

Funda, Otakar A.

O hypotetičnosti bádání o raném křesťanství

Studia philosophica. 2009, vol. 56, iss. 1-2, pp. [93]-102

ISBN 978-80-210-4949-9

ISSN 1803-7445 (print); ISSN 2336-453X (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/115450>

Access Date: 16. 02. 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.

OTAKAR A. FUNDA

O HYPOTETIČNOSTI BĀDÁNÍ O RANĚM KŘEŠŤANSTVÍ

Soudím, že jsou některá témata, k nimž je rozumné zaujmout neutrální vztah.* Náboženství že je jedním z nich. Zastánci různých náboženských vyznání většinou tvrdí, že neutralita není možná, že se v případě neutrality vždy již jedná o negaci. Podobně to říkali ideologové totalitních režimů. „Buď jdete s námi, nebo proti nám.“ Já si na rozdíl od těchto lidí, ustavičně posedlých potřebou zaujetí, myslím, že neutralita možná je, že je třetí možnost mezi vztahem pozitivním a negativním.

Poslední generace badatelů v oblasti raného křesťanství, E. W. Stegemann a W. Stegemann, G. Theissen, K. Schubert, M. Hängel, G. Lüdemann, P. Stuhlmacher, U. Lutz, J. H. Charlesworth, D. Flusser, F. Vouga, nastolila některá nová témata i nový úhel čtení a výkladu známých fakt a pramenů – například sociologickou analýzu Ježíšova hnutí i raněkřesťanských proudů, přišla s hypotézou putujícího galilejského radikalismu jako jednoho z raněkřesťanských křídel, odlišného od Jakubovy židokřesťanské obce v Jeruzalémě i od helénistů-židokřesťanů takzvaného antiochejského pramene, vestavěného na začátek knihy Skutků apoštolských, upozornila na přítomnost helénistické kultury v Palestině na přelomu našeho počítání letopočtu, více docenila interpretaci Ježíše jako učitele v Tomášově evangeliu, a pokud jde o samu Ježíšovu postavu, více se pokusila ji pochopit v kontextu židovské vnitrofarizejské diskuse a především se pokusila ve světle textů z Kumránu více osvětlit některá Ježíšova logia i výpovědi o Ježíši. V zásadě však ty problémy, které řeší, jsou staré, známé a přece stále otevřené a byly formulovány již předchozími generacemi badatelů. Proto ve své knize *Ježíš a mýtus o Kristu* záměrně odkazují k těmto předchozím badatelům, jako byli W. Bousset, M. Kähler, škola protestantské liberální teologie, J. Weiss, A. von Harnack, A. Schweitzer. Jejich témata pak poněkud z jiného úhlu nasvítily představitelé školy dějin formy – R. Bultmann a jeho žáci, stejně tak jako

* V článku dotýkajícím se filozofických a metodologických otázek utváření ústředních idejí raně křesťanské (evangelické) víry autor přihlíží i k ohlasům na svou knihu *Ježíš a mýtus o Kristu* (Praha: Karolinum 2007). *Redakce.*

i E. Lohmayer, O. Cullmann, J. Jeremias, H. Conzelmann, E. Käsemann, W. Marxen, E. Stauffer a další. Nicméně už zakladatelé kritického bádání o raném křesťanství, kteří vytvořili mladší tübingenskou školu, Ch. F. Baur a D. Strauss, tyto základní a stále živé badatelské problémy nastolili a určitým způsobem je řešili.

Z právě řečeného je patrné, že na poli kritického bádání o raném křesťanství vykonali nejvíce němečtí kritičtí protestantští teologové, kteří se výrazně odlišovali od přístupu církevní ortodoxie. Ač tuto tradici kritického bádání protestantské teologie znám a sám jsem z ní vyšel, necítím se být vázán žádným konfesním východiskem, hlediskem či omezením. Tedy nerespektuji žádné ideové, věroučné mantinely, před nimiž přeci jen i velmi kritický teolog, pokud chce ještě zůstat teologem, se musí či z důvodu své víry chce zastavit. Jeden příklad za všechny: Teolog, který by řekl, že křesťanská víra byla výtvar psychiky Ježíšových přívrženců po jeho ukřižování, a který by neponechal prostor pro zásah „shůry“, tedy od Boha, by asi sotva mohl být považován ještě za věřícího a za teologa. Kritický teolog jistě poví, že různé tradice o prázdném hrobu jsou legendární povahy, že výpovědi o tom, že se vzkříšený zjevil, nejsou původně spojeny s tradicemi o prázdném hrobu, poví, že prvotní křesťané přeznačili různé tehdejší náboženské židovské i helénistické tituly k vyjádření Ježíšovy mimořádnosti, že titul Syn člověka pravděpodobně předcházal titulu Syn boží, poví, že výpověď o vzkříšení je mýtus či metafora. Tím sice vzbudí nevoli církevních, zejména pietisticko-ortodoxních kruhů i nových charismaticko-fundamentalistických křesťanských hnutí, nicméně to ještě neohrozí jeho postavení věřícího teologa, pokud přece jen řekne, že impuls ke vniku této víry, jakkoli vyjádřené v tehdejších dobově podmíněných myšlenkových a představových schématech, přesahuje lidské vysvětlení, že to nebylo z člověka, že ten nejvlastnější impuls nebyl výtvar lidské psychiky. Jinými slovy, že to nebyli lidé, Ježíšovi přívrženci, kteří svou vizionářskou euforií udělali po ukřižování z Ježíše Krista.

Závažná otázka pak zní, zda teolog toto své mínění bude prezentovat jako tvrzení, či jako vyznání nedoložené ničím jiným než jeho vírou. Tvrzení je třeba dokladovat. Nedokázaná tvrzení nelze bez námitek tvrdit. Mínění – vyznání je možné právě jako mínění – vyznání říkat a zvát k jejich sdílení, asi tak jako básník zve ke sdílení své výpovědi, že se Měsíc usmál nebo že smrt nemá poslední slovo, že život má smysl a budoucnost. K hermeneutické hygieně, dle mého mínění, patří nesměšování těchto dvou odlišných řádů řeči, řádu řeči tvrzení a řádu řeči vyznání.

Když já zastávám lidský výklad vzniku křesťanství, že křesťanská víra byla výtvar lidské psychiky, odpověď křížem frustrovaných Ježíšových přívrženců na Ježíšovu popravu, jejich vizionářské vzepětí se k naději, že ten, který ohlašoval brzký příchod božího království, neskončil na kříži prohrou, že se Bůh k němu přiznal a že on záhy opět přijde a království, které ohlašoval, nastolí, vystoupí někdy teolog s námitkou, že ateismus je také vírou. Myslím, že tomu tak není. Ateismus je o určité důvody opřený názor na svět, na život, na člověka, nikoli víra. Tím hlavním důvodem je především naše obecně opakovaná lidská zkušenost, že jsou jen jedny dějiny, dějiny lidského jednání, že tyto dějiny je třeba

vykládat z dějin, z lidského jednání, neboť nejsou žádné důvodné doklady pro mínění věřících, že je nějaká nadpřirozená veličina, Bůh, který by do těchto dějin tu a tam zasahoval nadpřirozenými zásahy.

Myslím, že je možné rozlišovat určitá pevná fakta a možnosti jejich víceznačné interpretace. Jakož i to, že zcela libovolné a ničím nepodložené interpretace zjištěná fakta nedovolují. V tomto směru je třeba rozlišovat hypotézy více a hypotézy méně podložené od divokých fantasmagorií. Nicméně, jak každý filosof vědy poví, vědecké bádání posouvají dopředu i imaginace, a proto nejsou zapovězeny ani intuitivní a nezajištěné hypotézy, pokud jsou prezentovány jako hypotézy a alespoň částečně argumentovány a pokud si jejich autor vůči nim sám uchová zdrženlivost.

Při práci s křesťanskými prameny je třeba mít na zřeteli, že i když tyto prameny nejednou poměrně spolehlivě zachycují určité historické reminiscence, nejsou vedeny kronikářským či historickým zájmem zachytit co nejvěrněji, jak to skutečně bylo, nýbrž zájmem kazatelským, zvěstným, zvěstovat Ježíše jako Krista, spasitele, obhajovat apoštolskou autoritu některých osobností raného křesťanství, obhajovat určité pojetí křesťanské zbožnosti a praxe, na rozdíl od jiných raněkřesťanských alternativ. Většinou diskutabilní je i stanovení doby vzniku určitého pramene či určitého textového bloku v určitém pramenu, stejně tak i stanovení jeho původu a kontextu, kým je psán, komu je adresován a jaký záměr sleduje. To ovšem činí všechny rekonstrukce o raném křesťanství velmi nejistými a plnými problémů. Stačí například jen pohnout s datováním či kontextem jednoho fragmentu v bloku určité tradice a už to má za následek, že se celý konstrukt sype na hromádku jak stavbička z kostiček a je třeba začít stavět znovu a z jiného předpokladu – a ovšem zase jen hypoteticky. Tak je tomu sice v každé historické práci – rekonstrukci-konstrukci. Ale v případě raného křesťanství v míře obzvláště veliké. To je téměř důvod, proč by bylo rozumné od tohoto tématu odejít, zakrýt je lhostejností a už se k němu nevracet. Je v našem světě mnoho mnohem závažnějších problémů než veskrze hypotetické bádání o Ježíši z Nazareta a o raném křesťanství.

Některé hypotézy v rámci tohoto bádání jsou více, některé méně pravděpodobné, ale toliko pravděpodobné a zároveň nakonec vždy i nepravděpodobné jsou všechny. Vše jsou to jen možné, zcela hypotetické a velmi nejisté konstrukty. Nic jiného charakter pramenů neumožňuje.

Tak například nelze zapovědět či okřiknout ani tak „divokou“ hypotézu, že Maří z Magdaly obdržela Ježíše od stráží, které podle specifické Janovy jiné verze pohřbu (J 9,31–35) sundávaly před začátkem svátků těla ukřižovaných; že Ježíš nebyl ještě mrtev a že se jí podařilo jej zachránit. Na to navazují církví odmítané legendy, že Ježíš odešel s Tomášem do Edessy, dokonce až do Indie, a je tam pohřben. Nelze vyloučit, že tyto značně pozdní legendy nevznikly z ničeho.

Nelze zapovědět ani hypotézu, že záhadný „milovaný učedník“ v Janově evangeliu je Marie z Magdaly.

Z Janovy jiné verze sundání s kříže (J 19, 31–35) odvozuje G. Lüdemann, německý protestantský teolog, kterému církev – dle mého mínění důvodně – odebrala

veniam docendi, že Ježíš byl pohřben ve společném hrobě pro popravené. Jan sice výslovně neříká, že žoldníci těla sundali, ale říká, že proto byli na popravčí místo posláni, aby je sundali (Lüdemann, *Der grosse Betrug*, 1998 a *Die Auferstehung Jesu*, 2001). Říkám kolegovi Lüdemannovi, proč vede takový spor o to, že své teze může prezentovat jako teolog, když může přejít na pozici religionistickou.

Nelze zapovědět ani hypotézu, že učedníci odnesli Ježíšovo mrtvé tělo z narychlo půjčeného hrobu, kam byl Josefem z Arimatie provizorně pohřben – dle druhé verze snětí z kříže (Mk 15, 42–47, Mt 27, 57–61, Lk 23, 50–54, J 19, 38–42) a že jej pohřbili jinde. Tuto námitku vznesl proti křesťanské víře nejen ve 2. století Celsus, ale byla známa i pisateli Matoušova evangelia, proto na ni odpovídá textovou pasáží o opatření stráží ke hrobu (Mt 27, 62–66) a o jejich následném podplacení (Mt 28, 11–15).

Nesnadnost a někdy i nemožnost co nejvíce možného přiblížení se objektivitě však nesmí být důvodem – a to je moje přesvědčení – apriorní rezignace na úsilí o co největší možnou objektivitu. Proto, ač jsme jistě určeni svým určitým zorným úhlem pohledu, považuji za projev serióznosti a neutrality dát ta svá předporozumění, východiska a zorné úhly pohledu co nejvíce do závorky a pokusit se vytvářet prostor, v němž by prameny samy promlouvaly a mohly být formulovány i více či méně pravděpodobné hypotézy.

Předporozumění, východisko, které nelze tak snadno dát zcela do závorky, které by však přece jen nemělo ovlivňovat výběr pramenů, i když ovlivňuje jejich závěrečný výklad, bychom měli jasně hned na začátku přiznat. Tím východiskem může být sdílení křesťanské víry, nebo v mém případě mínění, že křesťanská víra je lidský výtvar. Toto východisko, tento předpoklad by však neměl rušit úsilí o co nejpříměřenější výklad, jak první křesťané sami sobě rozuměli. Díky pramenům, autentickým epistolám, je možné odpovědět na tuto otázku do značné míry konstruovat v případě Pavla z Tarsu. K tomuto autentickému sebepochopení prvotních křesťanů například patří, že byli bytostně přesvědčeni, že si svou víru nevytvořili (nevymysleli), že ji v nich způsobil Bůh či Kristus, či dokonce že se jim vzkříšený Ježíš skutečně zjevil jako Kristus, jako Pán. To, že oni ve své víře o tom byli hluboce přesvědčeni, však samo o sobě ještě nezaručuje, že tomu tak skutečně bylo.

Jako ilustraci uvádím problematiku Pavlovy formule víry I K 15, 3–5 „zemřel za naše hříchy ... byl vzkříšen“. Pavel o této formuli říká, že předává dál, co sám přijal. Proto se mnozí badatelé ptají: Od koho tuto formuli přejal, převzal? Pokud by ji měl převzít od nějakého člověka, pak by Pavel lhal v listu Galatským (1, 11–12), když píše: „Ujistěuji vás, bratří, že evangelium, které jste ode mne slyšeli... jsem nepřevzal od žádného člověka, ani se mu nenaučil od lidí, nýbrž zjevil mi je sám Ježíš Kristus.“ Pokud badatel není věřící a nepředpokládá existenci vzkříšeného Krista, poví, že Pavel je bytostně přesvědčen, že určité rozpoznání, určité prozření, k němuž sám dospěl ve své mysli, které se mu najednou stalo zjevným, zřejmým, a které ve formuli víry ztvárňuje, není jeho rozpoznáním, ale že mu je zjevil Bůh. „Bůh se rozhodl zjevití mně svého Syna,“ píše Pavel Ga 1, 16. Náboženskou víru nesdílející religionista bude všechna „osvícení“ významných

náboženských osobností či zakladatelů nových náboženství chápat jako jejich vnitřní rozpoznání, k němuž dospěli, které se jim možná náhle stalo zřejmým, o němž však oni jsou přesvědčeni, že na ně sestoupilo „shůry“. Pro domněnku, že tím, od koho Pavel dle svého přesvědčení formuli víry převzal, míní Krista, mluví i druhá Pavlem tradovaná formule, formule eucharistická: „*Já jsem přijal od Pána, co jsem vám také odevzdal: Pán Ježíš v tu noc, kdy byl zrazen, vzal chléb, vzdal díky, lámal jej a řekl: Toto jest mé tělo...*“ (1 K 11, 23–25).

Co když to vše bylo zcela jinak, než jak nám to předkládá podoba novozákonních textů a celá církevní tradice?

Představa, že Ježíš – hlasatel příchodu božího království a radikálních nároků boží vůle, nevázané na kazuistiku Zákona a přehodnocující formalismus zákoníků – přišel po necelém roce galilejského působení do Jeruzaléma na svátky, pronesl tam jednu, dvě provokativní kritické řeči na chrámový kult a povrchní zbožnost, synedrium jej zatkl a hned odsoudilo k smrti a předalo Pilátovi k popravě – je poněkud nereálná. To sotva někdo, kdo se do toho jen trochu vžije a něco ví o tehdejší době, může považovat za reálné. Jestliže si Ježíš vysloužil zatčení a popravu, musel být nejen v Galileji, ale i v Judsku mnohem více znám svými řečmi i celým svým vystoupením.

Zdá se, že po jeho popravě se skutečně v Jeruzalémě zformovala skupina jeho přívrženců, kteří uchovávali tradici jeho řečí, jeho výroků a postojů. V jejím čele stanul Ježíšův bratr Jakub – zvaný Spravedlivý. Těžko je představitelné, že by Jakub žil někde v Galileji, neměl se svým bratrem Ježíšem nic společného a pak po jeho popravě že by přispěchal do Jeruzaléma a postavil se do čela jeho přívrženců. Spíše je pravděpodobné, že Jakub byl druhý velmi výrazný a nábožensky zaujatý a vzdělaný syn Ježíšových rodičů. Není zcela vyloučeno, že byl starší než Ježíš. Výrazný, nábožensky vroucí židovský vzdělanec, rabbi Jakub, z rodiny, z níž vyšel i Ježíš, byl asi esén – praktikující esén mimo kumránské bratrstvo. Proto Ježíš nikde nevede polemiku s esény, ani se k nim nevyjadřuje. Jakub vystoupení svého bratra Ježíše asi určitý čas sledoval. Pravděpodobně žil Jakub nejen v Galileji, ale už i v Jeruzalémě či v Judsku. Měl ke svému bratru Ježíši určité názorové sympatie, ale byl pravděpodobně zdrženlivý k Ježíšovu apokalypticko-eschatologickému radikalismu. Když však Ježíše ukřižovali, respektive když jej synedrium odsoudilo a vydalo k smrti, chopil se Jakub jako k synedriu kritický esén odkazu svého bratra a transformoval a interpretoval jeho učení, jeho řeči ve smyslu mravní náročnosti a dodržování Zákona jako způsobu vnitřní náboženské obnovy židovstva. Řádně se proto jeruzalémské společenství kolem Jakuba podílelo na chrámové bohoslužbě. Tím se vyhnulo přímému konfliktu se synedriem – i když později, po řadě let, byl i Jakub synedriem ukamenován. Ale ne jako ruhač vůči Zákonu, ale jako esénský radikální kritik synedria.

V Jeruzalémě však po Ježíšově ukřižování byli ve vzniklém společenství kromě Jakuba i helénističtí Židé, kteří také určitou dobu Ježíšovo vystoupení sledovali. Po Ježíšově ukřižování se též připojili ke skupině jeho přívrženců – ale odlišovali se jinou interpretací Ježíšova učení, než kterou reprezentoval Jakub

a ti kolem Jakuba. Z kruhu těchto helénistických židovských Ježíšových přívrženců se profiluje do popředí Štěpán. Štěpánovci se od Jakobců odlišují svou interpretací Ježíše. Akcentují ty Ježíšovy výroky, které Jakub potlačil. Tyto výroky obsahovaly určitou svobodu od Zákona, nadřazovaly hledisko lásky Zákonu a kultu. Navíc byli Štěpánovci ochotni jít s taktó pochopeným Ježíšovým učením i k pohanům. Proto se dostanou do konfliktu s Židy možná také mluvícími řecky, ve své řecky mluvící synagoze v Jeruzalémě, kterou kromě svého společenství také navštěvují. Štěpán je ukamenován – další helénisté odejdou do Samaří, Damašku, Antiochie. Zkusmo se odvažují předpokládat rozmezí mezi Ježíšovým ukřižováním a Štěpánovým ukamenováním cca 3–6 let. Zdá se, že Štěpánovci nenesli jen interpretaci Ježíše jako hlasatele svobody od Zákona a chrámu, nerozvíjeli jen důraz na vnitřní mravnost plynoucí z nároku lásky, ale že jim byla vlastní víra, že člověk Ježíš, rabbi s rysy proroka, obstál před Bohem, že Bůh toho Ježíše, který byl ukřižován, vyvýšil, že on stojí na pravici boží – bez jakéhokoli předmětného prokreslování této představy. Šlo o metaforu: Na pravici boží je ten, kdo obstál před Bohem. Kdo byl nositelem boží věci.

K jeruzalémskému společenství, vedenému Jakubem, se časem připojilo několik z Ježíšových nejbližších přívrženců, kteří Ježíše osobně znali a chodili s ním již v Galileji, kteří s ním přišli do Judska a do Jeruzaléma. Ti asi po Ježíšově ukřižování odešli zpět do Galileje, odkud pocházeli. Evangelisté Marek a Matouš říkají, že ti nejbližší, co s Ježíšem chodili, jej po jeho zatčení opustili. Pod křížem z tohoto kruhu Ježíšova doprovodu byly jen některé ženy. Tato skupina nejbližších Ježíšových přívrženců prožívá v Galileji velkou krizi. Z ní se vymaní vírou, že to není konec, že ten, který byl ukřižován, záhy přijde a království, které ohlašoval, nastolí. Sem umisťují svoji hypotézu maranata. Není to modlitba k mrtvému, implikuje předpoklad, že Ježíš, který je volán, aby přišel, nejspíše jako apokalyptický Syn člověka od Boha, nemůže být mrtev. Tento důsledek vytrysklé volání navozuje. Není vyloučeno, že někteří z těchto vizionářů a apokalyptiků skutečně měli ve svém apokalyptikou zjitřeném vědomí vizi vzkříšeného. Chvilí v Galileji hlásali, že ten, který byl ukřižován, záhy přijde. Když se však nic nedělo, a když se dověděli o obci Ježíšových přívrženců v Jeruzalémě, odešli do Jeruzaléma a přidali se k ní. Mezi ně patří nejspíše i Petr i Zebedeovci. V Jeruzalémě však zaujímají postavení spíše ctěných symbolů, protože Ježíše znali, než skutečných vůdců a interpretů. Petr asi na nějaké vůdčí postavení ani intelektuálně moc neměl, nebyl to židovský vzdělanec, rabbi, jako Ježíš, či jako Jakub, či asi i Štěpán, a posléze Pavel, ale stal se žijícím symbolem. Posléze ale pro neshody s Ježíšovým bratrem Jakubem přešel do Antiochie. Otevřenou je otázka, zda Petrovým mluvčím byl Marek, kdo to byl Marek, zda je totožný s Janem Markem, zda došel do Říma a jaký je vztah mezi ním a Markem, který je tradován v Alexandrii, či který píše, nejspíše v Egyptě, druhé, gnostické tajné evangelium. Až po otázku: Kdo byl autorem tajné knihy Janovy? Či lépe řečeno: Z pozadí jaké kontinuity je psán tento gnostický spis?

Výraznou postavou z kruhu těch, kteří Ježíše za jeho života doprovázeli, byl Tomáš- Didymos. I on uchovává určitou tradici Ježíše jako učitele a dál nese tra-

dici jeho učení – morálních nároků. Jde však svou vlastní cestou, asi bez napojení na Jakuba a jeruzalémské společenství. Směřuje na Východ – do Edessy a dál. Není vyloučeno i směřování některých jeho žáků do Egypta.

To znamená, že ani Jakub, Ježíšův bratr, ani Tomáš, Ježíšův učedník, ani Štěpán, představitel helénisticko-židovské protokřesťanské frakce si ještě nemyslí a neřikají, že by Ježíš byl vzkříšen. Štěpán mluví o tom, že Bůh jej vyvýšil na svou pravici, což je židovská metafora vyjadřující, že určitý člověk, Bohem pověřený nositel poselství či poslání, před Bohem obstál. Jakub a Tomáš tradují Ježíše jako učitele a dál interpretují a modifikují jeho nauku. Jakub, Tomáš, Štěpán mluví o Ježíši jako o člověku, nikoli jako o božím Synu či vtěleném Bohu.

To je situace, do které vstupuje Saul-Pavel. Domnívám se až tak 6–8 let po Ježíšově ukřižování. Byl možná skutečně přítomen Štěpánovu ukamenování. Pak, řekněme po dvou, třech letech, je pověřen synedriem vyhledávat židy-helénisty, Štěpánovce, kteří odešli do diaspory, do Sýrie, a v židovských synagogách a možná i mimo ně šíří interpretaci Ježíše jako hlasatele vnitřní, neformální poslušnosti nároku lásky a svobody od Zákona, rituálů a chrámu. Při jejich pronásledování, Saul-Pavel, špičkový židovský intelektuál, ale sám jako helénista a gnózi ovlivněný ezoterní mystik a extatik, znalý helénistických kultů a mystérií, najednou pochopí, že zvěst o odpuštění hříchů a svoboda od kazuistiky je mocnější odpověď na otázku jak obstát před Bohem, než židovská snaha dodržovat Zákon. Pavel mohl od helénistických žido-křesťanů slyšet výpověď, že Bůh Ježíše vyvýšil, zazní též v listu Filipským (2,9), a mohl od galilejského okruhu v Jeruzalémě slyšet výpověď, že byl vzkříšen. Pavlovým vlastním výtvorem je však nejspíše výpověď, že Ježíšova smrt na kříži nebyla jen poprava, ale boží čin spásy, že Bůh vydal svého Syna na smrt, aby smyl lidské viny a „smířil sám se sebou svět“. V extatickém vytržení nazře formuli víry: „zemřel za naše hříchy, byl vzkříšen“. Pozdější legendu o prázdném hrobu však ještě nezná a nepotřebuje ji. Je přesvědčen, že toto prozření k víře, tuto formuli víry, mu sdělil sám vzkříšený Kristus. Připojí se k helénistům a hledá svou vlastní cestu. Po konfliktu s Jakubem v Jeruzalémě a poté i s Petrem v Antiochii zakládá své samostatné misijní dílo, koncipované jako teologie ospravedlnění z milosti skrze víru.

Jan Zebedeovec, asi velmi ještě mladý, odchází po určité době z Jeruzaléma, či z Galileje – (není jisté odkud), s Maří z Magdaly, spíše než s Marií Ježíšovou matkou, do Efezu. Maří z Magdaly je pravděpodobně ten v Janově evangeliu figurující záhadný „milovaný učedník“. Je to nábožně vroucí, vzdělaná žena. Podobu jejího velmi blízkého vztahu k Ježíši a Ježíše k ní nelze blíže specifikovat. Uchovává Ježíšovu tradici a má k ní mnohem bližší a porozumivější vztah než všichni ostatní. Je však vnímána jako zastíňující symbolickou autoritu Petra. Odchází tedy s Janem Zebedeem do Malé Asie, do Efezu. Jana Zebedea, tedy Jana apoštola jako asi šestnáctiletý mladík ještě v Malé Asii potkal Polykarp, který ve svých listech, už jako stařec, na to vzpomíná. Kromě Jana apoštola byl výraznou postavou v Efezu Jan presbyter a Ariston. V malé Asii se časem profilovala janovská skupina, ovlivněná gnózi. Počátkem 2. století či během 2. století a dál se pokouší o gnostizující interpretaci Ježíše. V tomto janovském okruhu se upevňuje

představa, že Ježíš byl vzkříšen, která více koresponduje s náboženským světem helénistickým než židovským. Janovský okruh posléze nastolí christologii vtěleného Logu. Otevře cestu ke spekulacím o tom, že Otec a Syn jsou zajedno, až ... „jedno“.

Závěrečné redakce evangelií, které již obsahují co do masivnosti představ stále více narůstající legendy o prázdném hrobu a zjeveních vzkříšeného, jsou možná až z konce I. století. Ale i kdyby vznikla synoptická evangelia v celém svém znění už v rozmezí let 60–80, což je velmi hypotetický a velmi vágní předpoklad, je zřejmé, že čím pozdější evangelium, tím masivnější líčení žen u prázdného hrobu a následných setkání se vzkříšeným.

Nutno též předpokládat, že naše počítání letopočtu od roku nula není spolehlivým navázáním na rok před fiktivním rokem nula. Je třeba počítat s možností, že se v takzvaném prvním století ztratilo deset, možná i více let.

Jedno při vši hypotetičnosti se mi zdá velmi pravděpodobné. Hned po Ježíšově ukřižování vznikají tři velké proudy, které hlásají Ježíše jako člověka, učitele a nic nevědí o jeho vzkříšení. Je to okruh kolem Jakuba a je to okruh kolem Tomáše. I okruh kolem Štěpána nemluvil o vzkříšení, ale mluvil o Ježíši jako o člověku, božím služebníkovi a užíval metaforu jeho vyvýšení na boží pravici.

Odtud lze pochopit, že v dalších stoletích vznikají mocné alternativní církve, nikoli okrajové heretické směry, odlišné od církve „římské“, novatiáni, ariáni, nestoriáni, tomášenci. Tyto velké alternativní církve chápou Ježíše jako člověka, učitele, ne jako vzkříšeného, ne jako spasitele či vtěleného Boha. Nešlo o sektářské úchytky, ale o alternativní křesťanské církve. Proto zápas „pravověří“ s nimi byl tak nesnadný a zdaleka ne vyhraný ještě ve 4. a 5. století.

Rekonstrukce určitých rysů a proudů raného křesťanství a rekonstrukce jeho klíčových, do značné míry zakrytých a proto záhadných postav – například Petr, Máří z Magdaly, „milovaný učedník“, Marek – Jan Marek, Štěpán, Jakub, Jan, Tomáš-Didymos, Barnabáš, ale nakonec i Pavel, například jak dalece byl Pavel gnostický ezoterik, mystik a extatik – se především opírá o novozákonní texty. Podle standardního a stále tradovaného mínění badatelů většina těchto textů vzniká ve druhé polovině prvního století. Nejstarší jsou autentické Pavlovy epištoly, psané po roce 50. Synoptická evangelia Marek, Matouš, Lukáš bývají datována do rozmezí 60.–80. let, Janovo evangelium kolem roku 100, některé pastorální epištoly po roce 100.

Vznik raněkřesťanských textů, zejména synoptických evangelií, však představuje značně složitý a mnohvrstevnatý proces od určitých střípků i bloků ústní tradice či tradovaných a snad i zapisovaných Ježíšových výroků až po precizně redakčně konstruované dílo, konkrétní evangelium, formulované v řečtině a prostoupené určitou teologickou koncepcí, určitou interpretací Ježíše, jeho vystoupení, jeho kříže, určitým pochopením zvěsti o jeho vzkříšení.

Starší než evangelia jsou Pavlovy epištoly, konkrétní dopisy adresované konkrétním sborům a reagující na jejich situaci, otázky a spory. I když lze předpokládat, že asi 7 z listů uváděných pod Pavlovým jménem psal či diktoval apoštol Pavel a že jejich případně dodatečná redakční sestava, například v případě ko-

respondence s Korintem, je založena na jeho původních listech, přec nejstarší papyry, na kterých nám jsou opisy těchto Pavlových listů doloženy, pocházejí až z konce 2. století; (papyry Chester-Beattyho, p 46).

Opisy rukopisů – mám nyní na mysli především evangelia – jsou doloženy z 2. století, ale ne kompletní text. Papyry z 2. století uchovávají jen nepatrné fragmenty z evangelií (Rylandsův papyrus p 52 a oxfordský papyrus p 64) a je možné je užít jen jako informaci, že ve 2. století evangelia byla v řeckém textu v písemné podobě napsána. Papyry Bodmerovy p 66 a p 75 z přelomu 2. a 3. století obsahují téměř celé evangelium Janovo a Lukášovo a Bodmerův papyrus p 72 z 3. století zachycuje epištoly Petrovy a epištolu Judovu. Ze 3. století jsou na papyrech Chester Beattyho p 45 uchovány zlomky opisů čtyř evangelií a knihy Skutků apoštolských a na p 47 zlomky z knihy Zjevení Janovo.

Že evangelia Markova a Matoušova existovala sepsaná již na začátku 2. století, potvrzuje i citát z Papiových *Patero knih výkladů výroků Páně*, které se sice nedochovaly, ale cituje z nich ve svých *Církevních dějinách* po roce 300 Eusebios (Eusebios 3,39). Jím uvedený citát z Papii pochází asi z roku 140. Papias kolem roku 140 o existenci sepsaného Markova a Matoušova evangelia ví. Citát z Papii nevylučuje, že tato evangelia mohla v redakční uzávěrce vzniknout ještě před rokem 100. Ale tento veliký předpoklad všeho dosavadního bádání je právě jen jeden veliký hypotetický předpoklad.

Někdy se možná potkáme se zlobným, leč nepodloženým názorem, že církve zfalšovala Bibli. Mnoho dochovaných papyrů a kodexů rukopisných opisů textů svědčí o veliké pečlivosti a svědomitosti předávání a uchovávání raněkřesťanských textů jejich dalším opisováním. Tato pečlivost a spolehlivost byla umocněna i nábožnou úctou k těmto textům. Různočtení některých rukopisných opisů svědčí o zcela nepatrných odchylkách, například záměna jednoho slova jiným ekvivalentem či úprava gramatického tvaru. Tato různocnění většinou nijak nemění smysl sdělení nebo jen zcela nepatrně a nevýznamně. I když srovnání různocnění je zajímavé a ledacos napoví o interpretaci tradovaného textu. Na druhé straně nelze zcela vyloučit, že ještě během druhého, ale i třetího století byly ještě možné určité interpolace do textu. Téměř kompletně dochované opisy textů jsou doloženy až od 4. století. Například Sinajský kodex, kodex Vaticanus a z 5. století Alexandrijský kodex a kodex Ephraemi Syri rescriptus.

Srovnáme-li, jak křesťanští spisovatelé ve 2. a 3. století ve svých dílech citují novozákonní texty, zejména evangelia, zjistíme, že některé pasáže toliko parafrázují, některé citují, ale i když věcně, obsahově shodně, přec ne doslovně ve srovnání s rukopisy normativního znění. To napovídá, že přes všechnu péči o spolehlivé uchovávání textů a zejména přes kanonizaci vybraných spisů koncem 2. století ve sbírce knih, Kainé diathéké, Nové pravidlo, Nový zákon, přec po celé 2. století, ale ještě i 3. století koexistovala určitá variabilita rukopisných opisů a nebyla zcela vyloučena možnost dílčí, nepatrné – leč pro výklad významné – interpolace do textu. Že tuto možnost nelze zcela vyloučit, tomu nasvědčuje dvojí. Křesťané neměli rozpaky řadu spisů připsat autorům, kteří je nenapsali. Chtěli tím zvýšit autoritativnost spisu, zejména v určitém časovém odstupu. Jistě, je možné

řící, že vztah k autorským právům byl tehdy jiný než dnes. Ale i tak. Když křesťané vydávali za autora určitého spisu pisatele, který byl sice již legendarizovanou autoritou, ale ne autorem, museli vědět, že autorství falšují – například v případě Janova evangelia, deuteropavlovských epištol, listu Jakubova, Petrových epištol. K tomuto falšování autorství neměli zřejmě zábrany, protože prosazení „pravé“ tradice víry jim bylo důležitější než správný historický údaj. Proto nelze zcela vyloučit i možné zásahy do textů ještě během 2. a 3. století, eventuálně i později. Zejména pokud jde o formulace, které deklarují Ježíšovu jednotu s Bohem a odrážejí tak něco z aktuálnosti vleklých christologických sporů, dokonce ještě po roce 300, či pokud dávají do klatby hlasatele jiné, alternativní christologie nebo před nimi alespoň důrazně varují. Odkdy je například v Lukášově evangeliu prezentní liturgický textový blok zvaný „Chvála vykoupení v Synu“ Lk 10, 21–22 či v Janově evangeliu J 6, 46–69? Dodnes instruktivní a nepřekonaná je v tomto směru práce Frederica G. Kenyona *The Text of the Greek Bibel*, London 1960 (do němčiny přeložil A. W. Adams, Berlin: EVA 1961).

Co tedy nakonec zbývá religionistovi, jestliže veškeré rekonstrukce raného křesťanství, řekněme po celou dobu prvního století, jsou krajně hypotetické a veskrze nejisté? Zbývá mu pracovat s textem v určité jeho už uzavřené podobě a rezignovat na spoustu nedoložených hypotéz o možné době a kontextu vzniku určitých textů či textových bloků. Tomuto již uzavřenému textu pak nemůže klást otázky, jak to původně doopravdy bylo, protože na ty mu již normativní text neodpoví. Může mu však klást otázku, jaké pochopení člověka tento text či různé textové okruhy zachycují a zastávají. A co z těchto textů vyposlechli křesťané v různých epochách dějin křesťanství. Tato antropologická interpretace křesťanských, především novozákonních textů může mít určitý význam pro vzdělávání, pro předávání evropských duchovních tradic, nicméně, pověděno slovy té nejmoudřejší z biblických knih, „i to je honička za větrem“ (Kaz 1, 17).

Prof. ThDr. Et ThDr. Otakar A. Funda

1990–2009 přednášel filosofii a religionistiku na Karlově universitě, Husitské teologické fakultě (1990–1993) a Pedagogické fakultě (1994–2009). Nyní hostovně přednáší na Literární akademii J. Škvoreckého v Praze a na Filosofické fakultě Západočeské university v Plzni