

Hermann Detering

**Vznik vánočního příběhu  
z ducha raněkřesťanské teologie**

Článek Die Entstehung der Weihnachtsgeschichte aus dem Geist der frühchristlichen Theologie, který publikoval 17. prosince 2015 Hermann Detering na webové stránce <http://radikalkritik.de/die-entstehung-der-weihnachtsgeschichte-aus-dem-geist-der-fruehchristlichen-theologie>, přeložil Fidelo s užitím Českého studijního překladu bible (<http://www.obohu.cz/bible/>) v roce 2017.

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

Na vánočním příběhu lze zvláště dobře ukázat, že k pochopení evangelijního vyprávění nepotřebujeme žádnou postavu historického Ježíše a že v teologickém smyslu neutrpíme žádnou ztrátu, pokud ho vyložíme důsledně symbolicky.

Vlastně bychom měli vycházet z běžného a samozřejmého názoru, že na vánočním příběhu není zbla historického a že každé pátrání po odpovídající historické události představuje marné snažení, a měli bychom předpokládat tento názor přinejmenším u lidí, kteří vyrostli z věku pohádek a naučili se rozlišovat mezi realitou a poezií. Už jen výslovné lpění na reálnosti příběhu nepostrádá jistý osten trapnosti. Poslední papežova kniha však ukazuje, že tento názor nelze pokládat za běžný a že samozřejmosti tohoto druhu evidentně nelze obecně předjímat. Bývalý profesor teologie Joseph Ratzinger trvá na následujícím poznatku:

„Vyprávění Matouše a Lukáše nejsou rozvinutými mýty. Ve své podstatě stojí pevně v biblické tradici Boha Stvořitele a Spasitele. Jejich konkrétní obsah pak vychází z rodinné tradice, je předávaným dochováním, které zachycuje skutečné události.“<sup>1</sup>)

Nehledě na to, že mýtus se vůbec nemusí vylučovat se zakotvením v “biblické tradici Boha Stvořitele a Spasitele”, je odkaz na “rodinnou tradici”, jejíž existenci nelze doložit žádným spolehlivým pramenem, nepřipustný. Taková hypotéza nemá nic společného s historickokritickým výkladem. Nemůže také vůbec nic prokázat, protože hlavní problém, vědecká nemožnost panenského početí, není touto hypotézou ani v nejmenším odstraněn. Hypotéza by se nestala důvěryhodnější, ani kdybychom měli k dispozici osobní svědectví palestinské “panny”. Aby své tvrzení podpořil, vypracoval papež teologický postulát, podle kterého je panenské početí součástí božství Boha. Ale postuláty nejsou žádnými důkazy, přinejmenším ne v případě, kdy vycházejí z falešných předpokladů.

---

<sup>1</sup> Joseph Ratzinger (Benedikt XVI.), Jesus von Nazareth. Prolog – Die Kindheitsgeschichte, 1. vyd., Freiburg im Breisgau, Herder 2012, p. 61.

Bývalý papež by snad ani nebyl akademicky vzdělaným teologem, kterým nyní taky opět je, kdyby výklad ukončil svým trváním na holém historickém faktu. Proto o kousek dál bez problémů připouští, že „postava panny a božského dítěte jaksi patří k pravzorům lidské naděje, které vystupují do popředí v okamžicích krize a očekávání, aniž by je bylo možno vztáhnout ke konkrétním osobám.“<sup>2)</sup>

Trvat na historicitě, ale zároveň zcela nevyloučit mýtus, a přitom se důsledně vyhnout rozhodnutí pro jedno nebo druhé, to je dlouhodobě tradiční přístup i vědecky vzdělaných teologů, kteří jsou kritičtější než papež. Příliš často tento přístup, označovaný termínem „kerygma“, nebyl ničím jiným než nocí, v níž je každá kočka černá.

Dnes se proto také klade otázka historicity vánočního příběhu jen výjimečně. Většina teologů tuto otázku zcela pomíjí a soustředí se na to, co je podle jejich názoru významné, aktuální a politicky „relevantní“. Tím mají být sociální okolnosti zobrazené ve vánočním příběhu. Avšak sociální romantika, do které faráři příběh s gustem ve vánočním kázání zaobalí, je anachronistická a přináší jen málo k jeho pochopení. Je to, použijeme-li slova Martina Kählera, jen „duch současného lidstva“, který se v takových pokusech o aktualizaci zrcadlí. Dnešní azylová politika a vánoční příběh nemají opravdu nic společného.

„Historický“ není vánoční příběh ani u Matouše ani u Lukáše v tom smyslu, že by se vyprávěné událo „skutečně“, tzn. jako historická událost, za vlády císaře Augusta, v Palestině, nýbrž pouze v tom smyslu, pokud odhlédneme od dalšího, o kterém ještě bude řeč, že reflektuje a poetickým způsobem zpracovává křesťanské teologické motivy 2. století. Jeho duchovně spirituální podstatou je staré křesťansko-antické učení, které teolog Hugo Rahner označil jako „zrození Boha v srdci věřícího“ a jehož vliv sahá až k Mistru Eckhartovi a k dějinám teologie. Poněvadž učení zpočátku existovalo nezávisle na vánočním příběhu, dalo by se přímo říct: Jezulátko se narodilo dlouho předtím, než spatřilo světlo světa v jesličkách Betléma, a to ve světě představ raněkřesťanských teologů. Oba nejdůležitější motivy, panenské početí a zrození božského dítěte, byly přítomny, samozřejmě zpočátku ještě ne ve tvaru mytologického příběhu, nýbrž v teologicky reflektující formě.

Vlastním životním prostorem celého komplexu představ byl křest chápáný jako zrození resp. znovuzrození. Pokřtěnci se „znovu narodili ne z pomíjivého, nýbrž z nepomíjivého semene, z živého a na věčnost zůstávajícího Slova Božího“, říká autor 1. listu Petrova (1:23). Křtem se stává pokřtěnec dítětem Slova, je ze Slova „znovuzrozen k napodobení Slova a stvořen k přijetí pravdy.“<sup>3)</sup> Křtěnci mají

---

<sup>2</sup> Ebd., p. 63.

<sup>3</sup> Tacián z Adiabene, Oratio ad Graecos 5:6.

proto „duši dětí“, jako by „nás Bůh podruhé stvořil“.<sup>4)</sup> Obraz dítěte je podle Klementa z Alexandrie zvláště vhodný k vyjádření stavu znovuzrozenec:

„Máme nestárnoucí mládí, neboť musí být noví ti, kteří mají podíl na novém Slovu... Co přijalo podíl na věčnosti, snaží se připodobnit nepomíjitelnému, takže pro nás označení dětmi znamená jaro celého života, protože pravda v nás je věčně mladá a naše celá bytost je pravdou prodchnuta.“<sup>5)</sup>

V tomto smyslu se každý pokřtěnec stává božským dítětem, „děťátkem Otce“.<sup>6)</sup> „Logos je“, jak shrnuje Hugo Rahner, „dokonalé dítě, dětské Slovo, které vstoupilo do našich srdcí, aby nám ve křtu dalo podíl na svém věčném mládí.“<sup>7)</sup>

Kde je novorozené dítě, tam musí být taky zploditel a rodička. Tímto zploditelem je, jak jsme už viděli, božský Logos. Naproti tomu je identita rodičky poněkud nejasná. Zdánlivě se mění podle úhlu pohledu. Ve skutečnosti je ale i ona pouze jediná. Při pohledu na jednotlivého pokřtěnce, který byl křtem osvobozen od hříchu a světské nečistoty, jde o neposkvrněnou panenskou duši, která přijímá Slovo. Zároveň ale průběh křtu ukazuje, že pokřtěnec je součástí většího shromáždění, tzn. společenství pokřtěných, takže je to nakonec církev sama, která je jako čistá panna nositelkou dětského Slova. Tato souvislost je vyjádřena slovy křesťanské Sibylly takto:

„Pán světa řekl svému dítěti: oba stvořme smrtelné plémě, kterému vtiskneme náš obraz... a při vědomí této řeči sestoupilo Slovo do stvoření, v němž vneslo svůj napodobující obraz do čisté panny, křtíce vodou.“<sup>8)</sup>

Logos, který vnesl svůj obraz do čisté panny – to (ještě) není výklad lukášovského Zvěstování, nýbrž zatím jen nic jiného než raněkřesťanská teologie křtu!

Výše citovaná místa pocházejí z různých raněkřesťanských spisů, které církev akceptovala jako „pravověrné“. Ačkoliv totéž nelze konstatovat o textech raněkřesťanských gnostiků, přesto se jejich teologické představy překrývají natolik, že často mohou být stěží rozlišeny – stejně jako splývají hranice mezi pravověřím a herezí v tomto raném období, tzn. ve 2. století, ještě celkově ve všem.

---

<sup>4</sup> List Barnabášův 6:11.

<sup>5</sup> Klement Alexandrijský, Paidagógos 1 5:20; cfr. Hugo Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg, Müller 1964, p. 21.

<sup>6</sup> Klement Alexandrijský, Paidagógos 1 5:24.

<sup>7</sup> Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, p. 21.

<sup>8</sup> Oracula Sibyllina 8:265 ss.; ebd., p. 22.

Pro stoupence gnostika Valentina byl Logos, který při křtu vstupoval do duše, věčně mladý nebeský Člověk. V jedné vizi líčí gnostik zjevení novorozeného dítěte. Na otázku, kým je, dostává odpověď: „Já jsem Slovo.“<sup>9)</sup>

Otázkou zůstává, do jaké míry je podle gnostiků zrození Slova navozeno svátostnou událostí křtu nebo spíše procesem poznání, tedy gnózí. Podle teologa a religionisty Johanna Petera Steffese stál v popředí proces poznání:

„Vtělení se nerealizuje pouze jednou, Logos se v člověku ztělesňuje vždy, když dochází k poznání Boha a člověk zakouší sjednocení duše s Bohem, tehdy se slovo stává člověkem.<sup>10</sup>

Představy gnostiků, které však jen zachovávají myšlenkové bohatství nejstaršího křesťanství, ovlivnily především dějiny křesťanské mystiky. Ta je postranním proudem a kontrapunktem oficiálního křesťanství a zároveň původem a pramenem křesťanské spirituality.

O středověkém mystikovi Mistru Eckhartovi se traduje krátká legenda pocházející pravděpodobně z jeho prostředí, v níž se ve formě dialogu vypráví o setkání s „nahým chlapcem“, ve kterém lze bez obtíží rozpoznat postavu valentinského Slova:

„Mistr Eckhart potkal pěkného nahého chlapečka.  
Zeptal se ho, odkud přichází.  
On řekl: Přicházím od Boha.  
Kde jsi ho zanechal?  
V čistém srdci.  
A kam jdeš?  
K Bohu.  
Kde ho najdeš?  
Kde opustím všechno stvořené.  
Kdo jsi?  
Král.  
Kde je tvé království?  
V mém srdci.  
Dej pozor, aby v něm nevládl nikdo kromě tebe!  
Dávám.

---

<sup>9</sup> Hippolyt, Elenchos 6,35.

<sup>10</sup> Johann Peter Steffes, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Paderborn 1922 (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, Bd. 14., 4. Heft), p. 24.

Pak jej přivedl do své cely a řekl: Vezmi si suknici, kterou chceš!  
To bych už nebyl králem!  
A zmizel.“<sup>11)</sup>

Je známo a bylo zmíněno už v předcházející kapitole, že „zrození Syna v duši“ je centrálním tématem Eckhartovy mystiky. Z mnoha vhodných textů, které by bylo možné zmínit v této souvislosti, stačí připomenout jen výklad Magnificat v Kázání 23. Mistr vykládá „In principio“ následovně:

„Tím se nám dává na srozuměnou, že my jsme tím jediným Synem, kterého Otec zplodil navždy z temnoty věčné skrytosti (a přece) zůstává na prvopočátku původní jednoty, která je plností veškeré jednoty. Zde jsem navěky spočinul a spal ve skrytém poznání věčného Otce zůstává nevyssloven. Z této jednoty mě navěky zrodil jako svého jednorozeného Syna v podobě svého věčného Otcovství, abych byl Otcem a zrodil toho, z něhož jsem byl zrozen.“<sup>12)</sup>

Základní myšlenku pak shrnul Angelus Silesius do formy epigramu:

*„Když se tě Boží Duch dotkne svým bytím,  
v tvém nitru zrodí se věčnosti dítě.“*<sup>13)</sup>

U Eckharta nechybí ani myšlenka, že předpokladem takového zrození je čistá „panenská“ duše. Po konstatování, že Bůh může zplodit svého Syna pouze v čistém srdci, si klade otázku: „Co je to čisté srdce? To je čisté, co se odloučí a oddělí od všeho stvořeného.“

Angelus Silesius v jiném verši váže tento motiv k obrazu panny Marie:

*„Je-li duše tvá panna jak Maria čistá,  
v okamžení počne z Boha dozajista.“*<sup>14)</sup>

Zpět k rané církvi: Tak či onak, ať „heretické“ nebo „ortodoxní“, výše uvedené citáty každopádně dokládají, že to, co tvoří jádro vánoční události, čili početí a vtělení Boha, příp. Božského Slova, které se stalo člověkem, nebylo v žádném případě spojováno s jakoukoliv historickou událostí, s narozením jakéhokoliv dítěte v jeslích Betléma, nýbrž bylo svázáno se křtem a bylo myšleno jako kolektivní proces, který se opakoval při každém křtu v každém pokřtěnci.

---

<sup>11</sup> Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, hrsg. v. Josef Quint, Zürich, Diogenes 1979, p. 444 s.

<sup>12</sup> Ebd., p. 258.

<sup>13</sup> Wilhelm Bölsche, Des Angelus Silesius Cherubinischer Wandersmann nach der Ausgabe letzter Hand von 1675, vollständig herausgegeben und mit einer Studie „Über den Wert der Mystik für unsere Zeit“, Jena, Diederichs 1905, p. 55.

<sup>14</sup> Ebd.

V Lukášově evangeliu na jednom místě ještě zcela zřetelně prosvítá původní mystický kontext spojený s ideou zrození Boha v srdci věřícího navázanou na křest. Ve známé scéně Zvěstování evangelista vyjadřuje proces zplození a početí pojmem „zastínění“ (*episkiazein*, Lk 1:35). Anděl promlouvá k Marii: „Duch svatý přijde na tebe a moc Nejvyššího tě zastíní; proto také to Svaté, co se z tebe narodí, bude nazváno Syn boží.“

Termín *episkiazein* je v antické literatuře poměrně vzácný. Přichází ale – odhlédneme-li od novozákonního Zvěstování – u židovského náboženského filozofa Filóna z Alexandrie, a to hned několikrát v tehdejších specificky mystickém smyslu. „Zastínění“ znamená u Filóna zatemnění vnějších smyslů člověka při současném osvícení božským Duchem.<sup>15)</sup> Nemůže být pochyb o tom, že Lukáš chtěl tímto výrazem upozornit na duchovní jádro příběhu, pokud výraz nepřevzal již ze své předlohy. V širším smyslu jde o početí a zrození Slova, v užším smyslu o mystický Hieros Gamos, svatý sňatek Boha s člověkem, který, jak už víme z apokryfní raněkřesťanské literatury, měl své liturgické místo ve křtu.

Někteří církevní otcové dokázali ze scény Zvěstování vyčíst, že Maria přijala Logos uchem, totiž sluchem, slyšením Slova – ale to je dost možná jen pozdní interpretace, a je nejisté, zda se tímto způsobem chtěl vyjádřit už evangelista.<sup>16)</sup>

Na každý pád vyplývá z celého dosavadního výkladu logický a jasně vyvoditelný závěr, že teologické myšlenky raněkřesťanských spisovatelů o zrození Slova nebyly dodatečným teologickým výkladem příběhu narození, ale že naopak jádrem tohoto příběhu byla poetická konkretizace těchto již existujících teologických myšlenek.

Teologie raných křesťanů byla teologií mysterií, její představy o křtu a znovuzrození byly mysterijními představami, se kterými se bylo možné setkat i v ostatních mysterijních náboženstvích té doby. Mysterijní teologie visela tehdy ve vzduchu. Ale pro prosté křesťany nebyly vždy snadno srozumitelné představy a myšlenkové řetězce spojené s početím, „nepomíjitelným semenem“, zrozením a znovuzrozením atd., které zněly paradoxně, podléhaly mnoha obměnám a často se vzájemně prolínaly. Všechno směřovalo k stále silnějšímu zjednodušení, větší názornosti, konkretizaci a soustředění do jednoho archetypu,

---

<sup>15</sup> Vide presertim De somniis 1:72; cfr. De opificio mundi 6; Legum allegoriae 2:30; De migratione Abrahami 126; De mutatione nominum 246, 102; De Abrahamo 102; De vita Moysis 2:43, 200; De decalogo 138; De specialibus legibus 1:72, 321; 3:121; 4:36, 51; Quod omnis probus liber sit 5; De providentia 2:31; Quaestiones in Genesim 4:204.

<sup>16</sup> Der Syrer Ephraem in Hymnus auf die Geburt Christi 1, in: Alfons Heilmann – Heinrich Kraft, Texte der Kirchenväter. Eine Auswahl nach Themen geordnet, Kösel-Verlag 1963, p. 2, 170.



tzn. do mýtu, který to, co se dělo vždy a všude, „co se nikdy nestalo a stále je“ (pozdněantický filosof Sallustius), prototypicky zobrazil.

Ale ke znakům antických mysterijních náboženství patřilo i to, že existovala jedna pravda pro „nezasvěcené“ a jiná pro insidery. Protože tajemství (*mysterion*) nesmělo být zprofanováno přímým vyslovením, muselo se pro nezasvěcené jakoby zahalit do přirovnání, alegorií a podobenství. Pouze zasvěcenec byl schopen za nimi a pod jejich povrchem rozpoznat vlastní smysl, který si ostatní buď neuvědomovali vůbec, nebo jenom vágně tušili. Církevní otec a teolog mysterií Klement Alexandrijský: „I zakladatelé mysterií, protože byli filosofové, ukřývali svá vlastní učení do mýtických vyprávění, aby nebyla srozumitelná všem.“<sup>17</sup>) Evangelijní vyprávění vděčí za svou původní formu právě takovým učitelům a mysterijním básníkům.

Problém ovšem spočíval v tom, že to, co bylo původně míněno jako obraz, bylo později jaksí považováno za věc samu, a z podobenství a symbolického obrazu se stal historický fakt, skutečnost spásy. Zapomnělo se, že křesťanství, jak to formuloval Schopenhauer, je alegorií, „která vyjadřuje pravdivou myšlenku; ale alegorie sama o sobě není pravdou.“<sup>18</sup>) Nejasnosti začaly v okamžiku nástupu historizace starých vyprávění existujících ještě bez časového určení. Těžkosti, nejasnosti a rozpory, které z toho vyplynuly, nás zaměstnávají dodnes.

To, že většina teologů ještě zřetelně nevidí výše naznačené souvislosti, je způsobeno nejen setrvačnou silou zažitých představ, nýbrž i tím, že stále ještě chybí alespoň do jisté míry spolehlivá chronologie raněkřesťanských spisů, takže stará křesťanská teologie křtu je často vykládána už ve světle mladších, evangelií ovlivněných představ. Nejznámějším příkladem je pasáž listu Titovi (3:4-7ss), která se obvykle v kostelích čte jako epištola prvního svátku vánočního:

Když se však zjevila dobrota a lidumilnost Boha, našeho Zachránce, zachránil nás ne na základě skutků, které jsme my učinili ve spravedlnosti, nýbrž podle svého milosrdenství skrze koupel znovuzrození a obnovou Ducha Svatého, kterého na nás vylil hojně skrze Ježíše Krista, našeho Zachránce, abychom se ospravedlnění jeho milostí stali dědici v naději života věčného.

Při pozornějším čtení by měl každý bez problémů uznat, že se „dobrota a lidumilnost Boha, našeho Zachránce“ žádným způsobem nevztahuje k děťátku v jeslích příp. k narození jezulátka, nýbrž ke koupeli znovuzrození, tzn. ke „zrození Slova“ ve křtu.

---

<sup>17</sup> Klement Alexandrijský, Stromata 5 9:58.

<sup>18</sup> Parerga und Paralipomena II § 181 – Ludker Lütkehaus (Hrsg.), Arthur Schopenhauers Werke in fünf Bänden, Bd. 5, Neuedition der 2. verb. Aufl., Zürich, Haffmans 1988, p. 342.

U jiných křesťanských autorů druhého a třetího století, např. u Klementa Alexandrijského, stojí narážky na vánoční příběh a abstraktní teologické konstrukce často bezprostředně vedle sebe, takže čtenář zpočátku tíhne k názoru, že jde o výklady evangelijních vyprávění. Ve skutečnosti je však staré učení o zrození Slova při křtu jen dodatečně ilustrováno pozdějšími vyprávěními. Jak už ukázal výše citovaný verš Angela Silesia, mohla být panenská duše, která přijímá Logos, ztotožněna nejen s panenskou matkou církví, ale i s Marií.

V detailech hrály při transformaci raněkřesťanské teologie křtu do vyprávění rozhodující roli ještě dva další, spolu úzce svázané faktory: vztah k ročnímu období a historicko-náboženské předobrazy, které s ním byly spojeny už v prostředí vzniku křesťanství, tzn. v antických mysterijních náboženstvích. Jim vděčí evangelijní vánoční příběhy za širší rozvinutí a další detaily.

„Znovuzrození z čisté panny“ bylo, jak jsme viděli, téma raněkřesťanské teologie křtu.<sup>19)</sup> Nevznášelo se však ve vzduchoprázdnu abstraktní teologické reflexe, ale bylo zjevně od počátku navázáno na pevné datum kalendářního roku: zimní slunovrat. Pro antického člověka, myslícího v univerzálních souvislostech přírody, kosmu a nebeských těles, bylo skutečně přirozené nahlížet na “zrození” slunce v době zimního slunovratu jako na makrokosmickou paralelu ke zrození Slova, zvláště když tato roční doba byla odedávna svátečním obdobím ve všech antických kulturách. I když se počátek vánočních svátků definitivně stabilizoval na 25. prosinci teprve v průběhu 3. a 4. století, existoval přece už ve 2. století na východě říše starobylý předchůdce tohoto svátku, svátek epifanií, který se sice trochu odlišoval datem – konal se 6. ledna – nikoliv však obsahem.

Jako „svátek světla“ byl tento svátek od počátku oslavou vracejícího se světla, tzn. začátku slunečního roku, a tedy nic jiného než antický svátek Nového roku. Křesťané slavili svátek, dá se říci, jako svého druhu „dvojitý narozeniny“: Na jedné straně navazovali na souvislost ročního období a slavili nové zrození světla, zároveň ale na druhé straně chápali tento den jako den nového zrození a znovuzrození resp. jako svátek narození Slova, a to konkrétně jako svátek křtu. Tak je to dochováno už pro první polovinu 2. století o stoupencích Basilida, jednoho z křesťansko-gnostických učitelů.<sup>20)</sup>

Přitom, jak se zdá, byl motiv narození božského dítěte už součástí předkřesťanského obsahu svátku. Raněkřesťanští představitelé církve dosvědčují, že už v předkřesťanském Egyptě existoval zvyk slavit v době zimního slunovratu

---

<sup>19</sup> Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, p. 23.

<sup>20</sup> Klement Alexandrijský, *Stromata* 1 21:146; cfr. Hans Förster, *Die Anfänge von Weihnachten und Epiphania. Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen*, Tübingen, Mohr Siebeck 2007 (*Studien und Texte zu Antike und Christentum*, Bd. 46), p. 61 ss.

narození chlapečka. Z kombinace jejich zpráv je sestaven následující obraz načrtnutý Eduardem Nordenem v jeho knize „Die Geburt des Kindes“:

„V noci z 24. na 25. prosince [jiné prameny: v noci na 6. ledna] se věřící shromáždili v podzemním krytu. Zde se o půlnoční hodině konaly zasvěcovací obřady. Za svítání opustil průvod zasvěcenců adyton, přičemž v jeho čele byla nesena soška chlapečka jako symbol právě narozeného slunečního boha. Jakmile na shromáždění dopadly paprsky vycházejícího slunce, vypuklo volání: Panna porodila, přibývá světlo.“<sup>21)</sup>

V průběhu dalšího vývoje svátku vznikla řada symbolů a symbolických narážek. Když zrození Slova ve křtu našlo svůj protějšek ve „zrození slunce“ o zimním slunovratu, mělo to za následek, že Logos a slunce byly ve starých hymnech a textech opakovaně zaměňovány. Toto ztotožnění se posléze stalo jednou ze základních myšlenek svátku epifanií, jejíž následné působení se projevuje ještě v pozdějších vánočních a adventních písních, nemluvě o starých křesťanských hymnech epifanií. Známý ambroziánský hymnus „Veni creator gentium“, který známe v Lutherem do němčiny přeložené verzi jako „Přijď Spasiteli pohanů“ (Evangelisches Kirchengesangbuch 4), popisuje zjevení Spasitele takovým způsobem, jakým antičtí básníci popisovali běh slunce: vystupuje jako hrdina ze svého nebeského příbytku, aby běžel „od Otce“ až „dolů do pekla“, tzn. na západ, ve směru zapadajícího slunce; nakonec se opět vrací „k božím trůnu“. Verše předposlední 4. strofy mísí vyjádření křesťanské naděje s obrazem přibývajícím a znovu se ztrácejícím slunečního svitu:

*Tvých jeslí září svit a jas,  
noc ustupuje světlu zas,  
temnota už nepřijde k nám  
lesknoucí víry zůstane chrám.*

Také v jiné známé, ze středověku pocházející vánoční písni „In dulci jubilo“ rezonuje ještě tato souvislost: „Srdcí našich útěcha leží nahý v jesličkách, září jako slunce jas, když chová ho matička.“

Další obrazové a asociační pole se otvírá tím, že svátek epifanií je zároveň svátkem Nového roku. Paralely mezi začátkem nového slunečního roku a nového života, k němuž je pokřtěnec znovuzrozen prostřednictvím křtu, jsou rovněž doloženy v hymnech a písních své doby.

Přechod od starého k novému roku se mohl také stát bodem, ve kterém se narození dítěte střetlo s apokalyptickým schématem starého a nového aeonu. Je však možné, že tato souvislost byla dána již některými starozákonnými tradicemi nebo Sibylinými proroctvími. Také známá čtvrtá Ekloga římského básníka Vergilia

---

<sup>21</sup> Eduard Norden, Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee, Leipzig, Teubner 1924, p. 25.

uvádí narození dítěte do souvislosti s počátkem nového aeonu spásy, očekávaného zlatého věku. Všechny tyto tradice se přenášely na Ježíše a vedly k tomu, že se pozornost stále zřetelněji přenášela z jednotlivého věřícího na protologického spasitele, což znamená: na božské dítě v jeslích Betléma.

Ačkoliv příběhy zrození jejich autoři nikdy nekladli do souvislosti s určitým ročním obdobím, je na základě výše zmíněných mnohonásobných nábožensko-historických vztahů každopádně evidentní, že patří do rámce křesťanských oslav epifanií, a je docela možné, že zde byly od počátku předcítány.

Poukazy na vztah novozákonního vánočního příběhu k raněkřesťanské teologii křtu, ale také k jeho kořenům v předkřesťanských oslavách zimního slunovratu, demonstrují, že tento příběh může být správně pochopen pouze ve svých širších teologických a nábožensko-historických souvislostech. Evangelia nevycházejí ani z jakési „rodinné tradice“ klanu tesaře Josefa, ani z astronomických úkazů typu objevení se nějaké komety apod. Evangelia jsou spíše výsledkem souhry různých motivů v procesu do značné míry opravdu komplikovaného teologického a nábožensko-historického vývoje.

Podarilo se nám zjistit, že to byl vývoj teologických představ a myšlenkových komplexů, od jejich částečně dosud značně nejasných, v kultu rozvíjených počátků, směrem k jasně vymezenému „protologickému mýtu“; od teologického učení „zrození Slova v srdci věřícího“ ve křtu směrem k vánočnímu příběhu Lukášovu či Matoušovu. Naznačil jsem, jak se tento vývoj mohl detailně uskutečnit, přičemž výklad nelze na tomto místě dále rozvádět. Rozhodující je, že křesťanské teologické učení předcházelo příběh a existovalo nezávisle na něm. Důkaz jeho nehistoričnosti nemůže křesťanskou víru poškodit už jen z toho důvodu, že se pro ni z teologického hlediska vůbec nic nemění. Do „krize víry“ může upadnout pouze ten, kdo se opírá o domnělá historická fakta, místo aby stavěl na teologických základech. Krizi víry, která je postavena na falešném základě, se každopádně nemůže vyhnout nikdo (Mt 7:26).

Příběhy zrození v evangeliích můžeme chápat jako modelový případ pro vysvětlení dalších novozákonních vyprávění, např. pašijového a velikonočního příběhu, který pojednáme v příští kapitole. I zde se ukáže, že tam, kde se pustíme do radikální očisty od zdánlivě historického příslušenství, vystoupí do popředí jako nosný prvek křesťanské víry teologický a takřka nadčasově platný základ, který je zcela srozumitelný sám o sobě bez historického lešení. Důsledně symbolický výklad, v němž otázka Ježíšovy historicity ztrácí jakékoliv opodstatnění, neo-hrožuje obsah víry, nýbrž ji naopak přivádí ke své podstatě, když obnovuje její obsah v jeho původním smyslu.

Všechny tyto věci nejsou v zásadě ničím novým, byť bývají jen zřídka reflektovány takto vyostřeně. Můžeme je demonstrovat především při pohledu na dějiny zbožnosti a zde zvláště na křesťanské písňové skladby, o které jsme se opřeli už

častěji. Skladatelé křesťanských církevních písní byli sami básníky a už jen z tohoto důvodu jim byla zvláště přístupná poezie evangelií. Nejlepší z nich se proto nikdy dlouho nezdržovali domněle historickými okolnostmi, nýbrž byli přitahováni jen nadčasově platným obsahem. Čtème následující verše adventní písně „S bázní, ó děti“ Valentina Thilona ze 17. století (Evangelisches Kirchengesangbuch 10,4), ve které na místo stáje a jeslí vstupuje srdce věřícího křesťana:

*„Do mého srdce vstup ze stáje a z jeslí, abych ti mohl pět od srdce rtem vděčným.“*

Zdá se, že staré učení o zrození Slova „v srdci věřícího“ zde stále ještě působí. A také ve vánoční písni „Stojím u tvých jesliček“ Paula Gerhardta (Evangelisches Kirchengesangbuch 37,9) se samotný věřící stává jesličkami pro Spasitele:

*„Ať můžu být tvými jesličkami, přijď, přijď, a ulehni ve mně sám se všemi svými radostmi.“*

Tito skladatelé rozuměli smyslu vánočního příběhu určitě lépe než mnozí dnešní turisté v betlémské destinaci.

„K čemu mi bude“, ptal se už církevní učitel Origenes, dávno před Mistrem Eckhartem a Angelem Silesiem, „když se Kristus narodí ze svaté panny, ale ne v mém nitru?“<sup>22</sup>)

## **Dodatek**

Nábožensko-historická otázka „Jak se staré pohanské proměňuje v nové křesťanské“ je probírána v širších souvislostech nejnověji Haraldem Spechtem v jeho opulentní a velmi cenné knize „Das Erbe des Heidentums. Antike Quellen des christlichen Abendlands, 1. vyd., Tectum 2015“. Knihu, o níž napíšu recenzi v nejbližší době, chci výslovně doporučit už na tomto místě.

---

<sup>22</sup> Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, p. 29.