

Oponentský posudek disertační práce
Tamás Ficzere
Historický Ježíš jako Mesiáš.
Předpoklady christologie u historického Ježíše
 ETF UK, 2012
 Školitel: Prof. ThDr. Petr Pokorný DrSc.

Autor disertační práce se věnuje tématu, které není nijak nové, jež však nepřestalo být důležité. Jeho práci lze charakterizovat jako spíše biblicko-teologickou (event. historicko-religionistickou) než čistě exegetickou. Cílem jeho bádání bylo doložit, že víra v Ježíše jakožto Mesiáše, jež od počátku charakterizuje prvotní křesťany, má své historické zakotvení u samého Ježíše.

V první části práce se zabývá (po přehledu dosavadního bádání) problematikou mesiášství v Ježíšově době, resp. především v období raného judaismu (intertestamentárním). Tato pasáž je doplněna metodologickými úvahami, resp. stanovením kritérií, s jejichž pomocí lze dospět k relativní jistotě o historičnosti zaznamenaných skutečností. Druhá část je věnována rozboru 5 pasáží z evangelií (především Markova), a to Q 7,18-23; Mk 8,27-30.33; Mk 11,15-19; Mk 14,61n; nápisu na kříži (Titulus crucis). Zdůvodnění výběru textu se nalézá v závěru první části – jako kritérium výběru uvádí autor reakci Ježíšova okolí na jeho působení (učedníci a sympatizanti, odpůrci; Ježíšovo sebepochopení). Kritérium k volbě textů mi nepřipadá zrovna přesvědčivé, ale je evidentní, že se autor nemohl zabývat celou rozsáhlou problematikou Ježíšovy mesianity a vzniku christologie. Z tohoto hlediska je podtitul poněkud zavádějící, protože termín christologie zahrnuje mnohem víc aspektů než ten, jemuž se autor věnuje.

Když jsem práci dočetla, tak jsem si položila otázku, k čemu jinému než obecně známému T. Ficzere vlastně dospěl. Ve svých 5 vybraných textech dospívá vždy k historické plausibilitě probíraných situací a Ježíšových slov. Občas jsem se však nemohla ubránit dojmu, že to, co má být dokázáno, je už východiskem. Navíc autor leckde vyvozuje své závěry příliš rychle z premis, z nichž tak jednoduše dokazované nevyplývá. Nebudu vypisovat jednotlivé argumentační přeskoky či „nedoskoky“, zmíním dále jen některé.

Autor prostudoval velké množství primární i sekundární literatury a své závěry se snaží konfrontovat s publikovanými názory. V tomto směru práce odpovídá nárokům kladeným na disertační práci. Vzhledem k tomu, že čeština není zřejmě autorovou mateřštinou, tak lze omluvit určité jazykové nedostatky (leccos jsem vyznačila přímo v práci), některé jsou však do očí bijící: svědectví (s. 43), dobití místo dobytí (s. 80 2x). Ještě k formálním záležitostem: autor převážně cituje práce jiných exegetů v originále, někde je překládá do češtiny (např. Theissen – s. 21, 22, 26; Hengel – s. 23; Kondrat). Na s. 88 pak cituje Josepha Flavia (O starobylosti Židů – Proti Apionovi) v latině se svým vlastním překladem – když už, tak by měl být text řecky –, avšak v jiných případech uvádí existující české překlady (pracuje s nimi), proč ne tedy v tomto případě, který navíc má jen dokumentační hodnotu? Bylo by také na místě sjednotit psaní pojmu mesiáš (v obecném smyslu) a titulu, který se vztahuje speciálně na Ježíše, tedy Mesiáš (viz např. s. 9).

V první části práce bych byla předpokládala mnohem důkladnější práci s pojmem/titulem „pomazaný“ v biblické i mimobiblické tradici. Podle mého názoru by bylo na místě mnohem víc diferencovat. Autor v 2. části své práce pracuje hodně s myšlenkou mesiáše-proroka, ale pokud vím, tak o skutečném pomazání proroka se ve SZ mluví pouze v případě Elišově, kterého měl pomazat Eliáš. Na s. 25 uvádí autor právě jako jediný příklad 1 K 19,16, byť mluví o některých případech. U Iz 61,1 musí jít o jiné užití, protože tím, kdo pomazává, je Hospodin – jde tedy evidentně o spiritualizovanou dimenzi. Zachycení oněch posunů ve

vymezení mesianity bych považovala za velmi důležité. Autor to činí jen nárazově ve zlomcích.

Občas se v textu najdou věty, které jsou málo srozumitelné, např. na s. 20: „Podle Theissena se v prvním a druhém století po Kristu antické židovství orientovalo na vícero postav biblické víry, především na rabínské židovství a na křesťanství.“ Těžko říci, co měl Theissen na mysli, ale takový nesmysl jistě ne. Na s. 23 je těžko srozumitelná věta: „Jde zde o něco radikálně nového, o poselství spásy Mesiáše.“ Dvojitý genitiv je v tomto případě víceznačný. Argumentace v celém odstavci, jehož je tato věta závěrem, je podle mého názoru poněkud zkratkovitá. Na s. 39 uvádí autor jako závěr svého pojednání o dobových mesiánských představách ve Shrnutí jako uzavírající věty: „Je proto pochopitelné, že Ježíš se od mesiánského titulu a s ním spojených očekávání distancoval. **Nemohl totiž sám přesně kontrolovat ani určit, za jaký typ mesiáše se sám považuje.**“ Tomuto tvrzení, které mně osobně připadá víc než podivné, navíc svým výkladem v druhé části autor odporuje. Pokud měl Ježíš vědomí svého mesiánského poslání, což se autor snaží dokázat, tak jistě věděl, oč mu jde. To samozřejmě neznamená, že se jeho pojetí potkávalo s obecně rozšířenými představami. To je ovšem složitý metodologický problém. Tvrdit, že Ježíš něco mohl či nemohl, musel či nemusel, je vždy poněkud ošidné.

Na s. 40 v charakteristice Janova evangelia se uvádějí 3 skutečnosti, kde podle autora Janovo evangelium odkazuje na starší tradice. Jejich výběr (protože ve skutečnosti by se jich dalo vyjmenovat podstatně víc) mi není zřejmý.

Na s. 43 v odstavci Kritérium koherence hovoří autor o C. H. Doddovi a J. Jeremiasovi a pak pokračuje větou „Carlston například...“, aniž byla o citovaném badateli v odstavci zmínka.

Na s. 45 mluví autor v kritériu nepodobnosti (kritériu historické plausibility) o tom, že plausibilita počítá „s **Ježíšovým působením v raném křesťanství** a s jeho zahrnutím do židovského kontextu“. Ježíš coby historická osoba opravdu nepůsobil v raném křesťanství, to je nonsens. To samozřejmě připojený citát Theissena-Merz také netvrdí.

Na s. 58-59 autor podle mého názoru nevyvrací dostatečně přesvědčivě Kvalbeinovy závěry (ale knihu neznám), nicméně z uvedeného citátu z Kvalbeina je zřejmé, že Kvalbein je v závěrech značně opatrný: „the text does not necessarily imply...“

Na s. 62 v komentáři ke 4Q 521 2,II argumentace, že Bůh nemůže být logickým subjektem (byť je subjektem gramatickým) je podle mého soudu dost chatrná. Navíc by si autor mohl všimnout, že citovaný překlad nehovoří o zvěstování radostné zvěsti (byť v originále se používá stejné sloveso jako Iz 61,1), nýbrž o tom, že Bůh chudé rozradostní (jak řekl). Slušelo by se tomu věnovat pozornost, když už je to středem argumentace.

Na s. 63-64 se domnívám, že je nesprávně interpretován Niebuhr, protože napřed je řečeno, že přiřazuje 4Q 521 k široké tradici prorockého pomazání (bohužel Fitzere nikde nerozvádí důkazy, které Niebuhr pro to uvádí), a pak se dočteme, že tento text neodkazuje „weder auf den davidischen noch auf den **prophetischen** oder priesterlichen Messias, sondern vielmehr auf die endzeitliche Autorität des Priestertums“. To je přece jen o něčem podstatně odlišném.

Na s. 96 argumentuje autor bez jakýchkoliv pochybností o autentičnosti textu Testimonium Flavianum. To by přece jen chtělo nějaké upřesnění. Podobně na s. 98 autor uvádí, že „v době vzniku Markova evangelia již bylo čtenářům známo, že slova o zboření chrámu se naplnila, a to takovým způsobem, jak to naznačil Ježíš, a nikoliv, jak to tvrdili falešní svědci“, což by vyžadovalo trochu důkladnější práci s textem. Pokud vím, tak datace Mk (před nebo po r. 70) je dodnes nerozhodnutou otázkou. Na téže straně se říká: „Obvinění ze záměru zrušit chrám (Mk 14,58) může být věcnou obdobou vyčištění chrámu. Základem obojího bylo zřejmě Ježíšovo očekávání království Božího, v němž chrám nebude zapotřebí (Zj 21,22).“ Odkaz na Zj beze všeho je trochu velkým skokem a ztotožnění zboření a vyčištění chrámu také není tak samozřejmé.

V rozboru Markovy verze vyčištění chrámu bych považovala za velmi užitečné zabývat se i perikopou o fikovníku. U Mk tvoří tato perikopa kontext z obou stran. To jistě není náhoda.

Na s. 104 si myslím, že z toho, že se něco vyskytovalo v kumránských textech (a jejich interpretací a časovým zařazením se autor příliš nezabývá), automaticky neplyne, že jde o historickou skutečnost v Ježíšově procesu. Maximálně lze opatrně tvrdit, že taková otázka, jakou velekněz položil, byla dobově možná. Myslím si, že pokud jde o výsledch před veleknězem z Mk, tak že si autor situaci velmi zjednodušil. Úplně srozumitelně na mne nepůsobí ani autorova práce s pojmem Mesiáš a Syn člověka. Zprvu autor tvrdí, že Ježíš odkazuje na jinou soudcovskou postavu (a to dokládá dokonce odkazem na Sk 7,54-60!) a posléze čteme: „Společným užitím formule ‚Syn člověka‘ s titulem Mesiáš jednoznačně vyznává své mesiášské sebezpočtení. Mystický epiteton [!?] ‚Syn člověka‘ se kterým se setkáváme v celém životě Ježíše [tedy řekla bych jeho veřejného působení], dostává tady na konci jeho pozemského života jednoznačnou náplň. Není to ryze populární výraz pro davidovské mesiášství. Pomazaný ‚Syn člověka‘, který dostal od Boha království a autoritu, je víc než Davidův syn.“

Pokud jde o nápis na kříži, tak se domnívám, že kritérium „nepříjemného výskytu“ není tím pravým argumentem (s. 111). V pašijovém příběhu jde o vybalancování toho, že Ježíš je a není král. Na téže straně autor říká, že nemáme doklad o nápisu, který by byl připevněn ke kříži, což je pravda. Nicméně existují doklady o existenci takových nápisů. Autor odkazuje na s. 112 na předchozí řádky, ale ty o existenci dokladů vůbec nemluví. Ty doklady, na které se autor odvolává v pozn. 411, jimi však nejsou. Tyto odkazy jsou buď z něčeho převzaty nebo omylem připojeny z jiné souvislosti. Tacitovy Dějiny (autor je uvádí jako *Historiae* – vyšly česky jako *Dějiny*) autor ani neuvádí v seznamu literatury, údaj se mi nepodařilo ověřit. V Židovských starožitnostech se na citovaném místě (17,285) mluví o tom, že Judsko bylo jedno doupe lupičů, kde si davy povstalců volily krále, kteří sice Římu nezpůsobili vážné škody, zato zabíjeli hlava nehlava vlastní lidi. O nápisech tu není ani zmínka. Dormeyer ve své publikaci *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell*, na s. 194n uvádí odkazy na literaturu (Sueton, *Caligula* 32,2; *Domitian* 10,1; *Dio Cassius* 54,3,6f; Euseb h.e. V 1,44).

Pokud jde o celou problematiku Ježíšova odsouzení a důvodů k němu (otázka krále apod.), literatury je nekonečné množství. V tomto směru autor poněkud svérázně objevuje objevené. Se závěrem by se dalo poměrně dobře polemizovat, připojím však jen poslední poznámku. Zda si Ježíš mohl nebo nemohl mesiášskou hodnost přisvojit, nevím, ale že to „dokazuje židovská tradice od Justina“ (s. 117), mi jako argument připadá podivné. Co znamená přisvojit si mesiášskou hodnost, když jsme se právě v celé práci dozvídali, že Ježíš měl mesiášské vědomí, že tak byl viděn i svým okolím, mi není jasné. Poslední věta celé práce je pro mne doslova rána mezi oči. „Ježíš se proto otevřeně za svého života nepřiznal k těmto očekáváním, protože byl přesvědčen, že statut Mesiáše může někomu udělit jen Bůh.“ Řečeno jinak: Ježíš si svým mesiášským poznáním vůbec nebyl jist. Práce však se snaží dokázat pravý opak. Stejně jako autor jsem přesvědčena, že Ježíš se považoval za Božího pomazaného, ale tato věta to staví téměř na hlavu.

Práce není zcela dotažena, potřebovala by jak po formulační, tak formální a čistě jazykové stránce dopracovat.

Práci přes své připomínky doporučuji k obhajobě s tím, že autor svá nedomyšlená tvrzení uvede na pravou míru. Před zveřejněním by se slušelo jazykové a formulační nedostatky opravit.

V Praze 24. 7. 2012

Doc. PhDr. Mireia Ryšková Th.D.