

totožný se svým pozemským já. Skutečnost proměny, nezbytného očištění, vyjádřilo římskokatolické učení o očistci, v běžném podání žel hluboce zvlgarizované. Nelze proti němu polemizovat biblickými obrazy o ospravedlněných na pravici a zavržených na levici nebeského soudce (Mat. 25). Jsou to obrazy parenetické, ne popisné. Neříkají, že zhruba polovina lidstva bude zavržena a ostatní zachráněni. Dvě alternativy se tu předkládají proto, aby každý posluchač mohl závčas poznat svou chybu a dostat se mezi ty na pravici. Protestant-ský důraz na buď - anebo měl varovat před lehkomyšlnou kalkulací s Boží láskou. Záleží na tom, k čemu člověk přikloní svou mysl a srdce. Člověk, jehož já se zcela zaměří třeba na kapitál (srv. Luk. 12,16-21), ztrácí prakticky osobní nadě-ji, jeho sebechopení je tím uzavřeno. Osobní naděje platí jen tam, kde se člověk za tohoto života naučí vědomě přijí-
mat, oceňovat a rozvíjet dary, jejichž nejvyšším výrazem je společenství, jemuž žehná Kristus.

Poznámka: Tato studie je českou verzí mé přednášky proslou-vené na univerzitě W. Piecka, Rostock, 13.11.1975; kapitola Helénismus je doplněna. Rozšířená německá verze vychází (roku 1978) pod názvem Die Hoffnung auf das ewige Leben im Spätjudentum und Urchristen-
tum jako 70. svazek řady Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft v Berlíně (NDR). Tam lze najít i podrobné odkazy k literatuře, které jsem v této verzi vypustil. Literaturu a další ma-
teriál ke kapitolce Helénismus uvádím ve své studii Über die sogenannte individuelle Eschatologie der Gnosis, která vychází ve sborníku Studia Coptica IV v NDR. Původně byla přednesena na univerzitě M. Luthera v Halle.

L e a n d e r E . K e c k

HISTORICKÝ JEŽÍŠ A EVANGELIUM

Biblickoteologická a systematická úvaha ame-
rického biblisty L. E. Kecka je zkráceným
překladem třetí kapitoly jeho knihy A Future
for the Historical Jesus (Londýn 1972), kte-
rá vzbudila značnou pozornost (srv. recenzi
P. Pokorného, Jesus in Predigt und Theologie,
Communio viatorum 18/1975, 257-262). Autor
v ní formuluje funkci historického Ježíše
v evangeliu křesťanské církve. Jeho koncepce
odhaluje a vyjadřuje opomíjený vztah mezi sys-
tematickou teologií, praktickou teologií (ze-
jména homiletikou) a biblickou vědou.

Jakou úlohu má historický Ježíš v kázání evangelia a
při vzniku víry? Jak má křesťanský kazatel představit histo-
rického Ježíše, aby v posluchači vznikla víra? Nejdříve se
ohlédneme, jak se s touto otázkou vyrovnávala raná církev,
a potom probereme přímo vlastní problém.

I . E v a n g e l i u m v r a n é c í r k v i

Protože Nový zákon nabízí precedent uznávaný jako nor-
mativní, aspoň tam, kde se zcela neztratil význam kanoniza-
ce, bude dobré, když budeme zkoumat, jak bylo hlásáno evan-
gelium v prvních desetiletích křesťanství. To nejen dá histo-
rickou perspektivu našemu úkolu, nýbrž také nás přivede
k tomu, abychom šli ve stopách apoštolů.

A. Evangelium v židovském prostředí. Je škoda, že Nový zákon neobsahuje vzorek nejranějšího křesťanského kázání židů k druhým palestinským židům.¹ Protože Petrovo svatodušní kázání (2,14-36) je částí sítě kázání a řečí přepracovaných a z velké části komponovaných autorem, nemůžeme jednoduše položit rovnítko mezi ním a mezi nejstarším křesťanským kázáním.² Nicméně, celkový obraz nakreslený ve Skutcích, je bezpochyby správný ve dvou vzájemně závislých bodech: a) Dovolávání se Písma bylo centrální. To se potvrzuje Pavlovými vlastními slovy, neboť 1. Kor. 15 říká, že Pavel přijal tradici, že "Kristus zemřel za naše hříchy podle Písma, že byl pohřben, že byl vzkříšen třetího dne podle Písma" RSV, atd. Protože Pavel přijal tuto tradici v době blízké jeho obrácení, jsme přivedeni k prvnímu desetiletí křesťanského kázání, i když nemůže být nezvratně prokázáno, že tato formulace byla původně aramejská.³ b) Není pochyby, že nejstarší kázání k palestinským židům zdůrazňovalo evangelium; že mesiášem byl Ježíš,⁴ že nový eón je proto na cestě, a že dovršení všech věcí je velmi blízko. Nutně vznikala otázka: Je toto evangelium pravdivé? Zaslouží si důvěry? Konec konců, pokud jde o politiku, ekonomiku a náboženství, nezdálo se, že by se něco změnilo. Navíc, ačkoliv Ježíš probudil v některých srdcích mesiánské nadšení, zřejmě nejednal jako mesiáš⁵ nebo ne tvrdil, že je mesiáš,⁶ a jistě zemřel nemesiášským způsobem,⁷ i když byl obžalován jako uchazeč mesiášství. Jak tedy mohli první křesťané formulovat "Kristus (Mesiáš) zemřel podle Písma?" Zřejmě přeměnili chápání mesiášova života ve světle Ježíšova života a jeho smrti na jedné straně, a přenesli královskou úlohu mesiáše na hodinu jeho blížícího se Příchodu. Počáteční význam zmrtvýchvstání bylo zřejmě jeho ustanovení do funkce Syna člověka,⁸ do úřadu, který se ukáže při nastávajícím konci.⁹ Nový zákon a zvláště 1. Kor. 15,³ nerefereje o tomto interpretačním procesu, nýbrž je reflexem toho, že už proběhl. Zcela určitě to byl právě Ježíšův život (pro ně samozřejmě nikoli historikův Ježíš), který vyžadoval

rekonstrukci ideje mesiáše.¹⁰ To se odehrálo tak rychle a tak důkladně, že ve dvou desetiletích mohl Pavel mluvit o Ježíšovi prostě jako o "Kristu", skoro jako by to bylo jeho vlastní jméno.

Je důležité si všimnout, že nárok, že Ježíš je Kristus, nebyl pouhým tvrzením. Spíše několik věcí se začínalo dít dosti rychle. Za prvé židovští křesťané začali zvláště ukazovat, že Ježíš opravdu naplnil Písmo, jak ve svém pozemském životě, tak ve své povýšené úloze. To, že my, vedeni zájmem určit, co autoři sami chtěli říci, nejsme ovlivněni tímto způsobem argumentování, nám nesmí bránit, abychom ocenili skutečnost, že raná církev to považovala za přirozený a nutný přístup. Židovství jako celek věřilo, že Písmo jsou Boží výroky, jejichž smysl nezávisí na situaci, ve které byly svěřeny k napsání, nýbrž naopak závisí na Boží myslí. V tomto kontextu bylo srovnávání textů s Ježíšovým příběhem přesvědčivým způsobem zvěstování evangelia o tom, že očekávaná hodina už je tu.¹¹ Za druhé nejranější církev začala formulovat své poselství pomocí výrazů a obrazů vzatých ze Starého zákona¹² a začala užívat jazyka Písma, když chtěla vypravovat události jeho života.¹³ Za třetí, protože Ježíšův život, zakončený popravou mezi zločinci, nemohl být žádným způsobem vylíčen prostě jako vyplnění toho, co se očekávalo, bylo nutné znovu číst Písmo a najít texty, o kterých bylo možno se domnívat, že ukazují na Ježíše. Nejen že byly aplikovány na Ježíše texty, které již byly mesiášsky interpretovány v židovství, jako Ž 2 nebo 110, nýbrž texty, které předtím nebyly spojovány s mesiášem, byly nyní chápány v tom smyslu, že mají své skutečné naplnění v Ježíšovi (např. msta o trpícím služebníkovi se nyní chápala tak, že se vztahuje ne na izraelský národ, nýbrž na Ježíše).¹⁴ To znamená, první křesťané nejen interpretovali Ježíše ve světle Písma, oni také interpretovali bibli Synagogy ve světle Ježíše,¹⁵ a tím začali proces,¹⁶ který z ní nakonec udělal křesťanskou knihu, označenou "Starý zákon".¹⁷

Tím, že jsme si připomněli, i když docela krátce, způsob, jak kázali evangelium židé židům, získali jsme tři důležité příspěvky k našemu tématu.

Za první, co říká Bultmann o kázání, stěží vystihuje tuto fázi křesťanského hlásání. Vidíme, že:

a) Ve schématu text a naplnění je obsažena výzva jít za kerygma a zjistit jeho pravdivost srovnáním Ježíšovy tradice s textem bible.¹⁸ Přijmout evangelium neznamenal přijmout poselství, protože si činilo nárok, že je Božím slovem, které vylučuje zkoumání, nýbrž znamenalo dát se přesvědčit, že poselství je pravdivé, aby mu člověk uvěřil svou myslí a aby v ně důvěřoval svým životem. Nesmíme usuzovat ovšem, že přijetí evangelia se rovnalo pouhému souhlasu s nějakou exegésí, neboť životní svědectví apoštolů, ať už jejich vlastními podivuhodnými činy¹⁹ či novým způsobem života bylo od začátku podstatnou součástí jejich zvěstování.

b) Nadto, v předchozích úvahách je zahrnut názor, že kázání prvních křesťanů obsahovalo krátké vyprávění o Ježíšovi - kus historie. Když děláme tuto poznámku, ještě nerehabilitujeme názor C. H. Dodda o "historické sekci" v kerygmatu,²⁰ neboť J. M. Robinson správně upozorňuje na modernizující jazyk, kterého užívá Dodd (historické fakty, data).²¹ Avšak je třeba zeslabit údajnou neoprávněnost jakéhokoli vyprávění vůbec. Ani bychom neměli považovat tuto nejstarší formu kázání za něco, z čeho církev na štěstí vyrostla, když postoupila přes Pavla k Janovi, jak to vidí Bultmann.

Za druhé, je zřejmé, že mluvit o nejstarším křesťanském způsobu kázání evangelia má smysl jen tam, kde se klasické hebrejské texty přijímají jako Písmo a platí jako Boží slovo, ne pouze jako pozadí. Pro toho, kdo není obeznán s těmito texty, anebo stojí stranou komunity, která je přijímá jako Písmo, slyšet, že Ježíš naplnil židovské Písmo, je zajímavá informace, ale ještě ne evangelium. Pro reflexi víry, jak uvidíme, má mimořádný význam Ježíšův vztah k hebrejské

bibli. Avšak tyto dvě úlohy by se neměly zaměňovat.

Za třetí, ve světle toho, co jsme řekli dříve, je jasné, že rané křesťanské kázání se nemůže klasifikovat jako propaganda. Tak by tomu bylo, kdyby apoštolové prostě absorbovali běžné očekávání a propagovali Ježíše jako jeho ztělesnění. Právě proto, že Ježíšův život byl tak docela nemesiášský, apoštolům bylo zabráněno v takové propagandě, naopak, protože byli nicméně přesvědčeni zmrtevýchvstáním, že Ježíš je ústředním Božím činem na rozhraní eónů, byli nuceni usoudit, že tituly jako Mesiáš, Syn člověka, Prorok, musí platit o něm, protože si nemohli představit o nikom jiném než o Ježíšovi, že splňuje tyto úlohy.²² Proto ve světle Ježíše a svého přesvědčení měli na vybranou buď se vzdát těchto kategorií, aby pochopili Ježíše, anebo je nově interpretovat ve shodě s Ježíšem, který skutečně žil mezi nimi (a také ve světle hodiny, ve které se nalézali). Byl to tedy právě tento proces fundamentální revize jistých zděděných pojmů bez ztráty schématu zaslíbení a naplnění, který z apoštolů udělal teology a ne ideology.

B. Evangelium v helenistickém prostředí. Nový zákon také ukazuje, jak bylo kázáno evangelium těm, kdo byli cizí biblické tradici a pro které bible nebyla Písmo, aby se jím mohlo začít - totiž pohanům. I zde litujeme, že nám Nový zákon nedává vzor kázání pro zcela pohanské posluchačstvo, i když Skutky mají v úmyslu je dát. Jako chtějí Skutky 13 uvést příklad Pavlova kázání k helenistickým židům, tak Skutky 17 Pavla staví před-vzdělaný řecký svět v Aténách. Vědecký názor považuje všeobecně obě kázání za Lukášovu představu, jak Pavel kázal těmto rozdílným posluchačům, spíše než za spolehlivé vyprávění toho, co Pavel skutečně řekl. Nicméně, základní bod je zase bezpochyby správný - že Pavel přizpůsobil obsah svého poselství, aby navázal kontakt se svými posluchači. Proto jako kázání v synagoze uvádí Ježíše ve vztah k dějinám Izraele a ke Starému zákonu, tak kázání na Martově pahorku vy-

slovně cituje pohanského básníka (a jenom užívá výrazů Iz. 42) a uvádí evangelium ve vztah k charakteru lidového náboženství v helenistickém světě. Nic neříká o prorocství a naplnění.²³

Avšak je pravděpodobné, že Pavel sám takto posunul obsah evangelia? Jakousi podporu dostávají Skutky od vlastních Pavlových listů. V 1. Kor. 9,19-23 praví, že židům se stal židem, pohanům pohanem, aby některé získal pro víru. Pavel měl pravděpodobně na mysli více než volný postoj vůči zvykům (např. zachování zákonů o jídle), neboť předcházející verš mluví výslovně o jeho kázání evangelia.²⁴ Jinde je možno vidět, jak Pavel přetavil tradiční křesťanský jazyk. Pavel nemluví o odpuštění hříchů, jak to dělala starší židokřesťanská teologie, nýbrž o uvedení do správného vztahu k Bohu. Podobně, ačkoli, jak se zdá, Pavel zná teologii Syna člověka, přece nikdy neužívá tohoto výrazu a mluví místo toho o Synu Božím. Pravděpodobnost, že již helenistická církev před Pavlem začala užívat nové kategorie, nic na věci nemění, nýbrž jenom posouvá tento proces dozadu a připouští více než jeden krok.²⁵

Je ovšem jasné, že takovýto posun neznamenal opuštění Starého zákona. Ani kázání ve Sk 17 to celkem nedělá, neboť má styčné body se Starým zákonem a s helenizovaným židovským myšlením, stejně jako s běžnými stoickými myšlenkami; a zahrnuje zmrtvýchvstání a budoucí soud - myšlenky, které mají své kořeny v židovské apokalyptické teologii.²⁶ Navíc, 1. Kor. 15 výslovně říká, že Korintským, převážně pohanské církvi, bylo předáno evangelium odpovídající Písmu. Nicméně, rozhodující bylo, jak byl Starý zákon interpretován pro pohanské posluchačstvo. Krátce řečeno, Pavel a církev na pohanské půdě interpretovali evangelium a jeho kořeny ve Starém zákoně tak, že použili nové vyjadřovací schéma.²⁷

Středem použitého mýtického obrazu je božský spasitel, který sestupuje na zem, aby zachránil lidi, a potom se vrací do svého nebeského východiska.²⁸ Nuže, je zcela pravda, že

nemáme jasně předkřesťanský pohanský text, který by vypracoval tento mýtus tak explicitně, jak to dělají jisté gnostické (a křesťansko gnostické) texty potom.²⁹ Není vyloučeno, že jedním účinkem křesťanství na helenistický svět bylo, že přispělo ke krystalizaci jasného mýtu o sestupujícím a vystupujícím spasiteli z poněkud mlhavých mýtických idejí a schémat, které už existovaly v této kultuře.³⁰ Ať už se ukáže správným kterýkoli kritický úsudek v této složité a sporné záležitosti, pro náš účel je možno říci, že při kázání řeckému světu, křesťané použili mýtická schémata a témata, která nebyla domovem v původní jeruzalémské církvi.

Závažný důkaz pro to je obsažen v Pavlových listech, které tak ukazují, že Pavel předpokládal, že jeho čtenáři nepotřebují žádné vysvětlení nebo odůvodnění jeho narážek nebo předpokladů. Tak v 1. Kor. 2,8 se říká, že vládcové tohoto věku (eónu) nepochopili, co se děje v události Kristova života, neboť kdyby to byli věděli, nebyli by ukřižovali Pána slávy. Těmito "vládcí" nejsou Pilát a Herodes, nýbrž kosmické vlády a mocnosti, které panují nad tímto časem a prostorem, nad tímto eónem.³¹ To je narážka na mýtus o spasitelově tajném sestupu inkognito do kosmu - téma vyjádřené daleko plněji v pozdějších textech, avšak již předpokládané zde. Nikde v literatuře související s Pavlem není tento mýtus jasnější než v Ef. 4,8-11, kde se předpokládá Kristův sestup na zem a pak výstup do Boží slávy.³² Totéž schéma sestupu a výstupu je vestavěno do hymnu, který Pavel cituje ve Fil. 2,³³ podle něhož ten, který byl v Boží podobě přijal podobu otroka (patrně otroka kosmických mocností,³⁴ ne koupěného služebníka), a po smrti byl povýšen nad kosmické mocnosti, kterým byl předtím podroben. Toto schéma sestupu a výstupu mělo tak pevné kořeny v křesťanské tradici, že čtvrté evangelium dává Ježíšovi říci, že sestoupil s nebe a zase vystoupí k svému Otci (6,38).³⁵ V takových textech máme prvky mýtu o preexistující nebeské bytosti, Božím Synu, který sestoupil do oblasti existence a opustil ji, když bylo jeho

spásné dílo dovršeno. Ježíš se chápe jako dolní bod Kristovy události, která má tvar U.³⁶

Jinými slovy, jako jeruzalémské křesťanství interpretovalo Ježíše termíny textu a naplnění, tak helenistické křesťanství ho interpretovalo jako toho, kdo sestoupil do kosmu, aby spasil lidi a pak byl povýšen a vrátil se k svému nebeskému původu. Abychom to velmi zjednodušili vizuálně, palestinské židokřesťanství umísťovalo Ježíše do horizontálního rámce minulého zaslíbení a přítomného (a budoucího) splnění nádeje Izraele, kdežto helenistické křesťanství umísťovalo Ježíše do vertikálního schématu sestupu a výstupu. Je sice pravda, že raná teologie Syna člověka také pracovala se schématem sestupu (na oblacích), avšak rozhodující rozdíl je v tom, že Syn člověka byl očekáván, že sestoupí v nejbližší budoucnosti, kdežto pro helenistický mýtus byl Ježíš tím, kdo již sestoupil a vystoupil. Starší názor na Ježíše, jako na toho, kdo byl povýšen k úloze Syna člověka, nemluvil o jeho předčasném stavu v nebi, ke kterému se vrátil po sestupu a výstupu.

Při tomto hrubém a velmi zjednodušeném náčrtu nesmíme přehlédnout, že oba způsoby interpretovat Ježíše byly užívány, aby ukázaly Ježíše jako obsah evangelia.³⁷ U obou byl zachován formální charakter evangelia jako poselství o Boží milosti ve prospěch člověka; jeden zdůrazňoval, že Bůh dodržel slovo svého zaslíbení úžasným způsobem, tím že učinil tohoto Ježíše Mesiášem, druhý, že poslal svého Syna z nebe, aby osvobodil člověka od nadřazených neviditelných tyranických mocností. Tímto způsobem se materiální obsah evangelia změnil právě proto, aby si podržel formální charakter v nejhlubším smyslu termínu forma - poselství o Božím rozhodujícím činu pro lidstvo.

Nesmíme zapomenout ještě na jednu věc. Protože helenistická církev přijala Starý zákon, četla ho také novým způsobem, aby uvedla tento mýtický model ve vztah k Písmu. Avšak

jak mohly být helenistické mýtické modely uvedeny ve vztah se Starým zákonem? Abychom mluvili přesněji, jak bylo možno chápat, že Starý zákon mluví o tomto synkretickém mýtu a zároveň se vztahuje na Ježíše? Dva příklady ukazují, jak byla provedena tato interpretace.

V Gal. 4 interpretuje Pavel Zákon jako projev tyranické nadvlády tohoto eónu nad člověkem. Nevysvětluje moc Zákona jako tyranii Mojžíše nebo tyranii judaismu, který chtěl uspořádat celý život podle Zákona; spíše ho vidí jako znamenitý otrocký podřízenosti tomuto eónu, který je pod mocí vlády a mocností (stoicheia).³⁸ Pak říká: "A když přišla plnost času, Bůh poslal svého Syna, zrozeného z ženy, zrozeného pod Zákonem, aby byli osvobozeni ti, kdo jsou pod Zákonem, aby chom byli přijati za syny." "Plnost času" je pojem, který má kořeny v židovské apokalyptické teologii (podle níž Bůh stanoví doby a časy a jedná, když je čas zralý, "plný"), kdežto poslání Syna se tu vztahuje ne na Ježíšovo rozhodnutí opustit dílnu v Nazaretě,³⁹ nýbrž na jeho příchod od samého Boha (narážka na sestup⁴⁰) a vstup do lidské oblasti (pod Zákonem). Teologie prorocství a splnění a mýtus o sestupu a výstupu zde zapadají do sebe tvrzením, že sestup se udál ve stanovený čas. Tímto způsobem bylo mýtické schéma historizováno a historický Ježíš byl kosmologizován; první, aby se vyloučil bezčasový sestup, druhé, aby byl Ježíš uveden ve vztah ke kosmickým rozměrům lidského dilematu.

List Židům poskytuje další příklad. V kap. 2 se autor odvolává na žalm 8, který v hebrejské formě užívá paralelní myšlenkové linie, aby vyzvedl důstojnost člověka:

Co je člověk, že na něj myslíš,
a syn člověka, že se o něj staráš?
Udělal ho o málo menším než Boha,
a korunuješ ho slávou a ctí.
Dals mu vládu nad dílem svých rukou;
všechno jsi položil pod jeho nohy.

Náš autor píše (2,8-9):

Nyní když všechno podrobil člověku, nic nenechal mimo jeho vládu. Avšak ještě nevidíme, že by mu bylo všechno podroběno. Ale vidíme Ježíše, který byl nakrátko ponížěn pod anděly, korunován slávou a ctí, protože vytrpěl smrt, takže Boží milostí okusil smrt za každého člověka.

Autor užívá řeckého překladu Starého zákona. Ten mluví o člověku, který je menší než "andělé" místo "Bůh". Dále chápe zřejmě "syna člověka" nikoli jako lidstvo (tak to chápal hebrejský text), nýbrž jako nebeského Syna člověka.⁴¹ Dále, "o málo menším než anděly" chápe jako "na krátký čas nižším než anděly", protože řecké slovo může znamenat málo buď prostorově nebo časově. Tím má možnost učinit narážku na krátký čas, kdy byl Syn Boží (člověka) skutečně nižším než andělé (tj. na zemi jako Ježíš). Zmínka o vládě nade všemi věcmi pak znamená postavení Pána, kterého Kristus dosáhl svým zmrtvýchvstáním, jež ho povýšilo (chápano prostorově, pozvedlo) k takovému postavení. Autor upozorňuje, že v přítomnosti tento status ještě není zjevný; je viditelný pouze očima víry (víra jako přesvědčení o věcech, které není vidět, 11,1). Co nyní vidíme, je Ježíšova poníženosť vzhledem k andělům. Avšak přítomné zdání není přesný ukazatel budoucí reality. A to je důvod, proč začíná celá diskuse, "neboť Bůh nepodrobil budoucí svět andělům" (2,5). Ježíš není Pánem nad fenomenálním světem, nýbrž nad světem budoucím.

To, že list Židům je pro nás cizí knihou, nám nesmí bránit, abychom neviděli, co se děje, když vzniká tento text. Za prvé, protože model sestupu a výstupu se předpokládá, může se použít k aplikaci Ž. 8 na Ježíše. Za druhé, ve shodě s obecnou křesťanskou praxí užívání částí tohoto žalmu⁴² autor rozděluje jeho prvky mezi momenty Ježíšova života. Za třetí, apokalyptická eschatologie je helenizována následujícím výkladem, který zdůrazňuje solidaritu Spasitele a spasených - téma společné gnostické vykupitelské

teologii. Na rozdíl od gnosticismu je třeba říci, že tato solidarita není inherentní (ontická neboli metafyzická), takže by se mohlo říci, že "pre-existuje", nýbrž je vytvořena pouze tím, že se Syn Boží ztotožnil s údělem člověka i v utrpení. To je cíl sestupu. Tento akt solidarity (který Jan nazývá "inkarnací") umožňuje Ježíšovi, aby byl "původcem víry" (nikoli v Ebelingově smyslu!) a "průkopníkem" spásy, která spočívá v osvobození od smrti, ďábla a v přivedení lidí k Bohu (jak chce ukázat trojice citátů ze Starého zákona ve vv. 12-13). Celá diskuse je fascinujícím příkladem vzájemného ovlivňování mezi helenistickými kategoriemi (včetně sestupu a výstupu), exegezi Starého zákona a historickým Ježíšem.⁴³

Ve světle předchozího výkladu je rozhodující otázkou, zda tato reinterpretace evangelia, která použila helenistického mýtu, byla propagandistickým anebo skutečně teologickým krokem. To znamená, přisvojili si křesťané prostě "běžný" mýtus, aby propagovali Ježíše a církevní spásu, anebo zároveň kritizovali a modifikovali tento mýtus ve světle Ježíše? Není pochyby, že se vyskytla rozsáhlá propagandistická asimilace Ježíše k běžným helenistickým mýtům; konec konců křesťanství nebylo uniformní nebo "čisté". Čím více se rozšiřovalo a rozlišovalo, tím nabývalo více forem. Formy křesťanské propagandy se nutně vyvíjely. Co je důležité pro naši diskusi, je to, zda církev byla schopna je kritizovat a omezovat.

Abychom viděli, jak vypadala úplná asimilace Ježíše k helenistickému mýtu, musíme jít mimo Nový zákon k jistým pokřesťanštěným gnostickým systémům, běžným ve druhém století. Je pravda, že nemůžeme natírat stejným štětcem všechny gnostické křesťany druhého století, neboť nedávné nálezy v horním Egyptě⁴⁴ potvrzují náš dohad, že tento způsob křesťanství zahrnoval nejen bizarní způsoby víry a obřadů, nýbrž také vysoce diferencované a jen lehce mytologizované křesťanství⁴⁵ (jak tomu bylo u "ortodoxního" protějšku!). Nicméně pro náš účel postačí zaznamenat jednu ze dvou různých zpráv týkajících se Basilida. Protože nás zajímá charakter

těchto teologií, nezáleží zde na tom, zda Basilides sám je přesně zobrazen v jedné nebo druhé zprávě.⁴⁶

Podle Hippolytovy komplexní zprávy (ref. VII 7-15), Basilides přednášel důmyslný systém. Protože žádná známá kategorie se nedá aplikovat na pravého Boha,⁴⁷ zvláště ne "bytí", které je vlastní času a prostoru, Bůh je ten, kdo "neexistuje".⁴⁸ On řekl slovo, skrze něž vzniklo kosmické símě obsahující trojí synovství: očištěné (duch); to, co potřebuje očištění (duše); a tělo, které obsahovalo duše gnostických lidí. Jejich spása se děje složitým procesem, podle něhož transcendentní poznání přichází dolů, k člověku, a stává se Světlem (mocí), které sestoupilo na Ježíše. Jeho zmrtvýchvstání odděluje smíšenou přirozenost člověka (tělo a ducha) a tím činí schopnými všechny, kdo jsou též podstaty,⁴⁹ jako Ježíš, aby ho následovali vzhůru ze světa k Otci. Toto "zmrtvýchvstání" je opravdu jeho bytí rozložené na složky - krok nutný k uvolnění smíšené přirozenosti každého člověka.⁵⁰ Především je jasné, že mýtus tu zcela vládne nad historickým Ježíšem; dále, Hippolytus uvádí, že Basilides spojil rozšířený antisemitismus s nelibostí vůči Stvořiteli a jeho stvoření - tento zlý svět hmoty byl dílem židovského Boha. Za druhé, Basilidovci naprosto neodmítali myšlenku, že postavení člověka pochází z toho, že jeho duše je pohřbena do těla nebo smísena s hmotou a že jeho spása je ve vysvobození z ní. V důsledku toho byly podmínky pro spasitele známy z definice předem; Ježíš bylo pouze jméno pro tuto postavu. Jeho život nebo smrt nebo zmrtvýchvstání žádným způsobem neuváděly v pochybnost nebo nemodifikovaly systém; byl prostě do něho absorbován. Za třetí, uvnitř církví Basilidovci si přisvojili evangelia a psali na ně komentáře a tím tvrdili, že mají pravý smysl toho, co křesťané v celku drží, aniž tomu rozumí.⁵¹

I když se církev bránila gnosticismu, nadále užívala mýtu o sestupu a výstupu, aniž mu zcela podlehla. Za prvé

odmítala popisovat vztah preexistujícího Syna nebo Logu k eónům, stejně jako odmítala popisovat jeho sestup do kosmu⁵² nebo výstup k Otci. Prostě konstatovala pohyb a všeobecně se vyhýbala zvědavosti, pokud jde o detaily.⁵³ Za druhé preexistence byla omezena na Spasitele. Duše člověka nebyla považována za preexistující, neboť jen božské je věčné.⁵⁴ Právě v tomto bodě byl mýtus prolomen, neboť veškerá jeho moc spočívala na konsubstancialitě Spasitele a spasených - konsubstancialitě vyznačené preexistencí obou. Když říkala, že stvořený člověk se může stát nesmrtelným, církev upírala duši "přirozenou" nesmrtelnost. Za třetí, tím, že církev odmítala přijmout en toto mýtus o preexistujícím spasiteli, který sestoupil, aby spasil preexistující duše a vedl je vzhůru a tak obnovil božskou totalitu, implicitně zavrhl tvrzení gnostiků, že negnostický křesťan je neschopen "dělat teologii" náležitě, protože to vyžaduje důsledné přijetí mýtu a přizpůsobení Ježíšovy historie k němu. Kde se dovolilo historickému Ježíšovi, aby podržel svou celistvost proti mýtickému schématu, evangelium (a jeho teologická (formální) substruktura) bylo uchráněno před nebezpečím, že by se zcela přeměnilo na propagandu.⁵⁵ Za čtvrté, někteří gnostikové také skládali svá vlastní evangelia a své vlastní tradice o Ježíšovi, ve kterých Ježíš říkal a dělal, co vyžadovala gnostická teologie, aby dělal. Protože hlavní proud církve také znovu formuloval, rozšiřoval a zužoval Ježíšovskou tradici, zápas s gnosticismem byl ve skutečnosti zápasem o hranice interpretace vzhledem k historickému Ježíšovi.⁵⁶

Ovšem zápas se neodehrával jenom ve druhém a třetím století. Nový zákon sám odhaluje, jak se podnikaly kroky, aby se omezilo absorbování Ježíše do ideologické struktury. Markovo evangelium obsahuje určitý počet zázračných příběhů se známkami helenistického prostředí a perspektivy (4,35-5,43; 6,31-56). Neobsahují žádný konflikt se židovstvím, žádnou debatu o Ježíšově autoritě - motivy obsažené v příbězích s palestinskými kořeny. Ani neuvádějí jeho dílo ve vztah ke krá-

lovství nebo k odpuštění hříchů. Spíše představují Ježíše, jak působí nadpřirozenou silou, která je v něm, tak jak to dělal helenistický divotvůrce.

Avšak rozhodující věc, kterou je třeba vidět, je, jak Marek vyvažuje jejich účinek tím, jak je staví do svého vyprávění. Kdežto původně se vyprávěly, aby ukázaly Ježíšovu božskou moc, Marek jich užil, aby zdůraznil jejich neschopnost odhalit Ježíšovu pravou totožnost a charakter evangelia. Nejen pracuje s "mesiášským tajemstvím", nýbrž znovu a znovu zdůrazňuje nechápavost žáků, stupňovanou Ježíšovou výtkou po druhém nasycení zástupu (8,21). Navíc, Marek zdůrazňuje, že u Ježíše bylo rozhodující jeho utrpení a výzva k následování na této cestě. Toto a ne vyprávění o Ježíšově božské moci tvoří pro Marka evangelium. Tímto způsobem Marek omezoval využívání Ježíšových zázraků pro účely propagandy.

C. Závěry. Čemu nás naučila tato složitá historie raného křesťanství? Za prvé ani nejranější židovský způsob, ani následující helenistický není dnes v této formě živou alternativou. I když církev přijala hebrejskou bibli jako svůj vlastní Starý zákon, je jisté, že pro dnešní lidi mimo církev, stejně jako pro mnoho lidí v ní, je tato "stará bible" stejně cizí jako byla pro Pavlovy posluchače v Aténách. Moc nezískáme, když středem evangelia o Ježíšovi uděláme to, že vyplnil Starý zákon, když posluchač neuznává, že je to rozhodující začátek. Že Starý zákon a hebrejsko-židovská teologie jsou důležitým historickým pozadím pro Ježíše a evangelium, to nikdo nebude popírat; ovšem mluvit o pozadí naprosto není totéž jako zvěstování, že Ježíš je Boží evangelium, protože v něm se uskutečnila naděje Izraele. Není to o nic lepší, když někdo prohlásí, že Ježíš je evangelium, protože sestoupil s nebe a vrátil se, neboť v den, kdy nebe už není "nahore", je to buď nesrozumitelné nebo zavádějící. Bytost z mimozemského prostoru vůbec není to, co měli na mysli první křesťané, když mluvili o Božím Synu, který přišel na zem. Pouhé opakování formulací Nového zákona a dokazování jejich

pravdivosti může přesvědčit křesťanského kazatele, že je věrný bibli, ale jeho poselství by sotva poslouchal jako evangelium člověk, který jí věrný není. Ve skutečnosti opakovat biblický jazyk otrocky a defenzivně by mělo za následek přeměnu evangelia na propagandu.

Za druhé, Nový zákon ukazuje, že bylo (je) možné různým způsobem nově vyjádřit evangelium, aniž je třeba se vzdát jeho charakteru jako evangelia. V tomto bodě autorita Nového zákona, chceme-li mluvit v takových termínech, se projevuje tím, že nás opravňuje, abychom v naší době dělali to, co dělali naši předkové ve své. Podniknout to není snadné a výsledky nejsou bez rizika, jak ukazuje bitva s gnosticismem. Když evangelium nově formulujeme, tak aby zůstalo evangeliem, plavíme se na pouze zčásti zmapovaných mořích, povzbuzeni příkladem dřívějších mořeplavců, kteří v přesvědčení, že mají v Ježíšovi spolehlivou odpověď na otázku života, hledali nové cesty, aby umožnili jiným sdílet toto přesvědčení.

Za třetí, jako naše poznámky o nejstarším židokřesťanském kázání přispěly k naší kritice Bultmannových názorů, tak můžeme nyní dále komentovat linii Fuchse-Ebelinga. Je to christologie božského člověka, jež nás znepokojuje a o níž jsme se již zmínili, protože postrádá urážky v Ježíšově portrétu. Známkou božského člověka je, že pozorovatelé vnímají dost jeho totožnosti a moci, aby ho mohli správně uznat. Je proto třeba se ptát, zda v historickém Ježíšovi, jak ho portrétovali Fuchs a Ebeling - důvěrně známý Ježíš, který nám dává jistotu, člověk, který tak vyslovuje Boha, že v jeho slovech se Bůh stává událostí také v nás - zda jsme se nedostali, jistě nevědomky, nebezpečně blízko k moderní formě božského člověka. Neukazují evangelia, že Ježíš umožňoval stejně odmítnutí víry jako víru a důvěru?

Náš úkol se tedy může znovu formulovat: Jak je třeba představit Ježíše, aby dnešní posluchač přijal slovo jako evangelium, a mohl se svěřit Ježíšovi? Přesněji řečeno, ja-

kou funkci má historický Ježíš - Ježíš dostupný pomocí historiografie - v křesťanském zvěstování, které není pouze propagandou? Nemá-li být považován za božského člověka, jak má být zobrazen?

I I . H i s t o r i c k ý J e ž í š j a k o o t á z k a

Teze je prostá: při zvěstování evangelia pokonstantinovským posluchačům by měl být historický Ježíš prezentován takovým způsobem, aby vyvolával otázku; to umožní, aby v něho vznikla důvěra. Zbytek této kapitoly zkoumá tuto tezi z několika úhlů, avšak nejprve musíme určit, co zde není naším zá-
měrem.

A. Pětkrát caveat. Na prvním místě samozřejmě neříkáme, že kazatel hlásá své historické otázky, týkající se Ježíše, nebo že chce vyvést posluchače z jeho špatných historických informací, i když v jistých případech může být nutné osvětlit charakter ježíšovské tradice, aby se tím prolomily ztuhlé pozice.

Ani to, za druhé, neznamená, že budeme představovat historického Ježíše tak, abychom vytvořili kult hrdiny. V takovém zobrazení Ježíše roste "postavou a moudrostí a přízní u Boha i u lidí" přímo úměrně k tomu, jak se jeho současníci zmenšují - to jest, ti jsou neměnně zobrazeni jako úzkoprsí legalisté (farizeové), fanatičtí nacionalisté (záloti), rozumářští skeptikové (saduceové), esoteričtí sektáři (esejci) a osoby bez náboženského citění vůbec (am ha arec). Staví-li se Ježíš proti takovému prostředí, jeho výzva se kupuje příliš lacino. Omyl starých liberálních životů Ježíšových leží právě zde. Zveličovaly Ježíše tím, že ho stavěly proti křesťanské teologii i judaismu, jehož byl částí, za tím účelem, aby představili přitažlivého hrdinu liberálního náboženství a etiky. Jak jsme viděli v předcházející kapitole, téhož omylu se dopustili Fuchs a Bornkamm; Ježíš "vyslovuje Boha"

v kultuře existenciálně postrádající Boha.

Za třetí naše hlásání se musí zbavit jednoho prvku v "nové otázce" - totiž úsilí vylíčit existenciální kontinuitu mezi Ježíšovým chápáním existence a evangeliem tak, že se Ježíš stává ztělesněním existencialistického poselství. Tak se rozplyne historická zvláštnost a konkrétnost v kategoriích, které jsou tak samozřejmé existencialistovi, jako byly liberální kategorie samozřejmé liberálům. Ne náhodou se problém posune tak, že místo otázky "kdo byl Ježíš" nastupuje otázka, zda to, co platí o člověku, je neoddělitelně spojeno s Ježíšem samým. Doufáme, že zachováme Ježíše jako funkční střed evangelia takovým způsobem, že se budeme bránit, abychom se na něho odvolávali jako na historický opěrný bod proto, co je pravda v každém případě.

Za čtvrté, záměr představit Ježíše takovým způsobem, aby vyvolával otázku, neznamená zřici se křesťanského přesvědčení, že Kristus je odpovědí, anebo umlčet tento nárok. Znamená to ale brát dnešního posluchače a jeho situaci s dostatečnou vážností, takže zadržíme odpověď do té doby, než se odkryje a vykrytalizuje posluchačova vlastní otázka. Když uděláme středem kázání "křesťanskou odpověď", snadno mineme posluchače anebo odvedeme jeho pozornost k pojmům klasické křesťanské tradice. Jak jsme viděli, to dělá z odpovědi zákon - závazný soubor idejí. Hluboký důvod pro to, abychom představili historického Ježíše jako postavu, vyvolávající otázku, je v tom, abychom umožnili nabídnout posluchači dar. Když posluchač shledá, že je vtažen do situace, která vyvolává přezkoumání tajemství vlastního života, protože Ježíš byl uveden na jeho oběžnou dráhu, je v nové situaci, kterou nevytvořil on sám. Teologická interpretace tohoto vývoje je milost. Bezprostředním cílem kázání je vytvořit takovou situaci; k tomuto účelu funguje historický Ježíš jako katalyzátor.

Proto, za páté, když mluvíme takto o funkci historické

kého Ježíše, naprosto nepopíráme teologickou interpretaci toho, co se děje při kázání - např. že Bůh volá posluchače k víře a činí ho schopným odpovědět. Spíše se pokoušíme pochopit, co se děje fenomenologicky, když někdo začne důvěřovat Ježíšovi. To stejně nepopírá nebo nevylučuje Boží aktivitu "v tomto procesu, s ním a pod ním", jako analýza procesu, ve kterém vzniklo Janovo evangelium, je nevyjímá z Božího slova. Fenomenologická analýza a teologická interpretace se ani nevylučují, ani se nedoplňují (jako by jedno vyžadovalo druhé); jsou to spíše různé jazykové systémy a způsoby, řeči vytvořené pro tyto procesy. Způsob použitý v určitém okamžiku je přiměřený přítomnému úkolu - tj. vyjadřuje vztah mluvčího k předmětu. Když analyzuje nějaký proces, jako např. náš nynější, je pozorovatelem nebo znalcem (i sebe samého); když podává jeho teologický význam, vyslovuje své chápání, jakým způsobem se tento proces vztahuje jako celek k tomu, který je neanalyzovatelný - k Bohu. To znamená, že vyznává a oslavuje svou účast v tomto procesu, a to zvláštním způsobem, jako ten, kdo ho zná Bůh. A to je důvod, proč teologická interpretace rychle zakrní, není-li živena chválou.

B. Ježíš jako katalytická otázka. Pokusili jsme se rozlišit náš záměr a jeho možné deformace a můžeme jej teď vyloužit.

Za prvé je poučné vidět analogii; představit historického Ježíše jako postavu, která probouzí otázky, znamená zacházet s ním tak, jak se dnes zachází s kanonickým textem. V minulých dobách kazatel stejně jako posluchači stáli v křesťanském kontextu, ve kterém "co říká bible" mělo nárok na poslušnost, morální nebo intelektuální - jako v židovské situaci nejranějšího kázání. Po rozpadu křesťanství už takový nevyslovený kontext kázání a slyšení není přítomen. Proto, čím se stává výklad textu jasnější a pronikavější, tím naléhavější se stává otázka: platí to opravdu? Dokonce i v církvi už dávno minuly doby, kdy člověk mohl vyhrát teologický spor

tím, že ukázal, že právě tak to říká bible. Spíše než abychom hodili kánon přes palubu nebo redukovali ho na historický pramen, musíme ho podržet jednak kvůli kontinuitě s křesťanskou komunitou přes staletí (Nový zákon je nakonec jediná věc, která je křesťanům společná), a jednak kvůli umístění ústředních otázek. Tím, že užíváme textu jako okna do reality, nezajišťujeme setkání se samozřejmou odpovědí, nýbrž kládeme otázku, která vyzývá k odpovědi.

Když se díváme na historického Ježíše jako na kanonický text, shodujeme se s tímto pohledem biblického kázání.

a) Jako text, tak také historický Ježíš nevyvolává nutně uznání, že je platný a hodný důvěry. V obou případech výklad vytváří situaci, ve které se člověk může rozhodnout pro něho nebo proti němu, a bezprostředním cílem poselství je vytvořit příležitost pro autentické rozhodnutí vzhledem k autentické otázce.

b) Dále, kanonicita textu se projevuje méně jako autorita, která má legitimovat kazatelova slova, ale více jako materiál, pomocí něhož kazatel soustřeďuje pozornost posluchače na to, co je rozhodující. Kazatel ani nevyslovuje ani neodvodňuje své teologické chápání Písma jako nutnou podmínku, nýbrž dovoluje, aby toto chápání neslo způsob, jakým Písmo funguje v jeho kázání. Stejným způsobem christologie není refrén kázání, nýbrž základna, abychom představili Ježíše jako toho, v němž se soustřeďuje otázka člověka a Boha. Čeho je zoufale zapotřebí na některých místech, je svoboda užívat Ježíše jako překvapujícího objevitele našich nejhlubších problémů a přestat diskutovat o něm a o jeho víře.

c) Kazatelovo chápání obsahu textu závisí na kritických závěrech a pravděpodobnostech biblické vědy a kritické teologie. Pokud je jeho víra určována poznáním toho, co text říká a oč v něm jde, závisí jeho víra na pravděpodobnostech biblické vědy. Avšak sotva to bude někdo zaměňovat s důvěrou v Boha samého. Stejně poznání Ježíše, které se opírá o rekon-

strukce, nelze zaměňovat s náboženskou důvěrou v něho. Jako vědecká práce pomáhá - přinejmenším se o to snaží - pochopit text, tak nám pomáhá - aspoň zásadně - vidět, k čemu se vztahuje jméno "Ježíš". Historická práce pomáhá identifikovat předmět, který vyzývá k pozornosti.

Druhá úvaha vyrůstá z toho, co bylo načrtnuto. Soustředění právě na historického Ježíše více napomáhá k vytvoření příležitosti pro přijetí milosti než prezentování Krista křesťanského dogmatu, protože christologie církve není sama o sobě branou k víře. Několik důvodů je možné uvést ve prospěch tvrzení, že historický Ježíš adekvátně vyhovuje cíli nabídnout (a přijmout) dar: a) Protože jméno "Ježíš" se vztahuje k historické postavě přístupné veřejnému poznání, může být společným východiskem, které nepotřebuje, aby se nejprve prokázalo jako legitimní předmět úvahy. b) Protože Ježíš nemá samozřejmou platnost, vyžaduje rozhodnutí. To je nevyhnutelně aktem víry, ať už rozhodnutí dopadne pro něho nebo proti němu. Čím jasněji je Ježíš poznáván, tím jasnější se stává nutnost zaujmout stanovisko k tomu, čím byl. Když dokážeme mimo rozumnou pochybnost, že byl exorcistou, který považoval vítězství nad démony za znamení moci Božího království, vyřešíme věc, jestli vůbec, jen pro toho, kdo již věří, že vše, co Ježíš dělal a myslil, má rozhodující platnost. Pro toho, kdo ještě neudělal toto rozhodnutí, klade exorcistická stránka Ježíše otázku: Jsou takové skutky spolehlivým ukazatelem, že Bůh byl s Ježíšem, nebo jaký je charakter království? Synoptikové jsou si takové otázky dobře vědomi, neboť uvádějí, že jeho exorcistická moc byla odvozována také z tajného spolku se Satanem. Podobně, čím se stává zřejmější, že Ježíš se domníval, že mluví a jedná v zastoupení Boha, tím naléhavější je otázka: platí to opravdu? Dokonce i kdybychom mohli jednoznačně prokázat, že Ježíš věřil o sobě, že je mesiáš, Boží Syn, nebo Syn člověka (v jakémkoli smyslu), činilo by to jen naléhavější otázku, zda je tato vlastní interpretace oprávněná. Přesně totéž se vztahuje na

Ježíšovo chápání existence. Když pochopíme dvojznačnost historického Ježíše (historikova Ježíše), vyhneme se nebezpečí, tak důležitému pro Bultmannův argument - že zájem o historického Ježíše je nepřátelský víře, protože ji legitimuje. Skutečně, dvojznačnost obsažená v historickém Ježíšovi, vylučuje takový závěr, neboť, čím ho vidíme přesněji (historicky), tím méně legitimace můžeme "vyčíst". Vidět historického Ježíše nedělá víru snazší nebo samozřejmější, nýbrž dělá jasnějším, že důvěra není nevyhnutelným posledním krokem v řadě historických závěrů. Je důležité si uvědomit, že dvojznačnost historického Ježíše a faktoru pravděpodobnosti ve výzkumu nejsou iracionální veličinou, která se musí překonat vírou nebo logikou, protože tyto faktory zabráňují, aby se víra zaměnila se zdravým historickým úsudkem, a milost se ztotožňovala se šťastnou náhodou, že jsme našli spolehlivý historický Ježíšův portrét. A při představování takového Ježíše musí kázání odporovat pokušení hájit křesťanskou věc a tak odvádět od Ježíše jako středu, protože má vyzývat k rozhodnutí právě vzhledem k Ježíšovi.

Na tomto místě je nutné jedno upozornění. Předchozí debata neznámá, že čím blíže se dostaneme k faktům, tím méně udržitelným se stává křesťanské chápání Ježíše. To by byl návrat k Reimarovi. Zde je absolutně nutné rozlišovat mezi názory, že historická data potvrzují víru, popírají víru, nebo ji připouštějí, aniž ji vyžadují. Poslední možnost zastáváme zde. Bylo by také nemorální věřit něčemu, pro co nelze uvést žádné záruky.

Třetí aspekt našeho návrhu se proto týká křesťanské důvěry ve zdravou historiografii. Jedním slovem, historické studium Ježíše slouží evangeliu tím, že vyžaduje na církvi, aby byla poctivá, a tím ovládá tendenci začlenit Ježíše do náboženské ideologie, která se chce dovolávat faktů na svoji podporu.

Historický Ježíš pomáhá uchovávat církev poctivou pro-

střednictvím stálého tlaku, že má co dělat se skutečnou lidskou, historickou postavou. Spor o historického Ježíše v teologii je prostě moderní forma staré otázky doketismu, té staré (a věčné) teologické tendence absorbovat Ježíše do běžného teologického chápání, že se pak Ježíš stává jeho konstrukcí. Konkrétní historická realita celého tkaniva, kterému se říká "Ježíš", se nemůže vyvodit z křesťanského přesvědčení, že věčně žijící Pán je poznáván ve víře a je přítomen v srdci věřícího, stejně jako charakter tohoto Ježíše se nemůže odvodit ze srdce věřícího nebo jeho teologie. Toto spočívá spíše na faktu, že Ježíš je tak dostupný historiografii jako Sokrates. Právě veřejný charakter historického poznání zabráňuje církvi, aby se dovolávala svého soukromého Ježíše jako obsahu víry a kázání.

Dále, evangelium se nevztahuje na Ježíše, který se vejde do rozmanitých forem kázání, jak se vyvíjejí v různých dobách, nýbrž na Ježíše, který stojí nad nimi všemi. Evangelium má spásnou sílu, protože zve posluchače, aby skrze kázání viděl Ježíše, ne pouze, aby přijal křesťanské (sebe)pochození. Zdůrazňování historikova Ježíše - v Bultmannových termínech: vypravování části historie - je jeden z podstatných prostředků, jak ukázat, že je to Ježíš, ke kterému směřuje důvěra, a že církev je komunita, která to uznává svobodně a ráda. Jinými slovy, to, že se podstatně opírá o Ježíše, musí být dokonale jasné; jinak je církev založená na dohadu.

Za čtvrté, v tom, co jsme řekli, je obsaženo, že toto ústřední postavení dvojznačného historického Ježíše není ničím menším než rozšířením "pohoršení kříže" na celý Ježíšův život. Bultmann se na druhé straně odvolával na Pavla, od něhož pochází tento výraz, aby dokázal, že pro Pavla byl historický Ježíš bezvýznamný a proto lhostejný i pro nás. Úplná a přiměřená diskuse o této věci bude muset být teprve napsána; nicméně, při nebezpečí, že naše interpretace je libovolná a naše podání apodiktické, tři úvahy jsou ve shodě s Pavlem, i když nemohou a nemusí být označeny za Pavlovy výroky.

a) Není žádný důvod pro názor, že urážka kříže se odvozuje pouze od způsobu poprav, který se považoval za urážlivý již ve Starém zákoně (citovaném Gal. 3,13). Neexistuje ani vůbec žádný důkaz o tom, že Pavel hlásal, že byl vzkříšen nějaký ukřížovaný, jako by muž na kříži byl irelevantní pro význam zmrtvýchvstání. Naopak, co dělá kříž opravdu urážlivým teologicky, je muž na něm, jak se předpokládá v 1. Kor. 2,8 a Filip. 2,5-11. To neznamena, že dnes musí člověk nejdříve věřit, že Ježíš je Boží Syn v těle, dříve než se kříž ukáže jako urážka. Spíše obrysy jeho lidského života dělají kříž pro nás více urážlivým než přisuzované božství, protože kříž je to, čím všechno skončilo, absurdní kříž mezi všemi kříži. Jedním slovem, historický Ježíš jako celek je urážkou, protože křížem vyvrcholila jeho životní dráha; proto kříž zastupuje jeho život. V tomto smyslu uráží kříž naše nejhlubší chápání života. Jestli v době Nového zákona to byl model sestupu a výstupu, který napomáhal vyložit urážku Ježíšova života, dnes je možno ukázat tyž druh urážky tím, že věnujeme přísnou pozornost Ježíšovu příběhu, protože jako první popíralo převládající ideu božství, tak druhé popírá převládající ideu člověka. V prvním byla idea člověka více latentní; v druhém je chápání Boha latentní.

b) Pavlovo nepochybné a pro nás mučivé mlčení, pokud jde o slova a skutky Ježíšovy, by se nemělo používat k ospravedlnění našeho nezájmu, neboť je pravděpodobné, že synoptikové nám poskytují rozsáhlejší ježíšovskou tradici, než byla dostupná Pavlovi. Dále je přinejmenším možné, že Pavel odmítal zdůrazňovat i to, co skutečně věděl, protože rámeček sestupu a výstupu, v němž se pohybovalo jeho myšlení o Ježíšovi, byl soustředěn na slabost historického Ježíše (dolní bod křivky Kristova dění), nikoli na jeho moc (ať už ve slovu nebo ve skutcích), jak to asi dělaly jisté tradice o něm. Je-li tomu tak, pak náš způsob zdůrazňování historického Ježíše (který nemá samozřejmou platnost) je ve shodě se směrem Pavlova myšlení, i když užíváme odlišných prostředků.

c) Zdaleka není jasné, že Pavlovy listy, které byly napsány pro věřící, kteří již slyšeli evangelium, mohou se používat takovým způsobem, jak to dělá Bultmann. Nejen že diskutují pouze o tom, co je problémem, nýbrž mohou také činit narážky v těsnopisných výrazech na celé myšlenkové komplexy, které může Pavel předpokládat. Zdá se mi nemožným představit si Pavla, jak káže v Efezu nebo v Korintu, aniž vypráví základní Ježíšův příběh, stejně jako nevidím, jak by mohl napsat 2. Kor. 10-13, kdyby jeho vlastní interpretace byla založena pouze na mýtu o bohu, který sestoupil z nebe a byl popraven předtím, než se vrátil do slávy.

Jestli jsme se doposud soustředili na otázky spojené s Ježíšovou historičností, naše pátá úvaha se týká ústředního postavení historického Ježíše: Proč Ježíš a ne někdo jiný? Je-li funkcí historické postavy vyvolávat otázku, proč by někdo nemohl použít jiné osoby, jako např. Františka z Assisi, nebo Bonhoeffera z Berlína? V zásadě ovšem takové osobnosti mohou fungovat stejným způsobem, neboť jejich životy kladou otázku našemu vlastnímu životu, a protože historický Ježíš nebyl sui generis, nýbrž blízký lidem těchto dějin. Avšak použití takových lidí by neodstranilo Ježíše ze středu, protože oni správně věděli o své závislosti na Ježíšovi.

Jestli někdo na druhé straně dává přednost postavám mimo křesťanskou tradici - třeba Gandhímu nebo Sokratovi (jehož smrt byla působivější než smrt Ježíšova) - pak se odhaluje ještě hlubší aspekt naší myšlenky, totiž že Ježíšovo ústřední postavení je konstitutivní pro historické křesťanství. Kontinuita s touto tradicí se dokazuje soustředěním na Ježíše, jako rozhodující událost, a je třeba to dělat bez očerňování postav mimo tuto tradici. Tento pohled na nějakou postavu jako vzor nebo klíč k realitě není vlastní křesťánům, neboť každý stojí v nějaké tradici, v nějakém proudu chápání, a nikdo nezačíná od Adama. A tak nepřekvapuje, že

neexistuje žádná křesťanská komunita, která by nebyla označena tím, co se jeví druhým jako zaujetí Ježíšem. Kazatel vyjadřuje základní přesvědčení církve, když mluví o Ježíšovi způsobem, kterým nemluví o jiných, a není důvodu, být zde v defensivě. Část zmatku na dnešních kazatelnách má svůj původ v rozšířeném útěku od ztotožnění s křesťanskou komunitou, jako by někdo mohl mluvit o Bohu jako takovém k člověku jako takovému jako vykladač víry jako takové, aby byl uznán moderním člověkem. Církvi musí být jasné vlastní důvody pro to, aby důvěřovala Ježíšovi a aby ho doporučovala, a musí o tom svědčit.

Avšak stěžejní faktor v rozhodnutí udělat Ježíše středem kázání pro druhého, aby i on mohl svěřit svůj život Ježíšovi, je víra svědka samého. Ne že by kazatel říkal: "Podívej se na mou víru!" a tím ze sebe dělal "božského člověka" s odvoláním na úspěšné příběhy své víry. (Ve skutečnosti právě toto žádali Korintáné od Pavla, který nakonec přistoupil na jejich žádosti a s ironií odřikával historii svých případů "slabosti" ve 2. Kor. 10-13.) Zde máme spíše na mysli to, že kazatel může účinně svědčit jen o tom, čemu věří on sám, bez ohledu na to, co hlásá. Sotva může někdo dospět k tomu, aby se svěřil Ježíšovi, jestliže kazatel nepodává svědectví o tom, co znamená víra v Ježíše a co neznamená. Toto svědectví není totožné se slovním projevem, i když jej zahrnuje, nýbrž je také obrysem života samého. Nemusíme obnovovat donatismus, abychom viděli, že životní styl věřícího svědka dává morální záruku pro doporučení víry v Ježíše. Např. Bonhoefferova smrt jako vrchol jeho života jistě dala jeho spisům mravní autoritu, které by nikdy nebyly dosáhly, kdyby se byl uchýlil do Černého lesa, aby přemýšlel o "ceně učenictví". Ani doporučení nenásilné cesty Martina Luthera Kinga by nebylo přesvědčivé, kdyby byl nosil nůž. Shoda života a slov nevytváří důkaz schopný překonat pochybnost v Lessingově smyslu, avšak dává slovu svědectví sílu.

C. Od historie k evangeliu. Zdá se, že tato úloha historického Ježíše (historikova Ježíše) v kázání odporuje jeho

úloze v historiografii. I když se historik naučí rozlišovat mezi tím, co může poznat s rozumnou jistotou, co se může vyvodit s pravděpodobností, co musí zůstat možností a co nelze poznat vůbec, nicméně v povaze věci je, že historická rekonstrukce zahrnuje "kritickou" odpověď na historické otázky. (Ani by se nemělo zapomenout, že pouhá zvědavost je elementární forma otázky.) I prozatímní rekonstrukce, pracovní hypotéza, je prozatímní odpověď na dotaz. Jak se tedy stane historikova odpověď kazatelovou otázkou? Náš problém není prostě: Co působí, že se nějaký fakt stává otázkou?, neboť to je problém kritické historiografie. Spíše: Jak se stane uváděný "fakt" otázkou pro posluchače? Přesněji: Jak se stane rekonstruovaný Ježíš otázkou pro posluchače jako subjekt? Až dosud jsme dokazovali, že Ježíš může hrát tuto úlohu; nyní se musíme ptát, jak se děje tento přenos rolí. Můžeme to vyjádřit jiným způsobem, když si připomeneme, že historik se dotazuje textů a Ježíše, o němž texty mluví; avšak jakým způsobem klade rekonstruovaný Ježíš otázku posluchači?

Pomůžeme si příkladem. Pro účely diskuse můžeme předpokládat, že Ježíš řekl: "Blažení jste vy chudí, neboť vaše je nebeské (nebo Boží) království", že tímto výrokem neudělal z království ideologickou záruku pro aspirace ponížených, nýbrž uvedl konkrétní příklad nastávající změny přítomného stavu věcí, že tato změna byla založena v přesvědčení, že Boží království není naplněním, nýbrž alternativou přítomnosti ve shodě s Boží spravedlností, a tak dále. I kdyby někdo mohl snadno rekonstruovat souvislé chápání Boha a člověka obsažené v tomto jediném výroku a měl rozumnou jistotu, že získá teologii historického Ježíše, pak by pouze popsal Ježíšův výhled a jeho přesvědčení (počítaje v to jeho chápání existence!). Tím, že ho představuje, kazatel chce postavit tuto rekonstrukci před posluchače a tak ho vyzvat, aby o ní uvažoval. Avšak protože historický Ježíš neplatí sám sebou a protože kazatel (ať je jeho postoj jakýkoli) nemůže předpokládat, že Ježíš má platnost pro posluchače právě proto, že je to Ježíš (jen když

mluvíme k jinému křesťanu, můžeme předpokládat, že Ježíšovo slovo má autoritu), jak umožní kazatel, aby se historikův závěr stal pro posluchače otázkou o něm samém, tak že může vzniknout víra?

Pro začátek se tento pohyb může vyjádřit v gramatických termínech: změna z tvrzení na otázku. Ve výpovědi ("Ježíš říká (nebo řekl) x") mluvčí tvrdí posluchači něco o Ježíšovi; posluchač je více nebo méně pasivní příjemce informace. Přeskupí-li se slova ("Řekl Ježíš x?"), mluvčí vyzývá posluchače, aby určil, zda to řekl nebo ne. Pokud posluchač nezamítá otázku, stává se nyní účastníkem v hledání odpovědi. Každý pohyb od tvrzení k otázce mění vztah mezi mluvčím, posluchačem a předmětem řeči. Uvést tento proces do pohybu je úkolem kázání.

Možnost osobní víry v popsáního Ježíše přichází, když přichází na dohled otázka platnosti obsahu, nikoli přesnosti výpovědi. (Nikoli: Řekl to Ježíš? nýbrž: Měl pravdu, když to říkal?). Tato otázka může vzniknout více způsoby, avšak úkolem kazatele je naléhat na ni. Co vyznačuje kazatele, je to, že on sám pozvedne úvahu na jinou úroveň tím, že přijme jinou úlohu. To znamená, že se přenesse z role notáře (historika), který ověřuje, že výpověď je přesná, do role svědka, který svědčí, že je také pravdivá, že on ("on" zahrnuje ovšem celou křesťanskou komunitu) shledal Ježíše hodným víry, že život neukázal neudržitelnost jeho víry, atd. Proto kázat o historickém Ježíšovi váže celého člověka takovým způsobem, jak to nedokáže ani deskriptivní historiografie, ani hlásání kerygmatické teologie. Zabývat se platností předmětu dále vyžaduje na kazateli i posluchači, aby měli k němu přístup a aby stáli na společné půdě v jeho chápání. To znamená, kazatel se musí dostatečně ztotožnit s posluchačem, aby se zabýval problémem na tom místě, kde se jím musí zabývat posluchač. Tam zve svědek posluchače, aby se díval s ním, aby stál s ním ve víře v Ježíše a ve vidění reality z tohoto úhlu, který může být vlastní také posluchači. Tento způsob

řeči je více než tvrzení a méně než imperativ; je to jakoby směs obou - pozvání podílet se na tvrzení, že předmět má platnost a je hodný víry.

Při podávání tohoto svědectví kazatel ukazuje, že otázka posluchače, týkající se Ježíšovy platnosti, vede k otázce o něm samém. To znamená, že kazatel vede posluchače dvojitým myšlenkovým pohybem. Např. když představuje, co řekl Ježíš v prvním blahoslavenství, zaměřuje posluchačovu pozornost na Ježíše tak, aby usnadnil druhou rovinu reflexe - platnost toho, co Ježíš řekl a vnímal. Avšak když se někdo začne tázat na Ježíšovu platnost, musí do toho vložit své vlastní pochopení toho, co je platné. Dále, protože subjekt je konstituován tím, v co věří, vyslovení otázky, co člověk považuje za platné, odhaluje otázku, čemu člověk věří v poslední řadě, neboli otázku Boha. Naopak otázky po Ježíšovi a po Bohu, ve kterého věří, vedou k otázkám po subjektu a po tom, co považuje za hodné víry v nejvyšším stupni. Když tedy kazatel představuje historického Ježíše, staví vedle sebe Ježíše a posluchače, tak aby umožnil pravou odpověď Ježíšovi. Odpověď víry nastane, když tato reflexe o vlastní víře vede k její přestavbě ve shodě s Ježíšem. (Tradiční slovo pro to je pokání.)

V tomto světle je Robinsonovo tvrzení, že kerygma a historiografie jsou alternativní cesty k téže situaci rozhodnutí, daleko od pravdy, neboť kerygma a historické líčení nejsou alternativy, které je možno zvolit, nýbrž komplementární dimenze kázání. Kerygma bez vyprávění je pouhé církevní tvrzení; vyprávění bez svědectví je dvojznačnost a urážka.

Nakonec, tato úloha vyprávění o Ježíšovi je ve shodě s tím, co jsme řekli dříve o Ježíšově funkci, která se dá srovnat s funkcí textu. Avšak ne každého textu. Přesně řečeno, vyprávění o jeho životě je textem podobností, které vyzývá k odpovědi. Jako podobnost nepodává důkaz nebo neosvětluje nějaký předmět, nýbrž vypráví příběh takovým způsobem, že zve posluchače k vlastnímu přezkoumání a k přestav-

bě víry, tak Ježíšův příběh vyzývá k rozhodnutí, když není překrucován, aby se stal samozřejmou pravdou nebo důkazem pro nějaké tvrzení. To neznamená smazávat rozdíl mezi konstruovaným příběhem a rekonstruovanou historií; nýbrž znamená to obrátit pozornost k analogickým funkcím těchto dvou druhů vyprávění. Dále, jako podobnost přeměňuje vnímání stejně jako oddanost, tak Ježíšův příběh, když funguje jako čůčka do reality, přeměňuje naše chápání Boha.

Tím, že jsme se pokusili objasnit posun od vyprávění k pozvání, aby posluchač sdílel víru, opět jsme poznali současně, že jasné pochopení nějakého významného života vede snadno k znovuprozkoumání vlastního života. Co je proto rozhodující u křesťanského kázání, není tato katalytická funkce jako otázka, nýbrž nárok, že Ježíš je současně definitivní odpovědí.

P o z n á m k y

- 1 Apostolic Preaching and Its Developments od C. H. Dodda (London, 1936) stále ještě stojí za čtení, přestože Dodd dostatečně nerozlišuje mezi tím, co je předpavlovské, a co pochází od nejranější církve.
- 2 Literatura o řečech a kázáních ve Skutcích je rozsáhlá. Díky Dr A. J. Mattilovi a jeho ženě jsou články uveřejněné do roku 1962 sepsány v A Classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles (NTTS 7) (Grand Rapids, 1966). Schématický charakter řeči jasně ukázal Eduard Schweizer, "Concerning the Speeches in Acts", Studies in Luke-Acts, ed. L. E. Keck and J. L. Martyn (Schubert Festschrift) (Nashville, 1966), 208-16. Misionářské řeči Skutků byly důkladně zkoumány Ulrichem Wilckensem, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, WMANT 5 (Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag, 1961).
- 3 Protože 1. Kor. 15,1-11 je stěžejní místo pro výklad mnoha otázek Nového zákona (např. formy tradice zmrtvýchvstání, raná křesťanská soteriologie, postavení Petra, Jakuba a Pavla v rané církvi), tento text dal vznik rozsáhlé kritické literatuře. Pro náš účel by bylo významné, kdyby někdo mohl dokázat nejen aramejský původ tradice, kterou Pavel přijal (a která se musí nejprve získat z textu), nýbrž i to, že pocházela z Jeruzaléma. Že Pavel přijal tuto tradici v Damašku nebo v Antiochii, je pro mnohé vědce pravděpodobnější, než že ji přijal v Jeruzalémě. Naše vědomosti o Pavlových raných vztazích k Jeruzalému závisí z velké části na Skutcích, které mají zvláštní důvody, aby to zdůrazňovaly. Naopak Pavlova vlastní slova v Gal. 1 dokazují, jak se zdá, skoro úplnou nezávislost na jeruzalémské tradici.
- 4 Problém nebyl, jaký titul je přiměřený pro Ježíše, nýbrž zda očekávaný mesiáš neočekávaně přišel v Ježíšovi. Z toho se ovšem nesmí vyvozovat, že to byl jediný způsob, jak pochopit Ježíše, anebo že to byl nutně ten nejstarší.

- 5 Tento úsudek byl stále znovu odmítán po průkopnické studii, kterou napsal H. S. Reimarus a kterou Lessing uveřejnil po-smrtně. Pro opačný názor, který je současně citlivý pro ze-lótskou přitažlivost Ježíšova díla, viz Oscar Cullmann, The State in the New Testament (London: 1963; 1. německé vyd. 1957).
- 6 I když je někdo přesvědčen, že Ježíš věřil, že je mesiáš nebo Syn člověka, nebo že je určen, aby byl mesiášem, žádný text (kromě problematického místa Mk 14,62, které je třeba vidět ve světle pohybu Ježíšova portrétu, jak ho podává Ma-rek) nám nedovoluje přímo říci, že Ježíš tvrdil, že je mesiáš. Naopak, bylo dokázáno s velkou mírou přesvědčivos-ti, že "Mesiáš" je jediná kategorie, které se záměrně vyhý-bal (Mk 8,27-30). Křesťané obvykle zapomínají, že slovo "mesiáš" mělo specifický význam-pomazaný vládce. A proto je otázka mesiáše neoddelitelná od otázky zelotismu.
- 7 I když je možno citovat příležitostně židovské texty, ve kterých se naznačuje smrt mesiáše, Ježíšova smrt rukou oku-pační vlády odporovala tomu, co se očekávalo o mesiášově vztahu k Římu.
- 8 Je to pouhé tvrzení na základě existencialistických postu-látů, když James Robinson praví "Velikonoce byly zjevením Ježíšovy transcendentní bytosti jeho žákům ... kulminací jejich historického setkání s ním." A New Quest of the Historical Jesus, 107. Věta je na štěstí vynechána v němec-kém vydání (1960).
- 9 Ferdinand Hahn a Reginald Fuller zastávají názor, že titul mesiáš byl vztažen na Ježíše potom, co už byl nazván Synem člověka.
- 10 C. F. D. Moule to vhodně vyjadřuje: "Křesťané začali od Je-žíše - od jeho známého charakteru a mocných skutků a slov, a jeho smrti a zmrtvýchvstání; a pak přišli k Písmu a shle-dali, že Boží jednání s božím lidem a boží úmysly tam obsa-žené, ve skutečnosti zapadají do nového významu ve světle těchto nedávných událostí. Dříve nebo později to muselo

- vést přes definování toho, co Bůh udělal, k něčemu jako definici toho, kdo byl Ježíš." *The Birth of the New Testament* (New York 1962), 57-58.
- 11 Skutky 3, 17-26, se zřejmě opírají o staré tradice, které se vši pravděpodobností sahají k nejranějším dnům a vyjadřují přesvědčení společné křesťanství od počátku: "Co Bůh předpověděl ústy všech proroků... to takto splnil."
- 12 R. V. G. Tasker naznačil linii vývoje. Vyvozuje, že nejstarší křesťanský kult zahrnoval eucharistii, která měla nevyhnutně vztah k Ježíšově smrti. Komunita "převzala ze Synagogy praxi čtení úryvků ze Starého zákona; a místa, která měla největší význam pro jejich kult a proto byla nejčastěji užívána, byly žalmy o utrpení a místa o trpícím služebníkovi z Izaiáše. Když proto přistoupila k formování materiálu, který nakonec našel místo v evangelijním vyprávění o Utrpení, tato místa nutně byla na prvním místě v jejich mysli." Kromě Starého zákona samého musíme počítat s židovskou Haggadou - homiletickým výkladem, který vznikl pro poučování v synagogách a kroužcích znalců Písma a při domácích slavnostech.
- 13 Viz např. vjezd do Jeruzaléma (Mk 11,1-10 par.) a především samo vyprávění o utrpení. Viz vynikající diskusi od Martina Dibelia, *From Tradition to Gospel*, kap. 7, a jeho dřívější práci "Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums" (1918), nyní ve: *Botschaft und Geschichte I* (Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck, 1953), ss. 221-247.
- 14 Přes přiené, podrobné a duchaplné úsilí Joachima Jeremiaše dokázat existenci předkřesťanské židovské víry v trpícího mesiáše, případ nebyl dosud rozhodnut. Zatímco je pravděpodobné, že christologie Služebníka je palestinská, a dost stará, byla brzy opuštěna a přežila jen v příležitostných zkamenělinách, začleněných do textů jako Sk 3,26; 4, 27, 30. Byla zřejmě jednou z nejméně schůdných kategorií pro interpretaci Ježíše. Co se tedy nakonec získá,
- když se drží, že sám Ježíš jí užíval o sobě? Je to zjevně přání nalézt spojovací článek mezi Ježíšovou vlastní interpretací a tou částí Starého zákona, kterou moderní badatelé považují za jeho vrchol - trpícím Služebníkem - a tím mlčky odloučit Ježíše od apokalyptiky. John Wick Bowman nedávno znovu vyslovil takový názor. *Which Jesus?* (Philadelphia, 1970).
- 15 Občas tato reinterpretační znamenała přizpůsobení textu, aby se hodil přesněji k Ježíšově tradici. Příkladem toho je Mt 27,9, který se opírá o dvě verze Zach. 11,13 a kombinuje je s Jer. 18,12 a 32,6-9, podle Kristera Stendahla, *The School of St Matthew* (Uppsala, 1954; přetištěno ve: *Fortress Press*, 1968), 120-126, 1968-9. Praxe upravování hebrejského textu za účelem získání nového smyslu byla běžným postupem v palestinské exegesi. To potvrdily kumránské texty. Viz Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic* (Philadelphia: 1961), 24 nn.
- 16 Od té doby, kdy Rendell Harris zahájil diskusi (*Testimonies I, II*, Cambridge, 1916-20), biblisté se zabývají teorií, že existoval rostoucí soubor "textů-důkazů", který rozvíjeli křesťanští kazatelé a učitelé. V Harrisově díle pokračoval C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (London 1952); Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic* (viz předešlou poznámku); a Jean Daniélou, *Études d'exégèse judeo-chrétienne* (*Les Testimonia*), "Théologie historique 5" (Paris, 1966). Lindars podává užitečný náčrt vývoje v používání Písma v rané křesťanské apologetice. Teorie "Testimonií" dostala významnou vnější podporu z Kumránu, kde komunita kompilovala takové texty pro vlastní sebeinterpretaci. S technickým názvem *Florilegium* je teď takový text přístupný (v oddílu "A Midrash on the Last Days") v překladu G. Vermese *The Dead Sea Scrolls in English*, Baltimore, 1962, 245-46.
- 17 Bezpochyby svědectví čtvrtého evangelia (např. 7,40-43) stejně jako Justinův Dialog s Tryfónem potvrzují náš závěr, že evangelijní interpretace Ježíše pro židy se nejen opírala o Písmo, nýbrž setkávala se s opačným tvrzením a popí-

- ráním, které bylo také založeno na Písmu. Jinými slovy, křesťanské kázání Židům se brzy stalo hermeneutickým zápasem o správné chápání Písma, Slova a Božího zjevení. O úloze židovsko-křesťanských exegetických debat v prostředí čtvrtého evangelia J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York, 1968).
- 18 Bultmann je důsledný: odsuzuje toto exegetické úsilí jako teologicky ilegetimní.
- 19 Ať je jakékoli kritické hodnocení jednotlivých apoštolských zázračných příběhů ve Skutcích, není důvod k všeobecné pochybnosti, neboť Pavel sám připomíná Korintánům, že oni také přijali toto spojení slov a skutků jako znamení jeho poslání (2. Kor. 12,12).
- 20 C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching*, 28, 29, 31.
- 21 A New Quest of the Historical Jesus, 49. Zdá se, že je rozpor mezi Robinsonovým tvrzením, že prvotní křesťanské kerygma obsahovalo "vyprávění minulé události" (stejně jako její "opakování"), a mezi jeho argumenty proti Doddovi, že mimo Skutky se v kerygmatických textech málo užívá biografických dat. Právě takovou námitku Robinson kárá jako "pozitivistickou". Právě když někdo zdůrazňuje, "abychom se pohybovali pod terminologickou rovinou" (s. 120), měl by upustit od počítání výskytu. Takové nedorozumění vedlo Bultmanna a jiné k tomu, aby užívali Pavlových narážek na "kázání kříže" jako argumentů proti jeho zájmu na Ježíšově životě vůbec, jako by "kříž" znamenal pouze Ježíšovu pravdu.
- 22 Lindars správně poznamenává, že "tendencí apologetiky není volit mezi rozličnými mesiášskými nadějemi, nýbrž přijmout je do rozšiřujícího se pojmu osoby Krista". *New Testament Apologetic*, 256.
- 23 Na dlouhé kořeny tohoto kázání v řeckých tradicích upozornil už dávno Eduard Norden, který také analyzoval způsob, jakým byly tyto tradice pozměněny ve Skutcích: *Agnostos Theos* (poprvé uveřejněno 1913; 1956 otiskla Wissenschaftliche Buchgesellschaft v Darmstadtu nerevidované vydání z r. 1923). Esej Martina Dibelia zůstává mezníkem v rozsáhlé literatuře o Sk 17. "Paul on the Areopagus" (1939, *Studies in the Acts of the Apostles*, 26-77. Nejnovější monografie je *Areopagus Speech and Natural Revelation* od Bertila Gärtnera. "Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 21", 1955). Gärtner uznává helenistické složky, ale zdůrazňuje židovské a biblické kořeny.
- 24 Tento názor se poněkud liší od názoru Günthera Bornkamma, "The Missionary Stance of Paul in I Corinthians 9 and in Acts", *Studies in Luke-Acts*, 194-207. Kdyby byl Bornkamm rozlišoval mezi formálním a materiálním aspektem "evangelia", nebyl by asi napsal, že "Pavel nemohl pozměnit evangelium samo podle zvláštních charakteristik svých posluchačů. Celý jeho zájem je ukázat, že neměnné evangelium... mu dává svobodu změnit svůj postoj." (s. 196). Avšak jak já chápu text, právě kvůli konstantnímu formálnímu chápání evangelia byl Pavel svobodný nejen změnit svůj životní styl, nýbrž také přeformulovat jeho materiální obsah, takže jak židé, tak pohané byli vyzváni k víře tam, kde právě byli: Bornkammova diskuse o tomto místě v jeho vynikající knize *Paulus* (Stuttgart: 1969, 181-183) více souhlasí s naší interpretací právě proto, že výslovně nepopírá, že Pavel mohl změnit obsah evangelia.
- 25 Starý názor na Pavla jako na "druhého zakladatele křesťanství" (Wrede), původce helenistického křesťanství, nelze přijmout. Po Heitmüllerově eseji ("Zum Problem Paulus und Jesus", *ZNW* 13 (1912) 320-337), je jasné, že mezi Pavlem a jeruzalémským křesťanstvím leží nejen předpavlovské helenistické křesťanství v Damašku a Antiochii (to vylíčil Bultmann pokračuje v díle svého učitele W. Bousseta), nýbrž také helenisticko-židovské křesťanství, jehož kořeny také sahají, aspoň podle Skutků 6-7, až k Jeruzalému.
- 26 Ať se jakkoli nakonec posuzují složité otázky, do jaké míry je kázání přizpůsobeno obecným helenistickým způsobům myšlení běžným mezi více vzdělanými lidmi v té době,

- nemělo by se přehlédnout, že kázání samo je účinně přerušeno, když je vysloveno specificky křesťanské téma - zmrtvýchvstání a soud skrze přicházejícího Krista. Lukáš, jak se zdá, nenaznačuje, že adaptace bylo použito kvůli pravému setkání, které obsahuje nebezpečí právě takového neúspěchu, kterým řeč na Areopagu skončila. Avšak právě to byl zisk vzhledem k předchozímu Pavlovu úsilí v Aténách, kdy implicitně "kázal o Ježíšovi a zmrtvýchvstání" bez toho přizpůsobení, které představuje tato řeč, a proto nebyl ani pochopen.
- 27 Označení "nové" se musí chápat správně - ne že by tento zvláštní mýtus byl sám nový. Byl "nový" v křesťanské tradici a měl za sebou dlouhou a složitou historii. Křesťanské kázání bylo mýtické od začátku. Přítomnost mýtického materiálu v nejranějším stadiu se nemůže považovat za deformaci čistého nemýtického Ježíšova kázání. Nikdy neexistovala nemýtická křesťanská tradice, kázání nebo teologie.
- 28 Tento mýtus byl rekonstruován mnohokrát. Přijatelný náčrt podal Bultmann, Primitive Christianity, přel. R. H. Fuller (New York, 1956, něm. vyd. 1949), 163-64. Viz též rozsáhlý popis a diskusi od Waltera Schmithalse, Die Gnosis in Korint, FRLANT 66 (1956). Excursus II, 82-134. Nejdůkladnější a nejdůležitější kritiku podal Carsten Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, FRLANT 78 (1961). Viz též jeho článek "Der erlöste Erlöser", Der Islam 32 (1957), 195-214.
- 29 Křesťansko-agnostické texty nalezené před dvěma desítkami let v Egyptě nevyjadřují tento mýtus tak jasně, jak jsme očekávali. Takto musíme vážně počítat s růzností uvnitř křesťanských a nekřesťanských systémů a s různě rychlým vývojem.
- 30 A. D. Nock byl dokonce opatrnější: "V prostředí raného křesťanství existovaly materiály, které mohly být zabudovány do gnostického systému, ... existovala přiměřená mýtopoetická schopnost - ale žádný specifický mýtus, ... "agnostický" stav myslí - ale žádná vyhraněná formulace to-

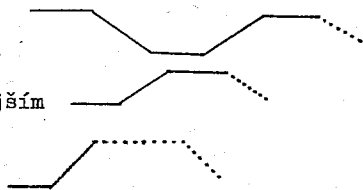
28349 Z8

- hoto stavu myslí a žádná komunita nebo komunity, které by se držely této formulace." Tím správně, ale s pochybným důrazem, ukazuje, že neexistovala žádná gnostická "církev". Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background (New York, 1964).
- 31 Stručný přehled textů u G. B. Cairda Principalities and Powers (Oxford, 1956). Průkopnickou prací v této oblasti je Die Geisterwelt im Glauben des Paulus (1909) Martina Dibelia.
- 32 Tento text je výsledkem interpretačního procesu. Obsah se týká darů Ducha, kterým se tuší křesťanský sbor. Kdežto Pavel je chápal jako rozličné schopnosti a funkce, které mají jednotlivci v životě církve (1. Kor. 12), autor listu Efezským je vidí jako služby v církvi. Avšak to, co chce sám zaznamenat, je, že tyto služby jsou Kristovými dary. Pro oporu se dovolává Ž 68,18. Citace v listu Efezským se nedrží LXX. Interpretace Ž 68 v Ef. 4,9 dává smysl jenom v případě, že je jasný autorův předpoklad: Kristus byl božskou bytostí, která sestoupila na zem, splnila svou pozemskou službu a zase vystoupila na nebe, odkud rozdala dary. Právě to, že autor nepotřebuje dokazovat toto schéma sestupu a výstupu a předpokládá je jako samozřejmé, ukazuje, jak bylo celé toto hledisko pevně zavedeno.
- 33 Není nutné uvádět všechny složité problémy spojené s Fil. 2,5-11; úplný přehled podal R. P. Martin, Carmen Christi, "S.N.T.S. Monograph 4" (New York, 1967).
- 34 Tato interpretace staví Fil. 2 a Gal. 4 do souvislosti.
- 35 Protože Rudolf Schnackenburg bojuje proti této linii výkladu, jeho diskuse je poučná z metodologického hlediska. Připouští, že nemůžeme tvrdit, že gnostický mýtus o sestupujícím a vystupujícím spasiteli je možno sledovat do křesťanského myšlení, protože vidí, že nám prameny nedovolují hovořit o "hotovém a jednotném mýtu o spasiteli". Avšak za temní všecko, když říká na závěr, že "agnostický mýtus vykoupení a janovská christologie jsou dva rozdílné světy". "Johannine Christology and the Gnostic Myth of the Savior" ve: Present and Future (Notre Dame 1966), kap. 9.

36 To je, co R. H. Fuller nazval "trojstupňovou christologií", kterou kreslí

v kontrastu s dřívějším

a ještě dřívějším



modelem. The Foundations of New Testament Christology, kap. 9.

- 37 Výpověď R. Schnackenburga vyjadřuje hluboké neporozumění: "Kdyby se dokázalo, že výrazy "sestup s nebe" a "výstup" jsou vázány na gnostický mýtus o spasiteli, pak je skutečný základ naší křesťanské víry pochybný." "Johannine Christology and the Gnostic Myth of the Savior", s. 164. Za prvé Schnackenburg nevidí, že křesťanská adaptace takového mýtu kvůli vlastnímu evangeliu by byla oprávněná, i kdyby byla vázána na gnostický mýtus. Zde se dovoluje "genetickému klamu", aby tyranizoval exegesi a teologii. Dále, je to nesprávné vyjádření problému ptát se, zda model sestupu a výstupu je "vázán" na gnostický mýtus, protože gnóse tento mýtus nevynalezla a nepatentovala.
- 38 Dřívější vykladači byli částečně svedeni předcházející diskusí o Zákonu jako vychovateli (Gal. 3,24-25), který byl chápán spíše pedagogicky (z řeckého paidagogos) než právně ("vychovatel" jako poručník, strážce), a obecně cháпали stoicheia jako základy poznání (abeceda), což je možné filologicky.
- 39 Tak soudí Nels F. S. Ferré: "Ježíš nemohl sám od sebe pomyslet na novou rovinu, ani ji uskutečnit ve svém životě, nýbrž v plnosti času, když byl Ježíš připraven, Bůh vyslal svého vlastního Syna". The Christian Understanding of God (New York, 1951). s. 201.
- 40 Eduard Schweizer upozornil, že zatímco výraz "Bůh poslal" se užíval různým způsobem v helenistickém světě, takže sám

o sobě přímo neukazuje na schéma sestupu a výstupu, Pavlova ojedinelá formulace na tomto místě ("Bůh vyslal"), stejně jako přidružené motivy Ducha a synovství mají paralelu v Moudr. Šal. 9,10-17, kde se úloha Moudrosti představuje v mýtické formě. Schweizer správně vyvozuje nejen že schéma sestupu se předpokládá v Gal. 4, nýbrž že je pravděpodobně ovlivněno helenistickou židovskou teologií, která si již přisvojila toto mýtické schéma. (Umístění mýtu o sestupu do helenizovaného židovství ho ovšem nestaví mimo gnosticismus, nýbrž svědčí o jeho rozšíření.) Ve shodě s naším argumentem je také, když Schweizer říká, že Pavlovým reálným zájmem zde byl kříž jako střed spásného činu; to znamená, že Pavel prostě nepřejmenoval subjekt mýtu na "Ježíše", nýbrž přijal mýtické schéma k označení Ježíše, modifikoval je právě tím, že je soustředil na vrchol Ježíšova života, na kříž. "Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der Sendungsformel Gal 4,4 n; Röm 8,3 n; Jan 3,16 n; 1 Jan 4,9", ZNW 57 (1966), 199-210. Viz též jeho "Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus" (1959), Neotestamentica, 1963.

- 41 Není mi jasné, proč Hugh Montefiore zdůrazňuje, že ve vv. 6-7 autor neaplikuje výraz "Syn člověka" na Ježíše. Je zřejmě veden původním významem starozákonního textu "lidstvo". The Epistle to the Hebrews (New York, 1964).
- 42 Pokud jde o užití tohoto žalmu v 1. Kor. 15,27; Fil. 3,21; 1. Petr 3,22 viz Lindars, New Testament Apologetic, ss. 50, 168.
- 43 Základní důležitost Ježíšova lidského života pro list Židům došla častého povšimnutí. Viz např. "Der historische Jesus im Hebraerbrief" od Ericha Grässera, ZNW 56 (1965), 63-91, a literaturu tam uvedenou.
- 44 Vhodný přehled literatury a problémů podal James M. Robinson, "The Coptic Gnostic Library Today", NTS 14 (1966), 356-401.
- 45 Např. Evangelium Pravdy, často připisované Valentínovi, má dosti jemný a tlumený vztah k charakteristickým gnos-

- tickým naukám; to rovněž platí o novém Tomášově evangeliu. Viz Kendrick Grobel, "How Gnostic is the Gospel of Thomas?" *NTS* 8 (1962), 367-73.
- 46 Eirensios (adv. haer. i 24,3,4) sledoval Basilidovu teologii k Menandrovi, žákovi Simona Maga; Hippolytos viděl za scénou především Aristotela.
- 47 Hans Jonas nám připomíná, že středem gnostického náboženství je paradox, že neznámý a nepoznatelný Bůh je přesto známý. *The Gnostic Religion* (Boston, 1958), s. 288.
- 48 Také Origenes mohl mluvit o Bohu jako mimo "bytí", neboť zdůrazňoval, že "Bůh ani nemá účast na bytí. Neboť na něm má spíše všechno účast." *Kata Kelsu VI. 64.*)
- 49 Konsubstancialita (homocousios) je základní pojem basilidovské a mnohých jiných forem gnostické teologie. Tento materiální základ spásy je důsledek názoru, že lidská duše je svou podstatou božská; podle tohoto názoru je její dočasný pobyt v hmotě tragický; současně určuje tento názor ontický základ pro spásu.
- 50 Hippolytos píše: "Ježíš se proto stal prvotinou rozlišování různých řádů stvořených věcí a jeho Utrpení se nestalo pro žádný jiný důvod než pro rozlišení, které se tím uskutečnilo v různých řádech stvořených věcí, které byly spolu smíšeny. Neboť tímto způsobem ... bylo celé Synovství ... rozděleno na své prvky podle způsobu, kterým se také uskutečnilo rozlišení přirozeností v Ježíšovi." *Refektatio VII. 15.*
- 51 I když exegetické spisy Basilida byly ztraceny, ze čtení Hippolyta můžeme získat živý obraz jeho zájmu o reinterpretaci křesťanské literatury. Je zřejmé, že Basilides byl brilantní exeget; znovu a znovu interpretuje biblický jazyk způsobem, který odpovídá jeho chápání člověka a jeho spásy.
- 52 Nejrozsáhlejší vyprávění o sestupu Syna lze nalézt v gnostické Pistis Sofia (její kořeny sahají do druhého století), v Nanebevstoupení Izaiášově (jehož kapitoly 6-11 snad po-

- cházejí z druhého století) a v tzv. Listu apoštolů (trochu mladší než Basilides). List apoštolů ukazuje, jak užívali gnostického způsobu chápání ti, kdo bojovali proti gnostickým sektám.
- 53 Všeobecně se říká, že Boží Syn byl poslán na svět, nebo že přišel, zjevil se; Eirenaios říká s oblibou, že Syn Boží byl učiněn Synem člověka (a tím ukazuje, že si není vědom, že původně kosmický Syn člověka byl ve skutečnosti Syn Boží!).
- 54 Origenes je ovšem výjimka, avšak mimořádně instruktivní. Zastával názor, že lidské duše existovaly před narozením, avšak odmítal považovat je za věčné.
- 55 Helmut Köster správně hovoří o "mocenském boji mezi ne-(nebo před-) křesťanskými konotacemi a implikacemi takové mýtické řeči a partikulárními křesťanskými postřehy... odvozenými z ... požadavku, že rozhodující zjevení se stalo v historii Ježíše z Nazareta." "The Role of Myth in the New Testament", *Andover Newton Quarterly*, 1968, s. 186.
- 56 V této souvislosti je užitečná analýza Samuela Laeuchliho o zápasu mezi křesťanským a gnostickým jazykem. *The Language of Faith* (Nashville, 1962).

Přeložil Václav Žilinský