

Earl Doherty

SKLÁDAČKA JEŽÍŠ

Kostky skládačky vzniku křesťanství

Fidelo 2017

Článek Earl Doherty, The Jesus Puzzle. Pieces in a Puzzle of Christian Origins, Journal of Higher Criticism 4, 1997, s. 68-102, přeložil Fidelo v roce 2017 s použitím Českého studijního překladu bible (<http://www.obohu.cz/bible/>) z textu publikovaného na <http://www.jesuspuzzle.humanists.net/jhcjp.htm>.

Publikováno na <https://fidelo3.webnode.cz/> v roce 2017.

Článek vyšel v Journal of Higher Criticism, roč. 1997, který vydává Institut for Higher Critical Studies na Drew University v Madisonu, New Jersey. Byl napsán na žádost vydavatelů Darrella J. Doughyho a Roberta M. Price.

SKLÁDAČKA JEŽÍŠ. Kostky skládačky vzniku křesťanství

Earl Doherty

Část první KOSTKY SKLÁDAČKY

Mohlo by se zdát, že jde o poměrně jasnou záležitost: Ježíš byl člověk, který žil a kázal v Palestině na počátku 1. století a podnítil hnutí víry soustředěné na jeho osobu, víry, která se stala jedním z velkých světových náboženství. Tato idea je už skoro 2000 let základem křesťanské víry a výchozím bodem téměř veškerého vědeckého bádání o původu křesťanství. A přesto je ukotvení takto prostého předpokladu v pramenných dokladech mimořádně obtížným úkolem, skládačkou, jejíž sestavení se ukazuje jako překvapivě a k uzoufání obtížné.

Pokud se budeme snažit zredukovat komplexnost úkolu a rozdělíme problematiku do několika samostatných prvků, včetně širšího časového vymezení vzniku křesťanství, můžeme dospět ke skládačce sestávající z desíti kostek:

Kostka č. 1: Spiklenecké mlčení

V prvních padesáti letech křesťanské korespondence, včetně listů připisovaných Pavlovi a ostatních epištol znějících na jména jako Petr, Jakub a Jan, není evangelijní příběh k nalezení. Když tito pisatelé mluví o svém božském Kristu, nelze zachytit prakticky žádné ozvěny Ježíše Nazaretského, detailů jeho života a působení, okolností jeho smrti, názorů a učení, které formuloval. Jako zdroj křesťanské etiky je zpravidla uváděn samotný Bůh. Nikdo se nezmiňuje o Ježíšových zázracích, o jeho apokalyptických proroctvích, o jeho názorech na velké problémy své doby. Nikdo se ani neodvolává na jeho osobní kázání, ustanovení apoštolů nebo příkaz šířit poselství národům celého světa. Nikdo se neobrací k Ježíšovu životu a působení jako ke zdroji křesťanského hnutí nebo ke zlomo-

vému okamžiku dějin spásy. Velké postavy Ježíšova příběhu, matka Marie, otec Josef, miláček Jan, zrádce Jidáš, soudce Pilát: žádná z nich nestála za zmínku veškeré křesťanské korespondenci prvního století. Ani svatá místa nejsou hodna zaznamenání, žádný pisatel listu neztratí slovo o některém z míst Ježíšova působení, dokonce ani o Kalvárii, kde zemřel za hříchy světa, ani o prázdném hrobu, kde vstal z mrtvých jako záruka univerzálního vzkříšení.

Jediné zřetelné umístění Krista do historických kulis, obvinění v 1 Soluňanům 2:15-16, že Židé v Judeji zabili Pána Ježíše, je odmítáno jako pozdější interpolace většinou moderních liberálních badatelů,¹⁾ přičemž jedinou evangelijní epizodu, na kterou snad Pavel naráží, Ježíšova slova o chlebu a víně při tom, co Pavel nazývá „večeří Páně“ v 1 Korintským 11:23n, lze interpretovat jako mýtickou scénu, kterou zkonstruoval sám Pavel na základě vlastního zjevení (viz kostka č. 5). Jinak řečeno, žádný neevangelijní pisatel prvního století nezanechal jediné vyjádření, na základě kterého by bylo možné spojit božského duchovního Syna a Krista, kterého všichni uctívali a k němuž vzhlíželi jako ke Spasiteli, s člověkem, který donedávna putoval palestinskou pouští, učil a prorokoval a konal zázraky, s člověkem, kterého nechal popravit za Jeruzalémem Pilát Pontský na velký pátek, a který vstal z nedalekého hrobu o velikonoční neděli. Toto „spiklenecké mlčení“ je podivuhodně všudypřítomné.

Ježíšovo evangelium a jeho příběh nezaznamenávají ani dobové mimokřesťanské prameny. Filón Alexandrijský, židovský historik Justus z Tiberiady, Plinius starší jako zaznamenavatel pozoruhodných přírodních jevů, raní římstí satirici a filosofové: všichni mlčí. Plinius mladší v listu císaři Trajánovi z Bithýnie cca r. 112 nemluví o Kristu v historickém smyslu. Josefova slavná pasáž ve Starožitnostech 18 je v dochovaném znění obecně uznána jako křesťanská interpolace, a argumentace, že na jejím místě byla původní pasáž odkazující na Ježíše nebo že ji lze vypreparovat ze stávající pasáže, ztroskotávají na všeobecném mlčení o takové pasáži ze strany křesťanských komentátorů až do 4. století.²⁾ Co se týče

¹ Protože obsahuje nezpochybnitelnou narážku na zničení Jeruzaléma a protože není v souladu s Pavlovými obvyklými, na jiných místech vyjádřenými názory na své krajany. Viz např. Birger Pearson, 1 Thessalonians 2:13-16: A Deutero-Pauline Interpolation, HTR 64, 1971, 79-94.

² Například Origenes ve svém díle *Contra Celsum* několikrát probírá (např. I, 46 a 67) pravdivost Ježíšových zázraků; kdyby Josef opravdu popisoval Ježíše jako „vykonavatele úžasných zázraků“ (jak to tvrdí badatelé typu J. D. Crossana), Origenes by sotva nevyužil příležitost a neodvolal se na svědectví židovského historika. Někteří badatelé tvrdí, že Origenovo vyjádření v *Contra Celsum* I, 47, že Josef „nevěřil v Ježíše jako v Krista“, je nepřímým odkazem na danou pasáž, ale lepší vysvětlení představuje výklad, že jde o Origenovu reakci na Josefovo tvrzení ve *Válce Židovské* VI, 312-13, podle kterého byly židovské předpovědi o Mesiášovi skutečně vztahovány na císaře Vespasiána.

odkazu ve Starožitnostech 20 na Jakuba „bratra Ježíše zvaného Kristus“, tato pasáž rovněž nese známky křesťanského zásahu.³⁾ Výraz původně užitý Josefem mohl nést stejný význam jako přídomek, kterým Pavel označuje Jakuba (Galatským 1:19), totiž „bratr Páně“, který neodkazoval na příbuzenský vztah s Ježíšem, ale na Jakubovo postavení v rámci jeruzalémského bratrstva, přičemž toto postavení bylo pravděpodobně obecně známo. Pozdější křesťanský kopista mohl změnit výraz (pod vlivem Matouše 1:16) směrem k větší „historičnosti“ v době, kdy už byla vypracována postava Ježíše Nazaretského.

Římský historik Tacitus (Annály 15:44) je prvním pohanským autorem, který mluví o Ježíšovi jako o člověku ukřižovaném Pilátem. Spíše než o informaci, kterou vytěžil archivním studiem (Římané by sotva uchovávali sto let staré záznamy o nesčetných popravách ukřižováním z celé říše), šlo pravděpodobně o převzetí křesťanského ústního podání o lidském zakladateli hnutí, které se nově objevilo v Římě Tacitovy doby (cca r. 115). Na druhé straně jsou rovněž tací, kteří zpochybňují autenticitu této pasáže. Zhruba ve stejné době Suetoniova zpráva (Claudius, 25) o Židech, agitujících v Římě pro „Chrestuse“ za vlády císaře Klaudia, je tak stručná a nejistá, že se vůbec nemusí týkat Krista a křesťanů. Každopádně není svědectvím historického Ježíše.

Co se týče odkazů na Ježíše v židovském Talmudu: přestože některé záznamy jsou přiřazeny k rabínům, kteří působili na konci prvního století (nikoliv dříve), nebyly zapsány před třetím stoletím, a jsou proto nespolehlivé. Každopádně jsou natolik záhadné a netypické, že mohou být sotva ztotožněny s hlavní postavou evangelia.

Kostka č. 2: Transcedentní Kristus a absence ztotožnění

Když raní pisatelé jako Pavel mluví o svém „Kristu Ježíši“, činí tak výhradně mytologickými termíny. On je Boží Syn v nebi, promlouvající skrze písmo, spojený s věřícími mystickými způsoby. Kristus Ježíš je samou podstatou božství, preexistuje a je obrazem Otce. Skrze něj Bůh realizoval stvoření a jeho trvající síla drží vesmír pohromadě. Kristus je zároveň kosmický vykupitel, který sestoupil z nebe, aby se obětoval a podstoupil smrt (jejíž pozemský čas a místo nejsou nikdy uvedeny), a byl následně vyvýšen a posazen na trůn vedle Boha. Prostřednictvím tohoto spásného dramatu si Kristus podrobil démonské duchy v povětří, kteří škodili lidstvu, vynesl duše spravedlivých zemřelých ze šeuolu, bylo mu dáno panování nad všemi nadpřirozenými i pozemskými silami a smířil odcizený vesmír s Bohem. Byly mu dány rovněž božské tituly dříve vyhrazené Bohu.

³ Origenes měl k dispozici opis, podle kterého Josef považoval zničení Jeruzaléma za boží trest za vraždu Jakubovu, o čemž nemluví žádný z dochovaných exemplářů Josefova díla.

Ohromující. A to vše během nanejvýš dvou desítek let života domnělého člověka, života, který se zjevně ztratil z paměti raných vyznavačů kosmického Syna, jelikož se o něm nikde nezmiňují, ani nenaznačují jakýkoliv vztah mezi nimi. Vedle všeho toho, co Pavel a další považovali za nutné sdělit o víře, nikdo z nich kupodivu nepocítil potřebu věřit, že Ježíš z Nazaretu byl Synem Božím a Mesiášem. Ztotožnění „božský, spirituální Syn = Ježíš Nazaretský, donedávna na zemi“ zcela chybí.

Dokonce Kristova smrt je popisována mýtickými obraty. Pasáže jako 1 Soluňanům 4:13 („Věříme, že Ježíš zemřel a vstal z mrtvých“) a jasné označení písmo jako pramene Pavlova učení o tom, že Kristus zemřel za naše hříchy (1 Korintským 15:3), naznačují, že Kristova smrt byla článkem víry, a nikoliv historickou událostí, na kterou si všichni pamatovali. Totéž platí samozřejmě i pro zmrtvýchvstání. Pavel nikdy neumísťuje Ježíšovu smrt do historických souvislostí (dokonce nezmiňuje ani Kristův soudní proces) a v 1 Korintským 2:8 dává zodpovědnost za ukřižování „vládcům tohoto věku“, kteří nevědomky ukřižovali „Pána slávy“, a tím si zajistili vlastní předurčenou destrukci.

V průběhu debat o významu označení „vládcové tohoto věku“ převládl názor,⁴ že jde o démonské mocnosti, které podle mínění současníků obývaly nižší nebeské sféry a byly zodpovědné za existenci zla ve světě a oddělení světa od Boha. Tento výklad potvrzují odkazy na démonské mocnosti ve vztahu ke Kristovu dílu v Koloským 2:15 a Efezským 3:10; a kapitola 9 Nanebevzetí Izaiášova, která popisuje sestoupení Syna skrze nebeské sféry a oznamuje, že musí být pověšen na strom „bohem tohoto světa“, kterým je míněn Satan a jeho andělé na nebeské klenbě. Tito také nepoznávají, s kým mají tu čest (9:13,15).

2 Timoteovi 1:9 je další pasáž, která naráží na umístění vykupitelského aktu v nebeském světě mimo čas: „podle milosti, která nám byla dána v Kristu Ježíši *pro chronon aionion* – před počátkem času...“ Pouze poznání tohoto aktu nastalo teprve v této době zjevením spasitele Ježíše Krista (verš 10). Obsah tohoto řeckého obratu je dalším hojně debatovaným tématem,⁵ ale nejspíš jde o snahu vyjádřit skutečnost, že Kristův vykupitelský akt proběhl mimo normální souřadnice času a prostoru, v nebeské platónské boží sféře.

⁴ Např. Origenes, Barrett, Héring, Delling (Theological Dictionary of the New Testament, dále jen TDNT, I, 489), Schoeps, Salmond. Srv. Paul Ellingworth, A Translator's Handbook for 1 Corinthians, s. 46: „Většina badatelů je přesvědčena, že zde měl Pavel na mysli nadpřirozené mocnosti.“

⁵ Jerome D. Quinn v Anchor Bible Commentaries (Titus, s. 65) uvádí, že "výraz *pro chronon aionion* odkazuje na mimočasový řád, ve kterém sídlí sám Bůh, na rozdíl od *chronoi aionioi* (např. v Římanům 16:25), kterým prochází svět ve své historii. Srv. James Barr, Biblical Words For Time, s. 138n.

Kostka č. 3: Umístění zjevení v čase

Odkud Pavel a ostatní apoštolové jeho druhu znají svého Syna a Vykupitele? Z Ježíšových slov a skutků na zemi? Z tradice o něm sahající až k těm, kteří byli svědky jeho působení? Ne, Pavel poznal Syna prostřednictvím zjevení a písma. „Bohu se zalíbilo zjevit svého Syna skrze mne“, říká v Galatském 1:16. Pisatel Efezským, v 3:4-5, nám předestírá hlavní prvky nově zjeveného dramatu: „Tajemství Kristovo, které v jiných pokoleních nebylo lidem oznámeno, nyní bylo Duchem zjeveno jeho svatým apoštolům a prorokům.“ Pavel poukazuje k písmu (Římanům 1:2, 1 Korintským 15:3-4) jako prameni svého evangelia, svých znalostí o Kristu a jeho spasitelském díle. Je to Bůh, skrze Ducha, který předal toto evangelium, Bůh, který ustanovil apoštoly jako Pavla, aby šířili poselství. Vše je formulováno jazykem zjevení, slovy jako *phaneroo*, *apokalupto*, *epiphaneia*.

Existence a role božského Syna byly dosud neznámé. Bylo to tajemství, „mysterium“ skryté po dlouhé věky u Boha v nebi a nyní zjevené spolu se všemi přínosy spasitelského aktu. To nám vytrvale sděluje Pavel i ostatní pisatelé epištol: V Římanům 3:21n., 16:25-27, Kolosským 1:26 a 2:2, 1 Petrově 1:20. Nijak neodkazují k lidskému Ježíši a ve skutečnosti, jako v Titovi 1:2-3, často nenechávají ve svém vykreslení počátků křesťanského hnutí žádný prostor pro existenci takové postavy.

Namísto toho mluví o Kristu jako o tom, který je nyní přítomen na zemi (např. 1 Janův 5:20), kterého posílá Bůh stejně, jako seslal Ducha. (Duch a Syn jsou někdy propojeni, jako v Římanům 8:9, Galatským 4:6, Filipským 1:19.) Jak nám Pavlovské listy sdělují prostřednictvím všudypřítomné fráze „v Kristu“ nebo „skrze Krista“ (například Římanům 6:11, Efezským 1:4, Titovi 3:6), Kristus je spirituální médium, prostřednictvím kterého Bůh zjevuje sám sebe a koná své dílo ve světě. Kristus je mystická síla, sdílená s věřícími a v interakci s nimi, a Boží prostředek spásy. To vše je jasně vyjádřeno na stránkách novozákonních epištol, zatímco se urputně mlčí o Ježíšově evangeliu.

Kostka č. 4: Mytologický obraz

Když budeme zkoumat mytologické rysy, které se údajně nabalily na historického Ježíše vzápětí po jeho smrti, zjistíme, že všechny mají kořeny v současné náboženské filozofii. Rozvíjející se koncept, podle kterého stále výrazněji transcendentní Bůh vyžaduje prostředníka, aby mohl zachovat kontakt s hmotným světem, vedl k objevení sekundárních božských sil jak v řeckém, tak i v židovském myšlení. Řekům, stejně jako filozofům helenizovaného judaismu typu Filóna, se stal platónským prostředníkem Logos (do značné míry abstraktní pojem), který byl obrazem božím, silou, která realizovala stvoření, a trvalým

kanálem spirituální komunikace mezi božstvím a lidstvím.⁶⁾ Všechny tyto vlastnosti jsou přítomny v raněkřesťanském chápání spirituálního Krista.

V židovském myšlení se zformovala postava personifikované Moudrosti jako emanace Boha, jako jeho komunikativního aspektu, a zároveň entity, která přináší poznání Boha a jeho vůle lidstvu. Rozvinula svůj vlastní mýtus o příchodu na svět a pozvání mužům i ženám, aby se od ní poučili (např. v Příslovích, Baruchovi, Knize moudrosti). Nakonec se velmi připodobnila pojmu Logos, jsouce popisována jako boží činitel stvoření a božská moc, která prostupuje a udržuje všechny věci (Kniha moudrosti 7:22-30). Byla spoluvládkyní na božím trůnu a obrazem Boha.

Tyto rysy jsou také součástí jazyka popisujícího Krista, jak ho užíval Pavel a jeho současníci. Kristus sedí po pravici Boží, „skrže něho jsou všechny věci, i my jsme skrže něho,“ (1 Korintským 8:6); i on udržuje vesmír svým mocným slovem (Židům 1:3, Koloským 1:15n.). Stejně jako Logos a Sophia (Moudrost) jedině Syn „zná“ Otce a lidé mohou poznat Boha jedině skrže Syna.

Kostka č. 5: Spasitelská božstva ve sférách vesmíru

Nejpopulárnějším vyjádřením náboženské víry v éře vzniku křesťanství nebylo oficiální státní náboženství „olympských“ bohů, ale spasitelské kulty známé jako „mysterijní náboženství“. Každý z nich měl svého spasitelského boha nebo bohyni typu Mithra, Dionýsos, Attis, Isis, Osiris. Většina těchto kultů byla posedlá mýty, ve kterých spasitelské božstvo nějakým způsobem (ne vždy zmrtvýchvstáním) překonalo smrt nebo vykonalo určité dílo, jehož důsledky zajistily zasvěcencům příznivý osud v tomto světě a šťastnou existenci na onom. Jejich obřady zahrnovaly společné posvátné stolování často spojené s požíváním chleba a vína a vykazovaly silnou podobnost s křesťanskými svátostmi (Pavlův mýtus Večeře Páně mohl být ovlivněn svým mithraistickým protějškem), stejně tak mystické vztahy mezi zasvěcencem a božstvem se velmi podobají tomu, co učí Pavel ve svém pojetí křesťanské víry. Křesťanství a pohanské kulty se v průběhu času vzájemně ovlivňovaly, takže obojí můžeme považovat za více či méně nezávislé větve téhož bohatého antického stromu.

V období kolem přelomu letopočtu platonismus rozdělil vesmír na mimočasovou, dokonalou vyšší sféru (obsahující „skutečnou“ realitu, která je přístupná intelektu) a nedokonalý, pomíjivý svět hmoty jako její kopii. Mýtické skutky kultických bohů umisťovali náboženští myslitelé do této horní dimenze skuteč-

⁶ Drobný spisek zvaný Oratio ad Graecos, chybně připsaný Justinovi mučedníku, ukazuje, že Logos mohl být nahlížen jako činitel spásy. V tomto spisku Logos vykazuje rozhodnou osobnostní charakteristiku, podle níž „má o nás neustálou péči,“ a „dělá ze smrtelníků nesmrtelné, z lidských bytostí bohy“ (5). Viz E. R. Goodenough, *By Light, Light*, s. 300.

nosti, byť zároveň měly vliv na lidstvo dole. (Tento platónský způsob myšlení směřoval k vytlačení starších mýtických názorů, podle kterých se skutky bohů staly na počátku v posvátné primordiální minulosti.) Daný model byl kombinován s jinými, populárnějšími názory, které pohlížely na vesmír jako na multi-sférický, počínaje sférou základního hmotného světa, ve které žijí lidé, až k nejvyšší sféře čistého ducha, kde spočívá nejvyšší Bůh. Sféry mezi nimi (obvykle sedm, plus vzduch nebo „klenba“ mezi zemí a měsícem) byly osídleny různými druhy andělů, duchů a démonů. Posledně jmenovaní, zodpovědní za zlo, které postihovalo lidstvo, a v židovském myšlení spojení se Satanem, zaplňovali nejnižší duchovní sféru a byli považováni za součást říše „těla“,⁷⁾ oddělující zemi od nebes.

Aby mohli vykonat své dílo spásy, spasitelští bohové sestupovali do nižších oblastí duchovního světa, přijímající na sebe podobu nižších, ba dokonce hmotných bytostí: Attis například (tak uvádí Julián „Apostata“ v *Orationes* 5) sestoupil do první nadměsíční sféry; Kristus, jak sděluje Pavel v 1 Korintským 2:8 společně s autorem Nanebevzetí Izaiášova 9, sestoupil do sféry Satana a jeho mocností v nebeské klenbě. Zde Kristus přijal „podobu“ těla a člověka (Nanebevzetí 9:13 a Filipským 2:7-8) a byl ukřižován. Jak naznačují pasáže typu Efezským 6:12, probíhala kosmická bitva o vládu nad světem mezi silami temnoty vedenými Satanem a silami dobra řízenými Bohem. Kristus vystupoval v tomto boji jako agent Boha, jeho Mesiáš. Ukřižování bylo přitom považováno za rozhodující moment kosmické bitvy s demony, kdy si Kristus podrobil tyto duchy a obnovil jednotu vesmíru (Efezským 1:10).

Sofistikovanější filozofové jako Plutarchos a Sallustius považovali příběhy řeckých spasitelských kultů jen za alegorické výklady, za „věčné pravdy oděné do mýtu.“ Sallustius popisuje ve 4. století Attisův příběh jako „věčný kosmický proces, nikoliv izovanou událost, která se stala v minulosti“ (O bozích a světě 9). U Pavla, který považuje mýtus a utrpení Ježíše za všechno možné jen ne za doslovný popis událostí, by bylo zcela pochopitelné, kdyby lokalizoval tuto vykupitelskou činnost do horní, duchovní sféry, a jím použitý jazyk skutečně vykazuje veškeré znaky takové interpretace.

Kostka č. 6: Ježíšův životní příběh

Životní příběh Ježíše z Nazaretha je v první století existence křesťanství doložen pouze v evangeliích. Navíc všechna pozdější evangelia jsou závislá na prvním zapsaném evangeliu, „Markovi“. Dnes je téměř všeobecně přijímáno, že Matouš a Lukáš jsou přepracovanými verzemi Marka obsahujícími přidání materiál převážně doktrinního charakteru. Názory se různí v otázce, zda také narativní prvky Janova evangelia jsou odvozeny z některého ze synoptických

⁷ Viz heslo Sarx v TDNT VII, 128.

pramenů. Ale protože čtvrté evangelium, navzdory některým významným přizpůsobením směrem k Janově vlastní teologii, nepřináší ve svém převyprávění Ježíšova života žádný materiál, který by se zásadně odlišoval od synoptiků, je pravděpodobné, že i Jan přebírá obraz „historického Ježíše“ z prvního evangelia. (Tak zvané diskurzy a detailní janovská christologie mohou docela dobře představovat nejranější vrstvu tradice rozvíjející původní spirituální Zjevení Syna, na kterou byl naroubován „historický“, od synoptiků odvozený životopis.) Dostáváme tak křesťanské hnutí, které překlenuje polovinu římské říše a celé jedno století, které však zvládá vyprodukovat pouze jedinou předpokládanou verzi událostí svého počátku.

Moderní badatelé často odkazují na společný pramen obsahující učení a události Ježíšova života extrahovaný z Matouše a Lukáše, který je nyní znám pod označením „Q“, jako na „evangelium“, ačkoliv nemohlo jít ani o narativní, ani jiným způsobem uspořádané dílo, ale o tradiční sbírku výroků. Jejich sebejisté přesvědčení, že materiál tohoto ztraceného dokumentu, nebo alespoň jeho nejranější vrstva, může být odvozen od historického Ježíše, a zakládá tak nezávislé svědectví o něm, není oprávněné, jak se pokusím ukázat v třetí části tohoto článku.

Ani Skutky nemohou platit za spolehlivé svědectví historického Ježíše nebo počátků křesťanského hnutí. Současné bádání tíhne k chápání Skutků jako produktu druhého století, pravděpodobně římské provenience, vysoce tendenčního a sepsaného za účelem vytvoření obrazu počátků křesťanství odvozených od jednotného jeruzalémského sboru apoštolů, kteří měli být učedníky historického Ježíše. Značná část Skutků je čirým výmyslem naprosto neslučitelným s údaji Pavlových epištol. Neexistuje doklad o existenci Skutků před rokem 170.

Kostka č. 7: Evangelia v limbu

Datování evangelií lze částečně opřít o doklady v širší křesťanské literatuře. A zde narážíme na udivující stav věcí, protože zřetelné zmínky o existenci evangelií nelze datovat před polovinu druhého století. Žádný dochovaný autor před Justinem nepracuje s narativními dokumenty obsahujícími výroky a skutky Ježíše Nazaretského, a je spíše pravidlem než výjimkou, že Justinovy citace neodpovídají našim kanonickým textům evangelií, což naznačuje, že jejich formování bylo stále v procesu vývoje, neukončeného ještě nějakou dobu poté.

Dřívější narážky na učení a události připomínající učení a události zachycené evangelií se evidentně nevztahují k písemným pramenům, ale pravděpodobně odrážejí rozvíjející se tradice, které samy posléze vyústí v písemně zachycených

evangeliích.⁸⁾ A Papiův odkaz (kolem 120-130? podle zprávy Eusebiovy) na dokumenty připisované „Matoušovi“ a „Markovi“ nemůže být spojen s evangelií, které nyní známe pod těmito jmény, jmény, která ani Justin neznal a nemohl je přiřadit k „pamětem apoštolů“, se kterými pracoval. Navíc šlo o dokumenty, které Papias sám neviděl,⁹⁾ ale slyšel o nich od jiných, což činí z celé zprávy nespolehlivý odkaz z třetí ruky.

Takže když badatelé pravidelně datují evangelia mezi léta 65 a 100, vnucují nám scénář, ve kterém Ježíšův životopis zachycený evangelisty zůstává v limbu téměř sto let po svém sepsání, bez toho, že by vyvolal sebemenší reakci v širším křesťanském povědomí. Zdá se, že je nezbytné dataci evangelií obecně posunout, počínaje Markem v jeho počáteční verzi, která nepřichází před rokem 90. (Obvyklé datování založené na Mk 13 není nutně platné, protože apokalyptická očekávání se protáhla nejméně ke konci století a podle Ježíšova výroku v 13:7 musí uplynout ještě nějaká doba po židovské válce, než nastane konec světa.)

Kostka č. 8: Evangelia nejsou historickým dílem

Zkoumáním obsahu evangelií dojdeme ke dvěma základním charakteristikám, které výrazně zpochybňují historicitu jejich Ježíšova životopisu.

První z nich je vzájemná nekompatibilita. Obecně se samozřejmě uznává neslučitelnost v takových bodech, jako je křest, narození, nalezení prázdného hrobu a Ježíšovo vystoupení po zmrtvýchvstání, avšak myriády dalších rozporů a neshod týkajících se Ježíšových slov a činů přesahují pochopitelný rámec rozdílů očitých svědectví a nepřesností dalšího podání. Nejpozději od poloviny 20. století se badatelé shodli, že neshody mezi evangelisty nebo mezi evangelisty a jejich prameny jsou způsobeny záměrnou redakcí. To znamená, že pisatelé

⁸ Helmut Koester ve svém převratném pátrání po synoptických odkazech v dílech raných otců, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, dochází k závěru, že téměř všechny takové odkazy vycházejí z predevangelijní vrstvy tradice.

⁹ Kdyby Papiův (nyní ztracený) Výklad slov Páně obsahoval citace z evangelií, pozdější komentátoři typu Eusebia nebo Filipa ze Side by na ně bezpochyby odkazovali. Stejně tak je nepravděpodobné, aby Papias měl k dispozici hotová vyprávění evangelií Ježíšova života, protože pak by nemohl podceňovat písemné zprávy a dávat přednost ústní tradici, což byl podle pozdějších zpráv jeho výslovný názor, který osobně vyjadřoval. Papias říká ve fragmentech citovaných Eusebiem, že informace o „Markovi“ pochází od „Presbytera“, ale zda se to může vztahovat na „Matouše“, není Eusebiovi jasné, ačkoliv to považuje za pravděpodobné. Pokud můžeme důvěřovat Eusebiově zprávě, tak je Papias nanejvýš svědkem toho, že kolem roku 120 kolovaly v jeho prostředí sbírky výroků a snad i krátkých příběhů pravděpodobně prorocké povahy (přitom jedna z nich byla sepsána v hebrejštině nebo aramejštině), které začínaly být připisovány historickému Ježíši a spojovány se jmény jeho údajných následovníků.

vědomě upravovali svůj podkladový materiál podle svého vlastního přesvědčení a účelu, přičemž řada prvků evangelia byla rozpoznána jako vlastní výtvar evangelistů. Z toho ovšem vyplývá, že pokud bylo možné libovolně tendenčně měnit nebo vynalézat dokonce i vlastní slova Páně, nelze vůbec pomýšlet na uchování „historie“. Pisatelé evangelií evidentně nahlíželi na své příběhy jako na umělé výtvary, navržené pro potřeby jejich vlastních komunit. Tyto poznatky vedly poslední dvě generace badatelů k charakteristice evangelií jako „dokumentů víry“, nikoliv jako historických pramenů.

Druhou charakteristikou je závislost mnoha jednotlivých prvků Ježíšova životního příběhu na úryvcích a motivech z židovských písem. Pašijový příběh je opravdový slepenec veršů z žalmů, Izaiáše a různých dalších proroků. Jako celek představuje novou verzi příběhu, který opakovaně prochází celou hebrejskou biblí a příbuznými spisy. Badatelé tento typizovaný příběh označují jako utrpení a rehabilitaci nevinného Spravedlivého. Ježíšův osud sleduje synchronizovanou poslušnost tohoto prastarého vzoru, jeho detaily jsou poskládány z biblických úryvků. O historii nemůže být řeč.

Tento postup vytěžování písem odráží tradiční židovskou techniku známou pod názvem „midraš“, ve které pisatel interpretuje a na biografickém modelu vykládá jeden úryvek nebo kombinaci pasáží z bible, přičemž odkrývá nové významy a relevantní souvislosti, aby mohl nabídnout novou pravdu přizpůsobenou současné době. Tak byl Ježíš zobrazen jako nový Mojžíš, s rysy, které byly utvářeny v paralelách s Mojžíšovými příběhy.

John Shelby Spong (ve své knize *Liberating the Gospels*) považuje synoptická evangelia za midrašickou fikci prakticky v každém detailu, i když věří, že se zakládá na životním příběhu historického člověka. V návaznosti na výsledky bádání Michaela D. Goulder¹⁰) Spong dokládá, že evangelijní příběh byl zkonstruován takovým způsobem, aby poskytoval vhodný materiál pro čtení v rámci celoroční křesťanské liturgie, založené na tradičním cyklu témat židovských sabatů a svátků. To by ovšem zcela vylučovalo jakoukoliv možnost zachycení historie v evangeliích.

Kostka č. 9: Spojení neslučitelného

Pokud máme chápat křesťanství jako jediné hnutí, tak jde o hnutí hluboce schizofrenní. Rozmanitost a škála odpovědí na působení jednoho člověka se vzpírá jakémukoliv vysvětlení. „Kultické“ vyjádření, ztělesněné Pavlem, evidentně potlačilo veškerý zájem o pozemské působení a identitu Ježíše a proměnilo ho v kosmického Krista, který stvořil svět a vykoupil ho svou smrtí

¹⁰ Midrash and Lection in Matthew, *The Evangelist's Calendar*, Luke: A New Paradigm.

a zmrtvýchvstáním. Jednotlivé komunity typu komunit odpovědných za vznik pramene Q a Tomášova evangelia ignorovaly tuto smrt i zmrtvýchvstání a prezentovaly učení Ježíše, kazatele přicházejícího Království. V pravděpodobně nejstarší vrstvě Janova evangelia je Ježíš typem „sestupujícího a vystupujícího“ nebeského vykupitele, který zachraňuje tím, že zjevuje Boha (ačkoliv o sobě nezjevuje nic vyjma toho, že je Boží syn a zástupce); v mladší vrstvě Jan ztotožňuje Ježíše s řeckým Logem. V epištole Židům je Ježíš nebeským veleknězem, který vykonává svou oběť v nebeské svatyni, výraz platonismu alexandrijského ražení. V Didaché je Ježíš zredukován na netrpícího zprostředkujícího služebníka/dítě Boží. Předpokládá se, že je přítomen v mysticismu Moudrosti–Slova–Syna Ód Šalamounových. V různých pramenech gnosticizmu je Ježíš (nebo Kristus) mýtickou součástí nebeského pleromatu Božství, občas jako zjevovatel podobný Janovu Ježíši, jindy přicházející pod jinými jmény jako Derdekeas nebo Třetí Iluminátor.¹¹⁾ Nedá se odhadnout, kolik dalších podob „Ježíše“ se nedochovalo, ale Pavel se ve svých dopisech zmiňuje na všech možných místech o divergentních skupinách a apoštolech, kteří kážou „jiného Ježíše“, natolik odlišného od jeho vlastního, že je Pavel bez skrupulí zahrnuje nadávkami a obviněními, že jsou agenti Satanovi.

Badatelé jako Burton Mack¹²⁾ jsou přesvědčeni, že za evangelii a dalšími prameny lze hledat nejrůznější typy skupinek uchovávajících nebo formulujících ten nebo onen typ tradice o Ježíši, nahlízející Ježíše různými způsoby. Ježíš extrahovaný z pramene Q a připisovaný Q komunitě je jen nejprominentnějším z nich. Tato fragmentace historického člověka, rozložení Ježíše do mnoha dílčích tradic, je bezprecedentním fenoménem, přičemž nejenže neexistuje žádný dokument, který by zachytil tento rozkladný proces nebo alespoň ozřejmil, proč k němu došlo, ale zdá se, že každá z těchto dílčích tradic existuje v blažené izolaci a nevědomosti o těch ostatních. Pavlovy dopisy se nezmiňují o tom, že by existovaly komunity soustředěné na skutečný Ježíšův život a kázání, které Pavel pomíjel jako nezajímavé. Na druhé straně skupiny jako Q komunita jsou nepřístupné pro kosmické dimenze, které kultické kruhy připsaly svému kazateli Království. Jen evangelisté (nebo lépe řečeno, první z nich, Marek) se snažili spojit tyto disparátní tradice. Otázkou je, odkud pramenily všechny ty různé tradice, a zda byly asociovány s člověkem Ježíšem už ve svých predevangelijních stadiích.

Kostka č. 10: Druhé století

Jestliže historického Ježíše nezná v prvním století nikdo kromě raných evangelistů (a, v odlišném smyslu, pozdních redaktorů pramene Q), po začátku druhého století se brzy objevují první záchvěvy „znalosti“ historického Ježíše. Ignatius

¹¹ Viz Sémova parafráze a Zjevení Adamovo (NHC VII,1 a V,5).

¹² Who Wrote the New Testament? (1995) a A Myth of Innocence (1988).

ve svých listech (podle tradice sepsaných kolem roku 107 na cestě k mučednické smrti v Římě) přichází s nejstarším neevangelijním odkazem na Ježíše jako člověka narozeného z Marie za vlády Heroda a ukřižovaného Pontiem Pilátem. Brzy na to se objevuje Tacitův odkaz, první v nekřesťanské literatuře, identifikující Ježíše jako historickou postavu popravenou v době Piláta. Polykarp (píšící kolem roku 130?) reflektuje stejné pojetí jako Ignatius, a List Barnabášův (ca 120?) zřejmě pokládá Ježíše za historickou postavu, ačkoliv autor je stále naprosto závislý na písmu ve většině toho, co připisuje této postavě. Pokud se lze spolehnout na Eusebiovy údaje, tak Papias také refleктоval víru v historického Ježíše (v Malé Asii) a dosvědčoval (z druhé ruky) existenci kolujících sbírek výroků a snad i příběhů, které byly spojovány s touto postavou.

A přesto existují významné křesťanské spisy druhého století, které nepracují s historickým Ježíšem. Ani Didaché (která možná vznikla už v závěru prvního století), ani monumentální Hermův pastýř takovou postavu neznají; Hermův pastýř přitom nikdy neuvádí ani jméno Ježíše. Zdá se, že historická postava chybí dokonce v novozákonních epištolách datovaných obecně do počátku druhého století – 2 Petrův a tři pastorální listy. (Jediný odkaz na Piláta v novozákonních epištolách, 1 Timoteovi 6:13, je komentátory nahlížen jako podezřelý,¹³) protože zjevně nezapadá do kontextu. Považuji proto tento odkaz společně s 1 Soluňanům 2:15-16 za interpolaci.)

Nejvíce ale zaráží, že všichni hlavní apologeti před rokem 180, s jedinou výjimkou Justina (a méně významného syrského apologety Aristida), ve svých obranách křesťanství proti pohanům vůbec nepracují s historickým Ježíšem. A to včetně Tatiána v období před sepsáním Diatessaronu. Namísto toho jsou apologeti se svými díly svědectvím křesťanského hnutí, zakotveného v platónské filozofii a helénistickém judaismu, uctívajícího monoteistického židovského Boha a Syna–Logos, který je aktivním činitelem ve světě a slouží jako zjevovatel a prostředník mezi Bohem a lidstvem. Theofil z Antiochie, Athenagoras z Atén, Tatián ve své Obraně, Minucius Felix v Římě (nebo v severní Africe) neargumentují vírou v ukřižování historického člověka jako smířící akt, ani vírou v zmrtvýchvstání. (A nemají nic společného s Pavlem.) Ani u jednoho z nich se neobjevuje jméno Ježíš a žádný z nich nemluví o vtělení jejich Logu. Theofil vysvětluje význam označení „křesťan“ jako odkaz na to, že „jsme pomazáni Božím olejem.“

Minucius Felix výslovně opovrhne jakýmkoliv učením o ukřižovaném člověku jako božském vykupiteli (dávaje tak najevo, že si je vědom existence některých, kteří lpí na takových věcech), zatímco Tatián se zmiňuje o „příbězích“ vyprávě-

¹³ Například C. K. Barrett, *The Pastoral Epistles in the New English Bible*, s. 86n.; J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, s. 146n.; J. L. Houlden, *The Pastoral Epistles*, s. 100n.

ných jak Řeky, tak i křesťany, z čehož vyplývá, že obojí mají podle něj stejnou povahu mýtického vyprávění, které nelze brát doslova. Pouze Justin zahrnul do své obrany příběh a postavu převzatou z rané formy psaného evangelia, ale dokonce i on ve vyprávění o zkušenosti vlastní konverze proběhlé několik desítek let předtím (Dialog s Tryphonem, 3-8) ukazuje na absenci víry v historického člověka v náboženském hnutí, ke kterému se připojil. Do Tryphonových úst (8:6) pak klade obvinění, že „vy jste si vymysleli Krista.“

Část druhá

PROBLEMATICKÁ MÍSTA SKLÁDAČKY

Jestliže chápeme tyto kostky jako písemné záznamy své doby, můžeme přejít k otázce, jak se je badatelé snažili poskládat dohromady. Takřka všeobecně vzali postavu Ježíše z Nazaretu, doloženou pouze v evangeliích počínajících nejdříve koncem prvního století, a umístili ji před nejstarší záznamy – Pavlovy listy a další novozákonní epištoly – které o něm nemají ani zmínku. Aby vykompenzovali tuto absenci v raných záznamech, extrahovali jednotlivé prvky z evangelií a pokoušeli se je vystopovat v předpokládané době Ježíšova života, doufajíce, že odhalí slova a skutky, které mu bude možné připsat. Výsledky těchto bádání budou zhodnoceny později.

Ale jiná anomálie, se kterou se badatelé museli také vypořádat, je snad ještě náročnější. Pokud Ježíš zemřel kolem roku 30 a nebyl ničím víc než charismatickým kazatelem království božího (ale ne zas tak moc charismatickým, protože zapadl beze stop v nekřesťanských pramenech prvního století), jak si máme vysvětlit způsob, kterým je prezentován v nejstarších dochovaných křesťanských spisech, které začínají nejpozději dvacet let po jeho smrti, a u kterých bychom předpokládali, že budou obsahovat prvky sahající do doby, kdy byl sotva uložen do hrobu?

Badatelé si odedávna uvědomují, že raněkřesťanští autoři před nás kladou důsledně božského Krista. Uznávají, že Pavel společně s kultovními kruhy, které zastupuje, odskočil tak daleko za obraz člověka Ježíše vykreslený evangelií, že se Ježíšova lidská postava zcela ztratila z dohledu. Herman Ridderbos je jen jedním z mnoha hlasů vyjadřujících tentýž nepřekonatelný rozpor: „Nikdo, kdo zkoumá evangelia... a poté čte Pavlovy epištoly, se nemůže vyhnout dojmu, že se pohybuje ve dvou zcela odlišných sférách... Když Pavel píše o Ježíši jako o Kristu, historické a lidské rysy mizí v temnotách a Kristus se jeví pouze jako transcendentní božská bytost.“ (Paul and Jesus, s. 3.) A pokračuje otázkou: „Od Ježíšovy smrti neuběhla ani doba průměrného lidského života a formát jeho postavy nejenže nekonečně vzrostl, ale zároveň se zcela proměnil. Jak k tomu došlo?“

Jiní, typicky Rudolf Bultmann,¹⁴⁾ předestírají situaci odlišnými slovy: že raná církev téměř okamžitě ztratila zájem o peripetie lidského života svého mistra a zcela se soustředila na jeho význam a roli ukřižovaného a vzkříšeného Pána. Ani vrcholný okamžik dějin spásy, událost kříže, není lokalizovaný na vrch Kalvárii, ani jeho zmrtvýchvstání není spojeno s prázdným hrobem za Jeruzalémem. Norman Perrin¹⁵⁾ prezentuje obraz rané církve, která nečiní rozdíl, řečeno jeho slovy, mezi historickým Ježíšem a povýšeným Kristem a nahlíží obě postavy jako spojitě.

Všechny tyto scénáře skrývají obtíže, se kterými se badatelé odmítli vypořádat, obtíže, které vylučují mnohá z jejich východisek jako prakticky nemožná.

Argumenty proti židovskému jádru

První obtíž je, že drtivá většina raných křesťanů byli samozřejmě Židé. „Bůh je jediný,“ říká nejzásadnější z židovských teologických principů. Především však židovské myšlení odporuje zcela nekompromisně spojování čehokoliv lidského s Bohem. Bůh nemohl být zobrazen ani náznakem lidské podoby, a tisíce Židů nastavilo krk Pilátovým mečům na protest proti vztyčení vojenských korouhví s císařovým obrazem na dohled od Chrámu. Myšlenka, že člověk by mohl být doslovně částí Boha, by každého Žida naplnila hrůzou a ohrozila mrtvičným záchvatem.

A přesto se nám předkládá k věření, že Židé bezprostředně povznesli Ježíše z Nazaretu na božskou úroveň, k čemuž nedošlo nikdy a nikde jinde ve světových dějinách náboženství. Máme věřit nejen tomu, že ukřižovaného zločince ztotožnili s Bohem Abrahámovým, ale že se zároveň vydali do říše a takřka přes noc přesvědčili ohromná množství dalších Židů o této pobuřující a naprosto rouhačské myšlence. Během několika málo let po předpokládané Ježíšově smrti se setkáváme s křesťanskými komunitami v mnoha větších městech říše, přičemž všechny tyto komunity měly údajně přijmout myšlenku, že člověk, kterého nikdy neviděli, a který byl ukřižován jako politický odpůrce na kopci za Jeruzalémem, vstal z mrtvých a je ve skutečnosti před počátkem světa zrozený Syn boží, stvořitel, uchovatel a vykupitel světa.

Vzhledem k tomu, že křesťanské komunity, ve kterých pracoval Pavel, existovaly už před jeho příchodem, a že Pavlovy listy nedokládají intenzivní misionářskou činnost jeruzalémské skupiny soustředěné kolem Petra a Jakuba, jak se jí snaží vykreslit Skutky, historie netuší, komu se podařil tak ohromný výkon.¹⁶⁾

¹⁴ Jesus and the Word, s. 8.

¹⁵ What is Redaction Criticism?, s. 23n.

¹⁶ Ambrosiaster, křesťanský autor 4. století, nám ve svém komentáři k Římanům dává tušit, že křesťané v Římě přijali víru v Krista, „aniž viděli některého z apoštolů“. Jiný-

Ba co víc, podařilo se to evidentně bez potřeby jakéhokoliv vysvětlování. V žádném z Pavlových listů, ani v jiných epištolách nenalezneme ani náznak toho, že by křesťané museli hájit takové bizarní učení. Nikdo nenapadal křesťanská kázání z tohoto důvodu, tato námitka nebyla nikdy vznesena. Dokonce ani v 1 Korintským 1:18-24, kde Pavel brání „moudrost boží“ (ve významu jím šířeného evangelia) proti „moudrosti tohoto světa“, nepřináší žádný argument, ba dokonce ani zmínku o povýšení Ježíše z Nazaretu k božství. Připouští, že pro Řeky i Židy je učení kříže, tzn. idea ukřižovaného Mesiáše, „bláznovstvím“ a „pohoršením“. Ale to nemá nic společného s proměnou člověka v Boha, bláznivou představou, kterou nikdy nezastával a nehájil. Je nemyslitelné, aby jeho protivníci, a židovský establishment obecně, nenapadli toto základní křesťanské tvrzení a nedonutili jej nějakým způsobem zareagovat a toto tvrzení obhájit.

Zamlklá misie

Mohli apoštolové při svých misiích zamlčovat Ježíše z Nazaretu? Kdyby Pavel kázal o člověku, který byl Bohem, nechtěli by se jeho posluchači a konvertité dozvědět něco o životě tohoto člověka, o jeho myšlenkách a skutcích? Ať by Pavel chtěl nebo nechtěl, člověk Ježíš by se stal hlavním tématem jeho diskuze s komunitami, jejíž detaily by se musely odrazit v jeho listech. Nestalo se tak.

Pavel se sotva mohl vydat na cestu se zprávou o Ježíši k pohanům celého tehdejšího známého světa bez základních informací o člověku, o kterém chtěl svědčit. Co udělal pro to, aby tyto informace získal? V průběhu prvních sedmnácti let po své konverzi strávil v Jeruzalémě s lidmi, kteří údajně poznali Ježíše v Ježíšových službách a byli strážci těchto informací, přesně dva týdny, a to v době, kdy od jeho vlastní konverze uplynuly tři roky. Výsledkem tohoto čtrnáctidenního pobytu bylo, jak sám shrnuje (Galatským 1:18-19), že „poznal Petra“ a viděl Jakuba. Dostalo se mu z jejich strany rychlokurzu vzpomínek na Ježíšův život a působení? Pavel se o ničem takovém nezmiňuje, a taky nikdy své čtenáře nezatěžuje informacemi o Ježíšově životě a skutcích.

Křesťanství konkurovaly řecko-římské mysterijní kulty s mnoha spásitelskými zprávami šířenými potulnými filozofy a vyznavači kultických božstev. Významným benefitem, který tato božstva nabízela, byla ochrana před zlými duchy. Přesto pseudopavlovské listy Koloským a Efezským, které se těmito záležitostmi zvláště zabývaly, opomněly zdůraznit, že na rozdíl od jiných spásitelských božstev se Kristus inkaroval do těla a krve v nedávné době. Měl zkušenosti s takovými démonickými silami z první ruky a čelil jim přímo na zemi. Svými zázraky demonstroval svou moc nad nimi, když je vymítal z posedlých lidí.

mi slovy šlo o jeden z případů lokálního vývoje víry v rozšířenou myšlenku duchovního Syna, který neměl nic do činění s misí z Judeje.

Během svého působení Ježíš prokázal soucit, toleranci, velkorysost, všechny rysy, po kterých žíznilo muži i ženy čelící nepřátelskému, lhostejnému světu. Je prostě nemyslitelné, aby Pavel nebo kdokoli jiný ignoroval nebo opomíjel všechny tyto trumfy člověka Ježíše při prezentaci křesťanského spasitele svým posluchačům, ať pohanům nebo Židům.

Ježíš hvězdou mytologického dramatu

Robert Funk, zakladatel Ježíšovského semináře, ve své knize *Honest to Jesus*¹⁷⁾ bolestivě vnímá a poukazuje na vznik křesťanství ve střetu „Kristova kultu“ a „Ježíšova evangelia“. Pavel měl být přitom hlavním viníkem utváření prvního a potlačení druhého. Funk uznává, že kultická větev má naprosto mýtický charakter a že byla silně ovlivněna písmem a myšlenkami helénistických spasitelských kultů umírajících a znovuzrozených bohů. Ale jak mohly mít helénistické mytologické představy tak silný vliv na myšlení učedníků člověka Ježíše? Co by mohl mít disidentský kazatel Království, popravený římskými vládními autoritami za nezřetelně pocíťované podvracení říše, společného s mýtickými spasitelskými bohy a vykoupením světa, které mělo být svými vyznavači upřednostňováno tak výrazně, že zametli veškeré stopy po kazatelském originálu?

Badatelé se dlouho snaží nabídnout scénáře, které by vysvětlovaly tento proces. Jeden ze scénářů navrhuje: Po ukřižování se Ježíšovi učedníci ve své horlivosti a zděšení snažili pochopit, co se vlastně stalo, snažili se nalézt význam života svého mistra, pojmenovat jeho roli v božím plánu. Uchýlili se tedy ke svým biblím a začali chápat nejrůznější biblické pasáže jako odkazy na něj, zvláště pasáže, které tehdejší židovské myšlení považovalo za mesiášské. Ale zároveň se obrátili k současné helenistické mytologii Logu, kterou nahradili židovským ekvivalentem v podobě personifikované Moudrosti a promísili s mýty o sestupujícím a znovu vystupujícím nebeském vykupiteli. Tito raněkřesťanští myslitelé tak vstřebali veškeré rozsáhlé kulturní pleroma své doby a došli k závěru, že jejich Ježíš z Nazaretu byl ve skutečnosti reálným ztělesněním všech těchto mýtů, do kterých se jim bezděčně přeformoval. Tato bezprostřední myšlenková smršť současnou filozofií a židovskými písmi vedla, jak badatelé tvrdí, k proměně Ježíše do extrémně vyvýšené, mytologické formy záhy po jeho smrti a k přesvědčení, že byl „vzkříšen“.

První otázka, kterou si musíme položit, zní: Kdo to všechno provedl? Stěží to mohl být Ježíšův kroužek prostých rybářů v čele s Petrem a syny Zebedeovými, kteří podle svého vykreslení v evangeliích sotva dokázali číst, natož se takřka přes noc proměnit ve vykladače Septuaginty a současné řecké filozofie Filónova typu. Pokud to měl být sám Pavel, jak mohl spolupracovat s jeruzalémským

¹⁷ Kapitola druhá, s. 31-45.

okruhem apoštolů? Jeho dopisy nevykazují žádné známky sporu v této věci; využíval důvěrného vztahu a spolupráce se skupinou kolem Petra, i když to mohl občas být vztah náročný. Pokud by mělo jít o širší okruh sofistických hlav se zázemím v Antiochii, z nichž Pavel představuje jediné jméno, které se nám dochovalo, jak navrhuji někteří badatelé: Co je vedlo k tomu, aby na ukřižovaného kazatele, kterého nikdy osobně nezažili, naroubovali nejvznešenější filozofické a náboženské koncepty své doby? A kde jsou doklady rozštěpení, ke kterému by v raněkřesťanském hnutí určitě muselo dojít mezi filozofy s hlavami v oblacích a prostým jádrem učedníků, kteří následovali člověka Ježíše a měli v živé paměti jeho kázání, v kterých se sotva prezentoval takovým způsobem? Neexistuje sebemenší náznak jakýchkoliv neshod mezi ranými křesťany v otázce uvedených mytologizujících tendencí.

Což sebou přináší další otázku. Jak si vysvětlit, že se tato mytologizace nedávno žijícího člověka setkala s tak širokým přijetím? Snad by bylo možné předpokládat, že se jistí následovníci Ježíše (ať už byli kdokoliv) ponořili tak hluboko do náboženských arkán, že jim nepřipadlo nijak neobvyklé, když prezentovali svého Pána v těchto mytologických termínech. Ale něco zcela jiného je pochopit, jak se s tím mohli srovnat obyčejní muži či ženy oslovení takovým křesťanským poselstvím. Takové atributy připisované nedávno žijícímu člověku (který sám o sobě těžko hlásal takové věci), navíc popravenému rozvraceči, by se setkaly nanejvýš s výsměchem nebo s nechápavými pohledy, pokud by se například někdo snažil vážně tvrdit, že vstal z hrobu. Čím by se dalo vysvětlit, že takové množství lidí mělo uvěřit něčemu takto bizarnímu?

I kdyby tyto mytologické motivy byly běžné v kulturním povědomí své doby, jak obtížné by muselo být přesvědčit posluchače, že všechny tyto mýty, dosud používané pouze ve spirituálním kontextu, by se měly připsat skutečnému člověku, ukřižovanému zločinci? Raněkřesťanské kázání a učení by se muselo plně soustředit na obhajobu tohoto názoru, avšak přesně tento problém v nejstarší korespondenci naprosto chybí.

Jednostranné výklady

Badatelé v popisu roubování filozofických a starozákonních obsahů na Ježíše v raněkřesťanské literatuře tradičně postupují od hebrejského Velekněze obětujícího vlastní krev v nebeském chrámě k Pavlovu preexistujícímu Synovi. To jsou podle nich „interpretace“ člověka a role, kterou tento člověk při zpětném pohledu podle dané interpretace sehrál. Ale jak můžeme chápat „výklad“, když člověk, který má být interpretován, není nikdy zmíněn?

Například Suzanne Lehne ve své studii k listu Židům (*The New Covenant in Hebrews*, s. 27) vysvětluje, že písmo pomáhalo autorovi „formulovat jeho přesvědčení“ o „Kristově události.“ Ale autor v listu Židům nikde ani nenaznačuje,

že jeho cílem je zformulovat historickou Kristovu událost, a ve skutečnosti je odkaz na písmo obvykle podán jako součást události, nikoliv jako vysvětlení něčeho jiného, natož pak nedávné historie. „Událost“ Krista je konstruována z písma, které zde funguje nikoliv jako „doklad“, ale jako „pramen“.

John Knox v knize *Myth and Truth* (s. 59) vykládá Efezským 1:3-10 jako jakýsi hymnus sestavený s cílem popsat Ježíše zcela nadpřirozeným způsobem. Knox mluví o „člověku Ježíši, jak se zachoval ve vzpomínkách“ a o jeho „zázračných skutcích a slovech.“ Ale kde na to narazil v Efezským 1:3-10 nebo jinde? Nelze přijmout Knoxovo tvrzení, že mýtus v listu Efezským je vystaven na „historických údajích“, když tyto údaje nemůže doložit. Přirozenějším vysvětlením je, že historická data byla k mýtu přidána dodatečně. Knox se dopustil projekce z pozdějších evangelií odvozeného historického kontextu do raně-křesťanského mytologického obrazu božského Krista, jak je to v novozákonním bádání obecným zvykem. Kristův mýtus jako interpretace historické události je čirá fantazie.

Nové přístupy k počátkům křesťanství

Novější výklady o počátcích křesťanského hnutí a o Ježíšově proměně v Krista se snaží postupovat subtilněji a komplexněji. Burton Mack navrhuje,¹⁸⁾ že na rozdíl od galilejských skupin, které ve svém chápání Ježíše nepřekročily rámec lidského učitele, pohanské kruhy ve městech jako Antiochie po jisté době naroubovaly na Ježíše z Nazaretu současné mytologické výklady, a že Pavel byl obrácen jedním z těchto „kultů“. Ale tento scénář je problematický. Židé tvořili významnou část komunity v Antiochii. Nechali se prostě pohany přesvědčit a zavrhlí nejzákladnější zásadu svého náboženství? Ideu postupného vývoje (Mack si představuje, že to trvalo déle než 25 let) popírají předpavlovské prvky typu hymnu Filipským 2:6-11, které jsou velmi raného původu, jak připouští i Mack. Co se týče samotného Pavla (podle informací v listu Galatským¹⁹⁾), k jeho obrácení došlo rovněž příliš brzy, než aby byla k dispozici dostatečná doba pro takový vývoj, zvláště ve vzdálených centrech. A opravdu máme věřit, že i on – narozením a výchovou Žid, jak se nám svěruje – přijal rouhačskou myšlenku, že člověk byl Bohem, pod vlivem nějakého pohanského úletu? Vždyť i mezi pohanskými národy by takové vyvýšení lidské bytosti bylo bezprecedentní a vůbec ne jednoduše proveditelné.

A k tomu všemu musíme ještě zodpovědět otázku „proč“. Co přivedlo Pavla nebo pohany v severní Sýrii k tomu, aby obyčejného kazatele, o kterém se dozvěděli z doslechu, začali považovat za kosmické božstvo, bez ohledu na míru

¹⁸ Who Wrote the New Testament?, s. 75n.; srv. jeho knihu *A Myth of Innocence*, s. 101n.

¹⁹ Galatským 1:16-2:1.

jejich posedlosti helénským mysterijním myšlením? Zde se nelze odvolat na kazatelovo výjimečné poselství a učitelské charisma, protože to je nijak nezajímalo a zahodili je bez lítosti. Pokud Pavel nejevil zájem o učitele, ani o jeho učení, co mu takový Ježíš nabízel jako kandidát na božského vykupitele? Mack i Robert Funk²⁰⁾ považují za východisko Pavlova kultu skutečnost Ježíšovy „ušlechtilé smrti“, avšak ušlechtilá úmrtí se v dějinách objevují docela běžně, včetně židovských dějin, a zřídka, pokud vůbec kdy, jsou následována zbožštěním tak exaltovaným způsobem. Prostý fakt údajné ušlechtilé smrti by sotva přesvědčil vzdělaného praktikujícího Žida typu Pavla, aby zavrhnul nejposvátnější poučky svého náboženství a ztotožnil tohoto konkrétního člověka, kterého ani nikdy neviděl, s Bohem.

V každém případě však kultovní prezentace Ježíšova ukřižování neodpovídá scénáři „ušlechtilé smrti“. Podle tohoto scénáře by mělo klasicky jít o bojovníka nebo učitele, který umírá za svou zem, za své stoupence nebo za své myšlenky. Takové scénáře se soustředí na život jako na pramen ušlechtilosti: v židovství je jím bezalternativně obhajoba Zákona. A přesně to chybí v Kristově kultu, který nemá nic společného s Ježíšovým životem, učením, ani s jeho následovníky. Smrt za hříchy není ze stejné kategorie, zvláště pokud je umístěna do spirituální sféry; to je mystický, spirituální koncept.

Naslouchajíc krokům...

Zdá se tedy, že „jednoznačné řešení“ ze začátku tohoto článku není kompatibilní s kostkou č. 2 „Transcedentní Kristus“, protože neexistuje představitelný způsob proměny údajného historického Ježíše do nejstarší formy (kosmické vykupitelské božstvo), ve které se s ním setkáváme v raněkřesťanských pramenech. Neexistuje žádné přijatelné vysvětlení, proč v první řadě vůbec došlo k takové proměně, dále kdo ji provedl, jak se s ní mohlo vypořádat židovské cítění, a proč se v rámci proměny zcela propadl do černé díry člověk, který to všechno údajně vyvolal.

Když přidáme kostku č. 3 „Umístění zjevení v čase“, zjistíme, že Pavel a ostatní autoři epištol ve skutečnosti znemožňují přijetí předpokladu, že oni sami ztotožňují počátek svého náboženského hnutí s historickým člověkem. Pasážemi typu Římanům 16:25, Koloským 1:26, Efezským 3:5 atd., nám jasně sdělují, že doba zjevení Syna prostřednictvím Ducha a svatých písem je nyní. Tato tajemství „skrytá po mnohá pokolení“ jsou teprve nyní odhalena světu prostřednictvím apoštolů typu Pavla, a tedy nikoliv prostřednictvím historického Ježíše.

²⁰ Mack, *Who Wrote the New Testament?*, s. 80n.; Funk, *Honest to Jesus*, s. 43.

V 2 Korintským 5:18 Pavel sděluje svým čtenářům: „Od začátku do konce je to dílo Boha,²¹) který nás smířil sám se sebou skrze Krista a dal nám službu smíření.“ Byli to apoštolové jako Pavel, do nichž Bůh „uložil to slovo smíření“ (v. 19). Tento Pavel evidentně nehodlá sdílet zásluhy s jakýmkoliv nedávno zemřelým Ježíšem a Pavlovu osobní nezprostředkovanou službu potvrzuje i další pasáž, aniž by vlastní sebeoslava byl mírněna nějakým dodatkem typu „skrze Krista“. Tato pasáž začíná slovy (3:5-6): „Naše způsobilost je od Boha; to on nás učinil způsobilými, abychom byli služebníky jeho Nové smlouvy.“

Pavlova naprostá lhostejnost k roli samotného Ježíše při hlásání Nové smlouvy je ohromující. Ale on jde ještě dál, když říká, že Stará smlouva byla potvrzena boží slávou, která se odrážela v Mojžíšově tváři, a zároveň se ptá: „Nemusí přece ještě větší sláva spočinout (odrazit se) na božím udělení Ducha?“ Pavel pomíjí jakoukoliv slávu, která by se bývala mohla objevit ve tváři Ježíše, jakož i celý jeho příběh, a misionářské hnutí vytrvale odvozuje od popudu Ducha seslaného Bohem. „O kolik jasněji,“ ptá se, „se bude služba spravedlnosti,“ čímž míní svou vlastní službu, „stkvět ve slávě?“ (Zde můj překlad.) „Ta sláva, která kdysi zářila (tj. ve Starém zákoně), je nyní... zastíněna ještě větší slávou.“ Do tohoto příbytku slávy, v němž se Pavel usadil, nemá Ježíš přístup ani zadním vchodem pro služebnictvo!

Tyto pasáže ignorují jakoukoli Ježíšovu roli v současných dějinách spásy, ale jsou i jiné pasáže, které ji absolutně vylučují. Dobrým příkladem je Titovi 1:3 promlouvající Pavlovým jménem: „Ano, je to věčný život, jež před věčnými časy zaslíbil Bůh, který nemůže lhát, a který se nyní v tomto čase zjevil ve zvěsti, která mi byla svěřena podle příkazu našeho Zachránce Boha.“ Na této fasádě není ani prasklinka, v níž by Ježíš mohl nalézt oporu. Boží příslib věčného života je ukotven v minulosti, a jeho první akcí pro uskutečnění tohoto příslibu je současné zjevení apoštolům typu Pavla, kteří vyrazili hlásat poselství. Ježíšova vlastní proklamace věčného života a své vlastní osoby jako ztělesnění tohoto života (jak to podává Janovo evangelium) se rozplývá ve větru.

1 Petrův (1:12) prohlašuje, že to, o čem vypravovali proroci, je nyní oznamováno, ne však Ježíšem a jeho působením, ale „těmi, kteří vám přinesli evangelium v moci Ducha Svatého poslaného z nebe.“ Titovi 2:4 a 3:4 mluví o tom, co se v současnosti „zjevilo světu“. Avšak nevztahuje to na samotného Ježíše, ale na „milost Boha“ a „laskavost a velkorysost Boha našeho Spasitele“. Pokud si badatelé připouštějí problematičnost těchto formulací, tak je prohlašují za metaforické odkazy k Ježíši z Nazaretu. To je však výklad zrozený zoufalstvím.

²¹ Tak překládá New English Bible; doslovně: všechno je to od Boha.

... a hlasu

Jestliže měl hnutí zahájit člověk, který kázal na zemi, pak se musíme dostat do rozpaků, protože nejsme schopni vysvětlit, jak je možné, že se v písemných pramenech nedochovala ani prostá vědomost nebo fakt existence takové osoby. Přítomnost morálních učení a přikázání z evangelií (včetně některých „autentických“ výroků pramene Q) v mnoha epištolách, avšak bez sebemenšího náznaku připsání autorství postavě Ježíše, jen posiluje zmatek.²²⁾ Jednotlivá rčení, která se v evangeliích nacházejí jako Ježíšovy výroky, od blahoslavenství až k výrokům o lásce, soudech a přísahách, přicházejícím Bohu, lásce k nepřátelům a nastavení druhé tváře, nemluvě o množství apokalyptických očekávání, nejsou v epištolách s Ježíšovým hlasem žádným způsobem spojovány. O některých je uvedeno, že pocházejí přímo od Boha, jako v 1 Soluňanům 4:9, zatímco jiné (jako např. Pavlova „slova Páně“) se považují za plod inspirace spirituálním nebeským Kristem. Vědecké komentáře jsou pak plné výrazů překvapení a zmatku plynoucího z mlčení epištol o tom, že by mělo jít o součást Ježíšova učení.²³⁾

Zběžný pohled na Římanům 10 a 11 by měl přesvědčit každého nezaujatého pozorovatele, že Pavel neví nic o Ježíšových kázáních. (Nechám na čtenáři, aby si dohledal tyto kapitoly.) Pavel se snaží zdůraznit vinu Židů v tom, že dostatečně nereagovali na poselství, které jim přinášeli apoštolé Pavlova typu, ačkoliv k tomu měli veškeré podmínky. Přitom mezi tyto příznivé podmínky zapomíná zahrnout osobní Ježíšovu přítomnost a jeho kázání mezi Židy. Některé argumenty v 10:11-21 přímo volají po odkazu nebo aspoň narážce na Ježíšovo historické

²² Musíme mít stále na mysli, že nezáleží na tom, zda tyto výroky byly skutečně autentické. Pokud by Ježíš byl skutečně znám jako učitel, soutěživá povaha hnutí vyživujícího se v diskuzích by sama vedla k připsání čehokoliv a nakonec všeho Ježíšově autoritě.

²³ Asi nejděsivější pokus o vysvětlení představila Sophie Laws ve své studii *The Epistle of James* (s. 34): „Zatímco evangelia přistupují k přijetí Ježíšova učení jedním způsobem, při němž toto učení identifikují jako Ježíšovo, Jakub je dokladem jiného způsobu přijetí a zachování tohoto učení: vstřebáním bez rozlišení do obecné masy etického materiálu.“ Máme to snad chápat jako „záchranu pohřbem“?! Jakub zakryl stopy tak dokonale, že se jeden diví, jak je dokázaly pozdější generace znovu odkryt. Autorčina slaboduchá argumentace, že „pro Jakuba není důležité dát najevo, kdy jeho přikázání pocházejí od Ježíše“, nevysvětluje nic a jen podtrhuje naprostou absurditu celé myšlenky. Autorka se tak zařadila do dobré společnosti odborníků, mezi které patří např. Peter H. Davids (*James*, s. 16), jenž směle tvrdí: „Neuvedení Ježíše jako zdroje i v případech, kdy autor epištoly vychází z jeho myšlenky, je zcela charakteristické pro novozákonní epištoly.“ Davids tak odkazuje na jiná mlčení, aby dokázal, že mlčení v Jakubově listu není vůbec mlčením!

působení, avšak toto volání zůstalo nevyslyšeno.²⁴⁾ Pavel pak v kapitole 11 pokračuje v odkazování na dlouhodobý mýtus o Židech zabíjejících své proroky poslané od Boha, avšak nezazní ani hláska o zabití Syna božího. Toto mlčení je nevysvětlitelné.

List Židům začíná tvrzením, že „v tomto posledním věku k nám (Bůh) promluvil skrze Syna,“ načež pokračuje, aniž by zmínil jediné slovo, které by tento Syn řekl, přinejmenším žádný projev v historickém, pozemském smyslu. V 10:5 však Syn promlouvá způsobem jisté „mýtické přítomnosti“ prostřednictvím pasáže z Žalmu 40 (přesněji 39 LXX):

„Proto když vchází do světa, praví: ‚Oběť a obětní dar jsi nechtěl, připravil jsi mi však tělo; nelíbily se ti celopaly a oběti za hřích. Tehdy jsem řekl: Hle, tu jsem – v svitku knihy je napsáno o mně –, abych vykonal, Bože, tvou vůli.““

Na tomto jediném úryvku můžeme demonstrovat typ zdrojů, které daly vzniknout myšlence, že duchovní Syn na sebe vzal podobu nebo vstoupil do „těla“ (což bylo původně vázáno na nižší spirituální sféru: viz Kostka č. 5), a myšlence, že tento Syn podstoupil oběť. Pro autora listu Židům je Kristova oběť poslední obětí nahrazující jednou pro vždy všechny oběti v Chrámu, které už Bůh dále nevyžaduje. Myšlenka „jeho příchodu do světa“ není podána v historickém smyslu a už vůbec ne v kontextu evangelijního příběhu, ačkoliv se badatelé usilovně snažili vztáhnout tyto verše na pozemské vtělení. Avšak Paul Ellingworth si jasně uvědomuje, že použití přítomného času ve slovech „když vchází do světa, praví“ je „výrazem nadčasové přítomnosti odkazující na trvalý text písma.“²⁵⁾ Což vylučuje tuto pasáž z jakéhokoliv historického kontextu.

Dostáváme se zde do kontaktu s platónskými idejemi, s jejich konceptem vyššího světa nadčasové skutečnosti. Kristus je činný v tomto spirituálním světě, jak v listu Židům jasně ukazuje obraz oběti nabízené v nebeské svatyni. „Příchod do světa“ je vždy jedinečně mýtický stejně jako idea působení „v těle“.²⁶⁾

²⁴⁾ „Kristovo“ ve verši Římanům 10:17 je objektivní genitiv, což jednoznačně dokládá celý kontext. Viz pokus C. K. Barretta (The Epistle to the Romans, s. 189) umístit kázajícího Ježíše po bok apoštolských kazatelů do částečně relativního zájmena ve verši 14. *Hou ouk ekousan*, píše, by mělo být překládáno s významem „Mohou slyšet Krista buď osobně, nebo prostřednictvím jeho kazatelů.“ Barrettovo tvrzení, se kterým se, pokud vím, dosud nikdo neztotožnil, rozbíjí Pavlův jemně vystavěný argumentační řetězec. Barrett do textu vkládá to, o čem odmítá věřit, že by v něm mohlo chybět, přičemž potlačuje to, co zde jasně je, ať vyřčeno či nevyřčeno Pavlovými slovy.

²⁵⁾ New International Greek Testament Commentary: Hebrews, s. 500.

²⁶⁾ Židům 10:37 objasňuje, že "ten, který má přijít" dosud nepřišel, protože příslib písma nebyl dosud naplněn. A 8:4 prakticky tvrdí, že Kristus nebyl nikdy na zemi. (Ellingworth, op. cit., s. 405, se vyhýbá tomuto závěru tím, že odmítá běžný výklad

Obzvláště zajímavý je verš Efezským 2:17 nesoucí se ve stejném duchu: „Přišel a zvěstoval dobrou zprávu...“ Ale co bylo obsahem této zprávy? Namísto aby využil příležitosti k zprostředkování alespoň části plodů Ježíšova údajného působení, autor cituje Izaiáše. (I výše citovaná úvodní fráze vychází z Izaiáše 52:7.) Stejně jako v listě Židům je zde Syn vnímán jako ten, kdo promlouvá prostřednictvím svatých knih. Syn obývá duchovní svět písem, Bohem nově otevřené okno do neviditelné skutečné reality.²⁷⁾ A to je ten „příchod“ hlasu, vnímaného prostřednictvím zjevení a nového čtení písma, kterým se počíná nový věk a křesťanské hnutí.

Část třetí

ŘEŠENÍ JEŽÍŠOVY SKLÁDAČKY

Došli jsme k závěru, že počátky křesťanského hnutí nespočívaly v reakci na působení konkrétního člověka v určité době a lokalitě. Křesťanství vyrašilo na stovkách míst zároveň z úrodného náboženského a filozofického podhoubí své doby, vyjadřující víru v prostřednictví Syna, který umožňuje přístup k Bohu a dává poznání, lásku a spásu. Uzářilo v hlavách mnoha inovativních myslitelů typu Pavla, v prostředí nezávislých komunit a sekt rozestých po celé říši, plodící množství rozličných forem a doktrín. Některé z nich se orientovaly na očekávání tradičního židovského Mesiáše a apokalyptický konec časů, jiné se spíše vázaly na platónský způsob myšlení. Rovněž řecké mysterijní koncepty se staly součástí nestabilního koktejlu. Mnohé skupiny (avšak ne všechny) přijaly pro své božstvo titul „Kristus“, a zároveň jméno „Ježíš“, které znamená v hebrejštině „Zachránce“. Pavel a jeruzalémské bratrstvo kolem Petra a Jakuba byli prostě jen jednou z větví tohoto širokého spasitelského hnutí, byť větví důležitou a v důsledcích velmi vlivnou. Až později v průběhu mýtotvorného

imperfektních sloves, neboť „by to mohlo svádět k nesprávnému čtení v chybném významu, že Ježíš nikdy nebyl na zemi“!) A co se týče 9:28, který badatelé chtějí považovat za jediné místo v novozákonních epištolách, kde se o Parousii mluví jako o druhém příchodu, „*ek deuterou*“ lze namísto toho chápat jako „druhdy“ v následném smyslu, a nikoliv nezbytně jako „podruhé“; a skutečně kontext veršů 27-28 svědčí ve prospěch takového výkladu.

²⁷⁾ Protože vyšší duchovní říše představovala „skutečnou“ realitu, tento horní svět zahrnoval duchovní protějšky hmotných věcí dolního světa. Tak mohl Kristus v rámci duchovního světa na sebe vzít ekvivalent „těla“, vykonat „krvavou“ oběť, ba dokonce být i „potomkem Davidovým“ jako v Římanům 1:3. Všimněte si, že tato Kristova vlastnost „*kata sarka*“ je determinována písmem, jak nám Pavel sděluje ve verši 2. Nebyla to historická událost, ale proroci, kteří determinovali to, že Pavel vystavěl své „evangelium Syna“ a jeho činů na působení v obojím, v „těle“ i v „duchu“.

procesu zpracování vlastních počátků se jeruzalémský okruh s Pavlem jako svým souputníkem pasoval do role prvotní buňky celého křesťanského hnutí.

Ale působil zde ještě další faktor. Nové reformní impulsy a morální otázky visely ve vzduchu, a to nejen jako součást různých projevů Kristovského hnutí, ale i jako podstata jiných, nekultických skupin, které kázaly nadcházející konec času a transformaci světa. Všechny tyto skupiny směřovaly k formulaci etických učení, podobenství Království, příběhů konfliktní zkušenosti. V důsledku tento narůstající kadlub výsledků sektářské tvůrčí energie vyústil ve vytvoření nové, umělé postavy: toho, od něž všechny tyto věci pocházejí. Nakonec i v rámci kultického hnutí došlo k přenesení Zvěstovaného na zem a jeho proměně ve Zvěstovatele.

Možnost, že takové etické učení o Království původně nemělo nic společného s jakýmkoliv konkrétním člověkem, a tím méně s Ježíšem z Nazaretu, si musí novozákonní badání teprve připustit; do té doby bude stále pokračovat v pátrání po „původním“ Ježíši, kazateli a proroku.²⁸⁾ Ježíšovský seminář i ostatní prohlašují, že ho objevili v prameni Q, nedochovaném dokumentu vytvořeném v Galileji prvního století židovskými skupinami ohlašujícími Království boží.

Odkrývání vrstev pramene Q

Výsledky analýzy pramene Q²⁹⁾ vzniknuvšího postupným narůstáním tří odlišných textových vrstev jsou nezpochybnitelné. Přitom nám však odhalují anomálního Ježíše: židovského kazatele, který nejeví zájem o židovství; neboť v tzv. vrstvě Q1 k nám promlouvá kosmopolitní, naprosto nežidovský hlas, který prokazuje výraznou podobnost s kynickým učením a praxí, což bylo řecké kontrakturní hnutí své doby šířené putujícími kynickými mudrci.³⁰⁾ Navíc tyto výroky znějí jako výsledek práce celé školy či definování životního stylu rozvíjeného v průběhu delší doby, a nikoliv jako náhlá invence jednotlivce. Pokud se texty vrstvy Q1 objevují v jiných pramenech (s výjimkou Tomášova evangelia: viz níže), nejsou nikdy připisovány Ježíši, ale zdají se spíše být (jak

²⁸⁾ Mnozí si už všimli (např. E. P. Sanders v knize *Jesus and Judaism*), že Ježíšovo učení, a obzvláště to, které moderní badání považuje za nejpravděpodobněji autentické, mohlo být stěží mocenským orgánům podnětem jeho popravě. Sanders zároveň konstatuje, že toto učení nemělo židovské zacílení, a tím méně apokalyptické; ani nevyzývalo k pokání nebo k obnově Izraele. Tento základní rozpor mezi „učením“ obsaženým v evangelijním příběhu a jeho „pašijovou“ dějovou linií je kardinálním důkazem toho, že tyto dvě stránky příběhu neměly původně nic společného a byly uměle slepeny dohromady.

²⁹⁾ Např. John Kloppenborg, *The Formation of Q*.

³⁰⁾ Burton Mack a John Dominic Crossan jsou výrazně spojeni s tímto názorem na „kynického“ Ježíše.

poznává Laws) součástí obecné sbírky etických textů pravděpodobně užívané mnoha reformně naladěnými skupinami tohoto období. Pokud by byl autorem tohoto učení a impulsem k formaci kazatelského hnutí skutečný jednotlivý člověk, proč se nám informace o něm dostává takto neprůkaznou, klikatou cestou?

S odstupem musíme přistupovat i k náhlému obratu doloženému v textech vrstvy Q2. Jak se mohla komunita posunout během několika málo let od kosmopolitního, otevřeného učení plného vizí ideální společnosti ke kruté, trestající, úzkoprsé apokalyptické explozi výroků vrstvy Q2, jejíž atmosféra a zájmy jsou zcela jednoznačně židovského sektářského charakteru? Neznamená to s největší pravděpodobností, že Q komunita přijala (a upravila) textový materiál Q1 z vnějšího zdroje, přičemž tato komunita nejspíš nebyla tak úplně obdivuhodná a vizionářská, jak se nám ji snaží vykreslit nadšení komentátoři? Obecně přijímaný výklad, že tento náhlý obrat byl způsoben napětím pramenícím z odmítnutí, se nezdá zcela adekvátní, zvláště co se týče prudkého nasměrování k židovskému apokalyptismu.

Existují však další neklamné známky v druhé vrstvě pramene Q, že všechny tyto klatby byly původně zaměřeny na neschopnost reagovat na komunitní učení o Království, nikoliv na učení nebo osobu Ježíše. Výroky o apokalyptickém Synu Člověka nelze ztotožnit s Ježíšem, v důsledku čehož, když jsou později vloženy do jeho úst, tak znějí, jako by Ježíš mluvil o někom jiném. Jan Křtitel ve vrstvě Q2 (3:7-19) zvěstuje příchod eschatologického soudce, nikoliv zakladatele učení Ježíše. Výrok převzatý Lukášem 16:16 je v tomto směru zvláště výmluvný: „Zákon a Proroci až do Jana; od té chvíle se zvěstuje Boží království.“ Tento výrok, stejně jako mnohé další z pramene Q, je uznáván jako výsledek vlastní zkušenosti komunity a doby, ve které působila (tzn. neopírá se o Ježíše), a přesto do tohoto obrazu přechodu od starého k novému nebyl zapracován žádný odkaz na Ježíše. Lukáš 11:49 také vynechává Syna božího ve výčtu těch, které Moudrost přislíbila poslat.

Ve skutečnosti tento i další verše poukazují na zdroj výroků vrstvy Q1 přejaté pozdější komunitou. Tyto výroky byly plodem nebo byly inspirovány zosobněnou Moudrostí. Vrstva Q1 je uznávána jako „moudrostní“, to znamená návodná sbírka stejného žánru jako tradiční „mudroslovné“ knihy typu Přísloví. Jan je identifikován jako „dítě Moudrosti“, a stejným způsobem je označen Ježíš (Lk 7:35), když je uváděn na scénu: viz níže.

Mack a další komentátoři se snažili vysvětlit, proč pramen Q neobsahuje ani náznak Ježíšovy smrti, natož pak zmrtvýchvstání. Všechna vysvětlení jsou v konečném důsledku odvozena od myšlenky, že se zprávy o těchto událostech nedostaly do Galileje, nebo že komunita se o ně nezajímala. Obě vysvětlení jsou nepřijatelná. Skupina, která „zůstala“ v Jeruzalémě, měla údajně svůj původ

v Galileji, kde by určitě komunita pokračovala v aktivní činnosti. A pokud by se měl vyzdvihnout nějaký z motivů druhé vrstvy pramene Q jako prominentní, bylo by to téma zabíjení proroků. Byla-li by osudem zakladatele poprava, není možné, aby se toho komunita nechopila a nezpracovala do skupinového vědomí. Alternativu (kterou provizorně navrhuje Mack) představuje myšlenka, že k žádné smrti nedošlo, přinejmenším k žádné významné smrti, a už vůbec ne k popravě ze strany mocenských orgánů. Tím je samozřejmě zase zasažena kultická stránka věci: Pokud Ježíš zemřel přirozenou smrtí, jaký dějinný podnět přiměl Pavla a jeho druhy k formulaci obrazu mýtického ukřižování? Absurdní situace v obou směrech.

Vyplňování mezer

Jednou z hlavních anomálií pramene Q je absence jakéhokoliv kontextu ve většině jeho výroků. Těch několik málo výroků, které jsou umístěny do kontextu, patří do vrstvy Q3. Pro každý jednotlivý výrok z textových vrstev Q1 a Q2 museli Matouš i Lukáš vytvořit svůj vlastní kontext a funkční zařazení do obrazu Ježíšova působení. Dokonce ani pro modlitbu Páně nenacházejí oba synoptičtí evangelisté společný rámec. Jestliže by komunita od počátku spojovala tyto výroky s Ježíšem, a jestliže vezmeme v úvahu množství redakcí provedených v průběhu formování jednotlivých vrstev pramene Q, je prakticky nemožné, aby se během doby alespoň na některé z výroků nenabalily odkazy na kontext (ať už odpovídající nebo vymyšlený), který by se projevil zasazením výroku do společného rámce Matoušem i Lukášem. Jenom hrstka příběhů, jako např. rozhovor Ježíše s Janem nebo zázrak v Kafarnau, vykazuje takový vývoj, přičemž všechny takové příběhy nesou znaky pozdní, tendenční redakce. Jde o kompozitní výtvary složené ze starších samostatných jednotek.

To lze ilustrovat na srovnání s Tomášovým evangeliem. Tomášovo evangelium se také vydává za sbírku výroků připsaných Ježíši, a proto bylo zařazeno mezi doklady „objevení“ Ježíše v původních vrstvách pramene Q. Tomáš vykazuje mnohem méně pokročilé stadium vývoje než pramen Q. Většina jeho výroků je uvozena jenom prostým „Ježíš řekl“ a jen několik z nich má zárodky zasazení do kontextu. Neobsahuje stejně jako pramen Q žádný motiv smrti a zmrtvýchvstání.

Ale je zřejmé, že mezi oběma dokumenty existuje nějaký vztah, a protože Tomášovo evangelium obsahuje primitivnější, původnější verzi těch výroků, které mají oba dokumenty společné, přičemž většina spadá do vrstvy Q1, můžeme z toho vyvodit, že text Tomáše se oddělil od Q v raném stadiu vývoje pramene Q (nebo obráceně). Identifikace s Ježíšem mohla být přidána dodatečně v reakci na masivní rozvoj historické postavy, pravděpodobně někdy v první polovině 2. století. (Dochovaný opis Tomáše se odvozuje z řecké verze, která sahá do poloviny 2. století.)

Tomáš je potvrzením, že v průběhu vývoje pramene Q došlo k významnému přepracování včetně spojení jednotlivých výroků do dialogů a příběhů (v daném období běžná praxe). V Tomášovi prostý výrok 78, ve kterém by bylo možné vidět odkaz na Ježíše, se v prameni Q objevuje jako rozšířená konstrukce dialogu mezi Ježíšem a Janem (Lk 7:18-35), přičemž výrok samotný se vztahuje na Jana. To je jasný důkaz, že čtení pramene Q je nepůvodní smyšlenka. Sada tří anekdotických odpovědí v Q1 (Lk 9:57-62) tvoří podobný celek pozdně zredigovaných samostatných výroků.

Takže všechno ukazuje k tomu, že ve starších vrstvách pramene Q nebyla o Ježíšovi ani zmínka.

Zakladatel Q komunity se zhmotňuje

Kdy a proč připadla Q komunita na myšlenku vytvořit osobu zakladatele? Myšlenka se objevila ve stadiu Q3, kdy byly z původního materiálu konstruovány nebo přepracovávány dialogy, kázání a zázračné příběhy, kterými byl zakladatel zhmotňován, a jednotlivé výroky byly drobně pozměňovány, aby odrážely zakladatelův hlas.

Reformní snahy a apokalyptická očekávání utužují skupiny stejně smýšlejících lidí v sekty, semknuté vůči okolnímu světu, který do značné míry odmítá jejich extrémní názory a postupně dospívá k odsouzení takových sekt. Vrstva Q2 je svědectvím nepřátelské reakce komunity na odmítnutí, vždyť i Pavel píše o utrpení, jemuž byl vystaven ze strany těch, kteří odmítali jeho evangelium. Když se skupiny uzavírají do sekt, dochází k určitým sociálním jevům. Názory na to, co je „naše“ a co „cizí“, se vyhraňují. Proti útokům jsou vytvářeny obranné valy. Jednání komunity vyžaduje ospravedlnění a je třeba upevňovat přesvědčení těch, kteří se nyní považují za vyvolené.

Proto mají teologické a historické názory sekty tendenci vyvíjet se směrem k zajištění primárního účelu naplnění potřeb sekty jako odlišné a izolované sociální skupiny. Minulost je přepracována do podoby posvátných počátků. Stávající víra a učení, obřady a praxe se zacementovávají tvrzením, že zde byly od počátku, že byly utvářeny s božskou pomocí, za neopakovatelných okolností, a nejlépe postavou heroického zakladatele s přímou vazbou na božstvo – jehož mohl být zakladatel dokonce vyslancem nebo nedělitelnou součástí.

Tento proces můžeme sledovat na vývoji pramene Q. Vrstva Q1 je korpusem kynických textů ve svém důsledku pravděpodobně řeckého původu. Mack má snad pravdu, když předpokládá kosmopolitní Galileu, silně helenizované prostředí, ve kterém určité židovské kruhy začaly kázat příchod Království. Zde mohli Židé bez obtíží vstřebávat cizí myšlenky, a tak mohli převzít řecké kynické texty jako vhodný etický základ jejich hnutí příchodu Království.

Nicméně odpor málo vstřícného prostředí vedl brzy k formulaci prorockých a odsuzujících výroků, které spolu s drobnými anekdotami (rovněž kynického charakteru) ztělesňovaly konflikt mezi sektou a vládnoucím režimem. Vrstva Q2 dodala původnímu základu osvícených kosmopolitních textů temnou stránku sektářství a apokalyptických očekávání. Tyto věci zatím nezněly z úst žádného Ježíše. Byly stále ještě zápisem vlastního učení komunity a vyjádřením postoje k ostatním. Je možné, že se sekta původně považovala za mluvčího boží Moudrosti. Její přítomnost v myšlení komunity je doložena Lukášem 11:49: „Proto také pravila boží Moudrost...“ Namísto „Ježíš řekl“ tak mohlo být ve starších stádiích pramene Q „Moudrost řekla“.

Tato Lukášem ponechaná skulina nám umožňuje nahlédnout celý původní prostor pramene Q, prostor bez jakékoliv postavy Ježíše, zabydlený kazatelským hnutím inspirovaným z nebes a působícím pod vedením Moudrosti. Tak jako dříve v minulosti Izraele, i tentokrát vyslala Moudrost kulminující vlnu poslů, aby hlásali boží spásu, a stejně jako v minulosti se jim dostalo nepřátelství, odmítnutí, nebo dokonce i smrti.

Ale Moudrost nebyla ideální zakladatelskou postavou, protože byla pouze spirituální entitou. Q komunita potřebovala člověka, hrdinného předka, někoho, kdo měl vlastně vyslovit učení, vykonat skutky, nastavit standardy. Samotná existence sbírky výroků vyzývala ke svému připsání zakladatelské autoritativní postavě. A tak se Moudrost proměnila ve svého ideálního představitele, „dítě Moudrosti“. Matouš svým způsobem užití pramene Q odráží dále se rozvíjející vztah k Ježíši jako ke ztělesnění samotné Moudrosti, a mnohé z Ježíšových výroků z pramene Q poznáváme jako výpůjčky původních výroků Moudrosti.

Avšak tuto zakladatelskou postavu nepovažovali prozatím za božskou a nikdy ji neoznačili termínem „Kristus“. Není koncipována jako Mesiáš, i když přijímá totožnost „přicházejícího“, jsouc spojována se Synem Člověka, a tak se zde objevují náznaky božství, které jsou formulovány v konečné fázi pramene Q ve formě příběhu Pokušení. Stejně tak není ani vykupitelem, protože ani v posledním stadiu vývoje pramene Q není s Ježíšem spojena žádná soterologie. Je prostě jen oslaveným ztělesněním samotných kazatelů Q komunity, koná to, co od počátku dělali členové Q komunity, jen lépe. Otevírá bránu nového Království pro muže i ženy.

Museli se samozřejmě vyrovnat s Janem Křtitelem, a tak ho přepracovali do role předchůdce, herolda, kterého zakladatel Ježíš musel převyšovat. Tím zároveň uzemnili konkurenční vyznavače Jana Křtitele (dodnes oddělená sekta). Byla to tato rivalita, která společně se skutečností, že Jan nevystupoval v roli učitele Moudrosti, asi předem vyloučila možnost učinit ze samotného Jana zakladatele Q sekty.

Pramen Q a evangelia

Jak lze vztáhnout poslední fázi pramene Q ke vznikajícím evangeliím? Na stejné rovině a stejným způsobem jako pramen Q jsou evangelia výtvořeny motivovanými výše uvedenými sektářskými potřebami. Jsou to zakladatelské texty, které ztělesňují principy víry a praxe dané sekty a její postoj vůči vnějšímu světu. Toto „založení“ je vyjádřeno mýtickým příběhem o postavě zakladatele, příběhem, který plní dva úkoly: přenáší vykupitelské působení vlastního božstva ve spirituální sféře na zem, a zároveň do postavy Ježíše z Nazaretu soustředí shrnutí práce a přesvědčení vlastní markovské komunity.

Markovský Ježíš jako zprostředkující Syn a Vykupitel byl odvozen od kultického Krista Pavlovského typu (ačkoliv pravděpodobně nedošlo k přímému převzetí specifických Pavlových představ, nicméně mýtus Večeře Páně je převzat od Pavla nepřímě). Proto je pravděpodobné, že markovská komunita začínala jako kultická skupina.³¹⁾ Ale Marek vykazuje rovněž tradice typu pramene Q a stále není uzavřena bouřlivá diskuze o tom, zda použil některou z verzí pramene Q nebo zda se dostal do orálního kontaktu se členy Q komunity.³²⁾

Vyvstává tak klíčová otázka: Vyšel Marek při přenesení svého Krista do lidské postavy a místních podmínek z nedávno rozvinutého konceptu zakladatelské postavy Q komunity? Posloužil Ježíš pramene Q jako model nebo inspirace pro Markova Ježíše z Nazaretu? Bez exempláře pramene Q měl Marek asi málo podkladů pro vykreslení své postavy, a tak se setkáváme v Markově evangeliu s podivuhodně skrovnou charakteristikou doktríny³³⁾ a s absencí téměř všech příběhů pramene Q použitých Matoušem a Lukášem.

V každém případě tradice pramene Q postrádala biografické a kontextuální prvky, takže Marek měl k dispozici pouze písmo k vykreslení detailů a zhmotnění „biografie“ svého Ježíše. Tato biografie, jak si moderní bádání začíná uvědomovat, je založena na principech midraše a je zformována jako příběh trpícího Spravedlivého. Je velmi pravděpodobné, že Marek, a snad Matouš i Lukáš (a dokonce i Jan), považovali svá midrašická vyprávění za pouze symbolické příběhy a Ježíšovu postavu za ahistorickou. V tomto stavu zůstaly tyto rané verze evangelií v limbu po celou generaci nebo ještě déle, aniž překročily

³¹ Někteří trvají na tom, že synoptická evangelia neuvádí výslovně božskou povahu Ježíše, avšak obraz jeho „utrpení, smrti a zmrtvýchvstání“ zajisté ukazuje kultovním směrem.

³² Mack lokalizuje markovskou komunitu do Sidónu nebo Týru; jiní do jižní Sýrie. Willi Marxsen upřednostňoval vlastní Galileu. Prakticky všichni komentátoři kladou vznik markovské komunity do Galileje.

³³ Viz Eugene Boring, *The Paucity of Sayings in Mark*, SBLSP 1977.

hranice svých komunit, dokud širší faktory a nové interpretace nevyvedly Ježíše z Nazaretu, stvořeného evangelisty, na historickou scénu.

Nakonec je třeba ještě předestřít možnost, že částečným vzorem pro vytvoření postavy Markova Ježíše, nebo možná dokonce i pro Ježíše některého z pozdních stadií pramene Q, mohl být některý z různých kazatelů/zelótů a údajných Mesiášů, kteří v prvním století šířili revoluční a apokalyptickou agitaci a byli obvykle odstraněni vojenskou mocí (jednoho z nich snad popravil dokonce i Pilát!). Ale mezi takovou možností a tvrzením, že evangelijní Ježíš se odkazuje nějakým významným způsobem na historickou postavu, nebo že bychom proto mohli tvrdit, že „to byl historický Ježíš,“ zeje nekonečná propast.

Nezodpovězená otázka

Na místě závěrečné úvahy bych chtěl naznačit, že situace mezi Markem a pramenem Q by mohla být ještě složitější. Většina badatelů nachází v Markovi ohlasy myšlenek a zkušeností pramene Q. Nemohlo by ale dojít k ovlivnění i opačným směrem? Pramen Q se vynořuje poprvé v Matoušovi a Lukášovi pravděpodobně po začátku druhého století. Jaké nové revize a přídavky mohl prodělat těsně předtím? (Předpokládá se, že každý z uvedených dvou evangelistů použil jiné „vydání“ pramene Q.) Není důvod předpokládat, že Matouš a Lukáš přivedli k novému životu text, který byl už několik desetiletí mrtvý a ustálený. Tato úvaha může zároveň přispět k vyřešení jedné zajímavé otázky týkající se mého pohledu na pramen Q.

Proč by měl vymyšlený zakladatel Q komunity, která neměla žádný vztah k Pavlovským kultům, ani k běžným spasitelským konceptům, nést jméno Ježíš – které má význam „spasitele“ a je ozvěnou božství?

Bylo jméno natolik rozšířené v židovských sektářských kruzích, že se jeho přitažlivost automaticky uplatnila i v galilejské komunitě zvěstující Království? Z toho by vyplývalo, že si členové Q komunity v období zhruba desíti let po Židovské válce uvědomovali rozkvět kultů spirituálního Krista v tehdejší světě, a tedy i vyšší význam jména. Pokud tomu tak bylo, nebylo právě to impulsem, který posunul Q komunitu směrem k božství rozpoznatelnému v konečné fázi Q3?

Nebo je možné, že závěrečná fáze pramene Q byla zformována až po vzniku první fáze Marka, a mohlo se tak uplatnit vzájemné ovlivnění? Součástí tohoto problému je přitom otázka: Bylo vůbec ve vrstvě Q3 použito jméno „Ježíš“?

I kdyby se jméno neobjevilo nikde v textu, i kdyby redaktori Q3 užívali jiné označení v pasážích typu dialogu Ježíše s Janem, Matouš a Lukáš by je pod Markovým vlivem změnili na jméno „Ježíš“, protože si byli vědomi, že nereprodukuje historický text.

Ale je zde ještě jedna možnost. Je dobře představitelné, že předtím, než oba pozdější synoptikové začali psát, někdo zasáhl do textu Q3 a změnil původní označení zakladatele, aby vyšel vstříc sílícímu trendu své doby: narůstající univerzálnosti jména Ježíš v řadách apokalyptických a spasitelských sekt. Možná, že to provedl pod vlivem čerstvě zformovaného Marka. Možná to provedl někdo, kdo nahlížel na Q pramen jako na dochovaný doklad nebo příbuzný dokument – historický či jiný – humanizované podoby božského Krista z Markova evangelia.

Sepsaný pramen Q si mohl ve skutečnosti najít svou cestu k markovské komunitě a po drobných úpravách spočinout na nějakou dobu na stejné polici s nedávno vytvořeným evangeliem. Sloučení obou textů bylo ponecháno na pozdějším evangelistovi ze sousední komunity, kterému dodali opisy obou děl takříkajíc jedním poštovním balíkem. Po několika letech se jiný evangelista, tentokrát ze vzdálenější komunity s odlišnými, pohanštějšími zájmy, dozvěděl o existenci obou děl, zajistil si jejich opisy a vypracoval svou vlastní verzi.

Konstrukce historického Ježíše byla v plném proudu.

*