

Ježíš a mýtus o Kristu



. Otakar A. Funda

Ježíš a mýtus o Kristu

prof. ThDr. Otakar A. Funda, Dr. Theol.

Recenzenti:

prof. PhDr. Zdeněk Helus, DrSc.

doc. ThDr. Jan Blahoslav Lášek

Redakce Lenka Ščerbaničová

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova v Praze, 2007

© Otakar A. Funda, 2007

ISBN 978-80-246-1276-8

ISBN 978-80-246-2392-4 (online : pdf)



Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2013

<http://www.cupress.cuni.cz>

Kniha vychází s podporou grantu, který byl autorovi přidělen Grantovou agenturou České republiky v letech 2000-2002, č. grantu 401-00-0467.

Vysoká míra emocionality propůjčuje náboženskému prožitku „setkání“ s posvátnem zdání objektivní reality.

I. Budil

MÝTUS, JAZYK A KULTURNÍ ANTROPOLOGIE

Domněnka, hypotéza musí předcházet pozorování.

Naše poznání poponášejí dopředu i velmi smělé hypotézy.

Není vůbec na újmu naší vědecké cti, jestliže shledáme, že naše hypotézy jsou nesprávné.

K. R. Popper

VĚČNÉ HLEDÁNÍ

ŽIVOT JE ŘEŠENÍ PROBLÉMŮ

V našem hrozném a zoufalém světě není z jeho utrpení, bolestí a problémů žádné spasení, žádné vítězné a dobré zakončení. Je však jedna „věc“, velmi chatrná a velmi zranitelná, která nás sice nezachrání, která v tomto světě ustavičně prohrává, ale může nám pomoci při řešení problémů. Může nám pomoci problémy řešit i s nimi žít. Je to racionalita.

O. A. Funda

GNOSEOLOGICKÉ MEZE ONTOLOGIE

(doposud nepublikováno)

OBSAH

| | |
|--|-----|
| Shrnutí autorem předložené hypotézy o vzniku křesťanské víry | 9 |
| Úvod, který nepřeskočte | 11 |
| I. Fakta, porozumění a metoda | 17 |
| II. Historický Ježíš, v evangeliích překrytý vírou v Krista | 57 |
| III. Hypotetická rekonstrukce základních rysů Ježíšova vystoupení a učení | 99 |
| IV. Ježíšův kříž a pohřeb podle evangelií | 133 |
| V. Prázdný hrob a zjevení vzkříšeného podle evangelií | 158 |
| VI. Okruh kolem Štěpána | 177 |
| VII. Pavel z Tarsu a Ježíšův bratr Jakub | 207 |
| VIII. Ježíšovi přívrženci – jejich nadšení, krize a vize | 241 |
| IX. Tři fáze krize křesťanské eschatologie a jejich překonání | 253 |
| X. Maranata – erchómenos, vznik křesťanské víry | 267 |
| XI. Dodatek – Člověk, bytost se vztahující | 295 |
| Ediční poznámka. Autor o své knize | 357 |
| Doporučená literatura | 361 |
| Rejstřík hlavních tematických okruhů | 367 |

SHRnutí AUTOREM PŘEDLOŽENÉ HYPOTÉZY O VZNIKU KŘEŠŤANSKÉ VÍRY

- Vyznání, že Ježíš „byl vzkříšen“, vzniklo po Ježíšově ukřižování později než výpověď extatické subjektivní vize Ježíšových přívrženců, že ukřižovaný Ježíš je Syn člověka, kterého Bůh vyvýšil. Vyznání, že Ježíš byl vzkříšen, existovalo původně samostatně, bez spojení s legendou o prázdném hrobu.
- Vyznání „zjevil se“ bylo starší a existovalo samostatně, nejprve bez vazby na výpověď „byl vzkříšen“. Vyznání „byl vzkříšen“ bylo důsledkem subjektivní vize „zjevil se“.
- Vyznání „Bůh Ježíše vyvýšil“ bylo starší než vyznání „zjevil se“ i než vyznání „byl vzkříšen“ a existovalo samostatně bez spojení s poměrně pozdní legendou o Ježíšově nanebevstoupení.
- Extatické modlitební zvolání Ježíšových přívrženců „maranata“, „přijď, náš Pane“, dalo v myslích Ježíšových přívrženců vzniknout výpovědi „Bůh jej vyvýšil“, „stojí na pravici boží“. Tato próto-naděje (prvotní naděje) vytryskla v kruhu Ježíšových přívrženců nejprve v Galileji, kam utekli zmateni po Ježíšově ukřižování. Teprve v důsledku vzniku této próto-víry (prvovíry) se odebrali zpět do Jeruzaléma.
- V této první fázi rodící se křesťanské víry nevyznávali v Jeruzalémě shromáždění Ježíšovi přívrženci ukřižovaného vzkříšeným, nevyznávali ještě Ježíše spasitelem, který zemřel za lidské hříchy, ani jej nevyznávali synem božím, nýbrž v navázání na židovský apokalyptický titul Syn člověka, jehož příchod Ježíš ohlašoval a s nímž se ve svém sebepochopení (ve spojení s motivem utrpení) postupně možná i určitým způsobem identifikoval, vyznávali Ježíše Synem člověka vyvýšeným na pravici boží a očekávali jeho brzký příchod.
- Aramejské zvolání maranata, „náš Pane, přijď“, později tak tajemně a s nesmírnou úctou užívané v křesťanské bohoslužbě, stálo na počátku procesu vzniku a rozvíjení dalších fází křesťanské víry. Vyjadřovalo vizi próto-křesťanské naděje, že ten, který byl ukřižován, je „vyvýšen po boží pravici“ a záhy jako Syn člověka přijde a boží království, které ohlašoval, nastolí.

- Formule víry, kterou zachycuje apoštol Pavel v 1. listu Korintským 15,3b-5 „zemřel za naše hříchy... byl vzkříšen“ a která odráží již konstituované vyznání křesťanské víry, jak tato napříště sobě rozumí, je až druhou fází v procesu vznikání křesťanské víry. Z původně očekávaného příchodu Syna člověka vyvýšeného na pravici boží se stalo očekávání druhého příchodu Krista, syna božího, který zemřel za naše hříchy a byl vzkříšen.
- Třetí fází, kterou křesťanská víra překonává svou krizi, že příchod podle víry křesťanů prý vyvýšeného a posléze vzkříšeného Ježíše, který byl křesťany vyznán jako Kristus, Bohem poslaný zachránce, opět nenastal, je Lukášova teologie dějin spásy a Janova teologie vtěleného logu a spásy, která v něm již nastala.
- Interreligiózní helénistická figura přicházejícího božstva, „erchómenos“, navazující na původní zvolání maranata, měla svou hebrejskou variantu v představě Jahveho jako božstva přicházejícího s výzvou a nárokem. Protože však byla zároveň sdílná jako rétorická figura přicházejícího božstva i v helénistickém světě, přispěla významně k přenesení křesťanské víry do světa pozdního helénismu.

ÚVOD, KTERÝ NEPŘESKOČTE

Zorný úhel pohledu

I když se v této knize snažím o co nejvyšší možnou míru nepředpojatosti, historicko-kritickou metodou analyzuji různé textové vrstvy, snažím se upozornit na různé možné interpretace téhož historického materiálu a záleží mi na tom, abych přivedl k řeči, jak samo křesťanství rozumí v různých vyznavačských polohách své zvěsti, tedy i když celá práce je prostoupena úsilím o co možná nejvyšší možné zaujetí pro nezaujatost a je v jistém smyslu pokusem o ilustraci mé filosofické teze, že úsilí o objektivitu není třeba vzdát, že objektivita není fikcí, je samozřejmě psána z určitého východiska, z určitého zorného úhlu. To je např. evidentní již v tom, že k historické látce přistupuji historicko-kritickou metodou a nečtu např. evangelijní texty jako Bohem samým pisatelům sdělené zjevení. Považuji proto za potřebné hned na začátku povědět, z jaké pozice, z jakého zorného úhlu, z jakých předpokladů, z jakých východisek k tématu přistupuji, abych se potom mohl co nejvíce pokusit dát tento svůj přístup do závorky a alespoň informativně uprostranit i jiným možných pohledům, přístupům a interpretacím.

Tato knížka je psána z ateistické humanistické pozice, která se neopírá o křesťanskou víru a je určena především čtenářům, kteří nesdílejí křesťanskou věrouku či kteří o křesťanství příliš nevědí a nemají na křesťanskou víru utvořen žádný určitější názor, tedy čtenářům, které k tomuto tématu přivádí kulturní a historický zájem. Ateismem myslím nesdílení víry, že „nad“ tímto našim reálným světem přirozených jevů a souvztažností se nachází ještě jiný „nad-přirozený“ svět, z něhož nadpozemská veličina, Bůh, náboženskou vírou většinou vyznáváný jako stvořitel a „Pán světa“, zasahuje do tohoto našeho přirozeného, reálného světa. Ateismus nesdílí představu Boha, považuje ji za lidský výtvar, byť jakkoli vážně motivovaný a vyjadřující hluboké dimenze lidství. Ateismus nesdílí přesvědčení křesťanské víry, že Ježíš je Kristus, syn boží, ať již v doslovně předmětném či metaforickém smyslu, že jeho poprava na kříži byla obětí za lidské viny, že jej Bůh vzkřísil z mrtvých,

že jednou opět přijde k poslednímu soudu a že v něm je všechna pravda, budoucnost a naděje.

Věřícím křesťanům doporučuji, aby tuto knížku nečetli, zejména pokud nejsou dostatečně nepředpojatě otevření historicko-kritické metodě bádání. Lze sice namítnout, že přece věřícím křesťanům nemůže uškodit, když svou víru budou konfrontovat i s jiným úhlem pohledu. Moje zkušenost je však taková, že věřící křesťané příliš rychle vzplanou pro obhajobu svých věroučných pozic a až na výjimky většinou nejsou schopni s klidnou věcností vnímat jiný pohled na téma, které je středem jejich víry.

Píši tuto knihu mimo jiné také proto, že se domnívám, že téma Ježíš z Nazareta a mýtus o Kristu, tedy téma Ježíš jako historická postava a vznik křesťanské víry jako historický fakt, bychom neměli ponechat toliko v hájemství věřících křesťanů a teologů či popřípadě jinak nábožensky laděných vykladačů. Ježíš z Nazareta jako historická postava patří do lidských dějin, zejména do toho jejich proudu, z něhož povstala evropská kultura. Do tohoto proudu patří i vznik křesťanské víry, která vytvořila mýtus o Kristu se všemi následnými vrstvami jeho reinterpretací. Mýtus o Kristu byl konstitutivní pro vznik evropské civilizace.

Nepovažuji za adekvátní klást otázku, jak se v případě velkých postav historie často dělává: „Co říká Ježíš nám?“, ale považuji za potřebné pokusit se – pokud to povaha pramenů dovolí – o co nejvíce seriózně, tj. historické postavě samotné co možná nejvíce přiměřeně zachycení, oč jí v její době, v tehdejší dobovém kontextu, šlo. Budeme se proto snažit rekonstruovat určité základní rysy Ježíšova vystoupení, jeho učení a jeho činů. Pokusíme se dále sledovat proces postupného vznikání křesťanské víry, která z židovského náboženského reformátora a apokalyptického vizionáře, člověka Ježíše, učinila Krista, vzkříšeného, Pána a spasitele. Mýtus o Kristu je výtvořem křesťanské víry a vznik, či přesněji vznikání křesťanské víry je identické se vznikem, přesněji vznikáním, utvářením a dotvářením mýtu o Kristu.

Byl to mýtus o Kristu, vycházející nepřimo z předpokladu příběhu Ježíše z Nazareta, který nejvíce poznamenal evropskou kulturu a je v ní dodnes prezentní. Tím, jak tento mýtus sám doznával v evropských dějinách různé reinterpretace, ovlivňoval duchovní a kulturní klima Evropy, a naopak sociální, společenské, politické i duchovní posuny v evropských dějinách podmiňovaly a iniciovaly nové možné reinterpretace mýtu o Kristu. Evropská vzdělanost vyrostla na tom, že mýtus o Kristu byl po mnoho staletí ve všech velkých katedrálách, kostelích i zapadlých vesnických kostelících a modlitebnách

po celé Evropě každou neděli tematizován, vykládán, reinterpetován, zvěstován. A uvědomme si, že od dob Karla Velikého až do 19. století celá Evropa byla každou nedělí v kostele. Můžeme proto mluvit o nejméně tisíciletém pedagogickém působení tohoto mýtu.

Někdy kladenou otázku, co říká historická osobnost nebo její další mytologizovaná podoba nám dnes, nepovažuji za zcela přiměřenou. Abych to hodně vyhrotil, povím s určitou nadsázkou: „Vůbec nic.“ To proto, že historická postava z minulosti nesdílí naši dobu, vůbec by se v ní nevyznala, kdybychom se skutečně setkali, byla by historická postava minulosti vyděšena z nás a my bychom byli zděšeni z ní, protože bychom zjistili, že je tak v mnohém odlišná, než jaký naši současností podmíněný obraz jsme si o ní vytvořili; prostě bychom zjistili, že mezi námi zeje obrovská propast. Naše otázky nejsou minulými otázkami a minulé otázky nejsou našimi otázkami. Naše starosti, bolesti, problémy, tužby, naděje a vize jsou diametrálně odlišné. Čím větší časový odstup nás dělí od postavy minulosti, tím hlubší je mezi námi propast. Přesto je pro nás nesmírně významné, abychom se historicko-kritickou rekonstrukcí pokusili o jakási pseudosetkání s osobnostmi minulosti. Důležité přitom je, abychom minulé osobnosti nechali stát v jejich době a abychom se je snažili číst v kontextu jejich doby. Jen tak si můžeme uvědomit, že postavy minulosti spoluvytvářely proces, kontinuitu, byť plnou přerývů, do níž jsme jednou my sami vkročili, a proto může mít pro nás význam zasvěceným vhladem do jejich tehdejšího způsobu myšlení, do jejich zápasů a otázek učinit sebe vnímavějšími pro složitost, odstíněnost nuancí zápasů a otázek, které sami musíme řešit. Postavy minulosti jsou tak jakýmsi zvednutým ukazováčkem, který nám sice při řešení našich otázek a problémů, při našem nesnadném rozhodování nic konkrétního nemůže poradit, ale který nám připomíná, abychom své otázky řešili kvalifikovaně, odpovědně, se zřetelem k mnohoznačné mnohotvarosti kontextů, či abychom neodsunuli mravní rozměr svých rozhodnutí. Studium postav minulosti nás zbohatčuje a vede k tomu, abychom ke svým zápasům, otázkám, problémům přistupovali obezřetněji, citlivěji a neuvěřili příliš rychle správnosti svých řešení. Minulost, jež k nám přichází a do které v podobě přítomnosti vkracujeme, i když nemůže převzít naše rozhodnutí, ani nám k nim nemůže nic skutečně konkrétního říci, nás může ochránit před zjednodušující ukvapeností a povrchností. A vede nás k pokornému poznání, že většinou neexistují jednoznačně správná řešení, ale že určitou vážnost si ve své době získala řešení kvalifikovaná či protrpěná. A také nás vede k pochopení, že přes naprostou odlišnost a nesouměřitelnost otázek a zápasů tehdy a nyní existují přec jakési typizované obdoby, ano až

jakési archetypické vzorce lidských postojů a způsobů jednání. V tom jsou dějiny učitelkou života.

Předpokládám, že tuto knihu otevřou jak čtenáři, kteří jsou do problematiky prvotřídně či někteří alespoň značně svým vlastním odborným studiem zasvěceni, či kteří jsou odborně doma v otázkách historicko-kritické práce s prameny a v otázkách hermeneutiky. Nechtěl bych však, aby knihu odložili čtenáři, kteří tento náskok odborného vhledu nemají, protože jejich odbornost či dovednost je jiného zaměření. Proto se snažím do svého textu vestavět i pasáže základního informativního výkladu o problematice, s níž jsou nemnozí odborníci seznámeni hlouběji a tyto výklady by nepotřebovali. Nemusíte nutně číst kapitoly v pořadí, jak jsou v knize řazeny.

Možná vás při četbě napadnou některé otázky, které vám budou záhadou, anebo nebudete rozumět důvodům určitého způsobu nakládání s historickými prameny, či vám nebude průhledný určitý způsob argumentace. Neztraťte trpělivost. Doufám, že až začnete číst celou knížku v předloženém sledu znovu, už to bude snazší a na řadu otázek najdete odpověď.

K religionistickému výkladu o postavě Ježíše z Nazareta a vzniku křesťanské víry jsem pak připojil jako Dodatek kapitolu XI, která je určitou malou výsečí z filosofie náboženství, vztaženou právě k pojednané historické látce.

Kapitola X, Maranata – erchómenos, je mojí starší samostatnou studií, z níž tato kniha vyrostla. Uvádím ji zde v nezměněném znění, jak byla již v r. 1998 otištěna v časopise Religio, č. 1. ročník 6. Tím ovšem dochází k tomu, že v této kapitole najde čtenář ve shrnuté podobě zopakované mnohé teze, s nimiž se při četbě celé knihy setkal.

Doporučení

Moje studie věnovaná tématu Ježíš a vznik křesťanské víry představuje určitý dílčí pohled, podmíněný mým nesdílením této víry, které uprostraňuji mojí hypotéze o vzniku křesťanské víry. Kdybych měl do svého výkladu zapracovat všechny poznatky, k nimž došlo novozákonní kritické bádání na tomto poli během dvou století, musel bych sestavit kompilaci rozsáhlého kompendia. Doporučuji proto čtenáři, aby se nespokojil jen s mým výkladem, ale aby si opatřil či vypůjčil a přečetl několik odborných, a přec populárně napsaných a i rozsahem nevelkých knížek, které mu poskytnou základní orientující vhled do pojednané problematiky. Jedná se o tyto čtyři útlé knížky:

Günther Bornkamm: *Ježíš Nazaretský*, Praha, Kalich 1975 a 1986.

Günther Bornkamm: *Apoštol Pavel*, Praha, Kalich 1998.

Traugott Holtz: *Ježíš z Nazareta*, Praha, Vyšehrad 1991.

Martin Hengel: *Evangelista Lukáš, první křesťanský dějepisec*, Praha, Vyšehrad 1994.

Dále čtenáři doporučuji, aby měl po ruce:

Petr Pokorný: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha, Vyšehrad 1993.

Pokud jej nepřečte vcelku, doporučuji, aby si v něm nalistoval vždy příslušnou pasáž, když v mém textu narazí na odkaz k některé novozákonní knize.

Čtenáře, kterého četba mojí studie podnítí k hlubšímu zájmu, odkazují ke třem významným českých odborným monografiím:

Josef B. Souček: *Utrpení Páně podle evangelií*, Praha, Kalich 1951 a 1983.

Josef B. Souček: *Theologie apoštola Pavla*, Praha, Kalich 1976.

Petr Pokorný: *Vznik christologie*, Praha, Kalich 1989.

Všechny doporučené knihy jsou z dílny protestantských teologů, kteří stojí na pozici křesťanské víry a zároveň při své víře, otevřené kritickému myšlení, velmi odpovědně a seriózně pracují metodou literární analýzy textů, srovnáváním textových vrstev a historickým rozбором dobového pozadí. Jde tedy o práce, které by neměly být pro čtenáře, který sám zastává klasicou, nefundamentalistickou podobu křesťanské víry, nijak „pohoršlivé“.

Je poněkud škoda, že křesťané, kteří věnují týdně tolik času návštěvě bohoslužeb a mnozí i dalším náboženským aktivitám v týdnu, za celý život nedokáží poněkud soustředěně usednout a přečíst alespoň čtyři malé knížky napsané věřícími, byť kritickými teology, které solidním způsobem pojednávají o ústředním tématu jejich životní orientace.

Poděkování

Každý, kdo někdy dopsal svou knihu a zná ten pocit, že už je na konci, ví, že právě v tu chvíli, aby kniha mohla vyjít, začíná nesnadná práce redaktora. Za tu velmi děkuji paní Mgr. Lence Ščerbaničové z Nakladatelství Karolinum.

I. FAKTA, POROZUMĚNÍ A METODA

Což ještě něco nového lze povědět

k otázce vzniku křesťanské víry? Vždyť kdybychom shromáždili odborné monografie k tomuto tématu ve světě napsané od druhé poloviny 19. století, kdy se na bádání o historickém Ježíši a raném křesťanství profilovala historicko-kritická metoda, stála by před námi knihovna o více než tisíci svazcích, a kdybychom k ní přiřadili odborné stati v renomovaných časopisech, napočítali bychom více než deset tisíc studií. A tak je každý další badatel odsouzen k tomu, kompilovat z děl předchozích autorů či se pokoušet o vytvoření nového obrazu na základě své, v detailu odlišné, interpretace dříve již interpretovaných pramenů. Přec se však domnívám, že jedna malá mezera zůstává v bádání o vzniku křesťanské víry bílým místem. Je to ten pravděpodobně velmi krátký mezičas mezi útekem Ježíšových přívrženců od jeho kříže, přesněji ještě před ukřižováním jej učedníci opustili, a prvními logizovanými výpověďmi prvokřesťanské víry, které jsou dopodrobna zpracovány výše zmíněným rozsáhlým bádáním.

Vlastním přínosem této studie je pokus o novou rekonstrukci a interpretaci vzniku křesťanské víry. Ježíš jako historická postava, Ježíš z Nazareta přímo do pojednání o vzniku křesťanské víry přísně vzato nepatří, protože křesťanskou víru ani křesťanskou církev nezaložil. Očekával příchod věku božího panování na zem a ohlašoval bezprostřední konec tohoto věku ambivalentních lidských dějin. Ježíšova zvěst příchodu božího království, na rozdíl od prvokřesťanské zvěsti, se neupínala k naději nadpozemské, k naději spasených duší v nebesích, nýbrž představovala očekávání radikální boží proměny sociálních a politických vztahů v této pozemskosti. Ježíš byl Žid, židovský apokalyptický vizionář, nikoli helénistický mystagog. Jeho vystoupení dalo do pohybu hnutí nesené okruhem jeho přívrženců, kteří jeho očekávání skonání věků a příchodu božího království sdíleli. Po Ježíšově ukřižování v tomto okruhu jeho přívrženců, navzdory krizi, kterou pro ně znamenal Ježíšův kříž a zklamání, že příchod božího království nenastal, krystalizovala naděje, prodloužené očekávání, že ten ukřižovaný, který boží

království ohlašoval, záhy přijde, že on je tím očekávaným Synem člověka, který přivede věk božího panování na zem. V podloží této apokalypticky rozjitřené vize – řekněme v průběhu několika málo měsíců či jednoho roku po Ježíšově ukřižování – se rodila první podoba postupně se formující próto-víry, že ten Ježíš, který byl ukřižován, je Bohem vyvýšen a příchod božího království na zem, který za svého života hlásal, sám nastolí. Toto očekávání Ježíšových přívrženců, poté co se vzpamatovali ze šoku a frustrace kříže, tato próto-naděje vznikajícího křesťanství prošla však záhy v následujících letech radikální transformací a v dalších desetiletích novými transformacemi. Ta výrazná transformace spočívala především v tom, že místo příchodu nového, božího pořádku na zem byla zvěstována především osobní spása skrze Kristův kříž a vzkříšení a pohled byl upřen k nebesům, kde ti, kteří jsou Kristovi, jsou spolu s ním, a odkud vzkříšený, nebeský Kristus přijde, aby deklaroval světodějný dosah svého spásného díla a zjednal průchod k věčnému životu těm, kteří v něho věří. I když tato v podstatě helénistická transformace původní Ježíšovy apokalyptické vize božího panování na zemi představovala silnou spiritualizaci a individualizaci, neztrácela zcela sociálně-politický rozměr. Kristovo vítězství nad hříchem a smrtí a očekávání jeho druhého příchodu v slávě z nebeských výšin relativizovalo všechny pozemské pořádky a mocenské pozice boháčů a vládců.

Historický Ježíš tedy není zakladatelem křesťanské víry, je jejím předpokladem.¹ A to předpokladem tak významným, že bez něho by nedošlo k hnutí Ježíšových přívrženců a tedy by nedošlo ani k následnému vzniku křesťanské víry.

Pozornost v této studii soustřeďuji k otázce vzniku křesťanské víry, nicméně pro úplnost považuji za potřebné nabídnout čtenáři, který není zapracován do dvou století dějin bádání o historickém Ježíši, sumarizující informaci o jeho hlavních výsledcích a zpřístupnit mu nezbytné minimum poznatků, kterých se lze na základě shody badatelů o historickém Ježíši odvážit, a zároveň mu nastínit komplikovanost tohoto problému i různé, odlišné varianty pokusů o rekonstrukci této klíčové postavy. To je důvod, proč kapitolám o vzniku křesťanské víry předesílám alespoň shrnující informaci o historickém Ježíši a problematice s touto otázkou spojené. Tím ovšem vzniká jistá

¹ Bultmann, Rudolf: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, Mohr-Siebeck 1961, s. 1. Na tom, že středem Ježíšova vystoupení, jeho řečí i osobních výroků bylo ohlašování brzkého příchodu božího království, se shodují v podstatě všichni seriózní badatelé, byť jinak různého zaměření. Uvádím např.: A. Schweitzer, R. Bultmann, G. Bornkamm, J. B. Souček, P. Pokorný.

disproporce textu této publikace. Zatímco pojednání o historickém Ježíši, jakkoli podložené též vlastním studiem pramenů, spíše informativně shrnuje známé poznatky nebo otevírá škálu různých řešení rekonstrukce této v podstatě téměř nedostupné historické osobnosti, pojednání o vzniku křesťanské víry se odvažuje nové hypotézy: maranata – erchómenos.

Předkládám čtenáři výběr z pramenů, které jsou pro otázku vzniku křesťanské víry nejvíce směrodatné a byly předchozími badateli mnohokrát exegetovány. Tyto prameny byly psány s určitým záměrem, většinou jiným než toliko kronikářským, jsou buď shrnutím několika vrstev předchozí ústní tradice či dílem jednoho autora, který se ovšem též díval z určitého zorného úhlu, stál v určitém kontextu a svůj text psal s určitým záměrem určitému adresátu. K těmto ukázkám z pramenů připojuji pro čtenáře nezbytné informace o jejich povaze, jejich dobovém zařazení, ideovém kontextu, případně o jejich předchozích textových vrstvách. Upozorňuji čtenáře, na jaké otázky nám ten který pramen odpovídá a jaké další otázky případně navozuje. Vyhodnocení obsahu sdělení ukázek pramenů však do značné míry ponechávám čtenáři. Snažím se nevnucovat mu předem schéma, do něhož by interpretace pramene měla zapadnout. Provádím ovšem z důvodu rozsahu výběr těch nejvíce směrodatných ukázek z pramenů. Tím jistě čtenáře určitým způsobem směřuji, zároveň jej však chci podnítit, aby sám sáhl po kritických edicích pramenů v jejich celistvosti.

Znění pramenů, pokud byly přeloženy do češtiny, přejímám z renomovaných odborných překladů, které většinou uvádějí i různočtení rukopisů. Převážně cituji podle ekumenického překladu Bible. Tam, kde originál nabízí odlišnou interpretaci, než je patrná ze standardizovaného překladu, uvádím svůj doslovný překlad originálu. Pokud jde o prameny v jiných jazycích starověku než v hebrejštině, řečtině či latině, spoléhám pouze na český odborný překlad příslušného místa a v případě, že pramen nebyl přeložen do češtiny, překládám z překladu, který byl pořízen do němčiny či angličtiny. Místo co bych k pramenům toliko odkazoval, cituji z obzvláště závažných textů příslušné pasáže, aby je měl před sebou i čtenář, který není do problematiky badatelsky zapracován a nemá po ruce kritické edice a překlady těchto pramenů. Tam, kde při výkladu textu odkazuji k jiným či vedlejšími souvislostem doloženým v Novém zákoně, uvádím toliko odkaz, nikoli doslovnou citaci. Proto je nezbytné, aby měl čtenář po ruce biblický text, nejlépe v ekumenickém překladu, a seznámil se v něm se standardními zkratkami biblických knih. Při citaci biblických knih první číslo za značkou spisu označuje kapitolu, číslo za čárkou verš. I když situuji tento výklad

v souřadnicích odborného diskursu, snažím se některé problémy vyložit obsírněji, aby i čtenář, který není odborníkem v této tematicce, mohl číst s užitkem.

Na některých místech mého textu se čtenář setká s jistým opakováním již jinde řečeného. Tyto dublety mohou na odborně zasvěceného, pozorného čtenáře působit rušivě. Čtenáři méně informovanému však mají pomoci uvědomit si znovu nezbytné souvislosti.

Jednoznačnost události a naše porozumění,

to je nejen klíčová otázka historiků, ale též jablko sváru mezi filozofy.

Jsou jedni, kteří říkají, že není žádné nezaujaté poznání, a už vůbec ne v historii, protože ke každému tématu přistupujeme poznamenání určitou interpretací, určitým zorným úhlem vidění, strukturou své vzdělanostní výbavy a především svým předporozuměním a názorovým zaměřením, které určuje otázky, které tématu klademe, i výběr materiálu, který při vyhodnocení upřednostňujeme atd. Tedy že každá událost je nám dostupná jen spektrem naší interpretace a naše nové vypsání té které historické události je jen zase další její interpretací.

Jsme však i my druzí, kteří také přiznáváme zaujetí. Nejsme tak bláhoví, abychom si namlouvali, že jsme veskrze objektivní, ale oním přiznaným omezením našeho zorného úhlu pohledu se nechceme dát odradit od úsilí o co možná nejkomplexnější kombinaci různých zorných úhlů pohledu a především od úsilí o co možná nejvyšší stupeň objektivity. V tom spatřujeme vědeckost i historie jako vědy, která pracuje historicko-kritickou metodou, tj. vyhodnocuje různé vrstvy pramenů, jejich někdy předchodí ústní tradice či pozdější redakce, snaží se rozpoznat jejich charakter, jejich míru předpojatosti či nepředpojatosti, jejich místo v určitém sociokulturním kontextu, jejich záměr, kým jsou psány a komu adresovány atd. A to vše v zájmu proniknutí k co možná nejvíce objektivnímu postižení toho, co se stalo a jak se to stalo.

Osobně chci povědět – a to ve vztáženosti právě k našemu tématu, tolik již v pramenech zastřenému různými vrstvami interpretací a tendenčního tradování –, že každá událost, která se v dějinách stala, stala se s určitou jednoznačností, i když nám tato jednoznačnost může zůstat navždy utajena. K této jednoznačnosti může náležet i neujasněnost či nejednoznačnost jednání či motivů jednání hlavních aktérů této události. K jednoznačnosti události nenáleží tedy jen holá fakta, kde se ta událost stala, kdy a kdo v ní hrál roli, nýbrž k té jednoznačnosti patří, že se ta událost stala jedinkrát

neopakovaně, a každý, kdo v ní hrál nějakou roli, hrál zcela určitou roli, určité věci řekl, určité učinil. K té jednoznačnosti patří, že každý, kdo v té události určitým způsobem jednal, určitým způsobem sám sobě rozuměl a byl veden určitými motivy. A k jednoznačnosti určité události, která se stala, patří někdy i to, že třeba někteří z aktérů té události v té věci a v té chvíli vůbec neměli jasno, byli sami v sobě zmateni a i jejich motivace byla plná zmatku. Nicméně každá událost v dějinách, která se stala, stala se s určitou jednoznačností faktů i s určitou jednoznačností původních ujasněných či zmatených motivů a významů. Později byla přeznačena nejen různými interpretacemi faktů, ale především různými interpretacemi motivů a významů. To vše nás však neopravňuje k tomu, abychom vzdali ono nesnadné úsilí prokázat si cestu k oné původní jednoznačnosti, i když se nám to většinou zcela nepodaří. („Podstata věci ráda se skrývá,“ pověděl podle Prokla Herakleitos).² Při různých tématech a při různé povaze pramenů je míra, v níž se nám to podaří, různá. Aby se nám to co nejvíce podařilo, pak musíme vyzávorkovat nikoli onu generální tezi světa, nýbrž právě ono své předporozumění. (Musíme vyzávorkovat svou intencionalitu zaměřenou na fenomén jako aidetický invariant, abychom uprostranili svébytnosti skutečnosti mimo nás v celé její komplexitě a korelaci komplementarity komponent v kontinuitě a kontextu).³ Kdyby mělo být pravdou, že není možné nezaujaté poznání, že z pohledu zvenčí nic podstatného nemůžeme pochopit, pak proč usilujeme o nezaujaté soudnictví či o nezaujatou žurnalistiku, či vyhroceně řečeno muselo by platit, že dokud někdo sám není nadšeně zaujatým a přesvědčeným fašistou, nemůže z fašismu nic pochopit.

Zejména v případě náboženské tematiky nabývá tento spor na zvláštní ostrosti. Vyznavači určitého náboženství, když se jim nedaří druhé přesvědčit, ukončují rozhovor většinou větou: „Dokud nestojíte uvnitř, nemůžete nic pochopit.“ To je pravda jen do určité míry. Respektive není to pravda úplná. A jestliže je něco pravda jen do určité míry, jestliže něco není úplná pravda, pak to není pravda, protože pravda bez úplnosti své pravdy není pravdou. Jistě že náhodně kolemjdoucí zvědavce, který o určitém náboženství nic neví a setká se v pohledu zvenčí s určitým jeho projevem, sotva může

² Odvolávám se na tento výrok vědomě ve zcela přeneseném smyslu. Herakleitos z Efezu, *Řeč o povaze bytí*. Přeložil Z. Kratochvíl a Š. Kosík, Praha, Herrmann a synové 1993, zlomek 123, s. 43.

³ Funda, O. A.: *Znavená Evropa umírá*. Praha, Karolinum 2000 a 2002, s. 109–114. Jde o můj koncept skutečnosti i o proces jejího poznání jako o komplexitu komplementarity, komponent v korelaci, kontinuitě a kontextu.

pochopit, oč jde. Domnívám se však, že vnímavý tazatel, který si uvědomuje problém této polarizace vidění z vnějšku a porozumění zevnitř, a který se dlouhou dobu s velkým úsilím vyzávorkovat všechnu svou předpojatost určitým náboženstvím zabývá, je schopen je pochopit, tj. aniž by je sám vyznával, je schopen porozumět, co v něm prožívají a takřkajíc co na něm mají ti, kteří se k němu hlásí, kteří je praktikují. Je toho schopen především proto, že ač určité náboženství vnitřně nesdílí, je člověkem. A v těch nejhlubších náboženských dimenzích jde o obecně lidské dimenze. O dimenzi smrti, naděje, smyslu života, lásky, oběti apod. Domnívám se, že i ten, který nesdílí odpovědi, které to či ono náboženství na tyto otázky dává, či nároky, které na své vyznavače klade, je schopen analogií svého bytostného lidského prožívání těch nejhlubších lidských dimenzí, o které v náboženství jde, pochopit, v čem spočívá síla odpovědí, které náboženství na tyto bytostné lidské otázky dává. Je při vysoké míře ztišeně naslouchající úcty vůči tématu, které studuje, schopen pochopit, oč v něm jde, i když odpověď, kterou to či ono náboženství nabízí, jako řešení pro svůj vlastní život nepřijímá a jeho nárokům se nepodřizuje. V tom tkví, jak jsem přesvědčen, zásadní

rozdíl mezi teologem a religionistou

Myslím teologa, který není teologem jen svým vzděláním (jako je tomu v mém případě), nýbrž který je teologem i svou názorovou pozicí, tj. který je teologem, který sdílí – v případě křesťanství, které zde pojednáváme – křesťanskou víru. Křesťanský teolog, pokud chce zůstat svou názorovou pozicí skutečně teologem, sám sobě rozumí, že své teologické, byť jakkoli kritické dílo podniká jako kritickou sebereflexi křesťanské víry ve službě jejího zvěstování. Křesťanský teolog může brilantně ovládat religionistické metody, které ostatně byly vytvořeny především v dílnách německých protestantských liberálních teologů v 19. a 20. století, z nichž někteří de facto opustili pozici křesťanské teologie a stali se na hlediscích křesťanské víry a věrouky nezávislymi badateli. Křesťanský teolog může provádět kritický rozbor textových vrstev, analýzu rituů, sociologický rozbor určitého náboženského hnutí. Přec však v tom nejvlastnějším smyslu religionistou není, pokud chce skutečně zůstat ještě teologem, rozumí se věřícím teologem. Když křesťanský teolog studuje křesťanství, činí tak jako ten, který stojí ve službě křesťanského zvěstování. Pokud studuje jiná náboženství, pak při vši otevřenosti k interreligióznímu dialogu, chce-li zůstat křesťanským teologem, nemůže smlčet svou víru a musí upřednostnit své vyznání.

Když mi některý teolog tvrdí, že nemám pravdu, že je přece i jako věřící křesťanský teolog zároveň religionistou, pak mu kladu rozhodující otázku, zda čte Janovo evangelium na stejné úrovni jako Plutarcha, totiž jako dva rovnocenné náboženské dokumenty, jako dokumenty lidské náboženské tvorby, jako rovnocenná díla v dějinách náboženské literatury. Jestliže chce, jak věci rozumím, zůstat ještě křesťanským teologem, musí říci, že nikoli. Že Janovo evangelium nejen pro svou etickou kvalitu, nýbrž pro charakter textu, který zvěštuje Krista, je mu nesouměřitelně nadřazeno nad Plutarcha a jeho výklady o náboženských směrech a proudech nekřesťanského helénismu. V tom případě je teologem, a nikoli religionistou. V případě, že by odpověděl, že čte oba spisy jako rovnocenné, byť obsahově odlišné dokumenty náboženské tvorby různých náboženských útvarů z doby pozdního helénismu, pak nevím, zda by jej jeho teologičtí kolegové, nemluvě o jeho církvi, ještě považovali za teologa.

Máme zde ovšem co činit s mnohem závažnější otázkou. Totiž s otázkou, zda může být teologické bádání vskutku svobodné – a s otázkou, zda je teologie vědou, respektive do jaké míry je teologie vědou.

Domnívám se, že teologické bádání nemůže být vskutku svobodným bádáním. A to z jednoho důvodu: Svobodným bádáním rozumím takové bádání, které přistupuje k určitému problému, záhadě, k určité otázce bez omezení jakýmkoli předběžným očekáváním, k jakému že výsledku by mělo dojít, pokud nechce vypadnout z určitého ideového konceptu. To podle mého mínění nelze říci o teologickém bádání, pokud chce zůstat teologií, reflexí křesťanské víry, ve službě víry, potažmo církve. Ač v různé míře bude teologické bádání uplatňovat metodu historicko-kritického vyhodnocení pramenů, jsou určité hranice, které kdyby překročilo, nebo které když překročí, přestává být teologií, tj. řečí o Bohu, tj. řečí, pro kterou Bůh je předpokladem. Následně samozřejmě vyvolá nejen odpor církve, ale i teologů. Najdeme v dějinách teologie nemálo takových případů vybočení za určitou mez, mez ne většinou přesně vymezenou, spíše mez určitého tichého teologického konsensu, ještě tolerované teologické kritičnosti. Takovou mezí, takovým teologickým předběžným očekáváním, předpokládanou nepřekročitelnou hranicí teologického bádání je např. mínění, že Bůh je, či přesvědčení, že Ježíš byl Bohem zmocněným nositelem boží věci, či přesvědčení, že víra v Krista nebyla sebeklamným výtvozem křížem frustrovaných vizionářů, že nebyla subjektivní vizí Ježíšových přívrženců, nýbrž že v nich byla vzbuzena Bohem, respektive vzkříšeným Kristem. Bádání, které má předem dán určitý ideový rámec, který nemá překročit – byť byl tento rámec opřen jen o přesvědčení či o mínění,

či naopak jen o tradici, není vskutku svobodným bádáním. Věda je 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.

To znamená, že teologie je vědou, pokud jde o vysoce poučené uplatnění určitých vědeckých metod, jak jsme toho v teologii svědky. Navíc jde o metody, které se rodily a profilyovaly mnohdy právě v dílnách teologů. Protože však v teologii určité mínění či přesvědčení vymezuje referenční rámec kladení otázek, je třeba říci, že v tomto smyslu vědeckosti jako principiální otevřenosti pro zcela nová řešení, pro veskrze převratné objevy a převratná zjištění, teologie vědou není. Pochopitelně ve stejném smyslu lze do jisté míry i o filosofii, zejména náboženské filosofii či na transcendenci orientované filosofii říci, že není vědou, nýbrž odborným myšlením. I ona postupuje určitými metodami, vykazuje úctyhodné intelektuální výkony, ale předznačení určitým přesvědčením či míněním je ve filosofických koncepcích dominantní. (Dá se říci např. o Heideggerově filosofii, že je vědou? Myslím, že Heidegger sám ve své nechuti vůči vědě by takové označení považoval za urážku své filosofie.) Trochu jinak se to má s filosofií, která se neodpoutala od reálných věd a každou svou výpověď s nimi porovnává. Filosofovať již toho či onoho zaměření však od teologa každopádně odlišuje, že ač vychází též z určitých předpokladů a vytváří také určitý názorový koncept, nejednou více opřený o mínění než o zjištění, ač tenduje k uchopení světa jako celku a k vytvoření celistvého obrazu, nenechá si ve svém tázání nikým a nikdy zakázat žádnou pochybnost. Naopak, zpochybnění všeho je východiskem jeho tázání.

Mnozí však možná namítnete, že nejen teolog, nejen filosof, ale že i přírodní vědec pracuje s určitým konceptem, s určitým obrazem světa, s určitými předpoklady a s určitým očekáváním. Je-li však skutečně vědcem – a to by o přírodních vědách mělo platit nesporně – pokud necháme stranou některé pokleslé pseudovědní šarlatánství –, pak je přírodní vědec principiálně otevřen nechat si novým výsledkem svého experimentu rozbít všechny předchozí teorie, které považoval za platné, je ochoten nechat si rozbít všechny koncepty, které považoval za správné a je ochoten revidovat všechny své předchozí teze a začít na hromádce trosek stavět vše zcela znovu a zcela jinak. Této revize teorií fakty by měl být schopen i badatel v oblasti humanitních věd, tedy i historik či religionista. A měl by toho být schopen i filosof, pokud chce, aby jeho myšlenky byly vnímány a přijímány jinak než toliko

jako jeho soukromé básně, nepodléhající žádným pravidlům a odrážející toliko jeho mínění a pocity.

Byli ovšem a jsou teologové, kteří, vedeni vědeckým zaujetím, určitou předpokládanou nepřekročitelnou věroučnou názorovou mez překročili. Ocitli se tak nejen na okraji svých církví, ale i na okraji teologie. Nárokovali či nárokují pro sebe vskutku ničím neomezenou svobodu kritického bádání a zároveň si nárokovali či nárokují, že chtějí být či že ještě jsou teology. Osobně dost dobře nechápu, proč jim tolik záleží na probojování zápasů s teologií a církví – zápasů pochybné hodnoty a sporného významu –, když je zde religionistika, svobodná věda o náboženství, která svobodné bádání nejen zcela umožňuje, ale přímo předpokládá. Navíc bádání bez zbytečného maření sil a energie v bezvýsledných konfliktech s církvemi a teology, v zápasech, které stejně žádné pravdě na svět nepomohly, k ničemu nevedly a pro nikoho nebyly, nejsou a ani nemohou být žádným přínosem. (To je např. moje otázka na adresu prof. ThDr. Gerda Lüdemanna, jehož případ v poslední době rozvlnil vody německé teologie i německých církví.) Pro úplnost je třeba dopovědět: V době, kdy křesťanský světonázor platil v určité civilizaci jako univerzální a teologie byla referenčním rámcem všeho myšlení, bylo nezbytné a mělo význam probojovávat určité zápasy se stávající teologií a církví, vést zápasy o očistu církve a teologie od pozdějších „nálezků lidských“; to platí např. o reformaci české i světové. Teologické zápasy byly v těch podmínkách zápasy všelidské. Přestává to však platit ve chvíli, kdy se kritické myšlení usilující o správné poznání a o poctivý humanismus bez berliček fikcí a iluzí emancipovalo z církve a teologie.

Očekávám zde ovšem námitku, že i můj nekonfesní přístup, že i můj religionistický přístup, který studuje různá náboženství a mezi nimi v jedné řadě i křesťanství jako bytí různorodé, přec, zejména pokud jde o vznik těchto náboženství, rovnocenné lidské jevy lidských dějin a kultury, je zaujatý. Ovšem že k různým náboženstvím a zejména k tomu, které je nejvíce předmětem mého studia, totiž ke křesťanství, přistupuji z filosofického zorného úhlu a samozřejmě že jsou i ve filosofii různé filosofie, jako jsou v teologii různé teologie.

Abych problém objasnil, představte si dvě kružnice, vnitřní a vnější. Na obvodu té vnitřní jsou zakresleny jako úseky různé náboženské soustavy. Na obvodu té vnější jsou zakresleny různé filosofické koncepce. Je velký rozdíl, zda stojím na jednom z bodů té vnitřní kružnice a pozoruji, studuji úseky téže vnitřní kružnice či i ten, na kterém stojím, ale tak, že udělám jen krůček dovnitř téže kružnice – či zda stojím na některém z bodů vnější

kružnice a pozorují, studují celou vnitřní kružnici, respektive se zaměřují na některé či některý z jejích úseků obzvláště. Teolog, který se zabývá studiem i jiných náboženství než jen svého vlastního, stojí na jednom z bodů obvodu vnitřní kružnice a studuje úseky téže vnitřní kružnice, popřípadě na chvíli poodstoupí ze svého bodu dovnitř své kružnice, aby se podíval na úsek, v němž se nachází i bod, na kterém stojí, a aby se co nejrychleji na něj zase vrátil. Religionista stojí na některém z bodů té vnější kružnice, dívá se na celou vnitřní kružnici, i když některým jejím úsekům věnuje pozornost větší a jiným menší. To je však dáno jen jeho odborným zaměřením, protože není v lidských silách, aby jeden badatel zvládl kvalitní studium všech úseků vnitřní kružnice. S tím pak souvisí, že důrazně

odlišují náboženskou filosofii od filosofie náboženství

Náboženská filosofie stojí ve službách toho kterého náboženství. Filosofickými kategoriemi a filosofickými myšlenkovými pochody se snaží obhájit filosofický přínos toho kterého náboženství i prezentovat jej v rovině filosofického diskursu. Filosofie náboženství na rozdíl od náboženské filosofie si vůči náboženství uchovává filosofický odstup, činí náboženství jako lidský jev lidských dějin a kultury předmětem své filosofické reflexe, ptá se, co na tom člověk má, co jej k tomu vede, že je náboženský a jaké pochopení světa, života, člověka svými náboženskými mýty, rity a vyznavačskými postoji i deklaracemi artikuluje.

Ortodoxní odpověď věřícího křesťana

na otázku vzniku křesťanské víry bude vycházet z harmonizujícího čtení čtyř kanonických evangelií, která byla tradicí rané církve zařazena do Nového zákona, a z novozákonní knihy Skutků apoštolských a z epištol. Harmonizující čtení znamená, že všechny odlišnosti pramenů jsou eliminovány s tím, že co nenapsal jeden evangelista či pisatel epištoly, napsal druhý, a že všechny údaje jsou o faktech, která se stala. Podle tohoto věroučného čtení novozákonních textů byl Ježíš třetí den po svém ukřižování vzkříšen, ženy přišly k prázdnému hrobu, vzkříšený se zjevil ženám i učedníkům a tak vzbudil jejich víru a uvedl do pohybu církev. Po svém vzkříšení se zjevoval na zemi 40 dní a byl vzat na nebe. Za dalších deset dnů, tedy padesátý den (pentekoste) od svého vzkříšení, seslal svým učedníkům a shromážděné obci Ducha sv. Utěšitele a dar mluvení jazyky. Tato letniční scéna je církví chápána jako

ustavení křesťanské církve. Takový výklad budou zastávat ortodoxní teologové a kazatelé. (Jen dar mluvení jazyky se budou snažit poněkud upozadit, aby nemusili přiznat, že pozdější či jejich současná církev se tímto znakem rané křesťanské církve nevyznačuje.)

Věřící kritičtí teologové,

kteří s různým stupněm důslednosti a důsažnosti pracují při výkladu textů historicko-kritickou metodou, tak jak se rodila v badatelském úsilí zejména německé protestantské teologie 19. a 20. století, ale i v pracovních některých kritickému bádání otevřených teologů katolických, vědí, že evangelia vznikla redakcí různých vrstev ústní tradice, později písemně zachycené, že existují různocnění rukopisů, že odlišnosti v podání téže látky dokládají různost pramenů, ale též odlišnost situace, do níž byl text psán či ve které byl recitován. Vědí, že rané křesťanské písemnictví nebylo neseno snahou o co možná nejvěrnější uchování kronikářského záznamu, nýbrž sledovalo zvěstný záměr, bylo pozváním k víře. Zorný úhel, v němž byla tradována evangelijní vyprávění, nebyl nesen starostí uchovat co nejvěrněji, co tehdy Ježíš řekl, nýbrž tradenti evangelijní látky žili vírou, že Ježíš, o němž vyprávějí či píší, je jejich vzkříšený Pán. Prvořadou otázkou proto pro ně nebylo, co a jak přesně řekl historický Ježíš, nýbrž co vzkříšený Ježíš, tedy Kristus, Pán – s nímž se domnívají být v kontaktu skrze modlitbu, vnuknutí či víze – říká nyní do té které situace své církvi. Historické reminiscence a zvěst se v evangeliích prolínají téměř neoddělitelně. S jistou pravděpodobností se sice lze pokusit tyto vrstvy oddělit, nikoli však jednoznačně.

Kritičtí teologové povědí, že líčení letniční události v knize Skutků apoštolských 2. kapitole je pozdější stylizací křesťanského autora, který retušuje původní pluralitu a odlišnost různých proudů a přístupů. Dar mluvení jazyky budou poučeně interpretovat buď jako deklaraci obrovského prolomení starší tradice, že zvěst o Kristu patří jen národu hebrejského jazyka, tedy že o Kristu lze mluvit i jinými jazyky, tj. že Kristus má být zvěstován všem národům v jejich národních jazycích, nebo upozorní na souvislost s mytologickým vyprávěním knihy Genesis (1. Mojžíšova 11,1-9), kde při stavbě babylonské věže došlo k rozrůznění řečí. Zvěstně budou letniční scénu o rozumění jiným jazykům interpretovat jako obnovení původní jednoty lidstva, obnovení rozumění skrze dar Ducha svatého.

Byli to teologové, pracující historicko-kritickou metodou a metodou školy dějin formy, kteří přišli s rozpoznáním, že řád řeči rané křesťanské

literatury je namnoze prostoupen mytologií jako tehdy běžným způsobem myšlení a sdělování, tedy že mnohé z novozákonních a dalších prvokřesťanských textů jsou texty mytické. Nicméně i pro velmi kritické teology zůstane jako poslední jejich teologické reziduum v platnosti jejich vyznání, že křesťanská víra není výtvozem Ježíšových přívrženců, nýbrž že se do jejich života vlomila jako transcendence, jako boží moc, jako boží zjevení, skrze něž se jim stalo zjevným, že Ježíš je Kristus, syn boží, Pán, spasitel. I když i tyto tituly jsou symboly a metaforami, které odkazují právě k jinakosti, mimosvětčnosti, k mimo-lidské dimenzi křesťanské víry.

Mýtus a dějiny

Mýtem je výpověď, že Ježíš byl vzkříšen, že vstoupil na nebesa, že jeho poprava na kříži byla božím smířícím činem, obětí božího syna za hříchy světa, mýtem je eschatologie, že vzkříšený Kristus opět přijde k poslednímu soudu, mýtem je výpověď o věčném životě, mýtem je výpověď o božstvu, které se člověku zjevuje. Mýtus pak bývá někdy promítnut do legendárního vyprávění. Tak např. vyprávění o ženách, které šly k Ježíšovu hrobu a našly odvalený kámen a prázdný hrob, je legendou. Mýtus, zejména biblický mýtus, většinou stojí ve službě objektivizace určitého osobního prožitku. Biblickým mýtem chce člověk sdělit, že určitý jeho osobní prožitek není jeho fikcí, není výtvozem jeho psychiky, ale že má základ v nadpřirozeném zjevení,⁴ či v tom, co do lidského života vstupuje jako to zcela jiné, jako transcendence, která není člověkovým výtvozem ani postulátem, ale je skutečností „jiného řádu“, která platí nad člověkem.

Mýtus neodlišuje mezi historickým faktem a jeho významy. Skrze vyprávění jakoby skutečných událostí sděluje významy. Starověký člověk mýty neanalyzoval, nýbrž prožíval, vyprávěl. To ovšem neznamená, že by události, které mýtus vyprávěl, nepovažoval za skutečné. Zejména pak pozdější církevní čtení křesťanské mytologie akcentovalo, že nejde o mýty, ale o boží děje spásy, o průsečíky božího dění do lidských dějin, tedy o události, které se skutečně staly. Historicko-kritická metoda odlišuje historická fakta a jejich interpretační významy. Historicko-kritická metoda čte mýty jako mýty, jako ve starověku běžný řád řeči. Nepovažuje mýty za informace o faktech, která se skutečně stala, ale za způsob, kterým člověk starověku vyjadřoval

⁴ Viz moje studie o Bultmannovi. In: Funda, O. A.: *Mezi vírou a racionalitou*. Brno, Marek 2003, s. 212–237.

své porozumění světu, jeho řádu a svému místu v něm, uvědomoval si své hranice, především tu poslední, hranici smrti, a artikuloval svou touhu po záchraně, po vykoupení z koloběhu ambivalence dějin či po přesahu hranice smrti.

Toto rozpoznání kritických teologů o biblické mytologii se ovšem nutně dostávalo a i dnes dostává do napětí s klasickou křesťanskou věroukou. Většina teologů – včetně i těch teologicky kriticky radikálních, mezi které patří např. škola mého někdejšího knižního učitele Bultmanna – řešila a řeší toto napětí jakýmsi balancem. Někteří např. jsou ochotni přiznat mytickou povahu evangelijnímu vyprávění, že Ježíš chodil po moři (Mt 14,22-33) – moře ve starověkých představách bylo místem zla, chodit po moři vyjadřuje v mytologické mluvě vítězství nad zlem –, ale už nejsou ochotni připustit, že i vyprávění o Ježíšově vzkříšení je mýtem. Jiní, radikálnější, šli a jdou dále. Byli či jsou ochotni přiznat, že texty, které vypovídají o Ježíšově vzkříšení, respektive o vzkříšení Krista, jsou mytologické, nicméně poslední reziduum své křesťanské víry zachraňují tím, že povědí, že setkání se vzkříšeným byla sice vize učedníků, ale nikoli subjektivní, nýbrž objektivní. Tedy že setkání učedníků se vzkříšeným, respektive vize vzkříšeného nebyl jejich přelud, podmíněný jejich rozjitřenou psychikou, kterému uvěřili, nýbrž že šlo o setkání s „realitou jiného řádu“, mimo jakékoli představové uchopení, tedy že toto setkání, které dalo vznik jejich víře, nebylo výtvorem jejich rozjitřené fantazie. Ti nejradikálnější se budou snažit filosofickým jazykem mluvit o průsečíku imanence transcendencí či o protnutí lidského pobývání na světě existenciální výzvou k nové, darované existenci, k existenci ne ze sebe, ale – mytopoeticky řečeno – z Boha, z transcendence, z hlubiny bytí, z toho, co do lidského života vstupuje jako člověka přesahující výzva a obdarování.

Někteří církevně pravověrní teologové se naopak snaží dokazovat, že biblický text není mytický, protože mytické pojetí času je cyklické, zatímco biblické vnímání času je lineární, nebo např. že Bible nevnímá hvězdy jako mytické veličiny, ale jako nebeská tělesa, která mají rozměřovat čas. Takový přístup jako religionista nesdílím. I když biblické myšlení v něčem překonává klasická schémata starověké mytologie, je i biblická mluva mytická. Mytologickým způsobem pojednává jednání Boha, mluví myticky o nadpřirozených zásazích z roviny božské, nadzemské, do roviny zemské, do lidských dějin a příběhů.

Religionistické studium křesťanství, založené na konsekventně aplikované historicko-kritické metodě, se orientuje veskrze na dějinách. Mýty čte

jako mýty a nesměšuje je s historií. Religionistické studium křesťanství zná jen jedny dějiny. Totiž lidské dějiny, bez nadpřirozených zásahů, dějiny sledů příčin a následků, často velmi nelogických a iracionálních lidských počinů, dějiny plné ambivalence. Údajně vlomy nadpřirozeného světa do těchto lidských dějin, jak o nich vyprávějí mýty či jak o nich vypovídají jako o své náboženské zkušenosti vydávané za „objektivní realitu“ někteří mystici či náboženští vizionáři, neodpovídají zejména evropské novověké lidské zkušenosti v dějinách. Připouštím, že jsou jevy, které nelze jednoduše vysvětlit pozitivisticky exaktním způsobem. Např. přenos myšlenky nebo jiný způsob léčení, takzvané uzdravování, než jaké zná naše evropská exaktní medicína. Nedomnívám se, že by šlo o nadpřirozené jevy. Spíše se jedná o psychicky podmíněné procesy či o jevy, které napovídají, že naše jedna, přirozená, přírodní i přírodní-lidská skutečnost má ještě jiné dimenze a možnosti, než které zná naše evropské, převážně pozitivistické pojetí přírodovědy. Tyto jiné dimenze naší přirozené skutečnosti tematizují náboženství, zejména náboženství východní, náboženství monistická a imanentní, kde božství není chápáno nadpřirozeně v dualistické polaritě vůči světu, nýbrž spíše jako vesmírná informace, jako imanentní princip, jako řád všeho bytí (logos, brahma, dharma, tao). O interpretaci křesťanské zvěsti tímto směrem, respektive o modifikaci křesťanství tímto směrem usilovala již v době pozdního helénismu křesťanská gnose. Pravověrné křesťanství s ní svedlo vítězný zápas. Na počátku našeho třetího tisíciletí podobné motivy ožívají v náboženském synkretismu new age. Pro tento typ religiozity jsou lidská duše a jakýsi duchovní svět či duchovní dimenze přírodního světa více než Bůh, jak mu rozumí klasická hebrejská tradice a křesťanská zvěst.

Religionista, který není vázán

křesťanskou vírou a její věroukou ani postmoderní synkretistickou religiozitou, je ve velké výhodě. Pracuje důsledně historicko-kritickou metodou, kterou aplikuje stejně konsekventně, odpovědně a uváženě na texty kanonické i nekanonické, na texty křesťanské stejně jako na jinou starověkou literaturu. Religionista, který nemá dopředu před své bádání vyčteno věroučné znaménko před závorkou, může svobodně a odpovědně bádát, padni komu padni, aniž by byl vázán ohledem, jak daleko může jít v kritických výsledcích bádání, aby se nedostal do konfliktu se svou vírou a se svou církví. To v žádném případě neznamená, že by religionista měl být hyperkritický. Hyperkritičnost, neprověřená strážlivě věcnou, metodicky

soustavnou, badatelsky poctivou kritickou metodou, je někdy jen projevem plané touhy po originalitě za každou cenu. Stačí tedy, když je religionista kritický. Jeho kritické bádání však nemá žádnou předem uloženou mez, kterou by nemělo překročit a nemá žádný předem žádoucí výsledek, k němuž by mělo dospět.

Tento zásadní rozdíl nevylučuje plodnou a přátelskou spolupráci religionistů s kritickými teology a naopak. Protože studiu křesťanství se mnohem více věnují teologové než religionisté, profitují zde religionisté v obrovské míře z výsledků kritické badatelské práce teologů. To platí v hojně míře i o této mé knize.

Za sebe osobně mohu povědět: Je-li religionista svým původním vzděláním a dřívějším působením teolog, který později přešel z názorové pozice teologické na pozici filosofickou a religionistickou, je to kombinace, která umožňuje citlivě vnímat, jak křesťané sami sobě rozumějí a zároveň není vázána zřeteli křesťanské víry a věroučnou předpojatostí.

Oprávněnost historicko-kritické metody

při analýze raněkřesťanských textů ilustruji dvěma příklady. Na jednom lze sledovat odlišnost historické vrstvy a zvěstného záměru. Na druhém lze sledovat odlišnost autobiografického údaje od pozdější objektivizace tohoto prožitku legendárním líčením s mytickými prvky. K oběma nyní uvedeným příkladům se v pozdějším výkladu budu ještě vracet a znovu je zopakuji.

První příklad:

V 10. kapitole Matoušova evangelia posílá Ježíš kázat své učedníky, že se přiblížilo království nebeské (boží). Když pisatel Matoušova evangelia nechává Ježíše mluvit o království nebeském – na rozdíl od pisatele Markova evangelia, kde Ježíš mluví o království božím, o věku božího panování –, pak to neznamená, že Matoušův Ježíš by měl na mysli království v nebi. Jak u Marka, tak u Matouše i Lukáše myslí Ježíš božím královstvím příchod věku božího panování na zem. Protože však pisatel Matoušova evangelia je Žid, ctí židovský způsob mluvy, která se snaží boží jméno nevyslovovat, a proto je opisuje slovním spojením „království nebeské“. Tedy když v 10. kapitole Matoušova evangelia posílá Ježíš své učedníky zvěstovat blížký příchod božího království, říká jim v 5., 6. a 7. verši: „Na cestu k pohánům nevstupujte, do samařské obce nechoďte, jděte raději ke ztraceným ovčím z lidu izraelského. Jděte a kažte, že se přiblížilo království nebeské.“

A ve 23. verši dodává: „... amen pravím vám, že nebudete hotovi se všemi izraelskými městy, než přijde Syn člověka.“ V témž Matoušově evangeliu, na konci, v 28. kapitole, však říká vzkříšený Ježíš apoštolům ve verši 19: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky.“ Pisatel či redaktor Matoušova evangelia si jistě musil být vědom protikladnosti těchto výroků. Přesto je oba ponechal v evangeliu.

První možnost výkladu: Pisatel Matoušova evangelia musel vědět, že to, co Ježíš řekl učedníkům ve 23. verši 10. kapitoly, se nesplnilo. Království boží (nebeské) mělo přijít dřív, než projdou izraelská města, ale nepřišlo. Protože však když zapracovával různé bloky ústní tradice, měl k tomuto původně malému samostatnému celku respekt jako k původní vrstvě tradice – tak jej do svého evangelia vestavěl, i když věděl, že se nenaplnil a že je v protikladu i s tím, co říká vzkříšený Ježíš učedníkům ve 28. kapitole. Ježíš v 10. kapitole Matoušova evangelia zapovídá učedníkům jít se zvěstí o božím království k pohanům. Kristus v 28. kapitole Matoušova evangelia posílá apoštoly ke všem národům. Z toho lze usuzovat, že výrok v 10. kapitole Matoušova evangelia je historicky původní, zatímco výrok ve 28. kapitole je určen pozdějším pochopením misie v již vzniklé křesťanské církvi. Původnost Ježíšova výroku u Matouše 10,23 je podtržena aramejským amen na začátku věty.

Pravděpodobnější je však druhá možnost výkladu, že obě kapitoly odrážejí situaci až rané církve. Jeden proud, zastoupený především křesťany ze Židů v Jeruzalémě a reprezentovaný Ježíšovým rodným bratrem Jakubem, zastával názor, že se zvěstí o Kristu se má prvokřesťanská obec obracet jen k Izraeli. Pro toto pojetí se dovolávali možná i historicky autentického Ježíšova výroku, ve kterém však nešlo o zvěstování Krista, nýbrž o hlásání, že se přiblížilo království nebeské. Historický Ježíš čekal příchod božího království, nikoli zvěstování sebe jako Krista. Pisateli Matoušova evangelia byla značně blízká židokřesťanská linie, reprezentovaná Ježíšovým bratrem Jakubem, např. v důrazu na dodržování předpisů židovského zákona. Tato židovsko-křesťanská obec se svým kázáním obracela jen k Izraeli. Okruh kolem Štěpána (viz Skutky apoštolů, kapitoly 6 a 7) a zejména Pavel z Tarsu a posléze Lukáš prosazovali jiné pojetí, totiž misii k pohanům, nevázanou na dodržování předpisů židovského zákona. Závěr 28. kapitoly Matoušova evangelia je pozdější dodatek k Matoušovu evangeliu, který odráží pozdější situaci rané křesťanské církve, kdy již misie k jiným národům, takzvaným pohanům, se v církvi prosadila. Tezi, že závěr 28. kapitoly Matoušova evangelia vznikl později, výrazně podporuje skutečnost, že tento závěr obsahuje

trojiční křestní formuli, kterou jinak evangelia ještě neznají: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého“ (Mt 28,19).

A přec i tento univerzalisticky koncipovaný závěr Matoušova evangelia v sobě zachycuje podstatný rys Matoušovy teologické koncepce, odráží něco z původní judaisticko-raněkřesťanské christologie. Učedníci nemají všem národům zvěstovat Ježíše jako Krista, vzkříšeného, spasitele, nýbrž mají hlásat, aby nově získaní učedníci zachovávali všechno, co učitel Ježíš a nyní vzkříšený Pán přikázal jim, svým prvním učedníkům (Mt 28,20). Pro jeden proud raněžidovsko-křesťanské tradice, který se pravděpodobně později od křesťanství oddělil a určitou dobu přetrvával v určité izolaci, nebyl Ježíš vzkříšený spasitel, nýbrž Bohem vyvýšený učitel, prorok a hlasatel příchodu božského království. Tato v podstatě „humanistická“ interpretace Ježíše se ozvala i v pozdějších křesťanských sporech o Ježíše jako člověka či jako Krista, Boha, až po ariánský spor na počátku 4. století, a v podstatě nikdy úplně z křesťanství nezmizela. Vždy však platila za nepřístojné kacířství. Později si více povíme, jaký jedinečný antropologický důraz hájili křesťané, když tak vehementně odpírali všem podobám humanistických interpretací Ježíše jako učitele. Zde zatím jen naznačím: Zbožštěním Ježíše střežili křesťané Ježíšovu zvěst, že člověka nezachrání jeho dobrota a ušlechtilost, plnění vznešených ideálů, ale moc lásky, kterou člověk nemá ze sebe, která do jeho života vstupuje jako darovaná, která odpouští a nastoluje vnitřní proměnu lidské existence.

Vrátme se však zpět k rozdílu mezi 10. a 28. kapitolou Matoušova evangelia. Problém je pravděpodobně ještě komplikovanější. Nejen závěr 28. kapitoly Matoušova evangelia, ale s největší pravděpodobností i 10. kapitola Matoušova evangelia je konstruktem až raněkřesťanského autora – i když v případě obou textů před jejich redakčním včleněním do téhož evangelia se jedná o autora odlišného či odlišného tvůrce odlišné tradice –, který reaguje na problémy křesťanské misie. V 10. kapitole Matoušova evangelia ve verši 18 se totiž mluví o utrpení, které postihne učedníky, což byla zkušenost až křesťanské misie, a navíc se zde též mluví o národech: „... budou vás vodit před vládce a krále kvůli mně, abyste vydali svědectví jim i národům“ (Mt 10,18). Nabízí se řešení, že autor bloku 10. kapitoly Matoušova evangelia o misii, v němž recipuje misijní situaci již vzniklé církve, vestavěl do tohoto svého konstruktů na začátku verš 5: „na cestu k pohanům nevstupujte“, který pravděpodobně odrážel výrok historického Ježíše a reprezentoval názor židokřesťanského kruhu v Jeruzalémě. Avšak i 10. kapitola Matoušova evan-

gelia (Mt 10,17-20) již počítá s misíí mezi pohany - národy. Závěr 28. kapitoly Matoušova evangelia s výzvou misie k národům je dokladem překonání koncepce misie toliko v hranicích Izraele, vyjádřené v 5. verši 10. kapitoly téhož evangelia.

Pozor, podtrhuji: v 5. verši 10. kapitoly se přísně vzato nemluví o misii zvěstující Ježíše jako Krista po Ježíšově ukřižování, ale o dalším rozhlašování poselství pozemského, historického Ježíše, že království boží je přede dveřmi. Proto se lze domnívat, že výrok „na cestu k pohanům nevstupujte, do samařské obce nechodte“ je reminiscencí na původní výrok historického Ježíše, který pisatel či redaktor Matoušova evangelia vestavěl do pozdějšího celku reflektujícího již misijní situaci prvních křesťanů a jejich případné pronásledování. Prvotní židovsko-křesťanská obec v Jeruzalémě zastávala názor, že křesťanská zvěst o Ježíši jako mesiáši je určena jen pro Židy a pro toto svoje stanovisko hledala zřejmě oporu ve výroku historického Ježíše, který se ovšem netýkal misie, ale jeho vlastního poselství o božím království. V křesťanství však zvítězil proud, který misii otevřel ke všem národům.

Neprovádím zde podrobnou exegezi citovaných kapitol z Matoušova evangelia. Užil jsem jen této ukázky dvou protikladných textů, abych na ní ilustroval, že pro odborné hledisko je neúnosné ortodoxní, harmonizující čtení textu, které odmítá užití historicko-kritické metody. Každý, kdo se jen trochu hlouběji a myslivě veče do textových rozdílností, nemůže odmítat teorii textových vrstev, tendenčních různocnění a odlišných záměrů různých textových variant. Analýza novozákonních a dalších raněkřesťanských textů historicko-kritickou metodou odpovídá samotné povaze těchto textů. Je to způsob čtení, který bere text skutečně vážně. Historicko-kritické čtení biblického textu vyplývá z jeho povahy, a proto je mu přiměřené.

Druhý příklad:

Když v epištole Galatským, v 1. a 2. kapitole, uvádí Pavel své autobiografické údaje, jejichž spolehlivost je podtržena Pavlovým ujištěním ve 20. verši první kapitoly: „Před tváří Boží vás ujišťuji, že to, co vám píšu, není lež,“ nijak nelíčí své obrácení, jak tuto scénu známe ze Skutků apoštolských 9. kapitoly. V listu Galatským Pavel velmi střízlivým způsobem zmiňuje své uvěření, kterého se dovolává pro legitimitu svého apoštolství, proti námitkám některých svých židokřesťanských odpůrců, že nebyl Ježíšovým učedníkem a že Ježíše osobně neznal. V Galatským 1,12 říká: „Vždyť já jsem je“ - (evangelium, rozumí se zvěst o Kristu, nikoli spis) - „nepřevzal od žádného člověka ani se mu nenaučil od lidí, nýbrž zjevil mi je sám Ježíš Kristus.“ V 15. verši

téže kapitoly o svém uvěření říká: „Ale ten, který mě vyvolil už v těle mé matky a povolal mě svou milostí, rozhodl se zjevití mně svého Syna, abych radostnou zvěst (evangelium) o něm nesl všem národům“. Nikde se v této autobiograficky tak závažné partii Saul-Pavel nezmiňuje o zázračném setkání s Kristem před Damaškem, o pádu, slepotě a návratu zraku, jak je známe z legendárního líčení s mytickými prvky v 9. kapitole Skutků apoštolských. Cituji z tohoto pozdějšího líčení Sk 9,3-8: „Na cestě, když už byl blízko Damašku, zazářilo kolem něho náhle světlo z nebe. Padl na zem a uslyšel hlas: ‚Saule, Saule, proč mne pronásleduješ?‘ Saul řekl: ‚Kdo jsi, Pane?‘ On odpověděl: ‚Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ. Vstaň, jdi do města a tam se dovíš, co máš dělat.‘ Muži, kteří ho doprovázeli, zůstali stát a nebyli schopni slova; slyšeli sice hlas, ale nespatriili nikoho. Saul vstal ze země, otevřel oči, ale nic neviděl. Museli ho vzít za ruce a dovést do Damašku.“

V souvislosti vyprávění Skutků apoštolských 9. kapitoly je třeba upozornit na nejednou tradovaný omyl, že jméno Pavel dostal Saul až při svém obrácení. Nic takového novozákonní texty neříkají. Obě jména se váží k téže postavě mnohem dříve. Saul-Pavel byl diasporní Žid a zároveň římský občan. Ve Skutcích apoštolů ve 13. kapitole v 9. verši čteme: „Saul, kterému říkali také Pavel“, aniž by tato druhá podoba jména byla vázána na konverzi.

Označujeme-li změnu Pavlova postoje vůči židokřesťanské próto-víře jako konverzi, pak s jistou výhradou. O konverzi většinou mluvíme v případě uvěření v Boha. V tomto smyslu u Pavla nešlo o konverzi, byl a zůstal věřícím Židem. Šlo jen o zásadní změnu jeho postoje k postavě ukřižovaného Ježíše a k vyznání jeho přívrženců.

Vyprávění scény před Damaškem, kde prvky nadpřirozené, mytické, protínají přirozenou rovinu historie, patří k literárnímu druhu, který označujeme jako legenda. Mezi legendou a biblickým mýtem je rozdíl. Biblický mýtus vypovídá o jinovětném vlonu do přirozené roviny lidských dějin. Legenda je dějově vypravěčskou explikací, v níž se historická reminiscence prolíná s mytickými prvky. Legenda o Pavlově uvěření před Damaškem explikuje mythologumenon – výpověď o božím průlomu do Pavlova života.

Pavel je přesvědčen, že jeho proměna z pozice horlivého farizea, který pronásledoval křesťany, na pozici horlivého křesťanského misionáře nebyla toliko jeho vlastním rozhodnutím, jeho vlastní názorovou změnou, nýbrž že tento posun, tento zlom byl způsobem samotným Bohem. Mytickou výpovědí, že se „Bohu zalíbilo zjevití mu svého Syna“, objektivizuje Pavel prožitek své názorové změny jako způsobený Bohem. Líčení scény před Damaškem v 9. kapitole Skutků apoštolských, které je pozdější než Pavlův list

Galatským a které Pavel ve svých epištolách nikde nezmiňuje, transformuje do legendárního vyprávění tento mytický prvek uvěření, chápaného jako způsobené Bohem. Vyprávění scény před Damaškem podtrhuje, že podnět, který vedl Pavla k názorové proměně, nebyl z něho, že byl z „jiné roviny“. Výpověď, že to nebyl Pavel sám, kdo změnil svou názorovou orientaci, ale že to byl Bůh, je výpověď mytická.

To, že Pavel v epištole Galatským nevypráví o svém uvěření před Damaškem v té podobě, jak je líčí Skutky apoštolů 9. kapitola, neznamená, že by syrský Damašek nehrál v Pavlově životě důležitou roli či že by se jeho „konverze“ neudála právě na cestě do tohoto města. V autobiografické pasáži listu Galatským Pavel Damašek zmiňuje, i když jen okrajově a bez spojení se scénou obrácení, líčenou ve Skutcích apoštolů 9. kapitole. V listu Galatským 1,17 píše Pavel: „... odešel jsem do Arábie a potom jsem se zase vrátil do Damašku.“ Je tedy patrné, že dříve než se vydal do končin Arábie, už v Damašku jednou byl.

Damašek Pavel zmiňuje i ve 2. dopisu do Korintu 11,32-33: „Místodržitel krále Areyty dal hlídat brány města Damašku, aby se mne zmocnil, byl jsem však v koši spuštěn otvorem v hradbách, a tak jsem unikl jeho rukám.“ Tento verš je spojen s několika otázkami: Především i český čtenář, bude-li jej číst v českém překladu v kontextu celé 11. a následné 12. kapitoly 2. listu Korintským, si nemůže při určité citlivosti pro stylizaci nepovšimnout, že tento poslední verš 11. kapitoly působí poněkud samostatně, bez přímé návaznosti k textu předchozímu i následnému. Nicméně tento verš koresponduje s údajem Skutků apoštolských 9,23-25: „Po nějaké době se židé uradili, že Saula zabijí, ale on se o jejich úkladech dověděl. Protože ve dne v noci hlídali i brány, aby ho mohli zahubit, spustili ho učedníci dolů z hradeb v koši po provazech.“ Toto sdělení Skutků apoštolských se nachází v kontextu, který opravňuje k výkladu, že toto spuštění Saula z hradeb se odehrálo po jeho uvěření, tedy při jeho prvním pobytu v Damašku. Skutky apoštolů ostatně druhý Pavlův pobyt v Damašku neznají, nebo spíše na základě nepřesné informace autora Skutků či jeho pramene ztotožňují oba pobyty v jeden. Pavlův údaj ve 2. listu Korintským 11,32 o spuštění z hradeb spíše zapadá až do druhé a zřejmě delší Pavlovy zastávky v Damašku, o které Pavel sám mluví v Galatským 1,17. Tj. poté co se vrátil z Arábie do Damašku a než - o tři léta později od svého uvěření - se vypravil - (již asi z Antiochie) - do Jeruzaléma (Ga 1,15-20).

Otázkou též zůstává, píše-li Pavel v Galatským 2,1 „potom jsem se po čtrnácti letech znovu vypravil do Jeruzaléma“, zda ono „potom, po čtrnácti

letech“ je třeba chápat – jak většina badatelů, a zřejmě správně, počítá – od oněch tří let, která se rozprostírají mezi Pavlovým uvěřením a první návštěvou Jeruzaléma, či již od jeho uvěření, tedy včetně oněch tří let mezi uvěřením a první návštěvou Jeruzaléma. Když ono „potom“ chápeme až od první návštěvy v Jeruzalémě, pak by Pavlův pobyt v končinách Sýrie a Kilikie (Ga 1,21) „potom jsem odešel do končin Sýrie a Kilikie“ vyplňoval oněch 14 let, z nichž jinak nemáme od Pavla sebemenší jinou zmínku. K Pavlově autobiografii se ještě vrátíme, protože její rekonstrukce nám upřesní či alespoň problémově vymezí některé další, pro naše téma důležité otázky, např. kdy byl Štěpán v Jeruzalémě ukamenován.

V rámci ukázky, co znamená čtení a srovnávání textů historicko-kritickou metodou, všimněme si ještě alespoň dvou závažných rozdílů mezi Pavlovými autobiografickými údaji v listu Galatským a mezi podáním Skutků apoštolských.

V listu Galatským (1,15–20) píše Pavel, že se po svém uvěření nevydal do Jeruzaléma, nýbrž až po třech letech, a že se v Jeruzalémě seznámil s Petrem, a jiného z apoštolů, kromě Jakuba, bratra Páně (tj. rodného bratra Ježíšova), že neviděl. Citují: „Ale ten, který mě vyvolil už v těle mé matky a povolal mě svou milostí, rozhodl se zjevití mně (*při mně, skrze mne*) svého Syna, abych radostnou zvěst o něm nesl všem národům. Tehdy jsem nešel o radu k žádnému člověku, ani jsem se nevypravil do Jeruzaléma k těm, kteří byli apoštoly dříve než já, nýbrž odešel jsem do Arábie a potom jsem se zase vrátil do Damašku. Teprve o tři léta později jsem se vydal do Jeruzaléma, abych se seznámil s Petrem, a zůstal jsem u něho dva týdny. Nikoho jiného z apoštolů jsem neviděl, jen Jakuba, bratra Páně. Před tváří Boží vás ujišťuji, že to, co vám píšu, není lež.“

Skutky apoštolů (9,20–30) znají zcela jinou verzi: Saul po svém uvěření zůstává v Damašku s damašskými učedníky několik dní a „začal v synagogách kázat, že Ježíš je Syn Boží“. Židé v Damašku vnímali tento Saulův názorový obrat jako zradu a „uradili se, že Saula zabijí“. Učedníci, myslí se zde na židokřesťanské souvěrce, spustili Saula z hradeb v koši. A hned následují věty (verš 26 a další): „Když přišel do Jeruzaléma, chtěl se připojit k učedníkům; ale všichni se ho báli, protože nevěřili, že k nim patří. Tu se ho ujal Barnabáš, uvedl ho k apoštolům a vypravoval jim, jak Saul na cestě do Damašku viděl Pána, uslyšel jeho hlas, a jak potom neohroženě kázal v Ježíšově jménu. Saul se nyní mohl v Jeruzalémě na všem podílet s apoštoly.“

Odlišnost obou podání je zřejmá. Když psal Pavel list Galatským, nebyly ještě sepsány Skutky apoštolů. Když pisatel a redaktor látek zachycených