmíněno historické prostředí vzniku tohoto příběhu ze čtvrté kapitoly Janova evangelia, a to pohledem sociálních, národnostních i kulturních fenoménů. Postupně je sledován autentický vývoj vlastního setkání. Ježíšovo oslovení působí láskyplně a přitom hluboce odkrývá nitro člověka. Vystává zde několik rovin dialogu, které postupně přechází do bytostné proměny oslovené samařské ženy. Práce s tímto biblickým textem se soustřeďuje zejména na témata, která jsou dnes prakticky zvažována při zkoumání souvislostí vztahu konkrétního člověka v dané životní situaci a Boha v osobě Ježíše Krista.

## **Klíčová slova**

Ježíš Kristus, samařská žena, setkání u studně, oslovení, vnitřní proměna, povolání

## **Abstract**

In this Diploma Thesis, I am trying to personally grasp the pericope of the Gospel of John describing the meeting of Jesus with a woman of Samar'ia. Within the stated methodological procedures, the intention was to point out to the infinite source of inspiration in Scriptura sacra, in other contexts as well. An individual approach towards the specific text is also important.

In the introduction, the historical environment of this story's origin from the fourth chapter of the Gospel of John is mentioned, within the perspective of social, national and cultural phenomena. The authentic development of the meeting itself is gradually monitored. Jesus' answer is loving and at the same time, uncovers personal depths.

There are a lot of dialogue levels that gradually go to the transformation of the addressed woman of Samar'ia. Working with this biblical text is primarily focused on the topics that are practically considered when investigating the connections of a specific person in the specific life situation and God as Jesus Christ.

### **Keywords**

Jesus Christ, woman of Samar'ia, meeting at the well, answer, inner transformation, profession

**Počet znaků** (včetně mezer): 140 267

## **Poděkování**

Jsem vděčný za možnost bližšího setkání s tímto evangelijním textem a zároveň i všem, kteří mne při této práci provázeli. Děkuji vedoucímu mé diplomové práce doc. ThLic. Jaroslavu Brožovi, Th.D., S.S.L., za vytrvalou podporu, odborné konzultace a cenné rady. Děkuji mojí manželce za trpělivost, modlitby a vytvoření podmínek pro vlastní práci. Poděkování patří také celé mojí rodině a přátelům za inspiraci a užitečné podněty.

# Obsah

Úvod .....	7
<b>1 Studium literární struktury Jan 4,1–42.....</b>	<b>11</b>
1.1 Dějiny literární formy.....	11
1.2 Členění Janova evangelia jako celku .....	12
1.3 Literární struktura Jan 4,1–42 .....	13
<b>2 Exegeze studovaného textu .....</b>	<b>17</b>
2.1 Obecná charakteristika exegetických metod .....	17
2.2 Vlastní exegeze textu .....	18
<b>3 Širší kontext Janova evangelia .....</b>	<b>26</b>
3.1 Janovo evangelium a jeho místo ve spisech Nového zákona.....	26
3.2 Janovo vyprávění o pozemském životě Ježíše, Syna Božího, a hlavní rysy jeho teologické výpovědi .....	27
3.3 Prohloubení významných teologických a spirituálních pojmů a témat s ohledem na kontext Starého a Nového zákona.....	34
<b>4 Některé náhledy pro praktické studium textu .....</b>	<b>47</b>
4.1 Studium různých rovin dialogu Ježíše se samařskou ženou .....	47
4.2 Důsledky bádání pro spirituální čtení textu.....	54
<b>Závěr .....</b>	<b>64</b>
<b>Seznam použitých zkratek .....</b>	<b>67</b>
<b>Seznam literatury.....</b>	<b>68</b>

## Úvod

Jako úvodní krok při čtení (studiu) Písma svatého bývá zmiňováno osobní seznámení s daným textem. Čtenář se nechává spontánně oslovit předlohou zjevení skrytého Božího slova. Tento jedinečný kontakt konkrétního člověka s vybranou biblickou pasáží je velmi důležitý sblížovací proces. Je užitečné opakovaně pročítat text a nesnažit se zprvu o žádné systematické náhledy či rozборы. Jednotlivá slova, postavy a dějové linie jsou vnímány subjektivně a sugestivně. Po několikerém čtení jsou na sebe vrstveny jednotlivé postřehy, přičemž vznikají niterné asociace zcela vlastní čtoucímu jedinci. Zde není ještě pátráno po žádné konkrétnější formulaci z komentářů k danému textu. Vychází se pouze z vědomí jakéhosi vnitřního nastavení pro další „soužití“ se slovy, která zde hovoří. Není od věci si připomenout známou pravdu, a to že čtení Písma nikdy nekončí, respektive zdroj inspirací a podnětů pramenící z další četby je nevyčerpatelný. Po tomto subjektivním přístupu a vlastním předporozumění je teprve vhodné uvažovat o objektivních pozicích exegeze a různých metodických přístupů. Subjektivní i objektivní oblast pojetí textu není nikterak pevně ohraničena, ale dalo by se říci, že subjektivní uchopení rozvíjí bohatost objektivních postupů výkladu. Verbální vyjádření je složeno z určité literární skladby. Obraz slova tedy vyjadřuje nějaký dějinný, kulturní i personální fenomén. A jako na každý obraz lze i na něj hledět z různých úhlů, při různém osvětlení jakož i s různým intelektuálním, religiózním i emocionálním přístupem. Biblické metody výkladu využívají různých forem a postupů k analýze těchto slovních obrazů, přičemž je jisté, že nikdy nebude možné slovní fundament vypreparovat do ryzí podoby. Z čehož přímo i plyne, že biblický text není prostě možné interpretovat v objektivně jednoznačné formě. Je proto nasnadě, že každý čtenář Písma je vybízen, aby se do textu ponořil s plnou měrou svého úhlu pohledu i představivosti a nebál se třeba i bizarních otázek. Po této osobní recepci a následně vytvořeném názorovém postoji je teprve žádoucí vyhledávat metody výkladu textu. Nebude zde uváděn přehled, či dokonce scénář různých metodických postupů, které biblistika dnes nabízí. Pro potřeby této úvodní studie postačí zmínit pouze dva základní přístupy k textu. Jedná se o synchronní a diachronní analýzu. Pro jednoduchost výkladu těchto dvou veličin exegeze se dobře hodí již zmiňovaný obraz slova a možnosti pohledů jeho nazírání. Synchronní analýza bude vidět tento obraz v jeho barevnosti s jeho emocionálním a sugestivním pojetím. Diachronní analýza bude pátrat po jeho původu, místě a době vzniku, spojitosti s dobou a myšlením autora, promítající se tak do tahů

štětce na plátně. Je asi pochopitelné, že obojí má svůj smysl a význam a že pokud chce i badatel ve výtvarném umění dobře poznat dílo, které má před sebou, neobejde se bez jedné či druhé varianty.

Tato práce bude rozčleněna tak, aby bylo možné postupně projít potřebné metodické kroky a tematické okruhy u zde předloženého biblického textu a vytěžit tak praktické poznatky k formulaci cílových bodů, což v neposlední řadě značí též inspirativní předlohy pro reálný život současného křesťana. Zásadní skutečností na straně jedné je zde osoba Ježíše Krista a na straně druhé (zástupně) vždy i konkrétního člověka, kterého On potkává a povolává. Aby bylo možné a viditelně uskutečnitelné postupně přecházet do těchto úvah a dílčích závěrů, bude nutné nahlédnout na smysl Písma jako celku, poté charakterizovat hlavní znaky Janova evangelia a dále zkoumat obsah textu zvolené perikopy a v neposlední řadě zvažovat i objevené kontextové souvislosti.

Jako základní východisko při dotazu po smyslu slov Písma svatého je pokládán fakt, že toto je Bohem zamýšlené, inspirací zaručené, autentické sdělení vyjádřené slovem lidského autora, a to tak jak on sám při literární formulaci tento text zamýšlel a jak i současně mu byl sdělen. Forma litery je tudíž nosné východisko při řešení otázek a úvah nad vlastním obsahem takového sdělení. Nutné je zároveň připomenout, že je nemožné prakticky stanovit exaktní rozlišení mezi obsahem výpovědi a její formou. Mnohotvárnost konkrétního mluveného a psaného slova i dějinnost jeho vzniku a následně i aktuální interpretace nebude nikdy jednoznačně vystihnutelná, což zároveň ale i umožňuje objevovat stále další pohledy vzhledem k vlastnímu obsahu. Boží zjevení stojí za biblickým textem v plnosti, byť artikulace lidského autora nemůže mít k tomuto prameni sdělení zcela adekvátní vypovídající hodnotu, nicméně zůstává vždy svým předobrazem nejbližší jiné skutečnosti osvětlené Božím zjevením. Za smyslem Písma je vždy tedy třeba hledat obsah úmyslu vyjádřený textem konkrétního pisatele. V praxi toto znamená, že v tomto bodu nastupují různé metody výkladu, které spoluvytváří hermeneutické nástroje a postupy biblické exegeze, a tedy cestu vedoucí k vlastnímu porozumění.

Vnější rámec zde zkoumané evangelijní perikopy je celý Janův spis. Autorství je v tomto směru tradicí pocházející z konce 2. století od Eirénaia z Lyonu připisováno apoštolu Janovi, synu Zebedeovu, který je tímto i ztotožňován s „učedníkem, kterého Ježíš miloval“. Jméno Jan se objevuje již v nadpiscích nejstarších rukopisů čtvrtého evangelia, pocházejících přibližně ze stejné doby, v níž psal Eirénaios. Současné hypotézy zvažují i jiná autorství, a to jak Janova evangelia, tak i janovských listů jako



celku. V nynější době je rozšířený odhad, že v současné podobě je Janovo evangelium výsledkem edičního procesu o několika etapách, přičemž milovaný učedník byl autorem jeho první podoby a pravděpodobně i koncepce. Čas sepsání je rovněž nahlížen spíše s určitým časovým rozptylem, umístěným do závěrečných desetiletí prvního století po Kristu. Mezi badateli převládá dnes stanovisko, že přesné určení autorství Janova evangelia není reálně prokazatelné, a tudíž ani možné. Nicméně zároveň se i poukazuje na skutečnost, že nejasnost kolem jeho vzniku neubírá nic na důležitosti a významu tohoto čtvrtého evangelia, které má i vzhledem k synoptickým spisům zcela jedinečné postavení. Spíše je podstatné zmínit hlavní rysy a záměry, které charakterizují tyto janovské evangelijní texty. Po teologické stránce se jedná o zásadní poselství. Zjevení Boha jako Otce se odehrává zcela jedinečným způsobem v osobě Ježíše Krista jakožto Syna. Vztah Otce a Syna vidí Jan jako obraz dokonalého společenství a vzájemnosti. Stěžejním znakem tohoto společenství je láska, která se zároveň stává i etickým atributem celého Janova písemného sdělení. Vrchol a oslava tohoto dokonalého společenství lásky mezi Otcem a Synem jsou u Jana soustředěny k naplnění Otcovy vůle v Ježíšově spásonosném obětování na kříži a zároveň i slavném Vyvýšení. Janova teologie má i své významné katechetické roviny. Poukazuje na komunitní roli prvokřesťanských obcí, staví na pospolitosti lásky ve jménu Ježíše Krista ukřižovaného a zmrtvýchvstalého, přičemž se opírá o křesťanské svátosti křtu a eucharistie. Není zde zatím zmínky o hierarchické struktuře či úřednických kompetencích. Za povšimnutí stojí i skutečnost, že Janovo vyprávění často označuje Židy jako Ježíšovy nepřátele. Je důležité si hned zpočátku uvědomit širší kontext toho náhledu, který odráží dobovou skutečnost hlubokých rozporů mezi příslušníky křesťanů janovských obcí a synagogálními Židy. Tudíž nelze zde uvažovat, že janovská negativistická klasifikace Židů je míněna z hlediska národnostního, ale pouze ryze teologického. Bohužel historicky nebyla vždy tato skutečnost Janova pojetí židovství takto správně interpretována, což pak zjednodušeně vedlo k antisemitským tendencím v obecné rovině.

Janovo evangelium nabízí široké kontemplativní rozvinutí a je vhodné pro aplikaci v praxi křesťanské spirituality obecně. Nenajdeme zde žádná rozsáhlá mravoučná pojednání, napomenutí či příkazy. Podstata se koncentruje do zprávy o zjevení Otce v Synovi: ve vzájemném společenství lásky a úplné vzájemné vydanosti. Více evangelista říci nemohl a zřejmě ani nechtěl, neboť jeho sdělení ukazuje Boha právě v zjevené Ježíšově plnosti.

Vybraná pasáž čtvrté kapitoly Janova evangelijního textu bude tedy probrána podle osnovy, která zahrne stanovené tematické okruhy. Rovněž zde budou zmíněny i širší kontextové souvislosti, čímž je i poukázáno na významnou souvislost v rámci celého Písma. Prvním bodem je studium literární struktury čtvrté kapitoly. Poté následuje vlastní exegeze textu, dále pak hledání širšího kontextu Janova evangelia, jakož i prohloubení významných teologických a spirituálních pojmů a témat s ohledem na kontext Starého a Nového zákona. Pozastavení bude také nad studiem různých rovin dialogů Ježíše se samařskou ženou a závěrem i zpracováním důsledků bádání pro využití spirituálního čtení textu.

# 1 Studium literární struktury Jan 4,1–42

## 1.1 Dějiny literární formy

Dějiny literární formy (Formgeschichte) vychází z předpokladu, že prvotní křesťanská společenství a místa, kde tito lidé působili (bohoslužby, katecheze, misijní kázání, dialog se synagogou), vytvářely spolu autentický základ Ježíšovy tradice. Na těchto „místech“ (Sitz im Leben) se formovala a upevňovala památka na Ježíše z Nazareta. Nejprve se tak dělo ústním podáním a později pak i písemným ztvárněním. Smyslem vědeckého bádání po původu biblického textu v tomto pojetí je snaha z těchto zdrojů tzv. Sitz im Leben – „míst dobového prostředí“ – odvodit proces formování konkrétního písemného vyjádření biblického autora. Při rekonstrukci historie literární formy je snaha pátrat až k počátku vlastního sdělení, tedy k ústnímu podání. Křesťanská společenství v rámci svého vlastního prostředí uchovávala Ježíšův odkaz v určité podobě. Na těchto místech vznikaly sbírky vyprávění (o podobenstvích, zázracích atd.), které byly posléze fixovány do písemné podoby. Při tomto historickém výkladu literární formy je i na dosah vysvětlení pojetí křesťanské tradice a její promítání do evangelijních textů včetně vzniklé různorodosti psaných forem. Na druhé straně je však nutné připomenout, že při tomto způsobu nahlížení by se lehce dalo dospět ke zkrácenému závěru, že evangelisté byli pouze jakýmsi sběrateli tradičních pramenů. Tento možný postoj byl v průběhu času bádání korigován a cestou kritiky redakce (Redaktionsgeschichte) zdůrazněna specifická role každého evangelijního autora a jeho osobní kreativita při interpretaci Ježíšova odkazu.<sup>1</sup> Evangelia obsahují různé literární formy, které lze rozdělit na dvě skupiny: tradice Ježíšových slov a narativní tradice (vyprávění o Ježíšovi). Aby bylo možné se při výkladu a dnešním chápání Písma co nejvíce přiblížit úmyslu, který chtěl ten který autor sdělit, je třeba zkoumat i kategorie literárních druhů. Nelze totiž pouhým čtením textu chápat obsah sdělení, které bylo formováno v dávné minulosti s výrazy příslušného kulturního a společenského prostředí. Pokud je zároveň brána v potaz autorita učitelského úřadu církve,<sup>2</sup> totiž že Písmo svaté se má číst a vykládat v témže Duchu, v jakém bylo napsáno, a tudíž i směřovat k vystižení autentického smyslu a obsahu zapsaných slov se zřetelem na živou tradici církve a analogii víry. Pečlivá práce exegetů vedena těmito pravidly přímo

---

<sup>1</sup> Srov. MARGUERAT, Daniel a kol. *Úvod do Nového zákona*. Jihlava: Mlýn, 2014, s. 7n.

<sup>2</sup> Srov. KKC 2035.

přispívá k dozrávání správného úsudku církve, která plní božský příkaz a službu uchovávat a vykládat Boží slovo.<sup>3</sup>

## 1.2 Členění Janova evangelia jako celku

Většina badatelů se shoduje, že čtvrté evangelium má dva díly.<sup>4</sup> Předěl je obvykle kladen mezi 12. a 13. kapitolu. Důvody jsou spatřovány v tom, že 13. kapitola působí jako nové dějství s tím, že předcházející kapitola je ukončena závěrečným bilancováním vypravěče (J 12,37–43) a Ježíšovým povoláním (J 12,44–50), které zároveň působí jako závěrečná řeč.<sup>5</sup> Následně dochází i ke změně situace: Ježíš už nadále veřejně nepůsobí, věnuje se pouze svým učedníkům, je vyslýchán, souzen a veden na smrt. Po svém vzkříšení se obrací opět pouze ke svým učedníkům. Rovněž všechna Ježíšova „znamení“ se odehrávají v první části. Ve druhé části se naopak dění soustřeďuje na Ježíšovo ukřižování a vzkříšení – Janův jazyk zde používá pojem „oslavení“. Podle tohoto jsou často tyto dvě části nazývány jako „kniha znamení“ a „kniha oslavení“, případně „zjevení před světem“ a „zjevení před učedníky“.<sup>6</sup>

Lze ještě zmínit jeden z dalších pohledů na rozdělení janovských evangelijních textů, který působí v daném kontextu vcelku smysluplně, nicméně nachází oporu pouze u menšiny vykladačů.<sup>7</sup> První díl členění je v tomto pojetí označován „z Betánie do Betánie“ (J 1,1–1,42). V závěru 10. kapitoly, poté co Ježíš „uniká“ dalšímu z pokusů jej odstranit, k nimž dochází opakovaně od sedmé kapitoly, odchází na místo, kde prvně křtil Jan. Ježíš se tedy vrací tam, kde jeho veřejné působení začalo, a uzavírá se tím pomyslný kruh. Jedenáctou kapitolu otevírá v této koncepci pohledu takzvaný „Lazarovský blok“ (J 11,1–12,50). Vzkříšení Lazara je pak uváděno do přímé souvislosti s Ježíšovým ukřižováním jako jeho bezprostřední příčina (J 11,47–53). Podle tohoto výkladu se tedy zdá, že poslední v řadě Ježíšových „znamení“ je zároveň úvodem druhé části Ježíšovy cesty. Stejně tak jako ta první byla započata „znamením“ v Káně. Je pak uvažováno, že i druhá část Ježíšova příběhu tvoří uzavřený oblouk od vzkříšení Lazara ke vzkříšení Ježíšovu.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> Srov. DV 12.

<sup>4</sup> Členění na dva díly nezastávají HOSKYNS, BARRETT, LINDARS, BEUTLER.

<sup>5</sup> ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 21.

<sup>6</sup> Srov. Tamtéž. s. 21.

<sup>7</sup> Lze nalézt u autorů např.: KEENER, ROSKOVEC, THYEN (vychází z ØSTENSTAD, Structure).

<sup>8</sup> ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 21n.

### 1.3 Literární struktura Jan 4,1–42

Srovnáním Jana se synoptiky vynikne podstatný rozdíl ve struktuře obou okruhů textů. Janův jazyk lze označit za jedinečný. Z terminologické statistiky pak vyplývá, že výrazy běžné v Janových spisech u synoptiků chybí nebo jsou užívány v odlišné intenzitě. Styl projevu má rovněž osobitou vznešenost a svébytnou důraznost. Je zřejmé, že právě tyto a další literární odlišnosti vedou často k úvahám nad původem Janova evangelia. Jak již bylo řečeno, je velice obtížné hledat na tyto otázky konkrétnější odpovědi. Spíše se soudí, že tato v různých směrech výrazová ojedinelost je důsledkem pestrosti náboženského prostředí, sociálních vztahů a i výjimečných vyjadřovacích prostředků a představ. Hermeneutický rámec, v němž se má číst vyprávění Ježíšova života pozemského, je uveden v prologu Janova evangelia (J 1,1–18). Základní tezí je Boží vtělení v osobě Ježíše Krista. Boží Logos, ve své podstatě Syn existující od počátku a přebývající s Otcem v trvalé jednotě, je zároveň prostředníkem stvoření, když přijímá podobu lidského těla (J 1,14). Tento Syn se tak stává konkrétním člověkem v osobě Ježíše z Nazareta a zároveň žije i svůj jedinečný život v pozemském čase. Tato přirozeně vnímatelná skutečnost tvoří pak obsah evangelia. Ve své milující touze napříč časem se Bůh v Ježíši sklání ke každému jednotlivému člověku a je mu zároveň tak blízko, že je přímo u něho. Celý příběh tohoto člověka Ježíše, jeho slov, života i smrti se má číst ve světle právě tohoto úvodního vysvětlení.<sup>9</sup>

Jedním z uváděných předpokladů pro autentický vhled do Janovy literární kompozice interpretace teologie Logu patří i názor, že prvním krokem je nutnost vystoupit ze stínu teistických a racionálních spekulací o stvoření.<sup>10</sup> Prostupování stvořeného do světla Řeky života je pak v jejím proudu plynutí prvním momentem toho, co naše víra nazývá tradicí („svatou a živou tradicí“). Na počátku zde stojí darování communia lásky Nejsvětější Trojice. Otec „posílá“ Slovo a svůj Dech a vše je tak povoláno k bytí. Všechno je jeho darem a zjevením jeho Slávy. Není nic ani posvátné ani profánní, ale vše je čirým vlitím jeho svatosti. Bůh zde netvoří to či ono jako Prvotní příčina filosofů, ale dává všemu vše, co je on sám. A všechno toto je, protože on se dává. „On říká, a stává se, on miluje, a je to dobré, on se daruje, a je to krásné.“<sup>11</sup> V tomto prvním stvoření je ale Nejsvětější Trojice skrytá, tradice je tu od svého počátku tajemstvím lásky zraněné. Otec se vydává a otázka zároveň zní, kdo jej přijímá? Jeho

<sup>9</sup> Srov. MARGUERAT, Daniel a kol. *Úvod do Nového zákona*. Jihlava: Mlýn, 2014, s. 415.

<sup>10</sup> Srov. CORBON, Jean. *Liturgie pramene*. Praha: KRYSTAL OP, 2015, s. 23.

<sup>11</sup> Tamtéž. s. 23.

Slovo je dáno, ale kdo odpoví? Duch je sice již vylit, ale ještě ne sdílen. Čistý dar stvoření čeká na přijetí. Živý Bůh prožívá svou první „kenozí“. Jeho láska se zjevuje v dosud nepoznaném příslibu.<sup>12</sup>

Po prvním zázraku v Káně (J 2,1–12), kde se Ježíšova matka stává vzorem úplného přijetí Ježíšova slova, hned následují však v Janově textu příběhy dalších evangelijních postav čelících podobné zkoušce v podobě přijetí, či nepřijetí Ježíšovy výzvy. Objevuje se zde kritika zjevně nedokonalé a omezené víry prvních Ježíšových učedníků (J 1,35–51). Z tohoto hodnotícího pohledu se jeví i víra „židů“ jako nedokonalá nebo téměř žádná (Nikodém), přičemž autenticitu víry v Ježíšovo slovo podle Jana dosvědčuje svým jednáním Jan Křtitel. Po této teologicko-věroučné reflexi pokračuje evangelijní děj v podobném duchu, pouze s tím rozdílem, že se Ježíš vydává mimo Izrael – do Samařska. Za zmínku na úvod celého vyprávění o pobytu Ježíše mezi Samaritány stojí skutečnost, že celý příběh se odehrává na jednom místě s krátkým přemístěním v závěru úryvku (v. 40). Taktéž i Ježíšova rozmluva s učedníky se odehraje na stejném místě. Celé vyprávění má lineární časový sled. Mezi tím, než učedníci dojdou nakoupit jídlo (v. 8), Ježíš hovoří se Samaritánkou. Jakmile se učedníci vrátí, žena odchází zpět do města (v. 28), přičemž lidé se naproti tomu vydávají na cestu k Ježíšovi (v. 30). Než však stačí k němu doputovat, Ježíš promlouvá k učedníkům (vv. 31–38). Samaritáni po příchodu zvou Ježíše, aby u nich zůstal (v. 40). Ježíš jim vyhoví a oni v něho uvěří. Po dvou dnech odchází do Galileje (v. 43). S výjimkou učedníků jsou všechny postavy, které Ježíš potkává, Samaritáni: žena u studně (J 4,1–15.16–30); lidé z města (vv. 39–42). Po příchodu do Galileje potkává Ježíš královského úředníka (vv. 43–54). Ten není Samaritán, pravděpodobně asi pohan.<sup>13</sup>

Vlastní setkání samařské ženy s Ježíšem se skládá ze dvou momentů (vv. 1–15 a 16–30). Celý text (J 4,1–54) zahrnuje pak celkem čtyři epizody. Tři z nich popisují reakce lidí mimo svět Izraele na Ježíšovo slovo (vv. 1–15.16–30.39–42) a končí příběhem o druhém zázraku v Káně (vv. 43–54). Krátká řeč Ježíše k jeho učedníkům (vv. 31–38) je vysvětlením k jeho činnosti mezi Samaritány a zároveň i upozorňuje na jejich následné misionářské působení v nežidovském světě. Chronologie příběhů, kam patří i setkání Ježíše se samařskou ženou, je součástí uzavřeného okruhu vyprávění nazývaného též „od Kány ke Káně“. Na počátku sledu těchto událostí jsou nejprve Židé

---

<sup>12</sup> Srov. CORBON, Jean. *Liturgie pramene*. Praha: KRYSTAL OP, 2015, s. 23.

<sup>13</sup> Srov. MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 138n.

svědky Ježíšova prvního znamení uváděného u Jana – prvního zázraku v Káně. Následuje konstatování absence víry „u židů“, poté komentář vypravěče, srovnání nedostatečné víry u Nikodéma oproti postoji pravé víry v Ježíšovo slovo (Jan Křtitel), (J 2,1–3,36). Rámec Ježíšova působení mimo Izrael (v Samařsku) zahrnuje výpovědi obyvatel nežidovského původu (Samaritánka a Samaritáni z města). Jsou zde zaznamenány tři reakce na Ježíše včetně komentáře ze strany Ježíše, které předchází jeho setkání se samařskými obyvateli města. Tak jako odpovědi Židů začínají prvním zázrakem v Káně (J 2,1–12), tak naproti tomu odpovědi Samaritánů jsou uzavřeny druhým zázrakem v Káně (J 4,43–54). Zároveň se jedná o druhé znamení, které zmiňuje Jan, vykonané Ježíšem po jeho návratu z Judska do Galileje (v. 54).<sup>14</sup>

Dobré je připomenout, že vlastní studium literárního druhu daného biblického textu má vždy svůj specifický význam, jelikož z něho lze i vyčíst vztah autora k prostředí, kde se pohyboval a kde se zároveň nacházeli i doboví adresáti jeho písemného sdělení. Při určování literárních druhů je zároveň vždy podstatná i vnější forma příslušné textové oblasti. Starověcí autoři dodržovali důsledně pravidla obecných schémat vztahující se ke konkrétní kategorii sdělení. Nepostradatelné je i stálé kontextové i obecné porovnávání různých biblických pasáží, a to jak v dílčích oddílech, tak i v rámci celého Písma. Zajímavé je pak i sledovat různé formy vyjádření v rámci dvou odlišných literárních druhů při popisu stejné události. Lze pak tedy říci, že podrobné zkoumání literární struktury biblického textu významně napomáhá k lepšímu chápání vlastního obsahu sdělení.<sup>15</sup> Pravdou je, že konkrétně v Janově vyprávění uvádějícím setkání samařské ženy s Ježíšem u studně není k dispozici žádná jiná varianta popisu k porovnání, nicméně právě proto je i o to důležitější podrobnější zkoumání janovských vyjadřovacích způsobů, jak bývá nakonec i často zmiňováno s odkazem na originální Janův literární a teologický slovník. Důležitá je zde i historicky reálná vypovídací hodnota popisovaného příběhu, který má u Jana stěžejní záměr, a tím je na reálném pozadí teologicky prezentovat Ježíše (ve slávě) jako Božího Syna. Janovo evangelium bývá proto i nazýváno evangelizačním dokumentem, jehož vyjadřovací metoda má předkládat dílo a slova Ježíše Krista tak, aby se ukázala podstata jeho osoby. Tento hlavní záměr nezastiňuje ale ani další cíle, jako například korekce různých

---

<sup>14</sup> Srov. MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 139.

<sup>15</sup> Srov. KREJČÍ, Josef. *Slovo Boží*. Řím: Křesťanská akademie, 1971, s. 68n.

národnostních a sociálních předsudků tehdejšího žido-křesťansko-pohanského prostředí.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Srov. DOUGLAS, J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2017, s. 385.



## 2 Exegeze studovaného textu

### 2.1 Obecná charakteristika exegetických metod

Exegeze (řec. *exegesis* = výklad) je teologická disciplína, která Písmo svaté vykládá příslušnými vědeckými metodami. Tyto metody mohou být nahlíženy podle různých kritérií – kupříkladu katolická exegeze pozitivně reflektuje učení a pokyny učitelského úřadu církve. Zároveň ale i takovéto vědecké bádání vytváří podmínky a předpoklady pro chápání a výklad Písma v sepětí s katolickým dogmatem, ale i s obecnějšími prvky učení církevního úřadu. „Katolická exegeze se tím často stává biblickou teologií, v ideálním případě totožnou s tou biblickou teologií, kterou pro sebe jako předpoklad vyžaduje dogmatika.“<sup>17</sup> Kritéria metody výkladu mohou mít tedy různé analytické preference. Je jistě nesporné, že tyto metodické postupy, které se přímo či nepřímo podílejí na pozitivním formulování dogmatického rámce katolické věrouky, jsou nepostradatelné, a to i přímo vzhledem k obsahu obrazu zjevených Božích pravd. Na druhou stranu tímto není míněno a nelze ani tvrdit, že i když je autor janovského textu vnímán jako očitý svědek toho, o čem píše, že obsahové sdělení vlastní dějinné události je textem nějak jasně dané či vymezené. Znamená to, že přijetí obsahu neleží v liteře textu, ale v postoji a vnímání k vlastnímu (Božímu) sdělení. „Kdo vstoupí do vztahu s Ježíšem a je otevřený jeho slovu, přijímá od něj zjevení Boha Otce.“<sup>18</sup> Jak již bylo řečeno, klíčovým postojem v janovské teologii je tedy vztah. Tento postoj není fixován do strnulé pozice nějakého (před)určení člověka vůči Bohu, ale jde vždy o jedinečný a dynamický příběh konkrétního jedince v autentickém vztahu k Ježíši jakožto jedinému prameni plnosti zjevení věčného Otce. Záměrem studia zde předložené perikopy je právě možnost vytvoření většího osobního náhledu k vnímání Ježíšova počínání a sdělení. Tato otevřenost více perspektiv pro legitimní čtení Písma bývá v Eriugenově metafoře přirovnávána obrazem biblického textu jako pavího pera, které je možné různě natáčet, a tak vidět bohatství jeho barev. „Smysl (*intellectus*) božských výroků je mnohotvárný a nekonečný (*multiplex et infinitus*).“<sup>19</sup> Může se nabízet otázka, zda lze některý z těchto pohledů blíže vymežit a případně „objektivně“ konfrontovat. Zvláště zde u příběhu Ježíše mezi Samaritány jakožto signifikantní historické události by mohla být takováto úvaha nasnadě. Odpovědí bude, že i při zachování všech obecných norem výkladů (např. historicko-kritická metoda) bude spektrum individuálního čtenářského

<sup>17</sup> RAHNER, Karl. – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 116.

<sup>18</sup> PBK, *Inspirace a pravda Písma svatého*. Kostelní Vydří: KNA, 2015, s. 45.

<sup>19</sup> ERIUGENA, Jan Scotus. *Homilie a Komentář k Janovu evangeliu*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 133.

pojetí vždy pestré. A právě i díky tomu lze rozvinout také zde zamýšlené paradigma osobního setkání s Ježíšem skrze konkrétní evangelijní text.

## 2.2 Vlastní exegeze textu

Vyprávění popisovaného setkání Ježíše se Samaritány (J 4,4–42) je vsazeno do časově i prostorově vymezené události cesty. Výraz „cesta“ má v rámci starozákonního užití kromě případů zřejmého doslovného významu zároveň i řadu těsně souvisejících případů užití metaforického. Bývá tak často míněno, že člověk jdoucí po veřejné cestě se stává známým a cesta, kterou si zvolil, ukazuje na jeho cíl a záměry. Jako zásadní jsou pak vnímány vždy Boží záměry a vůle (srov. např. Ex 33,13; Jb 21,14.31; Ž 67,3; Př 8,22; Ez 18,25). Z tohoto vyplývá i myšlenka Božích nařízení (srov. Ž 119). Cesta tedy obecně ukazuje chování člověka, ať už dobré, nebo špatné. Tyto způsoby užití se běžně vyskytují i v kumránské literatuře. Novozákonní užití výrazu cesty v podstatě rozvíjí původní starozákonní významy a představy. Navazuje se zde například již na starou židovskou myšlenku dvou proti sobě postavených cest, přičemž člověk si může zvolit, po které z nich se vydá (srov. Mt 7,13n; L 13,24). Za nejdůležitější v tomto směru lze snad označit zmínku u Jana, kde o sobě Kristus říká, že on sám představuje souhrn všech prostředků, jež jako Cesta vedou k Bohu (srov. J 14,6).<sup>20</sup>

Každé putování má svůj výchozí podnět, vlastní příběh prošlé cesty, stěžejní místa zastavení a cíl. Zdá se, že tím zde viditelným důvodem, proč se vydat na cestu, je stupňující se nevole příslušníků vedení chrámu nad Ježíšovým působením, které v jejich očích již neúnosně překonává popularitu Jana Křtitele, a to i tím, že křtí a získává více učedníků. Skutečné ohnisko napětí mezi Ježíšem a těmito farizeji neleží ani v tom, zda křtí více, či méně než Jan (v. 2 přesně říká: „ačkoli Ježíš sám nekřtil, ale jeho učedníci“), přičemž historicky a též i v rámci čtvrtého evangelia není postaven Ježíšův význam na jeho křestním působení. Strach a zlobu farizeů živí reálná obava z rychle rostoucího počtu učedníků, kteří křtí v Ježíšově jménu. Neomezený „duch“, který převyšuje hranice litery židovského Zákona, je pro ně velkou hrozbou.<sup>21</sup>

Popis dalšího vývoje těchto napjatých vztahů dočasně končí a děj pokračuje Ježíšovým odchodem z Judska zpět do Galileje. Cesta přes Samařsko nebyla pro Ježíše nutná, i když co do vzdálenosti byla nejkratší. Vedla však územím země s pověstí hereze

<sup>20</sup> Srov. DOUGLAS, J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2017, s. 118n.

<sup>21</sup> Srov. MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 141.

a schizmatu vůči pravému židovskému náboženství. Obecně Samaritáni byli Židy vnímáni jako nepřátelé, což platilo i opačně. Proto výrok: „Musel projít Samařskem“ (v. 4), má viditelný teologický význam. Ačkoliv zprvu není zřejmé, proč tomu tak bylo, záhy se ukáže, že Ježíš „musí“ odejít mimo Izrael jako důsledek Boží nutnosti. Místo, kde se nachází Jakubova studna: „blízko pole, které kdysi odkázal Jakub svému synu Josefovi“ (v. 5), uvádí biblické a židovské vidění téma vody darované Jakubem (srov. Gn 48,22; Gn 33,19; Joz 24,32). Sama Jákobova studna není nikde ve Starém zákoně přímo zmiňována. Symbolicky odkazuje však na mnohé další studny, které jsou v historii již v počátcích centry mnohých biblických příběhů: zmiňováno již u Hagar (srov. Gn 21,19), dále Izákův vyslanec pro nevěstu (srov. Gn 24), Izákovi služebníci (srov. Gn 26,18), Jákob s Rebekou (srov. Gn 29n); následuje Mojžíšův útěk z Egypta (srov. Ex 2,15–22) a lid na poušti (srov. Nu 21,16–18). Ukazuje se tedy, že ve více případech obvyklého vyprávění o praočích bylo setkání se ženou či ženami u studny popisováno formou námluv. Nabízí se tudíž otázka, zda tím evangelista zamýšlí opětovné připomenutí symboliky ženicha.<sup>22</sup> Každopádně se jedná o dosti významné pozadí události Ježíšova setkání se ženou u studny a s rozmluvou na téma daru vody (vv. 7–15). Jakubova studna, u níž Ježíš sedí unavený z cesty kolem poledne (v. 6), tak vytváří širší kontext vnímání otázek na téma daru a osvěžení.<sup>23</sup> „Ve Svaté zemi je jen málo míst, která by vyvolávala tak živou vzpomínku na Božího Syna, jako Jakubova studna.“<sup>24</sup>

K sedícímu Ježíšovi na okraji studny se z dále blíží žena. Shodou okolností není ani pro jednu ze zúčastněných stran toto setkání plánované a zřejmě ani chtěné. Ježíš znavený cestou sedí v poledním horku opuštěn (učedníci odešli do města něco nakoupit k jídlu: srov. v. 8) uprostřed kraje, jehož obyvatelé nejsou vůči Židům zrovna přátelsky nakloněni. Žena se vydala načerpat vodu za poledního žáru zřejmě v domnění, že snad nikoho nepotká. Důvodů, proč by se Ježíš měl zvednout a raději odejít, by bylo hned několik. Tím prvním, dnes již málo pochopitelným důvodem je, že on je muž a ona žena. Mluvit se ženou na veřejném prostranství (například u studny) bylo na tehdejší dobu velmi neobvyklé, až pohoršující. Druhý vážný důvod pro Ježíše, aby se vyhnul setkání: Byla to Samaritánka, členka národa, který nevyznává pravou víru! Žena je také

---

<sup>22</sup> Srov. ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 186.

<sup>23</sup> Srov. MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 141.

<sup>24</sup> KROLL, Gerhard. *Po stopách Ježíšových*. Praha: Zvon, 1996, s. 195.

hned zpočátku velmi překvapena, že na první pohled Žid, kterého potkává, neodchází a naopak ji oslovuje. Poslední důvod, který by ještě mohl odradit Ježíše od tohoto setkání, platí i v dnešní době a je jím postoj morálního předsudku. O této ženě je totiž všeobecně známo, že žije pohoršlivým promiskuitním životem. Už pouze spatřit někoho v blízkosti člověka nevalné pověsti může zavdat podnět k pomluvám. Ježíše však tyto sociální, náboženské ani morální okolnosti neodradí.<sup>25</sup>; říká ženě: „Dej mi napít“ (srov. v. 7). Sám Bůh je ten první, kdo přichází k člověku a prosí jej, aby mu posloužil (dal mu napít), aby jej přijal. Bude-li přijat, sám pak (navěky) utiší žízeň toho, ke kterému přišel. Cesta (člověka) ke studně může být vnímána obecně i jako rutinní snaha po zajištění obživy, splnění nějaké pracovní povinnosti, třeba i způsob k zajištění občerstvení, potěšení či jakékoliv jiné lidsky uchopitelné potřeby. V tomto prostředí lidské pragmatičnosti čerpající z poznatelného zdroje „studny“ se náhle objevuje postava pokorného Pána obracejícího se k člověku s prosbou o pozornost a lásku. Ježíš na rozdíl od proroků nezačíná usvědčováním z chyb, ale pouze ukazuje na svou žízeň. V tomto postoji Ježíše Krista je ztělesněn přístup Boha ke každé lidské existenci. Nezačíná zde u neútešného vědomí viny, strachu z trestu a smrti, ale nabádá k touze po lásce, co více, přímo vyzývá člověka, aby uprostřed své bídy a selhávání zatoužil po lásce a životě z Boží ruky.<sup>26</sup> Učedníci odešli do města opatřit něco k jídlu a unavený a žíznivý Ježíš usedá sám vedle udivené ženy na okraji studny. „Jak to? Ty, Žid, žádáš o napítí mne Samaritánku?“ (srov. v. 9). Ženinou udivení se mísí s ironickým úsměškem. Jakožto Samaritánka, zní její slova až urážlivě (pós sy Iúdaios).<sup>27</sup> S objasněním tohoto nedůtklivého postoje přichází autor vyprávění hned v následujícím vysvětlení: „Židé se totiž se Samaritány nestýkají“ (v. 9b). V úvodu setkání lze zaznamenat tři prvky: Ježíš je ochoten mít něco společného se Samaritánkou (v. 7), je zde představeno téma vody (vv. 7.9) a čtyřikrát se zde připomíná skutečnost, že se jedná o setkání se Samaritánkou, přičemž čtenář je opakovaně upozorněn, že svět Samaritánů není světem „židů“ jakožto náboženského společenství judaismu. Jisté je, že Ježíš na otázku ženy neodpovídá, čímž se ani dále nezabývá otázkou sociálního, národnostního a nábožensky kultovního rozdělení. Přechází tak skutečnost, že podle platných pravidel by se Žid stal obřadně nečistý, pokud by se napil z nádoby od Samaritána. Podstata a záměr tohoto setkání leží jinde: Ježíš jí na to řekl: „Kdybys znala Boží dar a (věděla), kdo ti říká: ‚Dej mi napít‘,

<sup>25</sup> Srov. SZABO, Miloš. *Žít podle Bible – podruhé s Janem*. Praha: Paulínky, 2013, s. 99.

<sup>26</sup> Srov. FAUSTI, Silvano. *Nad evangeliem podle Jana*. Praha: Paulínky, 2014, s. 94.

<sup>27</sup> *Je to jediné místo čtvrtého evangelia, kde je Ježíš nazýván Iúdaios*. (Srov. MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 142).

spíše bys ty prosila jeho, aby ti dal živou vodu.“(v. 10). Řecký výraz pro „dar“ se nachází v Janově evangeliu pouze na tomto místě a zdůrazňuje (zdarma) darovanou Boží milost skrze Krista. Nemluví se zde přímo o Duchu svatém, ale o „živé vodě“, kterou dává Ježíš. Rozhodující je tedy předmět daru a osoba dárce.<sup>28</sup> Ježíš slibuje dar, který má původ v Bohu. Předmětem daru je „živá voda“, což může zahrnovat různé významové přívlastky: voda proudící v potoku či tryskající z pramene na rozdíl od stojatých vod cisteren a nádrží; historicky má tento výraz zároveň i širokou náboženskou tradici. Hledíc do hlubin studny, tedy žena uvažuje zcela v duchu těchto přirozených obrazů a již přívětivějším tónem se ptá Ježíše (místo oslovení „Žid“ použije „Pane“): „Pane, vždyť ani nemáš vědro, a studna je hluboká...“ (srov. v. 11). „Jsi snad větší než náš praotec Jakub, který nám dal tuto studnu...?“ (srov. v. 12). Dosažitelnost a původ (zdroj) této živé vody zde žena chápe stále pouze podle „známých“ faktů. Obdobně se dívá i na způsob utišení žízně, který se jeví jako stále opakující koloběh čerpání vody. Ježíš dobře ví, že odvěkou touhou člověka je nalézt pramen, který plně (trvale) nasytí jeho nekonečnou žízeň po vodě života. Ví, že i tato žena ve svém srdci žízni, ačkoliv její vědomý pocit žízně se zatím obrací pouze ke studni, u které stojí s rozpaky před „cizincem“, kterého potkává cestou nabrat vodu do své nádoby. Posunem v tématu rozhovoru je Ježíšova odpověď poskytující zásadní rozlišení ve výpovědi o kvalitě vody. „Každý, kdo se napije této vody, bude zase žíznit. Kdo se však napije vody, kterou mu já dám, nebude žíznit navěky...“ (vv.13.14). Žena je, zdá se, zasažena tímto novým poznáním a začíná, byť jen nevědomě, chápat podstatu i své vlastní žízně (srdce) a příležitost daru, o kterém teď mluví Ježíš. „Pane, dej mi tu vodu, abych už nikdy neměla žízeň...“ (srov. v. 15).

V první části vyprávění o setkání Krista Pána a samařské ženy u Jakubovy studny je pozornost zaměřena na dar (vody), který je postupně představen a nahlížen v několika rovinách a pohledech až po tematické vytyčení Božího daru (srov. v. 10). V druhé části rozhovoru je blíže rozvinuta „identifikace“ obou hlavních postav příběhu. Nabídka daru byla učiněna, a jak se zdá, žena začíná chápat i jeho přitažlivost a jeví o něj bližší zájem. Nejprve si však musí uvědomit svoji vlastní skutečnost (pravdu o sobě) a tím i zároveň schopnost přijmout dar a i toho, kdo jej dává. „Jdi, zavolej svého muže a zase přijď sem.“ (srov. v. 16). Ženina odpověď: „Nemám muže“ (srov. v. 17), je snahou vyhnout se stručnou odpovědí pravdě, za kterou se uvnitř stydí, a zároveň tím ale i uznává, že

---

<sup>28</sup> Srov. ŠTUDIJNÁ BIBLIA, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 1774n.

muž, s kterým nyní žije, není jejím pravým manželem. Ježíš, ačkoliv vidí vyprahlost a temnotu v jejím srdci i reálné okolnosti jejího současného života, nevolí postoj soudce, který usvědčí člověka v jeho slabosti a odsoudí ho za pravdu o něm samém. Ježíš jí na to řekl: „Správně jsi odpověděla: Nemám muže“ (srov. v. 17). Ježíš oceňuje, že ženina odpověď je ve své podstatě pravdivá, zároveň však poukazuje na to, co je skutečnou celou pravdou: „Pět mužů už jsi měla, a ten, kterého máš teď, není tvůj muž.“ (srov. v. 18). Cílem Ježíše není odhalit její hříšnost, ale jde o výpověď Ježíšovy znalosti vnitřních skutečností každého člověka. Žena vidí, že je zde někdo, kdo zná tajemství jejího života, a projevuje první známky otevřenosti vůči Ježíšovi, když vyznává: „Pane, vidím, že jsi prorok!“ (v. 19).<sup>29</sup> Nejedná se o vyjevení poznání náboženského nebo hlubšího duchovního vhledu, ale o údiv nad někým, kdo vidí do podstaty věci. Přesto dál neprojeví zájem se nechat od proroka poučit a od své „osobní záležitosti“ odbočuje k otázce kultu.<sup>30</sup> „Naši předkové uctívali Boha tady na té hoře, a vy říkáte...“ (srov. v. 20). Zároveň ale nelze brát tuto náboženskou otázku po kultu uctívání jako formální odklon této ženy od původního tématu, ale i jako „zvídavost“ po skutečném vnímání původu proroka. Obraz židovského proroka známého svou obranou kultu Hospodina v Jeruzalémě je nyní v situaci setkání Ježíše se Samaritánkou ve svém pojetí otřesen. Objevením se přesvědčení, že Ježíš je prorok, otevírá tak problém, který leží mezi Samaritány a Židy po staletí.<sup>31</sup> Ježíš svou odpovědí však nejenže přesahuje prosté vnímání jeho bytosti (proroka), ale i téma uctívání kultu. Záhy poukazuje na to, že v budoucím čase už nebude spor o místo kultu podstatný. Pominou zároveň i záminky sporů mezi Židy a Samaritány, protože podstata uctívání Boha nebude svázána s místem pouhé náboženské tradice. (...) „nastává hodina, kdy nebudete uctívat Otce ani na této hoře, ani v Jeruzalémě.“ (srov. v. 21). Ježíš mluví o uctívání Boha jako Otce a zároveň skrytě pro současné pochopení Samaritánky předesílá své poslání jako toho, který svým životem vede k Otci a zjevuje Jeho slávu. Zůstává otázka, „kde“ se bude nacházet místo skutečného uctívání Boha, stojící nad Garizimem a Jeruzalémem, tedy současnými kultickými symboly pravé víry, a kdy tento čas nastane. Ježíš tyto nezodpovězené otázky uvádí zdůrazněním (svých) židovských tradic oproti slabšímu významu samaritánského náboženského kultu. Dochází zde k setkání mezi židovským Zákonem

---

<sup>29</sup> MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 153.

<sup>30</sup> Srov. KROLL, Gerhard. *Po stopách Ježíšových*. Praha: Zvon, 1996, s. 198.

<sup>31</sup> MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 153.

a obrazně ostatním světem, kterému Ježíš přináší spásu. „Vy uctíváte, co neznáte, my uctíváme, co známe, protože spása je ze Židů.“ (v. 22). Po této zmínce s důrazem na autoritu vyplývající z Ježíšova náboženského původu se evangelijní text vrací k otázce po „času“ proměny. (srov. v. 21). Odpověď na tuto nejasnost Jan uvádí ve stylu své tzv. „realizované“ nebo „prezentní“ eschatologie. Pro Jana se vlastní rozhodnutí odehrává v přítomnosti, při setkání s Ježíšem (jeho slovem). Čas a místo, o kterém byla nedávno řeč, je tedy teď a tady.<sup>32</sup> „Ale nastává hodina – ano už je tady – kdy opravdoví (Boží) ctitelé budou Otce uctívat v duchu a v pravdě...“ (srov. v. 23). Výraz „uctívání“ je v řeckém originále vyjádřen slovesem „proskynein“ a značí úklonu či prostraci směrem k uctívanému objektu. Jelikož v tomto kontextu lze vyloučit, že by se jednalo o hory a svatostánky, jde tedy pouze skutečně o pravé uctívání nasměrováním sebe sama k Otci, tak aby se Bůh stal pravidlem života člověka.<sup>33</sup> V janovské teologii vede vždy Boží úcta k postoji, ve kterém Ježíš zjevuje Boha a Otce (v duchu a v pravdě). (srov. v. 24). Zároveň však Otec není ve svém vztahu vůči člověku pasivní, ale sám koná a vybízí (láskou) k uctívání.

Rozhovor mezi Ježíšem a ženou pokračuje jejím konstatováním, které, zdá se, zároveň i vyjadřuje její další posun ve vnímání Kristovy osoby (viz. Žid, Pán, prorok): „Vím, že má přijít Mesiáš, nazvaný Kristus (Pomazaný)...“ (srov. v. 25). Samaritáni uznávají z Bible jen prvních pět knih (Pentateuch), ale očekávají také Mesiáše, nového Mojžíše. Toto abstraktní očekávání této ženy se probouzí v přítomnost touhy po živé vodě a poznání totožnosti toho, kdo rozkryl její nitro a zde k ní mluví. „Já jsem...“ (srov. v. 26). Tento výrok, kterým Ježíš zjevuje svoji identitu, se vyskytuje v evangelijním textu vícekrát (srov. J 6,35.41.48.51; J 8,12.24.28.58; J 10,7.9.11.14; J 11,25; J 13,19; J 15,1.5). Pro ženu může pak být i odkazem na „Jméno“ zjevené Mojžíšovi (Ex 3,14). „Já jsem to, který s tebou mluvím.“ (srov. v. 26). Toto je vrchol setkání mezi Ježíšem a samařskou ženou, kde ona naslouchá Slovu učiněnému tělem, které k ní promlouvá.<sup>34</sup> Přesto zatím ještě stále nechápe podstatu sdělení (zjevení) o Ježíšově pravé totožnosti: „Snad je to Mesiáš?“ (srov. v. 29). Dospěla podobně jako Nikodém k částečné, podmíněčné víře v Ježíše. Mezi tím se vrátili z města učedníci: (...) „a divili se, že mluví se ženou.“ (srov. v. 27). Údiv učedníků bez snahy dále pátrat po důvodu tohoto osamocené setkání těchto dvou hlavních protagonistů příběhu v sobě

<sup>32</sup> PORSCH, Felix. *Mnoho hlasů, jedna víra*. Praha: Zvon, 1993, s. 121.

<sup>33</sup> MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 154.

<sup>34</sup> Srov. FAUSTI, Silvano. *Nad evangeliem podle Jana*. Praha: Paulínky, 2014, s. 100.

nese zčásti projev váhavé diskrétnosti, ale i náznak pohoršení. Možná se i styděli vyslovit nahlas, co jim přišlo na mysl. „Žena tam nechala svůj džbán, odešla do města...“ (srov. v. 28). Skutečnost ponechaného džbánu značí spontánní rozhodnutí ženy spěchat do města s překvapivým sdělením a hned poté se zas vrátit zpět. „Pojďte se podívat na člověka, který mi řekl všechno, co jsem udělala. Snad je to Mesiáš?“ (v. 29). Reakce Samaritánů na tuto nečekanou výzvu je vpravdě rozhodná: „Vyšli tedy z města a šli k němu.“ (v. 30). Během tohoto času zůstává Ježíš se svými učedníky a původní příběh je zde přerušen tématem zcela bezprostřední lidské potřeby, kterou je jídlo. Na výzvu učedníků, aby Ježíš pojedl, přichází pro ně nepochopitelná odpověď: „Já mám k jídlu pokrm, který vy neznáte.“ (srov. v. 32). Udiveně se proto mezi sebou dohadují, zda mu snad někdo donesl něco k jídlu. (srov. v. 33). Ježíšovo další vysvětlování přesahuje svým obsahem postavy v tomto příběhu. „Mým pokrmem je plnit vůli toho, který mne poslal...“ (srov. v. 34). Ježíš kromě učedníků vyzývá i čtenáře tohoto příběhu, aby přijali výzvu k poslání.<sup>35</sup> „Já jsem vás poslal sklízet...“ (srov. vv. 35–38). Tato Ježíšova výzva a rozhodné povolání k aktivitě nezůstává již v této rovině příběhu bez odezvy, nebo ještě lépe řečeno, slova svědectví „té ženy“ přinášejí první ovoce k naplnění evangelia. Setkání Ježíše se Samaritány z města působí jako výstižné završení Ježíšovy přítomnosti v Samařsku. Prvotní víra mnoha Samaritánů přichází skrze svědectví právě „té ženy“, která svědčila: „Řekl mi všechno, co jsem udělala.“ (srov. v. 39). První krok víry obnáší ochotu pozornosti a otevřenosti vůči událostem a slovům, které k nám přicházejí prostřednictvím druhých lidí. Odpověď Samaritánů na událost slyšení zprávy o Ježíšovi je ochota vydat se za ním k setkání s pojetím určité míry prvotní víry. Řeč mezi nimi a Ježíšem se již nevrací do roviny zkoumání obsahu prvotního setkání Ježíše s ženou u studně a otázkami po možnosti univerzálního uctívání Boha, „ani na této hoře, ani v Jeruzalémě“ (srov. vv. 21–24). Samaritáni přichází přímo se zjištěním, ke kterému žena předtím dospěla až postupně v souvislosti s Ježíšovou přítomností: „Věříme už nejen proto, žes nám to pověděla, vždyť sami jsme ho slyšeli a víme, že je to skutečně Spasitel světa.“ (srov. 42). Zároveň tímto svým postojem ukazují, že víra neznamena jen věřit, že slova řečená o Ježíšovi jsou pravdivá, ale znamená to setkat se s ním v přítomnosti – v jeho Slově. Svátý Augustin výstižně tuto epizodu komentoval slovy: „primo per famam, postea per presentiam“ („nejprve

---

<sup>35</sup> MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 162n.



pověstí, pak svou přítomností“).<sup>36</sup> Víra, která postrádá zkušenost tohoto osobního setkání s Ježíšem, se stává pouhou iluzí a podobá se bezvztahovému vzhlížení, které se dává modlám.<sup>37</sup> Důsledkem přímého „sblížení“ Samaritánů s Ježíšem je vcelku i přirozená touha „být s ním“: „Když tedy ti Samaritáni k němu přišli, prosili ho, aby u nich zůstal.“ (srov. v. 40). I zde je zřejmý posun oproti původnímu postoji ženy, která se u studny s údivem a jistou mírou odtažitosti staví k setkání s neznámým Židem, přičemž sám Ježíš vyčkává a neodchází (srov. vv. 9–10). Ani od Samaritánů Ježíš neodchází. Zde však již nejde z jejich strany o odstup, ale naopak o naplnění prosby, aby s nimi Ježíš zůstal. Problém dřívějšího konfliktu mezi Židy a Samaritány je zapomenut. Skutečností se stává: „Zůstal tam dva dny.“ (srov. v. 40). Tato doba dvou dnů obsahuje v sobě určité měřítko přiměřeného času, aby na ně mohl Ježíš zapůsobit. „A ještě mnohem víc jich v něj uvěřilo...“ (srov. v. 41). Množství těch, kteří uvěřili, nezahrnuje zdaleka všechny (celé město), ale označuje pouze rostoucí počet lidí, kteří víru v Ježíše přijímají a vyjadřují. Nezmiňují se však zde důvody, proč neuvěřili všichni, což ale na druhou stranu ani neznamená, že víra právě postupně nepronikne i mezi ty, kteří nyní ještě nevěří. Janovo evangelijní poselství je úzce spojeno s důležitostí víry ve zjevení Boha ve slově Ježíšově a skrze ně pro život a spásu. „... v něj uvěřilo pro jeho řeč“ (srov. v. 41). Většina komentářů rozlišuje dvě fáze víry, které jsou patrné z odpovědí Samaritánů: nejprve se jedná o odpověď na řeč ženy a pak na řeč Ježíšovu. Naskýtá se zde praktický obraz pro misijní rozvinutí evangelijního dění. Tedy zprvu reakce na svědectví výpovědi a poté nastává přímé setkání s Ježíšem. Soustředění na postavy ze světa „mimo svět judaismu“ ukazuje, že z janovské teologie zjevení a spásy není nikdo vyňat, a to ani kvůli svému vztahu k určité rase, kultuře či náboženství. Ve vyprávění tohoto příběhu se uskutečňuje Ježíšův příslib<sup>38</sup>: „Bůh přece neposlal svého Syna na svět, aby svět odsoudil, ale aby svět byl skrze něho spasen.“ (J 3,17).

---

<sup>36</sup> Srov. MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 173.

<sup>37</sup> Srov. FAUSTI, Silvano. *Nad evangeliem podle Jana*. Praha: Paulínky, 2014, s. 103.

<sup>38</sup> Srov. MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009, s. 173.

### 3 Širší kontext Janova evangelia

#### 3.1 Janovo evangelium a jeho místo ve spisech Nového zákona

Janovo evangelium zaujímá své vlastní místo vedle synoptických evangelijních textů. Otázkou ovšem dále pak je, jaké znaky podobností a roviny souvislostí lze nalézat v okruhu těchto různorodých biblických textů. Ještě v druhé polovině dvacátého století byl obecně uznávaný názor, že Jan synoptická evangelia znal (přínejmenším Markovo a Lukášovo) a že je svým způsobem upravil a doplnil. Tato teze byla však zpochybněna a mezi rozšířené stanovisko lze dnes počítat tvrzení, že autor Janova evangelia čerpal z ústní tradice, z níž vycházeli i synoptikové, a psal nezávisle na nich.<sup>39</sup> Nejvíce styčných bodů v evangelijních textech se objevuje u Jana směrem k Lukášovi, zejména ve vyprávění o Ježíšově ukřižování, ale není zřejmé, zda lze z tohoto odvozovat literární závislost. Je možné, že Lukáš vycházel z tradic zachycených v Janově evangeliu nebo že se s jeho autorem přímo osobně znal. Následně z těchto závěrů vychází dvě otázky: Zaprvé je třeba zkoumat, jak do sebe synoptická a janovská vyprávění zapadají a zda je možné je zpracovat do jednoho souvislého celku. Existují různé, vcelku přesvědčivé pokusy o jejich spojení. Což je možné i díky tomu, že obě podání popisují Ježíšovu činnost v různých obdobích na různých místech. Druhá otázka souvisí s tím, když se v některých případech zdá, že si evangelia v jistých historických popisech protiřečí, včetně míst, kde se předpokládá, že Jan údaje ze synoptických evangelií vědomě opravuje. Je třeba připustit, že na tyto nesrovnalosti nejsou zatím známe plně objasňující odpovědi, což ale samozřejmě nemá žádný vliv na podstatu evangelijních zápisů.<sup>40</sup> Dobré je v rámci porovnávání textů synoptiků a Jana též připomenout, že popis Ježíšova učení, které se nachází v janovských výpovědích, se obsahem a formou značně liší od podání v synoptických evangeliích. Chybí zde pojmy: Boží království, démoni, pokání, modlitba. Namísto toho jsou přítomny nové výrazy jako: pravda, život, svět, zůstávání a svědectví. Zároveň jsou si obě tradice v některých bodech velmi blízké, navzájem se propojují a mají společná témata, např. Otec, Syn člověka, víra, láska a poslání. V Janově evangeliu nenajdeme též žádná podobenství, přičemž Ježíš zde vystupuje v dlouhých promluvách či dialozích, které se u synoptiků nenachází. Současně je ale u Jana přítomno množství výroků, jež jsou si svou formou a obsahem příbuzné se synoptickými evangelií a které mají nárok na stejnou míru autenticity.

<sup>39</sup> Srov. DODD, H. Charles. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge University Press, 1963, s. 273.

<sup>40</sup> Srov. DOUGLAS, J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2017, s. 388.

Z uváděných souvislostí lze se značnou jistotou konstatovat, že výroky zaznamenané v Janově evangeliu mají pevný historický základ ve skutečných Ježíšových slovech. Jejich obsah je však zároveň zahrnut v celku Janova vyprávění, z kterého je dosti obtížné je přímo oddělit.<sup>41</sup> Řada odborníků uznává, že Janovo evangelium obsahuje důležité historické tradice o Ježíši a že jeho pozemský život nelze plně pochopit pouze na základě výpovědí synoptiků. Dalo by se i říci, že vykládá Osobu, kterou synoptická evangelia popisují. „Ostatní evangelisté nám dali Ježíšův popis, zatímco Jan nám zanechal portrét.“<sup>42</sup> Ve světle těchto skutečností lze pak Janovo evangelium používat jako zdroj informací o Ježíšově životě a zároveň jako Janův výklad jeho života, přičemž tyto dvě oblasti nelze od sebe úplně oddělit. Ježíšův pozemský život by nebylo možné zcela pochopit, kdyby se Kristus církvi nezjevil jako vzkříšený Pán. Jan inspirovaný Duchem svou výpovědí objasnil význam Ježíšova působení na zemi. „Vysvětluje Ježíšův život, přičemž nám ukazuje ‚pravý význam‘ Ježíšova příběhu“.<sup>43</sup>

Jeví se tedy jako zcela zřejmé, že sledováním janovských vyprávění, tedy i včetně zde uváděné zprávy o pobytu Ježíše u Samaritánů, je k dispozici takřka reálná a historicky autentická výpověď o pozemském životě Ježíše z Nazareta, Syna Božího. Za připomenutí stojí i hlavní etický prvek Janovy evangelijní teologie, kterým je láska. Exkluzivní postavení lásky jako konstitutivní Boží vlastnosti vynikne právě zde při evangelijních příbězích z reálného Ježíšova pozemského života. Janův teologický přesah v rozvíjení této stěžejní vlastnosti strategie Stvoření (lásky) je prakticky uveden Prologem k vlastní výpovědi celého Janova evangelia. Je tudíž možné, že v janovské výpovědi o inkarnaci (vtělení Slova) lze i spatřovat významovou podobnost s evangelijními příběhy u Lukáše a Matouše popisující Ježíšovo narození.<sup>44</sup>

### **3.2 Janovo vyprávění o pozemském životě Ježíše, Syna Božího, a hlavní rysy jeho teologické výpovědi**

Jak již bylo zmíněno a většinou badatelů je i zdůrazňováno, hermeneutický rámec náhledu k četbě Janova evangelia stojí v jeho samotném prologu. Celý kontext Ježíšova pozemského života je v janovském evangelijním vyprávění pojat jako výsostný akt vtělení všemohoucího Boha stvořitele v lidské osobě Ježíše Krista, který je zároveň

---

<sup>41</sup> Srov. DOUGLAS, J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2017, s. 389.

<sup>42</sup> Tamtéž. s. 389.

<sup>43</sup> Tamtéž. s. 390.

<sup>44</sup> Srov. ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 27.

dokonalým obrazem Otce.<sup>45</sup> Obecně známou a přijímanou tezí jak na poli teologickém, tak i ryze biblickém je fakt Božího Logu existujícího od počátku – jakožto Syn přebývajícím s Otcem v trvalé jednotě, který je zároveň prostředníkem veškerého stvoření. Za zmínku stojí připomenutí, že prvotní skutečnost „logu“ akcentuje řada různých filosofických směrů. Často nacházíme v této souvislosti i ostrou linii mezi idealistickým a materialistickým pojetím světa, což se v minulých stoletích manifestovalo právě při rozvoji ateistických vizí jako domnělé hybné síly rozvoje jedince i společnosti. Z tohoto důvodu nebyla vždy obecně myšlenka prapočátku Slova, skrze které vše povstalo, příliš v oblibě. Janova teologická výpověď se i očima řady filosofických myslitelů jeví jako značně radikální: Toho, jenž přebýval mezi námi, jste přece viděli, ale porozumíte mu jen tehdy, přijmete-li ho skutečně a se vším tak, že v něm byl přítomen tentýž princip, skrze nějž povstalo vše, co je kolem vás. Pravdou ale zároveň zůstává, že tyto mnohé filosofické úvahy a studie nejsou již v celku schopny seriózně obsáhnout jádro evangelijní zvěsti, a to že pozemský Ježíš je v pravdě dokonalým Bohem a zároveň dokonalým (reálným) a konkrétním člověkem.<sup>46</sup>

Při nahlížení obsahu jednotlivých příběhů u Jana oproti synoptikům nelze opomenout zprávu o ustanovení Večeře Páně, kterou Janův text vůbec nezmiňuje, avšak jeho evangelijní koncepce nahrazuje tuto událost líčením umývání nohou (J 13,1–20), jak uvádí četné komentáře k tomuto textu: Tímto autor viditelně naznačuje, že každá autentická eucharistická slavnost vede k vzájemné službě v lásce: „abyste i vy jednali, jako jsem jednal já...“ (srov. J 13,12–17).<sup>47</sup> Dále je třeba zmínit událost nasycení pěti tisíc v 6. kapitole, po které následuje rozhovor utvářející jako výklad Večeře Páně: pravým chlebem života je Ježíš (srov. J 6,35.51.58). Takto sice zmínky o chlebu nemají žádný přímý vztah k poslední večeři a hostina na rozloučenou při umývání nohou v 13. kapitole nemá žádný svátostný význam, ale tím, že lze verše J 6,51.58 chápat i jako druhotnou vsuvku vztaženou k eucharistii, nabízí takto vlastně Jan v šesté kapitole již v rámci Ježíšovy předvelikonoční řeči poučení o významu Večeře Páně pro povelikonoční shromáždění a umožňuje tímto způsobem (podobně jako v řečech na rozloučenou) prolínání časových horizontů.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Srov. MARGUERAT, Daniel a kol. *Úvod do Nového zákona*. Jihlava: Mlýn, 2014, s. 415.

<sup>46</sup> Srov. STEINER, Rudolf. *Janovo evangelium*. Lelekovice: Franesa, 2020, s. 11n.

<sup>47</sup> Srov. POKORNÝ, Petr. – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 604.

<sup>48</sup> Tamtéž. s. 604.

V janovském svědectví o Kristu a v tělesném požívání chleba života je přítomen sám Vyvýšený, ovšem právě jen v působení Ducha: „Co dává život, je Duch, tělo nic neznamená.“ Tím je sklon Janovy inkarnační christologie zcela důsledně zapracován do eucharistie.<sup>49</sup> Tyto výroky o chlebu života, které se objevují u Jana, umocňují již ve svém důsledku známé sdělení, a to že Vzkříšený je vírou dosažitelný již nyní, a zároveň je zde přítomno teologické vymezení vůči existujícím tendencím doketismu (srov. 1 Jan 4,2; 2 Jan 7) a i proti sakramentalismu, který opomíjel úlohu slova a význam Ducha pro víru.<sup>50</sup>

Znovu se tedy při tomto zkoumání janovské teologie ve světle vícevrstevné interpretace christologických projevů vynořuje relevance vtělení Božího slova jakožto jedinečné události Božího zjevení ve světě. Schematicky je možné se pak pokusit vyjádřit tuto zásadní reálně probíhající časovost podle této linie:<sup>51</sup> Ježíšova strategická (spasitelná) pozemská role vede lidi ke spáse, která je ze Židů (srov. J 4,22). Zároveň se zde ukazuje dějinnost a univerzálnost vtělení Božího slova, což opět je možné si v představení Janova textu velmi jasně uvědomit. Dějiny spásy v sobě nesou starozákonní židovské vyvolení od Hospodina, jakož i následné odmítnutí Židů v rozhodujícím momentě Boží nejbližší přítomnosti (srov. J 1.11). Ježíš je Spasitel světa, což je praktické pojetí univerzálního Božího záměru, který je zároveň nedílnou součástí dějin spásy. Spása je u Jana podmíněna „novým narozením shůry“, což je zároveň prvotní a nutně potřebnou událostí pro přijetí (do) Božího království (srov. J 3,3). U Janovy evangelijní výpovědi se zjevně nejedná o konstrukci neurčitých eschatologicky směřovaných představ, ale o zcela konkrétní časově uchopitelné události vedené koncepcí Ježíšových řečí a dialogů. Spása je v janovské christologii míněna jako nové narození shůry, které osvobozuje k životu (věčnému). Tyto poznámky, všeobecně uváděné v komentářích k Janovu textu, je příhodné doplnit tímto výstižným Vougovým shrnutím:

„Ten, kdo věří v jediného Syna poslaného na svět, má věčný život a rozpoznání Ježíše jako ‚Spasitele světa‘ se rodí z dialogů a řečí, v nichž se zjevil Zjevovatel a skrze něj dal možnost věřit.“<sup>52</sup> Ze všeho, co Ježíš koná, se má poznat, kým je. Pokud by se jednalo o kteréhokoliv jiného člověka, byla by jistě na místě otázka po souvislosti

---

<sup>49</sup> Srov. POKORNÝ, Petr. – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 605.

<sup>50</sup> Tamtéž. s. 605.

<sup>51</sup> VOUGA, Francois. *Teologie Nového Zákona*. Jihlava: Mlýn, 2009, s. 70.

<sup>52</sup> Tamtéž. s. 70.

(shodě) slov a vlastních skutků. U Ježíše jde však vždy o plnou shodu mezi jeho slovem a činem, i když navenek to nemusí být vždy a každému hned zřejmé.<sup>53</sup> Jan ve svém vyprávění zmiňuje, že Ježíšovy protivníky provokují jeho slova, která jsou považována za rouhání: „Nechceme tě kamenovat pro dobrý skutek, ale pro rouhání: jsi člověk a tvrdíš, že jsi Bůh“ (srov. J 10,31–33). V pokračování tohoto příběhu vychází dále najevo, že jsou to nakonec Ježíšovy skutky, které jej přivedou na kříž: Židé odmítají uvěřit, že Ježíš koná skutky svého Otce, a chtějí se ho zmocnit (srov. J 10,37–39). Ironii nedorozumění lze nalézt přímo v jejich odpovědi: Židé to chápou tak, že Ježíš se svými slovy (prohlášeními) činí Bohem, zatímco on poukazuje na to, že mnohé skutky koná od Otce, čímž se jeho „jednota s Otcem“ projevuje sama a svůj „nárok“ vznáší tím, čím je.<sup>54</sup> Právě z této víry (nevíry) skutkům vede, či naopak nevede podle Ježíše cesta k poznání, „že Otec je ve mně a já v Otcí“, tedy k poznání jedinečného a zcela intimního vztahu Ježíše k Bohu, a to právě s tím, že nejde o prostou identitu. Jde o zásadní teologickou výpověď, kterou zahrnuje Janovo evangelium, a ve spojení s motivy „bytí v...“ a výrazem „přebývání“, kterými pak Jan popisuje vztah věřícího a Ježíše, tedy v podstatě Boha (srov. J 6,56).<sup>55</sup>

Jak již bylo zmiňováno, janovská teologie je ve srovnání se synoptiky ojedinelá. Je poselstvím o Bohu, který je Duch, světlo a láska a který poslal svého jediného Syna v těle, aby nabídl těm, kteří ho ve víře přijmou, znovunarození jako děti Otce. Tato nabídka se jeví jako univerzální bez nějakého předcházejícího zúžení či podmínek. Vzhledem k tomu, že u Jana je uplatňován stálý důraz na vztah mezi Synem a Otcem jako obraz dokonalé jednoty, jsou jeho teologické přístupy následně rozvíjeny v christologické výpovědi.<sup>56</sup> S tímto faktem koresponduje situace, kdy se samařská žena při rozhovoru s Ježíšem dozvídá, kdo on je: „Já jsem to – ten, který k tobě mluví.“ (srov. J 4,26). Ježíš tu tedy výslovně prohlašuje, že je Mesiáš – Kristus. Toto vyznání je zároveň i vyznáním víry, k níž chce Jan své čtenáře přivést. Poprvé se tu objevuje pro Janovo evangelium charakteristické Ježíšovo sebezjevovatelské „já jsem“.<sup>57</sup> První výskyt této formule je zřejmě dále určující pro její další užití na všech ostatních místech. „Vedle obecné narážky na Hospodinovo sebepředstavení v Ex 3,14 odkazuje

<sup>53</sup> Srov. ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 438.

<sup>54</sup> Srov. Tamtéž. s. 436.

<sup>55</sup> Srov. Tamtéž. s. 438n.

<sup>56</sup> Srov. RAHNER, Karl. – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 116.

<sup>57</sup> Srov. ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 203.

zvláště do ‚druhého Izajáše‘, kde známost Božího jména a Boží přihlášení k sobě samému hraje důležitou roli. Toto první Ježíšovo ‚já jsem‘ je nejspíše parafrází Iz 52,6.<sup>58</sup> Vedle slov ‚já jsem‘ používal Jan k charakterizování Ježíšova významu i většinou v tradici užívaných christologických titulů s tím, že je v rámci své teologie, případně christologie nově interpretoval. Kromě toho jsou tituly, které se vyskytují pouze u Jana (např. Logos – Slovo, Beránek Boží, Paraklet, Duch svatý, Boží svatý a výraz ‚kterého poslal Bůh (Otec)‘.<sup>59</sup>

Z výpovědí, které předkládá Janovo evangelium, zřetelně vystupuje ilustrace podoby pravého Ježíšova učedníka, která vychází z formy individuálního vztahu mezi konkrétním člověkem a přítomným Pánem a přímo pak odráží Ježíšův vztah k Otci. Vzorová postava se jeví učedník, kterého Ježíš miloval. V tomto duchu se nese dále i sebepojetí janovské obce, které ve svém uspořádání nepotřebuje žádné zprostředkování ve vztahu k Ježíši (na rozdíl od Petra). Popisuje se, že janovské obce byly založeny tedy spíše na principu kolektivního vedení a oproti velké petrovské církvi zde neexistovala žádná hierarchická struktura. Naopak služby a funkce měly rozmanitý ráz a méně byly spojovány s výkonem moci. Výrazným vyjádřením vědomí této osobní vazby jednotlivce v rámci obce přímo na Krista je výstižně znázorněno obrazem vinného keře, jako kmene a větví z něj vyrůstajících (srov. J 15,1–8). Milovaný učedník u Jana vystupuje vždy v plném vědomí a důvěrném porozumění, zatímco Petr je odkázán na jeho zprostředkování (srov. J 13,24n.; J 18,16; 20,3–8; J 21,7.20nn.).<sup>60</sup>

Důvěrné společenství a porozumění zde vyrůstá z přímé vazby na Krista a zároveň je podle Jana i milostí a (věčným) životem. Je podílením se na životě Boha, který sám žije ve společenství, koinónia Otce, Syna a Ducha (srov. J 17,20–26; 1 J 1,1–3; 1 J 4,8–16). V Ježíši rozpoznávají jeho učedníci Otcovo Slovo, které se stalo tělem. Podstata milosti v Janově evangelijní zvěsti se zcela nachází v jádru poznání: ‚Věčný život pak je to, že poznají tebe, jediného pravého Boha a toho, kterého jsi poslal‘ (srov. J 17,3). Z Božího sebedělení v Synu, který se stal tělem, vychází schopnost ‚stát se Božími dětmi‘ (srov. J 1,12). Podíl na milosti získává Ježíšův učedník skrze víru, která dává život v jeho jménu (srov. J 20,31). Kdo věří, ten již skrze duchovní společenství s Kristem (srov. J 15) přešel ze smrti do života. Milost je zprostředkována Kristovým slovem a jeho Duchem, který dává život (srov. J 6,63), a dále křtem, skrze který se člověk znovu rodí

---

<sup>58</sup> Srov. ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 203.

<sup>59</sup> Srov. PORSCHE, Felix. *Mnoho hlasů, jedna víra*. Praha: Zvon, 1993, s. 114.

<sup>60</sup> Srov. RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského...* Praha: Karolinum, 2010, s. 396.

ve vodě a Duchu pro Boží království (srov. J 3,5; Tit 3,5). „Neboť to je vůle mého Otce: aby každý, kdo vidí Syna a věří v něho, měl život věčný. A já ho vzkřísím v poslední den (srov. J 6,40).“<sup>61</sup>

Janovská teologie staví na autenticitě zjevení Slova v osobě Ježíše Krista, který je věrným obrazem neviditelného Boha. Dále pak na osobním vztahu (kontaktu) s Božím Synem. Toto teologické pojetí svým způsobem i objasňuje odlišnosti vůči synoptikům v popisu Ježíšova pokušení na poušti a mesiášských zkoušek. Událost po křtu, při níž se Ježíš ubírá na poušť, je zaznamenána ve všech synoptických evangeliích, Jan ji nezmiňuje.

S úvahami o Ježíšově „synovství“ je možné zmínit i výstižné Ratzingerovo pojednání, které v širším kontextu posléze přivádí k význačným a ojedinělým prvkům Janovy christologické výpovědi. Ježíšovo vnímání a označení sebe sama jako „Syna“ nelze podle tohoto uvažování spojovat s veřejným hlásáním evangelia, ale jeho význam se objevuje v nejužším kruhu Ježíšových učedníků. Vlastní místo vzniku tohoto výrazu se nejspíše nachází v Ježíšově životě modlitby. Vnitřně odpovídá a doplňuje jeho nové oslovení Boha „Abba“.<sup>62</sup> Od oslovení otce, možného i ve Starém zákoně, se tento výraz „abba“ odlišuje tím, že je projevem důvěrné náklonnosti, která u Židů nepřipouštěla užít tohoto oslovení směrem k samotnému Bohu. Takové přiblížení prostě člověku nepřislušelo. Ježíšova zkušenost modlitby dává nahlédnout do jeho blízkosti Bohu s tím, že takový vztah nezakoušel žádný jiný člověk. Ježíš si však nepřeje v tomto svém přilnutí dokazovat žádnou výlučnost, ale má za cíl do svého vlastního vztahu k Bohu zahrnout i ostatní lidi a přeje si, aby i ostatní mohli s ním společně říkat Bohu „Abba“.<sup>63</sup> Janovo evangelium ukazuje Ježíšovo označení sebe sama jako „Syna“ ve smyslu určujícího pojmu pro zobrazení Pána. Je tomu tak na rozdíl od ostatních třech evangelií, kde se objevuje jen na málo místech (v rámci poučování učedníků), ve výrazném posunu Janova textu k niternému chápání vlastního Ježíšova vztahu.

„Když o sobě mluví Ježíš jako o ‚Synu‘, není to pro Jana výraz něčeho, co by si snad Ježíš svévolně přivlastnil, ale výraz totální vztahovosti Ježíšovy existence.“<sup>64</sup> Vyjadřuje se tímto zde základní „otologické“ uchopení bytí Ježíšovy existence jako „bytí od“ a „bytí pro“. Titul „Syn“ se tak překrývá s označením „Slovo“ a „Vyslanec“. Je zřejmé,

---

<sup>61</sup> Srov. MÜLLER, L. Gerhard. *Dogmatika pro studium i pastorači*. Kostelní Vydří: KNA, 2010, s. 798n.

<sup>62</sup> Srov. RATZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*. Kostelní Vydří: KNA, 2007, s. 156.

<sup>63</sup> Srov. Tamtéž. s. 157.

<sup>64</sup> Tamtéž. s. 158.



že pokud pak dále popisuje Jan Pána pomocí Božího výroku „Já jsem to“ z proroka Izaiáše, má na mysli opět totéž: naprostá jednota s „Já jsem“ vycházející z naprosté odevzdanosti. Zde lze tudíž spatřovat jádro Janovy synovské christologie. Východisko spočívá v totožnosti díla a bytí, činu a osoby samotné, která se ve svém díle zcela vydává.<sup>65</sup>

Janova evangelijní výpověď je pozoruhodná také tím, že s vytríbenou pečlivostí akcentuje Ježíšovo vědomí vlastního poslání, přičemž ve své teologické výpovědi nevychází z mesiánských přídomek a titulů, prostřednictvím kterých se prvokřesťanské kérygma snažilo vystihnout existenciální podobu Ježíše z Nazareta, ale drží se původní tradice, podle které si byl sám Ježíš vědom, že je Bohem poslán, a právě v tomto poslání spatřuje Jan stěžejní charakter jeho osoby.<sup>66</sup> Používá zde výrazu „ten, kterého poslal Bůh“ jako příznačný titul a vlastní jméno Ježíšovo (srov. J 3,34). Bůh se pak objevuje jako ten, který ho poslal. Výraz „Otec, který mne poslal“, se vyskytuje v Janově evangeliu celkem 24krát. Poslání Ježíšovo přechází na apoštoly a skrze ně na církve: „Jako Otec poslal mne, tak i já posílám vás“ (srov. J 20,21).

Nový zákon jednoznačně vypovídá o Ježíšově naprosté bezhříšnosti (srov. J 8,46; 2 Kor 5,21; 1 P 2,22; 1 J 3,5n.). Je zřejmé, že v případě vtěleného Božího Syna by možnost zhřešit byla v přímém rozporu s identitou jeho osoby. Jaký může tedy po různém stupni úvah být konečný smysl toho, že vtělený Boží Syn dobrovolně podstupuje zkoušky jako opravdový člověk? Na tuto otázku se ukazuje jistá odpověď, kterou lze hledat například v pojednání C. V. Pospíšila: Přirozená lidská zkušenost říká, že ve zkoušce se odhaluje pravá identita zkoušeného. Člověk v mezní situaci se nejeví pouze podle jména, ale prakticky se ukazuje, kým skutečně je. Vtělený Boží Syn se tudíž při setkání s apoštoly nepředstavuje nějakým slovním prohlášením, ale ve zkouškách zjevuje pravou hlubinu svého bytí, zjevuje se jako Syn toho, který Je.<sup>67</sup> Janovy evangelijní výpovědi nepochybně akcentují tyto zásadní skutečnosti s tím, že v popisu některých událostí z Ježíšova pozemského života upřednostňují zvýraznění odlišné formy zjevení identity Božího Syna. Obecně vždy v evangelijní zvěsti ale platí, čím více Ježíše podstupovaná zkouška zasahuje, přichází tím niternější vhled do tajemství jeho bytí.<sup>68</sup> „Vrcholné zjevení tedy splývá s vrcholnou zkouškou radikálního

<sup>65</sup> Srov. RATZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*. Kostelní Vydří: KNA, 2007, s. 158.

<sup>66</sup> Srov. LANG, Albert. *Křesťanství vrchol zjevení*. Olomouc: Velehrad, 1993, s. 95n.

<sup>67</sup> Srov. POSPÍŠIL, V. *Ctirad. Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří: KNA, 2010, s. 103.

<sup>68</sup> Srov. Tamtéž. s. 103.

sebevydání na kříži, kde se plně odhaluje Ježíšova pravá osobní identita (srov. např. Mk 15,39).<sup>69</sup>

Ježíšovou základní identitou je tedy láska. „Nové přikázání vám dávám, abyste se navzájem milovali; jako já jsem miloval vás, i vy se milujte navzájem. Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku jedni k druhým“ (J 13,34–35). Měřítkem lásky je tedy láska Pána k jeho věrným. Učedník Kristův by tudíž měl být připraven sloužit bližním podle Ježíšovy výzvy. Jinými slovy se tím naplňuje příklad Syna, aby jeho učedník byl schopen sloužit podle Ježíšova vzoru, který on ukázal svým učedníkům. Lidská schopnost a rozhodnutí však nejsou dostačující pro naplnění Božího záměru. Odkaz Vzkříšeného vidí zároveň lidská omezení a i moc člověka, který se odevzdá Otci po způsobu jeho Syna. „Po těch slovech na ně dechl a řekl jim: „Přijměte Ducha svatého.“ (srov. J 20,22). Ústřední pojmy a obrazy z Janova evangelia oslovují existenciální lidská očekávání a touhy, takže člověk je veden ke skutečnému poznání osoby Ježíše Krista jako cesty, pravdy a života. Radikalita a jednostrannost Janova evangelia, které jsou zároveň jeho silnou, ale i slabší stránkou, cílí zřetelně na to nejvznešenější a nejhlubší, co je v člověku. Čtvrté evangelium nabízí nepochybně odvážný pokus o interpretaci evangelijní tradice a zároveň je i současnou výzvou k odvaze, jak předkládat Ježíšovo poselství do řeči a myšlenkového uvažování a okolností života dnešní doby.<sup>70</sup>

Ukazuje se, že právě tato všeobecná schopnost pro srozumitelnost k promýšlení textu a i podněty vedoucí pro rozvíjení praktické osobní interpretace vytváří z Janových výpovědí vhodný vzor zpřítomnění vtěleného Božího Slova v reálném životě církevního společenství i každého jednotlivého křesťana.

### **3.3 Prohloubení významných teologických a spirituálních pojmů a témat s ohledem na kontext Starého a Nového zákona**

Hledání širších souvislostí mezi jednotlivými pojmy a tématy napříč biblickými texty je obecně používaný metodologický postup, který není spojen přímo s žádným konkrétním exegetickým náhledem. Jedná se tedy o přirozeně praktické využití pravidla z jedné strany různorodého a zároveň i bytostně logického propojování určitých tematických celků a pojmů, které vytvářejí rámec a styčné body pro další promýšlení. Tímto směrem je pak možné rozvíjet i další a nové podněty k osobnímu přiblížení pro konkrétní biblické situace.

<sup>69</sup> POSPÍŠIL, V. Ctirad. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří: KNA, 2010, s. 104.

<sup>70</sup> Srov. PORSCHE, Felix. *Mnoho hlasů, jedna víra*. Praha: Zvon, 1993, s. 121.

Ježíšovo setkání se samařskou ženou je příběhem bohatým na prolínání řady rovin témat s náhledy různých teologických a spirituálních výrazů, přičemž v důsledku není možné reálně popisem obsáhnout všechny existující pozice. Následně tedy bude představeno několik vybraných teologických a spirituálních pojmů a témat, které poslouží pro ilustraci a částečné bližší uchopení zde přiblížené perikopy ze čtvrté kapitoly Janova evangelia.

„Farizeové uslyšeli...“ (srov. J 4,1–3). Farizeové byli zřejmě podnětem k Ježíšovu rozhodnutí odejít z Judska zpět do Galileje. Jaké byly hlavní projevy působení farizejů v době pozemského putování Ježíše z Nazareta a i jaké je jejich místo v dějinách izraelského národa? Zde je namístě připomenout některé obecně známé a přijímané skutečnosti. Židovská sekta farizeů (z hebr. perušim – „oddělení“; „vydělení“) čítala v době Ježíšově okolo šesti tisíc členů a obvykle je spolu s esény řazena k chasidům (z hebr. chasidim – „zbožní“), kteří v době bratří makabejských bojovali proti pohanskému vlivu (srov. 1.Mak 2,42). Patřili mezi ně zákoníci a učitelé Zákona a i určitý počet kněží. Cílem byla pak u nich věrnost a horlivost v dodržování Zákona. Při zvažování míry konfliktu s Ježíšem a následně i podílu odpovědnosti za jeho usmrcení bývají v první řadě zmiňováni kněží a saduceové. Farizeové nejsou v souvislosti s Kristovým umučením uváděni (s výjimkou J 18,3). Jeví se i zřejmé, že mnozí z nich se s Ježíšem při jeho veřejném působení stýkali a zvali jej k sobě (srov. Lk 7,36; Lk 11,37; Lk 14,1). Někteří jej i otevřeně hájili (srov. Lk 13, 31; J 7,50), podobně jako hájili později i křesťany (srov. Sk 5,34; Sk 23,9). Ježíš se jim jevil jako ten, kdo naplnil jejich vlastní židovskou víru (srov. Sk 15,5). Vrcholným příkladem je příběh pozdějšího apoštola Pavla (srov. Sk 26,5; F 3,5). Pravdou ale zůstává, že to byl právě velký počet farizeů, kdo Ježíše a jeho učení zásadně odmítal. Evangelisté se tudíž na této zjevné opozici vůči Ježíšovi snaží ve svých vyprávěních názorně ilustrovat spor mezi křesťanstvím a židovstvím, přičemž slepá bezzásadovost velekněží není zde tolik zmiňována. Při snaze o objektivní historickou studii směrem k postavám farizeů je třeba připomenout a uznat i jejich morální kvality, které vyzdvihoval i sám Ježíš. Otázkou ovšem je, co se pak stalo, když v některých případech byly tyto jistě úctyhodné vlastnosti, jako horlivost (srov. Mt 23,15), snaha o dokonalost a čistotu, pečlivost ve všech předpisech Zákona a živou tradici ústního podání, překryty již vlastním sebevědomím a přesvědčením o domnělé osobní spravedlnosti a pohrdáním těmi, kdo

nemají stejné znalosti a kvality. Nastalo pak zjištěné překrucování Božích přikázání způsobené vyzdvihováním lidských tradic (srov. Mt 15,1–20).<sup>71</sup>

V textu je dále uvedeno, že Ježíš musel projít Samařskem, až došel k městu jménem Sychar, v blízkosti pole, jež dal Jákob svému synu Josefovi; tam byla Jákobova studna (srov. J 4,4–6). Důležité je si uvědomit, že nejde zdaleka jen o Pánovo putování z Judska do Galileje po „obvyklé cestě“ s náhodným zastavením k odpočinku. Židé obvykle obcházeli samařské území po východním břehu řeky Jordán. Z toho je patrné, že Ježíš volí pro Žida netradiční, z náboženského hlediska určitě náročnou a i „nepopulární“ cestu přes Samařsko (srov. Mt 10,5; Lk 9,52). Co ho k tomu vede? Je to jeho stálá (plná) otevřenost misijnímu povolání. Při tak dlouhé a jistě vyčerpávající cestě by se dalo zcela samozřejmě počítat s tím, že si Ježíš bude chtít odpočinout někde v tichu a ústraní. Jeho místo odpočinku není ale žádné bezejmenné zákoutí samařské krajiny. Sychar je sice malým městem nedaleko Sychemu (srov. Gn 33,18–19), ale jak Jan dále zmiňuje, jde zřejmě přímo o část země, kterou dal Jákob Josefovi (srov. Gn 48,21–22).<sup>72</sup> A jedná se tedy o jedno z dalších janovských historicko-teologických spojení.

Jákobova studna není nikde na jiném místě Písma zmiňována. Zároveň je ale třeba říci, že symbolika studny má široký biblický, teologický i spirituální význam. Připomíná zároveň mnohé další studny, které jsou ve své přirozeně historické realitě symbolem a centrem mnohých biblických příběhů: Hagar (srov. Gn 21,19), Izákův vyslanec pro nevěstu (srov. Gn 24), Izákovi služebníci (srov. Gn 26,18), Jákob s Rebekou (srov. Gn 29n). Dále pak je možné připomenout Mojžíšův útěk z Egypta (srov. Ex 2,15–22) a lid na poušti (srov. Nu 21,16–18). Ve více případech příznačných vyprávění o praotcích tedy bylo setkání s ženou či ženami u studny formou námluv. Některé výklady uvádějí, že Jan tímto obrazem též připomíná symboliku ženicha (srov. J 2,1–11; J 3,29).<sup>73</sup> Studny patriarchů mají „zdravou vodu“, kterou dal Bůh vyvoleným. Pelištejci zasypali Abrahámovu studnu zemí, a tím symbolicky viděno, se pokusili odříznout Izraelce od Božího požehnání (srov. Gn 26,15). Bůh sám je zdrojem „živých vod“ a pramenem požehnání (srov. Jr 17,13). Studna byla i v praktické rovině považována za životodárný zdroj, a to zejména pak v místech, kde byl vody nedostatek.

---

<sup>71</sup> Srov. DUFOUR-LÉON, Xavier a kol. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 110.

<sup>72</sup> Srov. ŠTUDIJNÁ BIBLIA, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015, s. 1774.

<sup>73</sup> Srov. ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 186.

Chvála studny živé vody se promítá například i v lidovém nápěvu (srov. Nu 21,17n).<sup>74</sup> Bůh ve starozákonních textech a oživující vliv jeho milosti jsou často připodobňovány k prameni vod živých, tedy studnicím (srov. Ž 36,10; 84,7; Iz 12,3; Jr 2,13; Jl 3,18; Za 13,1; Za 14,8). Naopak nevěstka, cizinka je přirovnána k hluboké jámě, těsné studni, jež nemůže přinést žádného občerstvení (srov. Př 23,27).<sup>75</sup>

Kristus je pramen života (*fons vitae*), který zachraňuje ty, kteří v něj uvěřili a obmytím se zrodili k novému životu skrze Ducha svatého (srov. Tt 3,5). Žena dotazující se Ježíše, zda je snad větší než „náš praotec Jákob, který nám tuto studnu dal“, dostává z Ježíšových úst vysvětlení: „Kdo by se napil vody, kterou mu dám já, nebude žíznit navěky.“ (srov. J 4,12–14). Ježíš tak nemluví obecně o vodě, ale o prameni. Obraz tohoto „pramene“, který vyvěrá k životu věčnému v nitru člověka, představu „nového narození“ přivádí dále. Znázorňuje zde jakýsi nevyčerpatelný vnitřní zdroj, z kterého se člověk může soustavně napájet a který ho zároveň i živí, a není již třeba, aby za ním vycházel někam „ven“. Nejedná se však o nic člověku vlastního, žádná substance schopná přežití (nesmrtelná duše), jde ale o něco, co život umožňuje. Z dalšího pokračování rozhovoru vyplývá, že se jedná o Ducha svatého.<sup>76</sup> V této souvislosti stojí za povšimnutí strukturální obdoba tohoto obrazu obsažená v Pavlově výkladu (srov. Ř 8,11): nástrojem budoucího vzkříšení je Duch, který ve věřících již nyní přebývá.

„Jákobova studna je obrazem židovství pod Zákonem, oproti kterému stojí pramen napájený pravým učením Kristovým.“<sup>77</sup>

„To jsi řekla pravdu“ (srov. J 4,16–18). „Pravda“ se obdobně jako blízký termín „poznání“ ve Starém zákoně objevuje ve dvojím smyslu: 1. intelektuálním – daná fakta jsou buďto pravdivá, anebo mylná (srov. Dt 17,4; 1 Kr 10,6); 2. existenciálním a morálním, kdy se pravda spojuje s vlastnostmi dané osoby. Starozákonní pojetí pravdy spíše vychází pak z tohoto „kvalitativního“ pojetí, kdy pravdivost je fundamentálním rysem spolehlivého člověka a též je někde nazývána i jako věrnost (srov. Dt 32,4; Oz 2,20). Pravdivý charakter samotného Boha odráží pravdu jako přívlastek jeho samotného jednání. On soudí podle pravdy (srov. Ž 96,13) a pravdu (věrnost) sesílá (srov. Ž 57,4). Boží slovo je pravda v tom smyslu, že platí navždy. Hospodin požaduje

<sup>74</sup> Srov. LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 253.

<sup>75</sup> Srov. NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956, s. 1005.

<sup>76</sup> Srov. ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 190.

<sup>77</sup> Srov. LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999, s. 253.

pravdu po člověku, která se projevuje poslušností Zákonu (srov. Ž 119,151). Pravda má být podstatou nejvnitřnějšího lidského bytí (srov. Ž 51,6) a na pravdě by měly být postaveny i všechny mezilidské vztahy (srov. Ex 20, 16; Dt 5,20).<sup>78</sup> V řecké filosofické literatuře nemají pojmy pravdy (alétheia, aléthés, aléthinos) tuto osobní a morální vztahovost. Pravda je vnímána spíše jako intelektuální záležitost. Pravdivý náhled značí úplný, skutečný obraz daných skutečností. V novozákonním pojetí je pravdou v absolutním smyslu vše opravdové a úplné jako protiklad toho, co je falešné a neúplné (srov. Mk 5,33; Ef 4,25). Křesťanská víra je pravda (srov. Ga 2,5; Ef 1,13).<sup>79</sup> Z výše uvedených příkladů lze odvozovat, že Ježíšovo prosté konstatování „To jsi řekla pravdu“ není jen vyjádřením potvrzení nějaké konkrétní reálné skutečnosti, ale naznačuje mnohem širší významy a souvislosti.

Odpověď ženy „Pane, vidím, že jsi prorok“ (srov. J 4, 19) v sobě obsahuje, ač si toho není sama vědoma, rovněž širší významové pojetí než jen vyjádření uznání nad nečekaným Ježíšovým „odhalením“ podstaty věci s podrobnostmi jejího osobního života. Ženino vyznání, že Ježíš je prorok, bývá dáváno do souvislosti s „mesiášským“ zaslíbením „proroka jako Mojžíše“ (srov. Dt 18,15–18), nebo přímo až dokonce se samaritánským očekáváním postavy označované jako „Taheb“ (ten, kdo se vrátí).<sup>80</sup>

Pojem „prorok“ má v Písmu řadu dílčích konotací, je tudíž vhodné se pokusit načrtnout základní strukturu. Prorok (řec. profétés – náboženský zvěstovatel) může být v obecně základním teologickém smyslu každý, kdo je potvrzeným nositelem Božího zjevení na té úrovni, že Boží milostiplné sebesdílení člověku nejen osobně zakouší, ale pod Božím vedením je také správně (tedy bez omylu), i když nedokonale a v souladu s konkrétní danou situací svému okolí interpretuje (zvěstuje). K prorokovi patří vždy také jednorázová zkušenost povolání, je poslán od Boha a často také vystupuje se společenskou kritikou a napomenutím. Zároveň vyzývá ke konání skutků a obrácení.<sup>81</sup> Lze se domnívat, že u samaršské ženy se při setkání s Ježíšem právě na základě nečekané zkušenosti překvapivého „odhalením“ skutečností z jejího intimního života spontánně uvolnilo vnější vyslovení jejího vnitřního náboženského povědomí, i když zatím ještě s dikcí přítomné ironické nadsázky. Proroctví a proroci představují nejvýraznější spojení mezi Starým a Novým zákonem a sám Ježíš i apoštolové se v různých situacích

<sup>78</sup> Srov. DOUGLAS, J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2017, s. 812n.

<sup>79</sup> Srov. Tamtéž. s. 813.

<sup>80</sup> Srov. ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 194.

<sup>81</sup> Srov. RAHNER, Karl. – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 318.

odkazují na starozákonní proroky. Samotná Kristova služba měla prorocký charakter.<sup>82</sup> „Jelikož sebesdílení Boží světu, jeho reflektovanost a sebedosvědčení dosáhlo hypostatickou unií v Ježíši Kristu jednorázového eschatologického vrcholu, je Ježíš Kristus pravým prorokem, Božím sebesdělením a jeho osobní výpovědí.“<sup>83</sup>

Je nepochybné, že Ježíšovo vyjádření u studny směřované k ženě, na něž ona reaguje nevědomou narážkou na jeho prorockou identitu, je osobním vyjádřením skutečnosti, kterou v sobě zahrnuje vždy postoj proroka, jenž mluví o vztahu mezi Bohem a jeho stvořením v daném okamžiku, přičemž právě z tohoto důvodu je i jeho poselství zároveň namířeno do budoucnosti, kterou vidí přicházet s její dvojí podobou – trestem a spásou.<sup>84</sup>

„...neboť spása je ze Židů“ (srov. J 4,20–22). Toto Ježíšovo konstatování na závěr krátké diskuse mezi ním a samařskou ženou na téma odpovídajícího místa, kde má být Bůh uctíván, v sobě obsahuje termín spásy a její konkrétní původ, zde i s poznámkou vztahu příčinného spojení se Židy. Odehrává se tu jakási druhá část rozhovoru Ježíše a samařské ženy, přičemž scénář se pohybuje po stejné dráze, kde hlavní pozornost je věnována opět „místu“, na němž se rozhovor odehrává. Nejprve se jednalo o studnu, žízeň a odtud odvozenou metaforu vody jako zdroje života. Teď se jedná o místo bohoslužby, tedy o místo, kde je možné se setkat s živým Bohem, kde je Bůh nějakým způsobem přítomen. Opět je zde připomenuta bariéra, která stojí mezi ženou, Samařankou a Ježíšem, Židem. Tak jako předtím Ježíš toto rozdělení překonává. Jestliže v souvislosti se studnou mluvil o živé vodě, nyní zmiňuje jinou kvalitu bohoslužby. Stěžejní v obou těchto případech je motiv Ducha.<sup>85</sup>

Pojem „spásy“ patří mezi hlavní náboženské a teologické výrazy, i když vlastně není odborným teologickým termínem. Důležité je, že svým činným zaměřením se spása nevztahuje k nějakému objektivnímu dílu nebo činu, ale míní se vždy subjektivní existenciální záchrana a naplnění života.<sup>86</sup> Akt spásy je v hebrejštině vyjádřen řadou výrazů, odvozených od společného kořene tohoto slova. Spasit znamená vytrhnout z nebezpečí života. Podle okolností a druhu nebezpečí se pak může jednat o ochranu, osvobození, vykoupení či vyléčení. Spása má též podobu vítězství, nového života

<sup>82</sup> Srov. DOUGLAS, J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2017, s. 824.

<sup>83</sup> RAHNER, Karl. – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 318.

<sup>84</sup> Srov. DUFOUR-LÉON, Xavier a kol. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 382.

<sup>85</sup> Srov. ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 195.

<sup>86</sup> Srov. RAHNER, Karl. – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 366n.

a pokoje. Podoba (spásy) v této základní lidské zkušenosti vede zároveň k uvědomění si podstaty jednoho z nejmocnějších Božích činů na této zemi a tím je spása člověka – Kristus je spasitelem (srov. Lk 2,11). Evangelium přináší tuto zvěst o spáse všem, kdo věří (srov. Ř 1,16). „Zde je klíč k pochopení zmíněných biblických výrazů. Konečný význam představ ale nesmí překrýt vývoj, na jehož konci stojí.“<sup>87</sup> Pojem spásy by se proto neměl ztotožňovat s milostí, jelikož spása v sobě předjímá již podobu eschatologické definitivnosti. Tak zůstává spása i v křesťanském řádu spásy výhradně předmětem zaslíbení a naděje.<sup>88</sup> „Spása ze Židů“ (srov. J 4,22), je Ježíšovým teologickým potvrzením skutečnosti dějin (spásy) s tím, že zde může ještě aktuálně působit rozporuplně, neboť v době pozemského života Ježíše z Nazareta je židovství v podstatě synonymem opozice jeho učení. Ježíš (Žid) se však Mesiášem nestal, nýbrž jím od počátku je (srov. Mt 1–2; Lk 1–2). Ježíš je zároveň Spasitelem ve své podstatě mnohem hlubším, než všichni ostatní prostředníci v jiných náboženstvích. Mojžíš, Buddha, Mohamed přinesli nauku, která v podstatě představuje pouze prostředek k dosažení spásy. „Ježíšovo spasitelství nespočívá primárně v nauce, nýbrž v osobě. Spasitelem není zvěst evangelia, ale osobně sám jediný Prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Ježíš.“ (srov. 1 Tm 2,3–6).<sup>89</sup> Je tedy zřejmé, že spásu v křesťanském pojetí nelze nikdy spojovat s žádnými ideologickými nástroji a postupy. V těchto případech se pak jedná již vždy o uskutečňování aplikace nějaké univerzální nauky, založené mnohdy pouze na sympatii, případně až holém ideologickém fundamentalismu recipienta. Ježíš působí a jedná vždy (včetně setkání se samařskou ženou) jako „osobní Zvěstovatel“ svého Otce, nikdy však jako univerzální ideolog, byť sebedokonalejší a humánnější (boží) nauky.

„Spása je primárně ničím nepodmíněný dar ze strany Boží, nerealizuje se však bez plnohodnotné spolupráce ze strany člověka. Stojíme tak nejen před solidaritou Boha a lidskou solidaritou vtěleného Slova, ale také před jejich jednáním na základě subsidiarity, protože to, co je na nás, nemůže vykonat nikdo jiný než sami my.“<sup>90</sup>

Spásu je tedy samozřejmě možné pojímat a popisovat i v rámci křesťanské víry v různých rovinách pohledů, nicméně nikdy se při snaze o autentické porozumění není možné vyhnout nároku zcela radikální osobní angažovanosti k požadavku, který

---

<sup>87</sup> DUFOUR-LÉON, Xavier a kol. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 463n.

<sup>88</sup> Srov. Tamtéž. s. 367.

<sup>89</sup> POSPÍŠIL, V. Ctirad. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří: KNA, 2010, s. 312.

<sup>90</sup> Tamtéž. s. 432.



v úplnosti zjevuje Ježíš Kristus v jednotě Boha Otce. Tak jako je otázka po realizaci (plnosti) spásy podmíněna osobním postojem a přilnutím každého člověka k Pravdě zjevené Bohem v konkrétní osobě Ježíše Krista, je zároveň i nutné (a podmíněné) přijmout roli (plné) spoluúčasti každého člověka v jeho pravé důstojnosti, která vyžaduje i život v (plném) společenství s bratry a sestrami.<sup>91</sup>

Jistě dalším zajímavým dílčím tématem pro hlubší chápání teologických a spirituálních sounáležitostí k zde předkládanému textu z části čtvrté kapitoly Janova evangelia je téma „uctívání“. Úvodem třeba podotknout, že tento výraz má napříč lingvistickým i historickým spektrem českého jazykového prostředí řadu forem. Tím má být zároveň i řečeno, že pro zde uvedené souvislosti bude vymezen zásadní komunikační standard, který primárně deklaruje, že veškerá úcta patří Bohu, a to ve smyslu pojetí celého jeho historického kontextu. V prvopočátku (bez významu dějinného vztahu) je uctívání Boha vnímáno též jako určitý základní životní postoj klanění jakožto vyjádření specifičnosti Božího ztělesnění. Zcela (ne)teologickou otázkou, zejména pak pro přítomnost naší doby, zůstává, do jaké míry je tento fakt Boží podstaty jako zdroje veškerého života chápán. V základu vztahu k Bohu existuje forma uctívání jak veřejná, tak i soukromá, což se zpětně i navrácí k otázce problematiky kultu v církvi, která kromě tradičního veřejného uctívání zahrnuje i různé formy osobního vztahu člověka k Bohu (modlitba, pobožnost, pouť...). Roviny tohoto osobního sdílení jsou sice na jedné straně obdařeny možností rozvoje duchovní intimity, zároveň je zde však reálné nebezpečí vrtkavého přechodu k uctívání fiktivních hodnot, které mohou být v důsledku spojeny s transcendentní mocí cizí Bohu.<sup>92</sup> Všeobecně platnou formou uctívání Boha v Písmu je bohoslužba. Je třeba zmínit, že již ve Starém zákoně existují místa, kde lidé uctívali Hospodina individuálně (srov. Gn 24, 26nn; Ex 33,9–34,8). Důraz je však kladen na uctívání ve shromáždění (srov. Ž 42,5; 1 Pa 29,20). Velký význam měl pak bohoslužebný obřad setkávání v chrámu. S uctíváním Boha v chrámu a synagogách se setkáváme i v příbězích Nového zákona. Ježíš byl přítomen při všech těchto způsobech bohoslužby, ale vždy zároveň poukazoval na důležitost upřímné lásky k nebeskému Otci. Pro Krista je pravá služba „uctívání“ (latreia) nabízená Bohu nejen v rámci chrámové bohoslužby, ale i při poskytování služby bližním (srov. L 10,25nn;

---

<sup>91</sup> Srov. POSPÍŠIL, V. Ctírad. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří: KNA, 2010, s. 432.

<sup>92</sup> Srov. RAHNER, Karl. – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 434.

Mt 5,23n; J 4,20–24; Jk 1,27).<sup>93</sup> Uctívání Boha musí být „viditelné a slyšitelné“, tedy ztělesněné uznání Boha jakožto Boha. Člověk je podstatou svého bytí povolán, aby svůj niterný postoj uznání vůči Bohu vyjádřil vnějším projevem (klanění). Jedná se pak o celkové tělesné a duchovní odevzdání, a tudíž dání sebe samého celým svým bytím k dispozici. Tento osobní a zcela jedinečný postoj vůči Boží skutečnosti je obecně vnímán jako náboženský akt. Člověk je v celé své struktuře povolán k uctívání Boha, jedná se o základní ontologický status lidství. Zároveň je tímto položen základ výchozímu vztahovému vymezení každé lidské osoby, které směřuje vůči Bohu. V přirozené rovině lidské existence je strukturální rovina vztahovosti základním prvkem sociálního uspořádání a funkce společenství. Z tohoto modelu vztahovosti vyrůstá praktická potřeba vnějšího „definovaného“ vyjádření Boží úcty a klanění. Předmětem křesťanského uctívání Boha není tedy jen neosobní povědomí abstraktně vnímaného bytí metafyzického absolutna, ale přímé vyjádření vztahu k osobnímu Bohu, který sebe zjevil v Ježíši Kristu. Ačkoliv svojí podstatou odlišný od tohoto světa se tomuto světu otvírá svým absolutním sebesdílením.<sup>94</sup>

Samotný Ježíš zmiňuje uctívání Boha v Duchu a pravdě a navíc říká, že přímo Otec si přeje, aby ho lidé takto ctili (srov. J 4,23). Duch pravdy je Duchem Božím. Jedná se tudíž o projev úcty ze strany člověka, která je přímým a celistvým vyjádřením jeho vztahu k Bohu, jenž sám v sobě je podstatou v trojiční vztahovosti Otce, Syna a Ducha svatého. Ježíš při rozmluvě se samařskou ženou u studny poukazuje na požadavek na podstatu pravého Božího uctívání, kterým je osobní vztah k „známému“ Bohu oproti neosobnímu projevu úcty na hoře či v Jeruzalémě (srov. J 4, 20–22). Ježíši se nejedná tudíž o neosobní tradici místa, ale o osobní vztah v přítomném čase, který sám pak člověk navenek vyjádří svým tělesným i duchovním postojem.

Dalším dosti známým výrazem, který stojí ve zde zkoumaném textu za povšimnutí, je „Mesiáš“ (do řečtiny převzaté slovo z hebrejského *mašiach*, řecky *christos*, což znamená pomazaný). Starozákonní texty uvádí toto pojmenování nejprve, když se zmiňuje pomazání králů. Též se vyskytuje toto označení u velekněží, patriarchů apod. Zvláště pak lze nalézt titul „Mesiáš“ ve Starém zákonu při výkladu zde uváděných „mesiášských“ míst, kde je přislíben příchod „krále“ (srov. Gn 49,10; Nm 24,17; 2 S 7; Ž 2; Ž 72; Ž 110), který v době římské okupace byl s napětím očekáván a již předem

<sup>93</sup> Srov. DOUGLAS, J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2017, s. 108.

<sup>94</sup> Srov. RAHNER, Karl. – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 434.

popisován v rozmanitých podobách spojených s triumfální (pozemskou) mocí.<sup>95</sup> Žena mu řekla: „Vím, že přichází Mesiáš, zvaný Kristus“ (srov. J 4,25). Kristus, Mesiáš, Pomazaný je nejčastěji používaný titul v Novém zákoně (vyskytuje se celkem v 535 případech). Je jisté, že tento titul měl velmi silnou vazbu na davidovsko-královský typ mesianismu a částečně i na kněžskou linii mesiánských očekávání. Je zde proto úzké spojení s označením „syn Davidův“ (srov. Mt 20,30–31; Mt 22, 41–46) a „král“ (srov. Mk 15,26; J 19,19), ale také s označením „syn Boží“, jelikož na základě žalmu 2,7 mohl tak být označován král. Ježíš přitom sám nikdy přímo neřekne: „Já jsem Mesiáš“, zároveň ale také nikdy neprohlásí, že Mesiášem není. Výjimku z této skutečnosti lze nalézt právě zde ve čtvrté kapitole Janova evangelia (srov. J 4, 25–26) a dále pak při Ježíšově přitakání veleknězi při výslechu (srov. Mk 14, 61–62). Zároveň ale platí, že titul „Mesiáš“ Ježíš sám nikde v evangeliích nevysloví. To, že se během svého veřejného působení Ježíš nikdy neprohlásil za Mesiáše, lze chápat tak, že tímto postojem se pochopitelně chtěl vyhnout utvrzování mesiánského očekávání jeho současníků.<sup>96</sup> První křesťané záhy přijali a zároveň i prohlašovali s triumfální jistotou, a to navzdory všem přítomným pochybnostem, že Ježíš byl skutečně „christos“. Toto označení spojené s Ježíšovou postavou se v křesťanských kruzích rychle stalo běžně používané a výraz „Christos“ přestal být technickým termínem a stal se osobním jménem. Brzy se začalo používat i označení Christanoi pro Ježíšovy následovníky (srov. Sk 11,26).

„Přestože termín ‚christos‘ stále více směřoval k tomu, aby se uplatňoval jako Ježíšovo jméno, v centru zájmu prvních křesťanů stále zůstávala skutečnost, že skrze něj Bůh dokonal svůj dávno slíbený plán spásy.“<sup>97</sup> V Ježíši Kristu se nachází definitivní potvrzení identity Boží bezprostřednosti k člověku ve stvořeném zprostředkování a stvořeného zprostředkování v bezprostřednosti. Ježíš Kristus se stává událostí sjednocení bezprostřednosti a zprostředkování, v níž Bůh vychází ke světu a svět a v důsledku každý člověk je vyzván k pohybu vůči Bohu. Platí zde výchozí pravidlo komunikace mezi Bohem a člověkem, tedy že na oslovení se čeká odpověď. Člověk Kristus Ježíš je jediným prostředníkem mezi Bohem a člověkem (srov. 1 Tm 2,5).<sup>98</sup> Pojmenování Christos lze tedy zcela právem považovat za nejvyšší formu jak

<sup>95</sup> Srov. RAHNER, Karl. – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 211.

<sup>96</sup> Srov. POSPÍŠIL, V. Ctirad. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří: KNA, 2010, s. 79.

<sup>97</sup> DOUGLAS, J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2017, s. 608.

<sup>98</sup> Srov. MÜLLER, L. Gerhard. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: KNA, 2010, s. 48.

„technického“, tak i osobního označení ztělesněné podoby Božího zpřítomnění mezi lidmi na zemi.

Posledním zde vybraným pojmem při hledání hlubších souvislostí v rámci biblického kontextu je úryvek obsažený ve zprávě o Kristově přítomnosti uprostřed Samařanů: „uvěřili (Ježíši) pro jeho slovo“ (srov. J 4,41). Oba dva výrazy („uvěřit“ a „slovo“) mají samy o sobě velmi široký význam. Podobně je možné vidět i výše uvedené spojení a například si představit zcela běžnou životní situaci, kdy někdo někomu uvěří (ztotožní se s jeho výpovědí o něčem) na základě prosté řeči. Je tedy třeba si hned na úvod připomenout rozlišení dvou kategorií slova: slovo Boží a slovo lidské. Slovo je jedním z hlavních rysů osobnosti živého Boha, jak ukazuje biblické zjevení. Hospodin mluví k lidem a význam jeho slova ve Starém zákoně anticipuje ústřední novozákonní událost: Vtělení. Boží slovo má, počínaje starozákonními výpověďmi, jasnou koncepci. Především se tedy nejedná o žádné abstraktní spekulace, jako v jiných myšlenkových směrech (např. pojem logu u alexandrijských filosofů). Výchozím bodem ve Starém zákoně je zkušenost: „Bůh promlouvá k vyvoleným osobám a jejich prostřednictvím k celému svému lidu a ke všem lidem vůbec.“<sup>99</sup> Prorocký fenomén patří mezi základní stavební prvky Starého zákona. Bůh tu po staletí oslovuje muže, které si vyvolil k tomu, aby hlásali jeho slovo. Oslovení se děje různými způsoby: ve viděních a ve snech (srov. Nm 12,6; 1 Kr 22,13–17). Boží slovo není nějakým skrytým Božím tajemstvím určeným k porozumění jen pro hrstku vyvolených. Jedná se vždy o poselství určené celému Božímu lidu, který chce Bůh oslovit ústy proroka. V době veřejného Ježíšova působení celý židovský národ věřil, že „Bůh mluvil k otcům mnohokrát a mnoha způsoby“ (srov. Žd 1,1). Boží slovo se vyznačuje dvěma základními vlastnostmi: Slovo zjevuje a jedná. 1. Boží slovo zjevuje tím, že Bůh promlouvá k člověku za účelem povznesení jeho mysli do vztahu k Božím záměrům. Slovo v sobě obsahuje zákon a pravidla pro život, odhaluje smysl věcí a událostí a přináší i příslib budoucnosti. Boží slovo bylo přítomno na počátku dějinného putování Izraele a jeho přítomnost trvá stále. Jeho existence je svojí podstatou nadčasová a slouží zároveň i k naplňování Božích záměrů (srov. Gn 15,13–16; Ex 3,7–10; Joz 1,1–5). 2. Boží slovo jedná – není jen poselstvím a sdělením pro lidi, ale zahrnuje i zdroj čínorodé síly. Božím rozhodnutím a uskutečnění jeho záměru nemá žádné překážky (srov. Joz 21,45; Joz 23,14; 1 Kr 8,56). Bůh sám zaručuje, aby slovo mělo úspěch (srov.

---

<sup>99</sup> DUFOUR-LÉON, Xavier a kol. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 436.

Jr 1,12), takže vždy dosáhne svého cíle (srov. Nm 23,19; Iz 55,10n). Boží slovo je svojí podstatou nevyčerpatelným zdrojem dynamiky Božího jednání a zároveň tím i stojí nad stvořeným prostorem a časem. Prvotní počín Stvořitele je obsažen ve Slovu: „Rekl, a tak se i stalo“ – a jeho působení nadále trvá (srov. Ž 33,6–9; Gn 1; Pl 3,37; Júd 16,14; Mdr 9,1; Sir 42,15).<sup>100</sup> V Novém zákoně jsou jako „slovo“ překládány dva výrazy: logos a rhéma. První z nich ve svém nejdůležitějším významu označuje poselství křesťanského evangelia (srov. Mk 2,2; Sk 6,2; Ga 6,6), i když obdobný smysl má i druhý termín (srov. Ř 10,8; Ef 6,17; Žd 6,5). Ježíš mluvil o Božím „slovu“ v podobenství o rozsévání (srov. L 8,11), dále pak zmínky nacházející se v textech (srov. Mk 7,13; L 11,28), přičemž v synoptických evangeliích o své vlastní zvěsti Ježíš vždy užívá tvaru plurálu: „má slova“ (srov. Mt 24,35; Mk 8,38; L 24,44). U Jana se však často objevuje tvar v jednotném čísle. V prvotní církvi bylo „slovo“ chápáno jako Boží poselství zjevené v Kristu, které bylo dáno ke kázání, plnění a poslouchání. Toto slovo bylo slovem života (srov. F 2,16), pravdy (srov. Ef 1,13), spasení (srov. Sk 13,26), smíření (srov. 2 K 5,19) a kříže (srov. 1 K 1,18).<sup>101</sup>

Druhou základní kategorií „slova“ je slovo lidské. Z filosofického, náboženského i biblického pojetí je lidské slovo i něčím více než pouhým dorozumívacím nástrojem. Na základě řeči lze usuzovat na charakter dané osoby. Slovní projev vyjadřuje i míru moci dotyčného a stává se tím i činem. Lidská řeč formuje životní styl a podílí se na vytváření podoby obrazu o člověku. Může přinášet slávu (cnost) nebo hanbu (srov. Sir 5,13), život nebo smrt (srov. Př 18,21). Řeč vyjevuje a zároveň i zkouší osobní kvality člověka (srov. Sir 27,4–7). Autoři mudroslovných textů proto často nabádají k správnému užívání řeči a kárají zlozvyky spojené s nedobrým vyjadřováním. Provinění, která s sebou přináší toto špatné mluvení, má ve svém důsledku různé stupně závažnosti pochybení. Upovídánost, prostořekost a řeč hlupáka jsou pranýřovány, ale mnohem horší je řeč zlého člověka strojícího vražedné úklady (srov. Př 12,6). Moudrý se má zdržet pomluv (srov. Sir 5,14), protože jazyku padne za obět' více lidí než meči (srov. Př 12,8; Sir 28,17n). V žalmech se pak objevuje kritika a varování před zhoubou, kterou působí pomluvy (srov. Ž 5,10; Ž 10,7). Novozákonní texty přináší podobná napomenutí. Bdělost nad projevy jazyka je počátek křesťanské moudrosti (srov. Jk 1,26; Jk 3,2). Dalším nebezpečím špatné mluvy, které zmiňuje naproti tomu opět Starý zákon,

---

<sup>100</sup> Srov. DUFOUR-LÉON, Xavier a kol. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 436nn.

<sup>101</sup> Srov. DOUGLAS, J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2017, s. 934.

je rouhání, nemravné řeči (srov. Sir 23, 12–21) a křivé přísahy. Mojžišův Zákon přísahy přímo zakazuje. Ježíš později učí ideálu upřímnosti, který činí přísahu zbytečnou (srov. Mt 5,33). Na řadě míst starozákonních textů lze nalézt chválu moudrosti správného užívání řeči: „Moudrý člověk svůj jazyk ovládá, na rozdíl od hříšníků a hlupáků. Vhodné slovo, odpověď v příhodnou chvíli jsou jako poklad a plyne z nich radost (srov. Př 15,23; Př 25,11). Je totiž čas mlčet a čas mluvit (srov. Kaz 3,7).“ Svatý Pavel si je dobře vědom velikosti pokladu, ze kterého čerpá řeč moudrého a spravedlivého člověka, může pod vniknutím Ducha svatého vzdělávat, napomínat a těšit své bratry (srov. 1K 14,3), protože jeho slova jsou výrazem slova Božího.<sup>102</sup>

Je vhodné si v rámci závěru této krátké exkurze napříč biblickými texty a ve vztahu ke zde popisované události: „A ještě mnohem víc jich uvěřilo pro jeho slovo“ (srov. J 4,41), připomenout náležitosti vedoucí ke skutečnosti „uvěření (něčím) slovu“. Váha slova jako osobní věrohodné výpovědi bývá často značně oslabena. Většinou se podobné situace neobejdou bez větší či menší míry pochybností nebo až odmítnutí. I dnes ovšem stále platí, že Boží slovo je vždy zárukou platné pravdy bez pochybností. Podmínkou ovšem je, stejně tak jak tomu bylo u Samařanů, tomuto Božímu slovu uvěřit, tedy přijmout jej jako slovo Boží ne pouze jako slovo lidské. Vidět Slovo Boží ve světle Pravdy v něm obsažené. „Pravda zjevená jednou provždy nemůže být uznána a přijata jinak než ve víře, kterou člověku daruje Duch svatý. Víra znamená také přilnutí ke slově a událostem zjevení i jejich vyznávání, především pak přilnutí ke Kristu a k novému životu, který právě on člověku daroval.“<sup>103</sup> V množství slov je náročné nebo spíše až nemožné se smysluplně orientovat. Řečí dnešní mluvy lze konstatovat, že člověk je zahlcen množstvím informací. Pro křesťana však platí a vždy musí platit, že Ježíš Kristus je jediné Slovo přítomné v množství slov. Tato zjevená pravda chce jako pečeť označit život lidí, kteří ji přijali, a vést pak i jejich slova ve světle Pravdy Slova Ježíšova.<sup>104</sup> Je tedy vcelku pochopitelné, že výsadou a zároveň i povinností křesťana je vytrvalá snaha o přibližování se stále více ideálu této absolutní Pravdy, kterou přinesl na zem do života lidí Kristus.

---

<sup>102</sup> Srov. DUFOUR-LÉON, Xavier a kol. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991, s. 440n,

<sup>103</sup> POSPÍŠIL, V. Ctírad. *Hermeneutika mystéria*. Kostelní Vydří: KNA, 2005, s. 180.

<sup>104</sup> Srov. POSPÍŠIL, V. Ctírad. *Hermeneutika mystéria*. Kostelní Vydří: KNA, 2005, s. 181.

## 4 Některé náhledy pro praktické studium textu

### 4.1 Studium různých rovin dialogu Ježíše se samařskou ženou

Setkání Ježíše u studny se ženou, která sem přichází kolem poledne načerpat vodu, je autentickým pohledem příběhu Boží vstřícnosti nasměrované k jakémukoliv člověku bez ohledu na místo, kde se zrovna nachází. Předně je třeba říci, že k setkání by vůbec nedošlo, pokud by Ježíš své postoje a jednání přizpůsoboval předsudkům a názorům svého domácího prostředí. Jak již bylo zmíněno, obecně v této době platilo, že se Židé se Samařany nestýkali. Považovali je za méněcenné, a to i proto, že samařský postoj historicky vyjadřoval postoj lhostejnosti k požadavkům židovského Zákona. Ježíšovo putování, tedy i odchod z Judska do Galileje, je předznamenáno jako cesta toho, kdo mocí Ducha Božího získává učedníky. Ježíš všude tam, kam přichází, působí jako dárce Ducha. Obdarovaný je poté vybaven silou, radostí a povoláním pracovat dále k slávě Boží (srov. J 4,35–48).

Ježíš přichází ke studni unavený a žíznivý, je tudíž po dlouhé cestě fyzicky vyčerpaný stejně jako každý obyčejný člověk. Za těchto okolností je tedy vcelku přirozené požádat o pomoc. Navíc od někoho něco chtít je v této situaci i vstřícné gesto s podnětem k navázání bližšího kontaktu. Ježíšova žádost „Dej mi napít“ je zde v evangelijním textu vysvětlena nepřítomností učedníků: odešli nakoupit do města (srov. J 4,8). Jak je dále zmíněno, „studna je hluboká“, čehož si je vědom jak Ježíš, tak i žena. Prakticky toto znamená, že bez vědra, které má u sebe v tuto chvíli pouze žena, není možné vodu nabrat, tedy se ani napít. Přestože je tedy zřejmé, že Ježíšova prosba o vodu je logickým vyústěním momentální situace, žena reaguje údivem s odtažitě znějící otázkou: „Jak ty jako Žid můžeš chtít ode mne Samařanky, abych ti dala napít?“ (srov. J 4, 9). Vcelku banální požadavek o podání poháru vody ze strany Ježíše vyvolá u ženy problém mu v této věci vyhovět. Důvodem je, jak ona sama hned připomíná, bariéra mezi lidmi z odlišných sociálních skupin, tedy zde Židé versus Samařané. Podobný obsah otázky s výrazem „jak“ (ty jako Žid...), použitý v souvislosti údivu ze strany ženy u studny, se vyskytuje u setkání s Nikodémem: „jak“ (se může člověk narodit...); „jak“ (se to může stát...); (srov. J 3, 4.9) – a i zde je vyjádřením postoje a přesvědčení o nemožnosti uskutečnění „něčeho“ v souvislosti daných podmínek.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Srov. ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AVČR a UK v Praze, 2020, s. 187n.

Ježíšovo oslovení je vždy a za každé situace plnohodnotné. To pouze člověk potřebuje zkoumat míru a závažnost různých překážek a sám sebe ujišťovat o možnosti uskutečnit nabízené. Žena se diví a pochybuje, protože poznala, že Ježíš je Žid, i když zatím nemá žádné další bližší poznání o člověku, se kterým se setkala. Prvotním přístupem k nastalé situaci je tedy pochybnost a odmítavý přístup k nabízenému setkání. Ježíš přistupuje k této situaci od počátku s velkorysou vstřícností. Nejprve se rozhodne věnovat svůj čas, a to bez nějakých podmínek či náznaku rozptýlení v jiné činnosti či spěchu. Investovat vlastní čas a síly, navíc když je člověk unaven až vyčerpán, to už je velký počin směrem k někomu, kdo je z podceňované společenské vrstvy, nevěrohodný a s pochybnou morální pověstí. Tím ale Pánova snaha vůči sblížení nekončí. Chce ženě umožnit vykonat něco dobrého a prosí ji o vodu. Boží přiblížení k člověku bez rozdílu je vždy založeno na zcela praktickém základu: na trpělivosti (čas) a snaze poskytnout příležitost k vykonání nějakého dobrého skutku, který k Bohu pozvedne. Tato Boží pedagogika vytváření příležitostí pro člověka, aby se mohl snáze setkat s Bohem, je v Ježíšově působení vždy čitelná. Ježíš dále připouští a i uznává, že žena má nárok nevědět, kdo on skutečně je: „Kdybys znala, co dává Bůh, a věděla, kdo ti říká...“ (srov. J 4, 10). Ovšem i tyto „příznivé“ okolnosti, které Ježíš připravuje na úvod setkání u studně, se jeví záhy jako nedostatečné. Žena k pochybnostem o smyslu se vůbec dále s Ježíšem bavit přidává i ironický tón: „ani vědro nemáš“ a „jsi snad větší než náš praotec Jákob“ (srov. J 4, 11–12). Dalo by se říci, že se jedná o pragmatické uvažování z pozice vlastní sebeobhajoby, která bývá typická pro situace, kdy člověk náhle stojí tvář tvář okolnostem, jež vnímá ovlivněn vlastními předsudky a vnitřním přístupem, který působí celkovou nejistotu, projevující se zpochybněním reality až se závěry vedoucími k hranici absurdity. Za této situace by mnohý řekl, že nemá cenu se již dále bavit, že zde narazil na nepochopení a osobně vzato dokonce i zesměšnění. Ježíš neodejde ani se neurazí. Naopak dále pokračuje s vysvětlením, že on nemá na mysli tuto vodu ze studny, po které přijde vždy znovu žízeň, ale vodu, kterou dává on sám a po které žízeň již nepřichází... (srov. J 4,13–14).

Zde se symbolika studny spojuje s izraelskými dějinami spásy. Již při povolání Natanaela se Ježíš zjevuje jako nový a větší Jakub. V noční vizi Jakub viděl nad kamenem, který měl pod hlavou jako polštář, vystupovat a sestupovat Boží anděly. Ježíš Natanaelovi předpovídá, že jeho učedníci uvidí nebe otevřené a anděly vystupovat a sestupovat na Syna člověka. U Jakubovy studny je tak možné vnímat Jakuba jako velkého patriarchu, jenž touto studnou daroval vodu, která je základním životodárným



prvkem. Současně se zde ale i odkrývá skutečnost, že v nitru člověka je přítomna větší žízeň, než kterou je schopna uhasit pouhá voda ze studny, protože lidské hledání plnosti života přesahuje biologickou sféru.<sup>106</sup>

Žena začne již chápat, že každý mluví o jiné vodě a nejde jen o vodu, kterou přišla načerpat ze studny: „Pane, dej mi té vody“ (srov. J 4,15). Přesto necítí z Kristových slov povýšení ani odpor, a to ani tehdy, když ji přímo usvědčuje z nemravného života: „ten, kterého máš nyní, není tvůj muž“ (srov. J 4,18). Nevede s ní žádné dlouhé poučné debaty ani jí nic nevyčítá. Teď by jistě byla vhodná chvíle pohovořit o Bohu, o Zákonu, o přikázáních, o morálce... Nic takového se však nestane. Ježíš s ní mluví pouze o sobě a o ní. Nejde zde o moralizování a ukazování prstem na chyby. Na ženu tohle silně zapůsobilo. Kde však hledat onen hlavní podnět, který způsobil obrat v jejím životě? Boží pravda? Boží slovo? Síla argumentů? Ježíš svou přítomností? Odpověď na tyto otázky je možné hledat na začátku tohoto příběhu: Ježíš si sedá na okraj studně a s touto ženou zde prostě je. Nic víc. Pouze zde společně sedí, i když ostatní odešli. Možná se báli, že si zašpiní ruce nebo srdce. Když sami před sebou si argumentovali pohoršením, špatnou pověstí a možná také ohrožením své víry.<sup>107</sup> Ježíš je dokonale Bohem a dokonale člověkem. To, co je i u lidí s vysokou úrovní duchovního života v nějakém nepoměru, má v Kristově osobě absolutní rovnováhu. Lze si tedy pro ilustraci na Ježíšově místě představit člověka – „náboženského“ mentora, a to i třeba dnešní doby. Jak by se zachoval? Odešel by pohoršen nebo se rovnou ženě vyhnul? Anebo člověk „humanista“ co by zde udělal? Velkoryse ženě přitakal, ale v podstatě nic podstatnějšího neřešil? A tak by bylo možné pokračovat dále a postupně si na Ježíšově místě vybavovat řadu různých typů lidských povah, morálních charakterů, národností, náboženských vyznání, pohanů... a nakonec i sebe samého. Z jedné strany banální situace, dnes by se dalo říci „náhodné setkání tak někde při cestě“, ale ukazuje se, že i zdánlivě ty nejobyčejnější mezilidské kontakty všedního života vyžadují od člověka angažovanost plného lidství, tak jak to ukázal sám Ježíš, pokud má být konkrétní událost svědectvím Boží přítomnosti a podnětem třeba k prozření z vlastní slepoty a krokem k obrácení. Ježíšův vhled a soucítění jsou plně lidské a jako učitel též ztělesňuje zkušenost božství, jež člověka překračuje, neboť jej naplňuje.<sup>108</sup> „Kdykoliv učitel skutečně ztělesňuje své učení, síla jeho lásky nás k němu mocně přitahuje.

---

<sup>106</sup> Srov. RATZINGER, Joseph. *Ježíš Nazaretský I*. Brno: Barrister & Principal, 2011, s. 171.

<sup>107</sup> Srov. SZABO, Miloš. *Žít podle Bible - podruhé s Janem*. Praha: Paulínky, 2013, s. 100.

<sup>108</sup> Srov. FREEMAN, Laurence. *Ježíš - vnitřní učitel*. Praha: Vyšehrad, 2020, s. 130.

Opravdovost a autenticita jsou nekonečně přesvědčivější než sebelepší myšlenky.<sup>109</sup> Příznačně popisuje toto láskyplné „uchopení lásky“ text z encykliky Benedikta XVI. „Deus caritas est“:

„Na počátku křesťanského života není určité etické rozhodnutí nebo nějaká velká idea, nýbrž setkání s událostí, s Osobou, která otevírá před životem nový obzor a dává mu rozhodující zaměření. Ve svém evangeliu Jan vyjádřil zmíněnou událost následujícími slovy: „Bůh tak miloval svět, že dal svého jednorozeného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný“ (J 3, 16).<sup>110</sup>

Širší historický a sociální kontext tohoto příběhu vyprávěného evangelistou Janem formou krátkého dialogu Ježíše se samařskou ženou u studny je zdrojem téměř neomezeného množství úvah a připodobnění, které se prolínají až do přítomnosti. Přitom však stále zůstávají v platnosti hlavní rysy plné lidské a Božské angažovanosti. Ježíšův postoj je od začátku plně svobodný, není zatížen žádným vnitřním omezením, jež by mu bránilo v úplném sebedarování, ve kterém současně touží po srdci člověka a po jeho lásce, a to aniž by předem kladl nějaké podmínky, koho přijme a koho ne.<sup>111</sup> Ježíš tedy tím, že se rozhodl strávit se ženou čas, aniž by ji zahrnul množstvím argumentů a poučení, jí vlastně otevírá cestu k osobní svobodě. Tato svoboda je cílem pravdy evangelia. Je uvolněním od podmíněnosti, překročením limitů a opojením se všemohoucností. Svoboda, kterou Kristus přináší samařské ženě, přináší i dnes každému člověku, který srdcem přijme jeho nabídku živé vody života. Stejně jako měla žena, než potkala Ježíše, problém s nalezením té pravé svobody pro život, to samé platí stále. Lidé tak často hledají svobodu někde „mimo“ a jsou pak tvrdošijně přesvědčeni, že právě tu pravou svobodu pro sebe našli, a jsou ochotni ji bránit, i kdyby je to mělo stát jejich vlastní život. Lidské srdce, takto tápající a přirozeně toužící po vnitřním ztotožnění s vědomím své vlastní svobody, podléhá fikci pseudonabídek vedoucích k tomuto cíli v podobě libertinismu, moralismu, ateisticko-materialistického zbožšťování i náboženskému otroctví v mrtvé bezvztahovosti. Člověk tak žije léta v iluzi, že je svobodný anebo že se osvobodí sám. Písmo přitom zcela realisticky připomíná, že člověk je otrokem zla, a tedy nesvobodný, ale osvobozený.<sup>112</sup> Důležitým pohybem srdce člověka směrem k osvobození, které nabízí Ježíš svou živou přítomností, je věřit jeho slovu a pravdě o sobě samém. Prostá touha je sice prvním krokem, ale sama o sobě

<sup>109</sup> FREEMAN, Laurence. *Ježíš – vnitřní učitel*. Praha: Vyšehrad, 2020, s. 130.

<sup>110</sup> Srov. *Deus caritas est* I.

<sup>111</sup> Srov. AUGUSTYN, Jozef. *Dej mi napít*. Kostelní Vydří: KNA, 1999, s. 134.

<sup>112</sup> Srov. FAUSTI, Silvano. *Svoboda Božích dětí*. Praha: Paulínky, 2013, s. 228n.

nestačí: „ Pane, dej mi té vody, abych už nežíznila a nemusela už sem chodit pro vodu.“ (srov. J 4,15). Víra jeho Slovu znamená zpřítomnění jeho podstaty jako Syna Božího v okamžiku vlastní lidské existence tady a teď. Člověk se nechává na pokyn Ježíšovy výzvy usvědčit z vlastní hříšnosti: „Jdi, zavolej svého muže a přijď sem!“ (srov. J 4,16). Žena přijímá pravdu o sobě samé a skrze poodhalení identity o Ježíši jako prorokovi vstupuje na cestu vlastního osvobození: „Nemám muže“. Na to jí Ježíš řekl: „Správně jsi odpověděla, že nemáš muže.“ (srov. J 4,17; J 4,19).

Pán nevyjímá nikoho ze své péče a starostlivosti o spásu. Ani hříšníci u studny ani polopohanský a opovrhovaný samařský národ. Žádné dobové konvence či společenské předsudky ho neodradí od nabídky milosti všem lidem. On „chce, aby všichni lidé byli spaseni a přišli k poznání pravdy.“ (srov. 1 Tm 2,4). Spasitelná vůle Krista je tak veliká, že si již touto svojí (Božskou) podstatou nárokuje důvěru člověka. Od každého se však požaduje dostatečná vůle po záchraně. Spása je všeobecná.<sup>113</sup>

„Ježíšova zvěst je pro nás poznatelná právě skrze dějinnou ozvěnu, kterou vyvolala. V tomto ohlasu se ukazují její vlastní možnosti, její mnohovrstevnatost, její různotvarost; vypovídá o skutečnosti více než rekonstrukce, jejichž měřítko zůstávají pochybná.“<sup>114</sup>

Ozvěna vždy věrně reflektuje původní zvolání a díky jeho šíření v prostoru a čase vytváří nové projevy s podněty pro vnímání při zachování původního významu. Co je tedy možné slyšet teď, v přítomné situaci uchem konkrétního člověka? Důležité je mít od počátku na paměti, že volání Boha směrem k člověku nemůže být nikdy jednostranný akt. Samařská žena ještě nemá zdaleka tušení o naslouchání slovu Božímu, ale zvolí rozhodný postoj k Ježíšovu projevu, když řekne: „Pane, vidím, že jsi prorok,“ (srov. J 4,19). Zaujímá tím určité stanovisko k tomu, co se dovídá o sobě samotné a co souvisí s jejím nemorálním osobním životem. Zároveň i uznává oprávněnost „napomenutí“ obsaženého v pravdě Ježíšových slov i váhu jejich přesvědčivosti z titulu proroka. Autorita proroka pobírala v starozákonní tradici velký respekt a vedla oslovené k zamyšlení nad vlastním postavením a chováním vůči Hospodinu i lidem. Obsažen byl i zřejmý morální apel k obrácení a nápravě spáchaných křivd. Osobní odpověď vůči napomenutí s sebou nese tedy pouze uznání vlastních chyb, ale i skutečnost slova činu. Od významu výrazu „odpovědět“ lze odvozovat i termín vyjadřující vlastnost této odpovědi a tou je „odpovědnost.“ Odpovědný člověk odpovídá na otázky či výzvy,

<sup>113</sup> Srov. HRBATA, Josef. *Perly a chléb I. díl*. Český Těšín: Cor Jesu, 1991, s. 160.

<sup>114</sup> RATZINGER, Joseph. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 2017, s. 33.

kteří před něj staví konkrétní situace, zvláště pak jedná-li se o bližní, kteří se ocitli v nouzi. V dějinné tradici biblického Izraele je celý lidský život vnímán jako povolání k odpovědnosti, v důsledku pak k odpovědnosti před Boží tváří. Tento postoj odpovědnosti lze též chápat jako povolání k životu jako rozhovoru s Hospodínem.<sup>115</sup> Starozákonní texty hovoří o tom, že Boží slovo „se nenavráť s prázdnou, ale vykoná to, k čemu bylo posláno.“ (srov. Iz 55,11). Stvořený svět, jak vypráví starozákonní popis o Stvoření, odráží Boží moc a moudrost, tedy kvalitu Stvořitelova bytí. Z těchto výpovědí je tedy zřejmé, že před Božím slovem není kam uhnout a není kam se schovat. Ježíš říká: „Není nic skrytého, co nebude odhaleno.“ (srov. Lk 12,1–3). Každý osobní kontakt s Kristem, pokud dotyčný nezaujatě nemlčí a neotáčí se zády, vyjevuje vždy díl ze skutečné pravdy o člověku.

Samařská žena šla ke studni pro vodu v čase, kdy si myslela, že nikoho nepotká. Vykonat nějakou pro sebe potřebnou práci bez toho, aby byl dotyčný jedinec vystaven zvědavým pohledům a kritice okolí. Ježíš na tomto postoji ukazuje, že člověk skrývající se před lidskými zraky není nikdy skryt před okem Boží Přítomnosti, a to bez ohledu na jeho vlastní vůli. Boží Slovo, zpřítomněné projevem svého konání, chce zasáhnout a účinně přetvářet lidské nitro, pokud se člověk neotočí zády, jak již bylo řečeno. Zajímavá otázka je, jaké jsou projevy v srdci člověka zasaženého tvůrčí silou Božího slova. Je-li Boží Slovo skutečně slovem toho, který tvoří z ničeho a povolává v bytí to, co není, pak se i v lidském nitru stává slovem tvořícím, působícím víru, lásku a naději i tam, kde život již odumíral ve stínu vlastní uzavřené existence. Toto Slovo má vskutku proměňující moc, v některých případech to obnáší napomenutí, pokárání, usvědčování a usměrňování. Stejně tak zde je přítomné i povzbuzování, ujišťování a potěšování. Je-li člověk stvořen k Božímu obrazu, pak i on sám může do jisté míry svými slovy „tvořit z ničeho“ a je uschopněn „povolávat k bytí to, co není.“ Právě tak může ale lidské slovo ubližovat, ničit a zabíjet. Slova plná hořkosti a zloby dokážou zasáhnout lidskou duši jako vražedné nástroje. Slova mají schopnost druhého člověka zranit tak, že rány jsou bolestivější a hlubší než rány fyzické. Často bývají zmiňována „zranění z dětství“, to když dospělý člověk si nese dále svým životem právě tyto nezhojené a hluboké rány, které mu zasadila ruka někdy nesprávné a tvrdé výchovy v rodině, jindy zas necitlivý a bolestivý útok někoho stojícího poblíž při vyřčení zraňujících slov, která zasáhla srdce jak jedovatý šíp. V druhém člověku lze vidět již předem „něco“, co ještě sice není,

---

<sup>115</sup> Srov. HOŠEK, Pavel. *V dobrých rukou*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 114n.

a výrok povzbuzení „dokážeš to“ umožní rozvinutí dobrých vlastností a schopností, které jsou zatím jenom v zárodku. Stejně tak lze i to „něco“ bezcitně přehlížet a zabít tak prvotiny něčeho krásného a ryze osobního. Je pravděpodobné, že právě s ohledem na tuto dvojí moc slov Ježíš varuje své posluchače: „že z každého planého slova, jež lidé promluví, budou skládat účty v den soudu.“ (srov. Mt 12,36). Každé setkání Ježíše s člověkem při jeho pozemském putování, a patří mezi ně i zdejší vyprávění o samařské ženě, je poznamenáno mocí slova, jímž Bůh mluví k lidem a které je zároveň odleskem Boží slávy a výrazem jeho podstaty.<sup>116</sup>

Za krátké povšimnutí stojí ještě pohled na souvislost Božího slova a jeho tvůrčí síly v evangelijních výpovědích. Ježíš hovoří se ženou u studny o živé vodě a jasně tím naznačuje odlišnost mezi pouhou látkou potřebnou k zajištění základních životních potřeb pro tělo a zdrojem, který v sobě nese potenciál pro růst do života Božího. Jak však chápat tento „zdroj“ živé vody z pozice člověka stojícího daleko od studny? Vzdálenost není zde míněna jako veličina hodnoty času ani prostoru, ale rozhodující je zde pravdivost Ježíšovy evangelijní výpovědi. Tedy jak již bylo dříve zmiňováno, tvůrčí dynamika Slova Božího, které proměňuje, tvoří znovu. Evangelium je pravdivé v tom, že osvobozuje, a zároveň se zde nachází i druhá dimenze jeho jedinečnosti: výjimečný a paradoxní vstup do reality přítomnosti, který mění běh dějin.<sup>117</sup>

– Pravda evangelia se ověřuje v reálné proměně člověka a jeho osobních dějin.

– Pravda evangelia se ověřuje v pohledu nového člověka na svět a ve způsobu, jímž ve světě strukturuje svou věrnost událostní pravdě a svou odpovědnost.

– Pravda evangelia se ověřuje tam, kde do lidské řeči vkládá osvobozující paradigmata pro intersubjektivní vztahy v životě společnosti.<sup>118</sup>

Janovo evangelium má již svojí teologicko-pedagogickou koncepcí v prakticky spirituální rovině schopnost samo o sobě vypovídat a zároveň i vést k duchovnímu růstu posluchačů, a to v postupně předkládaných událostech. Z pohledu studie duchovního zrání křesťana tedy jde o pedagogiku prohlubování vlastního sebevědomí Božího sebesdílení. Tento „sbližovací proces“ žádá však i radikální postoj přijetí Ježíšovy výzvy, která v určený okamžik přichází. Zároveň je také zřejmé, že Ježíšovo povolání nelze zobecňovat, jelikož je vždy osobní a jedinečné. Z evangelíí lze přímo vyčíst, že si Ježíš své učedníky povolával, že si je vybíral, tedy kladl na tuto skupinu vybraných pak

---

<sup>116</sup> Srov. HOŠEK, Pavel. *V dobrých rukou*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 110nn.

<sup>117</sup> Srov. VOUGA, Francois. *Teologie Nového Zákona*. Jihlava: Mlýn, 2009, s. 46.

<sup>118</sup> Srov. Tamtéž. s. 46.

speciální nároky, které vyplývaly z jeho vědomí zvláštního vztahu k Bohu a jeho plánu spásy. Ježíšova výzva k následování je radikální a nepřipouští odkladu (srov. Mk 1,16–20; Mt 8,21n.) a vyžaduje nekompromisní odložení všech lidských konstrukcí a jistot (srov. Mk 10,21; Mk 10,29par; Mt 10,37nn.). Povolání učedníků není záležitostí jen pro „tento čas“, nýbrž má eschatologickou platnost.<sup>119</sup> Každé Boží povolání je nadčasové a člověka v jeho přirozené rovině přesahuje. Bůh povolává svobodně, podle své vůle. Boží vůle je samotné chtění Boží. Vůle je v Bohu totéž, co dobro chtěné Bohem. Boží vůle je tedy jeho chtění.<sup>120</sup>

Závěrem těchto souvislostí lze poukázat zpětně na Boží chtěné povolání člověka k životu, a to vždy zcela osobním způsobem. Nejedná se o nějaké dočasné přiblížení Boží přítomnosti, ale o stav vyvolení, které má trvalý, eschatologický přesah. Evangelijní ilustrací je zde i Janem popisované setkání se samařskou ženou u studny.

## 4.2 Důsledky bádání pro spirituální čtení textu

Číst Písmo svaté, jak je všeobecně známo, lze mnoha různými způsoby. Je pravděpodobné, že každý pozitivně motivovaný úmysl je v tomto směru vždy v jisté míře pro čtenáře přínosný. Zároveň je však jisté, že sebelepší dobrý úmysl obecně nestačí k dostatečně hodnotnému výsledku v dané činnosti. Toto je koneckonců známé pravidlo pro veškeré lidské konání. Nelze proto očekávat, že bez určité míry předporozumění bude člověk reálně schopen poznávat větší hloubku Pravdy Božího slova, která je zde skryta a je svojí podstatou nevyčerpatelným a neohraňčeným zdrojem Boží velikosti. Při této příležitosti je též dobré připomenout varování církevních otců před znesvěcováním Písma tím, že jej degradujeme na předmět spekulace nebo samoučelného poznání. Takto může k Písmu přistupovat i nevěřící. „Věřící člověk má Písmo brát do ruky s vědomím, že jen Boží milostí může rozumět tomu, co čte.“<sup>121</sup>

V předcházejících oddílech této práce byl uveden popis některých exegetických metod, které v rámci této teologické disciplíny napomáhají k výkladu biblických textů. K úkolům katolické exegeze patří vytvářet a zabezpečovat předběžnou práci vědeckého charakteru a tím umožnit učitelskému úřadu církve spolehlivý úsudek o smyslu určitého biblického textu.<sup>122</sup> Katolická exegeze se často stává biblickou teologií, která je

<sup>119</sup> Srov. RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského...* Praha: Karolinum, 2010, s. 237.

<sup>120</sup> Srov. AKVINSKÝ, Tomáš. *Kompendium teologie*. Praha: KRYSTAL OP, 2010, s. 69n.

<sup>121</sup> BIANCHI, Enzo. *Modlit se Boží slovo*. Kostelní Vydří: KNA, 2007, s. 35.

<sup>122</sup> Srov. DV 12.

fundamentálním prostředím dogmatických formulací, jež jsou konstruovány podle zásad příslušných hermeneutických pravidel.<sup>123</sup> Je třeba si ale zároveň uvědomit, že i sebedokonaleji teologicky propracované výklady biblických textů nejsou schopny zajistit posluchači plnohodnotné osobní slyšení a přijímání sdělení zde obsažené Boží Pravdy. Nezbytná je přítomnost Ducha svatého, ducha Pravdy: „Protože však se má Písmo svaté číst a vykládat v témž Duchu, ve kterém bylo napsáno...“<sup>124</sup> Exegetická rekonstrukce se ve svých historicko-kritických metodách snaží o co možno nejautentičtější přiblížení těchto dvou vrstev; tedy čas vzniku a soudobé interpretace. Je potřebné a i nutné, aby měl dnešní čtenář Písma k dispozici předlohu této dějinně aktuální interpretace, aby mohl v tomto světle předporozumění duchovně promýšlet čtené biblické texty. Historicko-kritický výzkum učinil z Písma opět knihu otevřenou pro chápání biblických vyprávění v jejich historické původnosti, v mnohotvárnosti skutečností a dějinného růstu plného napětí a kontrastů, vytvářejících netušené bohatství Písma, ale zároveň i knihu mnohdy uzavřenou chápání prostého čtenáře, postrádajícího odbornou vybavenost exegety.<sup>125</sup> Spirituální čtení textu vytváří pro konkrétní osobu čtenáře tady a teď možnost a dává mu zároveň i schopnost přijímat biblické výpovědi ve světle Ducha Pravdy a zakoušet proměnu v tvořivém působení Ducha svatého.

„Dnes stejně jako včera se zakládají pravidla víry nikoliv na odhalování biblických pramenů a vrstev (ať už jsou pravdivé nebo pouze hypotetické), nýbrž na Bibli takové, jaká jest, takové, jak se v církvi předcítá od dob církevních otců až dodnes.“<sup>126</sup> Je zřejmé, že na jedné straně je prospěšné a ve smyslu rozvíjení osobního spirituálního chápání biblických událostí i tvůrčí mít v potřebné míře vědecko-kritické předporozumění, na druhé straně bez ryze osobního duchovního přilnutí k danému textu lze jen stěží čerpat z hlubin pokladů biblických výpovědí.

Nebylo by určitě správné se domnívat, že rovina rozvíjející duchovní chápání Písma je v podstatě jen jakousi komfortní nadstavbou pro hodnocení dokonalosti křesťanského života. Kdyby tomu tak skutečně bylo, šlo by pouze o určitou mentální zručnost v růstu vlastní náboženské dokonalosti. Zde jde však o mnohem zásadnější schopnost a tou je víra. V křesťanství jde sice primárně vždy o víru v Boha, přičemž ale obsahy i důsledky této víry jsou různé. Biblický pohled na víru vidí prakticky jako iniciátora Boha. Což

---

<sup>123</sup> Srov. RAHNER, Karl. – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 116.

<sup>124</sup> Srov. DV 12.

<sup>125</sup> Srov. RATZINGER, Joseph. *O víře dnes*. Praha: Zvon, 1994, s. 61.

<sup>126</sup> RATZINGER, Joseph. *O víře dnes*. Praha: Zvon, 1994, s. 61.

zároveň ale nevylučuje možnost, aby se člověk jakožto myslící bytost ptal, zda v konkrétním případě uvěřil skutečně Bohu, a zda tudíž má k takové víře opodstatněné důvody. Víra rozum nevylučuje, ale není také formována a rozvíjena pouze na základě logických předpokladů. Směrem k Bohu má charakter dialogu založeného primárně na Božím oslovení pod způsobem zjevení.<sup>127</sup> Rozvoj osobní víry každého člověka koresponduje s vnímáním Ježíše Krista, jako obrazu nejvěrnější podoby Boha. Příběhy Nového zákona přibližují pak zcela konkrétní situace z Ježíšova pozemského života a umožňují tím reálnou možnost vnímat jeho jednání. Pokud by tedy chápání duchovního rozvoje při četbě biblického textu bylo fixováno pouze a výhradně na některou z obvykle užívaných metod čtení textu, nebylo by možné zakusit Boží přítomnost v osobní zkušenosti. V souvislosti týkající se hodnocení různých exegetických metod a následně i pak odvozených vztahů k vytváření teologických a dogmatických výpovědí je třeba zmínit i diskutovaný problém objektivity, který je důsledkem soupeření konkurenčních nároků na pravdu. Tento aspekt je o to výraznější, pokud je tato objektivita nahlížena z pozice širších ekumenických důrazů. Novozákonní teologie stojí nutně podle mínění některých badatelů před požadavkem na rozpoznávání své reálné intelektuální izolace, a to dokonce i na poli náboženských studií. Vyskytuje se místy i krize identity způsobená nejasností v pojetí subjektivního a objektivního poznání. U protestantských teologů se často objevovala iluze, že jejich konstrukce teologie Nového zákona je možné objektivně verifikovat nebo že reprezentují raně křesťanskou ortodoxii, která by byla teologicky jednotná. Komunity, které sdílejí společně nějaké ideologické přesvědčení, mají v praxi mnohem menší potřebu zkoumat vlastní pravdu a i metody tuto pravdu podporující.<sup>128</sup>

Nový historismus je pro biblistiku obzvláště přínosný, jelikož se vymezuje oproti modernistické historické perspektivě, která očekávala, že výsledkem historického bádání bude objektivní poznání. Užitečné je v tomto směru i to, že se reflektují nové výzvy pro biblické zkoumání a odpovědi na otázky, co je vlastně míněno slovem „historie“, která se zabývá hledáním historického Ježíše, a novozákonní teologií hledající kontexty do minulosti. Obecně platí, že všechny interpretační přístupy jsou vytvářeny mimo biblický text a na vlastní text jsou pak aplikovány zvnějšku. Jistá potíž v pozici historicko-kritické metody spočívá v tom, že ačkoliv bylo cílem tohoto

---

<sup>127</sup> Srov. OPATRŇY, Aleš. *Evangelizace a víra*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019, s. 33n.

<sup>128</sup> Srov. HATINA, R. Thomas. *Novozákonní teologie a hledání její závažnosti*. Praha: Karolinum, 2018, s. 53.



zkoumání odhalení „původního“ významu textu v původním jazyce a sociálním prostředí a formulace předpokladů pro vytváření fundamentálních teologických tezí, je zde místy přítomno nekritické sebevědomí, že touto cestou je možné se dobrat objektivních výkladů. Za chybnou nelze tedy z podstaty považovat metodu samotnou, ale již zmíněný přemrštěný způsob její aplikace. Historicko-kritická metoda byla vynikajícím nástrojem ke zjištění, co texty znamenaly, ale nenabízela odpověď na otázku, co texty znamenají dnes. Tato metoda se používá nadále, i když jejím cílem je sběr informací a hodnocení, nikoliv vytváření smysl formulujících definic.<sup>129</sup>

„Propast mezi informacemi minulosti a jejich současným významem se často překlenuje pomocí termínů jako „aplikace“, který je velmi zřídka používán kritickým způsobem.“<sup>130</sup>

Základní literární druh evangelií je sloh hlásání. Nejedná se tudíž o pouhý Ježíšův životopis ani popis jeho doby a působnosti, ale přináší hlavně reflexi apoštolských výpovědí a kázání. Dějinným vývojem se změnili posluchači, musí se změnit i kazatelé. Znamky původního slohu si přítomnost však uchovaly vždy. Každá výpověď je ucelená jednotka, i když podává vždy jen část z Ježíšova života nebo jeho učení. Hlavní význam jednotlivých událostí neleží pak v nich samotných, ale v jejich následcích a důsledcích pro posluchače. Je tedy možné hovořit o téže události v různých interpretačních rovinách a vždy jinak, protože se klade důraz na jiné podrobnosti a dedukují se různá sdělení a poučení pro praktický život posluchačů. Z událostí veřejného Ježíšova života a jeho osobních výpovědí podávají evangelia jen výběr. Zdrojem poznání pro apoštoly a církve nebyla jen Kristova slova, ale celá jeho existence a porozumění, kterého se jim o ní dostalo ve světle zmrtevýchvstání a v osvětlení Duchem svatým.<sup>131</sup> Směrodatným hlediskem stručnosti či rozvláčnosti jednotlivých výpovědí byla potřeba jednotlivých církví. Když se tedy evangelisté vyjadřují rozdílně o stejném předmětu události, není na místě obava, zda jeden nebo druhý mluví pravdivě či popisuje danou událost méně přesně. Jedním z ohnisek diskuzí kolem textu konstituce Dei Verbum byla slova „sdělili nám o Ježíšovi věrnou pravdu“, doslova „to, co je pravdivé a upřímné“ (vera et sincera de Jesu), mluvili pravdivě a upřímně. Řada koncilních otců vázaných na tradiční exegezi měla obavy, aby se uchovalo jako zcela zřejmé povědomí, že evangelia jsou dějinami, historií. Pozitivistická historická věda v 19. století, reprezentovaná zejména

<sup>129</sup> Srov. HATINA, R. Thomas. *Novozákonní teologie a hledání její závažnosti*. Praha: Karolinum, 2018, s. 57.

<sup>130</sup> Tamtéž. s. 57.

<sup>131</sup> Srov. KREJČÍ, Josef. *Slovo Boží*. Řím: Křesťanská akademie, 1971, s. 87nn.

německým historikem Theodorem Mommsenem, se považovala za vědu téměř exaktní. Z toho pak plyne i fakt, že nevidět v evangeliu ryze dějepisnou pravdu působí některým křesťanům potíže, jelikož sami mají o dějinách příliš zásadní mínění. Přitom skutečností je, že latinské slovo „historia“ obsahuje a vyjadřuje dva pojmy, jejichž rozlišení má podstatný význam v novodobé exegezi. Rudolf Bultmann rozlišuje to, co je ve vyprávění o Ježíšovi historické, a to, co je dějinné (historisch-geschichtlich). Historické je to, jak se Ježíš jevil svým současníkům a jak by tyto skutečnosti mohly zachytit například fotografie či zvukové záznamy, pokud by v té době byly k dispozici. Dějinné pojetí je pak hlubší proniknutí do podstaty a významu Ježíšovy osoby, kterou není jen tesař z Nazareta, ale Kristus, Pomazaný, proroky zaslíbený, Syn Boží. K tomuto poznání nedošli učedníci cestou pouhého pozorování a zkušeností, ale vírou.

I když nelze z pozice katolické teologie s touto Bultmannovou interpretací výrazného předělu mezi empirickou zkušeností a vírou souhlasit, jeví se přesto jako nepopiratelnou křesťanskou výpovědí. Je zřejmé, že přímý kontakt s Ježíšem nestačil ani apoštolům, tím méně pak vzdálenějším posluchačům k tomu, aby si mohli být jisti Božím posláním nazaretského učitele. Ježíšovy zázraky a učení v nich vzbudily silné podněty k uvažování nad jeho skutečnou identitou. Nicméně k uzrání konečného rozhodnutí pro pravdu o Ježíšovi a jeho následování potřebovali milosti shora v podobě Ducha svatého.<sup>132</sup> „Víra má podklad v rozumových důkazech, které nám ukazují, že není nerozumná. Ale aby skutečně přiměla srdce člověka přijmout ji bez váhání, k tomu žádný důkaz není dostatečný, k tomu je třeba milosti.“<sup>133</sup> Osobní vztah k Pánu Ježíši, žitý živou a uvědomělou vírou v jeho osobu, vytváří významný zdroj „inspirace“ uschopňující apoštoly sdělovat ústní či písemnou formou poselství o Ježíšovi, které je Božím slovem. Kritériem míry významu a věrohodnosti biblického textu pak není to, zda se jednotlivé Ježíšovy výpovědi představují doslova, ale zásadní skutečnost tkví v tom, že se předává zvěst jeho evangelia. Typicky toto platí právě o Janově evangeliu, o kterém se tvrdí, že každé slovo jeho textu dokládá autorův styl a zároveň věrně sděluje to, co řekl Ježíš.<sup>134</sup>

Dokumenty Druhého vatikánského koncilu přinesly mimo jiné také návrat k Božímu slovu jako hlavnímu prameni pro křesťanskou spiritualitu. V koncilních dokumentech se sice přímo nezmiňuje metoda meditativního čtení Písma, nicméně Papežská biblická

---

<sup>132</sup> Srov. KREJČÍ, Josef. *Slovo Boží*. Řím: Křesťanská akademie, 1971, s. 90.

<sup>133</sup> Tamtéž. s. 90.

<sup>134</sup> Srov. PBK, *Inspirace a pravda Písma svatého*. Kostelní Vydří: KNA, 2015, s. 19.

komise následně vydala dokument o výkladu Bible v církvi, kde v závěrečné kapitole pak uvádí jak používat při četbě Písma meditativní metodu *Lectio divina*.<sup>135</sup> Tento způsob výkladu, porozumění biblickému textu, není specifickou metodou exegeze v pravém slova smyslu. Centru zájmu čtení podle tohoto vzoru spíše odpovídá požadavek nalézt v Písmech „sapor“, spíše než „scientia“, jak zmiňuje spisek neznámého autora z 12. století. „Sapor“ je souvztažný s pojmem „gustus“, který symbolizuje duchovní porozumění v Kristu. V odkrývání tohoto duchovního souznění je meditováno chápání slov Písma a Božích tajemství. *Lectio divina* vřdycky hledá „sapor“ a touží po „gustus“ slova s vědomím, že „gustare“ (okoušet) znamená pochopit.<sup>136</sup> Zároveň je třeba ale upozornit na nebezpečí, která přináší četba Písma, pokud se pohybuje na neohrazeném poli sebereflexe k danému textu bez jasněji vymezených exegetických pravidel. Ilustrovat některé takto vyhraněné prvky lze na dvou metodách používaných v židovství. Obě mají společné výchozí hledisko, kterým je založení na víře. Na základě tohoto zásadního až přehnaného vnímání vznikají problematické důsledky někdy až protichůdné. Silný důraz na fenomén božské inspirace vedl mnohdy židovské exegety k domněnce, že Písmo je inspirováno nejen v jednotlivých slovech, ale i v nejnepatrnějších jazykových zvláštностech: platnost až do poslední čárky. Z tohoto plynula doslovná hermeneutika, která lpěla na litéře s usilovnou snahou sloučit neslučitelné a vysvětlit nevysvětlitelné. Učitelům, kteří takto vykládali Zákon, patří Ježíšova výtka: „Jste na omylu, protože neznáte Písmo.“ (srov. Mt 22,29). *Lectio divina* z důvodu, aby ve svých výkladech neuvázlo v podobném vykladatelském fundamentalismu, používá výhod kritické metody, která umožňuje rozeznávat podstatné od méně podstatného nebo i nepodstatného. Překonání osidel litery má za cíl dokonalé poznávání Božího tajemství, tedy Krista (srov. Ko 2,2). Evangelium představuje v různých podobách Ježíše, jak vykládá Písmo (srov. L 24,27), přičemž k tomu používal způsoby, které byly tehdy obvyklé u rabínů. Ve vztahu k metodě *Lectio divina* stojí za stručné povšimnutí těchto tří Ježíšových exegetických postupů: První, konkordativní, skládá dohromady některé starozákonní texty tak, že se navzájem osvětlují a doplňují. Jednu ze základních formulací křesťanského poselství „první a největší přikázání“ (srov. Mk 12,28–34) uvádí Ježíš spojením dvou starozákonních textů, kde jeden z nich vede k lásce k Bohu (srov. Dt 6,4–5) a druhý

---

<sup>135</sup> *Lectio divina* je starobylá mnišská praxe, přičemž výraz samotný pochází ze 4. století. Existovaly a existují různé přístupy k *lectio divina*, lišící se různými styly a mírou vlastních důrazů.

<sup>136</sup> Srov. MASINI, Mario. *Úvod do Lectio divina*. Kostelní Vydří: KNA, 1993, s. 34n.

k lásce k bližnímu (srov. Lv 19,18). Tento způsob vidění biblických textů v jejich celistvosti a jednotě v řeči s rozvíjením tematiky plánu spásy uplatňuje i *Lectio divina* s tím, že nahlíží cestu postupného rozvoje od zákona Starého k zákonu Novému. Druhá Ježíšova forma výkladu Bible bývá nazývána potvrzující. Lukáš v tomto směru uvádí Ježíše (srov. L 4,16–21), jak čte v synagoze úryvek z proroka Izaiáše (srov. Iz 61,2; Iz 58,6) a prohlašuje: „Dnes se splnil tento výrok Písma, který jste právě slyšeli“ (srov. L 4,21). Ježíš je ve své realitě potvrzujícím výkladem celého Písma. *Lectio divina* dává svojí kontemplativní podobou podnět k vnímání Ježíše jako nejvyšší autority a zároveň brány, kterou se na cestu poznávání a chápání Písma vchází (srov. J 10,7–8). Třetí forma Ježíšovy vykladatelské metody bývá nazývána zjevující, přičemž poukazuje na zjevení pravého významu Písma. Praktickou ukázkou je rozprava o rozluce (srov. Mt 19,3–13). Nejprve Ježíš poukazuje na to (v. 4–6), že pravým smyslem (srov. Gn 2,24) je nerozlučitelnost dvojice spojené v manželství, poté v druhé odpovědi (v. 8–9) staví Ježíš svoji autoritu nad autoritu Mojžíše a objasňuje, v jakém smyslu se má chápat ústupek zmiňovaný v textu Starého zákona (srov. Dt 24,1). Třetí odpovědí (v. 11–12) pak poukazuje na cenu celibátu pro „nebeské království.“ Tato „zjevující“ Ježíšova metoda poskytuje pro uvažování ve stylu *Lectio divina* podněty pro citlivé vnímání novosti novozákonních spisů na poli setby Starého zákona.<sup>137</sup>

Jak z uváděného vyplývá, *Lectio divina* předkládá určitý návod, jak postupovat při úmyslu duchovního přilnutí k biblickému textu cestou spojování univerzálních textových analogií a osobního vcítění do dílčích výpovědí Písma. Podstatné je ale to, že tento postup není sám o sobě jakýmsi bezbřehým myšlenkovým proudem bez vnitřních pravidel, ale čtenáře vždy vede předem navrženou cestou k danému cíli, kterým je objevování plnosti biblických textů a setkávání s Bohem. Obvykle se používá členění postupu práce s textem na tyto části: 1. vzývání Ducha svatého, jelikož on je světlo a pravým učitelem k porozumění slov Písma; 2. četba Božího slova (*lectio*) je zde snaha o osobní spočinutí srdce na jednotlivých slovech; 3. následuje rozjímání (*meditatio*), kde se otevírá prostor pro odkrývání hodnot a „chutí“ jednotlivých slov; 4. autentické rozjímání, přebývání s textem vede k dialogu s „autorem“ – Bohem, tedy k modlitbě (*oratio*); 5. nazírání Božího slova (*contemplatio*) – kontempace není produktem nějaké techniky či vedeného úsilí, ale nese v sobě záblesk Boží blízkosti, dar Ducha svatého člověku celým svým bytím pozorně naslouchajícím Božímu slovu; 6. nesení a jednání

---

<sup>137</sup> Srov. MASINI, Mario. *Úvod do Lectio divina*. Kostelní Vydří: KNA, 1993, s. 37n.

podle Božího slova ve vlastním životě (actio) znamená reálné rozhodnutí žít ve světle evangelia s odvahou a stálou snahou o rozlišování v denních jednotlivostech s vědomím Boží přítomnosti. Tento „scénář“ pro každodenní život je utvářen vždy zcela jedinečným způsobem podle konkrétní osoby, a dokonce podle jejího nejhlubšího a nejopravdovějšího rozměru, jakým je její srdce.<sup>138</sup> Člověk je vyzýván, aby se „obrátil k Pánu celým svým srdcem a celou svou duší“ (srov. Dt 30,10). Pavel k tomu pak dodává, že „slovo Boží je ve tvém srdci“ (srov. Ř 10,8). „Actio“ tedy ve svém důsledku má být láskyplnou činností pro Boha a pro bližního, má být láskou, která plyne z čistého srdce (srov. 1 Tm 1,5).

Při četbě Písma se tedy nemá zůstávat na povrchu, co se projevuje či jeví (fenomény), ale sestupovat dovnitř Kristova života (metafenomenální hodnoty). Pokud je přítomný život konkrétního člověka zde putováním Božího lidu s tím, že Izrael se jeví jako předobraz církve, pak jednotlivé příběhy Písma jsou vlastními příběhy jednotlivých lidí.<sup>139</sup> Čtenář a posluchač tady nejsou pouze diváky, každý je osobně pozván analogicky do děje jako David, Saul, Nátan, Zacheus, samařská žena... Zdůrazňuje-li se individuální akcent u každého stvoření, pak je každý více blízký někomu a zase méně onomu, i když se obecně týká život v Písmu všech. Důležité je mít na paměti také různé životní etapy. Jedna fáze zde konkrétního lidského života může být podobná jedné a pak zase jiné biblické postavě. Rozhodně se nikdy nejedná o kopírování něčí role, ale o shledávání vnitřní blízkosti. K poznávání spirituality Písma je potřebná osobní zkušenost s působením Ducha svatého. Naopak vyloučením četby biblických příběhů dochází k zmrtnění vlastní spirituality. Zápas o Boží slovo je způsobem, jak si uchovávat vlastní identitu, spiritualitu. Pokud člověk nahlíží vlastní duchovní život v kontextu Písma, může začít objevovat více alternativ svojí spirituality. Existuje tentýž Duch Písma a osobní spirituality konkrétního člověka v ní zrozené.<sup>140</sup> Příklad Písma svatého učí tomu pozorovat, jak se Boží slovo rozrůstá v lidech pobývajících okolo. Při citlivém vnímání je možné vidět úspěšné a i odlišné naplňování působnosti Logu v životě druhých. Radostí člověka je uvědomování si pravdivosti vnitřní přítomnosti Boha. Praxe četných mystiků vycházela z pojetí spojení Ježíšova „biblického jednání“ s životem konkrétního člověka. Za zmínku stojí příklad sv. Terezie z Avily. Tereziánská spiritualita obsahuje ve svých postupech i základní zkušenost s lidskou potřebou pít

---

<sup>138</sup> Srov. MASINI, Mario. *Úvod do Lectio divina*. Kostelní Vydří: KNA, 1993, s. 94.

<sup>139</sup> Srov. ALTRICHTER, Michal. *Spirituální teologie*. Olomouc: Refugium, 2017, s. 269.

<sup>140</sup> Srov. ALTRICHTER, Michal. *Spirituální teologie*. Olomouc: Refugium, 2017, s. 270n.

a využívá také archetypického ztotožnění žízň s touhou. Upozorňuje v praktické rovině na to, že ti, kdo začínají s vnitřní modlitbou a jsou roztěkaní, potřebují vytrvat navzdory všem překážkám. Povzbuzuje zároveň k rozhodnutí ve světle tohoto obrazu vytrvat a nezastavit se, dokud k (živé) vodě nedojdou. „Touha Samaritánky po živé vodě je pro Terezii symbolem touhy po Boží blízkosti ve vnitřní modlitbě, která roste s tím, jak se člověk modlí. Blahoslavená taková žízeň, která touží po ustavičném návratu k prameni!“<sup>141</sup>

Lze si to představit i tak, že Pán počítal ve svém pozemském životě zcela jmenovitě s každým osobně, kdo se bude jednou jeho slovem Písma zaobírat. Na základě toho je možné si uvědomit, jak důvěrná je blízkost Ježíše Písma, kde každá stránka, každé slovo je tady a teď právě s tímto člověkem, kterého Ježíš tímto způsobem obdivuhodně vede.<sup>142</sup>

Je možné tedy zcela reálně a pravdivě konstatovat, že snaha o osobní čtení a vnímání biblického textu vede k modlitbě. Modlitba se tak může stávat skutečným dialogem s Bohem a může v sobě obsáhnout různé stavy lidské mysli, tedy i ty, které bývají mnohdy vnímány jako k modlitbě nepříznivé. Starosti, neklid, vyčerpání, pochybnosti, pokud vyústí do dialogu s Bohem, a to ať již jako rozepře, nebo odevzdanost. Doporučuje se právě ve stavech roztěkanosti a obtížného soustředění sáhnout po četbě, zejména pak slov Písma. Modlitba je klíčem, který otevírá smysl Písem a Duch začne sám poučovat srdce.<sup>143</sup>

Každý biblický příběh je svojí podstatou příležitostí a i výzvou ke zcela osobnímu „procházení“ v různých částech i rovinách. Lze pak tímto způsobem zpřítomňovat různé otázky, úvahy a zkoumání do situace tady a teď u konkrétního člověka. Každý sám za sebe má možnost hledat výpovědi do událostí vlastního života. Postava samařské ženy z příběhu, kterému zde byla věnována bližší pozornost, je sama o sobě prototypem k úvahám o charakteru člověka v různých životních situacích. Možné pak vidět kromě určitých morálních disproporcí i skutečnost cizinců, odloučených, odlišných, lidí stranicích se „většiny“ ze strachu a obav. Ježíš na této úrovni nerozlišuje. Vidí do srdce člověka. Celý příběh setkání samařské ženy u studny s Ježíšem je tedy možné procházet různým způsobem, přičemž bude důležité, jak bylo zde zmiňováno, usilovat vnitřním citlivým přístupem o spojování vlastních životních postojů s aktéry tohoto děje. Janovo

---

<sup>141</sup> KOHUT, Pavel, V. *Čítanka vnitřní modlitby*. Praha: Portál, 2017, s. 53n.

<sup>142</sup> Srov. Tamtéž. 271n.

<sup>143</sup> Srov. EVDOKIMOV, Pavel. *Epochy duchovního života*. Velehrad: Refugium, 2002, s. 220n.

evangelium i tuto výpověď nevyjímaje představuje drama o rozhodování mezi vírou a nevírou, boj mezi světlem a temnotou, tedy obrazy a zcela reálné pozice přítomné v životech i dnešních lidí. Slovo se zde nabízí jako podnět k rozvíjení a zároveň otevírá čtenáři postupnou cestu osvětlení. Tato slova, která na sebe navazují ve volné asociaci, mají moc přinést svobodu do vztahů pro každého člověka a osvobodit hlubokou pravdu lidského srdce.<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> Srov. FAUSTI, Silvano. *Nad evangeliem podle Jana*. Praha: Paulínky, 2014, s. 10.

## Závěr

Záměr této písemné práce byl provázen snahou načrtnout na základech biblických pramenů, církevních dokumentů a vybrané odborné literatury specifický vhled na příběh Ježíše Krista, Syna Božího, při jeho setkání se samařskou ženou u studně. K užšímu vymezení těchto zdrojů nazírání byly použity texty ze čtvrté kapitoly Janova evangelia. Svým charakterem je každá osobní a systematická analýza biblického textu ojedinelá, jelikož zahrnuje dva hlavní aspekty: nevyčerpatelný zdroj Písma svatého a vždy jedinečný pohled čtenáře. Jak i zde z uváděných kroků ve vlastním textu vyplývá, je vždy nutné mít na paměti linii odborných výkladů a vlastní úsudky vždy korigovat nástroji příslušných metodologických postupů, a to proto, aby se předešlo svévolným interpretacím a závěrům, které se nacházejí již mimo Ducha Písma. Jedná se tedy o lidsky legitimní racionální predispozice, které otevírají konkrétnímu recipientovi v Duchu svatém jasnější světlo do tajemství Božího slova.

Cílem této práce je konkrétním způsobem ukázat, že biblické slovo je živý zdroj inspirace pro každodenní život člověka bez výjimky, pokud ten projeví zájem o jeho pravdivé chápání. Jádro plnosti pravdy a inspirace se pak nachází v „setkání“. Jestliže se mezilidský kontakt odehrává v přirozeném prostředí a v rámci běžného života, samo o sobě se tímto posiluje vnímání jeho autenticity. Setkání Ježíše se samařskou ženou, jak jej popisuje Jan ve své evangelijní výpovědi, je reálnou událostí z „běžného“ života, která s sebou zároveň nese důsledky nadpřirozeného významu. Analogicky se zde otevírají nepřehledné roviny možností k zcela osobnímu kontaktu s tímto příběhem.

Aby bylo však možné i k tomuto evangelijnímu dějství smysluplně přistoupit a rozvinout skrytý obsah Slova do svého niterného vnímání, je potřebné dbát na určitý řád při čtení Písma, jak již bylo dříve řečeno. V této práci byla za tímto účelem postupně představena vybraná základní kritéria vhodná pro počátek cesty vedoucí k odpovídajícímu chápání biblického textu s dalším přínosem pro osobní duchovní růst a vnitřní proměnu, nesené vírou a Duchem svatým. Je tedy vhodné znovu připomenout, že jistá míra základního povědomí o literární struktuře, exegetických metodách, kontextu daných biblických celků jakož i spirituálním a teologickým chápání je obecně při čtení Písma nezbytná.

V nadpisu textu této práce bylo uvedeno, že: „Osobní setkání s Ježíšem otevírá cestu k vnitřní proměně.“ Samaritánka tuto příležitost i přes vlastní pochybnosti, neznalost a morální indispozice nakonec nepromarnila, a dokonce se pak stala i prostřednicí pro



obrácení mnoha dalších lidí, jak popisuje ve svém vyprávění Jan. Ježíš otevírá cestu (k obrácení a proměně) skutečně každému za předpokladu, že se chce daný člověk tady a teď nechat oslovit zcela nezištným Ježíšovým pozváním stejně spontánně jako žena u Jákobovy studny. Problémem dnešního člověka ovšem je, stejně jako Samaritánky, Ježíše vůbec rozpoznat. Žena nakonec „poznala“, že se jedná o Mesiáše, zvaného Kristus. Její otázky a i obyčejná lidská zvědavost ji přivedly k pravdě o Bohu i sobě samé. Mohla se tak vnitřně obrátit a s radostí se vydat do města zvěstovat o svém setkání.

Text čtvrté kapitoly Janova evangelia je skutečně bohatý na impulzy a podněty k hledání autenticity Ježíšovy přítomnosti ve vlastním životě. Znovu otevírá i základní otázky po podobě osobní víry, představách o Bohu i sobě samém. Nachází se zde dokonalá katecheze vhodná pro duchovní formaci každého křesťana. Jak již bylo v úvodu zmiňováno, čtenář biblického textu se má zpočátku nechat spontánně oslovit předlohou zjevení skrytého Božího slova. Mluví se někdy dokonce až o postupném přilnutí srdce k vybrané části Písma svatého. Každopádně je jisté, že spirituální rovina biblické četby je mnohovrstevná, osobně specifická a vcelku nevyčerpatelná. I v příběhu setkání Ježíše se samařskou ženou u studny je vždy příležitost znovu a znovu vybrat určitý dílčí nosný prvek a nad ním poté ve vztahu k sobě, druhým, vnějšímu prostředí i daným okolnostem života uvažovat. Bůh přichází v Kristu v plnosti božství i lidství a nárokuje si jmenovitě pozornost a odpověď každého člověka. Činí to nevtíravě, šetrně a bez předsudků, jak ukazuje i zde uváděný příběh. Zároveň je možné vnímat i základní Bohem stanovenou trojiční linii vztahů, která je výzvou a zároveň i štěstím pro každého, pokud po svém osobním kontaktu s Ježíšem přijímá podíl na tomto obraze Boží dokonalosti a nese tuto bytostnou životní hodnotu vstříc k druhým lidem stejně jako žena ze Samařska, která po setkání s Kristem nechá stát džbán u studny a spěchá do města k ostatním lidem se sdělením o své radikální životní zkušenosti.

V duchovním zrání jednotlivce třeba i dnes nepůjde zdaleka většinou o tak „radikální“ proměnu, spíše bude vždy důležité se soustředit na posloupnost jednotlivých kroků, které nakonec dovedly Samaritánku k tomu, že po setkání s Ježíšem uvěřila a odešla do města, a to ve zcela jiné roli a vnitřním postoji, než byla nedlouho předtím.

Je příznačné, že tento novozákonní příběh bude vždy aktuální pro okolnosti a podmínky doby, ve které bude předčítán, ostatně toto platí pro veškeré biblické texty

bez výjimky za předpokladu, že se čtenář drží určitých zásad, z nichž některé byly zmíněny i v této práci.

## **Seznam použitých zkratk**

<b>AV ČR</b>	Akademie věd České republiky
<b>DV</b>	Dei Verbum
<b>KKC</b>	Katechismus katolické církve
<b>KNA</b>	Karmelitánské nakladatelství
<b>PBK</b>	Papežská biblická komise

## Seznam literatury

### Biblický text a jeho překlady

BIBLE. *Český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost, 1995.

BIBLE. *Ekumenický překlad*. Praha: Ekumenická rada církví v ČSR, 1984.

Jeruzalémská BIBLE. Praha: Krystal OP a KNA, 2010.

NESTLE – ALAND. *Řecko-český Nový Zákon. Český ekumenický překlad*. Praha: Česká biblická společnost, 2011.

NOVÝ ZÁKON. *Z řeckého originálu přeložil Rudolf Col*. Praha: Česká katolická charita, 1970.

### Ostatní literatura

AKVINSKÝ, Tomáš. *Kompendium teologie*. Praha: KRYSTAL OP, 2010.

ALTRICHTER, Michal. *Spirituální teologie*. Olomouc: Refugium, 2017.

AUGUSTYN, Jozef. *Dej mi napít*. Kostelní Vydří: KNA, 1999.

BIANCHI, Enzo. *Modlit se Boží slovo*. Kostelní Vydří: KNA, 2007.

CORBON, Jean. *Liturgie pramene*. Praha: KRYSTAL OP, 2015.

DODD, H. Charles. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*. Cambridge University Press, 1963.

DOUGLAS, J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2017.

DOUGLAS, J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 2017.

DUFOUR-LÉON, Xavier a kol. *Slovník biblické teologie*. Řím: Velehrad – Křesťanská akademie, 1991.

Encyklika Benedikta XVI. *Deus caritas est*. Praha: Paulínky, 2012.

ERIUGENA, Jan Scotus. *Homilie a Komentář k Janovu evangeliu*. Praha: Vyšehrad, 2005.

EVDOKIMOV, Pavel. *Epochy duchovního života*. Velehrad: Refugium, 2002.

FAUSTI, Silvano. *Nad evangeliem podle Jana*. Praha: Paulínky, 2014.

FAUSTI, Silvano. *Svoboda Božích dětí*. Praha: Paulínky, 2013.

- FREEMAN, Laurence. *Ježíš – vnitřní učitel*. Praha: Vyšehrad, 2020.
- HATINA, R. Thomas. *Novozákonní teologie a hledání její závažnosti*. Praha: Karolinum, 2018.
- HOŠEK, Pavel. *V dobrých rukou*. Praha: Vyšehrad, 2013.
- HRBATA, Josef. *Perly a chléb I. díl*. Český Těšín: Cor Jesu, 1991.
- Katechismus katolické církve*. Kostelní Vydří: KNA, 2002.
- KOHUT, Pavel, V. *Čítanka vnitřní modlitby*. Praha: Portál, 2017.
- KREJČÍ, Josef. *Slovo Boží*. Řím: Křesťanská akademie, 1971.
- KROLL, Gerhard. *Po stopách Ježíšových*. Praha: Zvon, 1996.
- LANG, Albert. *Kristus – vrchol zjevení*. Olomouc: Velehrad, 1993.
- LURKER, Manfred. *Slovník biblických obrazů a symbolů*. Praha: Vyšehrad, 1999.
- MARGUERAT, Daniel a kol. *Úvod do Nového zákona*. Jihlava: Mlýn, 2014.
- MASINI, Mario. *Úvod do Lectio divina*. Kostelní Vydří: KNA, 1993.
- MOLONEY, J. Francis. – HARRINGTON, J. Daniel. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: KNA, 2009.
- MÜLLER, L. Gerhard. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. Kostelní Vydří: KNA, 2010.
- NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. Praha: Kalich, 1956.
- OPATRNÝ, Aleš. *Evangelizace a víra*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2019.
- Papežská biblická komise. *Inspirace a pravda Písma svatého*. Kostelní Vydří: KNA, 2015.
- POKORNÝ, Petr. – HECKEL, Ulrich. *Úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 2013.
- PORSCH, Felix. *Mnoho hlasů, jedna víra*. Praha: Zvon, 1993.
- POSPÍŠIL, V. Ctirad. *Hermeneutika mystéria*. Kostelní Vydří: KNA, 2005.
- POSPÍŠIL, V. Ctirad. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří: KNA, 2010.
- RAHNER, Karl. – VORGRIMLER, Herbert. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009.

- RATZINGER, Joseph. *Eschatologie. Smrt a věčný život*. Brno: Barrister & Principal, 2017.
- RATZINGER, Joseph. *Ježíš Nazaretský I*. Brno: Barrister & Principal, 2011.
- RATZINGER, Joseph. *O víře dnes*. Praha: Zvon, 1994.
- RATZINGER, Joseph. *Úvod do křesťanství*. Kostelní Vydří: KNA, 2007.
- ROSKOVEC, Jan. *Evangelium podle Jana*. Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze, 2020.
- RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského...* Praha: Karolinum, 2010.
- STEINER, Rudolf. *Janovo evangelium*. Lelekovice: Franesa, 2020.
- SZABO, Miloš. *Žít podle Bible - podruhé s Janem*. Praha: Paulínky, 2013.
- ŠTUDIJNÁ BIBLIA, Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2015.
- Věřoučná konstituce o Božím zjevení *Dei Verbum*. Praha: Scriptum, 1992.
- VOUGA, Francois. *Teologie Nového Zákona*. Jihlava: Mlýn, 2009.