

FUNDŮV MÝTUS O VZNIKU KŘESŤANSTVÍ

Jan Roskovec

FUNDA'S MYTH ABOUT THE ORIGIN OF CHRISTIANITY The article surveys a recent book by O. A. Funda, "Jesus and the Myth of Christ", and points out its problematic conclusions. Funda is claiming to present a hypothesis that would explain the beginnings of the Christian faith in the resurrection of Jesus of Nazareth from a rational, atheistic perspective. He thinks to have found the very origin of this faith in the exclamation *marana-tha* (1Cor 16:22; Did 10:6; cf. Rev 22:20), interpreted as a transformation of the deep sorrow of Jesus' disciples after their master's death. This exclamation should than have been understood as a confirmation of the expectation aroused by Jesus in his earthly ministry that he might be *erchomenos*, the one that is to come, and so to have made it possible to preach Jesus as a saviour successfully across the boundaries of Jewish culture and religion. However, Funda neither shows convincingly the centrality of the *marana-tha* motif in the early christian texts, nor its priority for the existence of Jesus' resurrection or exaltation. His arguments for the existence of a christological concept of *erchomenos* are also rather general and therefore weak. Even if plausible, Funda's hypothesis would not provide any new support for the atheistic explanation of Christian origins, as it cannot say anything certain about the source of the supposed exclamation.

Ve své nejnovější knize, pěkně vypravené pražským univerzitním nakladatelstvím,¹ předkládá profesor Otakar A. Funda svoji religionistickou hypotézu o vzniku křesťanské víry. Nejde o detektivku, a tak mohu prozradit hned, co – vícekrát v knize preludováno – naplno zazní na jejím konci: podle autora vznikla víra prvních křesťanů jako „velký sebeklam“ (359), projekce psychické iritace Ježíšových přívrženců oťesených jeho popravou, ale postupně se utvrzujících v přesvědčení, že ani Ježíšova smrt nemohla zpochybnit jeho poslání od Boha, a vyjadřujících touhu po jeho návratu. To samo o sobě není nijak originální myšlenka.² Funda nicméně svému příspěvku přikládá značnou ambici: charakterizuje jej jako „pokus o novou rekonstrukci a interpretaci vzniku křesťanské víry“ (17). Novost této „rekonstrukce a interpretace“ má spočívat v tom, že zaměřuje pozornost k dosud prý neprobádanému, „bílému místu“ povelikonočních

* Tento text vznikl v rámci výzkumného záměru MŠMT č. MSM 00216 20802 „Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy“.

¹ Otakar A. Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, Praha: Karolinum 2007.

událostí, k onomu „krátkému mezičasu“ po Ježíšově ukřižování, který předcházela prvním christologickým výpovědím, vyznáním, v nichž již promluvila počínající křesťanská víra (17, 43).

Kromě této hlavní teze obsahuje kniha mnoho dalšího materiálu, zhruba dvojího typu. Jednak je to látka převážně informativní, výkladová, reprodukcující výsledky převážně protestantské a převážně německé biblistiky 50. a 60. let, zejména bádání o dějinách křesťanské literatury a dějinách raného křesťanství. Druhým okruhem je autorova vlastní filosofická reflexe, soustředěná hlavně do závěrečné kapitoly (XI. Dodatek – Člověk, bytost se vztahující).

První kapitola (I. Fakta, porozumění a metoda) přináší úvahy metodické, v nichž autor obhájí oprávněnost historicko-kritické exegese i východiska svého „religionistického“ přístupu. Název další kapitoly (II. Historický Ježíš, v evangeliích překrytý vírou v Krista) je poněkud zavádějící, protože se nevěnuje Ježíšovi, nýbrž především povaze pramenů pro možné rekonstrukce jeho „historického“ působení, za něž pokládá především synoptická evangelia. Kromě krátkého úvodu věnovaného otázce historicity samotné Ježíšovy existence a závěru vyznačujícího tendenční dezinterpretace Ježíšova obrazu, jimž se hodlá vyhnout,³ podává tato kapitola ve své hlavní části přehled látky v biblistice tradičně traktované jako „literární úvod“. Další pět kapitol podává historickou rekonstrukci hlavních rysů Ježíšova pozemského působení (III. Hypotetická rekonstrukce základních rysů Ježíšova vystoupení a učení), jeho jeruzalémského procesu a popravy (IV. Ježíšův kříž a pohřeb podle evangelií) a hlavních etap či okruhů, v nichž se formovalo rané křesťanství (V. Prázdny hrob a zjevení vzkříšeného podle evangelií, VI. Okruh kolem Štěpána, VII. Pavel z Tarsu a Ježíšův bratr Jakub). Následují dvě kapitoly vykládající hypotézu (VIII. Ježíšovi přívrženci – jejich nadšení, víze a krize, IX. Tři fáze křesťanské eschatologie a jejich překonání), vzápětí zopakovanou či shrnutou v kapitole tvořené přetištěným článkem, v němž byla prvně formulována (X. Ma-

² Starověkým klasikem pochybností o realitě vzkříšení je Kelsos (srov. Origenes, *Contra Celsum* 2,55), novověkým pak otec bádání o historickém Ježíši, H. S. Reimarus (srov. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen: Mohr Siebeck 1913, 21n). Tito „klasikové“ měli a mají četné následovníky. Vysvětlení vzniku křesťanské víry z psychologických daností prvních svědků je samozřejmě nasnadě, jakmile vznikne pochybnost o jejím „nadmíroženém“ původu.

³ Vedle tří „tradičních“, ortodoxní, pietisticko-charismatické a teologicko-liberální, určených „křesťanskou vírou, zbožností, církevní věroukou a křesťanskou teologií“ (96), jmenuje dvě ideologické: feministickou a dezinterpretaci vycházející z židovsko-křesťanského dialogu.

ranata – erchómenos, vznik křesťanské víry). Toto poněkud „nelineární“ uspořádání knihy odráží způsob jejího vzniku, jak autor sám vysvětluje v závěrečné poznámce (358): jsou zde poskládány výsledky jeho mnohaletého pedagogického působení na různých místech.⁴

Hlavní teze je tedy v knize vyložena několikrát,⁵ s drobnými obměnami, ale v základních obrysech shodně. Jak naznačuje její název,⁶ je soustředěna okolo dvou pojmů: aramejského zvolání *maranatha* (podle všeho nejspíše s imperativním významem „Přijď, Pane!“) a řeckého označení (Fundu mluví o „próto-titulu“: 43) spasitelské postavy jako „přicházející“ (*erchomenos*). Podle Fundy na počátku christologie, a tedy křesťanské víry vůbec, stálo ono aramejské zvolání, které se vydralo z frustrované duše některého z Ježíšových učedníků (či některé z učednic) nedlouho poté, co otřesení Ježíšovým ukřižováním prchli z Jeruzaléma do své galilejské domoviny. Z toho zvolání, které snad původně bylo výrazem čirého zoufalství, postupně vyklíčila naděje (ještě ne v plném slova smyslu křesťanská, teprve „próto-naděje“: 46, 247; podobně „próto-víra“: 174, 255), že ta prosba bude vyslyšena, že „Pán“ opravdu přijde. Odtud pak vzešla představa, že Bůh Ježíše po smrti vyvýšil na svou pravici (spojená s apokalyptickým titulem Syn člověka, která byla teprve druhotně, za významného příspěvní apoštola Pavla, nahrazena představou vzkříšení a soteriologickou interpretací Ježíšovy smrti ve smyslu zástupnosti, jak to vyjadřuje formule víry v 1K 15,3–5 (Fundu bez diskuse považuje Pavla za jejího autora).

Motiv *erchomenos* má v této konstrukci dvoji funkci. Jednak vysvětluje, jak učedníky prosba „Přijď, Pane“ mohla vůbec napadnout: jestliže už

⁴ Knize by v každém případě byla prospěla pečlivější redakční příprava. Množství přehlédnutí, nepřesností a drobných chyb tu není veliké, přece jen však větší než zanedbatelné. K pravopisným drobnostem například patří chybné *sy eis* (140, správně *sy ei*), podivný tvar „adoptiány“ (69, lépe snad důsledně foneticky: „adopciány“). Na str. 114 varuje autor před záměnou Eduarda Schweizera s Albertem Schweitzerem, ale píše obě příjmení (chybně) shodně, stejná chyba je i v bibliografii na str. 365. K některým dalším nepřesnostem níže.

⁵ Celkem třikrát: hned v první kapitole (43–54), pak v kapitolách VIII. a IX. (247–266), v následující kap. X je pak připojeno první zpracování publikované v časopise *Religio* v roce 1998 (č. 1), 3–28. Na začátku knihy je uvedeno stručné shrnutí v bodech (9–10).

⁶ Neodpustím si tu poznámku k podivné transkripci řečtiny, která je v knize užívána. Matoucím způsobem je čárky nad samohláskami někdy – tedy nesoustavně! – užíváno k označení nikoli délky (rozlišení *éta* a *epsilon*, *ómega* a *omikron*, dlouhého a krátkého *alfa*), nýbrž přízvuku. Tak tomu je právě v případě exponovaného *erchómenos*, podobně *paradósís* (218, tam je ovšem transkripce chybná v každém případě, přízvuk by měl správně být nad *a*), zcela zmateným případem je *egérthé* (jednou přízvuk, jednou délka v jednom slově! správně foneticky *égerthé*). Psaním *erchomenos* se v dalším (mimo přímé citace) odchýlím od zvláštnosti autorovy a přidržím se zavedených zvyklostí.

za Ježíšova života s ním bylo spojováno přesvědčení, či alespoň podezření, že on je „ten, který má přijít“, a Ježíš sám sebe přinejmenším považoval za Bohem poslaného,⁷ mohla pak frustrace nad neblahým koncem zplodit touhu, aby toto očekávání bylo přece jen naplněno. Na druhé straně motiv *erchomenos* podle Fundy umožnil přestup z partikulárního rámce židovské apokalyptiky, v němž Ježíš uvažoval o svém poslání a jeho učedníci posléze formulovali svou naději, do univerzálního prostoru zejména helénistického myšlenkového světa, v němž byla dobře srozumitelná představa spasitelské postavy „přicházejícího“. Tak má být vysvětlen nesporný úspěch, který křesťané po překonání otřesu z Ježíšova ukřižování se svědectvím o něm jako o spasiteli zaznamenali: jejich zpráva rezonovala s očekáváním mnohých.⁸

Proces formování raněkřesťanské víry (resp. christologie a eschatologie) pak Funda popisuje jako postupné modifikace představy o Kristově příchodu, která se opakovaně dostávala do krizí, tedy v několika etapách probíhající překonávání problému odložené parúsie. Nejprve podle něj byl rozhodující zlom očekávan v budoucnosti, ovšem velmi blízké. Když takto očekávaný „příchod Páně“ nenastal, prosadil Pavel přesvědčení, že něco z toho již nastalo Ježíšovým ukřižováním a vzkříšením (představa vzkříšení se objevuje až v této, již helénizované fázi), a tak se z vyhlášeného „příchodu“ stal „druhý příchod“, stále však očekávaný záhy (258n). I toto pojetí parúsie však muselo být pozměněno, protože k ní stále nedocházelo. Nejprve, ještě za Pavlova života bylo oddálení vysvětlováno potřebou evangelizace celého světa, posléze však musela přijít řešení zásadnější. Tak začaly vznikat dějinné koncepce jako Lukášova, v níž se Ježíšův kříž stal středem dějin, či janovská, která pojímá eschatologii jako nový rozměr přítomnosti.

Profesor Funda svoji hypotézu staví výslovně jako alternativu k tradičnímu křesťanskému pojetí, které vznik a rozšíření křesťanské víry připisuje Božím působení a které podle něj stojí „na tenkém ledu“ (48). Zdá se mi

⁷ To považuje Funda za nesporné: „...s určitostí lze říci jedno: Celé jeho vystoupení je nemyšlitelné bez jeho vědomí, že je nositelem boží věci, že je Bohem zmocněn, povolán.“ (123) „S jistotou lze říci, že svému vystoupení rozuměl v tom smyslu, že je k němu od Boha pověřen.“ (268)

⁸ „... je klíčem k odpovědi na otázku, jak bylo možné, že vizionářská naděje okrajové židovské sekty dorostla v procesu vlastní transformace do světových rozměrů a zvítězila nad jinými náboženskými koncepty. Rétorická figura *erchomenos* ... zajistila tomuto poselství sdílnost v různých nábožensko-kulturních oblastech.“ (282)

však, že hypotéza „*maranata-erchómenos*“ stojí na podloží ještě křehčím. Hypotézy mohou vznikat v zásadě dvojím způsobem. Buď badatel přebírá a prosivá dostupný materiál, ptá se po implikacích jednotlivostí a snaží se seřadit je do nějakého smysluplného celku, skládá mozaiku. Nebo dostane nápad, který mu vše najednou osvětlí, náraz vytvoří ucelený obraz. Tento druhý způsob rozhodně není vědecky méněcenný, mnoho platných objevů bylo nesporně učiněno právě takto. Takový obraz je ovšem nezbytně nutné kriticky prověřit, zda opravdu propojuje známá fakta a dává metodicky spolehlivé odpovědi na známé otázky. Navzdory autorovu opačnému tvrzení,⁹ způsob jeho argumentace nasvědčuje tomu, že zde máme co dělat s hypotézou druhého typu. Její kritické ověření však Funda neprovádí nijak pečlivě. V závěru VIII. kapitoly sice výklad odlehčuje tvrzením, že „hypotézám, zejména těm vlastním, je třeba nevěřit“ (252), ale to právě zůstává jen na obecné rovině, autor se nepouští do zvažování slabín svých tvrzení a zdá se, že sám své hypotéze věří, resp. snaží se ji předložit jako věrohodnou, či „pravděpodobnou“.¹⁰ Prozkoumáme-li však míru soudržnosti předložené argumentace a pevnost jejích hlavních opor, ukáží se povážlivě slabiny ve všech komponentách hypotézy.

1. Zvolání *maranatha* jako počátek christologie. Pro úvahy o raných stádiích christologické reflexe je motiv *maranatha* atraktivní svým pravděpodobným stářím: jakožto aramejský výrok uprostřed řeckého textu působí trochu jako zkamenělina, reziduum jinak helénistickým jazykem zakrytých nejstarších semitských vrstev. To, že bylo zachováno bez překladu, by poukazovalo na značnou setrvačnost, tedy snad původní významnost a rozšířenost motivu, jak by mohla naznačovat analogie dalších semitských petrifaktů, *abba* (Mk 14,36; Ga 4,6; Ř 8,15) a *amen*. Kromě toho působí motiv *maranatha* ještě dosti primitivně: je to – patrně modlitební, snad liturgické – zvolání, které nutně nepředpokládá rozvinutou christologickou reflexi, neboť aramejské *maran* („pán“, „pane“) není tak jednoznačně projevem „vysoké“ christologie jako jeho řecká obdoba *ky-*

⁹ „...snažím se z jednotlivých fakt samotných odečíst argumenty pro co nejvýše pravděpodobné jejich umístění do sledu dění.“ (42)

¹⁰ „Kdybych svou hypotézu nepovažoval do určité míry za pravděpodobnou, pak bych ji nevyslovoval.“ (43) Hned ovšem dodává: „To, že ji považuji do určité míry za možnou, ano pravděpodobnou, však ani v nejmenším neznamená, že ji považuji za jistou.“ Na str. 294 vyjadřuje odstup ještě příkřeji: „Sám, přísně vzato, své hypotéze nevěřím, protože badatel, který věří svým hypotézám, je na tom stejně jako kritickému myšlení nepřístupný náboženský fundamentalista.“ Dále však uvádí, že na základě „racionálních argumentů“ považuje hypotézu za „velmi pravděpodobnou“. Věcně nevidím mezi „vírou“ a přesvědčením o pravděpodobnosti velký rozdíl.

rios, která v Septuagintě často označuje Hospodina. Jak odtud však dospět k závěru, že právě v tomto zvolání veškerá christologická reflexe počíná? Potíž působí již přece jen dosti okrajový výskyt motivu. Ve své aramejské podobě je fráze doložena v raněkřesťanské literatuře jen dvakrát (1K 16,22; Did 10,6), k tomu lze připojit ještě řecky formulované zvolání „Přijď, Pane Ježíši“ na konci knihy Zjevení (Zj 22,20), které je pravděpodobně překladem aramejské fráze. Tuto potíž ovšem lze zmírnit úvahou, že fráze musela být v raném křesťanstvu rozšířena více a známa lépe, než se zdá z její frekvence v textech, neboť Pavel její známost podle všeho předpokládá ve výrazně helénizovaném prostředí korintského sboru. I to mi však připadá málo jako opora tvrzení, že šlo o „centrální zvolání této židovské sekty“ (275).

Fundův další argument, že na význam fráze ukazuje také její výskyt na konci celého kánonu Nového zákona, pokládám metodicky za pochybený.¹¹ Zařazení na konec knihy Zjevení Janova může nanejvýš signalizovat význam fráze pro autora této knihy. Na to, aby bylo možno zdůvodněně spekulovat o významu zakončení Zjevení pro celý kánon, byl vznik novozákonní sbírky příliš komplexním procesem, v němž bylo navíc právě přijetí knihy Zjevení dlouho nejisté.¹²

Především je však jak exegeticky, tak psychologicky dosti obtížné představitelné pořadí, které Funda pro vznik křesťanské víry z tohoto zvolání postuluje: že totiž tento výkřik tu byl dříve než představa o Ježíšově vyvýšení či vzkříšení.¹³ Exegeticky: *maranatha* se na všech uvedených místech i v pozdějších ojedinělých výskytech¹⁴ objevuje ve značně stabilním kontextu, a to jako výhrůžka či varování. Může jít jistě o posun oproti situaci,

¹¹ „Poslední slovo v novozákonním kánonu je zároveň slovem, kterým to všechno začalo.“ (247) Nevím, jakým omylem Funda dospěl k tvrzení, že „úctu k tomuto zvolání podtrhuje“ sbírka Nového zákona tím, „že jej (*sic!*) na konci řeckého textu uchovává v původní aramejštině“ (46, podobně 276). Nenašel jsem různočtení, o které by bylo možno se opírat, ve všech standardně uváděných řeckých rukopisech je celý text Zj 22,20 řecky. Tak to také – v rozporu s citovanými výroky – uvádí i Funda na str. 250.

¹² Úvahy nad tím, že sloveso ve frázi je tvořeno prvním a posledním písmenem hebrejské abecedy (případně dokonce v inverzi: *alef-taw-alef*), což prý může být šifrou pro to, že onen vzývaný je „počátek i konec“ (251, srov. 247), mají bliž ke kabale než k historicko-kritické exegesi, na kterou autor v úvodu knihy málem přísahá. Kromě toho je představa takto rafinovaně šifrované formulace ve zjevném rozporu s tím, že měla vzniknout jako extatické zvolání.

¹³ „Kdo takto volá, přivolává mrtvého, aby přišel jako živý, přivolává samotného ukřižovaného Ježíše, aby teď přišel.“ (249) „Je to zvolání adresované ukřižovanému.“ (283) „Vira ve vzkříšení – posílená i mýty jiných náboženství i smrti a vzkříšení božstva a explikovaná legendou o prázdném hrobu – byla důsledkem víze parusie (příchodu), nikoli obráceně, jak to chápe klasická církevní nauka o dějinách spásy.“ (46)

v níž se modlitební zvolání objevilo poprvé, nicméně v tomto kontextu je zřetelně připomínkou živého Pána a soudce, s jehož mocí je třeba počítat navzdory tomu, že v dané chvíli není evidentní. Od vzývání mrtvého by to byl spíš převrat než posun významu. Psychologicky: je – zejména v židovském prostředí – představitelné něco jako modlitba k mrtvému? Funda mluví o „výkřiku podmíněném frustrací i nadějí“ (46), o „proměně zklamání ve vizi“ (47), o tom, že „se Ježíšovi přívrženci, zdrceni křížem, ve své psychice pozvedli k naději,“ a tak „přesáhli sami sebe“ (52).¹⁵ Lze opravdu jen tak mluvit o naději, která je k nalezení kdesi na dně frustrace? Jsou popsány takové psychologické pochody? Zdá se mi, že tu má jít o jakousi variantu schématu „přání otcem myšlenky“ – že si učedníci nějaké pokračování, nějaké překonání Ježíšovy smrti tak přáli, až se o něm přesvědčili jako o skutečnosti. Pak je ovšem opět třeba ptát se po známých analogiích: jakou přesvědčivost mívají takto vzniklé „myšlenky“ pro další předávání? Jak se vyrovnat s obrazem šíření křesťanství, jež můžeme poměrně jasně vyčíst z Pavlových epištol a v němž rozhodně nejde o lavinovitě šíření určité zkušenosti, jakýsi přenos oněch počátečních vizí, nýbrž o slovní sdělování určitých obsahů, jejichž spolehlivost je ověřována až zpětně, v životech adresátů, kteří se na ně spolehli.

Konečně proti představě jednoho počátku křesťanské víry a christologie v jakémsi zážitku zformulovaném do posléze ustálené fráze mluví i zřetelná rozrůzněnost christologických výpovědí, které v Novém zákoně najdeme. Je velmi obtížné, ne-li nemožné seřadit je do nějakého řetězce postupného rozvíjení jedné myšlenky, představy či fráze.¹⁶ Pravděpodobnější je, že šlo o původně nezávislé pokusy vyjádřit jistou skutečnost (zkušenost?), teprve postupně hledající a nacházející společnou řeč.

2. Motiv *erchomenos* jako prostředek úspěšného šíření christologie. Zde Fundův výklad naráží na opačný problém než v předchozím bodě:

¹⁴ C. Moule uvádí Tertullianovu poznámku v De pudicitia 14,13 vykládající Pavla v 1K 16, křesťanský náhrobní nápis ze Salaminy ze 4. či 5. stol. a text biskupa Amanda ze 7. stol.; C. F. D. Moule, A Reconsideration of the Context of Maranatha, New Testament Studies 6 (1959/60), 307–310.

¹⁵ Jinde používá velmi vágních formulací, které by mohly být popisem lecčeho: „Ti, kteří s Ježíšem chodili..., překonali krizi, kterou pro ně znamenala Ježíšova poprava ... a určitým způsobem se vzbudili ze své frustrace. Vytřyskla v nich naděje, že kříž nemůže být konec... Sami sebe přesvědčili – a to nikoli nějakým racionálním uvažováním, nýbrž obrovsky emotivním vzepětím své naděje, rozpaté mezi beznadějí kříže a jakýmsi ‚a přece‘ –, že Bůh se k Ježíši přiznal.“ (245n; kurziva J. R.)

¹⁶ Funda takový počátek postuluje: „...musel být někdo, zcela určitý někdo, kdo jako první určitým způsobem vyslovil naději, snad prvním zvoláním ‚maranata‘, že ten ukřižovaný přec jen neprohrál (...). Kdo byl ten první někdo? To je ta kardinální otázka této knížky.“ (66)

výskyt slovesa *erchesthai* (jít, přijít) ve spojení s Ježíšem je značně široký a obecný a je velmi obtížné prokázat existenci nějaké formule, ustáleného (próto-) titulu či „rétorické figury“ (277). Funda se o to pokouší odvážnými postupy, které bych spíše než historicko-kritickou exegésí nazval konkordanční ekvilibristikou. Na to, že Ježíš byl svými přívrženci považován za jakéhosi „Přicházejícího“, prý kromě kázání Jana Křtitele, který toto označení v evangelijních textech vskutku užívá, ukazuje také údajně hojně rozšířená uvozovací fráze *erchetai kai legei*, v níž Funda vidí náznak hlubšího významu.¹⁷ Sem pak napojuje úvahu o možné souvislosti se starozákonní řečí o Hospodinu, jehož jméno „obsahuje konsonanty slovesa *h-j-h*“ (282),¹⁸ „být“, „stávat se“, ale v interpretaci Septuaginty také právě „přicházet“. Odtud se prý „nabízí souvislost... že ten, který přichází a říká, je poslaný ... Jahvem“ (49). Funda si dále všimá toho, že motiv „přicházejícího“ spasitele se objevuje také v dalších náboženstvích, podle něj zvláště ve vegetačních kultech, kde se očekává nový příchod božstva na jaře po jeho zimní „smrti“, podobný motiv ve spiritualizované podobě má být i gnostický mýtus o sestupujícím (přicházejícím) vykupiteli. Žádné podrobnější doklady pro toto zjištění však neuvádí, podobně konkrétními údaji nepodložené je i jeho tvrzení, že Klémens Alexandrijský a Origenes „hojně užívají *erchómenos* již zcela jednoznačně (*sic!*) jako titul vztažený na Krista“ (50).¹⁹ Z tohoto dosti kusého přehledu pak dovozuje existenci „interreligiózně sdílené kategorie *erchómenos*“ (50). Podle mého názoru však tato pozorování neukazují nic víc než to, že termín „přicházet“ má ve všech jazycích poměrně široké sémantické pole, což není zjištění nijak překvapivé. Pokud jde o postavu zachránce (spasitele), k ní se motiv příchodu pojí téměř z podstaty věci: je vlastně jen jedna další možnost, zachránce, který se najde „uvnitř“ společenství, které má vysvobodit (v zajímavé kombinaci se obě tato pojetí objevují v J 1). Při dostatečně obecných definicích, případně ještě v jistém „rozmlžení“, které Funda postuluje (276), lze jistě pospojovat *ledacos*.

¹⁷ Doklady ani podrobnější popis tohoto rozšíření nejsou uvedeny. Zběžný pohled do konkordance podle mne existenci nějak ustálené fráze, která by měla naznačovat cosi o Ježíšově totožnosti, nepotvrzuje. Fráze se ve spojení s Ježíšem vyskytuje převážně u Jana (J 4,7.21; 6,5; 11,20.38; 12,12; 14,6; 20,2.26; 21,13), u synoptiků jen v getsemanské scéně (Mk 14,37.41; Mt 26,36).

¹⁸ Od této oprávněně zdrženlivé výpovědi v kap. X (v přetištěném starším článku) přechází k méně zajištěnému tvrzení na str. 49: „Jméno Jahve je odvozeno od hebrejského slovesného kořene *hjh*.“

¹⁹ Podobně na str. 280. Na str. 281 uvádí bez jediného příkladu: „Participium *erchómenos* pak zaznamenává obrovský nárůst v patristické literatuře. Doloženo je přes 550 výskytů.“

Bylo by snad možno „úspěch“ šíření raného křesťanství vysvětlit tím, že to, co o Ježíši jako svou víru v procesu překonávání frustrace formulovali jeho učedníci, velmi silně rezonovalo s nouzí, otázkami a touhami tehdejšího člověka. Jenže pro vznik rezonance je nutná blízkost dosti přesně vymezených kmitočtů. „Očekávání“ definované tak široce, jak tomu je u Fundy, se podobá spíše povolené struně, která žádný tón nemá, a tedy sotva může rezonovat. Ostatně se nezdá, že by motorem novozákonních christologických výpovědí byla nějaká korespondence mezi tím, co bylo známo o Ježíšově životě a působení, zejména o jeho konci na popravišti, a již formulovanými očekáváními spasitele. Celkový obraz, který z Nového zákona můžeme odečíst, spíš vypadá tak, že raněkřesťanští teologové takovou korespondenci hledali dosti obtížně. Jinak řečeno: přesvědčení o tom, že Ježíš je Kristus (mesias) rozhodně nevzniklo tím, že by Ježíš přesně zapadl do nějakého očekávání, do nějaké předem hotové formy.

3. Implikace hypotézy. Domnívám se tedy, že Fundova hypotéza rozhodně nepodává rozumnější či pravděpodobnější výklad materiálu, který o vzniku křesťanství máme k dispozici, než dosavadní výklady křesťanských biblistů. Navíc se můžeme ptát, zda by tato hypotéza, i kdyby byla metodicky a formálně plausibilní, skutečně přinesla nějaký přesvědčivý argument v otázce vlastního původu křesťanské víry. Podle mne nikoli. I kdyby se totiž podařilo prokázat, že *maranatha* bylo nejstarší „próto-christologii“, nijak to nevynucuje představu, že toto zvolání „vytrysklo“ ze sebeklamu a ne třeba z přesvědčení, že Ježíš je živ, založeného na zásahu „zvenčí“. Co dalo k té modlitbě impuls, se nedá z jejího obsahu nijak zjistit. Samozřejmě to platí také naopak: i když na počátek vývoje poveli-konoční christologie postavíme jiné děje, např. neartikulovaný pocit spojení s živým Pánem a z něj plynoucí extatické projevy glosolálie, resp. nějaký druh vizí, jejichž obsahem bylo setkání s Ježíšem (obojí by podle mého názoru lépe odpovídalo pramenům), bude stále možno tvrdit, že šlo o psychický sebeklam.

V této věci vůbec Funda vytváří falešný dojem, jako by zřetel k psychickým a sociálním faktorům vzniku křesťanství byl alternativou k přesvědčení (víře), že vlastním hybatelem tu bylo Boží jednání. Tak naivní, aby si mysleli, že děje působené Boží mocí se pro svou „božskou“ povahu vymykají zkoumání z hlediska antropologických věd, jsou málokterí teologové. Funda líčí víru křesťanských badatelů jako jakousi mez, která jejich bádání apriorně limituje, některé otázky zakazuje, bádání předem stanoví jakýsi „žádoucí výsledek“ (31). Proti tomu staví přístup religionisty a filosofa (tedy svůj), který má podle něj výhodu nezaujatosti, možnosti pozorovat svou látku z odstupu, a tedy s lepším přehledem, objektivně-

ji. Ponechme stranou zásadní otázku, nakolik se „objektivita“ nějakého zkoumání kryje s jeho pravdivostí, resp. zda opravdu pravdivost pozorování stoupá s rostoucím odstupem. Funda sám opakovaným zdůrazňováním historicko-kritické metody jako svého pracovního nástroje a rozhodující váhy „racionální argumentace“ naznačuje, že k oné „objektivitě“ zkoumání je možno se nejvíce přiblížit metodickou přesností argumentace. V praktickém provedení však jeho religionistický výklad metodickou čistotou nijak nevykíná nad standard exegetického diskursu běžný mezi křesťanskými biblisty, spíše naopak.

Hypotéza, kterou práce předkládá, tedy nepůsobí přesvědčivě. Také její informativní část však biblista nemůže číst bez rozpaků. Kniha tu obsahuje značné množství poměrně závažných tvrzení, která jsou předkládána bez diskuse, jako by samozřejmě platila. Většinou jde o názory zastávané německými biblisty 50. a 60. let, zejména tzv. bultmannovské školy, k nimž se Funda hlásí jako ke svým učitelům, podané bez zřetele k pozdější diskusi. Ta, která mne nejvíce zarazila, alespoň vyjmenuji:

- Hermeneutické klíše stavějící proti sobě zájem o „zvěst“ a ohled na historickou spolehlivost, podobně jakoby samozřejmý předpoklad, že (pozdější) interpretace je zkreslením (původního) smyslu.
- S tím souvisejí i výklady o mýtu jako protikladu historie, které sledují v podstatě Bultmannův výměr mýtu (navazující na D. F. Strausse), bez zřetele např. na novější religionistickou diskusi o tomto pojmu.
- Řešení otázky vztahu mezi galilejskými a jeruzalémskými zjeveními Vzkříšeného jednoznačně ve smyslu galilejské priority, tj. v podstatě přijetí Lohmeyerovy hypotézy z r. 1936.
- Vztah Jana a synoptiků a jejich význam pro historickou rekonstrukci Ježíšova působení: Janův portrét Ježíše je ovlivněn gnózí, jeho historická cena je pochybná.
- Vůbec dosti snadné známkování různých motivů a schémat jako „gnostických“, např. schéma sestupu a výstupu (ponížení /vyvýšení).
- Kritérium dissimilarity jako hlavní při rozhodování o tom, co je možno přisoudit „historickému Ježíši“.
- Vývoj raněkřesťanského myšlení od judaismu k helénismu, jako by to byly dva zřetelně ohraničené světy.
- Připsání titulu Syn Boží helénistické christologii.
- Rekonstrukce christologie výhradně na základě christologických titulů.
- Tvrzení, že eucharistie byla slavena jako náhražka za očekávaný příchod Krista, který se nedostavil.

Ve všech těchto bodech přinesla diskuse ve druhé polovině 20. století významná upřesnění a korekce. S ústřední hypotézou knihy tyto otázky souvisejí většinou nepřímou a diskuse o každém z nich by vydala na samostatný článek.

Samostatný oddíl v knize tvoří Dodatek (kap. XI), v němž autor opouští pole exegese a historie a předkládá svůj „Příspěvek k filosofii náboženství“, filosofické vysvětlení a zdůvodnění své pozice „biologického humanismu a kritického racionalismu“. Se zbytkem knihy souvisí tento výklad zřejmě jen ve svém ateistickém zahrocení. To podle všeho Funda na jeho hypotéze zajímá především, viděli jsme však, že marně: v této věci jeho hypotéza „maranata-erchómenos“ zůstává neutrální.

Funda se ovšem ve filosofujícím Dodatku snaží ukázat, že odmítnutí hypotézy Boha není podobně apriorní rozhodnutí jako její přijetí, tedy že ateismus není víra. Činí to jednoduchou úvahou: vycházet je třeba z toho, co je evidentní, to Bůh v našem světě rozhodně není, a tak břemeno důkazu leží na těch, kdo Boží existenci chtějí považovat za rozumné tvrzení.²⁰ V úvodu knihy ovšem definoval přece jen poněkud jinak: „Věda je jen tehdy vědou, když ten, kdo ji provozuje, může být samotným studiem svého předmětu doveden ke zcela jinému výsledku, než byl předpoklad, se kterým k tématu přistupoval. O vědě lze mluvit tam, kde řeč studovaného tématu vítězí nad řečí výchozích předpokladů.“ (24) I tam to je ovšem míněno jako výzva „věřícím“ badatelům k připravenosti odložit svou víru. Neplatí to však i obráceně? Mnozí by však za pomýlené chápání vědy považovali už pokusy učinit Boha či jeho existenci předmětem jakéhokoli dokazování.

Funda se především snaží ukázat, že hypotézu Boha nepotřebujeme, že se bez Boha obejdeme, aniž bychom se propadli do zničujícího chaosu a relativismu. Za dostatečnou základnu pro to, aby nebylo nutno rezignovat na otázku pravdy, a dostatečnou oporu a zdůvodnění etiky prohlašuje skutečnost samu, „jsoucí jako jestvující“, „reálnost na nás nezávislého světa“ (340), který má sám o sobě hodnotu, přičemž nejvyšší hodnotu má jsoucnou živé, „život jako takový“ (348). Odtud pak plyne etika úcty k životu (v navázání na A. Schweitzera) a ostrážitý odstup ode všech podob mesianismu (v navázání na K. R. Poppera). V této perspektivě ztrácí

²⁰ „Naši široce založenou zkušeností je, že jevy v lidských dějinách jsou výsledkem lidského jednání. Jestliže někdo chce své mínění, že v určitém úseku dějin tomu bylo jinak, že v určitých lidech jednal Bůh, prezentovat jako tvrzení, pak je to on, kdo je povinen toto neobvyklé tvrzení doložit.“ (338)

hrdinství, mučednictví, sebeobětování svou vysokou hodnotu a stávají se politováníhodnými důsledky extrémních situací, k nimž vůbec nemělo dojít (352). Ke správným (nikdy ovšem ne ideálním) řešením je spíše potřeba racionality, tedy „věcné střizlivosti, odbornosti a pracovitě soustavnosti“. (351) Bylo by ovšem zajímavé důsledněji prozkoumat, jaký je obecně v lidské společnosti a jejich dějinách poměr situací zvládnutých takto racionálně a těch, které se bez nějakého druhu oběti nevyřeší. Zajímavý je také instinkt, který si můžeme domyslit za touto argumentací: aby se vypořádal s potřebou Boha, potřebuje se Funda vypořádat s potřebou oběti.

Tato poslední kapitola mi v každém případě připadala z celé knihy nejzajímavější. Zdá se mi, že právě tady je obsaženo to, co autorovi leží na srdci. Pokud však „důvodem, proč ... psal celou tuto knihu“ (247) byla ona hypotéza o vzniku křesťanství, připadá mi výběr citátů z Poppera jako jejího motta vskutku prozřetelný: „Není vůbec na újmu naší vědecké cti, jestliže shledáme, že naše hypotézy jsou nesprávné.“