

P e t r P o k o r n ý

NADĚJE VĚČNÉHO ŽIVOTA V POZDNÍM ŽIDOVSTVÍ A V PRVOTNÍM
KŘESŤANSTVÍ

U v o d e m

Pro mnoho lidí je osobní naděje ve smrti základním důsledkem křesťanské víry. Jedni v tom vidí její výhodu, druzí to hodnotí jako příznak jejího odcizení. Základem křesťanské naděje je vzkříšení Kristovo. Výklad tohoto základního článku křesťanského vyznání však od počátku byl a dosud je předmětem rozhovorů i sporů a ústředním tématem teologie, které ve svých důsledcích ovlivňuje obraz člověka a jeho poslání v přírodě a v dějinách. Po Bultmannově existenciální interpretaci vzkříšení, která ovlivnila diskusi padesátých let, vyvstává především mezi biblisty shoda, varující na jedné straně před supranaturalistickým zjednodušením, které by končilo v metafyzickém dualismu, na druhé straně však před pozitivistickými metodami, které opomíjejí některé závažné souvislosti. Jistá shoda se projevuje i v určení relativního stáří a vzájemné závislosti novozákonních svědectví o Kristově vzkříšení a rozhovor se soustřeďuje především na jejich interpretaci, zejména na určení jazykové roviny a struktury těchto výpovědí. Do jaké míry jsou informace a do jaké míry reflexí? V jaké míře je lze nahradit jinými výrazy? Ve svém příspěvku se nechci pokoušet o komplexní projednání těchto otázek. Soustředím se jen na jeden aspekt.

Pokusím se sledovat stopy, které velikonoční zvěst zanechala v novozákonní době na elementární lidské touze po překonání smrti. Pokusím se charakterizovat základní rysy této touhy ve světě, do něhož první křesťané vstoupili, potom se zamyslíme nad zaměřením křesťanské eschatologie u apoštola Pavla a ve starších vyznáních, o něž se opíral. Nakonec se zastavíme i u příslušných Ježíšových výroků, pokud je lze rekonstruovat.

Ž i d o v s t v í

V mišně, v traktátu Sandhedrin 10,1a se prohlašuje, že popěrači vzkříšení ztratili podíl na budoucím věku. Stane se jim to, co sami prohlašují. Tím zvítězilo pojetí, které se v Ježíšově době prosazovalo v několika významných židovských skupinách. Byli to především farizeové, kteří očekávali všeobecné vzkříšení mrtvých na konci věků (Sk. 23, 6.8). Tím se lišili od saduceů (23,8). Také druhý výrok Židovské Modlitby osmnácti proseb oslavuje oživení mrtvých jako velký Boží čin.

V esejských textech z Kumránu lze najít ojedinělé, ale zřetelné stopy očekávání posmrtného života (IQS IV,7f. a j.). I starozákonní kniha proroctví Danielova mluví o vzkříšení mnoha zemřelých (Dan. 12,2-3).

Mezi farizeji a esejci a autory apokalyptických spisů byly zřejmě úzké vztahy. Farizeové i esejci byli potomci starověkých chasidů (zbožných), kteří v první etapě podporovali makabejskou vzpouru proti Seleukovcům (1.Mak. 2,42). V pozdější Druhé Makabejské knize najdeme i masivní výraz naděje vzkříšení (6,18 - 7,42, zejm. 7,11.14), ovlivněné farizejskou zbožností.

Není třeba uvádět další doklady toho, že v židovství Ježíšovy doby byla živá víra ve vzkříšení na konci věků. Budeme se spíše ptát, v jaké souvislosti se tehdy o vzkříšení mluvilo, o co se opírala tato naděje. Výsledek této prověrky příslušných dostupných textů mohu předem shrnout tezí, že idea

konečného vzkříšení byla obranou Boží spravedlnosti (theodicejí) ve vztahu k životu jednotlivého člověka.

Nepřímo to vyplývá již ze skutečnosti, že starověcí chasidé se pokládali za strážce Boží spravedlnosti. Chtěli, aby Boží lid tvořili jen spravedliví (srov. Izaiáš 60,21). Teprve v helénistické době domysleli však svou důvěru v Boží spravedlnost tak, že se z ní rozvinula mohutná a hluboká, i když ne zcela důsledně domyšlená koncepce vzkříšení na konci tohoto věku. Tento proces rozvíjení víry lze v jeho základních rysech dobře sledovat.

Ve Starém zákoně se většinou předpokládá, že spravedlivý bude odměněn ještě za svého života. Ještě ve stáří takový člověk ponese ovoce a bude požehnan (žalm 92,15). Do jisté míry se tento pohled odráží i ve známém žalmu prvním. V Ježíšově době byli zastánci tohoto názoru saduceové. Kromě ze Sk. 23,8 to lze vyčíst i z Mar. 12, 18 parr. Josephus Flavius se zmiňuje o tom, že saduceové odmítají nesmrtelnost duše (antiquit. XVIII § 16). Patrně tím chtěl povědět, že neznají budoucí, konečnou naději, tedy že popírají vzkříšení. Jinde tvrdí tentýž autor, že saduceové popírají osud a domnívají se, že každý je strůjcem svého štěstí. I to odpovídá celkovému obrazu saducejské zbožnosti. V době mezi Starým zákonem a dobou novozákonní dokládá tento přístup kniha přísloví zapsaná v 2. stol.př.Kr. jistým Ježíšem a sebraná již jeho dědem Sirachem. Boží spravedlnost tu člověk prožívá uprostřed života omezeného narozením a smrtí (1,10-18 aj.).

V některých starozákonních knihách se však již najdou pochybnosti o tom, zda s tímto přístupem lze vystačit. V knize Kazatel najdeme povzdech nad tím, že spravedlivý i nespravedlivý umírají stejně (9,2-3a). Nenajdeme tu však ještě naději na posmrtné vyrovnání (9,10). Také kniha Jobova se obírá myšlenkou utrpení spravedlivého (kap. 21), i když pro samotného hrdinu volí nakonec východisko v podobě pozemské kompenzace (42,10-17).

Ostře je celý problém viděn v žalmu 73, kde štěstí bezbožníka je v rozporu s utrpením spravedlivého (žalm 73, 2.12.14). Ve verších 18 až 20 je však naznačena bezvýhodnost takového života, odhalená nevyhnutelnou smrtí. Zato spravedliví budou dle verše 24 vzati (hebr. l-k-h) do boží slávy (hebr. kábōd). Termín kábōd měl již v předkřesťanské době eschatologický význam (1 QS IV,23) a patrně jej má i zde. Jinak běžné sloveso l-k-h se užívá také pro nanebevzetí Henochovo i Eliášovo (Gen. 5,24; 2. Král. 2,11n). Nemůžeme zcela vyloučit, že tyto verše byly doplněny později, jak se domnívali někteří vykladači, ale rozhodně byla tato naděje, bušící i na brány smrti, známa v židovském společenství již v předhelénistické době (sr. žalm 49,16).

Pod vlivem starověkých chasidů se představa posmrtného vyrovnání a prosazení Boží spravedlnosti stala závažným prvkem myšlení víry významných židovských skupin. Rozvinula se, když v boji za náboženskou svobodu proti Seleukovcům umírali mnozí mladí zbožní hrdinové. Na rozdíl od Starého zákona byla však spravedlnost v těchto kruzích pojímána v omezeném, distributivním smyslu. Bůh byl chápán především jako ručitel spravedlivého vztahu mezi činem a jeho následkem. Protože předčasně zemřelí mučedníci nemohli odměnu inkasovat za pozemského života, projevila se důvěra v Boží spravedlnost jistotou, že Bůh si pro odměnu a vyvýšení spravedlivých vytvoří nový, posmrtný prostor. Určujícím pojmem je Boží spravedlnost, lidská naděje je jen jejím důsledkem. Obraz konečného společného vzkříšení je úzce spojen se zvěstí o neúprosném soudu a zúčtování podle skutků (4.Ezdr. 7,33-35; žalmy Šal. 3,10-12; 1. Hen. 51,1-2 a j.). Dobré a špatné skutky vstávají podle těchto míst spolu s mrtvými.

Nesmírný duchovní přínos této etapy židovského myšlení spočívá v tom, že na jedné straně tu byla odhalena cena individuálního lidského života, na druhé straně však nebyl tento život oddělen od dějinných a sociálních souvislostí. Konečný osobní zlom je na uvedených místech viděn v souvislosti se

společným, někdy dokonce univerzálním, všeobecným vzkříšením na konci věků. Apokalyptici se nebáli pohledět na lidský život z hlediska konce dějin, jejich mezní perspektivy. Vzkříšení bylo ohlašováno na konci tohoto věku a bylo jen částí širokého dějinného zúčtování a kosmické proměny. Ezdrášova apokalypsa a syrská Baruchova apokalypsa rozvíjejí v souvislosti s tím obraz nového věku (hebr. ōlām, řecky aión) a vyrovnávají se tak nejen s krizí osobních, ale i národních dějinných nadějí.

Naděje nového života po smrti je však v židovství opřena někdy i o jiný základní pilíř hebrejské víry. Někdy se obojí způsob argumentace prolíná a doplňuje. Tímto druhým pilířem je vedle důvěry v Boží spravedlnost jistota Božího vyvolení. Podle 1. Hen. 51,2 jsou spravedliví od věků vyvoleni. V kumránských textech se "synové světla" zároveň pokládají za ty, kteří byli vyvoleni k věčné smlouvě s Hospodínem. Spojení obou pilířů lze vyjádřit zhruba tímto způsobem: Boží spravedlnost, jeho dobrý záměr, spočívá v tom, že se předtím, než člověku dal svobodu a dopustil na něj pokušení, rozhodl uchovat na světě společenství vyvolených, které mu bude vzdávat čest a vzdorovat zlému duchu (1QS III,13 - IV,26). Souvislost myšlenky vyvolení s myšlenkou odměny a trestu nebyla vždycky zcela zřejmá a nebyla vždy důsledně domyšlena. V kumránských textech však najdeme náznaky přesvědčení, že vyvolení se vztahuje na společenství, jehož členové musí ve svém srdci stále překonávat zlého ducha (1QS, IV,23b), jinak mohou o svůj podíl přijít (1QS XL, 2-22). Jejich spása není jejich zásluhou, ale mezi jejich jednáním a osobní nadějí je zachován přímý vztah.

V obou případech - tam, kde se zdůrazňuje odplata i tam, kde se zdůrazňuje vyvolení - je naděje nového života domyšlením Boží spravedlnosti. Vztah k Bohu je prvotní, jeho domyšlení ve vztahu k osobní nadějí ve smrti je jeho důsledkem, není projevem obecné víry v nesmrtelnost. Odtud si lze vysvětlit i pestrost a proměnlivost obrazů i výrazů, jimiž je naděje

ve smrti vyjadřována. Konstantou je jen důvěra v Boží spravedlnost, ostatní je důsledkem, domyšlením, tedy proměnnou.

Nejčastější je, pravda, obraz vzkříšení těl mrtvých na konci tohoto věku, jak jsme o tom již mluvili. V Knize jubilejí 23,30-31 čteme však například, že duchové vykoupených se budou radovat v nebi, zatímco jejich kosti budou odpočívat v zemi (srv. 4. Mak. 14,6). Zmiňovali jsme se také o tom, že Josephus interpretuje farizejskou a esejskou naději jako naději nesmrtelnosti (antiquit. XVIII, § 14; bellum II, § 154). I v Moudrosti Šalomounově se mluví o postexistenci duší spravedlivých (3,1-9 srv. 9,15). Rozhodující je však i tu, že Bůh je dárce života (16,3) a že nesmrtelná je především sama jeho spravedlnost (1,15). Často se mluví také o vzkříšení v "nebeské tělesnosti" (syr. Bar. 51,1-5) a podle syrské verze Baruchovy apokalypsy 30,2 (srv. 4. Ezdr. 4,32) jsou duše spravedlivých až do konce věku uchovávány ve zvláštních Božích komorách. Někdy se setkáme s různými představami i v rámci jedné knihy. V Závěti Jobově se mluví jak o vzestupu duší (52,9n), tak i o vzkříšení (4,9). Ve 4. Ezdr. 7,29nn nebo v Závěti Benjaminově 10 se mluví o všeobecném vzkříšení, kdežto v Žalmu Šalomounově 3,10-12 jen o vzkříšení spravedlivých. Pro řadu různých obrazů je společným jenovatelem výskyt pojmu "život věčný" (hebr. hajjē ʾōlām; řecky zóē aiōnios - Dan. 12,2; Ž. Šal. 3,12; 1. Hen 40,9; 2. Mak. 7,9), ale na mnoha významných místech tento pojem zase chybí. Společný jmenovatel lze tak vidět jen v celkové struktuře, o níž jsme se již zmiňovali. Je to závislost osobní naděje na Boží spravedlnosti a její spojení s eschatologií sociální a dějinnou při soudu nad tímto věkem. Jednotlivec je souzen v sociálním kontextu. V tomto rozměru své existence prožíval zbožný Žid Boží přítomnost. Ostatní rozměry "tohoto věku" jako příroda i sama hmotnost, byly dočasné a pomíjivé. To je poznatek významný i pro interpretaci novozákonní teologie. Spojení naděje se soudem Božím brání tomu, aby člověk prohlásil za boha sám sebe, nebo aby se domníval, že je s Bohem souro-

dý a tak se utěšovat tváří v tvář smrti. Označení kosmu- nebe a země - jako stvoření zabraňuje zároveň fatalismu, který v tom, co je dáno, vidí neměnný výraz božské podstaty. To jsou všechno výrazné výhody způsobu, jímž se Židé vyrovnávali s problémem lidské smrtelnosti. Jeho stíny budeme moci posoudit teprve ve světle křesťanského evangelia. Máme-li ještě jednou shrnout, lze povědět, že očekávání nového života po smrti bylo v židovství důsledkem důvěry v Boží spravedlnost. Současně bylo zaslíbení věčného života výrazem toho, že vyvolení určitého společenství k tomu, aby slavilo Boha a bojovalo proti zlému, je nezrušitelné, že nepomíjí s koncem tohoto věku a smrtí jeho jednotlivých členů.

Závažnost tohoto přístupu nám vynikne srovnáním s některými výrazy posmrtné naděje v mimožidovském helénistickém myšlení.

H e l é n i s m u s

Široké spektrum helénistických představ o nesmrtelnosti lze popsat v této souvislosti jen tak, že naznačíme některé nejvýraznější tendence.

Nejstarší kořeny má idea nesmrtelnosti héroů, vzorných ctnostných lidí, přičemž ctnost (areté) tu nelze chápat v přísně etickém smyslu. Je to spíše výraz pro intenzitu života, která si tak přímo vynucuje podíl na svém božském zdroji. Pozdněhelénistickou spekulativní formu této naděje zachytil počátkem 2. století po Kr. Plútarchos z Chairónaje v životopise Romulově (vit. par. Rom. 28). Představu vzkříšení mrtvého pokládá za nemoderní pověru. Duše ctnostných lidí podle něho stoupají po smrti k héroům, od héroů k géníům a když se potom "jako v mystériích" očistí, dostávají se mezi bohy a dosahují nesmrtelnosti (srv. Plat. Phaedros 245; Cicero, disp. Tusc. I,42nn). Takové a podobné úvahy poznamenaly pozdně antické představy o duši. Na jednom náhrobním nápise z císařské doby čteme například: Jmenují se Ménelaos. Leží tu však jen

mé tělo. Duše přebývá v éteru u nesmrtelných (W. Peek, Griechische Grabgedichte, Berlin 1960, čís. 250). Je to naděje, u níž osobní a sociální složka ustupují do pozadí. Postexistence duše bývá totiž někdy ve smyslu pozdního orfismu chápána jako podíl na existenci kosmických těles (nápis zlatých lamel, které uveřejňuje N. Turchi, Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici, Roma 1923, str. 36 nn). U Platóna nabývá tato participace na abstraktním božském bytí propracovanou filozofickou podobu (Phaedros 247nn). Tato tendence vrcholí v gnózi, kde lidskou nadějí je konečný absolutní klid, řecky anapausis, koptsky imton: NHC VII (2 - Druhý výrok velkého Seta), 67,7; 70,8; Berol. gnost. 8502 (1 - Mariino evangelium), 17,5; tamt. 2 - Tajná kniha Janova, 68,2; NHC II (2 - Tomášovo evangelium), 90,5 (logion 50); 90,8 (log. 51); 91,21 (log. 60); 96,19 = Mat. 11,29 (log. 90) srv. 96,4 (log. 86), podobně opisem vyjádřeno: NHC I (2 - Evangelium pravdy) 40,33; 41,13; 42,22.39; 43,1; NHC II (3 - Filipovo evangelium), 66,15; Ódy Šal. 11,12; 26,3.12; 30,2.7 a j.; NHC I (3 - Epištola Reginovi), 43,34 - 44,3; NHC XIII (1 - Třítvará Protennoia), 50,9 (rekonstr. text); Clem. Alex. exc. ex Theod. 63,1; Neznámé starognostické dílo dle Schmidta a Tilla 360,12 j. Obecně líčí gnostickou nadějí Eirenaios v adv. haer. III,15,2. Někdy se připomíná, že duše gnostika se vrací ke svému "kořeni" (Iren. adv. haer. I,30,14 o Setovcích; NHC II (5 - Vznik světa), 127,4-5), jindy, že překonává nedostatek (řecky hysteréma, koptsky šta) své pozemské existence (Iren. adv. haer. III,15,2; NHC I (2) 40,30; 41,15; 42,37 - 43,19; NHC VII (2), 65,34 - 70,10. Toto odpočinutí je proto protikladem odpočinutí mrtvých: NHC II (2), 90,4-12 (log. 50-51); 91,20-22 (log. 60); NHC I (2), 42,18-22. Podle známých a často uváděných dokladů z hermetiky a z naasejské gnóze znamená toto odpočinutí osvobození od všeho smyslového a od všech pozemských svazků.

Některé gnostické výroky se filozoficko-kontemplativnímu pojetí naděje vymykají. V Evangeliu pravdy se například říká,

že vykoupění budou oslavovat nebeského Otce (43,11-21), ve Filipově evangeliu se dokonce mluví o vzkříšení v těle (řecky sarx), které však je totožné s Logem (NHC II (3), 56,29 - 57,19). To všechno jsou však již ohlasy křesťanských vlivů, objevujících se až v druhé fázi vývoje gnóze, nebo starozákonní obraty, které gnostikové přeznačovali svým výkladem.

Je velmi pravděpodobné, že v gnostickém pojetí naděje jako splnutí s božstvem nebo s božskou podstatou vrcholí také tradice mystérijní zbožnosti, i když někteří badatelé mají za to, že mystéria zaslibovala znovuzrození jako kvalitativně nový život. Ve skutečnosti však dostupné dokumenty mluví jen o tom, že zasvěcení znamená prodloužení života za sudbou danou mez nebo lepší úděl v podsvětí. O znovuzrození (řecky palingennésia) se mluví jen ve známé XI. kapitole Apuleiova Zlatého osla a zejména v XIII. hermetickém traktátu, kde se o gnostickém zasvěcení mluví jako o zasvěcení do mystérií. Právě zde však je znovuzrození chápáno jako ztotožnění s božstvem (CH XIII, 2.10.14) a začlenění do božského Logu (XIII, 8.15.19). Znovuzrození je tu téměř totožné se zbožštěním jako v typicky gnostických textech jako corp. herm. I,26 a NHC VI (7 - Asklépios), 64,19n. Podobně jako platónský a aristotelický bůh je vykoupěný člověk nakonec nerozměrný, všudypřítomný a nehybný zároveň (corp. herm. XIII,11 srv. 17; Hipp. phil. V,9,5; srv. Aristot. metaph. XII,7,1072b srv. XII,8, 1073a).

Jiná linie představ o posmrtném životě setrvala v helénistické době na starších obrazech posmrtného života, ale byl to život v hádu, život stínový. Nejznámější jsou pozdější líčení z Vergiliovy Aeneidy (VI,703-751, zejm. 747n). Ilustrací jednoho důležitého rozdílu mezi židovským a helénistickým pohledem na smrt může být srovnání probraného židovského pohledu na předčasně zemřelé (řecky aóroi) se strachem před jejich duchy, kteří se podle helénistických představ mstili dosud žijícím.

Poslední helénistickou tendencí ve vztahu k smrti je

fatalismus, často doložený i na náhrobních nápisech.

Shrneme-li to, co jsme pověděli dosud, nemůžeme říci, že by helénismus ve vztahu ke smrti a posmrtnému životu byl zaměřen individuálně na rozdíl od židovského kolektivismu. Osobní a společenské nestojí v tomto ohledu proti sobě jako alternativa. Osobní naděje vyrůstá téměř organicky z eschatologické naděje celého společenství a odpovídá osobnímu vztahu k Bohu. Lépe řečeno osobnímu povolání, jehož je osobní vztah k Bohu důsledkem. V řeckém a řeckou kulturou poznamenaném světě je sociální a osobní vztah k božstvu oslaběn tím, že božstvo je často pojato jako princip, ať již v přírodním nebo v spekulativně duchovním smyslu.

A p o š t o l P a v e l

Listy apoštola Pavla jsou nejstaršími dochovanými křesťanskými doklady, které se souvisleji obírají osobní nadějí ve smrti. Podobně jako židé, vychází i Pavel ve svých vyjádřeních k této otázce z důvěry v Boží spravedlnost. Nechápe však Boží spravedlnost legalisticky. Chápe ji především jako Boží moc (ř. dynamis), s níž Stvořitel prosazuje svou dobrou vůli a své právo (Řím. 1,16-25; 1. Kor. 1,18.30). Podle židovských představ slouží Boží moc k prosazení zákona (IQS X, 25-26; Moudr. Šal. 12,14-16 aj.), apoštol Pavel se zamýšlí nad Starým zákonem jako celkem a Boží spravedlnost vidí v Božím právu na stvoření, zejména pak na jeho lid a skrze něho na člověka vůbec. Toto své právo prosazuje zahanbující láskou, jejímž projevem byly již hlasy některých svědků Staré smlouvy (srv. např. Řím. 9,14-33). Jejím vlastním zjevením je však především evangelium o Kristově smrti a vzkříšení (Řím. 1,16; 1. Kor. 1,17-18). Je-li pro Pavla východiskem uvažování Boží spravedlnost, pak je to dle něho na rozdíl od hlavních proudů židovství Boží milující spravedlnost, jeho milost (ř. charis).

Evangelium jako zvěst či svědectví o Kristově vzkříšení převzal Pavel ze starších formulí. Vzkříšený je v nich zto-

tožněn s izraelským Pomazaným (Mesiášem, Kristem, Synem Davidovým). V 1. Kor. 15,3b-5 je evangelijní formule obsažena v rámci tzv. formule víry, v Řím. 1,3-4 je součástí vyznání Syna Božího. Toto stručné evangelium navazuje na ještě stručnější stará vyznání, v nichž je Ježíš prostě ztotožněn s Kristem nebo se Synem Božím.

První křesťanské úvahy o naději ve smrti se opírají o formulace víry z doby před apoštolem Pavlem, které mluví o Kristově smrti a dosvědčují jeho vzkříšení, v němž spatřují první projev nového věku.

Vzkříšení nebylo v židovství chápáno jen jako návrat do pozemského života (resuscitace), ale jako vstup do nového života. Jako takové patřilo k přelomu věků. A právě na toto židovské pojetí vzkříšení navázali již první křesťané, když vyjadřovali zakušenost své víry. Bylo-li vzkříšení chápáno jako eschatologická událost s univerzálním dosahem, stalo se již pro židy událostí, která dějinám a v nich i jednotlivým životům - celému tomuto věku, který bude Bohem souzen - dává smysl. Proto se ze zvěsti o Kristově vzkříšení mohly po odeznění apokalyptických nálad rozvinout základní křesťanské výpovědi o osobní naději ve smrti.

Prvním svědkem tohoto domýšlení je apoštol Pavel. Jeho úvahy o osobní naději ve smrti vyvolaly dvě okolnosti, které ovlivnily celý jeho život a myšlení. Byl to problém pohanů a problém nedostavivšího se druhého příchodu Kristova (parusie), který mnozí jeho současníci v církvi očekávali brzy po Kristovu vzkříšení.

Problém vztahu k pohanům byl nově nastolen vlastně již ve chvíli, kdy se první křesťané jako k Mesiáši přiznali k ukřižovanému, vnějšně neúspěšnému a dle Mojžíšova zákona prokletému Ježíši. Zprvu se domnívali, že toto pro židovskou bibli netypické pojetí Mesiáše, které zvolili pod tlakem zkušenosti víry, přijmou i jejich židovští soukmenovci, a pokládali se za avantgardu historického Izraele. Byli však

z Izraele vytlačování jako sekta a jako heretici. Apoštol Pavel žil také plně vědomím sounáležitosti s Izraelem - lidem Staré smlouvy (Řím. 9,3; 10,1 a j.) - a v pozdější etapě své práce zahrnul Izrael do eschatologického plánu spásy (Řím. 10,11nn), ale ve své současnosti již počítal s tím, že církve jako společenství Kristových svědků přejímá vlastní poslání Izraele. Vztah ke Kristu, nikoli tělesná příslušnost k Abrahamovu rodu nebo plnění vnějších příkazů zákona Mojžíšova, jako je obřizka, jsou základními rysy vyvoleného lidu. Rozhoduje víra jako důvěra k Bohu a takto věřící jsou dědici jeho zaslíbení (zejména Gal. 3 a Řím. 4). Protože se Boží zaslíbení soustřeďují v Kristu (Gal. 3,13.16.23nn; Řím. 4,23-5,2), je správným, spravedlivým postojem právě víra v Boha, který vzkřísil k novému životu ukřižovaného Krista. Naděje je tu novou možností, kterou věřící přijímá jako dar. Jde vlastně o vyvolení, na které křesťan odpovídá vírou (Řím. 9, 24 srv. Gal. 1,6 - ř. kalein). Křesťanské zvěstování je vlastně veřejným vyhlášením tohoto vyvolení (Řím. 10,1-17). Odměna spravedlivého nemůže být pro apoštola Pavla motivem naděje věčného života, byť to byl spravedlivý, který se před Bohem může prokázat, pochlubit svou pokorou, jak o tom čteme v 4. Ezdr. 8,31-49, což je oddíl, který bývá s Pavlovou teologií nejčastěji srovnáván.

Kladně lze formulovat, že naděje ve smrti se otvírá každému právě proto, že Boží vyvolení se soustřeďuje v Ježíši (Gal. 3,29), který je "kamenem úrazu" pro mnoho příslušníků vyvoleného lidu a spasením pro mnoho pohanů, kteří ho vyznávají jako svého Pána (Řím. 10,9). Svě vyvolení rozpoznávají vlastně až zpětně, když poznávají, že jejich rozhodnutí víry bylo vlastně jen odpovědí na Boží povolání (Řím. 8,28-39 srv. Filip. 2,13). Spasení se tak bezprostřední otevřívá každému, i pohanům. Dříve než se blíže zamyslíme nad povahou této naděje, připomeneme si, jak se apoštol Pavel vyrovnával s problémem oddálené parusie Kristovy.

Zprvu měla křesťanská naděje prostou podobu. Předpokládalo se, že Kristovi svědkové vstoupí v bezprostřední budoucnosti do nového věku. Nešlo o naději ve smrti, ale o naději před Božím soudem (1. Tes. 1,10; 1. Kor. 10,11). V tom již prvokřesťanský postoj převyšoval v otázce osobní naděje magické nebo spekulativní postoje okolního světa, o nichž jsme se zmiňovali, a navazoval v tom na židovství. Teprve smrt některých křesťanů před nástupem nového věku vyprovokovala otázku po naději ve smrti (1. Tes. 4,13). Tehdy apoštol Pavel vyvodil ze vzkříšení Kristova nový důsledek. Prohlásil, že vzkříšení nemusí být predehrou eschatologické kosmické proměny, ale jako základ křesťanské naděje může být i jejím modelem. Všichni mrtví vstanou (1. Tes. 4,16), vzkříšení platí skrze Krista pro všechny (1. Kor. 15-22; Řím. 6, 3-5). Apokalyptický horizont není zrušen (1. Tes. 4,15-17; 1. Kor. 15, 20-24), ale jeho současný význam se promítá především do naléhavosti rozhodnutí pro Krista. Poslušnost, s níž Ježíš naplnil Boží vůli, z něj dělá nového Adama (Řím. 5,12-21, 1. Kor. 15,20nn). Cestou k novému životu není tedy přijetí přesvědčení o možnosti vzkříšení, ale společenství s Kristem ve víře a v Božím Duchu (Řím. 8,10-11). Apoštol Pavel k tomu dospívá svou vlastní zkušeností s Kristem. Prožil zvláštní setkání se vzkříšeným Kristem, které bylo zároveň konfrontací nové, kristovské naděje s jeho vlastním postojem, založeným do té doby na skutečích zákona. O Ježíši Kristu věděl snad jen to, že Kristus byl blízký i hříšným lidem a nesl i jejich břemena (to mu na něm předtím vadilo) a že samospravedliví lidé ho přivedli na kříž. Uprostřed všech starostí a konfliktů prožil, jak vzkříšený Kristus si vytváří uprostřed tohoto světa své nové společenství, které k němu odkazuje svým přímým svědectvím i svým vyznáním vin. Poznal tak, že svou naději může stavět jen na Boží lásce, jejíž kontinuitu vidí ve vztahu mezi Ježíšovou láskou k bližnému (srv. Gal. 5,14 a 6,2) a svým vlastním nezaslouženým povoláním (6,11 nn).

Po těchto úvahách, vycházejících téměř ze samého jádra Pavlovy teologie, můžeme stručně pohovořit o několika místech, na nichž apoštol Pavel věnuje osobní naději ve smrti soustředěnější souvislosti: 1. Tes. 4,15-18; 1. Kor. 15,1-28; 2. Kor. 5,1-10 a některé verše epištoly Filipským. Srovnáme-li tato místa navzájem, pozorujeme zprvu značnou proměnlivost výrazů i představ, kterou nelze zharmonizovat. V 1. Tes. 4 apoštol Pavel ještě samozřejmě předpokládá, že se dožije parusie a proměny věků (v. 17) a líčení konečné kosmické proměny tu hraje ještě značnou roli. Ve Filip. 3,20b očekávání parusie je již zatlačeno do pozadí a mluví se jen o "občanství v nebesích". Při srovnání však vynikne i společný jmenovatel. Je jím společenství s Kristem, které ovšem předpokládá i společenství navzájem. "Budeme stále s Kristem" (1. Tes. 4,17); "... být doma a Pána" (2. Kor. 5,6-8); "být s Kristem" (Filip. 1,23); "... budeme s ním (Kristem) žít" (Řím. 6,8). Je pravděpodobné, že myšlení apoštola Pavla se v této otázce vyvíjelo, i když nelze zcela vyloučit, že rozdíly mezi jednotlivými epištolami jsou ovlivněny prostředím, do něhož apoštol psal, a otázkami, které vyvstaly v životě adresátů. Jisté je, že líčení konečných událostí je ve srovnání s důrazem na společenství s Kristem druhotné. Jen 1. Kor. 15 je místo, na němž apoštol podrobně mluví o naději vzkříšení a přitom neužívá žádný výslovný obrat, který by vyjadřoval, že naděje vzkříšení má podobu společenství. Zdá se dokonce, že výhled ke stavu, kdy "Bůh bude všechno všech" (v. 28b) je blízký gnostickému splnutí s božstvem. Ve skutečnosti se však zřejmě jedná o pokus vyjádřit plnost Boží vlády nad celým stvořením a nad společenstvím jeho lidu. Sloveso "podříditi" (ř. hypotassein), které se ve verších 27 a 28 vyskytuje šestkrát, je typickým výrazem ze společenské oblasti. Apoštol Pavel tu tedy vykládá, interpretuje výhled ke "království Božímu", jinak řečeno, obsahovou paralelou tohoto místa je Filip. 3,20-21, kde se o konečné proměně těla a podřícení všeho Bohu (témata 1. Kor. 15) mluví v souvislosti s ob-

čanstvím v nebesích. Ostatně v 1. Kor. 13,12 je eschatologická naděje charakterizována jako setkání s Bohem tváří v tvář (srv. 1. Kor. 8,3; Gal. 4,9). Na první pohled pantheistický oddílek z 1. Kor. 15 nám tak ukazuje hlubší rozměr, pozadí onoho "bytí s Kristem", o kterém mluví ostatní oddíly, o nichž jsme mluvili. V "bytí s Kristem" se člověk setkává s Bohem, vstupuje s ním do společenství. V tomto společenství se naplňuje smysl celé lidské existence, to je vlastní eschatologická hodnota.

Její oporou není již pohled do budoucnosti sám o sobě, není to naděje zakotvená apokalypticky. Východiskem je příběh Ježíšův. Ten je vlastní eschatologickou veličinou. Toto christologické zaměření křesťanskou nadějí formuje zejména v jejím sociálním rozměru. Pozemský život vzkříšeného Ježíše je totiž zjevením Boží spravedlnosti. Často se tvrdí, že apoštol Pavel nevěděl nebo nechtěl o Ježíši vědět nic víc než to, že žil a že ukřižován lidmi žije nyní novým budoucím životem. H. Schürmann se ve svých pracích pokusil doložit, že apoštol Pavel znal alespoň jakýsi základní vzorek Ježíšových postojů: pohostinnost a přátelství, obětavé sebeponížení, láska (Řím. 15,7; 2. Kor. 5,14a; 8,9b). U některých takových výroků lze doložit vztah k synoptické tradici: Gal. 5,14; Řím. 13,8-10 srv. Mar. 12,30nn parr; 1. Kor. 4,12; 6,7; Řím. 12,14.17.21 srv. Luk. 6,27nn; o dobrovolném ponížení viz 2. Kor. 11,7 srv. Luk. 14,11a j. Také zmínka o skromnosti a mírnosti Páně v 2. Kor. 10,1 patří do této tradice. Běží vesměs o sociální postoje v nejhlubším smyslu tohoto slova, což odpovídá našemu předchozímu zjištění o tom, že křesťanova naděje má dle apoštola Pavla charakter společenství s Bohem a s druhými lidmi.

Stejně jako kristovské ctnosti patří k eschatologickému prostředí i různost darů (charismat), jimiž se církev, přirovnaná ke Kristovu tělu, projevuje jako sociální veličina (1. Kor. 12,12-31; Řím. 12,4nn). Církev není totožná s Kristem, není královstvím Božím. V obou případech se jedná o

přirovnání (1. Kor. 12,12; Řím. 12,4 řecky kathapér). Navíc nesmíme zapomenout, že oba obrazy se týkají místní křesťanské obce. Jako místo setkání a zřetelného svědectví o Kristu (1. Kor. 15,24-25) je však nenahraditelným prostředím, v němž se lze otevřít nové skutečnosti a v určitých chvílích prožít již nyní setkání s Kristem. Zvláštní poslání křesťanského společenství spočívá však právě v tom, že jen v jeho rámci lze plně prožít společenství s Kristem vzkříšeným, nový život. A protože je to společenství rozložené v prostoru i v čase a dynamicky působící na své okolí, nelze křesťanskou naději chápat jako útěk z dějin. Apoštol Pavel v epištole Filipským 1,24 dává možnosti bezprostředního "bytí s Kristem" ve prospěch práce v křesťanském společenství. Jde dokonce tak daleko, že po velkém chvalo zpěvu, vrcholícím ujištěním, že ani smrt nás neodloučí od Boží lásky, projevené v Ježíši Kristu (Řím. 8,38n), uvažuje o tom, že by se vzdal svého spasení pro záchranu Izraele, Božího lidu Staré smlouvy (Řím. 9,1-5) a svým spasením se v této pozdější epištole těší znovu až poté, co vyjádřil svou naději, že Izrael se vůči Kristu nezatvrdil definitivně (Řím. 10,25n).

Pro bližší pochopení Pavlovy naděje bude užitečné zamyslet se ještě nad jeho výkladem o vzkříšení a o duchovním těle v 1. Kor. 15. Apoštol tu rabínskou argumentací od malého k velkému (hebr. kal vahomer) dokazuje, že naše dnešní předmětná, duševní (psychická) tělesnost má svůj rozvinutý protějšek a cíl v tělesnosti "duchovní" (pneumatické), které se má k naší existenci jako semeno k plodu (zejm. 15,44). Tělesnost člověka a stvořitelská Boží moc jsou pro apoštola dvěma vnějšími premisami, z nichž na základě zkušenosti s ukřižovaným a vzkříšeným Kristem vyvozuje logický (protiklad: nerozumný, řecky afrón - v. 36) závěr, že těla věřících budou vzkříšena v nové podobě. Společným jmenovatelem srovnání semeno - rostlina a nynější tělo - duchovní tělo je Boží stvořitelská moc, která dle apoštola Pavla obojí působí. Mohlo by se zdát, že apoštol tu propadá jakési přirozené teo-

logii, která je navíc vzdálena dnešnímu myšlení. Ale především víme, že vědecký popis růstu v přírodě není jeho vysvětlením v plném smyslu slova, nýbrž právě jen popisem, a důraz na Boží stvořitelskou moc jednoznačně ukazuje, že mezi tímto a novým věkem není žádný samozřejmý most, žádný přechod, který by člověk mohl pokládat za své dílo, nebo na který by si mohl činit nárok pro své vnitřní kvality. Evangelium o milosti Boží, která nový život otvírá jako dar, není ani na tomto místě zamlčeno. Duchovní tělo je existence určená Božím Duchem, Boží vůlí (2. Kor. 3,16n). Křesťan jde vstříc své proměně (srv. řecké sloveso alessessthai ve v. 5ln), proměně z Boží moci a vůle. Pavel to zdůrazňuje pro korintské křesťany, kteří zřejmě tuto nezbytnou proměnu nějak podceňovali nebo popírali. Buď se pokládali za vnitřně dokonalé, za ty, kteří již vstoupili do nového duchovníku věku, nebo, což je méně pravděpodobné, očekávali stále blízký konec světa. V obou případech podcenili nutnost své vlastní proměny. Tu jim apoštol staví před oči.

Odkaz k semeni a k rostlině či zvířeti mu však slouží i k tomu, aby zdůraznil identitu člověka v nynější a v budoucí existenci, tedy to, že velká zaslíbení se opravdu týkají nás, dnešních, skutečných, jednotlivých a neopakovatelných lidí. Individuum však nelze definovat jinak než na pozadí sociálním. A společenství ani organismus zase nelze vytvořit bez neopakovatelných, nezaměnitelných částí. A tělo je apoštola Pavlovi zase především prostředkem vztahů a komunikace. Při Božím soudu poznáme, co z toho, co jsme působili druhým lidem skrze své tělo, bylo dobré a co špatné, tělo nesmí být poskvřeno pokřiveným vztahem, smilstvím, tvář (tělo) je prostředkem identifikace člověka ve vztahu k druhým lidem, lidskou nadějí je, že spatříme Boha tváří v tvář (2. Kor. 5,10; 1. Kor. 6,15; Řím. 12,1; 1. Kor. 13,12 a j.). Na těle (ř. sóma) není tedy dle apoštola Pavla příznačná jeho materiálnost, hmotnost, nýbrž jeho sociálnost. Proto dokazuje, že hluboká proměna člověka rovnající

se novému stvoření, bude směřovat k novému tělu, tedy k novému společenství. Podobný smysl má výklad v 2. Kor. 5,1-10, i když je vysloven v jiné souvislosti a užívá jiné termíny. Tímto pozorováním bude nutno doplnit úsudek Rudolfa Bultmanna o tom, co apoštol Pavel chápe pod pojmem tělo (sóma). Bultmann se domnívá, že tělo pro apoštola Pavla znamená schopnost sebeepochopení zpředmětněním vlastní existence.

To, co jsme doposud pověděli, můžeme shrnout do několika tezí: Osobní naděje ve smrti je pro apoštola Pavla součástí širší naděje, zahrnující celé společenství, které je středem očekávaného nového stvoření.

Nová perspektiva je odvozena ze zkušenosti se vzkříšeným Kristem a závislá na Boží milosti. To vede ke skromnosti a k zdrženlivosti v líčení konkrétní podoby nového života, které by předjímalo Boží soud a mohlo by být duchovním nástrojem k prosazení nesprávných přání a ve srovnání se skromnou a vědomě obraznou řečí apoštola Pavla sebeklamem.

Z á k l a d n í s t r u k t u r a v í r y v e
v z k r í š e n í

Pavlovská teologie není jedinou aplikací evangelia o Kristově vzkříšení a nejstarších vyznání. I janovské myšlení navazuje na christologii vzkříšení (Jan 2,22 a j.), i když je ovlivněno také jinými christologickými výrazy, především tzv. pramenem znamení. Na rozdíl od apoštola Pavla se však v janovských spisech promítá eschatologie především do osobní vnitřní proměny. Ve víře křesťan již přímo žije své spasení. Janovské i pavlovské spisy však spojuje osobní vztah víry k Ježíšovi. V obou skupinách prvokřesťanské literatury se dokonce setkáváme se zdůvodněním zavržení Izraele pro nevěru, nedůvěru vůči Kristu, pro kterou se hledá vysvětlení v Izaiášově prorocství (Deuteroizaiáš) 53,1 : Jan 12,38 a Řím. 10,16. Zřejmě jde o společnou tradici, vyrovnávající se s nevěrou Izraele a zdůrazňující osamostatnění církve.

Vyvstává však otázka, zda janovské spisy znají také křesťanskou naději jako osobní naději ve společenství. Často se v této souvislosti poukazuje na rozvinuté metafory, v nichž se o Kristu a o křesťanech mluví jako o dobrém pastýři a o ovcích (kap. 10) nebo jako o vinném kmene a ratolestech (kap. 15). Je pravda, že důraz je v nich položen především na vztah pastýře či vinného kmene k ovcím či k ratolestem a ne tolik vztah jednotlivých členů společenství navzájem. Jasně je však vyjádření Kristova osobního vztahu k lidem, které zná jménem (Jan 10,3). To odlišuje janovskou naději od typů helénistické naděje, načrtnutých v třetí kapitole této studie. Důraz na vnitřní proměnu v době prvních příznaků zvrchování křesťanství je však tak silný, že úvahy o charakteru budoucí naděje chybí. Je však zřejmé, že tato již v přítomnosti prožívaná naděje, ba jistota, měla sociální rozměr, i když jasně vymezený hranicemi církevního společenství. Lze to vyčíst z výzev k vzájemné lásce (Jan 13,34; 15,12.17 a j.; 1. Jan. 2,10n; 3,10n; 4,19nn). Jejich zúžení na křesťanské společenství nelze chápat jen jako oslabení odpovědnosti. Je to především její konkretizace v době, kdy se křesťanské obce již oddělily od synagogy. K vzájemným vztahům a jejich utváření odkazuje i symbolické mytí nohou v Jan 13,1-17. Janovská eschatologie je tedy při vši své odlišnosti slučitelná s eschatologií pavlovskou, vychází také z christologie vzkříšení, vyjadřuje osobní vztah ke Kristu a nepřímo naznačuje sociální rozměr naděje.

Z dalších novozákonních typů eschatologie stojí na tomto místě za zmínku ještě eschatologie epištoly Židům, v níž jako cíl naděje vystupuje odpočinutí (řecky katapausis), což nápadně připomíná gnostickou eschatologii, o níž jsme mluvili ve třetí kapitole. V epištole Židům má však představa odpočinutí především starozákonní pozadí, je analogií Božího odpočinutí (hebr. m^enūhā). O podílu na tomto odpočinutí se mluví jako o "vejítí do odpočinutí" (Žid. 3,11.18n; 4,1nn), což je obdoba vazby "vejít do království Božího" (Mat. 5,20;

7,21; Jan 3,6) a "odpočinutí" je tedy v epištola Židům zřejmě synonymum Božího království, má svůj sociální, "obecenstevní" charakter, což vyplývá z veršů, kde se mluví o přicházejícím nebeském státě (Žid. 11,16). Nejde tedy o splnutí s božstvem, ale o společenství s ním. Pokud jde o rozpoznání, že lidská naděje, skutečná naděje, je vlastně darem a jako takovou je jí potřeba přijmout vírou, je epištola Židům zajedno s pavlovskými listy, i když používá jinou terminologii (kap. 11). - O tom, že tato linie nebyla v raném křesťanství samozřejmostí, svědčí na příklad 2. epištola Klémentova z počátku druhého století, kde vzkříšený Kristus hraje především roli eschatologického soudce, který soudí (1,1), zda člověk splnil příkazy zákona (17,4-7) a zda je tedy hoděn nebeského života spolu se svými otci (19,3n). Tím se křesťanské myšlení dostalo opět do blízkosti židovství. Jen postava soudce je tu konkretizována, je ztotožněna s Ježíšem. - Kladně můžeme na závěr této úvahy povědět, že christologie vzkříšení je stálou možností legitimních křesťanských úvah o naději ve smrti. Proto věnujeme úvaze o vnitřní stavbě nejstarších formulací christologie vzkříšení závěrečnou část této kapitoly.

Christologie vzkříšení není totožná se zvěstí o Ježíšově nové přítomnosti po jeho ukřižování, i když s ní v podání všech čtyř kanonických evangelií prakticky splývá. Christologie vzkříšení vzniká tam, kde Ježíšovu vstupu do nového života je v raných křesťanských vyznavačských formulích připisán doslova epochální význam, tj. kde se výslovně mluví o tom, že Ježíš byl vzkříšen, že tedy již vstoupil do nového věku, který s ním začal. To bylo obsaženo již v pouhém slovu vzkříšení, pokud jeho kontext vylučoval význam vzkříšení jako návratu do života, jako resuscitace, pokud tu tedy slovo vzkříšení odkazovalo na židovskou apokalyptickou představu o vzkříšení na konci tohoto věku.

Nejstaršími doklady christologie vzkříšení jsou formule víry v 1. Kor. 15,3b-5, kterou apoštol Pavel po rabinském způsobu předává jako to, co sám již přejal, a tzv.

formule o Synu v Řím. 1,3-4. Obě jsou označeny jako evangelium (řecky euangelion - 1. kor. 15,ln; Řím. 1,1). První z nich zdůrazňuje ve své první části Kristovo ukřižování, druhá jeho davidovský původ. Teprve v druhé části, tam, kde se mluví o Kristově vzkříšení, se obě shodují. Jsou-li obě označeny jako evangelium, pak jádrem evangelia je právě zvěst o vzkříšení. Již sama zvěst o vzkříšení však zahrnuje i úvahu, reflexi víry, která umožňuje vyvozovat ze základní výpovědi další důsledky a současně je kontrolovat. Celý problém se pokusím znázornit jako čtyři navzájem související a prolínající se rozměry teologie vzkříšení.

1) Nejnápadnějším rozměrem je právě zvěst o vzkříšení. Terminologicky není sice vyjadřována jednotně, ale nese přitom jeden jasný rys, vyjadřovaný především gramaticky. V 1. Kor. 15,4 se mluví o vzkříšení (pasivní perfektum řec. slovesa egeirein), v Řím. 1,4 o zmrtvýchvstání (anastasis nekron), jehož původcem je dle verše 2. a 3. Bůh Otec. I v prvním případě je původcem vzkříšení Bůh, jehož nevyslovené jméno je po židovském způsobu opsáno trpným rodem slovesa. Bůh je tedy subjektem vzkříšení jako události, při níž se spojuje jeho otcovská láska a jeho stvořitelská moc. Zdůraznění tohoto vztahu vylučuje možnost, aby vzkříšení a z něho odvozená lidská naděje byla chápána na základě přírodních analogií noc - den nebo zima - jaro. O tuto obecnou zkušenost s přírodou se totiž opíraly téměř všechny helénistické kultury, ať už k ní odkazovaly přímo nebo ji interpretovaly jako odraz duchovní zákonitosti, s níž lze splynout zasvěcením. Zvěst o vzkříšení se tím také liší od představy o zbožnění hrdiny. Vzkříšení jako vyvýšení je skutkem Božím a Bůh jako Otec je právě v této souvislosti nejzřejměji odlišen od Ježíše, od Syna, jehož božství se projevuje právě závislostí na stvořitelské moci a lásce Boha Otce. Ježíš si nevyntil své vzkříšení svým mravním výkonem nebo vzepětím duchovních sil až k splnutí s božskou podstatou. Jeho oběť otevřela i druhým cestu k životu tím, že se stala příleži-

tostí k zjevení nejhlubšího rozměru Boží stvořitelské moci a lásky. Zjevuje se právě na Ježíši Kristu, který se v činné důvěře spolehl na Boha. I v židovství bylo na konci věku očekávané vzkříšení projevem Boží stvořitelské moci. Ta však stála ve službě spravedlnosti měřené podle lidského pravidla zásluhy či viny a odměny či trestu. Je-li však v obou základních formulích christologie vzkříšení vysloveno či naznačeno, že pro hříšné lidi umírá ten, který hříchu neznal - a přesto i on je vzkříšen z moci Boží, pak je zřejmé, že smrt nevyvstává jako "poslední nepřítel" člověka až tam, kde člověk podá nějaký nedostatečný nebo špatný výkon, ale již tam, kde "chce být jako bohové" (Gen. 3,5), kde se uzavře do prostoru, který sám zvládá a nedovede přijímat, otevřít se Boží milosti a vstoupit tak do vědomého, osobního společenství s tím, na němž je v objektivním smyslu závislý každý a vše.

2) Říkali jsme již, že vzkříšení jako vstup do nového života bylo v židovství Ježíšovy doby událostí kolektivní a budoucí. Když byl tento pojem spojen s příběhem Ježíšovým, byl tím hluboce přeznačen. Konečné vzkříšení již nastalo, i když jen v jedné osobě, v Ježíši Kristu. Jinak řečeno: O Ježíši Kristu můžeme již nyní povědět, že vstoupil do nového věku, že obstál na soudu, že nemusel být přetaven soudem Boží lásky, že neviděl "hořet své dílo" (srv. 1. Kor. 3), že je v tomto pozemském i v budoucím životě zcela totožný sám se sebou. A právě to má epochální význam pro nás a ne přímo pro celé stvoření. - Vstup do nového života jako záchrana a naděje Ježíše samotného by bylo možno vyjádřit snáze pomocí známé představy nanebevzetí (srv. 2. Kor. 12,1-5), pomocí představy o oživení mrtvého (např. Mat. 11,5 par.; Mar. 5,22-43 par.; Luk. 7,11-17; Jan 11,1-14, ale i 2. Král. 13,21), nebo pomocí představy o navrácení proroka (Mal. 3, 23 srv. s Mar. 9,11; 6,14-16 par., též Zjev. 11,1-13). Přeznačená a přizpůsobená představa vzkříšení umožnila vyjádřit, že to, co se stalo s Ježíšem, má opravdu význam i pro

univerzální a kolektivní budoucnost. Naplnění osobního života je tu viděno v souvislosti s cílem a naplněním celých dějin. Vnitrodějinná aktivita je vlastně školou "přijímání", nový život i nový věk jsou Božím darem, jeho novým stvořením. To to velké sjednocení perspektiv nebylo přijato hned s plným porozuměním. Bezprostřední reakcí na christologii vzkříšení bylo očekávání brzkého kosmického zlomu a všeobecného vzkříšení, ale důraz na to, že Kristovo vzkříšení se již stalo, vyjádřený minulým časem již v základních formulích, umožnil odvodit z již nastalého vzkříšení Kristova naděje pro ty, kdo zesnuli před všeobecným zlomem věků, naděje nikoli únikovou, nýbrž naděje, že i oni uvidí novými očima soud nad tímto věkem a naplnění toho, co v tomto náročném prostředí vyrůstalo z Boží vůle jako zárodek nového, jako společenství budoucího věku, do něhož jsou zahrnuty i jejich jedinečné životy. Naše buď jednostranně niterné nebo jednostranně vnitrodějinné uplatnění evangelia dosud nedovede najít přesvědčivý výraz pro tuto sociálně osobní strukturu novozákonní eschatologie, i když roste vědomí, že obě složky patří dohromady.

3) Nápadně vystupuje v nejstarších formulích christologie vzkříšení do popředí jejich vyznavačské zaměření. Formule víry z 1. Kor. 15 byla snad původně součástí křestní liturgie. "Zemřel za naše hříchy" ve v. 3 stejně jako označení vzkříšeného Krista jako "Pána našeho" v formulí Syna Božího v Řím. 1,4 naznačují, že ten, kdo tyto formule předával, vyjadřoval zároveň svůj osobní vztah k Vzkříšenému, byl sám svědkem jeho přítomného působení na své vlastní osobě. Rudolf Bultmann zdůraznil právě tuto složku křesťanských vyznání (fides qua creditur). Někteří jeho žáci (např. W. Marxsen) z toho vyvodili závěr, že zvěst o vzkříšení je vlastně druhotnou objektivizací vnitřní proměny člověka, která se prvotně projevila vědomím misijního poslání. To je zřejmě jednostranné, protože Nový zákon klade značný důraz i na to, že vzkříšení jako událost je zkušebním kamenem lidských postojů a má tedy svou na nich nezávislou platnost. Stejně jedno-

stranné by však bylo tvrdit, že víra prvních křesťanů byla vlastně jen logickým důsledkem objektivně zjistitelného faktu Kristova vzkříšení. Tomu odporuje skutečnost, že v kanonických evangeliích není zmínka o nezaujatých, objektivních svědčích vzkříšení, i když pozdější evangelia (např. evangelium Petrovo) takové svědky uvádějí.

Zdá se tedy, že spor o interpretaci Kristova vzkříšení nelze řešit pomocí klasických kategorií aristotelské logiky, tj. kategorie příčiny a následku, a že v souladu s biblickým svědectvím a s biblickými výklady musíme vzkříšení Kristovo chápat jako komplexní událost, která mění postavení všech lidí a současně apeluje na samo nitro jejich osobnosti. Kdo nevnímá a nepřijímá celou událost vzkříšení v její komplexnosti, tj. kdo se zvěstí o ní sám nedá změnit, tomu uniká její realita vůbec. Jinak řečeno: Jen víra poznává, že události, na něž se odvolává, mají i svůj na ní nezávislý charakter.

4) Prvotní evangelium přeznačilo židovskou představu vzkříšení ještě v jednom téměř samozřejmém ohledu. Spojilo již nastalé vzkříšení s jediným člověkem, a to právě s Ježíšem Nazaretským, s Ježíšem ukřižovaným. Bez tohoto spojení by zvěst o vzkříšení byla jen ujištěním o tom, že se člověku z Boží milosti otvírá nová naděje. To je opravdu rozhodující, výchozí jistota. Rudolf Bultmann, o němž jsme se několikrát zmiňovali, u této stránky evangelia vědomě setrvává. Obává se, že zaměření na pozemského (někdy se říká také historického) Ježíše by odvedlo od tohoto důrazu na pouhou Boží milost, který je obsažen již v samotném evangeliu o vzkříšení, že bychom se opět zaměřili na Ježíše jako vzor lidských ctností a mohli propadnout sebeklamu. To není bludný názor. Je to dokonce zdravý důraz. Je to však pohled jednostranný, zúžený. Kdo uvěří, ten se ptá, co má dělat, jak se má rozhodovat, jak má žít. Jeho život se přirozeně neodehrává ve vzduchoprázdnu, jeho jednání musí navazovat na to, co jest, musí se ohlížet na účinky svého jednání. Některé vlivy

ve svém okolí i v sobě musí posilovat, jiné tendence musí potlačovat. Proto je nezbytné, aby se mohl ohlédnout do minulosti, na Ježíše, a z jeho postojů se učit ve svém rozhodování a utváření vlastního života. Ježíš je v celém svém životě účením toho, co obстоjí na Božím soudu, co vchází do nového Ježíše nelze chápat jako vzor, jehož následování by vedlo k spasení. Ne, teprve tam, kde si člověk uvědomí, že v základních rozměrech své naděje je odkázán na Boží lásku a přijme to vírou, teprve tam se může oprávněně ptát, co má dělat. Ale tato otázka musí přijít, týká-li se evangelium opravdu celého, skutečného člověka, včetně sociálního a dějinného rozměru jeho existence. Proto se v Novém zákoně s takovým důrazem mluví o vzpomínce na Ježíše (1. Kor. 11,25 parr.) a odkaz na Ježíše je obsažen v základních formulích evangelia. Vzpomínka (ř. *anamnesis*) na Ježíše slouží v aktuálním rozhodování, protože je to vlastně vzpomínka na budoucnost. - Proto také další kapitolku věnujeme stručnému zamyšlení nad postojem Ježíšovým, alespoň pokud jde o jeho činy a výroky, vztahující se k osobní naději člověka.

J e ž í š

Na rozdíl od jiných náboženských myslitelů věnoval Ježíš úvahám o osobní naději ve smrti poměrně malou pozornost. Nápadné je to zejména ve srovnání s Muhammadem, zakladatelem islámu. Přesto nemůžeme s některými soudobými německými biblisty prohlásit, že mu tato otázka byla zcela cizí. Nebudu reprodukovat diskusi o tom, zda Ježíš očekával či neočekával blízký konec tohoto věku. Rozhodně jeho ojedinělé výroky naznačující apokalyptické očekávání jsou nápadně podobné výroky židovské apokalyptiky a neurčují vnitřní stavbu jeho zvěstí o království Božím. Ježíš patrně s možností smrti před koncem tohoto věku počítal a zdrženlivost, s níž mluví o posmrtné naději, je motivována snahou vyhnout se nedorozumění. Eschatologii spojuje úzce s formováním lidského postoje (postoje, nikoli jednotlivých činů), obává se zřejmě, aby samotná nadě-

je ve smrti nebyla nepochopena nebo se dokonce nestala metafyzickou, hroznou zbraní k potírání a zastrasování protivníků. Církevní klatba se vskutku stala na mnoho staletí takovým hrozným, ničivým nástrojem, zneužitou vnitřní energií, která devastovala a vyprazdňovala především autoritu těch, kdo jí používali. Do dneška jsme se s tímto zneužitím nevyrovnali a účinek sebepoctivějšího osobního svědectví o naději tváří v tvář smrti je a bude omezený, nebudeme-li se schopni současně, výslovně a přesvědčivě vyrovnávat se zákonickým výkladem tohoto nejhlubšího rozměru naděje dané lidem. Ježíšovy výroky jsou v tomto smyslu přes svou zlomkovitost mimořádně závazné.

Nejvíce materiálu nám v tomto ohledu poskytuje látka společná Matoušovu a Lukášovu evangeliu (pramen Q). V Luk, 13, 28-29 a Mat. 8, 11b-12 čteme výrok o mnohých z východu a ze západu, kteří budou v nebeském království stolovat s praotci. Matouš spojuje tento výrok s příběhem o setníku z Kafarnaum, Lukáš se skupinou varovných výroků o ztrátě nároku na podíl v Božím království. V původním kontextu a u Matouše je tento výrok zaměřen svou varovnou částí proti židům, kteří se jako celek nepřiznali k Ježíši a právě připomenuté zaslíbení se vztahuje na ty, kteří Ježíšovo zaslíbení i výzvu přijali, u Matouše na pohanokřesťany. To, že běží o velmi starý výrok, blízký samotnému Ježíši, lze proti opačné možnosti (připomenuté R. Bultmannem) doložit tím, že se tu ještě nepředpokládá extenzivní misie antiochenského a později pavlovského typu, ale starozákonní intenzivní misie (Zach. 8, 22n), která očekává, že se v novém věku národy shromáždí na horu Sion a budou se dotazovat na Boží vůli (Iz. 11, 10; 60, 5; 61, 9; Mich. 4, 1). Ježíš na toto očekávání navazuje ve svém varovném výroku. Upozorňuje své posluchače, že zaslíbení není jejich majetkem. Svůj podíl mohou ztratit, když podle svých měřítek odpírají účast na zaslíbení jiným. Lukáš chápe tento výrok i jako varování soudčským křesťanům a zaměřuje jej tak, podobně jako Ježíš, dovnitř společenství jeho posluchačů. - Ve své varovné

části je podobně zaměřen výrok o královně z jihu a o mužích z Ninive, kteří na posledním soudu zahánbí židy a budou svědčit proti nim (Luk, 11, 31-32; Mat. 12, 41-42).

Účast na novém věku nevyplývá dle Ježíše z příslušnosti k vyvolenému lidu ani z dodržování zákona Mojžíšova. Rozhodující je vztah k Ježíšově zvěsti o království Božím.

Lukášovská místa, na nichž se mluví o posmrtné naději, tomuto zjištění neodporují, i když se v nich objevuje představa šeolu, místa zavržených, a ráje (edenu) jako dvou oblastí, do nichž mrtví vstupují hned po své smrti, aby tam očekávali nastolení nového věku a vyhlášení soudu, podle něhož byli již předběžně roztrženi. I to je představa známá v tehdejší židovství. Podíl v ráji je přiřčen chudému Lazarovi z podobeství v Luk, 16, 19-31 a povstanci, který byl ukřižován po Ježíšově pravici (23, 43). I v těchto případech je zaslíbení posmrtné naděje zároveň jejím rozšířením za hranice spravedlivých židů. Podíl na Boží budoucnosti se tu otvírá jako dar. Jednotlivé představy mohou být dotvořeny Lukášem, ale celkové zaměření odpovídá Ježíšově zvěsti o království Božím, které zaslubuje chudým (Luk. 6, 20 par.; 7, 22 par.; 4, 18n) a které svou přítomností přibližuje ženám, dětem, nemocným, ale i nenáviděným výběrčím daní a prostitutkám (Mar. 2, 15n srv. 6, 3-44 parr.; 8, 1-10 par.; 14, 3-9. 18-21. 22-25 par.; Luk. 14, 16-25 par.; Tom. evg. log. 64), tedy hříšníkům, kteří však právě jako ti, kdo nemohli spoléhat na vlastní spravedlnost, přijali jeho zaslíbení vážněji, odpovědněji a radostněji (Mat. 21, 31n). U Lukáše je tato skutečnost vyjádřena podobestvím o milosrdném otci a marnotratném synu (15, 11-32).

Ježíšova zvěst o království Božím byla tedy provázena jednáním, jehož smyslem bylo vytváření společenství. Společenství kolem stolu bylo také základem širokého společenství všech zvaných, vědomým příjemcem ujištění, že Ježíš svůj život žil a pokládá ve prospěch druhých (Mar. 14, 22-25 parr.; 1. Kor. 11, 23-25). Bylo také místem, kde první křesťané

prožívali novou přítomnost Kristovu a radovali se z ní jako ze závdavku nového věku (Luk. 24,30nn; Jan 21,12-14; Skut. 10,41; 2,46; 1. Kor. 12,4-31). - Společenství kolem stolu, společenství s hříšníky i s farizeji, je pozadím Ježíšovy zvěsti i jeho činů. Osobní naděje ve smrti je důsledkem této zkušenosti. Společenství, které tak Ježíš ustavuje ve jménu Boha Otce, nemůže být zrušeno smrtí (srv. Mat. 26,29; Luk. 22,30). - Základem osobní naděje, která se stala tématem samostatných úvah pod tlakem saducejských námitek (Mar. 12,18-27 par.) je tedy při společenství stolu aktualizované zaslíbení o království Božím. Ve vztahu k jednotlivému člověku je tato skutečnost ve starém křesťanském podání konkretizována jako odpuštění hříšů (Mar. 2,7 par.; Luk. 7,36-50; Mat. 18, 10-35). Toto pozvednutí hříšníka tím, že se Bůh sám sklání ve svém odpuštění k jeho osobě, nemůže být omezeno smrtí. Vidíme, jak ve svém jádru je synoptickými evangelii podané svědectví o Ježíšovi blízké pavlovskému rozvinutí evangelia o vzkříšení.

O ospravedlnění na Božím soudu z víry sice v nejstarší synoptické vrstvě neslyšíme, ale je zřejmé, že zaslíbené království Boží je nabídnutou perspektivou, darem. Odtud také vyplývá, jak se má obdarovaný chovat k druhým. "Milujte své nepřátele... Žehnejte těm, kdo vás proklínají..." (Luk. 6,27-28; Mat. 5,44), je Ježíšova odpověď. Milovat (řecky agapán) tu neoznačuje lásky ve smyslu citu. Nutit se do takového vztahu k osobnímu nepříteli, o něhož se tu jedná, by bylo pokrytectví. Láska (ř. agapé) je tu chápána jako odlesk Boží lásky. Žehnat (ř. eulogein) označuje přímluvnou modlitbu, jak to vyplývá i z dalšího paralelního výroku u Lukáše "modlete se za ty, kteří vám ubližují" (v. 28b). Rozhodně to neznamená modlit se o to, aby se protivníkovi splnila jeho přání. Skutečná láska v takovém případě může znamenat i varování a někdy musí i zabránit v provedení zřejmě špatného záměru. Modlit se za protivníka však znamená přát mu podíl na zaslíbeném novém věku, na Božím království. Tato láska mění k dob-

rému toho, kdo se o ni pokouší a někdy může změnit i tímto realistickým způsobem milovaného protivníka, viz Řím. 12,20 - kde "uhlí řeřavé" je výrazem pokání toho, na jehož hlavu padá, nikoli jeho zahanbení. - Existuje tedy jen jedna podmínka pro přijetí do království Božího, které je vlastně darem, a to přát tuto naději i druhým. Řekli bychom, že Ježíš tu vytváří jakýsi filtr, který dělí zbožný egoismus od skutečné víry. Esejci se domnívali, že je nutné nepřátele nenávidět (lQS X,19-20 srv. I,10; IX,21n; lQSB V, 20-29). Nebylo to z nějaké pomstychtivosti. Svévolná pomsta je dle nich dokonce zakázána. Domnívali se však, že udržovat nenávisť je nutné prostě proto, abychom si nespletli dobré a zlé, abychom se neodnaučili to rozlišovat. Proto je nutno zlé nenávidět. Zde však Ježíš upozorňuje na to, že nenávisť vůči zlému člověku se zlo neodstraní. Odpuštění je vlastně oddělení zla od zlého člověka, jehož odpuštění vede (dává mu možnost) k tomu, aby se od zlého vědomě oddělil. Odpuštění, pozvání k Ježíšovu stolu, není tedy projevem lhostejnosti ke zlému, dobrácké povrochnosti. Je to boj o člověka, o jeho záchranu. Farizeové se museli učit, že v Ježíšově přítomnosti usedají k jednomu stolu se zjevnými hříšníky, političtí radikálové (zélóte) se museli posadit vedle výběrčích daní, kteří sloužili Římanům. Jediná podmínka byla uzнат, že i ten druhý je hoden tohoto stolu, který byl závdavkem nového věku. Je to tvrdá podmínka, soud, který i dnes brání tomu, aby se církev stala odvarem různých dějinných proudů nebo aby zcela propadla zbožnému sektářství. Tento filtr brání také rozbujelejším představám o posmrtném životě, které by se staly pouhým výrazem osobních přání.

Obraz stolování, o němž jsme již mluvili a který se za Ježíšova života a po jeho vzkříšení i v životě církve stal skutečností, je však, opakují, také základem křesťanské naděje. V době a v prostředí poznamenaném krvavou mstou zahrnovalo pohostinství také vzájemné ručení za životy stolujících. Stolování se vzkříšeným aristem, jehož je svátost Ve-

čeře Páně základní kultickou podobou, zahrnuje také ujištění, že od tohoto stolu, tj. od tohoto společenství, nás neodloučí ani smrt.

Z á v ě r e m

Pokusil jsem se ukázat, že osobní naděje ve smrti, osobní spasení, je v Novém zákoně sice nepochybným závažným důsledkem evangelia, že však není samostatným tématem, že je součástí širšího, komplexnějšího výhledu, zahrnujícího všechno život a celé stvoření. Tento výhled může ovšem mít i charakter spravedlivého posouzení a z toho plynoucího odmítavého soudu. Co je podle právě načrtnutého měřítká špatné, to do nového věku (království Božího) nevejde. Jinde, pokud jde o ty části a rozměry bytí, které nemají své vědomí a tedy ani odpovědnost, můžeme mluvit o naději jen v nepřímém smyslu. V tomto smyslu svět prostě splní své poslání. Není potřeba, aby prostředí nového věku mělo něco jako vědomí osobní identity s naší dnešní přírodou. Jen člověk, který se může osobně a vědomě otevřít Boží budoucnosti, přijímá konečný výhled jako osobní naději (Bůh ho zná "jménem"), jako zaslíbení. To neznamená, že jedinec je středem. Nejenže člověk přijímá vědomě nepřímou naději pro své prostředí - a s ní i spoluodpovědnost za to, aby opravdu bylo prostředím pro jeho život před Bohem, ale především proto, že jeho růst, jeho proměna pro nový život, jeho pokání má podobu vstupu do společenství, má podobu nového vztahu k Bohu a k člověku.

Na tomto místě je také potřeba přesněji formulovat vztah mezi tímto, časným životem a zaslíbeným novým životem. Ukázali jsme již, že to není vztah kontinuity, že bychom věčnost byli schopni vytvořit nebo si ji nějak vysloužit. Jejich vzájemný vztah není však ani vztah nepřímé úměrnosti. Cestou k novému životu není sebeumrtvování, popření světa, lhostejnost k okolí nebo zapominání. Spíš bychom mohli mluvit o přímé úměrnosti. Víra otvírá novou perspektivu, ale právě v této perspektivě učí hlouběji prožívat tento život, jako pro-

stor, do něhož už zasahuje Boží věčnost, jako příležitost k tomu, abychom se učili přijímat a rozvíjet to, co nám bylo svěřeno, jako prostředí, z něhož nelze předčasně utíkat, protože i bezmoc nemocného nebo umírajícího může být mocným činem, výzvou a znamením pro ostatní lidi, aby přehodnotili své postoje a stupnice hodnot.

Je-li pro nás nový věk proměněním a očištěním vztahů, je pro předčasně zemřelé naplněním neprožitých rozměrů života a vztahů spojených Boží láskou, vztahů, jejichž pletivo vytváří Bůh již na tomto světě za naší účasti, tím, že nás zve do společenství hříšníků, které chce chránit svou otcovskou a stvořitelskou mocí. - Na závěr musíme tedy znovu připomenout, že křesťanská naděje se dle bible důrazem na společenství liší od rozšířených představ o splnutí s božstvem, které do křesťanství pronikly z jeho okolí.

Z toho, co jsme vyzorovali z biblického materiálu, lze usoudit, že výraz naděje je druhotný vzhledem k její vnitřní struktuře. V různosti novozákonních představ o životě po smrti, zařazených do jediné kanonické sbírky, je vlastně již obsažena kritika jejich dočasných forem. Nelze tedy proti nim argumentovat odkazy k přírodním vědám, nelze je ovšem ani "otevřenými" rozměry současné přírodní vědy podírat zvnějšku.

Tyto zlomkovité poznámky již přesahují oblast biblické teologie a zasahují do systematického myšlení víry. Připojil jsem je k biblickému a náboženskodějinnému materiálu jako náznak jeho možné interpretace. - Na závěr bych se rád dotkl ještě jednoho problému. Proměna, které jdeme vstříc, a která nám brání promítat si do budoucnosti příliš samozřejmě svá přání, znamená prakticky, že v ohni Božího soudu může něco z našeho díla shořet (slovy 1. Kor. 3), že se možná budeme muset vzdát něčeho, čemu jsme v životě přikládali velkou váhu. Přesto můžeme být zachráněni, zachováme-li si pokornou otevřenost vůči Božímu soudu. Jen vzkříšený Kristus je zcela

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.