

Funda, Otakar A.

**"Maranatha" a "erchomenos" - předchristologická imprese
Ježíšových přívrženců**

Religio. 1998, vol. 6, iss. 1, pp. [3]-28

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124826>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

„Maranatha“ a „erchomenos“ – předchristologická impresse Ježíšových přívrženců

Otakar A. Funda

Více než dvacet let zaměstnává mne otázka, kdy, kde a jak vlastně vzniklo křesťanství.

Povrchně populární mínění na tuto otázku poví, že zakladatelem křesťanství byl Ježíš z Nazareta. Toto mínění není udržitelné nejen z hlediska religionistického bádání – (které přistupuje k náboženským útvarům jako k lidským jevům lidských dějin a kultury, nesdílí tedy sebetvrzení zejména některých náboženství, že nejsou lidským dílem, ale že mají nadpřirozený původ, např. v božím zjevení) – ale ani akademická teologie, zejména protestantské provenience, která pracuje, alespoň do značné míry, historicko-kritickou metodou, tuto nepoučenou odpověď neakceptuje.¹

V pohledu historicko-kritického bádání – (a zde jdou religionista a odborný teolog, který akceptuje teorii pramenů, teze školy dějin formy a pracuje historickou a literárně kritickou či strukturální metodou analýzy textu, tedy metodami, které vznikly v dílnách především německé protestantské teologie liberálního typu, kus cesty společně) – je třeba říci: Ježíš z Nazareta byl výraznou postavou dějin poexilního židovstva v době římské nadvlády. Středem jeho kázání, toho, co hlásal, bylo očekávání konce tohoto věku a příchod božského království. Po způsobu židovské apokalyptiky božím královstvím Ježíš nemyslel nějakou nadpozemskou či snad dokonce zásvětnou veličinu někde na nebi, či až po smrti nebeské přebývání duší, nýbrž sestoupení božského panování na zem, konec ambivalence těchto dějin a nástup nového věku boží spravedlnosti na zemi.² S výhledem k tomuto přicházejícímu království radikalizoval Ježíš – po způsobu některých dřívějších

-
- 1 Hans Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* I, Berlin: Walter de Gruyter Verlag, CO 1961, 52; Friedrich Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* I, Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1959, 52 a 53; Rudolf Bultmann, *Jesus*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1961, 178; Albert Schweitzer, „Království boží a křesťanství“, in: *Albert Schweitzer – zastánce kritického myšlení a úcty k životu*, Praha: Vyšehrad 1989, 108-111, 120-128; Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen* III, Tübingen: Mohr-Siebeck 1961, 245-267.
 - 2 Günther Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1960, 58-68 (česky Praha: Kalich 1975).

staroizraelských proroků – boží nárok na člověka. Čiňte pokání! Čili: Vezměte to s Bohem vážně, měňte svůj život. Bůh si neřádá náboženské obřady, ale činění boží spravedlnosti v každodennosti. Místem, kde se rozhoduje vztah k Bohu, je vztah k bližnímu. Království, které Ježíš hlásal, však nebylo jen výzvou proměny se silným sociálním podtextem, ale především milostivým pozváním k radosti.³ Otevřenou cestu do království zvěstoval Ježíš ne těm zbožným, kteří se snažili sami, splněním všech předpisů kazuisticky pojatého zákona, před Bohem ospravedlnit, nýbrž hříšníkům, kteří mají před Bohem prázdné ruce, kteří si nezakládají na své dobrotě ani na své zbožnosti, ale jsou hotovi nechat se obdarovat boží odpouštějící láskou a tak se dát proměnit k životu v pravdě a milosrdenství.

S touto svou zvěstí patří Ježíš do kontextu pozdní židovské apokalyptiky, jejíž rámec nepřekročil, i když byl z podnětu strážců židovského náboženství ukřižován jako náboženský rebel, jako kacíf. Ježíšovo kacífství spočívalo v tom, že těm, kteří si byli jisti, že jako potomci Abrahama a Mojžíše vědí, co je pravé izraelské náboženství, pověděl: Bůh je jiný.⁴

Ježíš byl ukřižován. Žádné křesťanství, žádnou církev nezaložil, protože nečekal pokračování dějin, nýbrž konec těchto dějin a příchod věku božního panování.⁵ Zřejmě do nejstarší vrstvy ústní tradice, odrážející Ježíšovy výroky, patří i formulace: „Neprojdete izraelská města a přijde Syn člověka“ (Matouš 10,23b). Ježíš byl ukřižován, království, jehož nástup ohlašoval, nepřišlo.

Jedna důležitá otázka zůstává v této souvislosti otevřená, totiž, co si Ježíš sám o sobě myslil. S jistotou lze říci, že svému vystoupení rozuměl v tom smyslu, že je k němu od Boha pověřen. Nepovažoval se za samozvance, ale za Bohem zmocněného; možná dokonce za Bohem poslaného, od Boha příšlého – aniž by tím ještě byla nastolena ontologická spekulace o jeho podstatovém spojení s Bohem. V dějinách izraelského náboženství všichni, kteří vystupovali jako mluvčí boží vůle a božního nároku, vystupovali s vědomím, že jsou k tomuto úkolu, k tomuto poslání Bohem vybráni, povoláni a zmocněni, že se svým poselstvím stojí ve službě Jahveho, Boha – Svatého Izraele. Zda se Ježíš považoval jen za hlasatele příchodu božního království a onou postavou židovských apokalyptických vizí, totiž Synem člověka, který království nastolí, myslil někoho jiného než sebe, či zda se vskrytu domníval, že on je tou boží postavou, tím zatím nezjevným Synem člověka, kterému, až království začne, připadne zvláštní role, to zůstane navždy otevřenou otázkou bádání o historickém Ježíši.⁶ S velkou pravděpodobností

3 Eduard Schweizer, *Jesus Christus*, Hamburg: Siebenstern Verlag 1972, 27.

4 Otakar A. Funda: *Víra bez náboženství*, Praha: Prvokruh, 1994, 46-52.

5 Traugott Holtz, *Jesus aus Nazaret*, Berlin: Union Verlag 1981, 60-74 (česky Praha: Vyšehrad 1991).

6 *Ibid.*, 101-114.

však lze říci, že zatímco v židovské apokalyptice představa příchodu Syna člověka byla triumfalistická a nebyla spojena s motivem utrpení, byl to Ježíš sám, kdo očekávání příchodu Syna člověka spojil s tradicí o utrpení božního služebníka (Marek 8,31). Klíčem ke království není triumf Syna člověka jako nebeské apokalyptické postavy, ale utrpení, Syn člověka musí trpět.⁷

Pro souvislost našeho tématu je důležité, že Ježíš křesťanství ani církev nezaložil. O vzniku křesťanství můžeme mluvit teprve od chvíle, kdy je zde víra, která vyznává, že Ježíš je Kristus, že je Pán, že vstal z mrtvých. A tato víra vznikla až po Ježíšově ukřižování. Pověděno s Bultmannem,⁸ historický Ježíš je předpokladem – (dodejme již mimo Bultmanna: nezbytným) – vzniku křesťanské víry, není však její součástí. Středem prvokřesťanského kérygmatu není historický Ježíš, ale Kristus křesťanské víry.

Jak ale rozumět některým textům, pro rekonstrukci základních rysů Ježíšova vystoupení nejvíce směrodatných spisů, synoptických evangelií, kde je Ježíš prezentován jako zakladatel církve (Matouš 10,16-32; Matouš 28,16-20; Jan 21,15-19)? Synoptická evangelia, která vznikají s odstupem třiceti až padesáti let po Ježíšově ukřižování, zachycují různé vrstvy ústní i písemné tradice. Nevznikají s kronikářským záměrem uchovat věrnou paměť na Ježíše, ale jsou nesena vírou, kterou přejímají, sdílejí, předávají i ztvárnějí, tedy vírou raněkřesťanské tradice i vírou svých autorů i redaktorů, že Ježíš je živ, že je Pán. Evangelia jsou koncipována jako raněkřesťanská kázání, která Ježíše, toho ukřižovaného, zvěstují zmrtvýchvstalým Kristem.⁹ Evangelisté proto nesledují jak to přesně bylo za Ježíšova života, co a jak doslovně řekl, nýbrž starší tradice, kterou zachycují i transformují, je jím nosníkem odpovídi na otázku: co Kristus dnes říká nám. Evangelisté provádějí transformaci dřívějších vrstev tradice, neboť se necítí být vázání kronikářskou věrností minulým událostem, nýbrž u vědomí přítomnosti Ducha svatého jako moci vzkříšeného Krista, tím, jak starší tradici stylizují, zvěstují, co nyní – (rozumí se v době, ve které psali) – Kristus říká prvokřesťanským společenstvím.

Hledají tak zároveň odpověď na řadu palčivých otázek, na které byl mezi prvokřesťanskými obcemi rozdílný názor. Např. zda má být evangelium zvěstováno jen židům či také ostatním národům, zda příslušníci jiných národů, nežidé, tehdejší mluvou řečeno: pohané, když se stanou křesťany, musí přijmout všechny rituál židovského náboženství, či nikoli. Je třeba, aby

7 *Ibid.*, 111, 112; srovnej též Albert Schweitzer, „Království boží a křesťanství“, in: *Albert Schweitzer – zastánce kritického myšlení a úcty k životu*, Praha: Vyšehrad 1989, 129-139.

8 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1961, 1, 2.

9 Ernst Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1960, 168-173; Rudolf Bultmann, *Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen: Ruprecht 1964, 73-113.

křesťané dodržovali všechna ustanovení židovského zákona? Znamená evangelium zákon nebo svobodu? Je spasení ze skutků zákona, či z milosti? Jak má být strukturováno raněkřesťanské společenství, na principu presbyterním, nebo episkopálním? A co s božím královstvím, které nenastalo, a první křesťanská generace, která neměla okusit smrti (Matouš 16,28; Marek 9,1; Lukáš 9,27), má již své zemřelé?¹⁰ Byla to tedy obrovská dávka problémů, na které dávají evangelia odpověď tím, že a jak transformují tradici o Ježíši. Nejednou výslovně si protirečící místa v Novém zákoně i v samotných jednotlivých evangeliích jsou právě odrazem tohoto dialogu různých tradic a názorové plurality, kterou redaktori novozákonních textů zcela nesetřeli, když do téhož spisu vestavěli různé vrstvy a okruhy tradice.

Tak je pravděpodobná reminiscence na Ježíšovo poslání učedníků, aby šli po izraelské zemi a ohlašovali příchod království, transformována do podoby vyslání učedníků ke křesťanské misii (Matouš 10,5-23). V pojetí, které zastával určitý okruh prvotního židokřesťanského sboru v Jeruzalémě, jehož koncepce vešla zčásti do Matoušova evangelia, se křesťanská misie nemá obracet k nežidům, nemá překročit hranice Izraele, má být určena jen „zahynulým ovcím domu izraelského“ (Matouš 15,24). Závěr Matoušova evangelia, přestože jeho redaktor si byl vědom Ježíšova výroku, zaznamenaného v témže evangeliu: „na cestu k pohanům nevstupujte, do samaršské obce nechoďte“ (Matouš 10,5), však končí apoteózou vzkříšeného Krista, který vysílá učedníky k misii ke všem národům (Matouš 28,16-20). Mají dokonce jít ke všem národům a křtít, i když historický Ježíš nekřtil a křest neustanovil, jen se sám nechal pokřtít v Jordánu od Jana, zvaného Křtitel. A dokonce při tomto vyslání ke světové misii je užita již trojiční formule. Učedníci mají křtít ve jménu Otce, Syna a Ducha sv. Trojiční formulí neznal ještě ani Pavel z Tarsu, ani není doložena ve starších vrstvách synoptické tradice. Ježíš, přesněji řečeno, ne Ježíš historie, ale Kristus křesťanské víry jako zakladatel církve, to je tedy již pozdější transformace a interpretace určitého křesťanského sebezpočopení.

Pravověrná křesťanská věrouka na otázku vzniku křesťanství odpoví: I když otázka, zda církev založil historický Ježíš, může být pro některé nepravověrné teology sporná, tento Ježíš byl přece vzkříšen a jako vzkříšený, tedy jako Ježíš Kristus se zjevil učedníkům, proto oni v něho uvěřili a tak vzniklo křesťanství a křesťanská církev. Tedy podle ortodoxní věrouky křesťanství založil, řekněme raději: dal do pohybu, vzkříšený Kristus.

Vraťme se však k naší, v souřadnicích religionistického bádání položené otázce, kdy vlastně skutečně vzniklo křesťanství? V přísné religionistickém

10 Gottfried Schille, *Die Apostelgeschichte des Lukas, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, Berlin: Evangelische Verlaganstalt 1984, 36-41; Willi Marxen, *Einleitung in das Neue Testament*, Güterloh: Güterloher Verlaghaus 1963, 38-41.

pohledu, který nevykládá vznik křesťanství zásahem shůry, povím, že křesťanství vzniklo ve chvíli, kdy Ježíšovi přívrženci určitým způsobem vyznali, že Ježíš, který skončil křížem, neskončil zmarem, ale že v něm je začátek a budoucnost, moc nového života, života v pravdě, mocnější než smrt, takže jej ani smrt nemohla udržet v kamenných stěnách hrobu, že on otevírá budoucnost.

Pro religionistu, ale stejně tak i radikálně kritického teologa bultmannovské školy, je výpověď o Kristově vzkříšení mýtem. Řeknu-li, že výpověď o Kristově vzkříšení je mýtem, tak tím jen adekvátním způsobem vřazuji určitou výpověď do jí odpovídajícího referenčního rámce. Mýtus o Kristově vzkříšení je ovšem výsostným mýtem, mýtem, který artikuluje zcela jedinečnou antropologii. Totiž, že obzor budoucnosti neotevřívá v lidském životě to, co člověk má, ví a zná, co zmůže a dokáže, na co si sám stačí, ale to, co do jeho života přichází, co je to přicházející – *erchomenon*, jako obdarování, jako přesah lidských mohutností. Proto spor o Kristovo vzkříšení by se neměl odehrávat v pozitivistických souřadnicích pravověrné křesťanské věrouky, zda byl či nebyl Ježíšův hrob prázdný, zda se vzkříšený Kristus doopravdy zjevil jako objektivní skutečnost, byť zcela jiného řádu, nýbrž kolem otázky, které pojetí lidské existence je více pravdivé. To s rozměrem transcendence, či to bez rozměru transcendence? Transcendence ovšem nikoli mýticky nadpřirozené, nýbrž transcendence existenciálně etické, transcendence jako přesahu, jako výrazu pro to, co do lidského života vstupuje jako bezpodmínečné a nepodmíněné, jako zvěst, že člověk je přijat a že je vyzván.¹¹ To však je již jiná tematika, za rámcem otázky, kterou sledujeme. Ponechám ji teologům, nechť se o to přou.

Řekli jsme výše: Ježíš byl ukřižován, království, jehož nástup ohlašoval, nepřišlo. Učedníci, jak ani evangelisté nesmlčeli, se po Ježíšově ukřižování rozprchli. A tu zjišťujeme, že *po určitém čase* po Ježíšově ukřižování je zformována – jako religionista povím raději: se zformovala – skupina lidí, kterou tvoří především ti, kteří historického Ježíše znali a doprovázeli při jeho putovních kázáních. Tito Ježíšovi přívrženci nějakým způsobem vyznávají, že tento Ježíš, který byl ukřižován – a řeknu to nyní vědomě velmi obecně a s jistou nedefinovanou rozostřeností – není konec, ale začátek, že v něm je budoucnost. Uplyne pak určitý další časový úsek, než prvotní křesťané tuto svou věřivou naději přetransformují do podoby víry, kterou již profilovaně vyjádří jednak pomocí christologických představ, jednak pomocí christologických titulů. Ani ty představy, ani ty tituly však nejsou originálně křesťanské, nýbrž prvotní křesťané je přejímají jednak z židovského, jednak z helénistického prostředí, transformují je vztažením na Ježíše a dávají jim nový kontext a nový náboj. Těmi představami je jednak výpověď

11 Herbert Braun, *Jesus*, Stuttgart: Kreuz Verlag 1969, 159-170.

vzkříšení, jednak výpověď vyvýšení – nanebevzetí. Tituly, které pocházejí z židovského kontextu, jsou např. *syn Davidův*, *boží služebník*, *mesiáš*=Kristus, *Syn člověka*; tituly z prostředí helénistického jsou např. *syn boží*, *kyrios*=Pán, *spasitel*, *logos*.

Dříve než alespoň informativně zrekapituluji, co je o vzniku a vývoji těchto christologických představ a titulů obecně známo a kritickým badáním akceptováno, rád bych již nyní vyznačil otázky, které nás zajímají. Jednak: Jak dlouhá byla doba, kterou jsem o několik řádků výše opatrně označil jako „po určitém čase“, tedy jak dlouhá doba leží mezi Ježíšovým ukřižováním, následným rozprchnutím učedníků a chvílí, kdy je okruh Ježíšových přívrženců již pohromadě a určitým způsobem vyznává jeho jedinečnost, že v něm je všechna pravda, všečen život, naděje i budoucnost. A pak ta vlastní centrální otázka zní: Co se odehrálo v tomto mezičase, v této pravděpodobně nepřilíš dlouhé době? Jak pochopili Ježíšovi přívrženci svého nedávno ukřižovaného Mistra v této zatím blíže neurčené době, která leží mezi jejich zmateným útekem od kříže a prvními již profilovanými christologickými představami či tituly, kterými prvotní křesťané vyjadřují svou víru? Těmito otázkami se ocitáme právě v tom poměrně zřejmě nedlouhém mezičase mezi Ježíšovým ukřižováním, rozprchnutím učedníků na straně jedné a již prezentní křesťanskou vírou, formulovanou pomocí christologických představ či titulů, na straně druhé. V tomto mezičase je totiž třeba hledat odpověď na tu naši centrální otázku po vlastním vzniku křesťanství. Pomocí jaké představy, pomocí jaké výpovědi přešli Ježíšovi přívrženci přes onen most mezi Ježíšovou popravou, útekem učedníků a mezi prvními christologickými formulacemi raněkřesťanské víry? Tato otázka je předmětem této studie. Věnujme však ještě chvíli pozornost shrnutí standardních poznatků o již profilovaných prvokřesťanských christologických představách a titrelech, doložených v novozákonních christologických formulích.

Výpověď o Ježíšově vzkříšení uvádí Pavel z Tarsu ve velmi starém textu, starším než evangelia, totiž v 1. listu Korintským 15,3-8. Formuluje bez jakéhokoli představového prokreslování indikativem perfekta pasiva: *egérthé* – byl vzkříšen. Navíc tuto formulaci uvádí větou, že zde již předává tradici, formuli víry, kterou sám přejal. Od koho, kde, kdy? Bylo to v „krajínách Arábie“, či v Damašku, či v Jeruzalémě, či až v „končinách Sýrie a Kilikie“ (Galatským 1,13-2,2)? To bychom se ale dostávali na jinou, stejně neprobádanou kolej raněkřesťanského badání. Pro nás je nyní důležité: Pavel z Tarsu výpověď o Ježíši, že „byl vzkříšen“, nevytvořil, ale převzal. Jestliže ji cituje v listu do Korintu, psaném někdy po roce 51, znamená to, že se s touto výpovědí víry musel setkat před rokem 51. Zajímavé je v této souvislosti, že právě v té 15. kapitole 1. dopisu do Korintu, kde Pavel snáší vehementně všechny argumenty ve prospěch vzkříšení, jen jeden argument

neuvádí – evangelijní vyprávění o prázdném hrobě. Tuto tradici – podle mého, studiem textů podloženého mínění, legendu – zřejmě ještě neznal.¹²

Výpověď o Ježíšově vyvýšení uvádí též Pavel z Tarsu a opět nikoli jako vlastní formulaci, ale v citaci jednoho z velmi cenných a starých raněkřesťanských hymnů, kterou najdeme v listu do Filipis 2,6-11. Tato výpověď je formulována indikativem aoristu aktiva – *hyperypsósen*, (Bůh) jej vyvýšil. Vyprávění o Ježíšově vzetí či vstoupení na nebe, jak je čteme na konci Lukášova evangelia 24,50-52 a na začátku téhož textového komplexu, totiž Skutků apoštolských 1,1-14, Pavel ve svých listech nezná. Můžeme tedy uzavřít: Výpovědi: Ježíš „byl vzkříšen“, Bůh Ježíše „vyvýšil“, byly formulovány nejprve bez představového koloritu. Teprve později jsou explikovány do vyprávění o prázdném hrobě a do vyprávění o vstoupení či vzetí na nebesa. A dodejme, čím pozdější je evangelium, tím masivnější je vyprávění o Ježíšově vzkříšení. Zatímco u Marka říká poseł ženám u hrobu indikativem aoristu pasiva *egéthé*, „byl vzkříšen“ a „ženy se bály a nikomu nic neřekly“ (Marek 16,8), vypráví pozdější Lukáš, jak vzkříšený Ježíš prošel zavřenými dveřmi a požádal učedníky, zda nemají něco k jídlu (Lukáš 24,41-42), a u ještě pozdějšího Jana si dokonce Tomáš sáhl do rány vzkříšeného Ježíše, aby verifikoval jeho identitu (Jan 20,26-28).

Kromě těchto dvou kvalifikujících kategorií, vzkříšení a vyvýšení, užívá již profilovaná raněkřesťanská christologie titulů. Výklad o vývoji christologických titulů by vyadal na objemnou knihu. Jsou takové, odborné kvality, a tak k nim toliko odkazují.¹³ Pro naši souvislost rekapitulují jen rámcově: Titul *mesiaš* a titul *Syn člověka* byly v určité židovské tradici tituly spíše protilehlé. Jako *mesiaš* byl očekáván člověk, kterého Bůh zmocní k velikému poslání. Jeho příchod byl vnímán spíše v historicko-politických souřadnicích jako obnova Davidova – zde již poněkud idealizovaného – království. *Syn člověka*, postava židovské apokalyptiky, byla postava nadlidská, která přijde z nebe a nastolí nový věk. Nikoli jako splnění židovských politicko-národních tužeb, ale jako nový věk, který od Boha sestoupí na zem.

Titul *syn boží* byl v helénismu nesmírně rozšířen a přímo přetížen různě odstíněnými významy. V zásadě však je to reprezentant božstva či Boha. Je to nejen titul pro krále těšícího se božnosti, ale i pro nebeské nižší bytosti, zplozence nejvyššího božstva.

- 12 Gerhard Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1961, 78 (česky Praha: Oikúmené1996).
- 13 Ferdinand Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen: Ruprecht 1964; Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Siebeck-Mohr 1961; Petr Pokorný, *Vznik christologie*, Praha: Kalich 1988; Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen III*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1961, 245-267; Herbert Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1967, 243-282.

Další z titulů, titul *spasitel*, přidělovaný především vladařům, doznal obliby v římském císařském rituálu. Augustus byl označen a na náhrobku oslaven jako „syn boží, spasitel světa“,¹⁴ který, jak mu Vergil složil k narozeninám, „nastolil zlatý věk a je nemyslitelné, aby se kdy narodil někdo větší nežli on“.¹⁵ Právě tam, kde skončil Vergil svůj 14. eklog, začíná evangelista Lukáš svou polemiku: ne cesar, ale Ježíš, když stylizuje legendu, že za císaře Augusta narodil se Ježíš – Kristus, Pán, *spasitel*. A zatímco Octavianovi při jeho narozeninách zpívali Vergilovu bukoliku pastýři a pastýřky s flétničkami v průhledném růžovém, k Ježíšovým jeslím přivádí autor legendy (Lukáš 2,8-18) ty nejvíce chudé a opomenuté, pastýře smrdící chlévem.

Podobnou transformací prošel i titul *logos*, jedno z nejvíce různými významy přetřžených slov v helénismu. Vypovědět Krista pomocí tohoto slova, odkazujícího k různým pojmům, to byla nesmírně smělá a jistě ne neproblematická první velká křesťanská interpretace víry pomocí filosofických, ale i gnosticko mysterijních schémat. Jistě interpretace nesená opět snahou o přeznačení pojmu *logos* jeho vztažením na Krista. A přec toto přeznačení bylo provázeno i recipročním zpoplatněním. Mýtus o Kristu byl helénisován a byla otevřena cesta k ontologickým spekulacím o podstatě a hypostasi, o nerozdělené a nesmíšené Ježíšově božské i lidské přirozenosti. Leč vraťme se opět od těchto již závratně spekulativních poloh pozdně helénistické christologie znovu tam, kde to všechno začalo, k onomu mezičasu, kdy se Ježíšovi učedníci rozprchli od kříže a než jsou doloženy první christologické formulace raněkřesťanských vyznání. Co bylo mezi?

Nejvíce na cestě tohoto bádání pokročil Herbert Braun,¹⁶ který rozlišuje tři fáze vzniku křesťanského kerygmatu.

I. Prvotní křesťané vyznávají, že ten Ježíš, který byl ukřižován, záhy přijde, a království, jehož příchod ohlašoval, nastolí. Křesťané tak prodlužují očekávání království o kousek dál, ale zároveň čekají jeho brzký příchod. Dodejme, že toto schéma prodloužení eschatologicko-apokalyptické vize o kousek dál, a zároveň její vehementní očekávání, je typickým znakem všech fanatických sekt. A křesťanství ve svých počátcích mělo silné rysy charismatické, vizionářské, židovské apokalyptické sekty. V této fázi, v tom shoduje se Braun s Cullmannem,¹⁷ není ještě důraz položen na kříž a vzkříšení, nýbrž na brzký příchod. Očekávání, že ten ukřižovaný přijde jako

14 Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1963, 76.

15 Odkaz k Vergilovi a srovnání Vergilia a Lukáše viz: Ethelbert Stauffer, *Jerusalem und Rom*, Bern: Francke Verlag 1957, 27; Ethelbert Stauffer, *Christus und die Caesaren*, Hamburg: Wittig Verlag 1964, 97-120.

16 Herbert Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1967, 243-282.

17 Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zürich: Evangelischer Verlag 1948, 71.

mesiáš, však nepřímou implikovalo představu vzkříšení. Má-li přijít, nemůže být mrtvý, nýbrž je u Boha, byl vyvýšen. V tomto stadiu jeví se rané křesťanství jako židovská sekta. Nepřekročilo ještě rámec židovství, protože mesiáš teprve přijde.¹⁸ Od klasického židovstva se lišilo toliko tím, že tohoto očekávaného mesiáše ztotožnilo s ukřižovaným Ježíšem a že jeho příchod čekalo zcela vbrzku, možná již zítra. MARANATHA – Pane náš, přijď – bylo centrální zvolání této židovské sekty.¹⁹

II. Prvotní křesťané vyznávají, že mesiáš již přišel. Byl to ten Ježíš, který byl ukřižován. Mesiášská událost již nastala. Byl jí Ježíšův kříž, pochopený v návaznosti na židovský svátek jom kippur, a na obřad kozla Azazele, i na paschální slavnost beránka, jako oběť smíření za lidské hříchy. „Zemřel za naše hříchy, byl vzkříšen pro naše ospravedlnění.“ Tak zachycuje Pavel z Tarsu ve zmíněném již místě prvního listu Korintským toto vyznání (1. Korintským 15,3-4). Takto formulované vyznání znamená zásadní odlišení křesťanství od židovství. Mesiáš totiž již není očekáván shodně s židovstvem v budoucnosti, že přijde, ale je zde vyznání, že mesiáš již přišel, mesiášská událost již nastala, je naplněna, i když ještě ve druhém Kristově příchodu bude dovršena.²⁰ Očekávání Kristova příchodu se zde stává očekáváním druhého příchodu, protože již ten první, mesiášský, nastal. Odtud je pak již jen krok k třetí fázi:

III. Nikoli teprve kříž a vzkříšení, ale celý Ježíšův pozemský příběh byl mesiášskou událostí, vtělením božského *logu*. Proto má pisatel Janova evangelia – reprezentant této třetí fáze, tak veliký zájem na Ježíšově příběhu. Není to však zájem historický, nýbrž teologický.²¹

Nutno s H. Braunem a dalšími podotknout, že tyto tři fáze nejsou od sebe hermeticky oddělené, navzájem se prostupují a překrývají. Dodejme, že právě jistá rozmlženost těchto výpovědí byla vhodnou dispozicí pro jejich postupnou krystalizaci.

Třeba ještě zmínit Lohmayerovu takzvanou galilejskou hypotézu.²² Všimá si skutečnosti, že kromě zjevení vzkříšeného Krista v Jeruzalémě uchovávají někteří evangelisté tradici o Ježíšových zjeveních v Galileji. Lohmayer zastává tezi, že tradice o zjeveních vzkříšeného učedníkům v Galileji je starší, a teprve později, když záleželo na tom, že křesťanská církev sobě

18 Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1964, 195-199.

19 Heslo „maranatha“ in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Gerhard Kittel, 4. sv., Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1933-1978; Herbert Braun, *Spätjüdisch häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1957, I. díl 48-57, II. díl 100-107.

20 Srov. poznámka 16 a 17.

21 Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Ruprecht 1962, 38-43.

22 Ernst Lohmayer, *Galiläa und Jerusalem*, Göttingen: Vandenhoeck – Ruprecht 1936.

rozumí jako lidu nové smlovy, jako navázání na zaslíbení daná Izraeli, je výpověď o zjevení vzkříšeného učedníkům centralizována do Jeruzaléma.

Nyní však již *in medias res*. Co bylo tím mostem, po kterém přešla úzkost a zmatenost učedníků, rozprchlých od Ježíšovy popravky, k prvním christologickým formulím raněkřesťanské víry? Co bylo tou předchristologickou impresí Ježíšových přívrženců? Odpověď na tuto otázku je zároveň odpovědí na otázku po nejvlastnějším vzniku křesťanské víry. A protože o křesťanství můžeme mluvit teprve od okamžiku, kdy je zde křesťanská víra, která určitým způsobem formuluje Ježíšovu jedinečnost, pak tedy proces vznikání křesťanské víry je totožný s procesem vznikání křesťanství.

Tou kolébkou vznikání křesťanské víry je aramejské zvolání MRNA-TA či MRN-ATA a řecký výraz – vědomě říkám raději výraz, než titul – který v řečtině zní ERCHOMENOS – ten přicházející (*paticipium media*). ERCHOMENOS je jakási „rétorická figura“ (jak k mému výkladu tohoto tématu trefně poznamenal Václav Bělohradský), dostupná v různých transformacích jak hebrejským tak aramejským, ale též helénistickým řádem řeči, s mnoha přesahy i do dalších kulturně náboženských sfér. První Ježíšovi přívrženci samozřejmě neuzívali tohoto výrazu v řečtině, nýbrž v aramejské konotace. Kategorie *erchomenos* se vyznačuje přímo ohromující dostupností různými náboženskými vrstvami, a to dokonce navzdory judaistické snaze o separaci, ano o karanténu vůči okolnímu náboženskému arzenálu. *Erchomenos* – ten který přichází, ten přicházející, je tou univerzální náboženskou figurou, vykupitelskou šablonou, která byla v různých dobách a v různých náboženských okruzích a kontextech vždy znovu aktualizována a plněna novým, konkrétním obsahem. Základní schéma této rétorické figury je: někdo (eventuálně i něco) přichází, jeho příchod je to mocné a překvapivé, nad lidská očekávání, je vlomem záchranné moci.

Všimněme si nyní alespoň rámcově některých okruhů a vrstev této rétorické figury.

I když Ježíšovi přívrženci, tvůrci křesťanské víry, vyjadřovali svou naději aramejsky, začnu další výklad nejprve odkazem k řeckému novozákonnímu textu, protože nad ním se mi stalo zjevným, že tak časté opakování, že *erchetai ho Jesus kai legei*, přišel Ježíš a řekl, i častý výskyt gramatického tvaru *erchomenos* – přicházející, přišlý, nejsou jen pouhou úvodní frází, uvozující jednotlivé bloky evangelijní tradice, jakousi „vypravěčskou vatou“, nýbrž centrální předchristologickou liturgickou formulí rodící se christologie. Pokusím se naznačit, že tento hojný novozákonní výskyt tvarů odvozených od slovesa *erchesthai* – přicházet koresponduje jednak s hebrejskou a aramejskou jazykovou vrstvou a přesahuje zároveň i do kenaanských i helénistických výpovědí o přicházejícím božstvu.

Erchesthai – přicházet je jedno z nejfrekventovanějších slov v Novém zákoně.²³ Podtrhnu nejprve dvě centrální výpovědi ze synoptické vrstvy. Tvar slovesa *erchesthai* – ve třetí osobě singuláru prezenta aktiva *erchetai* se vyskytuje jednak ve spojení s *basileia tou theou*, s božím královstvím, jednak v uvozovací formuli Ježíšových výroků a řečí: *erchetai ho Jesus kai legei*.

I když v synoptických formulacích, kterými Ježíš ohlašuje příchod království, se častěji užívá třetí osoby singuláru perfekta activa od slovesa *engizein* – *engiken*, *engiken he basileia tou theou*, doložen je i výskyt *erchetai* ve spojení s božím královstvím.²⁴ Významová blízkost sloves *erchesthai* a *engizein*, přicházet a přibližovat se, přicházet do blízkosti, kdy *engizein* vlastně znamená *engys* – brzy, hned, *engys erchetai* – přicházet brzy, ukazuje, že se jedná o téměř synonymní vyjádření. Navíc pak sloveso *engizein* i svým fonetickým zněním připomíná sloveso *ginesthai* – stávat se, vyvstávat. Níže si všimneme právě hebrejského pozadí těchto sloves, kde kořen hebrejského slovesa *hjh* je do řečtiny překládán právě pomocí sloves *erchesthai* nebo *ginesthai*. Slovesa *erchesthai* je tedy užito jako výrazu pro skutečnost, která se vlamuje, jako to nečekané, nové, to co přichází, to co přesahuje dosud dané, známé, tedy přesahující to, čím člověk disponuje. Ať již je to řečeno o božím království, nebo v refrénové formuli uvozující Ježíšovo vystoupení. Objevuje se též ve spojení: *erchetai he hemera*, přichází den, či *erchetai he hóra*, přichází hodina.²⁵ Ve většině případů označuje sloveso *erchesthai* v synoptické vrstvě eschatologické dění, a to nejen ve smyslu časovém, ale i kvalitativním.

V souvislosti našeho tématu nás zajímá především výskyt tohoto slovesa ve tvaru participia media – *erchomenos* v případě maskulina, *echomenon* v případě neutra. Podle synoptiků mluví Jan Křitel o tom, který je ten přicházející po něm – *ho de opisó mou erchomenos* (Marek 1,7; Matouš 3,11). Nechme stranou nyní otázku, zda tím za ním přicházejícím myslel Jan Křitel skutečně Ježíše. Pravděpodobné je, že si tím nebyl tak jist, jak to líčí Marek a Matouš ve scéně Ježíšova křtu v Jordánu, když později podle Matouše 11, 2-6 posílá z vězení své učedníky, aby se Ježíše zeptali, zda on je ten, „který má přijít, nebo máme čekat jiného“. Právě v tomto dotazu vzkázaném Janem Křitelem Ježíši se opět objevuje participium *erchomenos*. Též Eliáš, jehož návrat byl židovskou apokalyptikou považován za signál

23 Viz hesla „erchesthai“, „engizein“, „ginesthai“ in: Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1968; viz heslo *erchesthai* in: Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin: Verlag Alfred Töpelmann 1963; k tomu srovnej hesla „přijít“, „přicházet“ in: M. Bič – J. B. Souček, *Biblická konkordance*, Praha: Kalich 1963.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*.

začátku apokalyptického dění, je v Ježíšově řeči (Matouš 11,14) ztotožněn s Janem Křtitelem a označen jako ten, který již přišel – *autos estin Élias ho mellón erchesthai*. Pro sled našeho tématu je důležité zjištění: Evangelisté dokládají kategorii přicházejícího, kterou Jan Křtitel zřejmě formuloval aramejsky, v řečtině jako slovesný tvar *erchomenos*. Kategorie toho přicházejícího je tedy doložena v židovském okruhu předkřesťanského apokalypticko-eschatologického očekávání. Odtud pak byla přenesena na Ježíše.

Tvary příbuzné s participiem *erchomenos* najdeme dále ve spojení s Duchem božím: Při Ježíšově křtu v Jordánu na něj sestupuje Duch boží. Viděl nebesa otevřená a Ducha sestupujícího na něj – *kai eiden to pneuma tou theou katabainon hosi peristeran kai erchomenon ep auton* (Matouš 3,16). O Duchu svatém se mluví jako o tom přicházejícím, *erchomenon* (ve spojení s *pneuma* v neutru). Důležitý je v této souvislosti text z Lukášova komplexu, text Skutky 1,8: „a přijmete moc přicházejícího svatého Ducha na vás“, *lémpsesthe dynamin apelthontos tou hagiou pneumatos ef hymas*; (*apelthontos* je participium aoristu, participium přezenta je *erchomenos*).

Slovesných tvarů od *erchesthai* je hojně užito v synoptické tradici o Synu člověka, který přijde. Participiálního tvaru *erchomenos* je užito o Synu člověka, jako o tom přicházejícím. Výmluvné je zejména místo Matouš 16,28, formulované jako Ježíšův výrok: „Amen, pravím vám, že někteří z těch, kteří tu stojí, neokusí smrti, dokud nespátrí Syna člověka přicházejícího (akusativ: *erchomenon*) se svým královstvím.“ Podobná formulace se nachází ve velké Ježíšově apokalyptické řeči, uvedené pisatelem Matoušova evangelia ve 24. kapitole. Matouš 24,30: „Tehdy se ukáže znamení Syna člověka na nebi; a budou lomit rukama všechny čeledi země a užijí Syna člověka přicházejícího (*erchomenon*) na oblacích nebeských.“ Tato formulace je parafrází dvou míst hebrejské Bible. Jednak Daniele 7,13, kde se sice v septuagintním překladu nevyskytuje tvar *erchomenon*, nýbrž *ércheto*, jednak Zachariáše 10,12-14, kde je řeč o nářku čeledí země.

Na několika místech synoptických evangelií, nejvýrazněji u Matouše, se mluví o Ježíši jako o tom přišlém, či evangelista vkládá Ježíši do úst výrok, ve kterém Ježíš proklamuje, k čemu přišel. Užití tvaru slovesa *erschesthai* u synoptiků v těchto souvislostech neoznačuje příchod na určité místo, ve smyslu přesunu z jedné končiny do druhé, ale je manifestační proklamací poslání – kvůli čemu Ježíš přišel. „Nepřišel jsem rušit zákon..., nýbrž naplnit“ (Matouš 5,17). „Nepřišel jsem pozvat spravedlivé, ale hříšníky“ (Matouš 9,13). „Nepřišel jsem uvést pokoj, ale meč“ (Matouš 10,34). „Oheň jsem přišel uvrhnout na zemi“ (Lukáš 12,49). Všimněme si, že tyto formule o Ježíšově „přišel“ se většinou nacházejí v apokalyptickém kontextu.

Obzvláště hojný je výskyt slovesných tvarů od *erchesthai* a participia *erchomenos*, *erchomenon* v evangeliu Janově. Zde se slovesné tvary od *erchesthai* většinou nacházejí v Ježíšových „*ego eimi* řečech“, v řečech „já

jsem“. Tyto řeči jsou teologickou proklamací janovské christologie, koncipované v souřadnicích gnostického vykupitelského mýtu, kde *logos*, zplouzenec nejvyššího božstva, také přichází, aby vyjevil mysterium a otevřel cestu vykoupení. Není nyní naším úkolem zabývat se diferencemi mezi janovskou christologií a různými variantami gnostického vykupitelského schématu. Pro naši souvislost je důležité, že formule *erchomenos* a tvary odvozené od slovesa *erchesthai* jsou u Jana transponovány do nové roviny. *Erchomenos* u Jana není již člověk, který přichází s poselstvím od Boha, ani božská postava židovské apokalyptiky, která přichází na oblacích z nebe, nýbrž od Boha přicházející *logos*, s určitým již náznakem usiální (*usia* – podstata) souvztažnosti s ním. „Já jsem přišel ve jménu svého Otce“ (Jan 5,43). „... nepřišel jsem sám od sebe“ (Jan 7,28). „... vím, odkud jsem přišel a kam jdu“ (Jan 8,14). „... já jsem od Boha přišel“ (Jan 8,42). „... já jsem přišel, aby život měly (ovce)“ (Jan 10,10). „...já světlo na svět jsem přišel“ (Jan 12,46). „nepřišel jsem, abych odsoudil svět“ (Jan 12,47). „... proto jsem na svět přišel, abych vydal svědectví pravdě“ (Jan 18,37). U Jana se mluví též o světle, což je v gnostickém řádu řeči konfigurující ekvivalent pro božský *logos*, jako o tom *erchomenon*. „Bylo to světlo pravé, přicházející (*erchomenon*) do světa, osvětlující všechny lidi.“ (doslovný překlad Jan, 1,9).

Janovské výpovědi o tom přicházejícím spojuje pak janovská Apokalypsa s apokalyptickými vizemi katastrof, které přijdou, a toho, který přijde: „... přijdou ještě dvě rány“ (Zjevení 9,12). „... přišel hněv tvůj“ (Zjevení 11,18). „... přišla svatba Beránkova“ (Zjevení 19,7). A celý Nový zákon vrcholí v poslední větě Janovy Apokalypsy, ve zvolání „Přijď, Pane Ježší!“ (Zjevení 22,20).

Participium *erchomenos* pak zaznamenává obrovský nárůst v patristické literatuře. Doloženo je přes 550 výskytů. Objevuje se však i v nekřesťanské literatuře, jako titul božstva, které přichází ve smyslu univerzální, od starověku po pozdní helénismus rozprostřené představy o přírodním božstvu, které se vrací, přichází ze zimního spánku, aby probudilo vegetaci a obnovilo plodivou sílu.²⁶ Zdeněk Kratochvíl při mém předběžném veřejném výkladu tohoto tématu v diskusi upozornil na výskyt termínu *erchomenos* v Dionýsovském kultu.²⁷ Dohledání všech možných příbuzných paralel je pozváním dalších religionistických badatelů v oblastech různých náboženství k součinnosti. Lze se oprávněně domnívat, že sloveso *erchesthai* má v mnohém kontextu epifanický příděch. Přicházející božstvo je vyjevující se božstvo. Výraz *erchomenos* je doložen též v literatuře gnostické. Tam tím přichá-

26 Johannes Leipold – Walter Grundmann, *Umwelt des Christentums I*, Berlin: Evangelische Verlaganstalt 1965, 101-126.

27 *Nejstarší řecká lyrika*, Praha: Svoboda 1981 (Antická knihovna), 293, formule 4.

zejícím už není navracející se či zmrtvýchvstalé přírodní božstvo, nýbrž božstvo, či božský reprezentant gnostického vykupitelského mýtu. V koptském textu Tajné knihy Janovy, když se farizej ptá Jana, kde je jeho učitel, kterého následoval, Jan odpovídá: *ayó pedžaf naf dže, pma entafei enchétf* – „místo, ze kterého přišel, tam odešel“. ²⁸ V Evangelium Pravdy se mluví o plnosti (řecké, gnostické pleróma) která se dala do pohybu *aei*. ²⁹ Koptské *aei* je perfekturnum od koptského slovesa *ei* – přicházet. Zde se přímo vnučuje souvislost s překladem a výkladem Plutarchova textu o delfském *E* z pera Radka Chlupa ³⁰ *Ei* ve smyslu jsi – tj. přicházíš.

Právě na tomto místě však učinme ještě jeden exkurs zpět. Zpět do světa, z něhož pocházeli Ježíšovi přívrženci. Jejich aramejské *mrna-ta* či *mrn-ata* nás odkazuje zpět do světa hebrejské Bible. Jméno hebrejského boha JHVH obsahuje konsonanty slovesa *hjh*. Toto sloveso je do řečtiny Septuagintou překládáno většinou pomocí *erchesthai* nebo *ginesthai*. ³¹ Jahve, „jsem který jsem“ (Exodus 3,14), je ten, který přichází. Přichází a mluví: „Stalo se slovo Hospodinovo.“ To je přímo refrén mnoha textů hebrejské Bible. Ona evangelijní uvozující formule *erchetai ho Jesus kai legei*, přišel Ježíš a řekl, až příliš nápadně připomíná to, co vypovídá hebrejská Bible o Jahvem, že přišel a promluvil. Ježíš, který přichází a mluví, je liturgickou formulí *erchetai kai legei* proklamován tím, který reprezentuje Jahveho.

Tak je možné, aby ten, který byl za svého působení vnímán jako *erchomenos*, byl očekáván věřivou vizionářskou nadějí Ježíšových přívrženců po Ježíšově ukřižování jako ten, který bude *erchomenos*, který jako reprezentant Jahveho, Boha Izraele, nastolí boží království, které ve svém vystoupení před ukřižováním ohlásil. *Maranatha* – *erchomenos* to byla předchristologická imprese Ježíšových přívrženců, ze které postupem času krystalizovaly a odvíjely se další a rozrůzněné christologické představy a tituly raněkřesťanské víry.

Univerzální náboženská kategorie o přicházejícím božstvu či bohu, která jde napříč několika staletími, ano napříč více než jedno tisíciletí různými náboženskými útvary Orientu i helénismu, kategorie řecky vyjádřená jako ERCHOMENOS, je klíčem k odpovědi na otázku, jak bylo možné, že

28 *Tajná kniha Janova*, koptský text NHC III, Edition of the NH Codices, Leiden 1972, odd. 47, 11 a 12. – Studentce Zuzaně Vlčkové (IZV UK) děkuji za dohledání některých míst v koptských textech.

29 *Evangelium Pravdy*, koptský text v NHC I,3 edit. Malinine, Zürich 1956, odd. 36, 6-14.

30 Radek Chlup, *Plutarchos O delfském E*, Praha: Herrmann a synové 1995, 17.

31 Kořen „hjh“ in: Wilhelm Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Berlin–Göttingen – Heidelberg: Springer Verlag 1959. Dále: vyhledání konkordančních odkazů slov *přicházet* a *přijít* a srovnání významných míst v hebrejském textu – *Biblia Hebraica* a v řeckém překladu *Septuaginty*; *Biblia Hebraica*, ed. Rudolf Kittel, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1952; *Septuaginta I.-II.*, ed. Alfred Rahlfs, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1952.

vizionářská naděje okrajové židovské sekty dorostla v procesu vlastní transformace do světových rozměrů a zvítězila nad jinými náboženskými koncepty. Rétorická figura ERCHOMENOS, užitá prvokřesťanskými vizionáři k interpretaci Ježíše, zajistila tomuto poselství sdílnost v různých nábožensko-kulturních oblastech. Antropologický obsah, kterým tuto rétorickou figuru naplnili křesťané, se ukázal být věrohodnější a účinnější než obsahy jiné. Ten, který přichází a otevírá budoucnost, pověděli křesťané, není nositelem přírodního obnovujícího se cyklu, není ani zprostředkovatelem tajuplného povznášení duše do vyššího duchovna v oproštěnosti od hmoty, ale odpouští lidský hřích! Zvěst o vysvobození z kletby hříchu k nové budoucnosti se ukázala být pravdivější a mocnější než jiné výplně rétorické figury *erchomenos*.

Shrnuji: Vznik křesťanství nebyl jednorázovou událostí, ale určitým procesem, během kterého se Ježíšovi přívrženci vyrovnávají se skutečností, že Ježíš byl ukřižován a boží království, které ohlašoval, nenastalo. Po útěku z Jeruzaléma ztvárňuje se mezi Ježíšovými přívrženci mínění – pravděpodobně ne hned jednoznačně formulované – že ten Ježíš, kterého znali, s nímž chodili, jehož očekávání brzkého příchodu božího království sdíleli, i když byl ukřižován a boží království nenastalo, nebyl samozvanec, ale byl příšlý od Boha, tj. byl nositelem božího poslání. Mezi Ježíšovými přívrženci dozrává a krystalizuje přesvědčení, že ten, kterého vnímali jako Bohem pověřeného hlasatele božího odpuštění i božího nároku, byl ten od Boha příšlý, že byl nositelem boží věci. Po Ježíšově popravě klíčí v nich naděje, že ukřižovaný Ježíš neskončil prohrou, ale že jako přicházející přijde. Ten, který byl příšlý, reprezentant boží věci, bude tím, kdo přijde a boží království nastolí. Království, jehož příchod zvěstoval – ujasňují si ve své rodící se víře Ježíšovi přívrženci – nebyla planá iluze. To království přijde. Bude to jen jinak, než jak tomu rozuměli i snad nerozuměli. Ten příšlý, který byl ukřižován, přijde, a království, které hlásal, začne. „MARANATHA – Přijdi tedy, Pane Ježíši.“ (Zjevení 22,20) To je zvolání jejich očekávání, kerygma jejich krystalizující víry. Toto jejich aramejské zvolání *maranatha* je komponováno v návaznosti na hebrejské *hjh*, na zvěst o božím přicházení, a je komunikativní s řeckou kategorií *erchomenos*.

Očekávající věřivá naděje, že Ježíš, který byl přicházející, bude přicházející, měla tu přednost, že nenutila hned k přesně vymezené představové a definiční určitosti. Ponechávala určitý prostor různým polohám a podobám chápání i interpretace. Nadto byla sdílná v různých nábožensko-kulturních i jazykových kontextech. Byla to jakási forma ne zcela definovaného obsahu. Umožňovala, aby ti, kteří skrze toto vyjádření artikulovali svou naději navzdory kříži, do té své očekávající, věřivé naděje „namysleli“, „navěřili“ a „nažili“ určitý, i když zprvu ne přesně ujasněný obsah. Ten pak

byl schopen dalších transformací i prostupnosti i do zcela jiných nábožensko-kulturních a jazykových kontextů.

Naděje Ježíšových přívrženců, rodící se navzdory kříži, ona předjímka vznikající křesťanské víry, vyjádřila svou vztaženost k budoucnosti, že Ježíšův kříž není konec a prohra, pomocí rétorické figury, pomocí výrazu, který, přetlumočen z aramejské jazykové vrstvy do řecké jazykové vrstvy, zní *erchomenos*. Díky této kategorii *erchomenos* byly vytvořeny základy pro další dotváření i pro prostupnost představ. Např. představy, že *erchomenos* je člověk, zmocněný Bohem k určitému poslání. Nebo představy, že *erchomenos* je Syn člověka, jehož apokalyptická role nastolitele božského království se stane při vltomu království zjevná. Až po představu, že *erchomenos* je boží zplozenec, božský syn, *logos*, který participuje na Bohu, a po vzoru gnostického vykupitelského mýtu sestoupil a vystoupil. Kategorie *erchomenos* – ať již vyslovená hebrejsky, aramejsky či řecky – se stala společným jmenovatelem, jednotící bází různých podob v mnohém ohledu nejednotné a různorodé rodící se prvokřesťanské christologie. Výraz *erchomenos* jako rétorická figura snesl určitou nejednoznačnost, řekl bych, že měl trpělivost vůči těm, kteří jej užili, posečkal jim, až si jej více ujasní a až jej ostřeji vyprofilují. A byl profilovatelný v různých kontextech různě, aniž by ztrácel společného jmenovatele.

Zbývá odpovědět na otázku, kde a kdy klíčila tato věřivá naděje raněkřesťanského očekávání, než dorostla do podoby profilovaných christologických představ či titulů. Dát odpověď na tuto otázku zůstává jedním z otevřených úkolů religionistického bádání a lze říci, že je to úkol sotva kdy jednoznačně řešitelný. Upozorním proto jen na některé z množství dodnes otevřených problémů, souvisejících s řešením této otázky.

Prvních deset let po Ježíšově ukřižování – jejich vřočení do souřadnic římských análů, tedy vřočení i samotného roku Ježíšovy popravy, i sestavení časové posloupnosti raněkřesťanského dění v rámci těchto prvních deseti let po Ježíšově popravě – je tím nesnadným, možná definitivně nikdy nevyřešitelným úkolem religionistického bádání o raném křesťanství. Přec však právě tam leží odpověď na otázku po vzniku křesťanství. To, co z dějin raného křesťanství leží za hranicemi tohoto prvního desetiletí, se rýsuje v jasnějších obrysech, i když i tam zůstává mnoho nezodpovězených otázek.

Pokusme se nejprve vymezit problémy spojené s otázkou kde. Kde se rodí křesťanská víra, či kde se formuje ve svých protofázích? S poměrně značnou jistotou lze říci, že zprvu nikoli mimo rámec území, které bylo římskou nadvládou označováno jako Palestina.

Zda se Ježíšovi přívrženci skutečně po ukřižování svého Mistra vrátili do Galileje, nelze jednoznačně prokázat. Je to však velmi pravděpodobné. Vždyť podle synoptiků trvalo Ježíšovo veřejné vystoupení putujícího rabiho v Galileji asi rok, a když podle podání synoptiků poprvé přišel do Jeru-

zaléma, byl popraven. (Podle Jana byl Ježíš v Jeruzalémě třikrát.) Okruh jeho přívrženců tvořili převážně obyvatelé Galileje, a je tedy pravděpodobné, že se po tragické události z Jeruzaléma do Galileje navrátili. Tomu nasvědčuje v Markově podání i výrok mládence v bílém rouchu, který u Ježíšova hrobu zvěstuje ženám, že Ježíš byl vzkříšen a dodává: „Jde před vámi do Galileje, tam ho spatříte, jak vám řekl“ (Marek 16,7). V Matoušově podání to ženám říká vzkříšený Ježíš sám: „...oznamte mým bratřím, aby šli do Galileje, tam mě uvidí“ (Matouš 28,10). Lukáš zřejmě záměrně právě tuto větu přeformulovává. Podle Lukášova podání říkají dva muži v zářícím rouchu u hrobu ženám: „Vzpomeňte si, jak vám řekl, když byl ještě v Galileji, že Syn člověka musí být vydán do rukou hříšných lidí, být ukřižován a třetího dne vstát (Lukáš 24,6). Lukáš má teologický zájem na přesunu zjevení vzkříšeného z Galileje do Jeruzaléma. Lukáš, který se vyrovnává s problémem, že v první generaci království boží nenastalo a řeší tuto krizi vytvořením teologie dějin spásy, totiž že Bůh koná svůj spásný plán postupně (*oikonomia tou theou*) v určitých dějinných fázích, chápe již ustavivší se křesťanskou církev jako pokračovatelku zaslíbení daných Izraeli. Křesťanská církev je podle Lukáše tou pravou dědičkou Jeruzaléma, jako symbolu božích dějin spásy. Proto retušuje odkaz na zjevení vzkříšeního v Galileji a místem počátku víry v Krista činí Jeruzalém. Ke vzniku křesťanské víry – řekl bych raději protovíry, či protonaděje – v Galileji však odkazují i další místa synoptické tradice i dodatková 21. kapitola evangelia Janova.³² Je tedy dostatek důvodů k přijetí Lohmayerovy hypotézy, že první podoba či předjímká raněkřesťanského sboru, prvý kruh Ježíšových přívrženců spojených nadějí, či vírou vztaženou k Ježíši, se zformoval v Galileji.

Po určitém čase – problémům vymezení tohoto časového úseku se budeme věnovat následně níže – je však společenství Ježíšových přívrženců doloženo v Jeruzalémě. Důvod je pochopitelný. Ti, kteří začali žít – pravděpodobně v Galileji, po návratu z Jeruzaléma – nadějí, že Ježíš opět přijde a nastolí království, prožívali s jistotou netrpělivostí, že příchod nenastává. Zprvu ho zřejmě čekali zcela bezprostředně. Není vyloučeno, že na tuto netrpělivost a první frustraci, že království nenastává hned, reagovali důvodným rozpoznáním, že přece království nemůže přijít jinam, než do božského svatého města, kde byl Ježíš ukřižován. Ostatně již za svého života směřoval Ježíš k Jeruzalému pravděpodobně s vizí, že příchod království nastane tam, či že jej svým utrpením dá do pohybu. Království nemůže sestoupit k jezeru v Galileji, království přijde do Jeruzaléma. Jestliže se Ježíšovi přívrženci během pravděpodobně značně krátké doby po Ježíšově ukřižování a svém návratu do Galileje přesunuli z Galileje do Jeruzaléma,

pak to znamená, že během této doby byla jejich věřivá, očekávající naděje natolik pro ně hybnou silou, že je přiměla k tomuto přesunu.

Zároveň však, snad poměrně záhy po Ježíšově ukřižování, je víra – řekněme opatrněji: určitá podoba k Ježíši vztahené naděje – doložena již i v některých mimopalestinských diasporních židovských osadách, snad dokonce až kolem Damašku a syrské Antiocheje. Z této mimopalestinské oblasti přišli do Jeruzaléma – snad jen tři roky, snad až šest let – po Ježíšově ukřižování – helénističtí židé s řeckými jmény, z nichž Štěpán byl pro své vyznání Ježíše jako toho, který obstál před Bohem, který je „při boží pravici“ ukamenován (Skutky 7,54-60). A viděl – vypráví později Lukáš, autor či redaktor Skutků – „nebesa otevřená a Syna člověka sedícího na pravici boží“. I když kniha Skutků apoštolských není historicky příliš spolehlivým pramenem, protože z určitého již odstupu – asi padesáti let – retušuje některá názorová pnutí první křesťanské generace, mluví na druhé straně ve prospěch hodnověrnosti tradice o Štěpánovi skutečnost, že Štěpán formuluje své vyznání starou judaistickou titulaturou: „Syn člověka“ a „stojící na pravici boží“ (Skutky 7,56). Titul Syn člověka se v pozdější křesťanské christologii neprosadil, výpověď, „sedí na boží pravici“ se sice o hodně později dostala až do kréda, ale příliš křesťanskou christologií tematizována nebyla.

Tradice o Štěpánovi pak nastoluje otázku: Jak to, že Štěpána židovská rada ukamenuje, ale jiné přední muže židokřesťanské obce, dokonce někdejší Ježíšovy učedníky, nikoli?³³ Překročil snad již Štěpán hranice ještě tolerované radikální, vizionářské židovské sekty? Štěpánově popravě měl být přítomen Saul – Pavel (Skutky 7,58), tehdy ještě odpůrce této cesty, jak byli budoucí křesťané v této době také nazýváni.³⁴

Druhá, ještě mnohem komplikovanější a ještě více neprůhledná je otázka, kdy. Kdy vznikala křesťanská víra a jak dlouho trval onen počáteční proces krystalizace křesťanského věřivě nadějného očekávání, než dospěl do podoby již určitější, vědomé křesťanské víry? Řešení této otázky odvisí od několika nesnadno řešitelných problémových okruhů. Ten první se týká až v šestém století stanoveného začátku takřčeně našeho letopočtu a s tím související nesnadné synchronizace našeho počítání let a našeho datování určitých, byť i přesně doložených časových údajů, se starověkým počítáním let. Konkrétně se to pak týká vročení Ježíšovy popravě. To je důležité pro další otevřenou otázku, totiž kolik let leží mezi Ježíšovou popravou a obrácením se ke křesťanství Pavla z Tarsu. K odpovědi na tuto otázku bychom se mohli dostat pomocí několika spolehlivých autobiografických Pavlových údajů. Tyto údaje sice velmi spolehlivě uvádějí rozestup mezi několika

33 Hans Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1963, 43-52.

34 Heslo „hodos“ in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 5. díl, ed. Gerhard Friedrich, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1933-1978.

jednotlivými událostmi, ale nevíme, od kterého roku je začít počítat. Řešení této záhady je spojeno též s rozsáhlou a ve výsledku diferencovanou argumentací podloženě rozrůzněnou debatou o vročení tzv. apoštolského sněmu v Jeruzalémě.

Přesahuje rámec této stránkami omezené studie rozprostit zde celou problematiku vročení Ježíšova ukřižování. Ujišťuji čtenáře, že na základě mnoha bedlivě prověřovaných pokusů o rekonstrukci tohoto data dochází bádání ke konsensu v rozmezí let 28-31 n.l. Bylo by zajímavé projít všechny argumenty pro jednotlivá vročení, ale dál než k rozmezí se s určitostí dostat nelze. Někteří badatelé toto rozmezí zvětšují, s ohledem na údaj o Pilátově spravování Palestiny, které je datováno do rozmezí let 26 až 36.³⁵

Druhým důležitým chronologickým klíčem je Pavel z Tarsu. V listu Galatským 1,15-2,1 uvádí Pavel s ujištěním, „před tváří boží, že to není lež“, svá základní data. Říká že po svém uvěření – (nelíčí při tom žádnou barvitou příhodu o obrácení u Damašku, jak ji známe ze Skutků apoštolských 9. kap., i když k jeho uvěření pravděpodobně v těchto končinách došlo) – nešel hned do Jeruzaléma, ale odešel do Arábie a pak se vrátil do Damašku. Potom po třech letech se vypravil do Jeruzaléma. Pak odešel do končin Sýrie a Kilikie a po čtrnácti letech se vypravil do Jeruzaléma znovu. Tato druhá Pavlova návštěva Jeruzaléma po jeho uvěření se výrazně neshoduje s tím, co uvádí 15. kapitola Skutků apoštolských o jednání tzv. Jeruzalémského sněmu. V podání Galatským 2 i Skutků 15 šlo o otázku misie mezi židy a mezi pohany a především, zda pohané, kteří se stali křesťany, jsou povinni podřídít se všem požadavkům židovského ritu a zákona. Pavel říká, že mu apoštolé v tomto směru nic neuložili, i když problém byl předmětem jednání. Skutkové uvádějí tzv. dekret, na kterém se obě strany dohodly. Je Pavlova druhá návštěva Jeruzaléma po jeho uvěření, jak ji líčí v 2. kap. Galatským, odlišná od jednání sněmu, jak je líčí 15. kap. Skutků, a bylo tedy nutně jednání dle Skutků o určitou dobu později, či harmonizuje autor Skutků dvě události a ulamuje hrot protikladným stanoviskům, která v době, ve které psal, již nebyla akutní?

Dále pak: Důležitou postavou při Jeruzalémském jednání je podle Pavlova líčení (Galatským 1,18-2,12), vedle Petra a Jakuba Jan. Míněn je zřejmě Jan Zebedeovec. Lze tedy datovat jeruzalémské jednání dle Galatským 2 již do r. 44, proto, že zde zmíněný Jan Zebedeus měl být popraven Herodem Agrippou I., který zemřel r. 44?³⁶ Skutkové 12,2 uvádějí, že Herodes (snad je míněn Agrippa I.) dal popravít Jakuba, bratra Janova. Předchozí poprava

35 Walter Grundmann, *Die Geschichte Jesu Christi*, Berlin: Evangelische Verlaganstalt 1959, 337; Hans Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche I*, Berlin: Walter de Gruyter Verlag, CO, 1961, 50.

36 Petr Pokorný, *Úvod do Nového zákona*, Praha: Vyšehrad 1993, 160.

Jana však jistá není. Další z předních mužů onoho jednání, uvedený v listu Galatským, je Jakub. Jestliže Jakub Pavlem uvedený v Galatským 1,19 a v Gal. 2,12 je Jakub bratr Páně, je však Jakub uvedený v trojici Jakub, Petr, Jan v Galatským 2,9 s největší pravděpodobností Jakub Zebedeovec, bratr Janův, popravený Herodem Agrippou I., tedy popravený nejpozději r. 44. Naopak Jakub, bratr Ježíšův, byl podle Flavia Josefa popraven až začátkem šedesátých let.³⁷ Bylo by proto možné se odvázat hypotézy: Pavlovo jednání s apoštoly v Jeruzalémě, jak je líčí 2. kap. Galatským, se konalo nejpozději r. 44., jeruzalémský sněm, ukončený vyhlášením a odesláním dekretu, jak jej líčí v 15. kap. Skutky, lze s velkou pravděpodobností umístit až do let 47-49. Protože otázka misie mezi židy a mezi pohany byla velmi ožehavou, ba konfliktní, není vyloučeno, že o tuto záležitost proběhlo v rozmezí čtyřicátých let v Jeruzalémě jednání několik, z nichž ne všem musel být přítomen Pavel. Svědčí o tom 11. kapitola Skutků, verše 1-18, i když důvodně předpokládáme, že nekonfliktní řešení, jak je podává autor Skutků, je až jeho pozdější harmonizací.

Kdybychom tedy vyšli z údaje, že Pavlova druhá návštěva v Jeruzalémě po jeho uvěření (podle Galatským 1,15-2,10) byla po sedmnácti letech – a i kdybychom vzali v úvahu, že při počítání je třeba mít na zřeteli, že v antice byl započítán i každý již započatý rok a zkrátali tím oněch sedmnáct let na patnáct,³⁸ znamenalo by to, že kdyby měl být Pavel podruhé po svém uvěření v Jeruzalémě r. 44 a zastihnout tam ještě žijícího Jakuba Zebedea, musel by uvěřit již někdy roku 29. Rok 29. je však dolní hranicí rozmezí datování Ježíšovy popravy. Nebo oním Jakubem, uvedeným v Galatským 2,9 mezi uznávanými „sloupy církve“, není míněn Jakub Zebedeus, ale také Jakub, bratr Ježíšův? V tom případě by bylo možné Pavlovu druhou návštěvu Jeruzaléma po jeho uvěření posunout do konce čtyřicátých let. Nebo byl Jakub Zebedeus popraven později než roku 44?

Když psal Pavel list Galatským, znal jen svou druhou návštěvu v Jeruzalémě po svém uvěření, kde o problému misie přátelsky s některými apoštoly hovořil, ale žádná pravidla mu neuložili, kdežto jednání, označené později jako sněm, ukončené dekretem (Skutky 15), by se pak muselo konat později. V tom případě by list Galatským byl psán ještě před tímto jeruzalémským sněmem. Ať tak či onak, jisté je, že pokud by Skutky 15 zachycovaly historický údaj o skutečně vzniklém dekretu, že by jej Pavel ani ve svém pozdějším misijním působení nikdy nedodržel. Dalo by se to snad vysvětlit tím, že jej mohl ignorovat, pokud tento dekret zněl tak, jak jej formulují Skutky 15, neboť jej mohl považovat za závazný jen pro misijní

37 Flavius Josephus, *Antiquitäten*, ed. Berolini Niese, 1890-1892, 200.

38 Willi Marxen, *Einleitung in das Neue Testament*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus 1963, 22.

oblasti známé v době vzniku dekretu a nikoli pro oblasti, do kterých poměrně samostatně a na jeruzalémském židokřesťanském sboru nezávisle vstoupil po roce 50.

Rok 50 lze rekonstruovat s určitou přesností. V roce 50 se Pavel vypravil na misijní cestu a přišel do Korintu, když po 25. císařské aklamaci provincii Achaiu spravoval Senekův bratr Galio. V Korintu byl Pavel v letech 51-52, možná i déle, a setkal se s Priscilou a Akvilou, židovskými manželi, kteří přišli do Korintu z Říma, poté co císař Claudius židy z Říma vypověděl.³⁹

I když existuje několik možných variant počítání těchto údajů, přec k jistému rozmezí se lze dopracovat. Kombinujeme-li s jistou opatrnou zdrženlivostí tyto údaje s výše již zmíněnou zprávou Skutků apoštolských o ukamenování Štěpána, lze se dostat k určitému časovému rozmezí: totiž, že Pavel z Tarsu pravděpodobně uvěřil 3-6 let po Ježíšově ukřižování a za další tři roky po uvěření přišel do Jeruzaléma, kde se seznámil s Petrem, zůstal u něho dva týdny a nikoho jiného z apoštolů, kromě Jakuba, bratra Páně, neviděl (Galatským 1,19).

(Zda titul Pán byl již tehdy znám v židokřesťanském sboru v Jeruzalémě, či jej spíše až při pozdějším psaní listu Galatským Pavel užil, je další otevřená otázka. Pravděpodobnější je to druhé, protože titul Pán byl užíván jako titul řecký, *kyrios*, v aramejské jazykové vrstvě jako christologický titul doložen není.)

Jisté je, že v době, ještě než se tři roky po svém uvěření vypravil do Jeruzaléma, musel se Pavel z Tarsu s určitou podobou křesťanské víry, či řekněme opatrněji protovíry, setkat. Na základě nějakého sdělení naděje vztahené k Ježíši uvěřil. Nemusela to být hned ona již pevně ztvárněná vyznavačská formule, kterou Pavel cituje po roce 51 v 1. Kor. 15, 3-7 jako tradici, kterou přejal a předává dál, ale určitá podoba víry, že Ježíšův kříž nebyl konec samozvaného rebela, ale že Ježíš byl reprezentantem boží věci a že otevře novou budoucnost, to jistě byla. Pavel pak své uvěření vykládá ne jako převzetí víry od lidí, ale jako zjevení Krista samého (1. Korintským 15,8) či jako boží úradek zjevití mu svého syna (Galatským 1,15). Tím odmítá námitku židokřesťanského sboru v Jeruzalémě, že není pravý apoštol, protože neznal historického Ježíše (Galatským 1,10-12).

Jestliže Pavel v listu Galatským píše, že za tři roky po svém uvěření přišel do Jeruzaléma, aby se seznámil s Petrem, a že nikoho jiného z apoštolů kromě Jakuba, Ježíšova bratra, neviděl, pak lze počítat následovně: Tři až šest let leží mezi Ježíšovým ukřižováním a Pavlovým uvěřením a pak za další tři roky se Pavel vypravil do Jeruzaléma, kde již je doložena židokřesťanská obec a v jejím čele někdejší Ježíšovi učedníci a Ježíšův rodný bratr Jakub (který později dokonce vystřídal ve vedení Petra). Možná, že lze

již v tomto židokřesťanském společenství předpokládat pro Ježíše titul *Kristus*. Podle Skutků však je židokřesťanský sbor vedený Ježíšovými přívrženci doložen v Jeruzalémě ještě před Pavlovým obráčením „k té cestě“ (Skutky 24,14 a 24,22 – v řeckém znění a kralickém překladu) – tedy před jeho příklonem k prvokřesťanské víře.

Lze tedy říci, že tři, možná šest – při extrémní skeptičnosti devět – let po Ježíšově ukřižování je židokřesťanský sbor s jistotou doložen v Jeruzalémě a pravděpodobně ve stejném časovém rozmezí i v židovské diaspoře v oblasti Damašku a syrské Antiochie. V Jeruzalémě je prezentován už jako určitou dobu domestikovaný. Když Pavel tři roky po svém uvěření, tj. šest, v nejkrajnějším případě maximálně devět let po Ježíšově ukřižování se vydává do Jeruzaléma, aby se seznámil s Petrem (Galatským 1,18), pak tam židokřesťanský sbor teprve nevzniká, ale je již delší dobu přítomný. Pokud bychom – což není jisté – ukamenování Štěpána datovali již tři roky po Ježíšově ukřižování, znamenalo by to, že se Ježíšovi přívrženci přesunuli z Galileje do Jeruzaléma podstatně dříve.

Pro poměrně brzký přesun Ježíšových přívrženců z Galileje do Jeruzaléma mluví úvaha: Jestliže první podobou jejich rodící se víry byla naděje, že Ježíš, který byl ukřižován, záhy přijde a království, které ohlašoval, nastolí, pak je zřejmé, že se přesunuli z Galileje do Jeruzaléma velmi záhy, aby byli v tom městě, kde jedině příchod království musí nastat.

Pro poměrně brzký vznik určité podoby protokřesťanské naděje či protovíry, že ukřižovaný Ježíš přijde záhy od Boha, k němuž byl vyvýšen, a nastolí království, mluví i následující psychologický moment. Tato naděje byla konstituována s určitou vizionářskou vehemencí a netrpělivostí. Je mnohem pravděpodobnější, že vytryskla hned v první, nedlouhé době po útěku Ježíšových přívrženců z Jeruzaléma po Ježíšově popravě, ještě pod dojmem tohoto traumatu, než že by mezi křížem a vznikem této naděje ležel delší časový úsek. Vizionářské naděje se rodí ve stresu, ne z dlouhodobého rozmyslu. Odvážil bych se povědět, kdyby určitá protovíra či naděje vztažená k ukřižovanému Ježíši nevznikla poměrně záhy po události kříže, tak by po delším odstupu už asi nevznikla. S odstupem času se ovšem teprve utvářela, nabývala nových podob a sebeujasnění, ale ten první impuls musel proskočit poměrně nedlouho po ukřižování. Sotva je myslitelný odstup více než jednoho roku. Teprve po vzplanutí této vizionářské protonaděje či protovíry byli Ježíšovi přívrženci motivováni odejít z Galileje a jít čekat příchod království do Jeruzaléma.

Jsem si vědom, že tato studie více problémů nastoluje, než řeší. Je však třeba provést určitou inventuru otevřených otázek religionistického bádání o raném křesťanství.

Závěrem: Hypotéza o úloze výrazu *erchomenos* v procesu vznikání prvokřesťanské víry umožňuje nové řešení dvou problémů bádání o raném křesťanství. Jeden se týká vztahu mezi historickým Ježíšem a Kristem kérygmatu (A), druhý se týká vztahu judaistického a helénistického křesťanství (B).

A) Vztah mezi historickým Ježíšem a Kristem kérygmatu je dosud kritickým bádáním chápán převážně jako diskontinuitní. V té nejvyostřenější podobě asi ve smyslu: Historický Ježíš hlásal příchod božního království, místo toho přišla církev, která z Ježíše udělala Krista. Diskontinuita je především spatřována v tom, že historický Ježíš se nepovažoval za toho, kým jej křesťanská christologie vyznala. Řekli jsme však, že Ježíš musel sám sobě určitým způsobem rozumět, když vystoupil s nárokem rušit ve jménu božím dosavadní tradici. V židovstvu Ježíšovy doby začínal rabi svůj výklad obvykle formulí: „Stojí psáno u Mojžíše“ nebo „stojí psáno u proroka“. Ježíš formuluje se svrchovaným nárokem, že mluví na místě božím: „Amen, amen, pravím vám“. Nejednou dokonce: „Slyšeli jste, že bylo řečeno starým (otcům), ale já pravím vám“ (Matouš 5,21-22 a konkordanční údaj o výskytu této formule). Že se právě u těchto formulací nejedná o dodatečnou stylizaci evangelisty, ale o *verba ipsissima*, tomu nasvědčuje skutečnost, že pisatel evangelia má před původností tohoto výroku takový respekt, že aramejské amen nepřekládá, nýbrž ponechává v původním znění. Navíc, sotva by si židokřesťanský pisatel či redaktor evangelia vymyslel tak radikální, neslýchaně provokační výrok, kdyby pro něj neměl oporu v nejstarší vrstvě tradice o historickém Ježíši.

Vraťme se k naší souvislosti. Ježíš vystupoval s vědomím, že mluví a jedná z božního pověření. Ten, který vystupuje a jedná z božního pověření, vystupuje jakoby na místě božím – ať je to v židovské tradici praotec či prorok, či král. Je to člověk s vědomím božního pověření. Příšlý, přicházející (*erchomenos*) je člověk, vystupující s nárokem, že tlumočí boží slovo, boží vůli. Lze se domnívat, že v tomto rozmezí Ježíš sám sobě rozuměl.

Protože kategorie toho přicházejícího, vyjádřená hebrejským *hjh*, aramejským *maranatha* a řeckým *erchomenos* byla schopna transpozice do jiných myšlenkových kategorií a schémat, pak když křesťané ve své již christologicky profilované víře pověděli, že Ježíš je Kristus, že je Pán, že je syn Boží, že je vtělený *logos*, pak vlastně jen do jiného řádu řeči posunuli kategorii předávanou výrazem *erchomenos*. Byl to tentýž výraz, ale byl chápán v odlišných rovinách odlišně. *Erchomenos* v pozdějších vrstvách už není člověk s posláním od Boha, nýbrž reprezentant Boha, syn boží, či dokonce božská bytost vyvěrající z Boha, či dokonce vtělený Bůh sám. Výraz *erchomenos* umožňoval, aby posuny jeho pochopení byly provedeny nekonfliktně. Proto pozdější pochopení Krista jako toho, který je *ercho-*

menos, situované dokonce do roviny spekulace o emanaci božského *logu* či o vtělení Boha samého, nebylo zcela konfliktní vůči pochopení *erchomenos* jako člověka vystupujícího s nárokem, že je pověřen Bohem.

B) Vztah mezi světem judaismu a helénismu je v určitém badatelském okruhu, k němuž se přihlašuji, vnímán jako protikladný. Helénisace křesťanství je pak považována za nešťastné zrušení hebrejského i židokřesťanského kladného vztahu k hmotě, pozemskosti, k dějinám, dějinnosti, k událostnímu pojetí Boha, a za nešťastné zanesení platonské a neoplatonské ontologické spekulace, odporu k hmotě a mysterijní mystiky do křesťanství. I když v zásadě na této tezi trvám, přec je třeba povědět, že výraz *erchomenos* mohl být poměrně průchodnou spojnicí mezi těmito jinak zásadně odlišnými světy. Výraz *erchomenos* byl tím nosníkem, který dokázal překlenout propast mezi hebrejskou poslušností a helénistickou teorií, mezi hebrejskou dějinností a helénistickou metafyzikou, mezi hebrejským vyprávěním a helénistickou spekulací, mezi hebrejskou praktičností a helénistickou mystikou. Výraz *erchomenos* umožňoval „prolínání světů“ (pověděno názvem významného díla Z. Kratochvíla).

Nakonec pak – v jistém přesahu do hájemství teologie – již zcela mimo rámec religionistické studie, tedy za hranicí religionistiky, jak jí rozumím, lze povědět, že nejen tehdy, nýbrž i dnes otevírá pojem *erchomenos* nové zvěstné interpretační možnosti. Především v rovině existenciální interpretace. Zvěstovat Krista nemusí pak znamenat hlásat metafyzickou christologii, supranaturální či substančně-ontologickou dogmatiku, nýbrž zvěstovat Krista může v tomto interpretačním klíči znamenat mluvit o tom, co dnes do lidského života přichází jako osvobozující, jako moc nového života, jako to bezpodmínečné a nepodmíněné, jako odpuštění a nárok zároveň, jako moc proměny, jako nový obzor.

Filosoficky domyšleno, s odkazem ke K. Jaspersovi,⁴⁰ je třeba ovšem podotknout, že v tom případě není řeč o tom, co do lidského života přichází jako to osvobozující, jako to nové, to zachraňující, to přesahující, výlučně vázáno na Ježíšův příběh a na víru v Krista. Mohou být i jiné podoby vnímání, prožívání, zakoušení a sdělování toho přicházejícího, toho zachraňujícího, podobně jako kdysi byly i jiné podoby vnímání, prožívání, zakoušení a sdělování toho *erchomenos*, než jen křesťanská. Křesťanská víra ve svých počátcích byla – a filosoficky i religionisticky viděno je i dnes – jen

40 Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München – Zürich: Piper Verlag 1984, 481-484.

jednou z podob a jednou z aplikací poselství a naděje toho, který přichází, či toho, co přichází.⁴¹

ZUSAMMENFASSUNG

„Maranatha“ und „Erchomenos“: die vorchristologische Impression von Anhängern Jesu

Der bestehende Stand der Forschung bietet eine ausführliche Analyse der Entstehung von Vorstellungen und Titel, mit deren Hilfe der urchristliche Glaube zum Ausdruck gebracht wurde. Es handelt sich vor allem um die Auferstehungs- und Erhöhungsvorstellung. Beides hat das Urchristentum nicht neu geschaffen, sondern übernommen, und zwar von seiner hellenistischen und jüdischen Umwelt. Später kam es zu einer Vergegenständlichung von diesen Vorstellungen, die eine Form der Legende vom leeren Grab und der Legende von der Himmelfahrt aufgenommen haben. Die andere Linie der Selbstdeutung des christlichen Glaubens folgte die christologischen Titel. Auch diese wurden übernommen und auf Jesus transformiert.

Nach R. Bultmann und dann besonders nach H. Braun kann man die Entstehung des Christentums in drei Stufen von Glaubensvorstellungen fassen:

1. Der Gekreuzigte wird als Messias bald zurückkehren und die Herrschaft Gottes, die er verkündigte, wird in Kraft gesetzt. Mit dieser Hoffnung stehen die Anhänger Jesu noch im Judentum im Gestalt einer jüdischen Sekte.

2. Schon das Kreuz war das messianische Ereignis und als solches durch die Auferstehung bestätigt. Diese Vorstellung erwähnt Paulus in I. Ko 15, 3-5 als schon übernommene Tradition.

3. Messianischer Charakter hatte schon die ganze irdische Geschichte Jesu, er war inkarnierter Logos. Von da an ist die theologische, nicht historische Interesse des Johannes-evangeliums an der Geschichte von Jesus zu verstehen.

41 Odkazy na biblický text směřují v případě hebrejské Bible k edici Rudolf Kittel: *Biblia Hebraica*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1952. V případě řeckého Nového zákona k edici Kurt Aland: *The greek New Testament*, Stuttgart: Württemberg Bibel Society 1966. České znění biblických citací je zčásti podle českého ekumenického překladu, vydala Praha: Biblické dílo Ekumenické rady církví v ČSR 1979. V některých případech autor studie vědomě nabízí doslovný český převod. Biblické odkazy jsou uvedeny v závorkách přímo v textu studie, názvy biblických knih jsou vypsány v plném znění.

Unbeantwortet bleibt aber die Frage, was sich eigentlich zwischen der Flucht der erschrockenen Anhänger Jesu von seinem Kreuz und den ersten Formulierungen der schon logisierten Christologie abspielte? Auf diese Frage versucht die vorliegende Studie eine Antwort zu geben. Sie geht vom Verbum *erchesthai* und Partizipium ERCHOMENOS und von der aramäischen Formel MARANATHA aus und stellt die Hypothese, da die häufige Redeweise *erchetai ho Jesus kai legei autois* eine liturgische Formel darstellt, und zwar in der Anspielung an das hebräische Verbum *HJH*. Die Studie legt die Hypothese zur Debatte vor, da der Urglaube der Anhänger Jesu in diesem Rahmen ausgesprochen wurde, nämlich in dem Sinne, da der, der gekommen war – (ein Mensch mit der Gottesbotschaft) – wird der, der bald als Menschensohn oder als Messias kommen wird und die Gottesherrschaft einführt. Die rhetorische Figur ERCHOMENOS ist im jüdischen Kontext belegt – *JHVH* ist der, der kommt, und so auch in Septuaginta als *erchomenos* erwähnt wird. Das Wort ERCHOMENOS ist aber auch im kenaanischen (Baal ist *erchomenos*), sowie auch im hellenistischen (Dionysos ist *erchomenos*) Bereich häufig belegt. Der Autor versucht die Hypothese, da gerade diese Kategorie es war, die besonders geeignet war die sonst tiefe Kluft zwischen der jüdischen und hellenistischen Welt zu überwinden. Sie war in verschiedenen soziokulturellen Kontexten verständlich und konnte immer mit neuem Inhalt gefüllt werden. Auf diese Weise konnte der apokalyptisch visionäre Urglaube der ersten Anhänger Jesu aus jüdischer in die hellenistische Welt ziemlich verständlich, wenn auch immer neu interpretiert, übertragen werden.

Katedra filozofie
Pedagogická fakulta UK
M. D. Rettigové 4
110 00 Praha

OTAKAR A. FUNDA