

STUDIE A TEXTY KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ
BOHOSLOVECKÉ FAKULTY

SV. III. MISCELANEA 1979

Uspořádali Amedeo Molnár a Josef Smolík
Edice Kalich, Jungmannova 9, 110 00 Praha 1,
v Ústředním církevním nakladatelství v Praze
Odpovědný redaktor edice Kalich Luděk Brož
První vydání, 1980
Vytiskla Státní tiskárna, n. p., závod 6, Praha 1
Cena kart. výt. Kčs 11,50

STUDIA ET TEXTUS

curante J. A. Comenii facultate theologica

STUDIE A TEXTY

Komenského evangelické bohoslovecké fakulty

(3)

MISCELANEA

1979

KALICH ● 1980

STUDIA ET TEXTUS

CURANTE J. A. COMENII FACULTATE THEOLOGICA

STUDIE A TEXTY

KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ BOHOSLOVECKÉ FAKULTY

(3)

MISCELANEA 1979

Uspořádali

prof. dr. Amedeo Molnár a prof. dr. Josef Smolík

Kalich - Praha 1980

V třetím čísle Studii a textů přinášíme příspěvky různé povahy. Bohoslovecké vyrovnávání se situací, ve které žijeme, patří k trvalým úkolům Komenského fakulty. Tomuto cíli slouží první příspěvek. Další dva příspěvky přinášejí ukázkou z nového bádání a z bohoslovecké dílny na fakultě. Do zahraniční teologické práce dává nahlédnout překlad z díla amerického bohoslovce L. E. Kecka.

J o s e f S m o l í k

PRAKTICKÁ EKKLESIOLOGIE

Praktická ekklesiologie se stále častěji objevuje jako postulát pro program studia praktické teologie. Ukazuje se, že bez této úvodní disciplíny se ostatní tradiční předměty praktické teologie (homiletika, katechetika, liturgika, pastorálka, misiologie) ocitají v zajetí kulturně-politických společenských struktur, které nejsou analyzovány. Důsledkem je, že praktická teologie ztrácí svůj teologický profil. Tento profil může být odhalen jen tak, že praktická ekklesiologie objeví jako rámac veškeré praktické teologie eschatologickou skutečnost církve v té podobě, jak přesahuje konkrétní dějinné struktury a odpovídá na ně v pokání i v naději. Takto pojatá praktická ekklesiologie je v současné době teprve in statu nascendi, takže ani její název není doposud ustálen. (Monumentální katolický Handbuch der Pastoraltheologie užívá výrazu existenciální ekklesiologie.)

Na konferenci praktických teologů v Jeně v roce 1967 vzbudil živý zájem způsob organizování prakticko-teologického studia na Komenského fakultě, který byl přejet z dřívější fakulty Husovy. Program studia na kontinentálních bohosloveckých fakultách v Evropě zařazuje podle Schleiermacherovy Darstellung des theologischen Studiums 1830² praktickou teologii až do vyšších ročníků, kde je přednášena podle jednotlivých disciplín. Obecně se však pocituje potřeba ekklesiologického zařámování a úvodního osvětlení prakticko-teolo-

gických disciplin, které by měla podávat úvodní přednáška o praktické ekklesiologii. Tuto přednášku kontinentální fakulty nemají. Bez tohoto úvodu se v prakticko-teologických disciplinách vychází vědomě nebo bezděky z empiricky a historicky dané církevní instituce, čímž se podkopává teologický i vědecký ráz discipliny. Teologický ráz a vědecká povaha této discipliny spočívá totiž v rozhovoru mezi stávající empirickou podobou církve a její eschatologickou povahou, která se za vinami církve nesmí ztratit, neboť to je teprve Církev, která žije z Kristova odpuštění. Jedině tak lze také překonat konfesionalismus, regionalismus až i nacionalismus, jež znehodnocují výsledky praktické teologie a činí je velice krátkodobými. Shodou okolností, které sahají k někdejší nutnosti studia evangelických bohoslovců na vídeňské fakultě, vytvořil zkušební řád této fakulty předpoklad pro zkoušku z církevního práva již při první odborné zkoušce. Tento řád byl pak děkanem G. A. Skalským přejat v roce 1923 do řádu fakulty Husovy. Zkouška z církevního práva byla zařazena do první zkoušky, stejně tak i přednášky z církevního práva spadaly do období před první zkouškou. Postupnou změnou povahy církevního práva byla tato přednáška přeměněna na nauku o církevní organizaci a posléze v praktickou ekklesiologii.

Volání po praktické ekklesiologii, jak se projevilo na zmíněné konferenci v Jeně, je výrazem hlubší problematiky a dalekosáhlejšího posunu. Skokem in medias res je možno říci, že se tu prodírá na povrch problém vztahu eschatologického pojetí církve a její empiricko-historické podoby jako problém, který vyžaduje soustředěné samostatné práce, která je vlastním úkolem praktické ekklesiologie, jež se snaží překlenout propast mezi ekklesiologií dogmatickou a církevní právní institucí, mezi vyznáním a právem. V následujících výkladech se pokusím podat některé poznámky k tomuto problému.

Pokusy uvést stávající církevní instituci a její eschatologickou podstatu do vzájemného vztahu znamenaly v církev-

ních dějinách nepochybně reformační počín, ne-li výbuch s dalekosáhlými důsledky. Jako příklad stačí zmínit spálení papežských dekretů Lutherem 10.12.1520, jež bylo výrazem střetnutí jeho pojetí církve s pojetím církevního práva. Reformace je ve své podstatě rozvíjením a teologickým domýšlením tohoto střetu. Toto napětí je ovšem vlastním tématem naší domácí reformace. "Právě v ekklesiologii vybojovalo husitství své zápasy nejdůležitější" (A. Molnár). Hus zakotvil existenci církve jako eschatologické skutečnosti v Božím vyvolení. Predestinační základ církve ji vyděluje jako *communio praedestinatorum* z hierarchických struktur a vazeb. Proti těmto strukturám zaujímá společenství pravé církve Kristovy, pochopené eschatologicky, kritické, vyznavačsky strážné pozice. Svým pojetím církve překonává Hus ekklesiologický nezájem, který lze sledovat v scholastické dogmatice Sentencí, i staletou vševládu kanonického práva, které eschatologickou skutečnost církve dusilo. Svou ekklesiologií pojatou eschatologicky ve smyslu vyvolení vnesl do teologického myšlení nový ruch. Vytvořil širokou ekklesiologickou základnu, na které s určitými obměnami stavěli teologové husitství a Jednoty až po Komenského.

I do České konfese se podařilo - a v tom je její odlišnost a specifičnost - vnést tento ekklesiologický motiv. Na druhé straně však situace, do které se dostalo české reformační hnutí pod náporom protireformace v druhé polovici 16. století, zastřela Bratry jemně rozlišovaný problém vyznání a práva, spojujíc je příliš těsně. Odtud váhavost Bratří při práci na konfesi a jejím prosazování. Bratří správně rozpoznávali, že vyznání je věcí církve, že roste z Ducha a může být garantováno pouze Duchem. Tak tomu bylo v církvi před Konstantinem a Ambrožem Milánským. Jedině v takové situaci zůstává církev věrna své eschatologické jednotě. Jakmile se začne pro své vyznání a jeho jednotné přijetí poohlížet po právních strukturách společnosti a hledat záruky v ní, přestává žít plně ze Slova a z obecenství Stolu, ztrácí nej-

vlastnější zdroje své eschatologické skutečnosti. Ideologická anebo v případě Jednoty konfesijní protichůdnost právních struktur k životu církve má být pochopena jako výzva k odhalení eschatologické existence církve.

Bratrská ekklesiologie se u nás neprosadila. V 19. století jsme svědky toho, jak vídeňskou stolicí praktické teologie ovládlo osvícenecké právnícké myšlení, které se dobře snášelo s konfesijně dogmatickým pojetím luterským. Dualismus církve jako Kristova těla a církve jako právní instituce se vyvíjel spíše směrem odstředivým než dostředivým. Praktičtí teologové na vídeňské fakultě, ať to byl Bedřich Daniel Schimko, který po sobě zanechal spis o církvi v konstitučním státě (1850), Karel Kusmáň, autor dvojevazkové učebnice církevního práva, anebo posléze G. A. Skalský se svými církevně-právními studii, viděli v církevním právu osvícensky pojetém těžisko své akademické práce, což platí i pro určité období práce Bednářovy. Jejich zásadní přístup v oblasti církevního práva byl výrazně osvícenský, i když byli s výjimkou Bednáře luterskými konfesionalisty. Disparátnost těchto dvou přístupů anebo potřeba jejich hlubšího teologického sladění nebyla pocíťována.

Vedle dualismu vyznání a církevního práva charakterizuje ekklesiologii 19. století ještě jeden povážlivý rys, který je implikován v předchozím přístupu. Církve je bezděky chápána jen jako historická a empirická skutečnost. Otázka po její pravdě není od doby Schleiermacherovy vůbec kladena anebo je zodpovídána z tisícileté tradice církve či z náboženské potřeby zdůvodňované psychologicky (ještě u Troeltsche). Náporu sekularizace se nečelí z hloubek teologických, nýbrž argumenty z historie a psychologie, které ovšem nestačí. Sekulární hnutí se už koncem 19. století začínají uchylovat k eschatologii, byť všelijak sekularizované, se kterou si církve v té době neví rady a za kterou se jakoby stydí, aby se nejevila nepokroková. Neschopnost církve porozumět převratnému sociálnímu dění našeho století koření v této neschopnosti odhalit

svou eschatologickou podstatu. Tato neschopnost vyznačuje církve v 19. a ještě hluboko do století dvacátého. Bez eschatologie nebylo možno se o církve nebát a nehledat různé neteologické argumenty pro ni. S. Daněk odhaluje, jak se na tomto posadí začíná objevovat skrytý a nepřiznaný strach o církve. "Nemohu za to, že právě při četbě Brunnera a Kuttera mi začalo svítati, že k slabosti křesťanství se druží strach o církve, strach, který mi číhá z filosofického úsilí u Brunnera jako ze sociální orientace u Kuttera - a last not least mi vyzírá v určitých případech z ekumenismu..." Je příznačné, jak se liberální teologie až po Bultmanna brání futurální eschatologii a ztrácí tak vztah k dějinné situaci i možnost rozvinout ekklesiologii. U nás je možno sledovat u Fr. Žilky, jak se přímo brání futurálním motivům eschatologie. Žilka pokládal odumírání eschatologie za jev legitimní. "Eschatologie odumírá proto, že se cítí neudržitelnou její formulace a dogmatisace v kategorii času."

Teologie první poloviny 20. století objevila sice v díle A. Schweitzera a P. Weisse v Novém zákoně eschatologii, rozpoznala však zároveň, že tento objev znamená konec cesty, po které se od dob Ritschlových a Harnackových ubírala. Vydat se na novou cestu je vždy obtížné. Proto se, jak jsme viděli, teologie první poloviny 20. století eschatologii bránila. Když už se nemohla ubránit, snažila se alespoň škrtnout její futurální stránku a stránku časovou vůbec. Nutným důsledkem byla subjektivizace eschatologického prožitku, jeho individuální izolovanost a jakási přítomnostní hotovost, která strhávala Boží království na rovinu liberálně demokratické formace. Eschatologický prožitek se stává participací na věčnosti, na eschatologickém království, a v tom smyslu je více odpoután od ekklesiologických a eschatologických historických kontextů. Dochází k platonizaci evangelia (i u Bartha v jeho prvním období), k doketickému fadingu, což má pro ekklesiologii a praktickou teologii vůbec negativní důsledky. H. Gollwitzer a R. Bohren shodně ukazují, jak je Barthova ekklesio-

logie konzervativní, jak přijímá ekklesiologické struktury jako danou skutečnost, aniž přistupuje k jejich sociologické a teologicky kritické analýze, např. jejich poplatnosti měšťácké společnosti. Teze A. Harnacka a R. Sohma, že církevní právo je v přímém rozporu s podstatou církve, vyslovené na pozadí přiznání normativní platnosti charismatické podoby prvotní církve, spolu se ztrátou eschatologie vedlo k tomu, že církev jako konkrétní skutečnost v času a prostoru ztratila teologickou substanci a stala se jen projevem jakéhosi nedorozumění v rámci dějin, jak se to pokusil vylíčit Emil Brunner ve spise *Das Missverständnis der Kirche*. Pro Brunnera je instituční církev se svátostmi velkým nedorozuměním. Zbude mu pouhé společenství-obrácených jednotlivců, což jej vedlo do řad oxfordského hnutí.

Až do let šedesátých se v oblasti ekklesiologie setkáváme s novými a novými experimenty exodu ze stávajících struktur daných církví. Jsou nesený utopistickou touhou po realizaci dokonalého obecnství, po strhnutí Božího království na zem. Ekklesiologická exploze šedesátých let však nesjednotila nejrůznější pokusy a nevedla je v jedno řečiště skutečného a osvobodivého exodu. Ekklesiologické experimenty uvázly na písku. V sedmdesátých letech jsme svědky toho, že tradiční skutečnost dějinného útvaru, který označujeme jako církev lidová, tu zůstává, že víra v Krista se nepřelila do dynamických charismatických skupin a že je třeba tuto skutečnost vzít vážně.

Výzvou k zápasu o dějinnou skutečnost církve, v němž by zazářila její teologická podstata, se ve 20. století stává eschatologie. Nikoli však eschatologie, jak ji objevila biblická exegese na začátku století v Novém Zákoně, nýbrž sekulární eschatologie.

Daleko nejmohutnější výzva sekulární eschatologie, s kterou se církev ve svých dějinách setkala, jež vyvolává dlouhodobý ekklesiologický proces proměny, přichází z escha-

tologie marxismu a ze změn, kterými procházejí církve v socialistické společnosti. Jak jsme naznačili, vnucovala se eschatologie jako téma české teologii již v třicátých letech, jak svědčí diskuse o tomto tématu mezi F. Žilkou a J. B. Součkem, Hromádkovo pojetí pravdy, jež má eschatologickou podobu, Daňkovo výrazné eschatologické pojetí církve. Nicméně teprve po roce 1948 se eschatologie teologickému myšlení přímo vnucuje - zatím zvnějšku, nikoli z vnitřních zdrojů - s neodbytností, které se není možno vyhnout. Společným jmenovatelem současné situace církve u nás i ve světě je nutnost postupného vyrovnávání s eschatologií. Staleté zanedbání eschatologie naznačuje, že proces, ve kterém stojíme, se nedá vyřídit za deset, dvacet let. Přínos J. L. Hromádky pro naši i ekumenickou teologii spočívá v tom, že tuto výzvu rozpoznal, přijal a že se pokusil vyrovnat se s ní na rovině teologie systematické a v kontextu základní dějinné orientace. Zabydlenost církve ve světě a její podíl na nespravedlivých strukturách byly Hromádkou odhaleny jako důsledek ztráty eschatologické existence církve, která přestala být církví poutníků - *communio viatorum*. V této situaci bylo podle Hromádky třeba stůj co stůj zabránit tomu, aby výzva sekulární eschatologie, s níž byla v hlubokých změnách společenských struktur církev konfrontována, nevedla k vytvoření fronty, jež by zabydlenost církve petrifikovala a eschatologické pojetí církve vyloučila ze hry. Cestou z tohoto pokušení bylo pokání nad vinami církve zabydlené v nespravedlnostech světa, málo sociálně citlivé, které by zakotvilo církev v eschatologické skutečnosti Slova, již bylo dáno Hromádkovi, Barthovi i jiným v třicátých letech objevit. Branou pokání se církev měla vydat na poutnickou cestu následování. Následování Ježíše Nazaretského ji otevíralo pro bídu a utrpení a vedlo k angažovanosti za spravedlnost a mír ve světě. Tutto angažovanost chápal Hromádka předně jako pomoc světu, viděl však v ní zároveň prostředek k duchovní obnově církve. Angažovaností svých členů bude církev probuzena ze své zabydlené sebespokojenosti a uvedena do pohybu poutnické existence.

Tento mohutný koncept, za který se Hromádka prorocky postavil, aby tak odpověděl výzvě sekulární eschatologie, byl u něho ovšem doprovázen úvahami, které měly vyjasnit a pro-
tříbit obsah křesťanské naděje v rozhovoru s nadějemi světa. Hromádka do tohoto rozhovoru nemálo přispěl svými analýzami různých pojetí antropologie, představ beztrždní společnosti, sledováním kořenů a vzniku ateismu.

Hromádkovo dílo neztratilo nic na své aktualitě v oblasti křesťanské civilizace západního světa, kde se vede rozhovor se sekulárními eschatologiemi zatím často jen na teoretické a akademické rovině. Církev se v rámci křesťanské civilizace, která sama sebe chápe mesiánsky jako civilizaci Bohem pověřenou, velice pozvolna dostává do pohybu pokání, v němž objevuje svou eschatologickou existenci. Ve své mesiánské povýšenosti se stále ještě snaží prokazovat abstraktní pravdivost např. křesťanské antropologie, která ovšem v jejích řadách neplatí. Tyto pokusy abstraktně dokazovat pravdu křesťanství strhávají evangelium na rovinu ideologie, na které se budoucnost víry a evangelia nerozhoduje. Budoucnost víry a evangelia se rozhoduje v praxi, v konkrétním životě křesťanského sboru.

To je rozpoznání, které vyplývá z Hromádkovy pozice, které však je naším současným úkolem, do značné míry i naším ekumenickým specifíkem. Jak dochází k promítání základních postojů, které Hromádka probojovával na rovině systematické a na rovině dějinné orientace, do konkrétní praxe sborů? Pokusím se v následujících výkladech podat čtyři aspekty, v nichž podle mého mínění pokračuje na rovině sborů proces vyrovnávání s výzvou sekulární eschatologie ve stopách a v domýšlení díla J. L. Hromádky.

1. Motiv pokání volající církev na cestu poutníků se konkretizoval v postupném zakotvování sborů v Slově. To se promítá do práce biblické a kazatelské. Při tomto zakotvování dochází k důležitému teologickému přesunu, který v těchto letech

ve sborech pozvolna probíhá. Sborům trvalo poměrně dlouho, než rozpoznaly, že se za sekulární eschatologickou výzvou navzdory jejímu ateistickému předznamenání ozývá něco ze slov dobrého Pastýře a co se překrývá se svědectvím Písem. Hlas dobrého Pastýře za dějinnou situací je sice možno zaslechnout, avšak tento hlas zřejmě nestačí, aby se jím srdce dalo pohnout ku pokání. Výtky dějinné teologie činěné Hromádkovi zřejmě v hloubi souvisely s tímto problémem. Pokání, skutečně nová eschatologická existence církve může vyrůst vposledu z celého bohatství Písem, zvěstovaných ve sboru. Výzva z dějinné situace nestačí. Na dějinnou výzvu totiž bylo možno odpovědět kladně, a přece ne z hlubin evangelia a v biblickém pokání. Dokud výzvu k poutnické existenci neslyšíme ze slova Božského, nedaří se nám cele ji ve víře uchopit. Jsme stále pokoušeni k tomu zaujímat polohu vyznavačsky obrannou, která si chce udržet vrch naší spravedlnosti. Teprve tam, kde slyšíme ze Slova, jehož obsahem není naše spravedlnost, nýbrž spravedlnost Kristova, že pokání je permanentní polohou církve, nikoli jen odrazem určité dějinné situace, i když v něm jde o konkrétní dějinné viny, se církev dostává do polohy, kdy, jak to říkal Hromádka, od světa nečeká žádné výsady, uznání, odměny, nýbrž slouží bez výpovědi jako dlužnice všech. Jest si při tom položit otázku, zda právě tak se nerealizuje její prorocká služba, která takto volá k lásce, k naději, k pravdivosti bez jakékoli klerikalizující povýšenosti. Pochopíme-li eschatologickou výzvu ne z dějinné situace toliko, nýbrž z biblického svědectví, můžeme těžko zastávat názor, že pokání je dějinný jev. Pokání znamená žít z Kristovy spravedlnosti, což je trvalý znak poutnické církve.

2. Výzva sekulární eschatologie je ve své optimistické naději pro tento svět a jeho budoucnost výzvou k věrnosti této zemi. Je to mohutná výzva, která nachází ohlas v srdcích

miliónů dychtivě toužících a obětavě bojujících o lepší zítřky. Teologie našeho století nemá dost odvahy podívat se této výzvě do očí. Jako by v teologii byla brána vážněji skutečnost hříchu než dobrého Božího stvoření, v Kristu vykoupeného. Někdy se to dokonce jeví tak, jako by se teologie svou apriori kritickou pozicí vůči světu a jeho úsilím chtěla udržet při moci a na vrchu. Viděno abstraktně teoreticky může se jí jevit, že je strážcem biblické pravdy. Avšak kritické poznámky na adresu optimismu těch, kdo chtějí plně žít svoji věrnost zemi, nejsou dostačující odpovědí teologie a církvi na tento eschatologický důraz. D. Bonhoeffer zaslechl z eschatologie, věrné zemi, výzvu, ve které odhalil tóny starozákonní a evangelijní. Barth se postavil proti tažení proti sexu a erotu. Platonizace křesťanství znamenala, že strach z toho, že se stvoření může stát modlou, že *sexus* může strhnout do propasti démonie, převládl nad radostí z dobrého Božího stvoření. Zvěst o hříchu překryla a zastínila zvěst o dobrém Božím stvoření. Stvoření bylo relativizováno, nikoli však s pozitivním předznamenáním naděje, nýbrž s negativním předznamenáním hříchu. Vztah ke stvoření se může realizovat v plnosti teprve tehdy, když je zakotven ve víře ve Stvořitele, zjeveného v Kristu. Toto zakotvení však svět v jeho realitě neodmocňuje, nepřeměňuje jej v platonskou říši stínů, nýbrž dává mu, jak učil Hromádka, teprve plnou a pravou realitu. Víra v biblického Boha dodává věrnosti zemi její sytosti a hloubky. Zápas o správný vztah ke stvoření, který se v době ekologické krize stává předpokladem přežití, však není předmětem akademických úvah o různých aspektech eschatologie, nýbrž otázkou životní praxe. Odpověď na výzvu eschatologie věrné zemi může být formulována z předpokladů účasti na novém životním stylu. Sborny jsou místem odpovědi na tuto výzvu, pokud se v nich daří modelovat takový životní styl, jehož pozitivní vztah ke stvoření a jeho hodnotám je držen před pádem do modlářství a démonie stvořených skutečností láskou a obětí v následování Ježíše Nazaretského v moci Ducha. Zvěstování, svátosti a bo-

hoslužebný život sboru má zaslíbení stávat se zdrojem i výrazem tohoto životního stylu. Žít ve světě, a přece ne ze světa. Sekulární eschatologická výzva věrnosti zemi a naděje pro svět pomáhá církvi znovu odhalit inkarnační Boží pohyb ke světu, v němž je láska k člověku a ke světu odhalena jako ochota k oběti pro svět, pro člověka. Obětí je podstatou křesťanova životního stylu. Oběti je potřeba v každé společnosti, i když se formy oběti mění.

3. Sekulární eschatologie dává v současné době mocně zazníť výzvam k světovému bratrství, k spolupráci všech, k světovému míru. V křesťanstvu mají tyto výzvy svoji obdobu v úsilí ekumenickém. Obsahy těchto výzev, ač uznávány ve své obecné platnosti, nepronikají zpravidla na rovinu sborů. Jednou z největších starostí ekumenického hnutí v současné době je, jak dodat ekumenickému programu ozvučnosti na rovině místních sborů. Někteří nedostatek této ozvučnosti zdůvodňují intelektua- listickým, pro sbory odlehlým slovníkem a stylem ekumenických dokumentů. Nepochybně jazyk těchto dokumentů není bezvýznamný. Problém se mi však jeví jako problém hlubší, tkvící v samé věci. Světové bratrství, jednota všech církví se jeví kriticky a realisticky uvažujícím lidem jako utopie, která je nechává chladnými. Nedovedou se odhodlat k odvaze naděje, která by je přijala za dějinnou možnost, ba za dějinné zaslíbení. Nezládnutá a neodpuštěná skutečnost hříchu zaclání výhled k těmto předběžným znamením Kristova království, která se pak jeví zcela abstraktně, ztrácejí organickou návaznost na každodenní život a jsou v rozporu s danou skutečností. Dynamika sekulárních eschatologií spočívá v tom, že pro cíle rovnosti, bratrství, spravedlnosti dovedou strhnout, že dokáží zapálit naději, která tyto skutečnosti zbavuje abstraktnosti a činí z nich dějinnou možnost a tím i cíl dějinného úsilí.

Křesťané, nejednou traumatizováni vnitřně nezvládnutou situací dnešního světa, propadají apokalyptickým vizím, v nichž jsou uhranuti silami rozkladu a zkázy, které vidí narůst před příchodem Páně za dějinnými skutečnostmi. Nový

zákon zná apokalyptický motiv, ekologické a nukleární ohrožení ukazuje, že je to motiv vážný a oprávněný. Avšak základní linie novozákonní není určena tímto motivem. V Novém zákoně převládá v evangeliích motiv boje proti nemoci, proti utrpení, proti silám zla, překonávání rozdílů národů, ras, vytváření světového bratrstva, jedné Kristovy církve. Je až s podivem, jak v záplavě apokalyptické literatury sáhli tvůrci kánonu ke spisům evangelií a epištol, z nichž nezaznívá temná mluva apokalyps, nýbrž melodie Boží lásky, která přemáhá zlo ve světě a obětuje se pro svět.

Jestliže sekulární eschatologie dovede zapálit naději, která vede k obětavému zápasu o svět v míru a spravedlnosti, pak je to výzvou křesťanům, kteří v Písmě objevují jen apokalyptické vidiny. Tato výzva upozorňuje, že do složitých otázek světa je možno se zadívat, že není nutné se jimi dát uhranout, máme-li naději pro svět. Ekumenické otázky a otázky univerzálních horizontů vůbec přestávají být schématem, které neoslovuje tam, kde se rozhoří světlo naděje zapálené Vzkříšeným, který přijde, a kde toto světlo prosvěcuje obzor světa až k parusii. Křesťanskému sboru, který objevil křesťanskou eschatologickou naději pro svět, se ve světle parusie otvírá globální horizont dějin i kosmu. Není možno číst např. epištolu k Efezským, aby tato skutečnost čtenáři nevyunikla. Při pohledu k přicházejícímu Pánu se vynořují i jiné sbory, jiná konfesijní společenství, jednota svaté církve obecné, která je skutečností. Sbor sám sebe chápe jako součást velikého eschatologického pohybu Božího království. Toto království se neprosazuje triumfálně, nýbrž zlomkovitě, v oběti, ve formách nového životního stylu, v přímluvách, jež jsou výrazem solidarity i veliké naděje, že se věci dají změnit, že veliká slova jednota, bratrství, mír nejsou jen utopistická abstrakta, nýbrž skutečnosti, k nimž Duch vede lidstvo cestou utrpení a oběti. Přímluvné modlitby, které žijí z biblického zdroje naděje a solidarizují se s bídou světa, jsou odpovědí na výzvu mít odvahu víry vzhlednout k širokým horizontům a rozu-

28349 Z2

mět těm, kteří je chtějí přiblížit, byť i z jiných předpokladů.

4. Sekulární výzva eschatologická volá k věrnosti zemi, hmotě, je výzvou materialistickou, namířenou proti idealismu.

I když protestantská teologie o sobě tvrdí, že žije ze Slova, které rozbíjí rámec idealistických ideologií, přece jen pro ni není zejména na rovině sborů idealismus překonán. Ve své liberální podobě, která právě na rovině sborů zdaleka ještě není ve světě překonána, se teologie a církve dostala do zajetí idealismu až po uši. Avšak ani teologie Slova, která se ve svých počátcích vědecky opírala o Platona, se nedokázala docela vymanit z tohoto zajetí, jak H. Gollwitzer ukazuje na ekklesiologii Barthově. Jistě není náhodou, že se Barth ze svých předpokladů nedostal k centrálním otázkám ekklesiologickým (např. ke svátostem), jež měly tvořit obsah dílů, které už nebyly napsány.

V protestantismu vedl důraz na Slovo, ne dostatečně vyvážený důrazem na inkarnaci, k idealistickému přístupu ke skutečnosti, což se promítalo sociologicky v jeho přitažlivosti pro intelektuálně a individualisticky založené vrstvy měšťanské kultury, zatímco vrstvy společensky níže postavené, zejména barevných, zůstávaly na okraji. Tradice, v nichž má inkarnační teologie své významné místo dosvědčované svátostmi, jako je tradice katolická a pravoslavná, zůstaly otevřené a přístupné i nižším vrstvám. Důsledkem je např., že v zemích, v nichž tyto tradice vytvářely kulturně společenské milieu, není rasismus žhavým problémem (Lat. Amerika), zatímco je problémem tíživým právě v oblastech protestantských (Jižní Afrika, USA).

Materialistické ražení sekulární eschatologické výzvy zasahuje proto právě protestantismus mnohde v jeho jádře. Zploštění Slova na idealistickou rovinu vedlo k metamorfóze biblické účinné agapé v lásku platonskou, posléze v sentimentalitu, neschopnou vidět a uznat odpovědnost za vykořisťování

otroků. Církev se pak mohla bez rozpaků ztotožnit s danými sociologickými strukturami. Přestala v nich být kvasem, ztratila podobu Kristova těla, srostla s měšťanskou společností, již umožňovala ukájet náboženské potřeby, v nichž i tak významný muž jako E. Troeltsch viděl principiální předpoklad existence církve.

Vrátit lásce v církvi její inkarnační charakter, objevit ji jako sílu, která se nedá spoutat nespravedlivými strukturami, která vidí člověka v jeho utrpení a razí si cestu k němu, do jeho utrpení za cenu oběti, rozpoznat v lásce moc Duchů, který skrze ni buduje církev jako tělo Kristovo, znamená ve víře uchopit skutečnost inkarnace ve Slově i ve svátostech a podílet se na jejím eschatologickém přesahu dějin. Láska je eminentně eschatologická událost, ani slovo proroctví nemá tutéž eschatologickou potenci, neboť utichne, avšak láska zůstává. Vymaníme-li Slovo z kontextu lásky, dostaneme se k samospravedlivému, povýšenému útvaru synagogy, která Boží lásku v Kristu chtěla likvidovat, poněvadž její prorocká výzva i bez slova byla příliš výmluvná.

Objev Kristovy lásky v její eschatologicko-inkarnační, materialistické podobě, dokumentované v synoptických Ježíšových společném jedením s hříšníky, což byl zároveň akt prorocký, vytváří předpoklady pro nové pojetí církevního práva a pro překonání hráze mezi charismatickým a institučním pojetím církve. Církev žije v čase a prostoru jako Kristovo tělo, poslušna Kristova zákona lásky. Láska není, podle Käsemanna, náhradou práva, nýbrž jeho radikalizací. "Bůh nenechává člověka činit to, co se mu jeví dobrým, zavazuje srdce tvrději, než to kdy činil který zákonodárce. Avšak neváže je na program nebo systém a nespokojuje se s tělesnou vnější poslušností. Boží právo dekretuje celou oddanost svobodných. Je právem v tom, že nad odporem vyhláší klatbu (eschatologického soudu), je Duchem v tom, že umožňuje porozumivou poslušnost. Boží dekreta jsou sakrosanktní, nemohou být problematizovány. Avšak jen porozumivá láska je vskutku naplňuje."

Služba lásky vytváří v rámci dějin pro církev prostor, v němž žije jako tělo Kristovo ve strukturované podobě, nejen jako hnutí zasvěcenců. Struktura Kristova těla však se v prostoru a čase vymyká programům a systémům. Všecky pokusy od dob Konstantinových vymezit prostor Kristova těla vrchnostensky shora a tak vytvořit církevní právo, jsou teologicky nelegitimní. Patristika stejně jako naše Jednota ještě věděly, že prostor církve jako těla Kristova vytváří život v lásce a oběti, pramenící v Slově a eucharistii a že právo církevní ve své podstatě je proto právo zvykové. Církev má, jak to říkával Hromádka, ve světě tolik prostoru a tolik svobody, kolik si svou službou lásky a svým životem vytvoří. Církev je tělem Kristovým, nikoli v mystickém smyslu, nýbrž ve smyslu inkarnační lásky se sociálními důsledky, církev má určitou strukturu. Tato struktura však není tématem Nového zákona. Tímto tématem je kerygma o Kristu a jeho dosvědčení v eucharistii (1. Kor 11), což znamená jeho realizace v odpouštějící a materialisticky reálné lásce. Spojení kerygmatu, eucharistie a zřetele na hladové není u Pavla náhodné (1. Kor 11).

O TÁBORSKÉM PÍSEMNICTVÍ

Mluvit o písemnictví táborů se může zdát nadsázkou. Český literární dějepis si nezvykl pojednávat o slovesných projevech, vzešlých z tábořských řad, jako o svérázném celku. Smělý náběh Sabinův z r. 1866 vylíčit "mohutný vzlet duševní", jímž mu táboři "přestoupili meze názorův časových připravující takto dobu docela novou, s minulostí nikde nesusvisící"¹, zůstal torzem. Nenašel pokračovatele už proto, že nadlouho převládl dojem, jako by nám byl přístup k původní tábořské literární produkci navždy zatarasen a my byli odkázáni jen na prameny odvozené a kalné.² A ještě celých dvacet let po tom, co Zdeněk Nejedlý vytěžil z dochovaného písňového fondu podmanivý obraz vzrušené citovosti tábořských dětí a tábořských válečníků, mohl přední český literární historik vyříditi husitské a tábořské písemnictví větou, že z něho burácí vášnivě fortissimo starozákonního fanatismu spojené s obhroublostí proročských polemik.³

Ta záměna věcného poznání za soud domněle mravní nebo estetický leží ostatně na tábořské kultuře skoro od první chvíle. Už bystrý, houževnatý a znalý odpůrce táborů Jan z Příbramě zahrnoval všecko jejich kulturní snažení pod záhlaví zpupné opovážlivosti. Superba praesumptio prý dohnala tábořské vzdělance k nastolení jakési obłudné antikultury, ze vzdoru vlastně parodující hodnoty, vytvořené vyzrálou

tradicí západního křesťanstva.⁴ Nic vlídnějšího netvrdil o tábořském prostředí ani jiný současný svědek, Enea Silvio Piccolomini, i když doznal, že "tento proradný druh lidí má aspoň tu dobrou vlastnost, že miluje písemnictví", že pěstuje vzdělanost.⁵

Je tedy nepochybné: Představitelé soudobé kultury sice bezděky dosvědčili existenci tábořské vzdělanosti, v tom i tábořského písemnictví, ale předznamenali je varovným odsudkem jakožto produkt generis perfidi, nepřátelské společenské síly, kterou je třeba potlačit a umlčet. A pro svůj útočný náboj ideový bylo tábořské písemnictví také ničeno dílem už v době svého vzniku,⁶ dílem v období polipanském, zvláště poděbradském,⁷ nepřehlídíme-li ke globálnější zkáze, jakou celé husitské písemnictví postihl vítězný nástup protireformace.

Uvážíme-li, že "tábořská literatura, tak žalostně většinou zničená",⁸ vznikala opravdu inter arma, tedy za podmínek krajně ztížených a její rozsah omezujících, může překvapit, že dosud nemáme ani soupis toho mála, které se z ní dochovalo.⁹ Takový soupis by se, pravda, rozrostl, kdyby měl na jedné straně obsáhnout i čilý polemický ruch, jímž hned po roce 1414 vřelo to, co bylo právem nazváno pražským ohněm tábořství,¹⁰ a na druhé straně zase zahrnout jedinečnou literární tvořivost Petra Chelčického, tak neodmyslitelně spjatou s tábořskou skutečností. Zřekneme-li se však tak širokého záběru a budeme-li mít za tábořské písemnictví jen slovesnou produkci vzešlou z tábořského hnutí po roce poutí na hory až do umocnění tábořských kněží v poděbradských žalářích, zbude i v takto vyměřeném časovém rozpětí mezi léty 1419 a 1452 ještě dost podnětů pro naši zvědavost.

Budeme se ptát, kam se poděly všechny ty traktáty a traktátce, artikuly, knížky a knihy, napsání a kázání i písně, které táboři "jsou rozdali téměř po vší zemi", "po obcích a městech" a "latině i česky po zemi lidu rozepsali" a "kteréž

jsme my", jak dodával Jan z Příbramě, "i mnozí jiní mistři i kněží viděli".¹¹ Příbram sledoval tábořskou literaturu s rozlučňovanou dychtivostí a podal o ní cenné informace zvláště ve své snůšce postřehů o Životě kněží tábořských. Odjinud víme, že těmto kněžím dával jejich senior Mikuláš Biskupec z Pelhřimova přímo za povinnost "non ociari, sed in manu sua tenendo legem scribere".¹² I když z takového opisovačství¹³ a spisování měla především prospěch bible a její výklad, musíme s jistotou předpokládat, že se nejedno kněžské pracoviště tábořského svazu proměnilo ve skriptorium, z něhož se šířily i programové projevy tábořské strany. Z polipanského období máme dosvědčenu pro německé země existenci několika skladů husitských, jmenovitě pak tábořských spisů. Pečovala o ně valdenská diaspora vedená cestujícími kazateli, kteří se všichni vyškolili v Čechách v rámci akce, jež původně měla podpořit propagandistickou zahraniční politiku prokopského období spanilých jízd.¹⁴ Za okolností dosud ne zcela vyjasněných se z těchto knižních depozit ještě v 15. století pozoruhodně obrodila literatura románských valdenských, a to na základě tábořských vzorů a předloh.¹⁵ A v 16. století, už v době nástupu Lutherovy reformace, bylo lze z rozptýlených zbytků těchto skladů vynést na světlo vedle spisů Matěje z Janova a Mikuláše z Drážďan¹⁶ také jinak zcela neznámý německý tábořský manifest, daný asi v Chebu dne 25. května 1430,¹⁷ a dvojí tábořské latinské rozpracování kriticky úderného motivu antikristovského.¹⁸ Mohla-li tedy dějepisná heuristika posbírat těchto několik plodů tábořské slovesné tvořivosti ještě na suchém dřevu období polipanského, zastřeného, podle slov Palackého, tmou a zármutkem, oč větší úrodu smímě očekávat na zeleném dřevu tábořského revolučního rozmachu.

Nicméně proti přehnaným nadějím v tomto směru musíme rovněž slyšet svědectví o hlubokém tábořském odporu k oficiální školní učenosti a k tradičnímu způsobu provozování literatury. V prvních letech hnutí se ozývají na horách i jinde sel-skoplebejské hlasy valdenského přídechu o zbytečnosti a škod-

livosti škol, založených na církevním právu a počítajících i s utlačovatelským právem světským, přežvykujících výroky svatých doktorů a propadlých akademické honbě za tituly, plané vášni disputační a intelektuálskému chytračení, hlasy proklínající výtvarné umění ve službách náboženství, ať se podílelo na stavbě klášterů a kostelů, kaplí nebo oltářů, ať na výzdobě obrazové, ať na ornátové strůži liturgické, hlasy zamítající responsorní zpěv a varhany jako přehlušující (tumultuosus) zvěstné slovo kázání a proto také ještě menšího prospěchu než štěkot psů. Ostatně praktický ikonoklasmus zakladatelských let tábora, vzpoura proti "kúzedlničím" kultické magii, se stal neposlední příčinou tábořského rozchodu s univerzitní Prahou. Roztrpčen tímto vandalstvím, zapsal Příbram ve jménu ochrany kulturních statků národa tuto zdrcující obžalobu táborů:

"... jali sú sě librařii předrahých a přeušlechtilych kaziti a v ně násilně vpadati a všecky kněhy, jenž sú najdražší klenot české země, každý sobě roztrhovati, a jedni je kaziti a jedni prodávati."¹⁹ A nebylo by nesnadné přimozit obdobná obvinění z per souvěkovců - je přece známo, že Josef Pekař především na nich založil svou čtyřsvazkovou monografii o tábořech doby Žižkovy, aby vtiskl tábořské vzpouře nesmazatelný znak národního neštěstí, škleb revoluce, jež prý zemi zbavila "většiny památek krasoumy a dílen kulturních" a odcizila ji "duchovnímu proudění evropskému".²⁰

U nás a dnes je sotva třeba se zdržovat obranou společensky pokrokového dosahu revolucí vůbec a husitské zvláště. Nechceme zde vyvracet naznačená obvinění táborů z obrazoborecké ničivosti, nýbrž se pokusit o nejstručnější celkovou charakteristiku písemnictví táborů jakožto projevu jejich revoluční kultury, svým způsobem alternativní k vzdělanosti světa, ježmuž se vzepřeli. Vše, co splynulo z tábořských per, bylo napořád ve službách lidové reformace přerostlé v revoluci. I když víme o citelném rozdílu a dialektickém napětí mezi písemnostmi, vzniklými v kvasivém období nadvlády chudiny v prvotním táboře, a mezi tábořskou literaturou psanou po r. 1421,

patrná zůstává ideová kontinuita její stranickosti. Mikuláš z Pelhřimova se nejspíš nemýlil, když tábořskému boji duchovnímu přiznával ústrojnou vnitřní souvislost, nepřerušenu ani "periodizačními" zářezy předválečných, válečných a poválečných let (ante moderna bella, tempore illorum bellorum et post illa bella). Po celou tu dobu, soudil už z polipanského odstupů, spočívala specifičnost tábořství v úzké souvztažnosti mezi kazateli a věrným lidem. Jejich sdruženému úsilí patří výlučně reformační propositum. "Populus una cum sacerdotibus cum eodem laborantibus" jsou konkrétní instancí tábořské reformační a revoluční praxe, zahrnující i rány, zasazené "utlačovatelům nevinných a ostatním zatvrzelým přestupníkům božího zákona, kteří se od svých zločinů nedají odvrátit jinými, mírnými prostředky".²¹

Je pochopitelné, že z takového předpokladu se musel dostat do prudkého pohybu a zvichření také sled a hodnotová stupnice literárních jevů a v nich zase sklad jednotlivých literárních složek. Bylo zjištěno, že sama větná skladba tábořských projevů dávala přednost srozumitelnosti před složitými vazbami.²² Chtěl bych navíc zdůraznit, že slohová prostota tábořského spisování byla zásadní, nikoli tedy nutně důsledek neumělosti, a že závisela jak na uvědoměném tábořském biblismu, tak na tábořské sociální revolučnosti. Biskupec přímo vyslovil přesvědčení, že vzorové vyjadřovací formy Písma svatého i jeho "logika" mají bytostně blízko k plebejskému a selskému výrazu. Radikální žáci Jakoubka ze Stříbra sdíleli se svým učitelem názor, že v Písmu je pravda "vyslovena s podivuhodnou hloubkou a pokorou".²³ Když středověcí spisovatelé přiznávali Písmu tuto pokoru, humilitas, nízkost až škaředost nesouměřitelnou s literární sublinitas vyššího slohu, vyznávali tím, že se v bibli "zrodil zcela nový druh vznešenosti, který nevyklučuje, ale zahrnuje to, co je všední a nízké, takže ve stylu právě tak jako v obsahu splyvá nejnižší s nejvyšším".²⁴ Táboři se odvážili ještě dalšího kroku, když z biblické nízké slohovosti vyčítali bezmála třídním viděním angažo-

vanost biblického poselství na straně ponižených. Biskupec se svými druhy výrazně konstatoval, že "jiná je řeč pánů a jiná řeč lidí zotročených" (aliter locuntur domini et aliter servi)²⁵ a že právě touto druhou řečí, mluvou zotročených, zaslubuje Písmo osvobození. A s hrdostí až provokativní obhajoval právo tábořských bohoslovců užívat jaderného selského jazyka. Bylo to přiznání k zástupům, které tábořský program shromáždil a postavil do odboje proti starému mocenskému a majetkovému rozdělení společnosti. Pravdu Kristova zákona je třeba šířit až k jejímu zlidovění, a to tak, že se tábořský vzdělanec bude učit od řeči lidu. "Je lépe věci skryté vysvětlovat selskou řečí než věci jasné zamlžovat filozofickými frázemi. Kdo volí pro svou řeč plebejský výraz, chce ji zřejmě uzpůsobit tak, aby každý, kdo ji slyší, byl přesvědčováním přiveden k stejnému názoru."²⁶ Kazatel, tedy vlastní tvůrce tábořské literatury, nesmí napodobovat "locuciones pompasticas secularium dominorum", naopak "pokorný má být" - pokorný ve smyslu humilitas, o níž jsme právě promluvíli - a "v dobrém s poddanými se sjednávati a tovaryšství držeti".²⁷ Solidarita se společensky poniženými se v tomto osvětlení stává podmínkou funkčnosti všeho tábořského písemnictví. Programové přílnutí k plebejskému výrazu musíme tedy v tábořských projevech chápat jako kritický protest k starému režimu, jako výhost jeho vleklé zaprodanosti životnímu, ale i literárnímu slohu, jehož superba loquela byla výrazem panské, mocenské, vykořisťující nadřaděnosti. "Neliterární" bezprostřednost některých tábořských slovesných projevů, blízkou hovorové řeči, můžeme označit za účinný způsob sdělení pro obsah radikální, úderný, revoluční.

P í s m o s v a t é

S rozpoznáním biblické slohové humilitas přímo souvisí důraz, jaký táboři položili na skutečnost, že Písmo bylo původně napsáno nikoli v latině, nýbrž v mateřštině lidí, jimž byly jeho jednotlivé knihy určeny. Táboři odtud vyvodili im-

perativní postulát překladu Písma do národních jazyků. Že se naléhavě přimlouvali za bibli německou, italskou, českou a maďarskou vzbudilo na basilejském koncilu velké pohoršení.²⁸

Tábořskou prací na české bibli, svérázně ztvárnující takzvanou třetí recenzi českého biblického znění, nám přiblížil Bohuslav Souček.²⁹ Prokázal zejména význam české bible, kterou počátkem r. 1432 na příkaz tábořského hejtmána Filipa z Padařova začal psát a snad i iluminovat písař Jan Aliapars na hradě Ostroměči nad Vltavou. Práci dokončil rok po Lipanech v červnu, nejspíš na Táboře. Úzkostlivé přimknutí k vulgátní předloze co možná nejneporušenější charakterizuje tábořské úsilí o biblický text a jeho převod, který právě svou doslovností hleděl čelit "Antikristově úskočnosti".³⁰ Proto také taková shánka po opravených biblích a hodnotných konkordancích, kamkoli táboři přišli.³¹ Jejich útokům na kláštery a klášterní knihovny nesmíme rozumět výlučně jako likvidační vlivných opor starého světa a jako důsledku naléhavé potřeby zásobování, nýbrž také jako projevu vůle vysvobodit zvláště bibli ze zajetí sociálně výsostného prostředí, v němž jí hrozilo ustrnutí. Vždyť s lollardským Opus arduum valde a se Želivským byli táboři přesvědčeni, že neprávem "mniši skrývají knihy a zamykají je za sto zámků."³² Bylo pak dalším úkolem bibli, vychvácenou z vazby mocenské, osvobodit i z porušenosti textové, aby správně promluvila ke všem. Přitom měli táboři dost ostré tušení o tom, že s jazykovou mentalitou původních biblických jazyků je spjat svéráz Písma a jeho zvěsti. Její bytostná jinorodost jim vynikla právě ze srovnání s mentalitou, projadřující se latinou: "Božská moudrost Židů i moudrost Řeků se vysmívá latinské hlouposti!"³³ Jak blízko mělo toto rozlišení k převratné větě, kterou do dvaceti let bude formulovat italský humanista Lorenzo Valla: "Písmo svaté ve vlastním smyslu je jeho znění hebrejské a řecké. V latině není nic těžé povahy!"³⁴

K á z á n í a b i b l i c k é v ý k l a d y

Rozmach lidového kazatelství spoluvytvářející ovzduší, jež dýchala husitská levice, je sice bohatě doložen svědectvím kronikářským a protitáborskou polemikou, mnohem hůře však pří-
mými doklady.³⁵ Lidoví kazatelé odůvodňovali své jednání jako již valdenští zásadou, že každý, kdo poznal pravdu evangelia, je povinen ji hlásat bez ohledu na jakoukoli kanonickou misi.³⁶ O stoupcích Martínka Húsky říká starý letopisec,³⁷ že jejich kázání mělo esoterický ráz, když "pokútně v hospodách počechu sobě kázati". U pikartských kazatelů musíme předpokládat odvolání na bezprostřední mystickou inspiraci. Její nekontrolovatelnost jakoukoli normou přikládanou zvnějšku dovolila do kázání vnášet mluvu, představivost, zájmy a touhy obecného lidu v míře, která jinde měla sotva obdobu. Ve výkyvu tak extrémním ztrácelo ovšem kázání své biblické východisko a měnilo se vlastně v nový mluvní útvar.³⁸

V Biskupcově retrospektivě na genezi táborského hnutí neztratilo sice kázání nic ze svého významu, ale obraz byl nejspíš přizpůsoben ideálu, jemuž se táborský senior oddal: Skrze věrné biblické kázání poznal prostý lid, že byl v minulosti oficiální církví odveden od pravé víry, ano podveden. "Nechtěje setrvat v tomto zavedení a maje důvěru v Pána i v jeho pravdu", uspořádal velká shromáždění na horách, vyhlásil na nich svůj program a stal se iniciátorem reformace, která skoncovala jak se zvykem židovským, tak s dědictvím Konstantinovým.³⁹ Ještě dlouho po vzrušených časech poutí na hory požadoval Biskupec, aby kazatel chodil za svými posluchači z místa na místo a pamatoval, že jeho působištem je v zásadě celý svět. Poselství, které mu bylo svěřeno, nestačí ostatně sdělovat ústně. Musí sáhnout ke všem dostupným prostředkům sdělení, hlavně také písemným. Jen tak zachová svou výzvu ještě i příštím pokolením.⁴⁰

Za písemné zachycení prototáborských kázání můžeme snad pokládat sbírku osmadvaceti silně asi zkrácených Sermones de Antichristo, jak nám je dochovala edice Otty Brunfelse.⁴¹

Svým odmítavě kritickým soudem o kolísavém postoji "velikého města Pražského", předčasně jásaajícího nad vlastními vítězi (40b), se časově hlásí na sám počátek dvacátých let husitského století. Proti universitním mistrům (24a, 25b) hájí autor celou řadu zásad už táborských, např. ve věci odpustků, očištění, vzývání svatých, svátostí a v živelném odporu k mnichům. Proti antikristovské církvi se ujímá lidí trpících sub statu plaebelo (10b, 37b) a straní pohrdaným menšinám. Ale v boji s Antikristem ještě nepočítá s lidovým vojskem ani tam, kde při výkladu Písni písní 6,3 líčí řádnou strategii bitvy. Nekonečné legie, které, jak kazatel doufá, nastoupí po rozprášení hrstky věrných, nemají rysy božích bojovníků táborské písně; je to ještě naprosto bezbranná successio praedicatorum (27b), jak o ní snil Matěj z Janova.

Zato Anatomia Antichristi,⁴² časově zřejmě pozdější, ale na Sermones závislá, ví už o fyzických bojích, k nimž došlo za kruciáty, zdvižené proti českému království (42b, 23b, 24a, 27b). "Jak velké krveprolití", volá spisovatel (33b), "způsobila v tomto království a v okolních zemích papežská kruciáta a jak mnoho krve vyteklo v jiných královstvích a krajích, to vědí a znají, kdo to zakusili." Ze závěrečných odstavců jednotlivých Sermones de Antichristo zkonstruoval autor Anatomie jakoby na osnově lékařské příručky umnou alegorickou skladbu kypící vzdorem proti římskému papeži, ztělesniteli obludné deformace historického křesťanství. K tomu cíli využil spisovatel, jako už Sermones, ale s dalšími doplňky z antropologické literatury lékařské a filosofické, prací Matěje z Janova, Viklefových, Husových, Jakoubkových a Mikuláše z Drážďan, autorit, které natrvalo zdomácnily v táborském bohosloví. Zcela táborská je spisovatelova dynamická christologie, shodná s formulacemi Jana Němce z Žatce,⁴³ a snad opravdu jen v táborském prostředí bylo možno mluvit jménem těch, kdo touží s antikristem bojovat a zažehnout proti němu válku (bellum contra eundem...accendere, 46b).

Zpracováním dlouholetého kazatelského působení mezi tá-

bory je Biskupcův obsáhlý výklad na knihu Zjevení.⁴⁴ V konečné podobě pochází z konce dvacátých let. Dílo nasvědčuje tomu, že při výkladu Písma dávalo tábořské kazatelství přednost exegezi průběžné (lectio continua) před výběrovými perikopami tradičního církevního roku. Volba poslední biblické knihy, vyhledávané už miličovci stejně jako lollardy, Jakoubkem i Želivským pro její eschatologický výhled, byla jistě příznačná. Biskupcův výklad osvědčuje navíc velice nadprůměrnou výši sebekritické reflexe tábořského bohosloví. Proto jeho rozbor, k němuž položil základy F. M. Bartoš, je nezbytným a zároveň vědeckým úkolem, máme-li se dobrat většího jasu o dialektické jednotě, plné vnitřního napětí, mezi tábořským bojem duchovním a jeho boji fyzickými, mezi tábořským hnutím jakožto "církví" a tábořským bratrstvem jako politickou mocenskou pozicí.

Poměrně pozdním dokladem odborné zaujatosti tábořského biblismu je Biskupcův několikadílný komentář na evangelijní harmonii, vznikl-li v letech 1436 až 1448. Vrací se k živým pramenům tábořského chápání Ježíšova poselství a jeho zákonodárné vůle a v úvodních statích, podaných formou scholastických kvestií, prohlubuje viklefské teoretické přístupy k biblické exegezi, tedy i starozákonní.⁴⁵

P í s e ň

Z otevřeného Písma vycházel a k němu zase přiváděl i tábořský zpěv,⁴⁶ nejen snad eucharistická píseň "Bibli najprv otevříce". Neznáme však žádný tábořský zpěvník, takže jsme při určování tábořských písní odkázáni skoro výhradně na vnitřní kritiku, metodu, které s tak pronikavým zdarem užil Zdeněk Nejedlý. Z písní o spasení lidu na horách k nám mluví mocná naděje v brzký zvrát poměrů a naprostou palingezezi světa, které ovšem musí předejít odchod na poušť a exodus z dosavadních civilizačních forem. Pedagogickou vendlouhavost dal svým skladbám Jan Čapek tím, že je koncipoval pro děti. Jejich zpěv, rytmizovaný výzvami jako "Starší, rcetež

s námi: Amen!" strhoval pak k radostnému přitakání i dospělé. Dětem také vložil Čapek do úst děkovnou píseň za vítězství na Vítkově hoře. Jan Čapek, který se ostatně v mohutné válečné písni "Ktož jsou boží bojovníci" přímo podepsal zpětným akrostichem, jak zjistil Emil Pražák, je z nejsilnějších autorských osobností tábořských. Jeho Knížky o večeri Páně z r. 1417 dovolují sledovat přerod Jakoubkova žáka v tábořce, přerod, jaký jistě prožili mnozí další Čapkovi vrstevníci na cestě od reformace k revoluci,⁴⁷ přerod, jímž je tábořská literatura naveskřz poznamenána.

Č l á n k y

Pozornost zaslouží v tábořském písemnictví snaha využít jiným, protichůdným směrem scholastickou zvyklost sestavovat naukové články. Je známo, jak vydatně tímto způsobem pracovala inkvizice pořizující celé soupisy bludných zásad. Bývaly buď vypisovány z děl autorů, jejichž kacírství se mělo prokázat, nebo sestavovány z doslechu či podle výslechů, aby sloužily jako směrnice pro výsledky další. I kališnické pražské kruhy universitní a kněžské vlastně jen pokračovaly v této tradiční praxi, když pořizovaly soupisy bludů tábořské levice⁴⁸ nebo později vznášely obvinění proti tábořství vůbec.⁴⁹ R. 1417 se někdejší Husův advokát Jan z Jesenic pokusil po právníku obrátit jaksi naruby devět tezí, které mu zaváněly valdenským extremismem, a touto cestou protokolárně stanovit program reformace ortodoxní a legitimistické.⁵⁰ Táboři, zdá se, důvěřovali od počátku ve sdělnou účinnost programových požadavků, formulovaných v člancích, v artikulích. Stručnost, pádnost a zapamatovatelnost zastávaných zásad mluvila v jejich prospěch u lidí, kteří jako táboři byli odhodláni skoncovat s "mnohomluvností a zmatenou obšírností".⁵¹ Sententia-liter predicare et annunciare⁵² je rovnou charakteristický způsob tábořské jazykové komunikace, nejen uplatňovaný při vyhlašování aktuálních článků, ale pronikající i do ostatních tábořských projevů. Pokud jde o články v nejvlastnější

smyslu, známe jich pět a dalších čtrnáct už z doby poutí na hory.⁵³ Počátkem srpna 1420 předložila obec táborů a všech příchozích svých dvanáct požadavků Praze⁵⁴ a podtrhla jejich naléhavost poukazem na bratří, kteří za ně prolili krev, poukazem o to výmluvnějším, že byla v nejživější paměti nedávná bitva vítkovská.

V naznačené souvislosti by se také neměla podceňovat účast táborů na formulaci čtyř pražských článků, tím méně pak na jejich interpretačním klíči, jak jej podal v květnu 1432 sedmý bod dohody o chystaných jednáních mezi husity a koncilem v Basileji, proslulý "chebský soudce". Sunou-li v pořadí čtyř artikulů táboreské dokumenty důsledně do popředí požadavek sekularizace a veřejné nápravy a zdůvodňují-li táboreské manifesty potřebou obrany a šíření svatých pravd artikulů válku, jíž se bratrstva odvážila, je tím sdostatek potvrzeno, že Tábor viděl ve čtyřech člancích podstatně víc než jen kompromis z nouze.⁵⁵

Podobu článků mívala ostatně i synodní usnesení a nejedno hádání táboreských bohoslovců s mistry pražskými nebo i se zástupci katolické strany. Přehled těchto usnesení, pokud se dají rekonstruovat, jsem podal jinde.⁵⁶ V mezích jimi určených se namnoze pohybovalo i táboreské písemnictví prohlubujíc jejich odůvodnění a odhalujíc jejich zdroje a záměry.

Zevrubně by bylo třeba promluvit o táboreském písemnictví t r a k t á t o v é m . Zahrnuje mj. neobyčejně cenné trosky původních projevů táboreské levice.⁵⁷ Jejich vliv se nepřímo uplatnil ještě po roce 1421 také v pozdější bohaté tvorbě táboreské, soustředěné výkladem i polemikou k otázkám večere Páně.⁵⁸ Omezený rozsah našeho příspěvku nedovoluje se u nich pozdržet. K jiné příležitosti rovněž odkládáme pozoruhodné táboreské rozběhy apologeticky d ě j e p i s n é , čestně zastoupené Biskupcovou Táboreskou kronikou⁵⁹ a basilejským deníkem Prokopova tajemníka Vavřince z Reichenbachu,⁶⁰ stejně jako táboreskou snahu povýšit vojenský kázeňský řád na sdělení

28349 Z3

smyslu družného života tváří v tvář smrti. Jen několika slovy připomenu přece aspoň táboreské písemnictví vyznavačské a táboreské manifesty.

V y z n á n í

Mluvě o způsobu, jímž táboresští kněží sdělují a obhajují své zásady, Biskupce naznačil, že jde od resumere k dilatare. Shrnující povahu mívaly články, kdežto jejich zdůvodňující rozšíření ústilo ve spis vyznavačský, v konfesi. Přechnodné stadium dobře reprezentuje podání, jež Václav Koranda odevzdal jménem táborů 3. ledna 1421 na staroměstské radnici. V podání⁶¹ Biskupce zřejmě resumoval výklad, s nímž se přihlásil na nedávném hádání v domě zmrzlíkovském. Z jeho diskusí tu připomenul některé velmi živé výstupy. Hlavním cílem ovšem nyní bylo prokázat, že závazný příklad Ježíšův a apoštolův příkazně nutí táboreské zjednodušit mešní obřad do krajnosti. Přitom se Biskupce přiměl k obvyklé metodě disputační, pěstované na u-niversitě (po dvou supposicích formuloval závěr, který opatřil korrelarií a doplnil odpovědí na námítky mistrů). To je rys pro Biskupce stejně příznačný jako věty přetížené myšlenkovým nábojem a rozlévajícím se pod tlakem vyznavačského patosu do rytmičkého zvlnění. Už zde stojí táboreské vyznání na principu pohotovosti vůči pravdě (parati obedire veritati), tedy pokroku v poznání, a to i za cenu rozchodu s váženým učitelem Jakoubkem, protože couvl před důsledky požadavku, který sám pomohl nastolit.

Vrcholným dílem táboreského vyznavačství je ovšem až po deseti letech sepsané Vyznání a obrana.⁶² Vzešlo z vnitrohusitského jednání v pražském Karolinu z konce dubna 1431. Je to zralý plod druhého vývojového údobí Tábora, v němž se táboreské myšlení konsolidovalo po krátkém počátečním výkyvu do-prava a ustálilo nalevo. Válečné úspěchy zabezpečily táboresství navenek a přispěly lvím podílem jak k mezinárodnímu ohlasu jeho revoluční myšlenky, tak také k tomu, že se táboresští kněží mohli nyní odhodlat vyjádřit své zásady bez valně

brzdivého ohledu na scholastické formulace poráženého nepřítele.

M a n i f e s t y

V 15. století byly okamžiky, kdy husitské manifesty vzrušovaly skoro celou Evropu. Tábor měl na tvorbě a lidovém rozšíření tohoto typicky husitského literárního žánru utvářivý podíl. Sérii tábořských manifestů zahajuje české provolání poutníků z Bzí hory. Tam svolal k 17. září 1419 výmluvný Václav Koranda z Plzně shromáždění, které už napevno mohlo počítat s převratem, který v Praze způsobily zástupy Želivského. Bylo však už také zneklidněno obavou o další vývoj. Proto jeho provolání hlásá myšlenku osvobození z ustálených struktur mocenské a farnostní soustavy odůvodněním poutí na hory a vyhlášením potřeby dalšího jednomyslného postupu na základě dohody. Pro ni mělo jasně připravené požadavky: svobodu božímu zákonu a všemu království počestné dobré cestou rázného odstranění veřejných pohoršení. Tato první formulace pozdějších pražských článků je zde vyslovena ještě za předpokladu, že je možno apelovat na svornou odpovědnost stavovsky uspořádané společnosti, tedy nového "krále, pánů, rytířů a panošů i vši obce křesťanské". Nejblíže příští dny a měsíce ovšem ukázaly, že se cesta vpřed nemohla vyhnout narušení třídního smíru.⁶³

Táboři měli také jistý podíl na výzvě spojených husitských vojsk, vydané 5. listopadu 1420, čtvrtý den po vítězství před Vyšehradem, a to podpisem Prokopa z Ústí, syna oddané ctitelky Husovy Anny z Mochova, pána Kamenice nad Lipou, jenž nedávno po svém přispěl ke vzniku Tábora.⁶⁴

Zvláštní skupina tábořských manifestů souvisí pak s husitskou ofenzívou, jak ji po r. 1428 prosazoval Prokop Veliký. Po jeho přesvědčení by přijetí čtyř artikulů za hranicemi Čech nejenom odstranilo příčinu dosavadních válek, nýbrž i manifestovalo univerzálnost původního husitského ideálu.

Odtud tábořská snaha šířit pražské články v okolních zemích, apelovat jimi na možné spojence v prostředí měst a věnkova a zjednat pro ně i platformu misijně účinné diskuse. Spanilé jízdy měly této snaze dodat pádnost a přesvědčivost také u držitelů moci. Pod tímto tlakem vskutku slíbil kurfiřt Fridrich Hohenzollernský, že husitům vymůže svobodné slyšení v Norimberce. Slibu však nedostal a minul se i s poselstvem, které Koranda vedl do Chebu. Zde nejspíš byl publikován 25. května 1430 německý manifest jménem obyvatel českého království. Národnostní zřetel v něm ustoupil zcela dominantní starosti o veřejné blaho všeho křesťanstva. Křivdy, zaviněné "hříchem lidí nejvýše postavených", nebudou odstraněny, dokud se nesplní čtyři požadavky husitů. Příznačně klade manifest na první místo otázku vyvlastnění církevních statků a o kalichu mluví na posledním místě. Za touto stupnicí hodnot musíme předpokládat stanovisko tábořsky radikální.⁶⁵

Současně, ne-li už dříve, poslalo do německých krajín obsáhlý manifest pět předních táborů, z jejichž zkomolených jmen bezpečně rozeznáváme Prokopa a Korandu, hádáme na Markolda ze Zbraslavic a o Závíšovi a Smolíkovi nic nevíme. Manifest nepožadoval méně než revoluci. Pronikl jako žádný jiný až do Anglie, Francie a Španělska a vzbouřil konzervativní teology několika universit.⁶⁶

Horlivosti kardinála Giuliana Cesariniho se v létě 1431 podařilo vyzbrojit a postavit armádu páté křižácké výpravy proti Čechům. Od hranic, za nimiž houstlo křižácké vojsko, vyšel 21. července toho roku manifest, na jehož textaci nemohli táboři nemít účast.⁶⁷ A oni byli také výlučnými autory německého manifestu, který se o vánocích 1431 objevil přibit na vrata radnice v Basileji, místě koncilu, jemuž předsedal Cesarini, poražený u Domažlic.⁶⁸ Vedle opakovaných starších požadavků nové jsou zde výhrady k nadějím, vkládaným do koncilu, a mistrná zkratka pranýřující surovou mezinárodní činnost inkvizičních soudů. Z prosince 1434 je výzva Jana Roháče z Dubé, vážící vinu na lipanské porážce a stále ještě nepoko-

řene varující před zradou svobod, které si dlouholetou válkou vybojovala husitská města. A tímto Roháčovým voláním do zbraně⁶⁹ by se řada tábořských manifestů uzavírala, nebýt o deset let pozdějšího otevřeného listu stárnoucího Biskupce, jež poslal na Moravu. List je ovšem dochován jen v pozdním německém přepise a je tak jímavě krásný, že jej Palacký i Nejedlý z kritické opatrnosti prohlásili za falsum.⁷⁰

V manifestech se táborům podařilo oslovit prostředkem slohové humilitas prostého člověka, na němž jim záleželo. Jeho zřetel chtěli "obrátit k závažnosti činů pozemského života".⁷¹

P o z n á m k y

- 1 Karel Sabina, Dějepis literatury československé staré a střední doby, Praha 1866, 546.
- 2 Sabina nebyl bez viny na vzniku této představy. Napsal: "Jaká to tedy ztráta, že duševní plody právě této, novými a na onen čas velkolepými myšlenkami nejbohatší strany se nám než v odvozených jen a kalných pramenech zachovaly."
- 3 Arne Novák, Československá vlastivěda VII, Písemnictví, Praha 1933, 42.
- 4 Jan Příbram, Professio fidei z r. 1430 u J. Cochlaea, Historia Hussitarum, Mohuč 1549, 516-517.
- 5 Rudolf Urbánek, Lipany a konec polních vojsk, Praha 1934, 180, pozn. 99.
- 6 Už r. 1424 (datování u F. M. Bartoše, ČČM 1914, 150, pozn. 4) se mohl sám Prokop Holý ohlížet na dobu, kdy tábořské písemnictví prošlo prvním zničujícím ohněm v souvislosti s likvidací pikartů. Způsob, jakým to podle Příbrama učinil (Život kněží tábořských u Jos. Macka, Ktož jsou boží bojovníci, Praha 1951, 304), naznačuje, že akce, v níž došlo ke zničení zejména eucharistických traktátů tábořské levice, nevznikla bez podnětu pražských universitních mistrů a že se k ní Prokop odhodlal i z ohledu na ně.
- 7 Tábořský senior Mikuláš Biskupec z Pelhřimova hleděl zachránit své knihy a tábořské písemnosti před svým zatčením tím, že je svěřil 1452/3 bakaláři Janovi Morávkovi. Po deseti letech přechovával tábořskou literaturu M. Mikuláš z Hořepníka, už v době, kdy na příkaz krále Jiřího bylo zahájeno pátrání po Biskupcových spisech (duben 1461 - F. M. Bartoš, Konec Mikuláše Biskupce, ThPř KR 1961, 90-93).
- 8 F. M. Bartoš, ČČM 1919, 176.
- 9 Podnětný rozběh tím směrem učinil Bohuslav Souček, Veritas super omnia: z biblických studií a odkazu Mikuláše Biskupce z Pelhřimova, Th PŘ KR 28 (1961), 73-90.
- 10 Tak je nazval F. M. Bartoš, Do čtyř pražských artikulů, Praha 1925, 45n.

- 11 Vydal J. Macek, Ktož jsou boží bojovníci 299, 300, 304.
- 12 Z Biskupcova výkladu na Apokalypsu u B. Součka, Th PŘ KR 1961, 86, pozn. 16.
- 13 Viz Rudolf Urbánek, Lipany a konec polních vojsk, 37.
- 14 Amedeo Molnár, Les Vaudois au Moyen Age, Torino 1974, 238-252.
- 15 Tamtéž 274-282; tjž, Ohlas tábořské konfese u románských valdenských, Strahovská knihovna 1970, 271-283.
- 16 Pět svazeků vydaných Otto Brunfelssem 1524 a 1525 ve Štrasburku pod jménem Husovým, poslední pak jako Processus consistorialis, vydal za mé redakce W. F. A. Jakobsmeier v Hildesheimu (Olms) 1975 s názvem Matthias Janov, Opera.
- 17 Viz níže poznámku 65.
- 18 Viz níže poznámku 41.
- 19 Vydal J. Macek, Ktož jsou boží bojovníci, 274.
- 20 Josef Pekař, Žižka a jeho doba IV, Praha 1933, XIIIIn.
- 21 Doklady v mém článku Réformation et Révolution, le cas du senior taborite Nicolas Biskupec de Pelhřimov, Communio viatorum 1970, 137 až 170.
- 22 Jaroslava Pečírková, Husitské manifesty jako literární díla, AUC - Phil. et Hist. 5, 1966, 91.
- 23 Jakoubek r. 1417 v odpovědi Janu Gersonovi u Paula De Vooghta, Jacobellus de Strébro, premier théologien du hussitisme, Louvain 1972, 192.
- 24 Erich Auerbach, Mimesis, Praha 1968, 137-138.
- 25 Výklad na evangelijní harmonii, rukopis vídeňský 4920, fol. 11^v.
- 26 Tábořská kronika u C. Höfler, Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung, II, Wien 1865, 476.
- 27 Doklady v mé stati K otázce reformační iniciativy lidu ve sborníku Příspěvky k dějinám utrakvismu, Praha-Kalich 1978, 31-32, pozn. 71 až 75.
- 28 K dokladům shromážděným u B. Součka, Česká apokalypsa v husitství, Praha 1967, 70-71, lze přivzít pohoršenou reakci Jana z Dubrovníka, vydal F. Palacký v Monumenta conciliorum saec. XV, Wien 1857, 165.
- 29 Bohuslav Souček, Česká Apokalypsa, 73-98.
- 30 O tom výrok Biskupcův u Součka, 83, pozn. 25. Srov. Antonín Matějček, Bible Filipa z Paderova v Urbánkové Sborníku Žižkově, Praha 1924, 149-169.
- 31 Viz F. M. Bartoš a Amedeo Molnár, Z dějin biblické konkordance u nás, KR 1954, 176-178.
- 32 Jan Želivský, Dochovaná kázání z r. 1419, vyd. A. Molnár 1953, 191, podle Opus arduum valde, Lutherovo vydání vitemberské 1528, fol. 111^T. Ke vztahu táborů ke klášterům Augustin Neumann, Katoličtí mučedníci doby husitské, Hradec Králové 1927.
- 33 Mikuláš z Pelhřimova, Vyznání a obrana táborů, přel. F. M. Dobiáš a A. Molnár, Praha 1972, 82.
- 34 Lorenzo Valla, Antidotum z r. 1452, citovaný v díle Salvatore I. Camporeale, Lorenzo Valla, umanesimo e teologia, Firenze 1972, 318.
- 35 Veršované skladby doby husitské. Vyd. Frant. Svejkovský, Praha 1963, 112.
- 36 A. Molnár, Les Vaudois au Moyen Age, 377-385.
- 37 Staří letopisové čeští, vyd. F. Palacký - J. Charvát, 395.
- 38 A. Molnár v Příspěvcích k dějinám utrakvismu, 11. Viz svědectví Chelčického v Postille, vyd. E. Smetánka, Praha 1900, 1, 19.
- 39 Mikuláš z Pelhřimova v Tábořské kronice, Výbor z české literatury doby husitské II, Praha 1964, 260.
- 40 Vyd. F. M. Bartoš, Tábořské bratrstvo na soudě svého biskupa, ČPSČ 29, 1921, 106; Ernest Denis, Huss et la Guerre des Hussites, Paris 1878, 284.
- 41 Sermones de Antichristo vydal 1524 ve Štrasburku Otto Brunfels jako Sermonum Iannis Hus ad populum tunc tertius. Viz pozn. 16. Popis vydání Brunfelsova a identifikaci hlavních předloh jednotlivých jeho kusů podal Jaroslav Prokeš, Brunfelsova edice domněle Husových spisů z r. 1524, ČOM 1919, 149-164, 238-256. K řešení otázky datování a autorství přispěl F. M. Bartoš, Sermones de Antichristo a Anatomia

- Antichristi v ČČM 1920, 52-59; Husitství a cizina, Praha 1931, 209 až 217, a Záhadná památka literatury tábořské, ThPř KR 25 (1958), 11-14; A. Molnár, Od reformace k zítřku, Praha 1956, 38-39.
- 42 Anatomia Antichristi vydána Brunfelssem už v prvním svazěku z r. 1524 s názvem Ioannes Hus De Anatomia Antichristi liber unus. Týž reprint jak uveden v pozn. 16.
- 43 Anatomia, fol. 44a: "Christus existens localiter in coelo, est tamen in hoc mundo virtualiter, potentialiter, spiritaliter, vere et realiter, immo et in electis." Srov. s Němcovým De quatuor modis essendi u Jana Sedláka, Tábořské traktáty eucharistické, Brno 1918, 44 a s jeho grafickým přehledem, vydaným Zdenkem Souškem ThPř KR 25 (1958), 16. Zejména z této shody usoudil F. M. Bartoš právem na tábořského autora Anatomie, ale důkaz, že jím je přímo Jan Němec, to ovšem není.
- 44 Annotationes in Apocalypsim ve vídeňském rukopise 4520. Začátek otiskl B. Souček přílohou JSH 1938. Obsahový rozbor podal F. M. Bartoš, Tábořské bratrstvo na soudě svého biskupa, ČPSČ 1922, 102-122. Srov. Amedeo Molnár, Apocalypse 12 dans l'interprétation hussite, RHPR 1965, 224-227.
- 45 Mnohosvazkové dílo známe ve třech redakcích, dochovaných ve třech rukopisech pražských a čtyřech vídeňských, o nichž poučuje F. M. Bartoš, JSH 1938, 65-67, a B. Souček, Veritas super omnia, ThPř KR 1961, 75. Druhou z úvodních kvestí De divisione Scripture sacre multiplici z r. 1437 vydal Am. Molnár v CV 1970, 154-170.
- 46 Zdeněk Nejedlý, Dějiny husitského zpěvu za válek husitských, Praha 1913, v druhém vydání Dějiny husitského zpěvu IV, Praha 1955. - F. M. Bartoš, Kniha Zdeňka Nejedlého o husitské písni a bohoslužbě, Praha 1915; týž, Kněz Jan Čapek, SH 5, 1957, 31-42. - Emil Pražák, Ktož jsou boží bojovníci, Strahovská knihovna IV, 1969, 5-15. - Am. Molnár, Knižky o večeri Páně kněze Jana Čapka, KJ 62 (1976), č. 13.
- 47 Např. M. Jan Jičín, z jehož pera vzešlo odůvodnění odchodu na hory - Am. Molnár, Mistr Jičín v době snažné práce, KJ 63, 1978, č. 8.
- 48 Takové povahy jsou soupisy zásad chiliastických z r. 1420, o nichž Jos. Macek, Tábořské chiliastické články, SH 1, 1953, 53-64.
- 49 Tak Rokycana, De septem culpis Taboritarum r. 1431; o tom Am. Molnár v úvodní studii k Vyznání a obraně tábořů, 1972, 21-28.
- 50 Jiří Kejř, Husitský právník M. Jan z Jesenice, Praha 1965, 109. Howard Kaminsky, A history of Hussite Revolution, Berkeley 1967, 230.
- 51 Mikuláš z Pelhřimova, Vyznání a obrana tábořů, 262.
- 52 Biskupec u C. Höflera, Geschichtschreiber II, 478-479.
- 53 Tamtéž. Vavřinec z Březové, Husitská kronika ve FRB V, 403-405 (překlad F. Heřmanského, Praha 1954, 91-93).
- 54 Vavřinec z Březové ve FRB V, 297-400 (Heřmanský 84-86). Cf Kaminsky, A history, 376n.
- 55 Luboš Lancinger, Čtyři artikuly pražské a podíl universitních mistrů na jejich vývoji, AUC - Historia universitatis III, 2 (1962), 3-61; v příloze přehled formulací i tábořských. O účasti tábořů na formulaci soudce chebského Am. Molnár, Les Vaudois au Moyen Age, Torino 1974, 247 a Vyznání a obrana tábořů, Praha 1972, 31-32, 39 a 72.
- 56 Vyznání a obrana tábořů, 43-50.
- 57 Např. chiliastické provolání vydané Bartošem Do čtyř pražských artikulů, Praha 1925, 96n, chiliastický traktát (tamtéž 102-111), napomenutí k lidu (Archiv český VI, 1872, 41-44), chiliastická kvestie u Vavřince z Březové (přel. Heřmanský 1954, 104-111), dvojí traktát Martínkův Píseckým (české výňatky z Příbrama u Macka, Ktož jsou, 290-4, latinské, vydané Höflerem, Geschichtschreiber II, 828-830 opravil Palacký, Die Geschichte des Hussitentums und Prof. C. Höfler, Praha 1868, 48n) Martínkovo Vyznání o chlebu života vydal Ant. Frinta v JSH 1, 1928, 8-12, a Kánišovo Vyznání víry dobré tamtéž 6-8.

- 58 Jan Sedlák, Táborské traktáty eucharistické, Brno 1918. Srov. E. Stein, Dva traktáty Jana Němce z Žatce, ČOH 42, 1936, 324-328. Markolta ze Zbraslavic Kvestie Utrum mali sacerdotis z r. 1424 u Biskupce ve vydání Höflerově II, 590-593. O českém znění Frant. Ryšánek v Pastrnkově Slovanském sborníku 1923, 281-293.
- 59 Vydal málo uspokojivě C. Höfler, Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung II, 475-820.
- 60 Jako Liber diurnus Petra Žateckého vydal F. Palacký v Monumenta conciliorum generalium saeculi XV, 1857, 287-357. Přeložil F. Heřmanský: Deník Petra Žateckého, Praha 1953. Autorství Reichenbachovo prokázal F. M. Bartoš, Nový historik tábořský, Sborník historický 2, 1954, 97 až 103. Srov. Am. Molnár, Les Vaudois au Moyen Age, Torino 1974, 228.
- 61 Vydal Höfler II, 488-501.
- 62 Viz mou úvodní studii v knize Mikuláš z Pelhřimova, Vyznání a obrana táborů, Praha 1972, 13-68.
- 63 Archiv český III, 205.
- 64 Manifest zaznamenal Vavřinec z Březové (PDČ V, 1893, 445, česky v AČ III, 1844, 217n). Jen německé znění má o jeden odstavec víc a cenné, i když zkomolené podpisy. Nepovšimnut zůstal Prokop z Ústí (Joçop von Auster) u Eberharta Windecke ve vydání W. Altmanna, Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigmunds, Berlin 1893, 136-138.
- 65 Vydal r. 1524 v Norimberce pozdější německý reformátor Dánska Martin Reinhart s názvem Anzayung wie die gefallene Christenheit widerbracht müg werden in iren ersten standt. Můj překlad vyjde v knížce Husitské manifesty, Odeon 1979. Srov. F. M. Bartoš v JSH 13, 1940, 128n.
- 66 Vydal Alex. Reifferscheid, Neun Texte zur Geschichte der religiösen Aufklärung in Deutschland, ve Festschrift der Universität Greifswald 1905, 15-23.
- 67 Psán latinsky a určen hlavně říšským městům. Vydal Palacký, Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Hussiten-

- krieges II, Praha 1873, 228 až 231.
- 68 Manifest byl psán v listopadu. Původně německý text se nedochoval. Latinský překlad A. Kadlece v JSH 3, 1930, 70-86 podle latinského znění u Palackého, Monumenta conciliorum generalium saeculi XV, Vídeň 1855, 153-170.
- 69 Vydal F. M. Bartoš v JSH 4, 1931, 55-57.
- 70 K tomu Am. Molnár, Réformation et révolution, Communio viatorum 1970, 148 a 153, pozn. 66.
- 71 N. Rejchrtová v recenzi Biskupcova Vyznání, KJ 1974, č. 16.

P e t r P o k o r n ý

NADĚJE VĚČNÉHO ŽIVOTA V POZDNÍM ŽIDOVSTVÍ A V PRVOTNÍM
KŘESŤANSTVÍ

Ú v o d e m

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

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

Ž i d o v s t v í

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

V esejských textech z Kumránu lze najít ojedinělé, ale zřetelné stopy očekávání posmrtného života (1QS IV,7f. a j.). I starozákonní kniha prorocství Danielova mluví o vzkříšení mnoha zemřelých (Dan. 12,2-3).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

H e l é n i s m u s

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

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

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

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

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

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

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

Poslední helénistickou tendencí ve vztahu k smrti je

fatalismus, často doložený i na náhrobních nápisech.

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

A p o š t o l P a v e l

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

logii, která je navíc vzdálena dnešnímu myšlení. Ale především víme, že vědecký popis růstu v přírodě není jeho vysvětlením v plném smyslu slova, nýbrž právě jen popisem, a důraz na Boží stvořitelskou moc jednoznačně ukazuje, že mezi tímto a novým věkem není žádný samozřejmý most, žádný přechod, který by člověk mohl pokládat za své dílo, nebo na který by si mohl činit nárok pro své vnitřní kvality. Evangelium o milosti Boží, která nový život otvírá jako dar, není ani na tomto místě zamlčeno. Duchovní tělo je existence určená Božím Duchem, Boží vůlí (2. Kor. 3,16n). Křesťan jde vstříc své proměně (srv. řecké sloveso alessessthai ve v. 51n), proměně z Boží moci a vůle. Pavel to zdůrazňuje pro korintské křesťany, kteří zřejmě tuto nezbytnou proměnu nějak podceňovali nebo popírali. Buď se pokládali za vnitřně dokonalé, za ty, kteří již vstoupili do nového duchovníku věku, nebo, což je méně pravděpodobné, očekávali stále blízký konec světa. V obou případech podcenili nutnost své vlastní proměny. Tu jim apoštol staví před oči.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

stranné by však bylo tvrdit, že víra prvních křesťanů byla vlastně jen logickým důsledkem objektivně zjistitelného faktu Kristova vzkříšení. Tomu odporuje skutečnost, že v kano-nických evangeliích není zmínka o nezaopatřených, objektivních svědcích vzkříšení, i když pozdější evangelia (např. evan-gelium Petrovo) takové svědky uvádějí.

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

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

ve svém okolí i v sobě musí posilovat, jiné tendence musí po-tlačovat. Proto je nezbytné, aby se mohl ohlédnout do minu-losti, na Ježíše, a z jeho postojů se učit ve svém rozhodová-ní a utváření vlastního života. Ježíš je v celém svém životě činem toho, co ob stojí na Božím soudu, co vchází do nového žítí. Ježíše nelze chápat jako vzor, jehož následování by ved-lo k spasení. Ne, teprve tam, kde si člověk uvědomí, že v zá-kladních rozměrech své naděje je odkázán na Boží lásku a při-jme to vírou, teprve tam se může oprávněně ptát, co má dělat. Ale tato otázka musí přijít, týká-li se evangelium opravdu ce-lého, skutečného člověka, včetně sociálního a dějinného rozmě-ru jeho existence. Proto se v Novém zákoně s takovým důrazem mluví o vzpomínce na Ježíše (1. Kor. 11,25 parr.) a odkaz na Ježíše je obsažen v základních formulích evangelia. Vzpomínka (ř. anamnesis) na Ježíše slouží v aktuálním rozhodování, proto-že je to vlastně vzpomínka na budoucnost. - Proto také další kapitolku věnujeme stručnému zamyšlení nad postojem Ježíšo-vým, alespoň pokud jde o jeho činy a výroky, vztahující se k osobní naději člověka.

J e ž í š

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

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

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

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

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

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

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

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

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

rému toho, kdo se o ni pokouší a někdy může změnit i tímto realistickým způsobem milovaného protivníka, viz Řím. 12,20 - kde "uhlí řeřavé" je výrazem pokání toho, na jehož hlavu padá, nikoli jeho zahanbení. - Existuje tedy jen jedna podmínka pro přijetí do království Božího, které je vlastně darem, a to přát tuto naději i druhým. Řekli bychom, že Ježíš tu vytváří jakýsi filtr, který dělí zbožný egoismus od skutečné víry. Esejci se domnívali, že je nutné nepřátele nenávidět (1QS X,19-20 srv. I,10; IX,21n; 1QSb V, 20-29). Nebylo to z nějaké pomstychtivosti. Svévolná pomsta je dle nich dokonce zakázána. Domnívali se však, že udržovat nenávisť je nutné prostě proto, abychom si nespletli dobré a zlé, abychom se neodnaučili to rozlišovat. Proto je nutno zlé nenávidět. Zde však Ježíš upozorňuje na to, že nenávisť vůči zlému člověku se zlo neodstraní. Odpuštění je vlastně oddělení zla od zlého člověka, jehož odpuštění vede (dává mu možnost) k tomu, aby se od zlého vědomě oddělil. Odpuštění, pozvání k Ježíšovu stolu, není tedy projevem lhostejnosti ke zlému, dobrácké povrchnosti. Je to boj o člověka, o jeho záchranu. Farizeové se museli učit, že v Ježíšově přítomnosti usedají k jednomu stolu se zjevnými hříšníky, političtí radikálové (zélóté) se museli posadit vedle výběrčích daní, kteří sloužili Římanům. Jediná podmínka byla uznat, že i ten druhý je hoden tohoto stolu, který byl závdavkem nového věku. Je to tvrdá podmínka, soud, který i dnes brání tomu, aby se církev stala odvarem různých dějinných proudů nebo aby zcela propadla zbožnému sektářství. Tento filtr brání také rozbujelým představám o posmrtném životě, které by se staly pouhým výrazem osobních přání.

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

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

Z á v ě r e m

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

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

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

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

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

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

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

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

Leander E. Keck

HISTORICKÝ JEŽÍŠ A EVANGELIUM

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

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

I. Evangelium v rané církvi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

bibli. Avšak tyto dvě úlohy by se neměly zaměňovat.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Náš autor píše (2,8-9):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

v kultuře existenciálně postrádající Boha.

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

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

Proto, za páté, když mluvíme takto o funkci historické

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Historický Ježíš pomáhá uchovávat církev poctivou pro-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

P o z n á m k y

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

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

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

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

nemělo by se přehlédnout, že kázání samo je účinně přerušeno, když je vysloveno specificky křesťanské téma - zmrtvýchvstání a soud skrze přicházejícího Krista. Lukáš, jak se zdá, nenaznačuje, že adaptace bylo použito kvůli pravému setkání, které obsahuje nebezpečí právě takového neúspěchu, kterým řeč na Areopagu skončila. Avšak právě to byl zisk vzhledem k předchozímu Pavlovu úsili v Aténách, kdy implicitně "kázal o Ježíšovi a zmrtvýchvstání" bez toho přízpůsobení, které představuje tato řeč, a proto nebyl ani pochopen.

- 27 Označení "nové" se musí chápat správně - ne že by tento zvláštní mýtus byl sám nový. Byl "nový" v křesťanské tradici a měl za sebou dlouhou a složitou historii. Křesťanské kázání bylo mýtické od začátku. Přítomnost mýtického materiálu v nejranějším stadiu se nemůže považovat za deformaci čistého nemýtického Ježíšova kázání. Nikdy neexistovala nemýtická křesťanská tradice, kázání nebo teologie.
- 28 Tento mýtus byl rekonstruován mnohokrát. Přijatelný náčrt podal Bultmann, Primitive Christianity, přel. R. H. Fuller (New York, 1956, něm. vyd. 1949), 163-64. Viz též rozsáhlý popis a diskusi od Waltera Schmithalse, Die Gnosis in Korint, FRLANT 66 (1956). Excursus II, 82-134. Nejdůkladnější a nejodpovědnější kritiku podal Carsten Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule, FRLANT 78 (1961). Viz též jeho článek "Der erlöste Erlöser", Der Islam 32 (1957), 195-214.
- 29 Křesťansko-gnostické texty nalezené před dvěma desítkami let v Egyptě nevyjadřují tento mýtus tak jasně, jak jsme očekávali. Faktó musíme vážně počítat s růzností uvnitř křesťanských a nekřesťanských systémů a s různě rychlým vývojem.
- 30 A. D. Nock byl dokonce opatrnější: "V prostředí raného křesťanství existovaly materiály, které mohly být zabudovány do gnostického systému, ... existovala přiměřená mýtopoetická schopnost - ale žádný specifický mýtus, ... "gnostický" stav mysli - ale žádná vyhraněná formulace to-

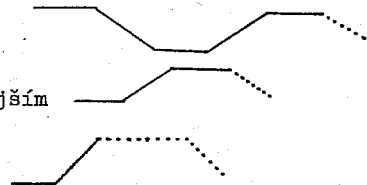
hoto stavu myslí a žádná komunita nebo komunity, které by se držely této formulace." Tím správně, ale s pochybným důrazem, ukazuje, že neexistovala žádná gnostická "církev". Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background (New York, 1964).

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

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

v kontrastu s dřívějším

a ještě dřívějším



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

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

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

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

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

cházejí z druhého století) a v tzv. Listu apoštolů (trochu mladší než Basilides). List apoštolů ukazuje, jak užívali gnostického způsobu chápání ti, kdo bojovali proti gnostickým sektám.

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

Přeložil Václav Žilinský

O B S A H

Úvodem	5
Josef Smolík, Praktická ekklesiologie	7
Amedeo Molnár, O tábořském písemnictví	23
Petr Pokorný, Naděje věčného života v pozdním židovství a v prvotním křesťanství	47
Leander E. Keck, Historický Ježíš a evangelium	79