

Byl Ježíš Nazaretský prorokem konce času? Spor o „apokalyptického“ – „neapokalyptického“ Ježíše

1. Úvod do problematiky - otázky na pozadí problému

V Ježíšově vystoupení a zvěsti hraje stěžejní roli pojem „království Boží“ („království nebeské“ v Matoušově evangeliu).¹ Samotný pojem funguje jako metafora. Kloubí se v něm známé s očekávaným, ale v historii nezakoušeným a posluchač mu rozumí jen tehdy, má-li o věci již určitý anticipovaný úsudek a je-li ochoten propojit svou představu víry s naléhavým vystoupením Ježíše z Nazaretu. Co se však za Ježíšovým vystoupením a pojmem „království Boží“ skrývá (Mk 1,15)? Je odkazem k bezprostřednímu a již se tlačícímu času Boží vlády, které otevírá Ježíš svým hlásáním cestu, anebo se království Boží naplňuje v jeho působení, prohlášeních a mocných činech? Ten, který uzdravuje, křísí mrtvé, vyhání demony, činí zázraky, polemizuje se zákoníky a farizeji, hovoří v podobenstvích, stoluje s hříšníky, odpouští hříchy, nedbá na své pohodlí a je ochoten se pro království Boží vzdát všeho – rodiny, soukromí i vlastního života –, relativizuje také rodinné vazby (Mt 12,48-50) a vytváří nový typ společenství, v němž je bratrem, sestrou i matkou ten, kdo plní vůli Otce v nebesích (Mt 12,50). Tento svébytný „radikál“ rovněž vystupuje z proudu tradice (Neusner 2008: 55-56), polemizuje s ústní Tórou, vyzývá k následování a hlásá nepodmíněnou lásku nejen k bližním, ale dokonce i k nepřátelům (Lv 19,18; Mt 5,44). Je to eschatologický či apokalyptický prorok volající v čase soudu k pokání (Mt 11,20-24) a přípravě na „nový věk“ Boží vlády (Mt 24,4-44)? Nebo se jedná o zélotského „revolucionáře“ (Mt 10,34-35), vandrujícího charismatického učitele (Mt 11,19n), sociálního proroka, či věky očekávaného Mesiáše (Mk 8,29)? Jaká vize budoucnosti stojí za jeho rozhodováním, životem a poselstvím (Mk 8,34-35)? Pro jakou věc je ochoten podstoupit střet s nejvyššími náboženskými autoritami i římskou mocí a neváhá tím ukrátkat svůj život? Vnímá sebe sama jako „Syna člověka“, který bude s dvanácti vyvolenými soudit Izrael (Mt 19,28-29), nebo hovoří ve třetí osobě o někom jiném, mesiášské sebeporozumění nemá a je jen „hláskou troubou“ jako jiní proroci a Boží mužové? Vystupuje od počátku s nárokem, že nadchází konec věků a sám se svou generací záhy zakusí příchod království Božího, nebo se jeho pohled na sebe sama během vystoupení vyvíjí a postupně se ztotožňuje s představou konfrontace a „trpícího služebníka“ (Iz 53), který musí zemřít a jehož smrt bude mít nezastupitelný a vykupitelský význam pro mnohé (Mt 20,28; 26,28)? Z jakého úhlu pohledu interpretovat Ježíšovo vystoupení a životní „zápletku“ s jejím jedinečným vyústěním?

Závěry samozřejmě ovlivňuje doba, kdy interpretace Ježíšova vystoupení vznikají, předporozumění badatele, užitá metodologie a uplatněná kritéria pro posuzování evangelijního materiálu, vyhodnocení literární či rétorické formy Ježíšových výroků, přístup k podobenstvím, způsob práce s pramenem logií „Q“, zohlednění nekanonického materiálu (zvláště Tomášova evangelia), zasazení do prostředí judaismu Ježíšovy doby, důraz na možnou helenizaci prostředí, v němž Ježíš žil atd., což zajišťuje za posledních více než sto let kritické práce nevšední badatelskou pestrost stanovisek. Téma také získalo v posledních letech na aktuálnosti díky teologům spjatým s *Jesus Seminar* (R. Funk, J. D.

¹ Řecky: βασιλεία τοῦ θεοῦ, βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Crossan, M. Borg, S. J. Patterson), jejichž díla nabídla neotřelé pohledy i provokativní a podloženou argumentaci.² Je tedy obraz „apokalyptického Ježíše“ ještě stále aktuální?

2. Dvojznačnost Ježíšových výpovědí

Ježíšovy výroky i činy se mnohdy jeví jako víceznačné. Týkají se království Božího, avšak typ eschatologie jednoznačně patrný není. V některých je království Boží prezentováno jako nová, eschatologická realita, která má povahu mileniální vize času Boží vlády. V jiných se království Boží jeví jako již přítomná realita, která do světa vstupuje skrytě, prostřednictvím Ježíšova konání či s jeho osobou. Další skupiny výroků nebo činů mají ambivalentní povahu, kdy pochopení výroku závisí na předporozumění čtenáře a již vytvořeném obrazu Ježíše. Specifické je také prostředí (palestinské milieu 1. století), do něhož jsou výroky řečeny a proti tomu stojící zkušenost postmoderního čtenáře, který žije téměř 2000 let po Ježíši Kristu a nezbyvá mu, než onen odstup a nerealizovaný příchod Syna člověka či parusii reflektovat a Ježíšovy postoje co nejlépe rekonstruovat.³

- Království Boží jako vlamující se eschatologická realita

Samo Ježíšovo vystoupení a veřejná činnost od křtu po smrt na kříži netrvaly dlouho. Podle synoptických evangelií možná necelý rok či o něco málo déle. Za tu dobu však stačil Ježíš dle zpráv evangelistů obeznámit se svým poselstvím značnou část Galileje, Desítiměstí, Judska, Zajordání i Idumeje, a jeho zvěst i činy byly známy prakticky po celé Sýrii (Mt 4,24-25; Mk 3,7-8). Z evangelií je rovněž patrné, že Ježíšovo vystoupení a poselství kladou na posluchače maximální nárok. Musí rozhodnout o své budoucnosti – o bezprostřední, časné, ale i o oné „absolutní“ – o „životě věčném“. Zvěstované slovo lze jen přijmout, anebo odmítnout. Naléhavost daná krátkostí času i setkáním s putujícím Ježíšem (či jeho učedníky) nedovolují záležitost odložit (L 12,16-21). Život Ježíšových následovníků pak musí naprosto odpovídat hodnotám alternativního světa, který hlásají a očekávají: *Nemějte starost o život, co budete jíst, ani o tělo, co budete mít na sebe. Život je víc než pokrm a tělo než oděv. ... A neshánějte se, co budete jíst a co pít, a netrapte se tím. Po tom všem se shánějí lidé tohoto světa. Váš Otec přece ví, že to potřebujete. Vy však hledejte jeho království a to ostatní vám bude přidáno. Nebojte se, malé stáde, neboť vašemu Otci se zalíbilo dát vám království. Prodejte, co máte a rozdejte to. Opatřte si měšce, které se nerozpadnou, nevyčerpateľný poklad v nebi, kam se zloděj nedostane a kde mol není. Neboť kde je váš poklad, tam bude i vaše srdce.* (L 12,22n-23.29-34 /ČEP/) Eschatologická vize zcela určuje životní styl toho, kdo ji přijímá. Není zde prostor pro kompromis, pohodlí a upřednostňování sebe sama. Jediným cílem života je vstup do království Božího a tomu je nutné podřídit zcela vše. Heslem Ježíšova hnutí a později rané církve je „být připraven“ (L 12,35.40) – připraven na příchod Syna člověka či Pánův nenadálý návrat (L 12,36), ale i radikální proměnu světa, která neproběhne bez nesnází (Mk 13,24-27.30). Království Boží se „tlačí“ a jeho hlásání nesnese odkladu: *Amen, pravím vám, že nebudete hotovi se všemi izraelskými městy, než přijde Syn člověka* (Mt 10,23n). Izrael musí zvěst bezpodmínečně slyšet, a to dříve, než nastane Ježíšem ohlášený příchod Syna člověka. Generace Ježíšových učedníků si osvojuje tento životní styl (Mt 10,16-25) a jako apoštolové ho po Velikonocích vnášejí i do života rané církve, která rovněž žije

² V této studii není možné již z podstaty šíře problému komplexně přiblížit veškeré badatelské pozice týkající se Ježíšovy eschatologie či apokalyptiky. Proto bude pozornost upřena na nejvýraznější, protikladná a badatelsky reprezentativní stanoviska kritického bádání.

³ Stručný přehled eschatologických modelů předkládá Pöhlmann, H. G., *Kompendium evangelické dogmatiky* (Mlín, Jihlava 2002), s. 369-386.

eschatologickým očekáváním, parusí – návratem Ježíše Krista jako Syna člověka. Vize či jistota budoucího věku je natolik silná, že je nutné podle ní žít již zde, v tomto světě (Mt 5,1-7,29).

Jak je patrné, rané křesťanství i samotné Ježíšovo vystoupení mají zřetelné rysy mileniálního hnutí, jehož naplněním je transformace světa, kterou završí příchod nového věku. Zatímco respektované a velmi populární hnutí Jana Křtitele je možné vnímat především jako „konverzionistické“, kdy cílem bylo hluboké pokání a křest na odpuštění hříchů v čase blížícího se Božího soudu (Mk 1,4-5), Ježíšovo hnutí kombinuje snahu po obrácení a vnitřní proměně s konáním divů, uzdravováním, exorcismy a polemikou s tradicí otců (Mt 5,21a; 5,22a), čímž záležitost dostává širší rozměr. Z historie je pak možné dovodit, že palestinské a galilejské milieu bylo velmi produktivní, co se prorockých postav týče, a je možné v průběhu prvních století po Kristu poukázat na několik osobností, které upnuly své naděje k vizi lepšího světa, do něhož hodlaly se svými následovníky vstoupit. Palestinské rolnictvo pak bylo považováno za militantní a nacionalistické, nikoli však podvrtné či revolucionářské. (Crossan 1991: 189, 193)

- *Království Boží je již mezi vámi*

Na straně druhé jsou v evangeliích zaznamenány Ježíšovy výpovědi, které vzbuzují dojem, že království Boží nelze postihnout jako novou, valící se realitu, jež má budoucnostní (futurální) povahu a záhy zcela zvrátí podobu dosavadního světa. V diskusi s farizeji odpovídá Ježíš na jejich otázku, kdy království Boží přijde, slovy: *Království Boží nepřichází tak, abyste to mohli vypožorovat; ani se nedá říci: 'Hle, je tu' nebo 'je tam'! Vždyť království Boží je mezi vámi!* (L 17,20-21) Přezentní charakter království Božího, spjatého s Ježíšovou osobou, pak vystihuje i výrok: *Jestliže však vyháním demony prstem Božím, pak už vás zastihlo Boží království.* (L 11,20) V těchto případech se široký okruh badatelů shoduje v názoru, že se jedná o výroky autentické a mají zcela stěžejní povahu, neboť ukazují, že Ježíš nebyl apokalyptik a nelze mu připsat ani vypjaté eschatologické představy, kdy je království Boží tak blízko, že nastává zlom věků a Boží vláda se již téměř vlamuje do přítomného času (viz A. Schweitzer). Váha se proto u některých badatelů přenáší na samo Ježíšovo vystoupení, v němž se eschatologická vize realizuje (viz C. H. Dodd) a futurální eschatologie ustupuje do pozadí.⁴ N. Perrin řeší problém tak, že považuje za neadekvátní hovořit o Ježíšově vnímání království jako „budoucího“ či „přítomného“, neboť království Boží není koncepce, ale *symbol* a jedná se o „evokativní sílu“. (Perrin 1976: 40-43)

- *Výroky dvojznačné*

Do třetí skupiny výroků můžeme zařadit výroky, u nichž není zcela patrné, zda mají primárně eschatologický (případně apokalyptický) smysl. Jsou ohlášeny změny světového řádu, která právě nastává, nebo mají za cíl potěšit prostý lid (chudé, hladové, plačící), nahlédnout nově na jeho postavení a jejich smysl je v oblasti sociální nápravy světa a zcela v horizontu běžně plynoucího času?

⁴ C. H. Dodd (1884-1973), zastánce „realizované eschatologie“, argumentuje tím, že „den Syna člověka“ není nutně identický s „dnem soudu“ (ač se předpokládá, že je) a že sám Syn člověka je soudcem není nalezeno v nejranějších pramenech. Spíše je patrná tendence, že tam, kam evangelia vkládají titul Syn člověka, je možné předpokládat, že Ježíš původně řekl „Já“. Dále je samozřejmě možné zkoumat, zda Ježíš používal obrat „Syn člověka“ pro sebe nebo ne. „Den Páně“ je prezentován v řadě apokalyptických, symbolických vizí a je vrcholem minulosti, přítomnosti i budoucnosti. Má-li však být popsán, není to v dosahu naší zkušenosti a je nutné to učinit obrazně. Jak dalece jsou pro nás tyto obrazy aktuální a normativní, když jsou navíc pisatel od pisatele odlišné? Ježíš zamýšlí proklamaci království Božího ne v blízké budoucnosti, ale jako záležitost přítomných dnů. (Dodd 1969: 67, 79, 37-38) Podle Dodda bylo Ježíšovo reálné poselství v tom, že všechna eschatologická očekávání se naplnila v jeho osobě („uskutečněná eschatologie“). (Theissen; Merz 1998: 243)

Do této oblasti mohou patřit například „blahoslavenství“, a to zvláště v Lukášově podání, kde zaznívá i Ježíšovo „běda“ (L 6,20-26). Rozdíl ve významu těchto výroků není možné stanovit z formulací samotných, ale až z širšího kontextu jejich porozumění. Podobným místem může být i L 14,26-27. Má zde opuštění rodiny eschatologický kontext, neboť tradiční sociální uspořádání světa bude záhy irelevantní, protože přijde nový řád světa daný Bohem? Počítá Ježíš s utrpením svých následovníků, kteří musí být pro nový úkol zcela svobodní, aby obstáli a dotáhli své poslání do konce a nebyli brzděni vazbami starého života? Jsou tyto výroky pro zástupy posluchačů varováním či výzvou? Hodlá Ježíš přezkoušet priority svých posluchačů ve světle přiblížení se království Božího? Anebo jako mistr a rabi žádá absolutní odevzdanost svých následovníků a eschatologický kontext nehraje roli? Dokonce i některé Ježíšovy předpovědi přicházejícího soudu mohou být chápány v apokalyptickém či neapokalyptickém smyslu. Když Ježíš hovoří o zničení Jeruzaléma, anebo když odsuzuje nekající se města (L 10,13-16), odkazuje k bezprostřednímu soudu, nebo hovoří v tradici proroků (Izajáš, Jeremjáš) a varuje, že Bůh ztrestá Izrael válečnou pohromou? (Miller 2001: 4)

- Ježíšovy činy

Dvojnásobný charakter mají i některé Ježíšovy činy, což se týká například exorcismů. Chápe Ježíš tento střet se zlem jako počátek a znamení bezprostředního závěrečného konfliktu mezi Bohem a ďáblem? (Miller 2001: 4) Exorcismy byly obecně považovány za znak „království“ a dějí-li se, království Boží je přítomno. Ježíš sám je považoval spolu s uzdraveními za manifestaci či bezprostřední blízkost království. (Sanders 1985: 157) Na straně druhé Josephus ukazuje, že Židé v exorcismech zvláště vynikali (AJ VIII.46; Sanders 1985: 162, 383). Ježíš tedy nebyl jediným, kdo exorcismus praktikoval, zjevně tak činili i jiní Židé v jiných dobách. (Davies 1995: 104) Z hlediska typu eschatologie je zde možné přitakat C. H. Doddovi a jeho „realizované (uskutečněné) eschatologii“, stejně tak je možné vidět zde argumenty pro „eschatologii konsekventní“, kterou zastával A. Schweitzer.

Co se týče zázračných uzdravení a divů, i ty jsou v kontextu celého Ježíšova vystoupení pádným svědectvím o přiblížení se či realizaci království Božího. Naproti tomu v době helénismu vystupovali divotvůrci jako Pýthagora či Ježíšův současník a věhlasný charismatik Apollónius z Tyany (asi 3-97 po Kr.). K uzdravování ale docházelo i v chrámu boha Asklépia a léčením se vážně zaobírali esejci, kteří zkoumali léčivou moc kamenů, kořenů a bylin na podkladě starých knih (Josephus, *Bell.* 2,136). Zázračná uzdravení jsou známá z Talmudu (rabín Hanina ben Dosa uzdravuje na dálku – *b Ber* 34B), jakož i od Tacita (*Hist.* 4,81), kde za uzdravením stojí bůh Serapis, ale uzdravuje císař Vespasian. (Gnilka 2001: 106, 112-113) Kromě toho některé Ježíšovy činy připomínají nápadně „Elíšovský (Elizeovský) cyklus“ příběhů, kde jsou zjevné paralely mezi Mk 1.40-45 a 2 Kr 5,1-14; Mk 5,21-43 a 2 Kr 4,32-37,⁵ což do jisté míry redukuje jedinečnost Ježíšových zázraků (Sanders 1985: 162), ale Ježíše tato skutečnost řadí do určité tradice. K „eliášovským postavám“ patřil také Jan Křtitel, a fakt, že Ježíše pokřtil, utvrzuje v přesvědčení, že Ježíš sdílel stejné, či velmi blízké eschatologicko-apokalyptické představy jako on. Ježíšovo učení o království Božím (zvláště mnohá podobenství) není výrazných eschatologických i apokalyptických motivů prosté a je nutné je v bádání patřičně zohlednit.

3. Profil Ježíšovy osobnosti ve světovém bádání ve vztahu k jeho eschatologii (a apokalyptice)

Kritické bádání zaměřené na Ježíšovu osobu má dnes již dlouhou tradici, která zasahuje až do 17. století k Baruchu Spinozovi, pokračuje v 18. století H. S. Reimarusem nebo J. J. Hessem a ve století 19. se přesouvá k mnohým pokusům badatelů, z nichž k nejvýznamnějším patří F. E. D. Schleiermacher,

⁵ Blíže k tématu J. Beneš, *Elíša* (Advent-Orion, Praha 2011), s. 107-125, 88-92.

D. F. Strauss,⁶ K. H. Venturini, Ch. F. von Ammon či E. Troeltsch. Tyto interpretační pokusy však byly metodicky i fakticky překonány, ač řada jejich dílčích závěrů významně ovlivnila další vývoj bádání a jejich stanoviska jsou dodnes citována. Na co je dnes možné navázat, ač mnohdy polemicky a jen v některých aspektech, jsou interpretace z konce 19. a počátku 20. století, kam patří například díla O. Holtzmana,⁷ W. Wredeho,⁸ De Jongeho,⁹ W. Kirchbacha,¹⁰ ale hlavně pak J. Weisse,¹¹ J. Klausnera či A. Schweitzera, jenž ve svém stěžejním díle *Od Reimaruse k Wredemu. Dějiny ježíšovského bádání* celé tázání této doby kriticky vyhodnotil.¹² Přelomovou postavou teologické scény počátku 20. století je R. Bultmann a spolu s ním příchod *školy dějin formy*, avšak právě on na tázání po „historickém Ježíši“ prakticky rezignoval. Souhlasí však s A. Schweitzerem, že eschatologie byla esenciální částí Ježíšova učení, ale liší se od něj tím, že nepovažuje Ježíšovu etiku za neoddelitelnou od jeho eschatologie. Zároveň dochází k názoru, že Ježíš nemohl poskytnout popis království Božího, neboť by to byla jen projekce požadavků a ideálů člověka nebo jeho spirituální zkušenosti do jiného světa. Království Boží by tak bylo jen produktem lidské touhy nebo obrazotvornosti, ale nebylo by královstvím Božím. Co Bultmann také odmítá, je stanovisko, že náboženství pozdního judaismu bylo určeno profétickým kázáním. (Bultmann 1958: 56, 67) Ježíš se od starozákonních proroků liší tím, že nehovoří o státu a občanských právech. Na požadavky spravedlnosti a poctivosti, jež se v prorockých kázáních objevovaly, navazuje Ježíš v Kázání na hoře a základní podobnost mezi profétickou koncepcí vůle Boží a Ježíšovým kázáním zde proto je. Ježíš ale nepřišel vytvořit lepší Zákon, nýbrž se snažil ukázat, že vůle Boží, kterou je možné v Zákoně manifestovat, vyžaduje po člověku, aby šel za literu a požadavek Zákona. To ovšem neznamena, že by Ježíš Zákon zrušil či byl anarchistou. Nepochybně jeho nahlížení bezprostředního příchodu království Božího vyloučilo otázku praktických směrnic pro národ či stát z centra jeho úvah. Ježíšovo eschatologické poselství stojí na tom, že Ježíš nevytváří žádnou lidskou budoucnost, ale pouze Boží budoucnost. Takto je dle Bultmanna nutné rozumět Ježíšovu kázání vůle Boží. (Bultmann 1958: 106-107, 130) Sám Bultmann se v rámci metodiky školy dějin formy zabíral studiem Ježíšových výroků zvláště v termínech Ježíšovy eschatologické perspektivy, ke které mohl autentický Ježíšův materiál zapadat. (Bultmann 1951: 4-12)

Érou Bultmannových žáků (H. Conzelmann, E. Käsemann, G. Bornkamm, E. Fuchs, G. Ebeling, W. Marxen, H. Braun) se otevřelo „Nové tázání“ (*New Quest* či *Second Quest*) po historickém Ježíši, jehož počátek je datován slavnou přednáškou E. Käsemanna z roku 1953¹³ a jež doznívá až okolo 70. či 80. let minulého století. (Beilby, Rhodes 2009: 24-28) *Škola dějin formy* je doplněna *školou dějin redakce*

⁶ Schleiermacher, F. E. D., *Das Leben Jesu* (ed. Rütenik 1864). Edice je založena na studentských poznámkách z přednášek roku 1832. Strauss, D. F., *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu* (Berlin 1865). Předchozí verze díla *Das Leben Jesu* jsou z let 1835, 1836, 1838, 1839, 1840), následně vychází *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig 1864).

⁷ Holtzman, O., *Das Leben Jesu* (Tübingen 1901). Holtzman, *War Jesus Ekstatiker?* (Tübingen 1903).

⁸ Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Göttingen 1901).

⁹ De Jonge, *Jeschua. Der klassische jüdische Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes* (Berlin 1904).

¹⁰ Kirchbach, W., *Was lehrte Jesus? Zwei Urevangelien* (Berlin 1897, 1902).

¹¹ Weiss, J., *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (Fortress Press, Philadelphia 1971). Původní název díla je: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892, 1900).

¹² Schweitzer, A., *The Quest of the Historical Jesus* (Macmillan Paperbacks 1964; SCM, London 1981; 1st edition 1910). Původní název díla je: *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906). Publikace je mnohem známější a citovanější v anglickém překladu než v německém originálu.

¹³ Käsemann, E., The Problem of the Historical Jesus, in: Käsemann, E., *Essays on New Testament Themes* (SCM Press, London 1964), s. 15-47. K „pobultmannovskému“ vývoji blíže: Batdorf, I. W., Interpreting Jesus since Bultmann: Selected Paradigms and Their Hermeneutic Matrix, in: Richards, K. H. (ed.), *Society of Biblical Literature 1984 Seminar Papers* (Number 23; Scholar Press, Chico 1984), s. 187-215.

a mění se i kritéria pro posuzování evangelijních výroků, jakož i přístup k evangeliím.¹⁴ (Porter 2000: 70-82)

Bornkammovi, typickému zástupci této epochy bádání, se Ježíš jeví jako prorok přicházejícího Božího království (podobně jako Jan Křtitel), také jako rabi, avšak obojí přesahuje. Navzdory autoritě, se kterou vystupuje a mesiášským nadějím, které v okolí vyvolává, sám pro sebe žádné mesiášské nároky nevznáší. V otázce Ježíšova užití titulu Syn člověka pro sebe je Bornkamm velmi obezřetný, zmiňuje Ježíšovu řeč ve třetí osobě jednotného čísla, avšak rozsudek přicházejícího Syna člověka váže na sebe (L 12,8; Mk 8,38). Nakonec dochází Bornkamm k závěru, že se Ježíš sice Synem člověka nenazýval, ale o přicházejícím Synu člověka hovořil ve smyslu dobového apokalyptického očekávání. (Bornkamm 1975: 28, 109-114, zvl. 113-114) Předvelikonoční užití titulu Syn člověka pro Ježíše považuje Bornkamm za nehistorické a je součástí až křesťanského vyznání. Identita Ježíše je pak nejvíce určena jeho nezaměnitelnou jedinečností ve středu tohoto světa. (Theissen; Winter 2002: 139) Bornkammův souputník Käsemann si je rovněž velmi dobře vědom, že evangelia nejsou materiálem prezentujícím biografii Ježíše, a že ač mají výroky i události svou historickou hodnotu, pro věřícího nehraje pouhý fakt toho, že se události v historii odehrály, tu nejzásadnější roli. Důležitý je význam těchto událostí pro nás. Proto je pro Käsemanna stěžejní nacházet kontinuitu mezi minulostí a přítomností. Nový zákon obsahuje historii prezentovanou pomocí *kérygmatu*, jež představuje raně křesťanská prohlášení o Ježíši jako o Kristu. Ježíš je tak v Novém zákoně přiblížen z pozice ne jak sám sebe vnímal, ani jako výjimečný, se svým posláním vnitřně osamocený jedinec, ale jako Pán komunity věřících, kteří v něj věří. (Käsemann 1964: 20-31) V přístupu k otázce „historického Ježíše“ je Käsemann průkopníkem nového kritéria „dvojí nepodobnosti“, které mu má pomoci odhalit, kde raně křesťanská komunita modifikovala tradici. Zkoumání začíná v Matoušově Kázání na hoře (Mt 5-7), kde Ježíšovo učení kontrastuje s židovskou tradicí. Z provedených exegezí dovodil, že Ježíš jde se svým požadavkem autority za autoritu rabiho i proroka, kteří nikdy nezacházejí nad autoritu Mojžíše. Z toho vyplývá, že role, kterou mu biblické texty na základě takového vystoupení přisuzují, je role Mesiáše. Jeho mesiášský požadavek mohl být implicitně obsažen v jeho činech a slovech, ale sám jej pro sebe nevznášel. Titul Mesiáš byl pro něj užíván až po smrti. Přesto Käsemann konstatuje, že svrchovaná svoboda, s jakou Ježíš vystupuje, nejen otřásá základy judaismu, ale zapříchčuje i jeho smrt. Ježíšovo eschatologické učení vystihuje Käsemanna tvrzením, že Ježíš věřil, že v jeho slovech království (Boží) přichází k jeho posluchačům. (Käsemann 1964: 33-38, zvl. 40, 43) V otázkách eschatologie je tedy Käsemann blízko R. Bultmannovi, ale vážně oponuje C. H. Doddovi, jenž byl stoupencem „realizované eschatologie“ a zastáncem toho, že rozhodujícího bodu v historii (*eschaton*) bylo již dosaženo a realizoval se v Ježíšově vystoupení. Käsemann naopak věřil, že Ježíš hlásal budoucí království Boží v souladu s dobovými eschatologicko-apokalyptickými očekáváními a je zastáncem eschatologické dimenze Ježíšova učení, avšak odmítal nahlížet na Ježíše jako na apokalyptika. Byl zastáncem neapokalyptického Ježíše oproti apokalyptickému Janu Křtiteli a apokalyptické rané církvi. (Dunn 1999: 321-322) Primárně nelze považovat Ježíše za učitele morálky, neboť nepřišel

¹⁴ Blíže k problematice: Polkow, D., Method and Criteria for Historical Jesus Research, In: Richards, K. H. (ed.), *Society of Biblical Literature 1987 Seminar Papers* (Number 26; Scholar Press, Atlanta 1987), s. 336-356. Theissen, G.; Winter, D., *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria* (Westminster John Knox Press, Louisville 2002). Porter, S. E., *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals* (Sheffield Academic Press, Sheffield 2000), zvl. s. 63-102. Holmén, T., Doubts about Double Dissimilarity: Restructuring the Main Criterion of Jesus-of-History Research, in: Chilton, B.; Evans C. A. (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Brill Academic Publishers, Leiden 2002), s. 47-80. Schweizer, E., *Jesus the Parable of God: What Do We Really Know About Jesus?* (Pickwick Publications, Allison Park 1994), s. 1-18.

proklamovat obecné náboženské nebo morální pravdy, ale přišel hlásat království, které nastávalo a v němž se Bůh přibližoval v milosti k člověku. (Käsemann 1964: 43-44; Dawes 2001: 304-305)

Do skupiny badatelů, kteří při rekonstrukci vystoupení a osobnosti Ježíše z Nazareta vycházeli z prostředí judaismu, patří kromě J. Jeremiase, G. Vermese, D. Flussera či E. P. Sanderse i J. Klausner. Klausner se pokoušel (v první polovině 20. století) vysvětlit Ježíšovo chování zasazením do judaismu Ježíšových dní a došel k závěru, že v Galilei prakticky žádní farizeové či saduceové nebyli, pouze zéloti, na jedné straně a „zbožní“ (pokorní), na straně druhé.¹⁵ „Zbožní“ pak opouštěli věci tohoto světa a upírali svou vizi víry i života do budoucnosti. Jejich jednání a etika byly určovány nejen Tórou, ale velmi silně i vizemi Proroků a mesiášskými ideami. Ježíš byl dle Klausnera jedním z nich. Jeho cílem bylo vštípit mesiášskou ideu Izraeli a urychlit konec voláním k pokání, lásce a dobrým skutkům. Zároveň se Klausner domnívá, že Ježíš ze svého hlásání odstranil politické aspekty mesianismu, což učinil „čistě eticky a mysticky“. Klausner z toho dovozuje, že kněží, kteří vnímali Ježíše jako potencionální hrozbu, byli vyděšeni nikoli z reálného politického ohrožení, které by Ježíšovo hnutí mohlo přinést, ale znali dobře Piláta a obávali se jeho extrémní reakce na případné nepokoje. Ježíše pak nezachránilo ani to, že stál často na straně farizeů a v něčem si s nimi byl blízko. (Klausner 1925: 215-291, 320-325, 411; Klausner 1944: 440, 520-540, 581-590).

Jako galilejského charismatika, jakých se objevuje v židovské literatuře řada (např. Honi /1. st. př. Kr./, Hanina ben Dosa /asi 70-100 po Kr./, Eliezer ben Hyrkanos /90-130 po Kr./),¹⁶ jej vnímá G. Vermes. Řada Vermesových úvah je zcela na místě, neboť např. Honi, jenž je znám i od Josepha Flavia (*Ant.* 14.22-30), je interpretován jako jednoznačně pozitivní model židovské zbožnosti a *Mišna* (*Taanit* 3:8) hovoří o síle jeho modliteb. Navíc zřejmě zemřel jako mučedník roku 65 př. Kr. (Avery-Peck 2006: 152) Dle něj mohlo Ježíše činit potencionálně vinným v očích Jeruzalémských právě to, odkud pocházel. Jeho kontakty s hříšníky a publikány, polemika o zákonech čistoty a desátcích či konflikt v chrámu musely přirozeně střet s farizeji přinést. Přesně těmito oblastem života se farizeové věnovali a řada věcí, které prostý lid považoval za nepodstatné, pro ně byla stěžejní, neboť o svatosti života svědčí právě domýšlení záležitostí do všech detailů, jež je nutné také zachovávat. Ač Ježíš nestál principiálně vůči nařízením Tóry v opozici, nebyl ani politický revolucionář, jeho postoje mohly farizeje urážet a konflikt mezi galilejským charismatikem a jeruzalémskými farizeji se dal očekávat. Ač Ježíš nebyl ani zélota, na jeho smrti se může podílet právě to, že byl Galilejec. Palestina prvního století byla plná eschatologických, politických, revolucionářských i sociálních kvasů a jeho žalobci k tomu, že je galilejský venkovan, od nějž se dá očekávat vše, bezesporu přihlíželi. Ač Ježíš své mesiášství (minimálně tohoto typu) popíral, jeho přátelé, jakož i nepřátelé, mu je přičítat mohli a mohli do něj promítat i ambice stát se „obnovitelem království Izraele“. Ježíš tedy mohl být chybně pokládán za politického revolucionáře a proto popraven. (Vermes 1973: 25-44, 50-56, 73-82, 154-155, 160-190; Sanders 1985: 54-55)

¹⁵ Klausnerovy předpoklady dnes akceptovány nejsou. Zélóté podle Josepha Flavia lpí na svobodě a za jediného pána či krále považují Hospodina (*Ant.* 18,23). Zviditelnili se protestem proti prvnímu censu, jenž byl nařízen římským místodržitelem Coponiem a syrským legátem Quiriniem. Protest vedl Juda z Gaulanitidy (též nazývaný Galilejský) a farizej Sadduk. V Galilei se toto hnutí uchytilo, neboť „horlit“ (zéloti – horlivci) pro Zákon byla čest. (Gnilka 2001: 57; Crossan 1991: 207-224) O existenci synagog a přítomnosti farizeů v Galilei se vede diskuse (viz Sanders, E. P., *The Historical Figure of Jesus* /The Penguin Press, London 1993/, s. 98-107).

¹⁶ Na Vermesovy myšlenky navazuje A. J. Avery-Peck a přibližuje postavy Honiho a Haniny ben Dosa z pohledu rabínského judaismu. Poukazuje na rozdíly oproti Bar Kochbovi a na odlišný obraz Honiho u Josepha Flavia, zároveň se pokouší předložit rabínské materiály vhodné pro komparace s „historickým Ježíšem“. (Avery-Peck 2006: 149-165)

Blízký Vermesovi je v některých stanoviscích E. P. Sanders, který stejně jako on spadá do třetí vlny tázání po historickém Ježíši (*Third Quest*), která je již z hlediska metodiky i závěrů velmi různorodá a košatá.¹⁷ Sanders se však důsledně drží židovského kontextu i dobových reálií a dlouhodobě patří mezi nejvýraznější interprety „ježíšovského bádání“ naší doby. Ježíš podle něj začal jako následovník Jana Křtitele a jeho misie je podobná svým charakterem i lokalitou. Jan Křtitel vystupuje jako eschatologický prorok pokání a je tak v podstatě vylíčen i v popisu Josepha Flavia (*AJ* XVIII.116-119). Působí na poušti, oděvem se podobá Elijáši a jeho poselství se týká přípravy na Boží soud (*Mk* 1,4-6; 2 *Kr* 1,8). Není pochyb, že Jan je eschatologický kazatel. Jestliže jej pak Ježíš považuje za největší postavu v historii (*L* 7,28), pravděpodobně se domnívá, že nastal finální úsek dějin (Sanders 1985: 91-93), v němž sám sehraje stěžejní roli. Ježíš je tedy pro Sanderse „eschatologickým prorokem“. Naopak R. A. Horsley došel na základě literárních svědectví k názoru, že mesiášská očekávání v oblasti Palestiny v době Ježíšově nehrála žádnou významnou roli a při povstaleckých excesech je motivem eschatologická vize jen ojediněle. V období I. války židovské se to však mění a očekávání pomazaného krále, jenž vzejde z lidu, se rozšiřuje. (Horsley 1984: 473-480, 494)

D. Flusser zastává názor, že Ježíš je prorokem posledních dnů a připomíná ebonity, pro něž byl Ježíš eschatologickým „pravým prorokem“. Pro Flussera je důležité, že Ježíš o sobě mluví jako o „trpícím synu člověka“. To, že někdo o sobě hovoří jako o „synu člověka“, ať už ze skromnosti nebo ve výroku nepříjemného obsahu, s tím se lze dle Flussera setkat i jinde a odpovídá to starověkému způsobu židovského vyjadřování. Dle Vermese může v aramejštině člověk sám sebe označit za „toho člověka“ (*hahú givrá*) a často se takového opisu užívá v nepříjemném, děsivém či zlověstném vyjádření. (Flusser 2002: 107-110) Flusser připomíná, že „syn člověka“ hebrejsky – *ben 'ádám* – je doslova synem Adamovým a jedná se o Ábela, který je v *Závěti Abrahámově* ztotožněn se Synem člověka. Ábel, jenž byl zabit Kainem, je eschatologickým soudcem, aby každý byl souzen sobě rovným. Na druhém soudu bude soudit dvanáct izraelských kmenů celé stvoření, což je paralela s Ježíšovými slovy v *Mt* 19,28 a *L* 22,28 a teprve na třetím soudu bude soudit Bůh. Flusser tedy kromě ustáleného pozadí titulu Syn člověka z *Dn* 7,9-14 a jeho aramejského znění *bar 'enáš* ukazuje i souvislosti v hebrejštině a v židovských apokalypsách. Dále Flusser předpokládá, že Ježíš byl za svého života mnohými považován za Mesiáše a sám se cítil být Božím vyvoleným, jemuž jsou odkryta tajemství nebeského Otce. Je zde tedy propojení Ježíšova prorockého úkolu s jeho synovstvím a závěrečnou tragédií, což je z hlediska Ježíšova vnímání sebe sama výsledek jeho vlastní intuice. (Flusser 2002: 111-115)

Precizně formuluje postoje P. Pokorný, který ve své studii pracuje s několika skupinami tradic a textů, srovnává Jana Křtitele a Ježíše. Janův asketický život hodnotí jako „prorocké znamení pro společnost své doby“ a zmiňuje, že Jan konfrontoval své židovské současníky „s hrozícím Božím trestem, a tímto šokem hodlal dosáhnout jejich očistění. V některých ohledech můžeme Janovo kázání srovnat s katarzí v klasické řecké tragédii.“ Dle Pokorného: „Stejně jako Ježíš, také Jan měl v úmyslu spasit lidi“, avšak „prostředkem, který užil ke změně jejich jednání, byl však především strach před trestem.“ (Pokorný 2005: 68) Oba, Ježíš a Jan, však zjevně sdíleli určitý druh apokalyptického očekávání a „bez supraindividuálního očekávání nelze pochopit kázání Jana Křtitele“. V ježíšovské tradici pak podle Pokorného „nelze najít náznak toho, že Ježíš by se od Jana v otázce očekávaného zlomu odlišoval. Rozdíl mezi Ježíšem a Janem spočívá tedy v tom, že místo zdůrazňování katastrofického konce Tohoto věku se Ježíš soustředil na království Boží jako na Budoucí věk.“ (Pokorný 2005: 71) Dále Pokorný poznamenává to, co konstatovalo německé bádání, že „Ježíšovo

¹⁷ Možných klasifikačních schémat je více. Stručně viz Beilby, J. K.; Eddy, P. R., *The Historical Jesus*, s. 9-30, zvl. 28-30.

učení o království Božím nelze pochopit bez apokalyptického mýtu o Božím univerzálním soudu a příchodu nového věku.“ (Pokorný 2005: 71)

M. Hengel je přesvědčen, že se Ježíš lišil od starozákonních proroků, neboť lidé žasli nad jeho učením, protože učil jako ten, kdo má moc (Mk 1,22). Také je rozdíl mezi Ježíšem a jinými (rádoby) vůdci Izraele. Ježíš není jako Theudas či Egyptan, ač z vnějšku pozorovatelný rozdíl (např. Římany) může být toliko ve stylu či taktice. V případě Theudase zabili Římané mnoho jeho následovníků a jeho samého stáli. V případě Egyptana zabili 400 jeho následovníků a 200 uvěznil. On sám uprchl. Theudase vnímá Josephus jako kouzelníka a podvodníka. Egyptan však mohl zapříčinit větší nepokoje než jiní, možná slíbil vykonat zázraky a způsobit Římanům vojenskou porážku. (Josephus *AJ* XX.97-98; *AJ* XX.171; *BJ* II.261-63; Sanders 1985: 155, 171, 228, 234-235, 240, 395) Římané tedy v obou předchozích případech atakovali i následovníky vůdců. V případě Ježíše ale zřejmě nerozuměli hrozbám, které by mohly od jeho následovníků vzejít. Ježíš svou mesiášskou moc, se kterou vystupoval, završil zcela jiným, jedinečným způsobem – je popraven jako mesiášský kandidát, který nesleduje vlastní cíle, hlásá království Boží, jež má podobu mileniální vize a nelze ho zbudovat lidskýma rukama. Vystoupil jako ten, kdo hodlá uskutečnit Boží vládu nad Izraelem a v roli „Pomazaného“ chtěl naplnit zaslíbení daná otcům skrze proroky. Jen tak je možné zdůvodnit a smysluplně pochopit povelikonoční vývoj víry i christologických vyjádření. (Hengel 2002: 12-15, 70-79) Jistou komplikací je, že titul Syn člověka v evangeliích užívá jen Ježíš, nikdy jeho žáci. Avšak tituly Syn člověka a Mesiáš nemohou být od sebe odděleny, neboť nelze od sebe kompletně odtrhnout „profétického“ a „královského“ Mesiáše. Právě královský a profétický Mesiáš mohou být učitelem a vyhlášovatelem Boží vůle. Entusiastický Mesiáš je mnohem dále od nás než „rabi a prorok“, nebo dokonce „posel před koncem“. (Hengel 2002: 346-347)

B. Mack vykreslil Ježíše jako galilejského kýníka, což založil na sedmi tematických skupinách logií, které označují nejranější vrstvu „Q“.¹⁸ (Theissen; Merz 1996: 11, 29) Naopak apokalyptického Ježíše hájí J. D. G. Dunn, avšak poměrně specificky. Jeho prohlášení se pohybují kdesi na pomezí „futurální“ a „realizované eschatologie“. Dunn poznamenává, že je obtížné vyhnout se závěru, že Ježíšovo nahlížení budoucího království bylo svým charakterem apokalyptické. Přiznává, že v Ježíšově koncepci událostí konce je apokalyptický vliv evidentní, neboť Ježíš předjímal čas utrpení a čas eschatologické zkoušky před koncem. Na druhé straně dualismus typický pro apokalypsy – „pesimismus-naděje“ – není u Ježíše tak znatelný, neboť Ježíš vnímal, že se eschatologická naděje naplňuje již v jeho službě. (Dunn 1999: 319-321)

Zcela originálně uchopil problém Ježíšova mesiášství G. Theissen, který vychází z teze, že si mesiášské představy svévolně osvojovaly různé postavy mesiášských kandidátů, na což Ježíš odpovídá kolektivním mesiášským konceptem – *gruppenmessianismem*. Ježíš je v tomto konceptu zakladatelem hnutí, v němž hraje roli celý mesiášský kolektiv, nikoli jedinec (vyvolený král). Učedníci jsou tak ještě před Velikonocemi hlasateli a zakladateli širšího sociálního hnutí, z něhož se později rodí církve. (Její základy jsou tedy položeny ještě před Velikonocemi.) Svou představu opírá Theissen o tzv. *Izraellogion* (Mt 19,28; L 22,28-30), které poukazuje na ty, jež budou spolu se Synem člověka soudit dvanáct pokolení Izraele. Ježíš zde zaslubuje něco, co dle Žalmu Šalamounova 17,26 může učinit pouze mesiáš. Zároveň tím deleguje autoritu, kterou má toliko mesiáš, na druhé – na kolektiv. Království Boží je v SZ převážně záležitostí Izraele a často je protikladem toho, co se týká pohanů. (V 1 Pa 17,14; 2 Pa 9,8 je asociováno království Boží s davidovskou dynastií.) V ježíšovské tradici se však opozice vůči pohanům vytrácí a *basileia výroky* poukazují na to, že Ježíš deleguje své mesiášské úkoly

¹⁸ Mack, B. L., *The Lost Gospel* (HarperCollins, San Francisco 1993); Mack, B. L., *A Myth of Innocence* (Fortress Press, Philadelphia 1988).

na kolektiv kolem sebe, jenž vyčká na návrat Syna člověka a zprostředkuje mesiášské úkoly lidu. Ježíš má tedy mesiášské sebeporozumění, umírá jako mesiášský uchazeč a zároveň je ještě za svého života zakladatelem uskupení, které přechází v církev. Nejen Ježíš, ale i jeho učedníci jsou předvelikonočními představiteli království Božího. (Theissen 1992: 102-104, 110-114, 123)

Rovněž specificky předitel otázku Ježíšovy eschatologie J. G. Gager, který nachází paralely mezi eschatologickým očekáváním Ježíše (následně i raného křesťanství) a milenialistickým (chiliastickým) očekáváním domorodých kultur, které bylo možné v konfrontaci se západní (imperialistickou) kulturou zaznamenat. Gager pro své analýzy používá teorii „poznávací neshody“ (*cognitive dissonance*) a je přesvědčen, že v raném křesťanství selhání očekávání parusie vedlo k racionalizaci představ a v důsledku i k misijním aktivitám (Mk 13,10), aby bylo možné udržet eschatologické přesvědčení navzdory realitě. (Theissen; Merz 1998: 245)

4. Eschatologický Ježíš J. Weisse a A. Schweitzera

Badatelem, který obrátil pozornost k eschatologickým a apokalyptickým důrazům v Ježíšově učení i vystoupení, je **Albert Schweitzer** (1875-1965). Ve svých přelomových dílech se pokouší nahlédnout na Ježíšův život z pozice „důsledně eschatologické“. (Dawes 2001: 122) Ježíšovo vystoupení bylo dle něj výrazně formováno apokalyptickými představami období judaismu „druhého chrámu“. Jeho poselství i služba byly prostoupeny přesvědčením, že konec dějin (*eschaton*) nastává a Bůh záhy nastolí své království. Jeho předchůdcem v této záležitosti byl **Johannes Weiss** (1863-1914), jenž vydal ještě před Schweitzerem spis *Die Predigt Jesu vom Reiche vom Reiche Gottes* (1892, 1900).¹⁹ Schweitzer Weissovo dílo vysoce hodnotí a hovoří o Weissovi jako o tom, kdo správně porozuměl povaze Ježíšova poselství o království Božím. (Schweitzer 1964: 238-239) Weiss se jako první rozhodl nastítnit kriticky vybudovaný portrét Ježíše jako apokalyptického proroka. Motivem pro jeho práci byl nesouhlas s postoji badatelů své doby, že pro Ježíše bylo království Boží etickým ideálem. Eschatologie nehrála prakticky žádnou roli a Ježíš byl vnímán jako zjevovatel univerzálního a stále platného etického učení, které představovalo konečné či vrcholné stádium lidského morálního vývoje. Typickým představitelem takového učení („etické interpretace“) byl Albrecht Ritschl (1822-1889), podle něhož Ježíš o království nejen učil, ale činil ho realitou svým příkladem života - úplnou poslušností Boží. Podle Ritschla je království Boží milující komunita lidských bytostí, jež má povahu nejvyššího dobra. Království Boží začíná v lidské bytosti a ustanovuje se a rozrůstá v dosahu historie. Jako systematický teolog je tak Ritschl pokračovatelem Kanta, podle něhož království Boží organizuje lidské bytosti v souladu se zákony ctnosti. (Theissen; Merz 1998: 242) Weiss, který z Ritschlových představ vyšel, takovéto pojetí království Božího odmítl jako pouhou spirituální realitu. Così, co může být opětovně stvořeno či aktualizováno morálním jednáním v našem čase a prostoru, nemůže být v plnosti nastoleným královstvím Božím a odmítl i představu Ježíše jako „zakladatele“ království Božího. (Weiss 1901: 81-90) Dle Weisse nabízejí evangelia takový obraz Ježíše, který hlásá a připravuje lid na příchod království, jež je zcela dílem Božím. (Weiss 1971: 50-72; Schweitzer 1964: 217-218, 223-241; Miller 2001: 7-8) Ježíš dle Weisse hovořil o takovém království Božím, které předpokládá bezprostřední konec světa a počátek úplně nového věku Ducha. (Bray 1996: 367) Weiss byl přesvědčen, že Ježíš byl připraven na to, že svět nepřijme jeho poselství, protože je pod nadvládou satana. Ježíš však měl počáteční hlubokou zkušenost, která mu umožňovala věřit, že dábla

¹⁹ Svou knihu publikoval J. Weiss až tři roky po A. Ritschlově smrti, neboť v ní dochází k názorovému odklonu od svého učitele a tchána. Jeho odlišná stanoviska jsou patrná zvláště ve druhém vydání knihy z roku 1910 (*Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte? Eine Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews, Jensen* /Mohr, Tübingen 1910/).

prekoná. Uzdravování i exorcismy byly bitvou s královstvím satana, v níž Ježíš vítězil. Jeho posláním však nebylo samotné království nastolit, to musí učinit Bůh sám. Ježíš měl za úkol připravit království cestu svou bitvou s ďáblem a jeho démony, jakož i svým etickým učením. Ježíš se zřejmě původně domníval, že Bůh nastolí své království během jeho života. Postupně však dochází k přesvědčení, že bude muset zemřít jako nezbytné „výkupné“. Na to se váže jeho přesvědčení, že je Mesiáš, ale bude jím prohlášen až po své smrti. Bůh jej vyvýší a následně sešle na zem ve slávě nebeského Syna člověka. Tím Bůh ustanoví své království a svěří soud vyvýšenému Ježíši. Ježíš Kristus pak bude se svými věrnými panovat nad „novým lidem“ tvořeným dvanácti kmeny i pohany. (Weiss 1971: 59-64, 70-79, 86-89, 97-114; Miller 2001: 8)

Na Weissovo dílo navázal **A. Schweitzer** svými dvěma díly *Das Messianitäts-und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (1901)²⁰ a *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906). Zejména ve své druhé studii je Schweitzer velmi metodický a kriticky přehodnocuje bádání až do své současnosti. Za největší chybu považuje to, že bádání předchozích let pokládalo Ježíšovu misi za realizaci království Božího, a dále, že teologie stvořila dogmatický popis Ježíše, který vyhovuje zažitým potřebám, ale skutečný „historický Ježíš“ je kdosi jiný než Ježíš Kristus dvou přirozeností. Na straně druhé, historický Ježíš, tak, jak byl bádáním představen, nemůže sloužit jako základ pro současnou teologii. Schweitzer o náboženské hodnotě historického bádání své doby silně pochybuje a poznamenává, že není schopné poskytnout spirituální sílu pro svou dobu. (Schweitzer 1964: 1, 3-4, 398-403) Za chybný považuje prakticky i každý aspekt dřívějších konceptů, kdy Ježíš je viděn jako ten, kdo začíná své poselství v Galilei a shromáždí kolem sebe komunitu, která se snaží žít podle jeho učení. V počáteční fázi vystoupení to přináší Ježíši úspěch, avšak tato niterná etická proměna a odklon od legalismu tehdejšího judaismu znamená stát v opozici proti tehdejším autoritám a vůdcům. Ježíš hodlá vznikající konflikt vyřešit a nastoupí cestu do Jeruzaléma, ač předvídá, že to může znamenat jeho smrt. Na této cestě prezentuje v mnoha dramatických epizodách morální zásady království Božího jako příklad pro jiné. Svou smrt pak Ježíš považoval za nejvyšší mesiášské poslání. Prakticky nic z tohoto dle Schweitzera neodpovídá skutečnosti. V poměrně obsáhlých polemikách se stěžejními díly svých předchůdců vyvrací Schweitzer jejich postoje i jednotlivé obrazy Ježíše. Království Boží se nerealizovalo tím, že komunita kolem něj žila dle Ježíšova etického učení. Etické jednání, které Ježíš hlásá a podporuje, není ustanovením království Božího. Je to spíše cesta, po které má člověk jít, než království přijde. Je to „interimní etika“, která má svou sílu v očekávání království Božího. Platí po krátký čas, než království přijde, ale není jeho realizací. Svou smrt pak Ježíš nepovažuje za nejvyšší morální čin toho, kdo je již Mesiáš. Spíše je to prostředek, kterým Bůh nastolí příchod Mesiáše a tím i příchod království. Ježíš byl přesvědčen, že jeho smrt přinese nový stav věcí. Zde je však nutné zmínit, že Ježíšův křest ani Večeře Páně nejsou důkazem, že Ježíš zamýšlel založit nové náboženství. Spíše myslí v horizontu příchodu království a s dalším vývojem dějin nepočítá. Sám Jan Křtitel nepřikazoval svým konvertitům křtít. Křest ve jménu Ježíše pak znamenal, že Ježíš je Mesiáš. O této skutečnosti byl Ježíš přesvědčen od svého křtu, ale přechovával tuto představu toliko ve své mysli, explicitně slovy to o sobě nevyhlašoval. Poté, co byl obeznámen se smrtí Jana Křtitele a po vyslání Dvanácti k Izraeli, dochází ke změně Ježíšova porozumění ve svém poslání. Do hry vstupuje jeho „identifikace“ s „trpícím služebníkem“ z Izaiáše a Ježíš věří, že na něj Bůh vloží trest za hříchy Izraele. Věřící, že podstoupí smrt jako Jan Křtitel. Jeho cesta do Jeruzaléma je „pohřebním pochodem vítězství“ a sám zemře v „poslední den“. Jako historická osobnost je Ježíš finálním zastáncem eschatologického a apokalyptického myšlení

²⁰ Anglický překlad je pod názvem: *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion* (A. & C. Black, London 1925).

pozdního judaismu a zanedbání této skutečnosti Schweitzer svým předchůdcům obsáhle vytýká. Obraz Ježíše, který Schweitzer svým současníkům nabídl, byl pokusem zasadit Ježíše do své doby. Tím se ale „historický Ježíš“ stal pro moderní svět cizincem. Jeho svět byl jiný než náš. Mnozí křesťané, kterým dosavadní obraz Ježíše pěstoval spíše určitý typ senzibility než racionality, byli tímto pokusem zděšeni, ale kritické bádání se s Weissovým i Schweitzerovým pohledem, nově akcentujícím eschatologii a apokalyptiku, vyrovnalo. (Schweitzer 1925: 61-80, 83, 90-92, 200-204; Schweitzer 1964: 7-8, 18-19, 23, 28-29; Robinson 2007: 164-170, 174-175; Miller 2001: 9-10; Dawes 2001: 124-125)

Schweitzer poukazuje také na to, že bádání nesmí předpokládat, že Ježíš nějakým způsobem spiritualizoval očekávání judaismu. Mesiášských představ byla celá řada, jinou představu měli zákoníci a jinou apokalyptické kruhy. Jedni hovořili o mesiáši, druzí o Synu člověka. Evangelia nepokládají důraz na to, že by se Ježíš pokoušel radikálně transformovat pohledy, které zdědil a které ve společnosti žily. Nešlo mu o jakési „zniternění“. Sám nemá ani zájem na popisu království Božího a je zřejmé, že jeho představa koresponduje s představami jeho současníků. Co se týče Ježíšovy eschatologie a apokalyptiky, podobá se těm z knih Daniele či Henocha.²¹ Syn člověka je dle Schweitzera „supranaturální bytost“, která se zjeví s anděly na oblacích nebeských v čase příchodu království Božího. Když tento čas nastane, mrtví budou vzkříšeni k životu a spravedliví všech národů i generací obdrží království a život věčný. Tomu však bude předcházet soud hříšných lidí i padlých andělů, který je Bohem svěřen Synu člověka. K pochopení obecných eschatologických koncepcí je pak potřeba znát Žalmy Šalamounovy, Barucha nebo 4. Ezdráše a rovněž si uvědomit, že eschatologie Ježíšovy doby je ovlivněna eschatologií dávných proroků. (Schweitzer 1968: 90-92, 368-369; Dawes 2001: 125) Ježíšova eschatologie se dle Schweitzera spiritualizovat nedá a jeho posluchačům eschatologické důrazy zněly zřejmě velmi realisticky. Nelze ani tvrdit, že Ježíšovo vystoupení a učení začalo neeschatologicky, s čistě etickými důrazy a postupně se „zeschatologizovalo“. Je tomu tak, že bylo eschatologické od začátku do konce a spíše se dá tvrdit, že jeho etika byla ovlivněna eschatologickým pohledem na svět. Na základě Ježíšových podobenství Schweitzer dovozuje, že Ježíšovo vystoupení je oním malým semínkem, po němž přijdou události nepředstavitelně větší. Ustanovení království je pak plně věcí Boží. (Dawes 2001: 126; Schweitzer 1925: 83-93) Stejně jako další kritičtí němečtí teologové si je Schweitzer vědom, že Ježíš sám hovoří o Mesiáši obvykle ve třetí osobě a důraz je zde položen na budoucnost. Jeho mesiášskou identitu je možné vztáhnout až k jeho budoucímu stavu. Mesiáš dle Mal 3,23-24 nemusí nutně činit zázraky, ale musí přijít v síle a slávě, aby nastolil Boží vládu. Ač Ježíš činil zázraky, uzdravoval, vyháněl demony, pro své současníky zřejmě nebyl více než Eliáš (Mk 6,14-15). (Schweitzer 1925: 127-143, 372-373; Dawes 2001: 127) I pro Jana Křtitele byl Ježíš nejspíše předchůdcem Mesiáše a jeden z proroků pokání. (Schweitzer 1964: 373; Dawes 2001: 127) Sám Ježíš, stejně jako jeho současníci, počítal i s tím, že příchodu království Božího bude předcházet čas soužení či zkoušek, před čímž varoval učedníky, když je vyslal (Mt 10,16-23). Ježíš věřil, že nebudou se svým úkolem obejít všechna izraelská města hotovi dříve, než se Syn člověka vrátí (Mt 10,23).

Ježíšovo „mesiášské tajemství“ je dle Schweitzera tajemství jeho utrpení. Jidáš zradil Ježíše tím, že vyzradil, co mělo zůstat utajeno. Prozradil kněžím, že Ježíš je ten, který se má vrátit ve slávě jako Syn člověka. Nejvyšší kněz se pak mohl na základě Jidášových informací tázat na to, zda je Ježíš Mesiáš a nechat vynést verdikt k jeho vydání na smrt (Mt 26,1-5, 14-16, 63-66; Mk 14,61-64). (Schweitzer 1925: 213-218, 372-376; Dawes 2001: 128) Království Boží se tedy ve Schweitzerově podání jeví jako

²¹ Tyto představy řeší Schweitzer ve své nedokončené práci, jež vyšla až po jeho smrti v roce 1967. Schweitzer, A., *The Kingdom of God and Primitive Christianity* (A. & C. Black, London 1968), s. 43-50, 88-93.

kataklysmatická událost, kterou Ježíš očekával již za svého života. Jeho učedníci byli ochotni chodit, hlásat a trpět (protože utrpení bylo předpokladem příchodu království) a království se mělo dostavit s Ježíšem jako vítězem a „místokrálem“. Když se během misie učedníků utrpení nedostavilo a království nepřišlo, ztotožnil se Ježíš s údělem vlastní smrti jako „trpícího služebníka“ a očekával nástup království tímto způsobem. Na kříži však pochopil, že jeho očekávání nebylo správné a proto zaznívají slova: *Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil?* (Mt 27,46). (Schweizer 1964: 356-370; Sanders 1985: 130) Ve Schweitzerově podání je Ježíš typickým představitelem mileniální vize, která ovlivňuje naprosto zásadně jeho život. Království Boží se však při něm realizuje zcela jinak, než okolí i on sám očekávali.

Když se Schweitzer zaobíral Markovým evangeliem, všiml si toho, podobně jako W. Wrede či O. Holtzmann, s nimiž polemizuje, že se v příběhu dají vystopovat dvě protikladná vyobrazení Ježíše. Jedno obsahuje „přirozené“ prvky, druhé prvky „nadpřirozené“, což je zdrojem napětí. Reflexe této skutečnosti pak může vést k osobě samotného Ježíše, anebo k práci evangelisty či tradice, která pracovala ještě před ním. (Schweitzer 1964: 308, 312-313; Dawes 2001: 129) Wrede dochází k názoru, že nejranější křesťanská tradice byla, že se Ježíš stal Mesiášem až po svém vzkříšení. Stanovisko, že Ježíš byl Mesiášem již během svého pozemského vystoupení, bylo dle něj rozvíjeno později. Jako centrální událost vidí Wrede vzkříšení, které vyvolalo vyznání, že Ježíš je Mesiáš (Sk 2,36). Schweitzer odmítá všechny pokusy o interpretaci života Ježíše z pohledu přirozeně psychologického a snaží se stopovat onen nadpřirozený prvek až k Ježíšovu vystoupení a jeho eschatologickému pohledu na realitu světa, která sice není výlučnou či jedinou součástí jeho učení, ale určovala směr jeho služby i života. Tajemství království Božího je pak ukryto v Ježíšových podobenstvích. (Schweitzer 1964: 258, 330-348, 358-364; Dawes 2001: 130; Robinson 2007: 166) Zároveň je nutné si uvědomit, že Ježíš nesmýšlel jako my. Jeho pohled na svět byl určován stanoviskem, že se dějiny chýlí ke konci skrze neodkladnou Boží intervenci. Ježíš nemá snahu tvořit lepší svět lidskými silami. Z jeho učení však nevyplývá, že by lidé měli být pasivní, anebo svět jako zlý odmítnout. Z Ježíšova učení je možné dovodit zřetelné etické postoje a Ježíš sám, dle Schweitzera, rozuměl své smrti jako pokání za lidské hříchy. (Schweitzer 1925: 230-235) Zatímco Wrede je v přístupu k evangeliím důsledně vědecky skeptický a doporučuje držet se tradiční historické linie výkladu (Räsänen 2000: 23-24), Schweitzer se snaží respektovat onen nadpřirozený prvek a hledá teologické motivy přímo v Ježíšově životě, které by objasnilы vývoj událostí a Ježíšovo jednání. Wrede naopak vstupuje do dějin jako hlasatel „nemesiášského Ježíše“.²² (Hengel 2002: 332)

Ač byla mnohá Schweitzerova stanoviska podrobena během let kritice²³ a on sám se v pozdních dílech odlišuje od postojů v dílech raných, stále patří mezi citované badatele a koncept Ježíše jako eschatologického či apokalyptického proroka se uchytil a byl zastáván většinou badatelů až do devadesátých let minulého století.

5. Zvrat v bádání a následná diskuse

²² Výstižné hodnocení Wredeho badatelského přínosu nabízí T. R. Hatina, *New Testament Theology and Its Quest for Relevance: Ancient Texts and Modern Readers* (T. & T. Clark – Bloomsbury, London 2013), s. 14, 17-18.

²³ Týká se to zejména práce se synoptickými evangelií, kde Schweitzer považoval za původní texty, které kritika pokládá za materiál, do něhož raná církev již promítla svou povelikonočnou víru nebo jej určitým způsobem stylizovala. Dále neměl Schweitzer k dispozici Tomášovo evangelium a pohledy na synoptickou teorii i pramen logií „Q“, o níž se hovořilo různým, neustáleným způsobem, musely ovlivnit jeho závěry i argumentaci. Blíže k problematice a historickému vývoji synoptické teorie Schmithals, W., *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (Walter de Gruyter, Berlin 1985), zvl. s. 237-245 (A. Schweitzer, J. Weiss, W. Wrede).

V roce 1993 publikovala skupina více než sedmdesáti badatelů, jež náleží k **Jesus Seminar**, výsledky své šestileté spolupráce na zkoumání historické hodnoty Ježíšových výroků. Kromě řady nových poznatků bylo bádání uzavřeno výsledkem, že Ježíš nebyl apokalyptický prorok. Tři badatelé z *Jesus Seminar* se navíc nezávisle shodli v závěrech, přičemž největší vliv, ale i nejvíce protestů, si vysloužila práce Johna D. Crossana - *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (1991). Kritiku za své neapokalyptické vidění Ježíše sklidili i Marcus Borg za práci *Meeting Jesus Again for the First Time* (HarperSanFrancisco, San Francisco 1994) a Stephen Patterson za dílo *The God of Jesus* (Trinity Press International, Valley Forge 1998).²⁴ V diskusi, která se na zmiňované téma rozvinula, se řada obránců apokalyptického či eschatologického Ježíše vrátila zpět ke Schweitzerovi a kromě řady jeho tezí, které opět zazněly, se pokusila nově zformulovat výhrady proti badatelům *Jesus Seminar*. Mezi takovéto teology patří i Dale Allison (*Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet* /Fortress Press, Minneapolis 1998/), který vnímá Ježíše jako proroka konce času. Publikovanou diskusi formou příspěvků k ožehavým bodům bádání a vzájemnou reakci na svá tvrzení zprostředkoval R. J. Miller a vyšla knižně jako *The Apocalyptic Jesus: A Debate* (2001). (Miller 2001: 10-11; Patterson 2001: 69-70) Konverzace mezi badateli je hodnotným zviditelněním jednotlivých stanovisek a navzdory odlišnosti postojů je vedena velmi korektně.

- Ježíš jako eschatologický prorok s apokalyptickým scénářem

Na závěry bádání Weisse a Schweitzera navazuje dnes například **D. Allison**,²⁵ jenž zdůrazňuje, že historikové Ježíšovy tradice byli vypravěči příběhů a ne vědci. To je nutné respektovat a uvědomit si, že prvním úkolem není říci, co je a není autentické. Při práci s texty, ale i historickými údaji a kritérii vytváříme příběh o Ježíši formulovaný na základě našich nahlížení a předpokladů, který odráží naši vlastní metodiku a stanoviska. To je také důvodem, proč se výsledky bádání různých badatelů tolik liší. (Allison 2001: 17) Dle Allisona nám ale moderní bádání nabízí „christologický bufet“. Chce-li někdo interpretovat ježíšovskou tradici z pohledu, že Ježíš byl apokalyptický prorok mnohem více než Jan Křtitel, je to dnes možné. Hodlá-li někdo být přesvědčen, že Ježíš byl zélota a revolucionář, anebo nahlížet na vše optikou, že Ježíš byl první ze všech mágů nebo první ze všech farizeů, anebo první ze všech židovských venkovských kyniků či největší uzdravovatel a exorcista, má dnes tuto možnost. I takto se dají konstruovat data. Jedny informace se jednostranně přetíží významem, druhé se naopak jako nehodící se vyhodí. Je možné sestavit řadu protichůdných hypotéz, jež se hodí pro každou sadu dat v souladu se zamýšleným modelem. Avšak co se během většiny vědeckých revolucí mění, nejsou exaktní data, ale jejich interpretační kontext. (Allison 2001: 18) Bádání Weisse a Schweitzera přineslo zcela nové paradigma, k němuž byli zpočátku teologové nedůvěřiví, avšak postupně se stále více badatelů přiklánělo k jejich pojetí Ježíše jako eschatologického proroka s apokalyptickým scénářem. Své vnímání eschatologie opírá Allison o řadu novozákonních textů, z nichž je patrné, že raná církev, která byla tvořena Ježíšovými následovníky, eschatologický vrchol vnímá a dokonce ho vidí velmi blízko: Sk 3,19-21; Ř 13,11; 1 K 16,22; Žd 10,37; Jk 5,8; 1 Pt 4,17; Zj 22,20. V předvelikonočním období byl Ježíš asociován s Janem Křtitelem a ve veřejných rozpravách v synoptických evangeliích se objevují jeho časté narážky na eschatologický soud. Ježíš byl Janem pokřtěn a musí zde být tedy i myšlenková kontinuita. Podle Mk 15,33, když Ježíš umíral, nastala tma po celé zemi. Podle Mt 27,51-53 nastalo zemětřesení a vzkříšení mnohých zesnulých svatých. Podle J 12,31 a J 16,11 nastal soud

²⁴ T. R. Hatina hodnotí J. D. Crossana, M. Borga a J. Horsleye jako „progresivní badatele“, na straně druhé J. D. G. Dunna, N. T. Wrighta a J. Meiera jako badatele „konzervativní“. (Hatina 2013: 50).

²⁵ V současné diskusi potvrzují kromě D. Allisona opětovně Ježíše jako eschatologického či apokalyptického proroka badatelé E. P. Sanders, B. Ehrman či P. Fredriksen. Dříve zastávali v drobných odchylkách tento koncept např. R. Bultmann, G. Bornkamm, W. G. Kümmel či J. Jeremias.

nad světem a ďábel je odsouzen. Podle Pavla (1 K 15,20) byl Ježíš vzkříšen jako první z těch, kdo zesnuli. Ve všech těchto textech je možné vidět mnohočetné svědectví, které spojuje Ježíše s koncem a eschatologickými i apokalyptickými motivy. V Ježíšově smrti a vzkříšení viděla raná církev eschatologické události a odtud se pro ni *eschaton* začal odvíjet. (Allison 2001: 20-22)

Svou argumentaci opírá Allison také H. Koester, jenž předpokládá, že římskému světu prvního století „dominovala profétická eschatologie“²⁶ a apokalyptické spisy judaismu, které měly obecně eschatologického ducha římského imperiálního období. V Ježíšových dnech se eschatologicko-apokalyptické představy neodvíjely jen od Iz 24-27, Daniele, Za 9-14, ale částečně od 1. a 2. Henocha, Siblyných věštek či Závěti Mojžíše, které v Ježíšových dnech kolovaly. Krátce na to se objevuje 4. Ezdráš, 2. Baruch a Apokalypsa Abraháma. Ježíšova doba byla také dobou svitků od Mrtvého moře, jež jsou apokalyptikou přímo nabitě.²⁷ Josephus Flavius hovoří o všeobecné popularitě knihy Daniel (*Antiquitates* 10.268). Všechna tato fakta svědčí o tom, že doba byla zralá pro vznik mileniálních hnutí. (Allison 2001: 22) Kromě toho je Ježíš v Novém zákoně srovnáván se svými současníky (Jan Křtitel, Theudas), jež byli následováni eschatologickými či mileniálními hnutími, což se týká i Judy Galilejského. Jan Křtitel hlásal brzký konec, Theudas proklamoval, že je prorokem jako Mojžíš a Juda Galilejský usiloval o nezávislost židovského lidu s pomocí Boží. Ježíš byl pokřtěn eschatologickým prorokem a jeho následovníci po ukřižování a zmrtvýchvstání využívají rovněž eschatologických motivů a apokalyptického scénáře, aby vyjádřili svou perspektivu víry spjatou s ním. Weiss a Schweitzer zjevně položili důraz na správné místo. (Allison 2001: 24) Představu Ježíše jako eschatologického proroka navíc umocňují jeho výroky: L 10,9 (z „Q“); Mk 9,1; 13,30; Mt 10,23; Tom ev. 111,1, ale i L 12,40 (z „Q“); 17,26-27 (z „Q“); Mk 1,15; 13,28-29; L 18,7-8; 21,34-36; Mt 25,13.

Ježíšovská tradice prvního století není kolekcí naprosto nesourodého materiálu. Dají se v ní vystopovat témata, motivy i rétorické strategie a mnohé z toho snad úspěšně chrání předvelikonoční vzpomínky. Minimálně některé motivy se vyskytují opětovně a umožňují eschatologickou i apokalyptickou interpretaci Ježíše. Jedná se o motivy: království Božího, budoucí odměnu, budoucí soud, utrpení/pronásledování svatých, vítězství nad zlými silami, dojem něčeho nového zde nebo bezprostředně se blížícího, důležitost Jana Křtitele. Jestliže dáme tyto motivy dohromady, samy o sobě předpovídají „utopii“ známou jako „království Boží“, a to třeba i navzdory velkým protikladům. Máme také vzorce židovského mesianismu, který je nalezen rovněž v mileniálních hnutích různě po světě – příchod času soužení následovaný neslýchanou blažeností. V tomto smyslu je tedy možné dojít k závěru, že Ježíš byl eschatologický prorok, který očekával Boží panování, jež se rychle dostaví. Jisté také je, že Ježíš často hovořil o království Božím, budoucí odměně i budoucím soudu. Pokud bychom toto popřeli, tradice pak není spolehlivým zdrojem pro náhled na Ježíše z Nazareta a museli bychom začít s otázkami úplně někde jinde. (Allison 2001: 26-27) K Ježíšovu vystoupení patří i verše L 12,51-53 a 17,26-27 (oba z „Q“), jež mají paralely s řadou po světě rozšířených mileniálních hnutí. Současná snaha eliminovat mileniální eschatologii z původní, nejranější tradice sahající k Ježíšovi, je snaha neplausibilní. Jeho morální imperativy byly urgentní povahy a byly široce nahlíženy jako znamení příchodu „dne Páně“. Souhrnem řečeno, Ježíš byl židovský vizionář, který požadoval změnu tváří v tvář eschatologické krizi a interpretoval svou vlastní osobu i službu v termínech naplnění Písem. (Allison 2001: 29)

- Ježíš nebyl apokalyptický prorok

²⁶ Koester, H., *Jesus: The Victim*; *JBL* 111/1992, s. 3-15, zvl. 10-11.

²⁷ K problematice vlivu apokalyptiky na židovské tradice, ale i křesťanství viz Pokorný, P.; Heckel, U., *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie* (Vyšehrad, Praha 2013), s. 74-77, zvl. 76-77.

K již zmiňovaným zastáncům „neapokalyptického Ježíše“ patří **M. Borg**, jenž v době sepisování své disertační práce (1972) zcela obrátil úhel pohledu na Ježíše, a to pod vlivem G. Cairda. Od apokalyptického paradigmatu došel do stádia, kdy mu neapokalyptický Ježíš v synoptické tradici začal dávat větší smysl. Po dalších letech osamocenému bádání na tomto tématu se stal přesvědčeným stoupencem „neapokalyptického paradigmatu“. (Borg 2001: 32) Konflikt mezi apokalyptickým a neapokalyptickým Ježíšem je tak konflikt paradigmatu. Dle Borga je nutné zde odpovědět na dvě otázky: 1. Co je základem pro vytvoření paradigmatu? 2. Které paradigma dává komplexnější smysl tradicím o Ježíšovi a umožňuje nám je vidět jako přesvědčivý celek? Borg staví svou odpověď na pěti základních předpokladech:

- a) Ježíš byl „muž Ducha“ („Spirit person“) nebo židovský mystik. Byl tím, pro něhož Bůh nebo posvátno byli na zkušenosti založenou realitou, nikoliv jen článkem víry. To je základní předpoklad pro vše, čím Ježíš byl.
- b) Ježíš byl léčitel a exorcista; v pojmech mnohých příběhů o něm řečených a je nejpozoruhodnější léčitel v židovské tradici.
- c) Ježíš byl osvícený židovský učitel moudrosti, který, jako autoři knihy Joba a Kazatele, učil nekonvenční moudrosti, cestě nebo stezce, která vedla za konvenční způsoby chápání a žití.
- d) Ježíš byl sociální prorok (jako např. Ámos, Micheáš, Jeremjáš), který obviňoval dominantní systém svých dní ve jménu Božím, jehož touhou byla spravedlnost.
- e) Ježíš byl iniciátor hnutí v rámci judaismu; pozoruhodně rovnostářského hnutí, které začalo existovat kolem něj během času jeho života a jeho nejcharakterističtější veřejnou aktivitou byla všezahrnující praxe jídla. (Borg 2001: 35)

Jak vyplývá ze zmíněných stanovisek, na jedné straně stojí schéma „mystik-léčitel-učitel moudrosti-sociální prorok-iniciátor hnutí“ proti interpretačnímu schématu „mileniální prorok“. (Borg 2001: 35) Allisonovo apokalyptické paradigma vede dle Borga k docela odlišnému rozumnění Ježíšovy prezentace mudrosloví a zdá se, že zcela vylučuje vidění Ježíše jako „sociálního proroka“. Navíc Allison vytváří své paradigma nezávisle na hodnocení historicity individuálních položek tradic o Ježíšovi a podřazuje Ježíšovy výroky a činy apokalyptickému paradigmatu. (Borg 2001: 36) V tomto ohledu se liší od těch, kteří byli průkopníci apokalyptického paradigmatu sto let před ním. Apokalyptický Ježíš Weiss a Schweitzera byl založen právě na výrocích Ježíše. Roli pro ně hrály především dva typy výroků:

- a) Výroky o „Synu člověka“, který přichází k soudu světa a (nebo) zachránit následovníky Ježíše v blízké budoucnosti.
- b) Výroky o bezprostředním příchodu království Božího. (Borg 2001: 37)

Weiss i Schweitzer stavěli na Ježíšově přesvědčení bezprostředního nadpřirozeného zásahu, krizi či urgentní nutnosti, k čemuž použili výroky náležící k těmto tématům a výroky vážící se ke království. Allison naproti tomu řeší apokalyptické paradigma bez užití Ježíšových výroků a stanovuje pět kritérií, na nichž staví:

- a) Ježíšova vize budoucnosti je pravděpodobně nejbližší jeho nejznámějším předchůdcům a jeho nejprominentnějším nástupcům. Jan Křtitel a Pavel měli apokalyptickou eschatologii.
- b) Jazyk vzkříšení je apokalyptický jazyk.
- c) Smrt Ježíše je vyprávěna eschatologickým jazykem.
- d) Apokalyptická eschatologie byla široce rozšířena v prvním století.

e) Některé novozákonní texty srovnávají Ježíše s eschatologickými postavami jako Jan Křtitel, Theudas a Juda Galilejský. (Borg 2001: 37)

K těmto kritériím je však možné říci, že ač byla apokalyptická eschatologie široce rozšířena, neznamená to, že ji Ježíš proklamoval, což platí také o hrozbě ozbrojené revoluce, která v prvním století na území Palestiny byla ve vzduchu. Ježíš byl v mnohém jako Jan Křtitel, ale Theudas a Juda Galilejský se ke srovnání s ním moc nehodí. S Ježíšem mají společné to, že byli vůdcové hnutí, kteří byli odstranění ustanovenou autoritou. Jejich apokalyptické nahlížení reality se zřejmě lišilo. Co se týče eschatologického jazyka, kterým hovoří autoři Nového zákona o smrti Ježíše, ten nám opět nic přímo neříká o eschatologii Ježíše samotného. Není nic překvapivého, že z velikonočního pohledu raně křesťanské komunity byla Ježíšova smrt a vzkříšení označeny jako přelom věků, k čemuž se eschatologický jazyk hodí. Po Ježíšově smrti někteří z jeho následovníků opravdu zakusili jeho „žijící realitu“, což vedlo k vyznání „Ježíš je Pán“ vzkříšený na Boží pravici. Velikonoce ale dle Borga nejsou primárně o zjevení, nejedná se o jakési *ghost stories*. Velikonoce jsou o potvrzení a vyznání Pána. „Vzkříšený na Boží pravici“ může být ranější než „vzkříšený ze smrti“. (Borg 2001: 38) Užití jazyka vzkříšení je vytvořeno povahou velikonoční zkušenosti a nemůže být viděno jako důvod pro výrok, že Ježíš nahlížel všeobecné vzkříšení jako blízké. Co se týče kontinuity mezi apokalyptickým nahlížením Jana Křtitele, Pavla a Ježíše, zde je nutné říci, že Ježíš se lišil od Jana právě apokalyptickou eschatologií. Co se týče Pavla a raného křesťanství, jejich apokalyptická eschatologie vzniká až po Velikonicích. Velikonoce nejsou o tom, že Ježíš opět žije, ale vyjadřují to, že Ježíš se stal Pánem (a „sedí po pravici Boží“). Letnice pak vnášejí zkušenost Ducha do komunity. Vzkříšení i seslání Ducha má samozřejmě eschatologickou souvislost, neboť toto se stalo v posledních dnech a rozhodující proměna života na zemi začala. (Borg 2001: 39)

Co se týče apokalyptických představ v židovstvu, Baruch i 4. Ezdráš odpovídají na události roku 70 a Marek, jako nejranější evangelista, zřejmě rovněž reaguje v malé synoptické apokalypse ve 13. kapitole. Dle Borga všechna kanonická evangelia byla psána po „apokalyptické události“ židovské války proti Římanům. Sanders, který prezentuje názor, že Ježíš byl „prorokem eschatologie chrámové obnovy“, výroky zohledňuje a řeší i jejich hypotetické znění. Allison však ustanovuje své závěry o apokalyptickém porozumění Ježíše bez potřeby užití výroků tradice. (Borg 2001: 40) Problematické je v Allisonově argumentaci pro Borga rovněž to, že vyloučil kategorii, kterou on označuje jako „sociální prorok“. Borgovi se zdá, že překvapivě velký počet synoptických textů je neutrální z hlediska apokalyptického nahlížení. Většina výroků o království Božím dle něj spadá do neutrální kategorie a nutně neznamenají, že apokalyptické království je časově bezprostřední (právě přicházející) realitou. Obdobně tomu je s výroky o hrozbách, které se dají dále členit, a z 53 výroků pouze 12 odkazuje k poslednímu soudu. (Borg 2001: 41-42) Ježíš tedy o soudu hovořil, ale jako sociální prorok. Hovořil i o pokání, ale rovněž jako sociální prorok, nikoliv ve smyslu přípravy jedince pro poslední soud. Ježíš zajisté hovořil i o vzkříšení ze smrti, avšak bylo to velmi odlišné od toho, co se obecně čekalo. Ježíš určitě hovořil i o zničení Chrámu, ale ne proto, že by tím ohlašoval konec světa či národa, Chrám nereprezentoval judaismus jako takový, ale proto, že byl již dlouho symbolem ovládnutí. (Borg 2001: 42-43)

Z argumentace vyplývá, že je možné stanovit tři paradigmaty určující pohled na Ježíšovo vystoupení jako celek, kdy je touto optikou viděna celá tradice:

- a) Ježíš neměl apokalyptickou eschatologii. Apokalyptické nahlížení v evangeliích i zbytku Nového zákona je soustředěno až na druhý příchod Ježíše Krista, je to tedy „eschatologie druhého příchodu“, kterou nelze protáhnout zpět k Ježíši (k „historickému Ježíši“). („Neapokalyptický Gestalt“)
- b) Apokalyptické přesvědčení nebylo primární energií či motivem, který hnál vpřed jeho učení nebo misii. Je to spíše prvek, který dává plné pochopení Ježíše. („Sekundárně apokalyptický Gestalt“)
- c) Ne jen Ježíš očekával, že Bůh je připraven intervenovat a nastolit události konce času, ale pro Ježíše to bylo centrální a oživovalo to jeho misii a formovalo jeho poselství. („Primárně apokalyptický Gestalt“) (Borg 2001: 44)

Borg také dochází k názoru, že pokud při přístupu k tradici upřednostníme „primárně apokalyptický Gestalt“, Ježíšovo učení se stává jednodimenzionální. Apokalyptická relativizace redukuje paradoxní, provokativní a někdy tajemné (enigmatické) učení Ježíše na prostě přímé: „Kajte se, soud nastává.“ Problém zde není v tom, že by se Ježíš „spletl“ a vše se vyvinulo jinak. Problém vidí Borg v redukci plastického Ježíšova učení na zjednodušené či jistým způsobem fádni až „banální“. (Borg 2001: 47-48) Ježíš je pro Borga sociální prorok proklamující království Boží, je radikálním kritikem vládnoucího systému a poměrů jeho dní, čemuž hrozil zničením ve jménu Božím. V jeho slovech i činech je patrná naléhavost sociálního proroka, nikoliv apel apokalyptické eschatologie. Hnutí, které započal, se svou praxí společného jídla, prolamovalo sociální hranice a ztělesňovalo sociální vize, které Izrael měl mít. (Borg 2001: 48)

Zřejmě nejvýznamnějším badatelem, jenž zastává stanovisko, že Ježíš nebyl apokalyptický prorok, je **J. D. Crossan**. Své postoje obsáhle vyjádřil v již zmiňovaném díle *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (1991). Čtenáře zde uvádí do situace moderního „ježíšovského bádání“, v němž panují různé obrazy Ježíše, ač mnohé nejsou zcela nové, jen nově formulované: S. G. F. Brandon v roce 1967 představil Ježíše jako politického revolucionáře, M. Smith viděl Ježíše jako mága (1978), G. Vermes jej prezentoval jako galilejského charismatika (1981, 1984), B. Chilton v něm viděl galilejského rabiho (1984), jako hillelského protofarizeje jej představil H. Falk (1985), který zmiňoval i možnost, že měl Ježíš blízko k esejcům a jako eschatologického proroka jej prezentoval E. P. Sanders (1985). Tím samozřejmě diskuse nebo výčet pohledů nekončí, neboť zvláštní pozornost různě orientovaných badatelů se soustředí na dílčí momenty Ježíšova vystoupení. K otázkám Ježíšova uzdravování se vyjádřila řada antropologů, kteří zkoumali prvky extatického náboženství (I. Lewis – 1971), vnímání nemoci a uzdravení (A. Young, P. Worsley – 1982), praktiky či zvyky ohledně stolování a jídla (P. Farb a G. Armelagos - 1980), ale také byla přezkoumána fakta historická a praktiky magie v raném křesťanství i helenistickém světě (D. Aune, J. Hull – 1980, 1974). (Crossan 1991: xxvii-xxix) Od počátku devadesátých let se počet studií znásobil a registrovat dnes komplexně se rozvíjející Ježíšovské bádání doby postmoderny vyžaduje úzkou specializaci prakticky jen na tuto oblast. V plejádě soudobých postojů již nejsou Crossanova stanoviska zdaleka tak provokativní, ale náleží do určitého proudu, který se etabloval metodologicky i obsahově.

V diskusi s Allisonem se Crossan zaměřuje především na rozdíly ve vnímání apokalyptiky a přibližuje svou metodologii i hermeneutiku, neboť právě o tyto oblasti mu jde především. S Ježíšovými výroky pracuje v souladu s moderními stanovisky, což dokázal již ve svém stěžejním díle. (Crossan 1991: 427-466) V souvislosti s tímto upozorňuje Allisona na skutečnost, že tradice psaných textů od Marka po „Q“, přes Matouše a Lukáše, až po Jana, je tradice vysoce absorpční, neboť pozdější texty se pokoušejí pohltit texty dřívější a vytvořit tak jeden celek, v němž pozdější texty intenzívně a kreativně

přepisují texty ranější.²⁸ (Crossan 2001: 50) Ze studia podobenství Crossan dovozuje, že Ježíš byl eschatologický, ale nikoliv apokalyptický prorok. Zkreslením, že by zastával tezi, že Ježíš je „neeschatologický“, se ostře brání. (Crossan 2001: 51) Přiznává také, že apokalypticismus je možné najít před Ježíšem u Jana Křtitele, po Ježíši u Pavla a „Q“, jakož i u Marka. Mimoto je možné nalézt apokalyptická varování přímo z Ježíšových rtů napříč synoptickými evangelií. Dokonce zde Crossan souhlasí s Allisonovým stanoviskem, že Ježíš byl apokalyptický vizionář, milenalistický asketa a eschatologický prorok. (Crossan 2001: 53) Zmiňuje i vzájemný soulad s Allisonem v otázkách Božího zničení materiální, hmotné země a Boží transformací nespravedlivého světa, mezi čímž je rozdíl. Dle Crossana chtějí milenalisté nebo apokalyptici spíše druhou variantu události, ač to je pouze podřazená nebo nezbytně průvodní část události celé. Avšak kosmická katastrofa nebo materiální kataklyzma (totální a hrozivé události) nejsou totéž, co mileniální naplnění. Většina milenalistických hnutí, ať již starověkých, středověkých či moderních, nebere v potaz totální destrukci či náhradu tohoto světa, ale hlavně revolucionářské změny. Takovéto koncepty nabízejí spíše „nebesa na zemi“, kdy Mesiáš bude panovat transcendentní a spirituální silou (nad Židy a pohany atd.). Jenže hollywoodský Armagedon není biblický Armagedon a hollywoodský *Deep Impact* není biblická Boží spravedlnost. Je hluboký rozdíl mezi koncem (zničením) celé hmotné Země a koncem lidské nespravedlnosti. (Crossan 2001: 56-57; Crossan 1991: 285-287, zvl. 285) Crossan zde ukazuje hluboké porozumění pro apokalyptické a mileniální naděje, avšak tlačí v diskusi na projasnění skutečného chápání věcí a vyjasnění pojmů, které souvisí s „transformativní apokalypsou“, jež usiluje o eliminaci pozemské nespravedlnosti jako procesu, kdy je svět přinesen na svých kolenou před Boha. (Crossan 2001: 57) Oproti Allisonovým postojům se Crossan vymezuje v oblasti chápání apokalyptického jazyka, kdy jej Allison navrhuje brát doslova a nikoliv metaforicky. Crossan odmítá dělení apokalyptického jazyka na kategorie „doslovný“ a „metaforický“ a snaží se definovat apokalyptický jazyk či scénář v jiných kategoriích. Vytváří členění „momenty“, „efekty“, „fenomény“ nebo „události“, které umožňují zachytit imaginativní obrazy, jež se týkají lidí, země i nebes. Totální, úplná apokalypsa musí zahrnout všechny fenomény – sociální i materiální, nadpřirozené i pozemské. Otázka, zda události jsou doslovné, metaforické, metonymické, entusiasticky hyperbolické, anebo zda apokalyptické detaily jsou na rovině dopadu události atd., závisí nejen na popisované události (které Crossan člení na tři typy a dále je vzájemně propojuje), ale také na prioritě lidské mysli. (Crossan 2001: 57-60) Na tomto místě se Crossan opírá o J. Kloppenborga, který rozlišoval mezi „apokalyptickou eschatologií“ a „symbolickou eschatologií“, když analyzoval „Q-evangelium“. Z Kloppenborgových výzkumů vyplynulo, že je otázkou, zda přítomnost eschatologického horizontu ospravedlňuje nálepku „apokalyptický“. Q-evangelium užívalo apokalyptický jazyk kreativně k dramatizaci proměny přítomného, neboť apokalyptický jazyk propůjčuje svou sílu negativně i pozitivně. Negativně k podkopání důvěry ve všednodenní existenci a pozitivně v posílení důvěry ve vizi, která dává oporu a naději. Avšak primární i sekundární apokalypticismus nebo milenalismus vedou člověka k bezprostřednímu činu nebo mimořádné etice, protože očekávání nutí člověka k větší pozornosti, neboť konec je blízko. (Crossan 2001: 60-61) Poté, co Crossan vyřeší otázku motivace pro misi mezi pohany a otázku „pasivní“ nebo „aktivní“ apokalypsy, dochází k názoru, že motivem pro intenzivní misionářské aktivity byla víra ve vzkříšení, jehož fakt vybízí k aktivní kooperaci, nikoliv k pasivnímu přihlížení (a smíření se se záhubou nevěřících či pohanů). (Crossan 2001: 65) Apokalypsa byla vždy dle Crossana trvajícím jevem, neboť nemoci, pohromy, války, špatná znamení, jakož i šíření

²⁸ K problematice intertextuality, na níž J. D. Crossan upozorňuje: Lukeš, J., Leviticus 19,18 v recepci Nového zákona – text, který žije „novým životem“, in: Beneš, J. (ed.), *Otevřené dveře. Leviticus 19* (Pontes Pragenses, sv. 63; L. Marek/SGS, Praha 2012), str. 160-211.

fám vždy zavržovalo k očekávání jakéhosi naplnění. Ale vrcholný moment, jakým je všeobecné vzkříšení, byl svým charakterem mnohem více naléhavý než trvající. Charakterem byl více bezprostřední než prodlužovaný. Obecné vzkříšení je vrcholem apokalyptického scénáře, je to velké finále. Jedná se o naléhavé apokalyptické naplnění, které má jiný charakter než trvání dvou tisíc let. Svou naléhavostí zde stojí „jeden den“ proti tisícům let trvání. Nejde zde o příchod jednoho či dvou mesiášů (jako u esejců) na něž se čeká, což má trvající či durativní povahu. Ježíšovo vzkříšení není věcí jednotlivce, věcí osobního „vyvýšení“ jako u Elijáše či Enocha, ale odstartovalo obecné vzkříšení a je počátkem apokalyptického klimaxu. Takto to raná církev vnímala – 1 K 15,20. Pavel myslel, že trvání mezi počátkem („sklizně“) a koncem bude krátké. Dnešní křesťané, věří-li ve vzkříšení, jsou ale ve stádiu trvání. Apokalypsa je dnes trvající, nikoli naléhavá, ač již začala (neboť prvotina ze sklizně již byla sklizena). „A jestliže Kristus nebyl vzkříšen, pak je naše zvěst klamná, a klamná je i naše víra“ (1 K 15, 14). (Crossan 2001: 67-68)

Posledním zastáncem neapokalyptického Ježíše je ve zde prezentované diskusi **S. Patterson**. Hned v úvodu svého příspěvku poukazuje na to, jak bylo nesnadné pro badatele *Jesus Seminar* opustit téměř sto let staré paradigma, vybudované už A. Schweitzerem, o Ježíši jako apokalyptickém prorokovi. Nicméně, tato skutečnost nazrávala po delší čas. Někde na počátku tohoto vývoje stojí díla H. Conzelmanna, E. Käsemanna a P. Vielhauera. Vielhauer, který studoval synoptické výroky o Synu člověka, došel k názoru, že jsou dílem pozdní křesťanské tradice. To dále potvrdil studiem židovské literatury, kde našel, že postava Syna člověka a Boha panujícího na zemi společně, k sobě nepatří. Z toho následně dovedl, že na budoucnost orientované, apokalyptické výroky o Synu člověka byly v podstatě nesourodé s Ježíšovými prohlášeními o království Božím.²⁹ Měl tedy Ježíš stejnou apokalyptickou vizi jako Jan Křtitel a na budoucnost orientovanou eschatologii, anebo jsou mu více vlastní výroky o tom, že království Boží je již přítomné a jeho poselství je proto oddělené či odlišné od Janova? (Patterson 2001: 69-71; Robinson 2007: 115) Käsemann se domníval, že je zde naprostá diskontinuita mezi apokalyptickým Janem Křtitelem a neapokalyptickým Ježíšem a následně apokalyptickou komunitou raných křesťanů.³⁰ (Dunn 1999: 322) Další oblastí, kde se vynořila otázka Ježíšovy eschatologie, byla oblast podobenství. Monumentální práce A. Jülichera ukázala,³¹ že alegorizace Ježíšových podobenství je sekundární a za udivujcně krátká je v původní podobě považoval i J. Jeremias, který za jejich prodloužením vidí zájmy církve a neuskutečněnou parusii.³² Moderní bádání, zejména zásluhou A. Wildera,³³ došlo k závěru, že podobenství jsou vlastně „narativní metaforý“ – tedy minipříběhy, skrze které mohl svět království Božího vstupovat do života v obrazotvornosti čtenáře. To podpořilo myšlenku, že Ježíš hovořil ne o budoucí apokalyptické události, ale o bezprostředním panování Boha nyní, v přítomnosti, v mysli lidí, kde mohou nahlédnout svět odlišně a konat podle toho. (Patterson 2001: 71) Dalším podpůrným faktorem byly závěry bádání v otázce „pramene logií (evangelia) Q“, kdy se ukázalo, že „Q“ získalo svou apokalyptickou podobu zřejmě až s finální úpravou. J. Kloppenborg pak ukázal, že v „Q“ je možné najít série řečí, jež vykazují

²⁹ Vielhauer, P., Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: Schneemelcher, W. (ed.), *Festschrift für Günther Dehn* (Neukirchen 1957), s. 51-79.

³⁰ Käsemann, E., The Beginnings of Christian Theology, in: *New Testament Questions for Today* (Fortress Press, Philadelphia 1969), s. 82-107.

³¹ Jülicher, A., *Die Gleichnisreden Jesu* (2 vol.; J. C. B. Mohr, Tübingen 1888, 1889).

³² Jeremias, J., *The Parables of Jesus* (SCM Press, London 1963), s. 18-22, zvl. s. 23.

³³ Wilder, A., *Jesus' Parables and the War of Myths* (SPCK Publishing, London 1982). K rozdílu mezi alegorií, parabolou a metaforu více Schweizer, E., *Jesus the Parable of God: What Do We Really Know About Jesus?* (Pickwick Publications, Allison Park 1994), s. 28-31.

svou vlastní koherenci stylu i obsahu. „Celky“ jsou sestaveny z větší části z mudroslovných výroků v rozličných formách (aforismy, blahoslavenství a podobenství), ale důležité je, že tyto série mudroslovných řečí přisouzených Ježíši tvoří první provedení (edici) „Q“, kterou je možné označit jako „Q 1“, zatímco pozdější, apokalyptická vrstva je označena jako „Q 2“.³⁴ Pozici apokalyptické představy Ježíše nahlodaly i studie zaměřené na Tomášovo evangelium, neboť se objevil další pramen Ježíšových výroků, jež mnohé jsou známy i ze synoptické tradice, ale autor Tomášova evangelia na ní není závislý. Toto evangelium je pak typické absencí apokalypticismu. Dle H. Koesterera mohla být Tomášova tradice odvozena ve stádiu vývoje synoptické tradice, kdy ještě neobsahovala výroky o Synu člověka, tedy apokalyptickou vrstvu v „Q“.³⁵ Patterson pak argumentuje tím, že pokud by byl Tomáš opravdu nezávislým svědectvím o rozvoji tradice výroků, pak srovnání paralel výroků v Tomášovi a synoptických evangeliích by něco řeklo o vývoji této tradice. Co mají texty „Q“ a Tomášova evangelia společné, je to, že v obou případech je nalezen základní korpus mudroslovných výroků spjatých s Ježíšem. Mnoho výroků v Tomášově evangeliu má posunutý význam směrem ke gnosticizmu či esoterické formě židovské mudroslovné teologie. „Q“ pak z tohoto nemá prakticky nic. Posun ke gnosticizmu je zjevně pozdější, jakož i apokalypticismus v „Q“. To, co se dá najít v obou sadách výroků (v Tomášovi i v „Q“) jako společná a raná vrstva, jsou právě ony mudroslovné výroky.³⁶ Všechno toto dle Pattersona ukazuje na skutečnost, že výroky byly původně sebrány následovníky, kteří byli zaujati Ježíšem jako učitelem moudrosti, nebo snad Ježíšem jako prorokem Moudrosti, neboť Moudrost má v judaismu své výsostné postavení. (Patterson 2001: 72-73)

Z tohoto úhlu pohledu se ukazuje, že Janovo evangelium, které ukazuje neapokalyptického Ježíše a líčí ho jako Bohem seslaného spasitele či *Logos*, mohlo klíčit z velmi raných kolekcí výroků podobných těm v Tomášově evangeliu. (Patterson 2001: 74) Zmiňovaná fakta ukazují, že apokalypticismus synoptické tradice byl stavěn na dřívějších mudroslovných základech, ke kterým se lze, jak je patrné, skrze kritické tázání dopracovat. Obě pozdní vrstvy – apokalyptická a gnostická – se rychle rozvíjely a ovlivnily podobu dochovaných písemností. Avšak z argumentace vyplývá, že Ježíš sám sebe neprezentoval ani jako apokalyptického proroka, ani jako gnostického zjevitele seslaného Bohem, ale spíše se vnímal jako učitel moudrosti nebo prorok Moudrosti. (Patterson 2001: 74)

Pokud se vrátíme v Pattersonově argumentaci k Ježíšovým podobenstvím a odstraníme z nich pozdní alegorickou i apokalyptickou práci editorů (evangelistů), nalezneme málo v této tradici, co by mohlo být považováno za Ježíšovo vyhlášení království Božího jako apokalyptickou událost. Výzkumy B. Macka, J. D. Crossana, ale i P. Vielhauera, ukázaly, že „království Boží“ není nalezeno v apokalyptické literatuře starověkého judaismu. Spíše je možné nalézt promluvy o moudrosti a řešení otázky co moudrost ustanovuje. Budoucnostně orientovaný apokalypticismus se svým esoterismem a touhou vidět přesně, jak věci budou, nepasuje dohromady s otevřenějším a veřejnějším diskursem o moudrosti a jeho formě – podobenstvím. (Patterson 2001: 76) Přijmeme-li Kloppenborgovu klasifikaci

³⁴ Kloppenborg, J., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collection* (Fortress Press, Philadelphia 1987).

³⁵ Koester, H., One Jesus and Four Primitive Gospels, in: *HTR* 61/1968, s. 203-247.

³⁶ Na tomto místě je nutné podotknout, že např. P. Pokorný a U. Heckel interpretují záležitost ve zcela v jiném světle a upozorňují na fakt, že „k nejstarší vrstvě Tomášova evangelia musíme proto počítat jak výroky s přítomným obsahem, tak i ty s eschatologickou perspektivou.“ (Pokorný; Heckel 2013: 385) Celá diskuse o Tomášově evangeliu viz s. 380-385. Pramen logií „Q“ je pojednán na s. 370-380, zvl. s. 373-377. Pokorný a Heckel zde upozorňují na bádání J. S. Kloppenborga, J. M. Robinsona, A. D. Jacobsona a pokusy o stratifikaci „Q“. Přesto však v teologickém přehledu odhlédli od *historické stratifikace* „Q“, neboť „metodicky je totiž obtížné dostat se za dochovanou podobu textu.“ (Pokorný; Heckel 2013: 375) Zároveň připomínají stanovisko D. Lührmanna, který „ve své průkopnické práci (*Die Redaktion der Logienquelle*, 1969) považuje mudroslovné, apokalypticky nezabarvené výroky za mladší vrstvu.“ (Pokorný; Heckel 2013: 375)

vrstev v „Q“, je pravděpodobnější, že Ježíšovu kázání je bližší „Q 1“ než „Q 2“. Eschatologické důrazy Ježíše nemusí být nutně apokalyptické. Jistý utopický tón je v mudroslovné literatuře obsažen, neboť má tendenci hovořit v ideálních termínech. Odtud se může odvíjet cesta od moudrosti k apokalypticismu, pokud tyto ideály nejsou realizovány. Ježíšovi samozřejmě mohla být bližší i vrstva „Q 2“, což by se zdálo, že je v souladu s Pavlem a Markem. Jenže Marek je poměrně pozdní a kromě Pavlova 1. listu Tesalonickým je zde také 1. list Korintským, kde jsou popsáni křesťané, jež mají „quasi-gnostické“ pochopení Ježíše. Nelze tedy dovodit, že apokalyptická vrstva je z tohoto pohledu starší. (Pattersen 2001: 77)

6. Závěr

Každý z badatelů hájících „neapokalyptického Ježíše“ zvolil jinou argumentaci a ve svých stanoviscích se vzájemně odlišují. Všichni se však shodují v tom, že D. Allison nebere vážně závěry zkoumání „pramene logií „Q“. Allisonovy postoje jsou pak souhrnem závěrů konzervativního bádání, jež se utvářely před existencí *Jesus Seminar*. Celá diskuse je badatelsky velmi přínosná a není v ní vítězů ani poražených. Přesto je však nutné zmínit, že argumentace je ze strany teologů *Jesus Seminar* někdy jednostranná a informace jsou sebrány tak, aby umožnily vytvoření určité teorie, což je markantní zejména v případě závěrů S. Pattersona. Například při prezentaci bádání ohledně pramene logií „Q“ a Tomášova evangelia neuvádí Patterson výsledky výzkumů, jež došly k opačným závěrům, ale jen ty, které zapadají do jeho hypotézy či teorie. Vyrovnání se s opačnými stanovisky by jistě zvýšilo hodnotu jeho badatelských závěrů.

Na straně druhé, při veškeré hermeneutické odlišnosti badatelských přístupů čtyř autorit, je možné konstatovat, že jejich odlišnost je vidět zejména ve způsobu, jak ke svým závěrům docházejí. Vlastní závěry si jsou z určitého úhlu pohledu dosti podobné. Všichni připouštějí, že Ježíš „prorok“ byl, jen jaký? „Sociální“, „eschatologický“, „Moudrosti“ nebo „apokalyptický“?

Jak je patrné, badatelé spjatí s *Jesus Seminar* (založeným v roce 1985 R. W. Funkem) odvedli za necelých třicet let existence této instituce značný kus práce. Řada výsledků jejich zkoumání se zdá být dnes stejně přelomová jako kdysi bádání J. Weisse a A. Schweitzera. Závěry jejich dlouhodobých a rozsáhlých studií přinášejí leckdy velmi progresivní stanoviska, jež jsou v rozporu s konzervativními pohledy, které udávaly tón téměř celému dvacátému století a nutí nově nahlédnout teologickou obec na problémy, jejichž řešení se ubíralo určitým koridorem a zdálo se být logické i věrohodně podložené. K prezentaci takovýchto stanovisek je nutná odvaha a vědomí nekompromisní badatelské práce, která předcházela překvapivým závěrům. Z tohoto důvodu nelze nad zkoumáním progresivních badatelů – vědců – mávnout rukou, ale je nutné se s ním konfrontovat a vést polemiku založenou na nejlepších argumentech, adekvátní hermeneutice a ochotě měnit pod tíhou faktů vlastní názor. Bereme-li věc z tohoto úhlu pohledu, pak je četba Crossanových, Borgových, Pattersenových, Fredriksenových, ale i Mackových a dalších prací cestou plnou nových impulzů a myšlenkových inspirací. „Neapokalyptický Ježíš“ dnes není záležitostí dvou či tří badatelů, jak tomu bylo koncem osmdesátých či počátkem devadesátých let minulého století, ale je to proud, v němž stále přibývá zastánců, což není samo sebou. Soudobé ježíšovské bádání je rozsáhlým tokem stanovisek i hermeneutických přístupů a zjevně ho nelze vměstnat do starých mantinelů. Je potřeba v něm bedlivě a trpělivě hledat skutečné hodnoty (a nenechat se ukolébat fundamentalistickými zjednodušeními či se nechat rychle strhnout módními trendy).

Jiří Lukeš

Summary :

Was Jesus an End –Time Prophet? The Case of „Apocalyptic“ and „Nonapocalyptic „ Jesus

The aim of the study is to present *Jesus Research* since J. Weiss and A. Schweitzer. Emphasis is placed on these figures which opened a new perspective on the personality of Jesus of Nazareth and his work, especially the eschatological and apocalyptic horizon. In their standpoint, Jesus emphasized the „consistent eschatology“, apocalyptic accents and imminent coming of the kingdom of God. This paradigm "apocalyptic Jesus" has set the direction of research until the late 20th century. This view on Jesus is breaking up the studies of scholars from the *Jesus Seminar*, who in the nineties presented their concepts of "nonapocalyptic Jesus". J. D. Crossan, M. Borg and S. Patterson entered the debate about their concepts with D. Allison, which builds on the concept of A. Schweitzer. The defence of each of their standpoints is very beneficial. The study provides a brief overview of positions of the leading scholars in the world research in this area (J. Klausner, R. Bultmann, G. Bornkamm, E. Käsemann, G. Theissen, M. Hengel, G. Vermes, E. P. Sanders, P. Pokorný, D. Flusser, J. D. G. Dunn).

Klíčová slova: Ježíš Nazaretský, J. Weiss, A. Schweitzer, apokalyptický Ježíš, neapokalyptický Ježíš, Jesus Seminar, J. D. Crossan, M. J. Borg, S. Patterson, D. Allison

Jesus of Nazareth, J. Weiss, A. Scheiitzer, apocalyptic Jesus, nonapocalyptic Jesus, Jesus Seminar, J. D. Crossan, M. J. Borg, S. Patterson, D. Allison

Literatura:

Allison, D., (2001) Jesus was an Apocalyptic Prophet, in: Miller, R. J., (ed.), (2001) *The Apocalyptic Jesus: A Debate* (Polebridge Press, Santa Rosa), s. 17-29, 83-105, 109-114, 147-152

Avery-Peck, A. J., (2006) The Galilean Charismatic and Rabbinic Piety: The Holy Man in the Talmudic Literature, in: Levine, A.-J.; Allison, D. C.; Crossan, J. D. (eds.), (2006) *The Historical Jesus: In Context* (Princeton University Press, Princeton), s. 149-165

Beilby, J. K.; Eddy, P. R. (2009), The Quest for the Historical Jesus: An Introduction, in: Beilby, J. K.; Eddy, P. R. (eds.), *The Historical Jesus: Five Views* (IVP Academic, Downers Grove), s. 9-54

Borg, M., (2001) Jesus was not an Apocalyptic Prophet, in: Miller, R. J., (ed.), (2001) *The Apocalyptic Jesus: A Debate* (Polebridge Press, Santa Rosa), s. 31-48, 114-119, 131-137, 152-157

Bornkamm, G., (1975) *Ježíš Nazaretský* (Kalich, Praha)

Bray, G., (1996) *Biblical Interpretation: Past and Present* (InterVarsity Press, Downers Grove)

Bultmann, R., (1951, 1955) *Theology of the New Testament* (2 vols.; SCM Press, London)

Bultmann, R., (1958) *Jesus and the Word* (Charles Scribner's Sons, New York)

Crossan, J. D., (1991) *The Historical Jesus“ The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Harper, San Francisco)

Crossan, J. D., (2001) Jesus was not an Apocalyptic Prophet, in: Miller, R. J., (ed.), (2001) *The Apocalyptic Jesus: A Debate* (Polebridge Press, Santa Rosa), s. 48-69, 119-123, 137-142, 157-160

Davies, S. L., (1995) *Jesus the Healer* (SCM Press, London)

Dawes, G. W., (2001) *The Historical Jesus Question: The Challenge of History to Religious Authority* (Westminster John Knox Press, Louisville)

Dodd, C. H., (1969) *The Parables of the Kingdom* (Fontana Books; Collins, London)

- Dunn, J. D. G.**, (1999) *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (Trinity Press International, Harrisburg)
- Flusser, D.**, (2002) *Ježíš* (OIKOYMENH, Praha)
- Gnilka, J.**, (2001) *Ježíš Nazaretský – poselství a historie* (Vyšehrad, Praha)
- Hatina, T. R.**, (2013) *New Testament Theology and Its Quest for Relevance: Ancient Texts and Modern Readers* (T. & T. Clark – Bloomsbury, London)
- Hengel, M.**, Jesus, the Messiah of Israel: The Debate About the „Messianic Mission“ of Jesus, in: Chilton, B., Evans, C. A. (eds.), (2002) *Authenticating the Activity of Jesus* (Brill, Leiden), s. 325-349
- Hengel, M., Schwemer, A. M.**, (2003) *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie. Vier Studien* (Mohr, Tübingen 2003)
- Horsley, R. A.**, (1984) Popular Messianistic Movements Around the Time of Jesus (*CBQ* 46/1984, s. 471-495)
- Käsemann, E.**, (1964) The Problem of the Historical Jesus, in: Käsemann, E., *Essays on New Testament Themes* (SCM Press, London), s. 15-47
- Klausner, J.**, (1925) *Jesus of Nazareth* (ET, London)
- Klausner, J.**, (1944) *From Jesus to Paul* (ET, London)
- Miller, R. J.**, (ed.), (2001) *The Apocalyptic Jesus: A Debate* (Polebridge Press, Santa Rosa); Miller, R., (2001) Introduction, in: *The Apocalyptic Jesus: A Debate* (Polebridge Press, Santa Rosa), s. 1-13
- Neusner, J.**, (2008) *Rabín mluví s Ježíšem* (Barrister & Principal, Brno)
- Patterson, S.**, (2001) Jesus was not an Apocalyptic Prophet, in: Miller, R. J., (ed.), (2001) *The Apocalyptic Jesus: A Debate* (Polebridge Press, Santa Rosa), s. 69-82, 123-127, 142-146, 160-163
- Perrin, N.**, (1976) *Jesus and the Language of the Kingdom* (Fortress Press, Philadelphia)
- Pokorný, P.**, (2005) Ježíš a Jan Křtitel, in: Pokorný, P., *Ježíš Nazaretský* (OIKOYMENH, Praha), s. 62-73
- Pokorný, P.; Heckel, U.**, (2013) *Úvod do Nového zákona. Přehled literatury a teologie* (Vyšehrad, Praha)
- Porter, S. E.**, (2000) *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals* (Sheffield Academic Press, Sheffield)
- Räisänen, H.**, (2000) *Beyond New Testament Theology. Story and a Program* (Second edition; SCM Press, London)
- Robinson, J. M.**, (2007) *Jesus According to the Earliest Witness* (Fortress Press, Minneapolis)
- Sanders, E. P.**, (1985) *Jesus and Judaism* (Fortress Press, Philadelphia)
- Schweitzer A.**, (1925) *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion* (A. & C. Black, London)
- Schweitzer, A.**, (1964) *The Quest of the Historical Jesus* (Third printing; Macmillan Paperbacks; SCM Press, London)
- Schweitzer, A.**, (1968) *The Kingdom of God and Primitive Christianity* (A. & C. Black, London)
- Theissen, G.**, (1992) Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* (Band 7; Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn), s. 101-123. Také in: **Theissen, G.; Merz, A.** (ed.), *Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung* (FRLANT 202; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003), s. 255-282
- Theissen, G.; Merz, A.**, (1998) *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide* (Fortress Press, Minneapolis)
- Theissen, G.; Winter, D.**, (2002) *The Quest for the Plausible Jesus. The Question of Criteria* (Westminster John Knox Press, Louisville)
- Vermes, G.**, (1973) *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Collins, London 1973)

Weiss, J., (1901) *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie* (Giessen)

Weiss, J., (1971) *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God* (Fortress Press, Philadelphia)