

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

# **Mesiášský mýtus**

Zdeněk Pištěk

Katedra religionistiky

Vedoucí práce: doc. Pavel Hošek ThD.

Studijní program: magisterský

Studijní obor: evangelická teologie

Praha 2009



### Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Mesiášský mýtus napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Lipové 24. srpna 2009

Zdeněk Pištěk

## **Bibliografická citace**

Mesiášský mýtus, diplomová práce, Zdeněk Píštěk, vedoucí práce: doc. Pavel Hošek ThD., Lipová, 2009, 89 s.

## **Anotace**

Zabývám se mesiášským mýtem, graficky pracovně označeným jako **U**.

Toto **U** značí sestup, utrpení v propasti lidství a vykupující výstup zpět, tak jak lze vyčíst z apoštolského vyznání víry.

Tuto cestu prodělává shodně v několika mytologiích bůh, boží zástupce, božský král.

Práce se týká otázek archetypovosti, univerzálnosti, a návaznosti tohoto mýtu v různých náboženských systémech v dějinách. Ptám se také po jeho etickém či antropologickém smyslu a významu.

V následujícím textu je mapován smysl archetypu sestupujícího boha u přírodních vegetativních mytologií, dále v křesťanství a luriánské kabale. Nešlo opomenout výklad mýtu, archetypu vědomí a nevědomí. Snažím se zde osvětlit význam mýtu **U** ve vztahu ke stvoření a jeho teologii, která o něm mluví.

Výsledkem práce by měl být přehled možných odrazů tohoto mýtu **U** v různých mytologiích až po víru dnešního člověka. Dokázat jeho návaznost a smysluplnost vztahování se člověka k Bohu.

## **Klíčová slova**

Mytologie, mýtus, archetyp, mesiáš, víra, vegetační, Bůh, Ježíš, Kristus, stvoření.

## **Summary**

I am dealing with Messianic myth, graphically designated as **U**.

This **U** marks the descent, the suffering in the abyss of humanity and redeeming output back, as can be read in the Apostolic confession of faith.

This path is undergoing God in several mythologies, God's representative, or the divine king.

The work covers issues of archetypal, universality, and continuity of the myth in various religious systems in history. I ask also enquire for his ethical and anthropological meaning and significance. The following is mapped sense of archetype of descending God, natural vegetative mythology, as in Christianity and Luria's Kabbalah . It is not possible to miss the interpretation of myth, an archetype of consciousness and unconsciousness. I am trying to highlight here the importance of myth **U** in relationship to the *creation* and his theology.

The result of this work should be an overview of possible reflections of the myth **U** in different mythologies and today's man faith. I am going to try to prove its continuity and meaningfulness of relating the man to God.

## **Keywords**

Mythology, myth, archetype, Messiah, faith, vegetation, God, Jesus, Christ, creation.

## **Poděkování**

Velké díky patří vedoucímu, drahému Pavlu Hoškovi, za konzultace a hluboké myšlenky, které mi předal. Dále pak souputníku Jakobovi Hálovi pro obohacující rozhovory nad obsahy našich prací a pastýřskou pomoc ve chvílích, kdy obsah rozbíjel formu víry. V neposlední řadě patří díky mé ženě Janě.



# Obsah

Úvod.....	10
Archetyp "U" přírodních božstev.....	14
Tammúz.....	15
Adonis.....	16
Osiris.....	17
Dionýsos.....	19
Přírodní božstva a křesťanství.....	24
Univerzalita mýtu a archetyp.....	28
Prožívání mýtu a myšlení logu.....	38
Ježíš a Kristus.....	44
Mýtus kosmického Krista.....	62
Mesiášský princip a kabala.....	72
Bůh zjevující se ve stvoření.....	78
Závěr.....	84
Použitá literatura.....	88





# Úvod

Existuje univerzální paradigma, archetyp určitého modelu, podle kterého se člověk ze své podstaty vztahuje k světu a tomu, co jej přesahuje? Poznává člověk nezávisle na kněžském úřadě tajemství přírody, dějiny spásy ze samého stvoření? Je lidská bytostná touha po bytí v božství, s bohem, o účastenství na tvorbě života a světa zakotvena v samém řádu stvoření? A jaký je pak řád tohoto stvoření?

V této práci předkládám a popisuji návrh jednotného mesiášského modelu, archetypu, mýtu, který šel dějinami a vždy utvářel lidský vztah k bohu a stvoření. Pro přehlednost jej označme graficky „U“. Jedná se totiž vždy o sestup z transcendentna, dolů do nejhlubší propasti lidství a utrpení a následného výstupu zpět vzhůru, zachraňující tak stvoření. Tento model U lze rozumět také ve smyslu křesťanského Apoštolského vyznání víry.

Symbol pobytu nahoře, u Boha nacházíme v:

*„I v Ježíše Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho,“*

Jako doklad sestupu čteme:

*„jenž se počal z Ducha svatého, narodil se z Marie Panny, trpěl pod Pontiem Pilátem, ukřižován umřel i pohřben jest;“*

A víru ve výstup zpět nahoru zastupuje:

*„třetího dne vstal z mrtvých; vstoupil na nebesa, sedí po pravici Boha, Otce všemohoucího, odtud přijde soudit živé i mrtvé.“*

Toto je zjevně osou Ježíšova příběhu i vysvětlením, co přesně onen archetyp U pro nás znamená.

Otázkou této práce bude, zda lze a je užitečné nahlížet U jako univerzální paradigma, které procházelo skrze věky a podle něhož vytvářel člověk mýtus. Zda je možné nalézt společné znaky mytologií egyptských, sumerských,

řeckých, židovských i křesťanských a je-li tím společným právě náš popisovaný symbol U.

Chci se pokusit o popis několika významných mytologických motivů předkřesťanských náboženství. Dále pak mytologie křesťanské a jejích možných konotací na jiné náboženské modely. Nevyhnu se ani popisu archetypu a mýtu z psychologického hlediska, protože toto je velmi relevantním nástrojem, který může přiblížit dnešnímu člověku, oč šlo člověku dějin v jeho mytologiích. Část práce bude také o luriánské mytologii v kabale a k ní se blíže vztahující nauky o stvoření.

Má-li být však tento spis přínosný, musí zůstat vždy v pozici popíratelné teze a nesnažit se ustanovit neomylnou pravdu, pak by se stal totiž novým dogmatem, moderní „mytologií“. Vynasnažím se proto nahlédnout stěžejní vykupitelský mýtus co možná objektivně a nezaujatě, ačkoli již v úvodu předesílám, že jsem jeho zastáncem. To souvisí také se vznikem našeho tématu a jeho výběrem ke zpracování. Původní návrh popsat univerzální motivy v historicky největších náboženských systémech se plynule přerodil, po obohacujících konzultacích s doc. Pavlem Hoškem, na syžet této diplomové práce.

Její cíl a smysl spatřuji v komparatistickém zachycení dějinně často a důležitě vynořujícího se archetypu U a rozřešení jeho univerzálnosti i proměny a významu pro vztah s transcendentem. Neméně pak, skrze hlubší pozastavení se u Ježíše z Nazareta a Kristovského mýtu, rozřešit pro sebe otázku křesťanského vztahování se k Bohu a člověku. Protože výsledkem kritické rekonstrukce dogmatické tradice a jejího předpodstatnění snahou o nalezení historického Ježíše je paradox určité diskontinuity mezi Ježíšem a Kristem vyznání. Čemu tedy věřit, čemu již nevěřit, co je mytologický obraz, jenž je sice dobrý pro uspokojení archetypálních potřeb náboženského člověka, avšak

jenž může zatemňovat cestu Ježíše z Nazareta? Proto pokus o odpověď či vyznání víry bude podstatnou součástí této práce.

Vynasnažím se se od vymezeného základního námětu na následujících stranách neodchýlit a udržet záměr práce.

Velkou oporou mi byla díla několika autorů, z jejichž děl v průběhu cituji. Ačkoli pociťuji určitý nedostatek literatury zaměřené konkrétně k tomuto schématu U, přece existuje několik knih, které se jej alespoň dotknou či zabývají okrajově. Proto chce tato práce být i jistým souhrnem oněch poznatků, které jsem načerpal z četby. Věřím, že tím posloužím nejméně studentům a spolužákům.



## Archetyp „U“ přírodních božstev

Na určitém stupni duchovního vývoje si lidé začali představovat, že rituálním činem, magickým uměním, mohou urychlit nebo zpomalit chod ročních dob. Pozvolný postup znalostí o přírodě ale přesvědčuje část lidstva, že střídání období není pouze výsledkem jejich magických obřadů, ale že za změnou kulís přírody působí nějaká hlubší příčina. Na růst a zánik, rození a smrt se začali dívat jako na důsledek vzrůstající a zmenšující se síly božských bytostí, které se rodily, uzavíraly sňatky, umíraly, podobně jako člověk sám. Koexistence života božstva a žití lidského je chápána jako navzájem se ovlivňující. Tak byla magická praxe nahrazena nebo spíše doplněna teorií náboženskou.<sup>1</sup> Ze změn, které s sebou přináší roční období, jsou alespoň v mírném pásmu nejnápadnější ty, které ovlivňují vegetaci.

V této kapitole chci uvést několik ze základních společných rysů všech vegetativních božstev tak, jak je nacházíme v mytologii národů Mezopotámie, Egypta, Syropalestiny a starého Řecka. Je zřejmé, že existují spojnice mezi těmito mýty, ať již z důvodu lidského úžasu nad velkými změnami, které se v přírodě každoročně odehrávají, nebo v návaznosti a kulturním uchopení těchto mýtů. Všechny tyto motivy jsou v mnoha variantách více méně doloženy všude na světě.<sup>2</sup> Pod jmény Osiris, Tammuz, Adonis a Atis zosobňovali lidé v Egyptě a západní Asii bohy každoročního úpadku a obnovy života. Tento vegetativní bůh každoročně umírá a opět vstává z mrtvých. Jsou to božstva mnoha jmen, v podstatě však stejné povahy.<sup>3</sup> To, že se jimi zabýváme, není z pouhé svévole, tyto mytologie jsou nejstarší materiál, který se týká našeho tématu, mesiášského archetypálního vzorce U.

---

<sup>1</sup> Frazer, Georg James, Zlatá ratolest, Mladá Fronta, 1994, s. 285.

<sup>2</sup> Eliade, Mircea, Od doby kamenné po eleusinská mystéria, Oikúmené, 2008, s. 74.

<sup>3</sup> Frazer, Zlatá ratolest, s. 286.

## Tammuz

Začněme popisem Tammuze (v sumerské verzi Dumuzi). Svět je pravidelně obnovován, to znamená znovustvořen svátkem Nového roku.<sup>4</sup> Scénář tohoto svátku dává rozpoznat mýtus o Inanně a Dumuzim (o Ištaře a Tammuzovi). Jde o klasický hieros gamos, posvátný sňatek mezi božstvy. Bud' jsou symbolizováni sochami, nebo vládcem a velekněžkou. Mýtus vypráví ve zkratce toto. Ochranná bohyně Inanna se vdala za pastýře Dumuziho, ten se tak stává vládcem. Sňatkem s ní je však odsouzen k neblahému osudu. Ctižádostivá Inanně se jednou zatoužilo sestoupit do podsvětí, aby odtud vytlačila svoji starší sestru Ereškigalu. Inanna, vládkyně nahoře, chce se tak stát i vládkyní dole. Ereškigal na ni upře pohled smrti a zmožená Inanna je v mrtvou obrácena.<sup>5</sup> Bůh Enki ji však zachrání skrze posly, které poté pošle do podsvětí. S chlebem života a vodou života se jim podaří oživit Inannu, mrtvolu, jež visela na hřebu. Inanna však za sebe musí dát náhradu. Bude to její manžel Dumuzi, ten místo aby naříkal, raduje se ze své vlády, proto se na něj manželka velmi rozhněvá a o náhradu má postaráno. Eliade se domnívá, že je to Ereškigal, která se slituje nad pláčem Dumuziho a ulehčí jeho smutnému osudu tím, že v podsvětí stráví pouze půl roku. Vládce - vegetativní božstvo - tedy každého půl roku umírá, aby byl oplakán a další půlrok je znovuzrozen a oslaven. Stejný mýtus vypráví akkadská verze o Ištaře a Tammuzovi. Když je hieros gamos porušen, tato katastrofa kosmických rozměrů má za následek zastavení plodnosti lidí, zvířat i přírody. V čas smrti Tammuze jeho božská paní z touhy po něm cestuje do země zapomnění. V době její nepřítomnosti přestává působit milostná vášeň a všechen život je ohrožen zánikem. Proto v obou mýtech se vždy z lítosti nejvyššího boha tyto dva vracejí na horní svět a jejich návratem celá příroda ožívá. Spojením mužského a ženského nastává

---

<sup>4</sup> Sumerský výraz pro tento svátek Aky-pil – znamená síla oživující svět.

<sup>5</sup> Eliade, Od doby kamenné po eleusinská mystéria, s. 78.

posvátná harmonie zaručující život, jejím porušením je život ohrožen, proto jej vždy z lítosti nejvyšší moc obnovuje.

Smrt rituální, tudíž vratná, následuje nutně po každém aktu tvoření či plození. Smyslem tohoto mýtu o rituální smrti krále a jeho posvátném sňatku s bohyní plodnosti, je zajišťovat cyklus znovuzrození přírody. Naříkalo se vždy s plným vědomím, že za šest měsíců bůh znovu vystoupí na svět. Toto mystérium život - smrt, chaos - kosmos, neplodnost - plodnost, tvoří dvě části jednoho procesu. Stává se principem jednotného výkladu světa, života a lidské existence, přesahuje vegetativní drama, neboť ovládá i kosmické rytmy, lidský osud a vztahy člověka s bohy. Toto střídání, periodická přítomnost a nepřítomnost boha, bylo schopno vytvářet „mystéria“, která se dotýkala „spásy“ lidí, jejich posmrtného údělu.<sup>6</sup> Tak i člověk mohl doufat, že se bude těšit této výsadě vyhrazené králům, bohům.

### **Adonis**

V zrcadle řecké mytologie se Tammuz mění na Adonida (ze semitského Adon - pán). Jeho milenka je Afrodita. Strávit část roku pod zemí, část nad zemí, nařídil Adonidovi Zeus. Dospíváme k závěru, že mnohé národy západní Asie uctívaly pod různými jmény, avšak v podstatě shodnými mýty i rituálem Velkou bohyni - Matku. Ta ztělesňovala plodivé síly přírody, rok co rok se spojovala s milencem, s božským, avšak smrtelným a jejich styk byl rozhodujícím pro rozmnožování zvířat a rostlin. Na slavnostech Adonidových, které se každoročně konaly, oplakávali lidé, zejména ženy, hořce a kvílivě smrt boha.

Z každoročně se opakujících přírodních jevů jistě žádný jiný nevnuká tak sugestivně myšlenku na smrt a znovuzrození jako mizení vegetace (zvláště pak

---

<sup>6</sup> Eliade, Od doby kamenné po eleusinská mystéria , s. 81.



obilí) na podzim a její návrat na jaře. Není divu, že fenomén tak důležitý, tak pozoruhodný a tak univerzální vnuká stejné představy, a tím dává v mnoha zemích vzniknout stejným ritům.<sup>7</sup> Domnívám se proto, že charakter Tammuze, neboli Adonida, je zřetelným odrazem přírodních skutečností, zvláště pak parafráze s obilím zapadá až nápadně jasně. Tohoto boha oplakáváme proto, že jej každoročně požneme, rozemeleme a sníme. Toto božstvo, bůh obilí, se stává v zmíněných kulturách hlavním rysem náboženství.<sup>8</sup> K radostnému vítání novorozené vegetace a k zármutku nad jejím zánikem vedl tyto kultury strach o své vlastní živobytí. To, co je udrželo při životě, muselo být nezbytně vnímáno jako posvátné.

### Osiris

První úplnou verzi Osirisova mýtu podává Plutarchos v druhém století našeho letopočtu. Egyptské texty rozestírající celou kosmogonii, však Osirise - Usira jmenují jen zlomkovitě a pouze ve vztahu k ostatním božstvům. Usir je však božstvo prastaré, už kolem roku 2750 př. n. l. symbolizuje Usir zdroje plodnosti a růstu.<sup>9</sup> Popišme si nyní v krátkosti tento mýtus, neboť v něm jsou nepřehlédnutelné shody s ostatními mytologiemi bohů, kteří umírají a znovu se rodí kvůli nutnosti zachování přírody a lidského živobytí.

Usir byl legendárním králem, kterého bůh Hor vzkřísil poté, co Usira úkladně zavraždil jeho vlastní bratr. „*Usire, odešel jsi, ale opět ses vrátil, usnul jsi, ale byl jsi probuzen. Zemřel jsi, ale opět žiješ.*“<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Frazer, Zlatá ratolest, s. 297.

<sup>8</sup> Frazer, Zlatá ratolest, s. 297.

<sup>9</sup> Eliade, Od doby kamenné po eleusinská mystéria, s. 111.

<sup>10</sup> Eliade, Od doby kamenné po eleusinská mystéria, s. 111

Usir ožije jako duchovní osoba (duše) a životní energie. To on bude napříště zajišťovat plodnost rostlin a všechny rozmnožovací síly. Eliade uvádí obdivuhodný text ze střední říše – chvalo zpěv Usirův:

*„Ať žiji nebo umírám, jsem Usir. Pronikám tě, a skrze tebe se znovu objevím, v tobě uvadám a v tobě vzrůstám... Bohové žijí v mně, protože já žiji v obilí, které je živí. Pokrývám zemi, ať žiji nebo umírám, jsem ječmen. Mě nikdo nezničí. Pronikl jsem řád... Stal jsem se pánem v řádu, objevuji se v řádu.“<sup>11</sup>*

Usir se tak stává božským vzorem nejenom pro krále, ale pro každého obyčejného člověka. Zastupuje vzor pro všechny, kdo doufají, že zvítězí nad smrtí. V pozdějším Egyptě Nové říše dochází ke propojení božstva Usira s bohem Re. Když zemře faraón, stane se Usirem a poté vstává z mrtvých jako mladý Re - jako slunce. *„Re jako bůh transcendentní a Usir jako bůh vynořující se představují komplementární projevy božství.“<sup>12</sup>* Božstvo je zároveň jedno i mnohé, transcendentní i imanentní, lidem kralující a s lidmi umírající. Ve spojitosti s egyptským rozvinutým kultem mrtvých mohl díky tomuto mýtu každý smrtelník doufat, žil-li dobře, v královský osud na onom světě.

Vraťme se však k rysům mýtu samému. Osiris – Usir, nejpopulárnější ze všech egyptských božstev, nás pro tuto práci zajímá pro svůj významný aspekt personifikace každoročních velkých proměn přírody, hlavně personifikace obilí. Kromě toho, že byl Osiris velký král, povznesl Egyptřany z divoštví, dal jim zákony a naučil je uctívat bohy, hlavně zavedl pěstování obilí, takže jeho lid zanechal kanibalismu a ochotně přešel na obilnou stravu. O Usírovi se nadále tvrdí, že vysazoval révu a nohama vymačkával její hrozny.<sup>13</sup> Ve vzkříšení Usirově spatřovali Egyptřané na jednu stranu vzkříšení přírody, obilí

---

<sup>11</sup> Eliade, *Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, s. 112.

<sup>12</sup> Eliade, *Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, s. 123.

<sup>13</sup> Frazer, *Zlatá ratolest*, s. 319.

jakožto záruky života, stejně jako záruku života věčného v záhrobí. Byl pro ně jak nadějí transcendentní tak naplněním imanentním.

Egypt'an, člověk existenčně závislý na rozvodnění Nilu, přirozeně provázal známý vegetační cyklus ročních období opakujícími se náboženskými obřady. Usirův mýtus a rituál, tak jak jsme jej v krátkosti předestřeli, ukazuje, že obřady tohoto kultu praktikoval snad každý obyčejný egyptský rolník už dávno před tím, než jej přetvořili kněží ve státní chrámový ritus.

Obilí dozrávalo od března do dubna podle oblasti. Obřady sklizně v Egyptě se odehrávaly podle podobného scénáře jako v podobných oblastech. Oplakává se mrtvé obilí, bůh, aby byl následně oslaven v nově klíčícím zrně. Bůh obilí vydal obilí ze sebe sama, dal potravu lidu, své vlastní tělo, zemřel, aby lidé mohli žít. Z této smrti a vzkříšení svého velkého boha čerpali Egypt'ané nejenom svou oporu a potravu v tomto životě, ale také svou nadějí vůči strachu z konečnosti života a hrůzy z posmrtného. Osiris byl potomkem nebe a země. Jaký vhodnější původ mohl být nalezen pro obilí, které raší ze země zúrodněné vláhou nebeskou. Osiris, bůh plodnosti, života, plodnosti, smrti a znovuzrození nám zapadá do koncepce mesiášského archetypu U jako jakýsi protomesiáš v tom, co představoval pro své vyznavače.

### **Dionýsos**

Viděli jsme, že civilizované národy starověké západní Asie a Egypta si vysvětlovaly vegetační cykly jako časy v životě bohů, jejichž smrt a znovuzrození slavily dramatickými obřady, radostnými i truchlivými. Nelze se však domnívat, že tyto magické slavnosti byly spjaty výlučně jen s tímto světem.

Starověký Řek každoročně přihlížel stejné smrti a znovuzrození přírody, rostlin, obilí. Proto i v řeckých božstvech můžeme nalézt velkou řadu protějšků

Tammuze i Usira. Naší práci snad bude stačit zmínit se o jednom z nejvýznačnějších, Dionýsovi, čili Bakchovi. Dionýsos je klasicky považován za boha, který půlrok dlí v podsvětí a na jaro vrací se znovuzrozen, aby při sklizni znova zemřel.<sup>14</sup>

Markantní podobnost Dionýsova a Usirova mýtu, životopisu i rituálu, vedla podle Frazera některé badatele k tomu, že považovali Dionýsa pouze za přestrojeného Usira, do Řecka dovezeného. Ačkoliv byl Dionýsos bohem révy a stromů, máme k dispozici několik málo údajů, podle nichž se Dionýsos považoval i za božstvo zemědělství a obilí.<sup>15</sup> Měl stejně jako všichni bohové rostlinstva zemřít útrpnou smrtí a později se opět vrátit k životu.

Dionýsos je poslední král bohů určený Diem. Na královský stolec ho dosadil samotný Zeus, jeho otec, do ruky mu dal žezlo a učinil jej králem všech bohů světa. Narodil se jako nemanželské dítě krétského krále Jova. Když otec odjíždí do světa, dává mu žezlo a trůn, avšak Jupiterova žena Juno ze žárlivosti předhazuje Dionýsa Titánům. Ti jej rozsekali na kusy a snědli. Jupiterovi ale bylo předáno jeho srdce. Cesty ke vzkříšení se dále různí, buď sebráním roztrhaných údů, či přetvořením srdce v sémě či materii, ze které Dionýsos znova povstává.

Zde ve zkratce předložíme Frazerovu interpretaci rozporu zpodobňování Dionýsa jako kozla či býka s jeho atributy Boha vegetace. Duch obilí, chápaný původně jako v obilí imanentní se později stává jeho vlastníkem, jenž s obilím žije a je odsouzen k bídě a strádání, je-li o ně připraven<sup>16</sup>. Z toho vyplývá, že Dionýsos, dříve bůh stromů, prochází přeměnou na kozla, který se tímto stromem živí, stejně tak na býka, který se živí obilím.

V podstatném aspektu je ale Dionýsos odlišný od jiných vegetativních božstev, jakož i od jiných řeckých bohů. Eliade to nazývá epifanií a mizením

---

<sup>14</sup> srov. kapitola Tammuz

<sup>15</sup> Frazer, Zlatá ratolest, s. 341.

<sup>16</sup> Frazer, Zlatá ratolest, s. 406.

dvakrát narozeného boha. Předčasně narozený Dionýsos je zašit do Diova stehna, odkud přijde podruhé na svět. V ostatních mýtech byl bůh – král vždy zrozen ze spojení mezi bohem a bohyní nebo bohem a člověkem. Dionýsos se však rodí přímo z nejvyššího z bohů, z Dia. Jedině on je proto bohem!<sup>17</sup>.

Nejstarší mytologická tradice velmi zdůrazňuje tento fakt. Dionýsos je synem Dia a kněžky Semele, tedy smrtelná žena porodila boha<sup>18</sup>. Dionýsos tak sedí na dvou židlích. Není členem olympské rodiny, ačkoliv se mu podařilo dosáhnout přijetí, a zároveň je napůl člověkem, bájným pěvcem. Dionýsův kult nebyl původně řecký. Až s postupem doby se v Řecku adaptoval. Proto byl Dionýsos sám velmi rozporuplným božstvem. Na jednu stranu musel vyvolávat protivenství, protože ohrožoval nadvládu olympského náboženství a zaběhlého kultu. Na stranu druhou však přitahoval jako neotřelý symbol, který poukazuje na něco nového. Toto nové je zaměření na posvátnost propojení smrti a života<sup>19</sup>. Zmizení božstva na jaro jako sestoupení do podsvětí a epifanie v zimě jako nový příchod mezi lidmi doufající v brzký příchod života – jara, znovuzrození.

Epifanie Dionýsa vždy provázely nebo ohlašovaly zázraky. Víno, které se za jeden den zrodilo, voda prýštící ze skály, řeky plnící se mlékem a strdím. Tak se dozvídáme z Euripidových dramát. Dionýsova zjevení a zmizení, jeho sestupy do podsvětí, které se dají srovnat se smrtí, po nichž následuje zmrtvýchvstání<sup>20</sup>, a také kult Dionýsa jako dětského boha<sup>21</sup> naznačuje jistou snahu o duchovní obnovu, reformu kultu a lidskou naději, kterou vkládá do života po smrti. Iniciační symbol božského dítěte poukazuje na obrození se, na zjevení a včlenění se do mystického řádu<sup>22</sup>. Například když je Dionýsos Titány

---

<sup>17</sup> Eliade, Od doby kamenné po eleusinská mystéria, s. 367.

<sup>18</sup> tamtéž, s. 367.

<sup>19</sup> tamtéž, s. 370.

<sup>20</sup> tamtéž, s. 378.

<sup>21</sup> Kerényi, Karl a Jung, Carl Gustav, Věda o mytologii, Megatron, 2004, s. 84nn.

<sup>22</sup> Eliade, Od doby kamenné po eleusinská mystéria, s. 378.

rozsekán, vařen, opékán, znamená to podle Eliadeho jasné poukázání na iniciační ryty zajišťující nesmrtelnost nebo omládnutí. Ona rituální smrt a následné znovuzrození je společnou podstatou všech iniciačních rituálů, staré umírá, nové se rodí. Ačkoli je vždy iniciace jednorázová, je poté v koloběhu času opakována, připomínána, zpřítomňována. Tato rituální smrt Dionýsa byla známá, zmiňují se o ní i někteří křesťanští autoři (samozřejmě bez odkazu k možnému znovuzrození takto zemřelého)<sup>23</sup>.

*„Dionýsův způsob bytí vyjevuje paradoxní jednotu života a smrti. Proto představuje Dionýsos typ božstva, který je radikálně odlišný od Olympanů“<sup>24</sup>.* Tato jistá imanence božstva, víra v předurčení smrti a naplnění života, které má člověk s bohem stejné, tato naděje, že lidský úděl může být překročen, dodává Dionýsově kultu na výjimečnosti. Více než kterékoliv jiné olympské božstvo Dionýsos jako nestárnoucí, věčně mladý bůh, zastupuje poselství epifanie a eschatologické naděje.

---

<sup>23</sup> Eliade, Od doby kamenné po eleusinská mystéria, s.397.

<sup>24</sup> Eliade, Od doby kamenné po eleusinská mystéria, s.382.



## Přírodní božstva a křesťanství

Eliade i Frazer podávají důkaz, že mnoho velkých mýtů a z nich vzešlých kněžských oficiálních svátků má původ v jistém univerzálním paradigmatu – vztahu člověka a stvoření. Náboženstvím a jeho úkony vzdoruje člověk silám chaosu, znovu a znovu obnovuje řád, kosmos, náboženství se stává součástí většího celku. Proto mohl tento přírodní inspirující moment, kdy si člověk vytvořil mýty k nazření své vlastní zkušenosti a skutečnosti, znamenat opravdový zlom v životě jednotlivce i v existenci kultur.

Když zvážíme, jak často se křesťanské církvi dařilo zasít sémě nové víry do staré půdy pohanské, smí Frazer tvrdit, že velikonoční oslava mrtvého a vzkříšeného Krista byla naroubována na podobnou oslavu mrtvého a vzkříšeného Adonida. V zemích, kde se oslavoval, byla totiž sklizeň nikoliv na podzim, ale na jaře a v létě.<sup>25</sup> Další příklad nalezneme v ortodoxní liturgii Velikonoc. Nářky doprovázené přísným postem trvají celý pátek, sobotu, až do půlnoci, kdy začíná neděle. Jakmile zvon odbije dvanáctou, celebrant zvěstuje lidu radostnou novinu: „Kristus vstal!“ Na což lid odpovídá: „On skutečně vstal!“ Celé shromáždění poté propuká v křik a povyk, od nejpřísnějšího postu přejdou v nejsrdečnějšímu veselí a oslavě a vychutnávání velikonočního beránka a vína. Dále Frazer například zmiňuje slova Jeronýmova, který vypráví, že místo v Betlémě, kde se narodil podle tradice Ježíš, zastíňoval háj Adonida<sup>26</sup>. Etymologie tohoto místa „Bejt-lechemu“, domu chleba, pro toto nasvědčuje.

Mezi bohy východního původu, kteří na sklonku antického světa spolu soupeřili o přízeň západu, řadíme i staré perské božstvo Mithru. Mithrův kult měl mnoho podobného s římsko-barbarským náboženstvím Velké matky bohů

---

<sup>25</sup> Frazer, Zlatá ratolest, s. 303.

<sup>26</sup> Frazer, Zlatá ratolest, s. 303.



a s křesťanstvím. Svár mezi kultem Mithry a prvotními křesťany je v dějinách církve zřejmý. Zmiňme například vánoční svátky, které pochází přímo ze zázemí tohoto pohanského kultu. Narození slunce, zimní slunovrat, připadá v juliánském kalendáři na 25. prosinec. V Sýrii a Egyptě vycházeli kněží o půlnoci ze svatyní s hlasitým voláním, „*Panna porodila, přibývá světla!*“.<sup>27</sup> Často také vynášeli sochu dítěte, která představovala nově narozené slunce.<sup>27</sup> Pannou, co počala syna a porodila v tento den, byla orientální bohyně, kterou semité nazývali „Nebeská panna“ čili jedna z obměn Astarty. Mithra byl identifikován s nepřemožitelným sluncem.<sup>28</sup>

Odtud vzala křesťanská církev na přelomu 3. a 4. století slavnost Kristova narození, o které v evangeliích není zmínka. Ranná církev ji neslavila. Důvodem zavedení bylo zřejmě to, že křesťané se na těchto slavnostech podíleli, tedy církev, aby zamezila herezi, podsunula jim raději oslavu narození Páně, než by se měli klanět pohanskému bohu slunce. Je patrné jak na příkladu Velikonoc, tak i vánočních svátků, že církevní otcové se na jednu stranu snažili udržet pohanské svátky vycházející z vegetativního cyklu, ale zasvěcením jedinému bohu v Ježíši Kristu jim udělovali nový smysl.

Frazer píše, cituje svědectví anonymního křesťana ze 4. století, že tato pozoruhodná shoda mezi narozením, smrtí a vzkříšením božstev pohanských a Krista, byla nápadná jak křesťanům, tak pohanům a stávala se předmětem tvrdých sporů. Pohané tvrdili, že Kristovo vzkříšení je falešná napodobenina vzkříšení Adonidova, kdežto křesťané, že vzkříšení Adonidovo je ďábelským podvrhem vzkříšení pravého Pána. Vcelku vzato jsou tyto shody výrazem kompromisu, který musela křesťanská církev udělat, aby se zachovala a mohla se rozrůstat. Aby tuto novou víru mohl pohan přijmout, musela se přizpůsobit a odpovídat vášním a mýtům prostých lidí. Z toho lze usuzovat na možnou

---

<sup>27</sup> Frazer, Zlatá ratolest, s. 315.

<sup>28</sup> Frazer, Zlatá ratolest, s. 316.

podobnost, ne-li totožnost mýtu o Kristově smrti, zmrtvýchvstání a příchodu s obdobnými mytologiemi mimokřesťanskými. Aby byl vyjádřen Ježíš jako Kristus srozumitelně tehdejšímu světu, byl pravděpodobně onen univerzální archetyp U aplikován i na Ježíše, aby kromě starozákonních a pozdně židovských konotací odpovídal i světu řecké a blízkovýchodní mytologie.



## Univerzalita mýtu a archetyp

Pozastavme se nyní na chvíli u výkladu podstaty archetypu a jeho smyslu, abychom si uvědomili, co vše mýtus a archetyp pro člověka znamenají a vyjadřují. Je jisté, že smysl symbolů a naplňování archetypů se formálně s plynutím historie proměňuje, vždy však zůstávají určité stálé struktury, které tvoří člověka a jeho vztah ke skutečnosti. Bereme-li archetypy jako struktury vnitřního života, na nichž tento spočívá, jimiž je nesen a obdařen životaschopností, pak se musíme zabývat i jejich obsahy.

Setkání s archetypem je vždy numinózní<sup>29</sup>. Numinózní je ten zážitek, který nemůžeme uchopit do své moci, proto za jeho původce považujeme něco zcela jiného než jsme my. Například pro nás blízký symbol kříže. Archetypová podstata kříže je spjata právě s tímto prožitkem numinózní. Smrt Krista na kříži není pro nás nesmyslnou popravou, ale odkazem na skutečnost zmrtvýchvstání. Kříž je sepat se vzkříšením. Jung tvrdí, že při sledování této otázky narazíme vždy na hlubší vrstvy nevědomí, se kterým je toto numinózní spjata. Proto při popisu do té míry běžného symbolu, že se stal již univerzálním, kříže, odkazujeme na skutečnost mimo naše vědomí. Naše vědomí ji může uchopit skrze symboly. Tyto symboly můžeme nalézat jak v lidových pohádkách, tak v dogmatických doktrínách<sup>30</sup>. Symbol sám o sobě je mocný nositel, je numinózní, mimolidský, proto jej člověk chce přirozeně polidštit a jeho původ může chtít pociťovat jako zjevení od nějakého boha.

Jak jsme četli výše, lidové rituály, zvyky taky samy o sobě vycházely z úvodní mytologické zkušenosti, neboli vztahování se člověka ke stvoření a stvořiteli. Tyto symboly nazval Jung archetypovými. Podle něj spočívají na

---

<sup>29</sup> Numinózní jakožto činitel, který není projevem volního aktu, ale je to čistý zážitek čehosi, co způsobuje bázeň, úžas strach a údiv. V numinózním se cítí člověk obětí zážitku, nikoliv tvůrcem.

<sup>30</sup> Moore, Robert L., C. G. Jung a křesťanská spiritualita, Portál 1998, s. 18.

nejstarších vzorcích existujících v nevědomých rovinách psychiky, ovlivňujících naše chování a zkušenostní přijetí skutečnosti. Dříve bývaly vyjadřovány v mýtech a ritech, jež měly a stále mají vliv na lidi a vývoj jejich kulturního zázemí.

*„Mýty mají...vitální smysl, protože nejsou pouhým znázorněním. Jsou duševním životem primitivního kmene, který se okamžitě rozpadá a zaniká, když ztratí své mytologické dědictví, jako člověk, který ztratil svou duši.“<sup>31</sup>*

Pokud existuje nějaké nevědomí, které v sobě uchovává, kóduje, vstřebává a tvoří zkušenost získanou lidstvem během staletí, pak je nabíledni, že i vědomý prostor člověka je utvářen touto moudrostí získanou během staletí. Tuto moudrost, vzorec, nazývá Jung archetyp. Neznámý a skrytý, ale přítomný a činící moment, který se v lidském vědomí dává pomocí symbolů a představ. Například stvořil-li Bůh člověka ke svému obrazu, je možno jeho obraz nalézt uvnitř člověka a ne pouze mimo něj.<sup>32</sup> Toto uvnitř je však a zároveň také nejvíce vně. Neboť obraz, symbol, který vědomí přijímá, vychází z nevědomého zakotvení.

Potíží, kterou zde čtenář nalezne, je určitě jisté slučování pojmů. Analytický psycholog nepřisuzuje nevědomí pozici boha, ale ani toto nevyvrací. Nepřipisuje je člověku, ani jiné bytosti, ponechává otázku po jejich původu jiným a pouze pozoruje a zkoumá jejich význam. Pro psychologa není důležitý zdroj, ale jev. Pro teologa je důležitý zdroj. Pro religionistu je důležitý jak zdroj, tak jev.

Struktury duševního života, archetypy, jsou ze své podstaty univerzální. Při komparatistickém pohledu na výše zmíněné mýty jsme těchto základů našli několik. Pozastavíme-li se u archetypu kříže ve spojení s mytologickými představami předkřesťanských mýtů, označuje archetyp kříže smrt boha a

---

<sup>31</sup> Kerényi, Věda o mytologii, Megatron, 2004, s. 91.

<sup>32</sup> Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita, s. 19.

zmrtvýchvstání. Jak se tento archetyp přetváří a mění, nebo naplňuje, zceluje a dokončuje, nalézáme například v hlubokém Nietzscheově přístupu k Bohu a víře v něj. Otřepaný výrok „Bůh je mrtev!“, jakkoliv byl nepochopen, przněn a špatně vyložen, poukazuje na změnu symbolu, jenž se dává našemu vědomí. Archetyp smrti boha není již spojován se znovuzrozením a vykoupením, ale s opuštěním a zatracením člověka.<sup>33</sup>

Utrpení, bolest a smrt jedince byla v historii nazírána velmi podobně. Až člověk dneška z ní dělá fatum a svaluje ji na definitivní smrt boha bez možnosti nového příchodu, vykoupení. Z jistého hlediska můžeme tvrdit, že nevědomí je u každého stejné (dokonce kolektivní nevědomí), ale na druhé straně lidé v dějinách, kulturách, příbězích a časech nacházejí v něm symboly příslušné pro svou vlastní historii.

Symbol nás spojuje s jistou nepoznatelnou skutečností. Pro Junga byl symbol vědomá realizace nevědomí – jak osobního tak kolektivního<sup>34</sup>. Archetypy nám umožňují vnitřně angažované setkání, spojení s „hlubinou“ v nás samých. Tato numinózní hlubina na jednu stranu poukazuje k předané a prožité zkušenosti předků, na druhou, do prostoru, který je vrozen člověku jako druhu, stvoření, které má svobodu ve vztahu k druhým i k sobě.

Z této pozice můžeme omezeně, ale přece trefně popsat podstatu náboženských reformátorů, novátorů, naplnitelů, vykupitelů své doby. Velcí náboženští vůdcové vždy pozměňovali náhled na symbolickou skutečnost, naplňovali a znovu zpřítomňovali obrazy a podstaty, které stály při založení samotných náboženství. Náboženský zážitek býval vždy zprostředkováván a uchováván pomocí mýtu a následného rituálu. Proto kromě svého jádra k sobě připouštěl, přivlastňoval a přijímal schémata symbolů vlastní té které době. Přesto vše je nám pravzor a prapůvod prvotní náboženské zkušenosti zachován

---

<sup>33</sup> srov. kapitolu **Mesiášský princip a kabala**

<sup>34</sup> Moore, s. 27.

v archetypu. Historií se proměňují jen symbolické projevy této zakoušené, archetypizované, skutečnosti. Některé symboly pocházejí z naší individuální historie, jiné však vyplývají z dějin lidstva, z nevědomé kolektivní historie, jsou nádobou plnou odpovědí na universální situace, možnosti, příběhy. Například strach, nebezpečí, láska, opuštění, ztráta, narození, smrt.

Nemůžeme se tedy ubránit jistému užitečnému universalismu. Církevní autority zastávající přísný partikularismus, jako by tesaly kamenné strážce bran postupné proměny a tvůrčího znovu-uchopování onoho původního, které, ačkoli promlouvá v různých dobách různým jazykem, zachovává svůj hluboký obsah. Obtíží jungijánské interpretace je možnost uchopit náboženské aktivity jako pouhé tvůrkyně archetypového materiálu, který je obsažen v části člověka zvané nevědomí. Tedy redukce zbožnosti na projev nevědomí, které předkládá numinóznost jako vztahový objekt naší víry. Fenomén náboženství lze však takto definovat jen z okrajové části vztahující se k lidskému prožívání.<sup>35</sup>

Jungův velkolepý koncept netkví v rozlišování nějaké náboženské či psychologické víry. Dokonce v posledku není ani důležité, zda je zdrojem víry bůh či nevědomí. To podstatné zůstává – zjevování Boha, lidská odpověď a uchopení vztahů. Proč by Bůh jako zdroj víry nemohl být přítomen i uvnitř duše jakožto bytostné já?

*„Tradiční věřící může mít pocit, že má pro svou víru silnější oporu, neboť jeho víra zjevně obsahuje méně subjektivních příměsí. Jung sám však získal mocnou oporu ve své vnitřní zkušenosti s numinóznem.“<sup>36</sup>*

Bůh, jeho imanentní část, je středem, obrazem člověka. Podle Junga je hlavním náboženským symbolem psychiky každého člověka jeho bytostné já. Je-li zdrojem víry nevědomí, proč by Bůh nemohl být zdrojem tohoto nevědomého já? Toto bytostné nevědomé já udržuje kontakty s vědomým já.

---

<sup>35</sup> Moore, s. 29.

<sup>36</sup> Moore, s. 30.

Bytostné já utváří specifickou identitu jednotlivce. V tomto jungiánském pojetí je velmi potřebné nesbližovat archetypy dané bytostnému já s Bohem, původcem těchto archetypů. Neboť vytvoření archetypu je až reakcí na zakládající činnost Boha.<sup>37</sup> „Jung nevyslovuje teologická tvrzení o božské osobě jako takové, spíše poukazuje na psychické funkce, které se vztahují k teologickým skutečnostem.“<sup>38</sup>

Ústřední, numinózní, archetypální symbol psychiky věřícího je rozhodně nazření bytostného já jako imago dei. Zážitek numinózní tak poskytuje intuitivní poznání směřující ke scelení duše. Nejen lidská vrženost, ale i božská jiskra, nejen boží vzdálenost, ale i boží sestoupení a prožívání v člověku s člověkem. Tedy Bůh není nějakou projekcí našeho bytostného já, potřebou odpovědi na zážitek, který nevychází z vědomí, ale je odrazem v nás samých, protože my jsme obrazem Božím.

Nejhlubším a nejútrpnějším archetypem lidské existence je smrt. Čili přítomnost smrti. Vyrovnává se s ní každá z mytologií. Život je podmiňován smrtí, bez této by život ani nebyl životem. V nábožensko-symbolické zkušenosti si člověk povolává k pomoci archetypální obrazy smrti. Ať již je to smrt bohů, smrt přírody, mystická, rituální iniciační smrt člověka, vždy je odkazováno na přemožení smrti, na její nedefinitivnost, na její překročení, vykoupení, znovuzrození, vzkříšení.

Lidským údělem je přijmout a prožít životní cyklus tak, že smrt vezmeme jako jistotu. Až v tomto přijetí jsme schopni autentické existence. Archetyp nás nejen připravuje na smrt, ale dává nám možnost vítězství nad smrtí. Archetypem překonáváme nám vrozený prostor a čas. Utrpení, bolest, osamění, ztráta, krok do neznáma, to je smrt. Naše bytostné já nám však vnitřně předává sílu přijmout smrt plně, ne jako protiklad k žití, ale jako jeho součást.

---

<sup>37</sup> srov. kapitola **Archetyp „U“ přírodních božstev**

<sup>38</sup> Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita, s. 33.



V kontaktu s numinóznem, obrazem Boha, jsme zaslíbeni k naplnění života, naplnění smrti a jejímu překonání.

O toto jde v archetypu kříže, tedy archetypu umírajícího Boha, který nás do smrti předchází. Zde jsme však znovu postaveni před otázku, zda je zárukou tohoto Bůh nebo nevědomí.

Jung popisuje, z klinické praxe, že zážitky setkání vědomí s oním nevědomým já jsou prožívány a popisovány jako duchovní události. Věřící je může prožívat jako setkání s Bohem. Tak či onak nejsme s to rozlišit, zda se setkáváme s Bohem či nevědomím, přitom ani jedna z možností nevyovídá o Boží existenci nebo neexistenci. Nejsme schopni rozeznat, zda Bůh a nevědomí jsou dvě odlišné skutečnosti. *„Obraz Boha není identický s nevědomím jako takovým, ale s jeho určitým obsahem. Konkrétně s archetypem bytostného já. A od tohoto archetypu již nemůžeme obraz Boha empiricky odlišit.“*<sup>39</sup>

Jung píše: *„Racionálně je bytostné já pouhým psychologickým pojmem, konstruktem, který slouží k vyjádření nepoznatelné podstaty, jež sama o sobě nemůže být pochopena, jelikož z definice přesahuje naši schopnost porozumění. Stejně dobře bychom jej mohli nazývat Bohem uvnitř nás. Počátky celého našeho psychického života jsou pevně zakořeněny v tomto bodě a naše absolutní a nejvyšší cíle k němu směřují.“*<sup>40</sup>

Jung, zkoumající zážitek s Bohem psychologicky, se sice může naprosto minout s křesťanem vyznávajícím v Krédu zjevení Kristovo, avšak předkládá nám způsob, jak nazírat na přímý zážitek s Bohem. Nahlédnutím na dějiny kultu a rituálu z pohledu archetypu otevírá nové východisko spočívající v uvědomění si naší příslušnosti k celku dějin spásy. Člověk v archetypu poznává, že to, čím se má stát, už dávno bylo dáno a svým způsobem vyjeho. Ačkoliv jsme od toho vzdáleni, z pozice archetypu víme, co a kde nalézat.

---

<sup>39</sup> Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita, s. 45.

<sup>40</sup> Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita, s. 59.

To velmi souvisí jak s učením o imago dei, tak s archetypem hrdinských přírodních božstev. „*Imago dei je otisknut do lidské duše. Když se takový obraz spontánně objeví ve snech, vizích atd., je z psychologického hlediska symbolem bytostného já.*“<sup>41</sup>

Když se člověk naučí rozpoznávat archetyp, přiblíží se sobě samému a začne nalézat hlubokou linii života, lidstva i jedince. Nahlédne příběh člověka. Spatří opakující se smysl chyby a krásy pralidské cesty. Naše osobní zkušenost je opakující se vzorec. Jeden příběh s mnoha obměnami.

Tento mýtus, archetyp, příběh však ještě není Bůh. Bůh není mýtem, mýtem je zjevení a přijetí toho božského v člověku. Na rozdíl od rituálu mýtus není produktem člověka, nýbrž mýtus byl, je a stále bude k nám promlouvat z oné božské odlišnosti.

Symbolem usebrání a uchopení mohou být například slova apoštola Pavla: „*Jsem ukřižován spolu s Kristem, nežiji už já, ale žije ve mně Kristus!*“<sup>42</sup> Archetyp se stává obrazem, či spíše silou obrazu, která člověka posunuje k sobě samému – k bytostnému já. Člověk má však vždy možnost volby. Možnost volby se utvářet, realizovat možnosti obsažené v nevědomí, ohraničovat svůj svět.

Archetypy můžeme nalézt například v umění, alchymii, mythologii i v náboženství a dogmatice. Tyto oblasti jsou navzájem propojeny. Otázkou na Junga však bylo, zda tyto archetypy a symboly existují i samostatně na metafyzické rovině. Odpověď Jung šalamounsky nechal teologům či ontologizujícím filosofům. Podle Junga archetypy vedou člověka ke skrytému cíli a celým kosmem prochází psychický proud, který prostřednictvím nás usiluje o realizaci plnosti.

---

<sup>41</sup> Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita, s. 59.

<sup>42</sup> Ga 2, 19-20.

Důležitý je vztah vnímaného ke skrytému. Vnímaná skutečnost (rituálů, obřadů, liturgie, vědomí) je se skrytou skutečností (mythologií, božstvem) totožná a zároveň od ní odlišná. Symbol se obrací na naše vědomí, poukazuje za něj, do prostoru, který by byl bez symbolu zcela neproniknutelný (toto je například smysl ikony, která je průhledem k svatému). Symbol je prostředníkem mezi vědomým - nevědomým, konkrétním, abstraktním, známým, nepoznatelným. Symbol spojuje tyto dvě oblasti reality do jedné jediné. Symboly nemohou být vytvářeny, nejsou to produkty rozumu, ale podle spíše procesů psychického vývoje, které se v symbolech spontánně projevují. Symbolismus je tak produktem nevědomé lidské psychické činnosti, jež probíhala po mnoho generací<sup>43</sup>. Smysluplný živoucí symbol se na jednu stranu vyvíjí jako lidstvo samo, na stranu druhou vždy v sobě obsahuje předešlá paradigmata. Tak ani Ježíš, velký reformátor naplnitel symbolu nevytvářel nové, jen rozkrýval a rozjasňoval a na novou a pravou míru uváděl již zažitě.

Pro smysluplnost a životnost symbolu je nezbytné navázání na vše předtím, tajina??? pro přítomnost a vhled, který nám ukazuje a spojuje nás s budoucností.

Kam směřuje a v co ústí tento proces přijímání, odhalování a prožívání bytostného já? Podle Junga:

*„...se člověk stává tím, co byl implicitně vždy a nevědomě na počátku.“<sup>44</sup>*  
*„Mohli bychom říci, že nevědomí poskytuje archetypovou formu, která je sama o sobě prázdná a kterou si nelze ani nějak představit. Ale tato forma je okamžitě naplněna vědomím, které obsahuje příbuzný či podobný obrazový materiál. A tak se stává vnímatelnou. Jakmile se kolektivní jádro archetypu, které představuje surový materiál dodávaný kolektivním nevědomím, dostane do kontaktu s vědomou myslí a jejím formativním charakterem, archetyp*

---

<sup>43</sup> Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita, s. 163.

<sup>44</sup> Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita, s. 165.

*získává tělo, látku, pružnou formu atd., stane se přístupným reprezentaci a teprve tehdy se stává konkrétním archetypovým obrazem, symbolem.*<sup>45</sup>

Vyložíme-li schématem této citace archetyp kříže, jako nevědomá forma nám vyjde na jedné straně smrt Boha, který tímto člověka předchází v tom nejhlubším, s čím je lidský život konfrontován, na druhé straně smrt člověka, která by byla zoufalá definitivností, proto je vykoupena znovuzrozením či životem po smrti.

Vědomí uctíváče vegetativního Dionýsa, stejně jako vědomí křesťana, obsahuje díky mýtickému obrazu smrti a následného vzkříšení materiál, skrze něhož se tento archetyp stává vnímatelný, možný reprezentovat, předávat dál, přechází v nadějný výkladový model archetypálního obrazu, symbolu. Archetyp, ani vědomý obsah není sám o sobě úplný. Jsou to potence symbolů, skrze které se setkáním s člověkem ve své jedinečné historické rovině aktuální živý symbol stává. Jungovsky nazřeno, symbol tedy není statický prvek, ale živý čin symbolizace.

Nelze poznat symbol v celosti, je možno jej pouze přijmout jako cosi tušené, ne zcela vědomé. Příklad: *„...jakákoliv racionalizace symbolu, jež usiluje o vysvětlení jeho významu, předurčuje tento symbol k zániku, neboť redukuje jeho mnohvrstevnost, stejně jako jeho sdělovací schopnost.*<sup>46</sup> Dokladem nám budiž touha ohraničit a dogmaticky komplexně vyložit eucharistii. Schopnost tvořit a podporovat živost symbolu má právě ona svátost, vytváří, zpřítomňuje, uskutečňuje to, co symbolizuje. Bůh vtělený do člověka znamená, že: *„...slovo boží se stalo slovem lidským, boží láska lidskou láskou, boží síla lidskou silou.*<sup>47</sup>

Od momentu vtělení zjevení, jedno, zda věříme, že nastal až v Ježíši Kristu nebo v hořícím keři, nebo při samém přivedení člověka do stvoření, Bůh žije

---

<sup>45</sup> Moore, C. G. Jung a křesťanská spiritualita , s. 166nn.

<sup>46</sup> Moore, s. 169.

<sup>47</sup> Moore, s. 175.

ve vztahu s člověkem a sdílí se mu, komunikuje s ním, prostřednictvím přirozených skutečností tohoto světa, do nichž je zjevení vtěleno. Žijeme dějiny spásy.

Použil jsem výklad archetypu, symbolu a mýtu psychologicky právě proto, aby bylo dostatečně poukázáno na svázanost s vědomou i nevědomou stránkou lidského prožívání a vztahování se. Z této pozice lze archetypický model U rozumět jako univerzální paradigma, výkladovou mřížku antropologické potřeby naděje a blízkosti boží i strachu ze smrti a její možné definitivnosti. Nazřeme-li zde popisovaný model U jako mýtus, který je vzešlý z archetypálních potřeb lidského života, smíme jej pojímat jako univerzální mýtus. Ten lze pak lehce nalézt jak u mýtu např. o Dionýsovi, tak o Kristu, aniž bychom bořili křesťanskou zvěst a naději. Naopak, s tímto pojetím, zdá se, dá se vyjádřit to, co přišel Ježíš naplnit, lidskou potřebu blízkosti Boha, naděje a vysvobození ze smrti, tato potřeba, podmínka lidství je věčná.

## Prožívání mýtu a myšlení logu

Ačkoliv by se dalo tvrdit, zvláště s Bultmannem, že doba mýtu je pryč a dnešnímu člověku, který je z ní vysvobozen, již nebude nijak ovlivňovat život, nelze se vyhnout myšlence, že mýtus jako nekonečný proud, jenž hýbal a hýbe světem, je nezbytný a podstatný pro náš vztah ke světu a stvoření a k Bohu i dnes. „*Nemůžeme mluvit o jeho definitivním konci a o jeho vymizení ze života dnešního člověka.*“<sup>48</sup>

Ačkoliv dnešní doba z pozice racionalizace a racia zčásti zúctovala s tmářskou mytologií, schémata universálních archetypů, se projevují a jsou žity i bez naší aktivní účasti. Náš život bez jakékoliv snahy do těchto struktur zapadá, je jimi ovlivňován, utvářen, rozpořhobován. Je tomu tak lhostejno, zda to přijímáme či odmítáme. Objevit a přiznat tuto ponornou řeku mýtu v našich postosvícenských životech nám však nemůže uškodit. Nazřeme-li totiž už pouhé naše zrození ne jako nahodilou možnost, ale jako archetypální událost zrození života – dostává se pak všemu lidskému hluboké výjimečnosti, opravdovosti, závazanosti a vztahovosti k přesahu našeho života.

Odmítáním danosti lidského života jako ohraničeného, zároveň však osvobozeného ve svých archetypických vzorcích, nedosáhneme ničeho jiného než existenciálního odcizení. „*Nostalgie po ráji lze odhalit v nejbanálnějších aktech moderního člověka. Absolutno nemůže být zlikvidováno, je pouze přístupno degradaci.*“<sup>49</sup> K tomu archetypickému v sobě se vždy vztahujeme, když staneme tváří v tvář řádu a běhu života, uvědomující si svoje místo ve stvoření. Tyto struktury a modely nahlížíme a rozplétáme v momentě počátku

---

<sup>48</sup> Hejdánek, Ladislav, *Filosofie a víra, Oikúmené*, 1999, s. 138.

<sup>49</sup> Hejdánek, *Filosofie a víra*, s. 141.

pobývání se světem. Řečeno s Patočkovou tezí o několika „pohybech“, kterými prochází lidský život, děje se tak v pohybu „zakotvení“.<sup>50</sup>

Jakmile se člověk stává obyvatelem světa, kosmu, v pravdě člověkem, vždy se již spíná s těmito archetypy, stává se nevědomky součástí mýtu. První archetypy, mýty, vznikají vždy tam a mluví o tom, kdy je z různých příčin otřesena samotná existence stvořeného a je jí potřeba znovu scelit, integrovat do celku bytí, znovu navázat vztah mezi bohy a jejich místem pobývání, člověkem a stvořením. Stává se tak ve chvílích, kdy je narušena sexualita, plodnost přírody i lidí, ohrožena existenční jistota úrody nebo rituálně poškozen stav čistoty člověka před bohem.

Mýtus nesděljuje a nevysvětluje, nýbrž vyvolává a zpřítomňuje. Revokuje děj<sup>51</sup>, již kdysi proběhlý. Takto nazřít mýtus a prožít jej mohou pouze iniciovaní, kterým je sděleno heslo veškeré zakoušené skutečnosti mýtu. Jak jsme četli v první kapitole, tou původní elementární zkušeností je střídání ročních dob, umírání a opětovné znovuzrození přírody. Tento mýtus věčného návratu, opakování téhož, je původní zkušeností, která dávala člověku sílu a moc přestat linearitu prožívaného.

Klasické religionistické východisko o výjimečnosti izraelského náboženství je, že zboření mýtu nastolilo linearitu života, že věčný koloběh návratu téhož zmizel zjevením a zaslíbením počátku a nadějného konce v dějinách spásy. Tento model přebírá i křesťanské náboženské myšlení. Navenek je dokonale doložitelný a nenapadnutelný, uvnitř něho samého však nacházíme stejné mytologické struktury stejného periodicky se opakujícího věčného návratu téhož. Jsou vyjádřeny vnitřním proudem slavností, svátků, dílčích obřadů, které se stále rok co rok beze změny opakují.

---

<sup>50</sup> srov. Patočka, Jan, Kacířské eseje o vzniku dějin

<sup>51</sup> Hejdánek, Filosofie a víra, s. 152.

Jakoby člověk, jenž je uveden před eschatologickou nevyhnutelnost budoucnosti, odžitou osudovost minulosti a existenciální tíhu přítomnosti, stejně nemohl ve své podstatě jinak, než žít ze dne na den, z roku na rok v pokojných a neporušitelných hranicích archetypické potřeby rozdělit čas v opakující se celky.

Na stranu druhou je zřejmé, že život je tak rozmanitou poutí, že není možné mu udělit nějaký stále se vracející jednotící základ. Právě tento fakt se stává impulzem k rozpadu mýtu.<sup>52</sup> Právě proto vzniká instituce, která tvoří a zachovává tento mýtus, část lidí je vydělena ke službě bohu, vzniká tak náboženství. Tvoří se sféra sakrálního a profánního.<sup>53</sup> V této chvíli se mýtus ocitá již v „krizi“. Mýtus jako původní struktura přestává existovat.

Výše uvedená teze je udržitelná jenom, pokud předpokládáme, že život se opravdu rozděluje na profánní a sakrální část. Tedy, že dřívější celek zcela naplněn a nesen mýtem, se rozdělil na sféru profánní, ve které žije člověk animálně, a mýtus se přesouvá do roviny sakrální jako ritus, později logos. Takové schéma stojí a padá s dělením života na tyto dvě roviny. Je stejně reálné, že člověk, který je schopen žít v rovině sakrální, nemůže a ani nechce oddělit tuto část od své každodenní existence, a že tedy posvátnost je termín, který je dán právě a jedině každodennímu životu. Neboť život a posvátno je nedělitelný celek slučující dvě na sobě závislé stránky, které by jedna bez druhé nebyly čitelné. Tak bylo dozajista v „archaickém světě“. Tento „...*nezná žádné profánní činnosti, každá činnost, která má určitý smysl – lov, zemědělství, hry, konflikty, sexuální úkony – se nějakým způsobem podílejí na posvátném.*“<sup>54</sup> Tak každá činnost, která je odpovědná k živobytí, váže se jistou obřadností. Všechny tyto činnosti jsou reálné a bezprostředně se týkající žití právě proto, že napodobují určitý archetyp. Opakování se stává naplňováním a

---

<sup>52</sup> srov Hejdánek, *Filosofie a víra*, s. 158.

<sup>53</sup> srov Hejdánek, *Filosofie a víra*, s. 158.

<sup>54</sup> Eliade, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*, Oikúmené, 1993, s. 25.



netřeba se pozastavovat nad tím, kolik je již přidaného vykonavatelem ritu, ale spíše nad tím, jaký bude účinek. Zda obřad splní očekávání, zda se naplní. Podstatné a utvářející je to, že každé svaté místo se rovná středu světa, že kterákoli doba, kdy se obřad prožívá, je vnímána jako mytický čas stvoření světa, tedy děje se v *té době*, je numinózní a liminální zároveň.<sup>55</sup>

Vymezuje se ono profánní jako zcela prostá každodenní aktivita, která je oddělena od svátostného prostoru. Jakmile začne být sakrální prostor nějak vymyšlen, nahlížen, míněn, dostává se z pozice mýtu k podstatě logu. V logu není děj a skutečnost prožívána, nýbrž myšlena. Tedy logos umožňuje reflexi sebe sama a mýtu. Reflexe tak nabourává podstatu mýtu, z toho vyplývá, že mýtus ve své plnosti je ztracen.

Hejdánek uvádí hlavní příčinu, proč mýtický životní zvyk v dnešním světě neobstojí – a tou je ona proreflektovanost dnešního života. V zápětí však dodává, že mýtus nemůže být nikdy vykořeněn, protože jeho základy sahají hlouběji než plody reflexe, vysvětluje:

*„Některé nezbytné ingredience parazitům tohoto světa, již svádějí na cestu lži a falše...V každé době úpadku logu se lze nadít recidiv mýtu. Nejúčinnější formou převleku symbiózy mýtu s odpadky logu jsou v moderním světě ideologie.“<sup>56</sup>*

Vítězstvím logu jest fenomén sekularizace. Touto víra uvolňuje lidskou tvořivou odpovědnost ze sevření ustavičného návratu. Člověk přetrhává vazby, jimiž je poután s danostmi, dogmaty, zajištěnými poměry a falešnými božstvy (neboť od pravého Boha je sekularizace paradoxem). Sekularizace logu od mýtu se ukazuje v překročení věčného návratu téhož, k témuž.

Zesvětštění jako odpadnutí od vnějších náboženských schematizací nemá však vliv na vztah člověka ke světu. Neboť ten zůstává a vrací se vždy ze své

---

<sup>55</sup> Eliade, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*, Oikúmené, 1993, s. 20.

<sup>56</sup> Hejdánek, *Filosofie a víra*, s. 160.

věčné nerelativní roviny. Vztah člověka k sobě, druhým a ke světu nemůže být, souhlasím s Hejdánkem, nikdy v podstatě sekulární. „*Pouze ze stanoviska víry lze vidět svět jako pole odpovědné činnosti, která respektuje sice, co je dáno, ale je orientována především k přetvoření skutečnosti, k reformě světa.*“<sup>57</sup>

Víra je totiž ze své podstaty protikonzervativní, dynamická, rozvíjející se, živá. Víra se v přijetí minulosti od ní distancuje, naplňuje přítomnost a očekává události budoucnosti. Slovy Emanuela Rádla:

„*Věřiti tedy vůbec neznamena věřiti v nějaké formule, ať náboženské, ať vědecké, ať filosofické, nýbrž znamená s otevřenou myslí a čistým srdcem lidsky se spoléhati, že existuje světový řád a že já jsem také zaň zodpověden.*“<sup>58</sup>

Tato změna praxe i smýšlení zahrnuje ne tolik lidskou vzpouru proti mýtu, jako spíše nové naplňování původního, autentického žití, které je vyvázáno z diktátu lidského, ale plně poutáno k možnosti, která nás přesahuje – zaslíbení, smrti, vzkříšení.

---

<sup>57</sup> Hejdánek, *Filosofie a víra*, s. 74.

<sup>58</sup> Hejdánek, *Filosofie a víra*, s. 75.



## Ježíš a Kristus

Pro záměr naší práce, která se snaží dokumentovat mesiášský archetyp v plynutí času, nelze opomenout Ježíše z Nazareta a jeho odraz v mýtu, dogmatu, jehož vytvořením reagoval člověk na Ježíšovo vystoupení v dějinách a na zvěst o královstvím Božím, které navzdory zaslíbení nepřišlo.

Nepoměr mezi následováním historiograficky velmi špatně uchopitelným Ježíšem z Nazareta a mezi církevně zachyceným Mesiášem a vírou v něj je zřejmý. V podstatné části této kapitoly budu kromě jiných vycházet z religionistické hypotézy Otakara A. Fundy o vzniku křesťanské víry, přisouzení mesiášství Ježíšovi, které předkládá v knihách *Ježíš a mýtus o Kristu a Víra bez náboženství*. Ve zkratce zde uvedu jeho základní teze.

Vyznání *byl vzkříšen* existovalo původně bez spojení s legendou prázdného hrobu a vzniklo až po vyznání Ježíše jako Syna člověka, kterého Bůh vyvýšil.

Vyznání *zjevil se* existovalo samostatně bez vazby na *byl vzkříšen*.

Vyznání *Bůh Ježíše vyvýšil* bylo starší, než vyznání *zjevil se* a *byl vzkříšen*. Existovalo ve spojení s legendou o nanebevstoupení Ježíše.

Ještě původnější, než *bůh je vyvýšil*, bylo modlitební zvolání *Maranatha - přijď náš Pane!* V první fázi zrodu křesťanské víry nebyl Ježíš vyznáván ani jako vzkříšený, ani jako za naše hříchy zemřelý Spasitel, ani jako Syn Boží, ale jako *Syn Člověka*, jenž je *vyvýšen na pravici Boží* a jeho brzký příchod je očekáván, aby nastolil Boží království<sup>59</sup>.

V dalších letech prodělala víra a naděje v Ježíše přerod, o kterém se blíže dozvíme níže a který předepsal směr víře a církvi po dalších bezmála 18 století. Tento mýtus o Kristu, který byl naroubován na postavu historického Ježíše z Nazareta, který se stal výkladovým modelem jeho příběhu a skrze něhož byl

---

<sup>59</sup> Funda, Otakar A., *Ježíš a mýtus o Kristu*, Karolinum, 2007, s. 9.

nahlížen obsah a smysl jeho výroků, radikálně poznamenal kulturu Evropy, světa vůbec, a je zajisté přítomen i dnes.

*„Evropská vzdělanost vyrostla na tom, že mýtus o Kristu byl po mnoho století ve všech katedrálách, chrámech i zapadlých vesnických kostelících a modlitebnách po celé Evropě každou neděli tematizován, vykládán, reinterpretován, zvěstován...Můžeme proto mluvit o nejméně tisíciletém pedagogickém působení tohoto mýtu.“<sup>60</sup>*

V této kapitole, ostatně jako v celé práci se budu snažit o částečně religionistický pohled. Ten na jednu stranu zavírá dveře zvěstování, na stranu druhou se však snaží odkrýt, co je za vyznáním Ježíše jako Krista, co je za modlitbou k Ježíši jako Synu Božímu, co je za tím, jak se člověk vyrovnal s Ježíšovým křížem a nepříchodem zaslíbeného království. Funda požaduje religionistu jako objektivní veličinu, v tomto případě křesťansky neinteresovanou, nábožensky nezaujatou. Tento postoj je mi však nepřislušný, nemožný a nemohu jej sdílet. Přicházím tak k problému sice z pozice křesťana, v Boha věřícího, Krista vyznávajícího, studenta theologie, avšak s pochybami a touhou rozetnout religionisticky položenou distanci mezi historickým Ježíšem a Kristem mýtu, potřebou nazřít, nakolik už křesťanství vlastně není, nebo pozitivně nemá být náboženstvím, uchopit plnost a výjimečnost antropologie, která vyrůstá ze slov a záznamů o životě Syna člověka Ježíše z Nazareta. Mám za to, že pro účel této práce, která se snaží doložit archetypický model U, tedy mesiášského mýtu, jako univerzální, transkulturní a naddějinný, je nezbytné zevrubně rozebrat podstatu, kterou dostal až ve víře v Ježíše jako Krista.

*„Že Ježíš byl vzkříšen, vystoupil na nebesa, že ukřižování je oběť Syna za hřích světa, je mýtus. Druhý příchod Kristův, poslední soud, věčný život, zjevující se Bůh, je mýtus.“<sup>61</sup>* Mýtem člověk sděluje, že jeho prožitek není jen

---

<sup>60</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 12.

<sup>61</sup> srov Funda, s. 28.

subjektivní, ale je skutečností toho, co je nad člověkem, proto má mýtus vždy základ ve zjevení tohoto, je zakotven v nadpřirozeném. Mýtus se neanalyzuje, nýbrž aktualizuje, prožívá, je to událost, která skutečně nastala a děje se.

Mýty nelze považovat za informace o tom, co se opravdu událo, nýbrž za vyjádření člověka a jeho porozumění vztahu, místu, uvědomění si světa, života, smrti. Tento výklad mýtu může být právem považován za psychologizující, ale proč nevyužít přínosu psychologie při náhledu do mýtu. Člověk dneška, tím spíše v určitém oboru vzdělaný Středoevropan v podstatě nemá jinou možnost, než nahlédnout mýtus tímto psychologickým prismaem. Předpokladem této interpretace jsou lidské potřeby, touhy, strachy, existenciální výšiny i hlubiny, které jsou lidem bytostné od „mytologického pradávna“ po mýtický konec věků.

Jak jsme se dočetli v minulých kapitolách, člověk, který si tvoří boha, jenž ho vykupuje z tíhy smrti, předchází za hranici smrti, činí takto z přirozené potřeby se vyrovnat se svou konečností. Z několika poznámek o výkladu nevědomí od C. G. Junga<sup>62</sup> je však jisté, že tato projekce nevypovídá nic o realitě či nemožnosti Boha jako takového. Vypovídá jen o podstatných lidských potřebách, které potřebují být bytostně zajištěny. Na ně odpovídá mytologie o Bohu.

Z nezanedbatelné části dostáváme se tak pochopitelně do sporu s křesťanskou věroukou. Možná řešení jsou různá. Od rozdělování toho, co je, a toho, co už není mýtem, ale božským zásahem, zjevením se, naplněním, až po filozofující teze o průsečíku imanentního a transcendentního či zvěstné nové možnosti opravdového žití z Boha. Rozbor tohoto konfliktu by nás zanesl na pole dogmatiky a filozofie náboženství, ne-li ještě dále. Zůstaňme proto u

---

<sup>62</sup> viz výše, kapitola **Univerzalita mýtu a archetyp**.

religionistického břehu. Řeč o Bohu se drží jistého schématu, je mytologická, nezkoumá skutečnost, ale ji svým způsobem postihuje a prožívá.<sup>63</sup>

Jak již bylo řečeno, snažíme-li se dnešními očima nazířit mýtus, nemůžeme než z části psychologizovat, jinak bychom totiž mýtus vykládali sám ze sebe a tak zůstali na hladině Božího sebezjevení se. Písmo bychom chápali jako Bohem nadiktované, tedy konstantní, absolutně závazný souhrn Božího nároku nepřipouštějící zásah lidské ruky.

Funda tento vznik dokládá pádnou tezí. Mezi zvoláním *Maranatha*, (přijď náš Pane) a řeckým *erchomenos* (ten který přišel, ten, který je přicházející), je souvislost, ne-li identičnost. V prostředí Ježíšova působení, které kromě několika jiných vlivů bylo v podstatě židovské, znamenalo toto *erchomenos* obvyklou formuli vztahovanou na proroka. Mojžíš, Eliáš, Jan Křtitel a další byli vnímáni jako lidé Bohem pověřeni zvláštním posláním. Následně však transformovala vlivem jiných kultur v cosi jiného.

Transkulturně uchopitelná kategorie „toho, který přichází“ byla tím, co umožnilo transformovat původně židovské vyznání do kulturních center pozdní doby helénské. Tam dostala kurz toho, že buďto se věří v od Boha příšleho, vzkříšeného Krista, nebo nelze jinak věřit ani tohoto Boha. Otázka po Bohu se tak stává identickou s otázkou po Kristu. V tom se zjevně odlišuje pojetí paradigmatu archetypu U od ostatních modelů u vegetativních božstev. Účast, či neúčast na víře v Krista definuje samu víru v jediného, „nejvyššího“ Boha.

Tady se ukazuje hranice mezi věřícím křesťanem a nevěřícím. Pokud toto vyznání, tuto víru otevřel v myslích evangelistů Bůh či veličina, která není z člověka samého, věříme-li tomu, že to, co evangelisté zaznamenali, není jen jejich výtvořem, ale je vedeno Boží inspirací, pak jsme věřící křesťané. Ne-li, a máme pak za to, že tato prvotní víra, která dala základy pozdějšímu vývoji, vznikla pouze v myslích učedníků jako výtvoř jejich psychiky, „*pak věřícími*

---

<sup>63</sup> srov. Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 29.

*křesťany nejsme.*<sup>64</sup> Funda tento rozpor uvádí jako možný překlenout tak, že mýtus reality se promění v mýtus naděje, tedy ačkoliv byla víra procesem jejich psychiky, zároveň touto výpovědí víry přesáhli sami sebe, tedy ačkoliv je křesťanství lidským výtvořem, člověk, tvůrčím činem náboženství, přesahuje sám sebe k naději lepšího světa.

Osobně se však domnívám, že toto řešení je pouze obhajobou psychologizace počátku víry v Krista a rozpor neřeší. Možným východiskem (ze strany druhé) by bylo vůbec toto za rozpor nepovažovat. Neboť, z čeho můžeme usoudit, že ono tvůrčí psyché, kterým žijeme víru, je opravdu z nás? Nakolik můžeme nazřít víru jako produkt nevědomí, nadvědomí, lidské archetypální potřeby a zároveň, jak lze definovat, že tento prostor, ve kterém víra vzniká, je čistě lidskou subjektivní podstatou a není inspirován minimálně antropologicky archetypem lidské potřeby, maximálně pak teologicky svobodným Božím činem ve stvoření?

Předjeme však dále k rozluštění mýtu v Ježíši Kristu. Předdesílám, že ať dojdeme k čemukoliv, je nepopíratelné, že tento mýtus navrhuje a uskutečňuje výjimečnou myšlenku. Nestvořil bych lepší výtah obsahu křesťanské antropologie, než je tento:

*„...že člověk žije pod nárokem, který jej přesahuje a pod milostí, která jej přijímá, že člověk je plně člověkem ve vztahu, že lidská hybris (zpupnost) nikam nevede, že život a naděje z oběti se rodí, že odpuštění otevírá nový obzor života, že odpustit znamená obětovat svůj nárok na zadostiučinění, že život nalézá ten, kdo jej ztratí, že život (ve smyslu dzoé, nikoliv toliko bios) nalézá ten, kdo nechce za každou cenu si jen uchovat svůj život (bios) pro sebe a vyplnit jej uskutečňováním svých sobeckých tužeb...“<sup>65</sup>*

---

<sup>64</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 52.

<sup>65</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 54.



Jaká je však cesta mýtu od vyznání *maranatha* – *erchómenos* k helénistické kategorizaci Krista? Bultmannova teze, která praví, že křesťanské zvěstování je zvěstí Krista, a proto křesťanská víra žije ze zvěsti o Kristu a ne z příběhu Ježíše z Nazareta, je v tomto úzu zcela oprávněná.<sup>66</sup> Podívejme se například do listů apoštola Pavla. Ve své řeči se obejde bez jediného vyprávění Ježíšových příběhů a jen s několika reprodukcemi Ježíšových slov. Ptejme se proto, kde končí historický Ježíš a kde už začíná průmět mýtu, křesťanské víry. Odpověď na tuto otázku nám pomůže v chápání, nakolik zapadá náš tezovitý mesiášský model U právě na Ježíše z Nazareta.

Jedním z možných vodítek nám můžou být k Ježíšovi se vztahující vyznání. Zvláště je třeba rozlišovat označení Syn člověka, které se v žádném případě nekryje s pochopením Mesiáše. Mesiáš byl očekáván jako vykonavatel politické naděje, v době Ježíšově nejspíše protiřímský revolucionář z rodu Davidova. V židovských dějinách jsou jisté pokusy identifikovat Mesiáše s Judou Galilejským, či později s Bar Kochbou.<sup>67</sup> Vedle této politické naděje žily však i jiné mesiášské tendence. Například o trpícím Božím služebníku.<sup>68</sup>

Tato naděje byla náboženská. Cesta božího lidu, její naplnění, se děje v ponížení a utrpení. Mesiáš bude ten, k němuž se v jeho strážních přizná Bůh a vyvýší jej. Tento Mesiášský model byl později ztotožněn s titulem Syn člověka. Syn člověka je spravedlivý nositel Boží věci, u Boha vyvýšený, ten, který nastolí Boží království, království nebeské (židovský úctyhodný opis království Božího). Představa Syna člověka byla až do Ježíšova vystoupení nespojitá s motivem utrpení. Tyto dvě polohy byly ztotožněny až později<sup>69</sup>.

Helénskému světu, kam vstoupil Ježíš ne jako žid, ale jako Kyrios Christos, unikala představa vyvýšení Ježíše jako Syna člověka, naopak do jeho kulturně

---

<sup>66</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 57.

<sup>67</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 100.

<sup>68</sup> Iz 42, 1-4, Iz 53.

<sup>69</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 101

náboženských vzorců téměř bez výjimky zapadal mýtus o smrti a vzkříšení božstva, sestoupení, utrpení a vykoupení božího zástupce. Důležité je, že ani jeden z titulů a vyznání, ať již helénského či židovského světa, nebyl skrze křesťanskou víru vytvořen jako něco nového, nýbrž převzat ze starších náboženských mýtů a na Ježíše aplikován po jeho ukřižování.

Z hlubšího zkoumání evangelia lze nahlédnout alespoň z části Ježíšovo sebezpočtení. V synoptických evangeliích lze číst dvě skupiny Ježíšových výroků. V jedněch mluví ve třetí osobě bez důrazu na sebe samého<sup>70</sup>, naproti tomu nacházíme i druhou redakci, kde Ježíš mluví sice ve třetí osobě, ale je zřejmé, že mluví o sobě.<sup>71</sup> Tato rozdílnost má několik možných řešení. Buď první druh vyznání je Ježíšovou verzí, druhý druh je pak vyznáním Ježíšových přívrženců. Jiná možnost je, že Ježíš v první fázi mluvil o Synu člověka jako jiné osobě, však v druhé fázi svého vystoupení se s touto postavou identifikoval a začal sobě rozumět tak, že on je tímto Synem člověka a svým utrpením přiblíží Boží království. Třetí možnost by pak mohla být, že oba druhy výroků jsou z původní vrstvy Ježíšovy tradice a samotné tyto výroky nejsou formálně vyjasněné. Až evangelisté se jim zpětně snaží dát určitý řád.<sup>72</sup>

Funda uvádí zajímavou tezi Traugotta Holtze o rozdílné odpovědi učedníka Petra z synoptických evangelií na otázku: „*Za koho mě pokládáte vy?*“ Odpověď na Petrovo vyznání lze chápat i tak, že Kristus říká, nejsem Mesiáš, ale Syn člověka. U Marka tomu nasvědčuje následující verš: „*Začal je učit, že Syn člověka musí mnoho trpět.*“<sup>73</sup> Na tom zakládá Holtz svoji hypotézu, že Ježíš zakazuje, aby ho zvali Mesiášem, neboť on tímto není a poučuje je o své cestě Syna člověka.

---

<sup>70</sup> „*Nebudete hotovi se všemi izraelskými městy, než přijde Syn člověka...*“ (Mt 10,23)  
„...*přijdou dny, kdy si budete toužebně přát, aby jste spatřili aspoň jediný ze dnů Syna člověka, ale nespátříte.*“ (Lk 17,22)

<sup>71</sup> „*Začal je učit, že Syn člověka musí hodně trpět...*“ (Mk 8, 31)  
„*Jidáši, políbením zrazuješ Syna člověka?*“ (Lk 22, 48)

<sup>72</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 110 nn

<sup>73</sup> Mk 8, 31-38

Funda se odvažuje teze, kterou však sám pokládá pouze za jednu z možných, že apokalyptická postava Syna člověka byla historickému Ježíši velice blízká.<sup>74</sup> Přitom ani nezáleží na tom, zda se jím sám cítil být či zda jen jeho příchod ohlašoval, ale na tom, že očekával příchod vlády Boží spravedlnosti, jež bude uskutečněna zde na zemi. Toto odkazuje i na vyznání Ježíšových přívrženců zdrcených mistrovou smrtí, že Ježíš je Syn člověka, který záhy přijde. Neboť Ježíš svým vystoupením do této kategorie zapadal velice dobře.

Celá teze stojí a padá s myšlenkou, že ještě předtím, než byl Ježíš vyznán Kristem, byl modlitebně volán jako Syn člověka, aby nastolil Boží království, které za svého života ohlašoval. Nesmíme se zde nechat zmást evangelisty samými, které svá literární díla koncipují vyznavačsky a se zřejmým záměrem dovést čtenáře ke stejnému vyznání.

Abychom však příliš nezabředali do objevných výšin historicko kritické analýzy, zmiňme pouze příklad vyznání *Syn boží*, protože ten odpovídá našemu leitmotivu U nejvíce. V evangeliích je uveden velmi sporadicky, buď jako slovo evangelisty samotného, nebo výrok ďáblův a posedlých. Za tímto je určitý zvěstný záměr. Démoni vědí o Ježíšově synovství, které zatím všem ostatním zůstává neznámé. Podobně tak Boží hlas při Ježíšově křtu<sup>75</sup> či zvolání setníka pod křížem.<sup>76</sup> Zcela jinak popisuje, nazírá a předává Ježíše evangelista Jan. Je pro něj preexistentním logem, kosmickým Kristem. Ať již se Ježíš sám považoval za kohokoliv, jeho vystoupení by nikdy nebylo myslitelné bez vědomí, že je nositelem Boží věci. Toto zcela jasně nacházíme v Ježíšových výkladech zákona a proroků. Tyto samotné zakládající spisy židovského kultu přeměřuje vůlí Boží, kterou sám rozpoznává a konstituuje. Normou, podle

---

<sup>74</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 119.

<sup>75</sup> Mk 1,11 a synoptické paralely

<sup>76</sup> Mk 15, 39

kteřé toto činí, je „*on sám, jeho vztah k Bohu a jeho pochopení Boží vůle.*“<sup>77</sup> To bylo pochopitelně kamenem úrazu, důvodem obvinění, které Ježíše přivedlo k popravě na kříži.

Ve zkratce, která doufám pro tuto práci dostačuje, jsme částečně rozkryli rozdíl mezi historickým Ježíšem a Kristem jako předmětem víry.

Podstatnou část Ježíšovy činnosti tvoří však kromě reinterpretace zákona a proroků také ohlášení příchodu nového věku, kázání o vztazích člověka k člověku, Boha k člověku a člověka k Bohu i Ježíšovy činy uzdravování, křížení, činění zázraků.

Na vyprávění o těchto mocných činech je třeba vyzdvihnout několik důležitých bodů. Nejdříve si všimněme mytologických obrazů chůze po hladině moře, utišení moře, proměnění vody ve víno, nasycení zástupů. Toto jsou buď příběhy o mytickém vítězství nad mocnostmi zla nebo polemiky s jinými kulty, např. Dionýsos, Mitra. Další druh Ježíšových činů, o kterých se dovídáme, jsou konkrétní pomoci lidem, uzdravování, léčení.

Tyto události nejsou zapsány jako něco výjimečného. Novozákonní tradice ví o jiných podobných uzdravovateli<sup>78</sup>. Konání Ježíšovo však provází výjimečná zvěstná poloha. Jsou to divy, jež znamenají příslib království nebeského. V těchto skutečích již nastává. Jsou to vykupitelské události, které je zpřítomňují. Ve středu ale není mesiášská proklamace, oslava Boha, ale člověk, kterému bylo pomoženo. Tímto „uzdravením“ Ježíš boří židovský obraz Joba, tedy chápání utrpení jako trestu, nebo zkoušky. Ježíš odstraňuje utrpení, předznamenává Boží lásku a nastávající Boží království. Utrpení nábožensky nevykládá, nýbrž jej odstraňuje. Souvislost mezi nemocí a hříchem je reinterpretována tak, že každá lidská vina ve svém důsledku někomu působí utrpení, nemoc.

---

<sup>77</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 123.

<sup>78</sup> Lk 11, 19

Čteme však i příběhy, které tento rámeček překračují. Tři příběhy, kdy Ježíš křísí mrtvého. Zde přichází přesah do polohy mýtu. Ježíš jako vítěz nad smrtí, zvěstná vyprávění jako předjímka vítězství nad smrtí již za života. V těchto příbězích a jejich evangelijním výkladu nacházíme jak dimenzi antropologickou, tak mytologickou.

Nyní nás čeká nejzásadnější, zároveň také nejobtížnější úsek a tím je pašijní příběh. Kříž, pohřeb, následná výpověď víry o Ježíši jako Kristu vzkříšeném. Pohybujeme se v nejspodnějším místě archetypu U, v části útrpného pobývání na zemi, kde Sestupující prochází nejkrutějším ze všeho lidského, aby toto mohlo být vykoupeno a vzato z našich beder vynesemím „vzhůru“. Zde, v této poloze příběhu o Ježíšovi z Nazareta, přichází konkrétní otázka, kde končí historie a kde se začíná teologický výklad, nakolik jde v pašijním příběhu o zvěstování, tedy tvorbu víry a nakolik o historický záznam Ježíšových posledních dnů, odsouzení a popravu. Možná je nejvážnější a stěžejní chvíle vyprávění ne v popisu Ježíšovy smrti, prázdného hrobu, nanebevstoupení a zjevení se, ale ve zvolání z kříže. Tradice k němu měla takovou úctu, že jej uchovala v původním znění. Proto lze odůvodněně předestřít, že na rozdíl od ostatních výroků z kříže, je tento výkřik plný bolesti a hrůzy umírání nejpůvodnější. Není výkřikem Ježíšovy nevěry, ztráty vztahu k Bohu, ale výkřikem víry. Na jedné straně skutečné pochybnosti, kde je Bůh, na straně druhé volání trpící naděje, neboť i s touto otázkou se Ježíš obrací k Bohu, na Boha.

Funda uvádí Balabánovu tezi, že také dost možná okolostojící se nepletli, ale slyšeli velmi dobře a Ježíš z kříže opravdu volá Eliáše. Důvod této myšlenky je, že židé neoslovovali Boha přímo, ale opisem.<sup>79</sup> Nasvědčovala by tomu apokalyptická židovská víra - těsně než přijde nebeské království, sestoupí Eliáš. Tak či onak, smysl zvolání zůstává v podstatě svého smyslu

---

<sup>79</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 147.

stejný. To, co Ježíš věřil, co zvěstoval, nepřichází a ani nepřijde, neboť Ježíš ví, že umírá. Zde se skryl, nebo spíše rozkryl podstatný moment lidského utrpení a víry, která i přes toto utrpení trvá nebo ještě dále - rodí se. V momentě, kdy je ten nejméně příhodný čas k víře, zvolá Ježíšův popravčí, setník: „*Ten člověk byl opravdu Syn boží.*“ Antropologicky i teologicky (zde se tyto dvě polohy slévají v jedno) čteme zvěstně precizní moment Markova podání. Čtenář je v okamžiku největší propasti utrpení pozván k vyznání víry. „*Boží věc se v tomto světě neděje cestou triumfu, ale cestou utrpení, že v naší bezmoci moc Boží se dokonává, či jinak řečeno, že vítězem se stává, kdo zde trpěl s ním.*“<sup>80</sup> Až v tomto okamžiku konce Ježíšovy cesty je pro člověka tato naplněna. To, že Ježíš zemřel, to, že nás předešel, a to, že ve svém vztahu k Bohu nad smrtí i zvítězil, nám lidem dává tolik potřebnou naději a sílu k překonání propastné temnoty smrti, do které jsme vrženi, tento archetyp vítězství nad smrtí, který je starý jako člověk sám, nacházíme ve své podstatě i u přírodních umírajících a znovu se rodících božstev typu Osirise, Tammúze, Dionýsa.

V Markově podání po Ježíšově smrti nenastává zhroucení chrámové opony a všeliké divy, skrze které by člověk v údivu vyznal svoji víru. V Markově vysvětlení kříže Ježíš bez všech dramatických přírodních úkazů prostě umírá. Paradoxně v tento moment dochází víra ke svému nejhlubšímu vyznání.

Důležitou otázkou je, proč se zrovna příběh Ježíšův, Ježíšovy výroky, činy, jeho nečekaná poprava, staly půdou pro vznik nové a ve své podstatě novátorské, velmi originální víry, vnímání Boha a člověka. Zajisté to nebude jen vyznáním následovníků, že to byl ten, který měl přijít, a později, že je to ten, který ačkoliv nepřišel, je jediný Syn boží. Zajisté to nebude také Ježíšovým originálním výkladem židovského kánonu, ani zvěstnými činy, které mu byly přisouzeny, natož pak mesiášsko-politickou nadějí, kterou v podstatě

---

<sup>80</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 149.

zklamal. Funda tvrdí, že to nebyla ani víra a vyznání Ježíše jako vzkříšeného, která jej učinila stát se tím Kristem, jehož dnes vyznáváme. Otázka, čím Ježíš oslovil, je úzce spjata s tím, proč byl Ježíš ukřižován.<sup>81</sup>

Ježíš sám sebe a tak i každého z následovníků staví pod Boží nárok. Není to však nárok, který vede člověka k zoufalství svojí neuskutečnitelností, není to ani požadavek, kvůli kterému nemůže člověk než vyznat svoji vrozenou porušenost, ze které není pomoci než milostí Boží, tento nárok je jedinečný a plný v tom, že Bůh člověka přijímá, mění jeho život, naplňuje jeho činy. Ježíš sám ve svém jednání činí toto Boží přijetí přítomným. Ukazuje, že člověk může a musí odpouštět viny. Bůh, kterého Ježíš předkládá, je důvod a zdroj naděje, radikální proměny světa.<sup>82</sup>

Ježíš byl ukřižován proto, že pověděl:

*„Bůh je jiný, než všechny vaše zbožné představy o něm, o jeho vůli a zákonu. Ježíš byl proto ukřižován, že vystoupil s nárokem, že on sám tím, co říká a tím co činí...zpřítomňuje tohoto zcela jiného Boha...Ježíš byl ukřižován, že mluvil a jednal s vědomím, že v jeho slovu a v jeho činech děje se Boží království, děje se Bůh.“<sup>83</sup>*

Ve struktuře kněžské víry tehdejší židovské elity nebylo pro toto zvěstování živého Boha místo. K pochopení, že Bůh se děje, působí, proměňuje, nebyl v srdcích těch, kteří poslali Ježíše na kříž, prostor. Funda k tomu uvádí tezi, které rozhodně nepřisuzuje nárok jediné možné pravdy, ale která je antropologicky, křesťansky velmi živná. Pro moji práci je jedním ze základních možných schémat výkladu utrpení Boha.

*„Proto vydání Ježíše na kříž je aktem nevěry. Je ukřižováním Boha. Ne v supranaturálním či metafyzickém smyslu, že by v Ježíši bytoval, byl vtělen Bůh, ale v existenciálním smyslu, že Ježíš žil z Boha, žil z Boha, tj. nežil ze*

---

<sup>81</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 153.

<sup>82</sup> srov Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 154.

<sup>83</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 154.

*sebe, ale z víry, žil z transcedence. Golgata to je vyhnání transcedence za město na kříž.*“<sup>84</sup>

Evangelia však nekončí křížem. Až na výjimku prapůvodní markovské redakce. Zvěst pokračuje prázdným hrobem, zjevením vzkříšeného, ukřížovaného. Nejstarší výpovědi o tom, že Bůh Ježíše vzkřísil, najdeme u apoštola Pavla. Tato zvěst je Pavlovým teologickým záměrem, je dominantní, klíčovou, víru objasňující výpovědí. V 1Kor, 15 se dočteme, že s Kristovým vzkříšením stojí a padá křesťanská víra, nikde se však neodkazuje na prázdný hrob. Pavlův Kristus je onen ukřížovaný Ježíš, Syn Boží, Bohem vzkříšený. Ústřední formulí prvokřesťanské víry ve vzkříšení zaznamenává 1Kor 15, 3-5, čteme zde vyznání, které pojímá *byl vzkříšen* těsně s výpovědí, že *se zjevil*, a uvádí, komu se zjevil.

Důležité dále je, že pro výpověď, *byl vzkříšen* (egegetai), je použito pasivního perfekta, to znamená, že vzkříšení se Kristovi stalo, že šlo o Boží čin na něm.<sup>85</sup> Proč však Pavel, který v listu Korintským zmiňuje všechny možné argumenty pro Kristovo vzkříšení, nemluví ani jednou o tradici prázdného hrobu? Funda z historicko-kritické analýzy textu vyvozuje, že Pavel tuto tradici neznal. Neboť kdyby ji byl slyšel, rozhodně by tuto uvedl ve svojí argumentaci.<sup>86</sup>

Pro nás je podstatné vzít v potaz, že výpověď o Kristově vzkříšení byla spojována s jeho zjevením, nikoliv s nalezením prázdného hrobu. Dokonce v některých novozákonních vrstvách sahajících k starší tradici, zdá se být postup obrácený. Totiž, že výpověď víry *zjevil se* iniciovala výpověď víry *byl vzkříšen*.

---

<sup>84</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 155.

<sup>85</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 209.

<sup>86</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 223.



Velmi závažným pro naši práci je starokřesťanský hymnus, který Pavel cituje v listu Filipským: <sup>87</sup>

*„Způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl,  
nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí. A v podobě člověka*

*se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži.*

*Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno,*

*aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno - na nebi, na zemi i pod zemi - a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus jest Pán.“*

Jestliže v Korintským se dočítáme posloupnost: *zemřel – byl vzkříšen – zjevil se*, pak v tomto hymnu je analogické schéma: *boží služebník, který se ponížil a Bůh ho vyvýšil*. Snížení, tedy sestup, Boží služebnictví, tedy vykonávání jeho vůle s lidmi a následné vyvýšení odpovídá navrženému mesiášskému modelu **U** v podstatě v úplnosti. Tento mýtus je zřejmě základem zvěsti vycházející z nejstarší vrstvy sboru v Jeruzalémě a představují tedy původnější schéma než *zemřel za naše hříchy - byl vzkříšen*. Titul *Boží služebník* však nebyl srozumitelný helénskému prostředí, kam tamto zvěst expandovala, proto se neprosadil.

V tomto hymnu z listu Filipským je transformován význam gnostické teze.<sup>88</sup> Není řeč o Božím zástupci, který přišel na zem, zjevil lidem poznání Boha a zase vystoupil, význam je zcela jiný. Je řeč o Božím služebníkovi, který jako jeden z lidí postoupil smrt na kříži. V pozadí tohoto hymnu je tedy zajisté tatáž kosmologická universální dimenze božstva, skrze kterou se lidstvo vztahovalo k Bohu nejpozději od mytologií popsanych v prvních kapitolách této práce. V tomto hymnu je však mýtus transformován, pozměněn význam i záměr této výpovědi.

---

<sup>87</sup> Fp 2, 6-11

<sup>88</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 225

Není to zajisté poslední důkaz o přeměně původního mytologického řádu do kategorií křesťanských. Pouze tak, tímto proměňováním obsahu mýtu, který byl v lidech stále živ, se zrno křesťanství podařilo zasít a vzklíčilo z úrodné půdy původních mytologií v sklizeň zcela jedinečného kultu náboženství, etiky, antropologie. Z vývoje Ježíšových myšlenek a církve prvního století po jeho ukřižování můžeme také nahlédnout několik možných interpretací, výkladových modelů, názorů, věroučných postulátů, které se formovaly, měnily, umíraly a rodily souvisle s tím, jak se proměňovalo pochopení smyslu Ježíšova vystoupení života a smrti.

Funda uvádí schéma tří časů. Prvním byla jeruzalémská křesťanská obec, kde se o Ježíši mluvilo jako o Bohem vyvýšeném Synu člověka, od Boha poslaném, po ukřižování Bohem vyvýšeném. Rozhodně zde nebyla Ježíšova smrt chápána jako oběť za hříchy, ani ještě nevznikla zvěst o vzkříšení. Očekávali tehdy příchod Božího království, Kristus se přivolával kultickým zvoláním *Maranatha!*, a když nepřicházel, tak týden co týden byl alespoň zpřítomňován v lámání chleba, tedy mystériu jeho přítomnosti.<sup>89</sup> Druhou fází reprezentuje víra vyznávající kříž jako oběť za lidský hřích, která zvěstuje, že Kristus vstal z mrtvých. Ježíš je vyznáván jako Syn Boží a Spasitel. Mesiášská událost není vložena do budoucnosti, nýbrž je prožívána v události kříže a vzkříšení. V místě tomto rozrůzní se záměry a výpovědi jednotlivých pisatelů evangelií. Marek se vyděluje od Pavla, Lukáš přináší jiná specifika než Matouš. Specificky je zde osamocena zvláštní christologie epištoly Židům, která zvěstuje Kristovu oběť jako velekněžský akt, nemluví však o Kristově vzkříšení.<sup>90</sup> S třetí fází procesu ustavování křesťanské víry přichází pojetí Krista jako preexistentního Božího syna, kosmického Krista vtěleného Božího logu.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 232.

<sup>90</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 254.

<sup>91</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 254.

Toto traktování dějin rané církve samozřejmě není tak jednoznačné a jednomyslné. V různých sborech byl různý vývoj a různé teologické tradice, rozdílná zaměření. Důležité ale je, že spojovacím článkem byl z počátku Kristův příchod, který nenastal. Bylo třeba při zjištění toho, že za života tehdejších křesťanů asi nenastane, nutno přetvořit, přepodstatnět tento mýtus tak, aby byla zvěstná síla zachována, ale věřící se přitom mohl vyrovnat s tím, že Boží království nepřišlo, a přijde-li, tak ne již za jeho života.

Další transformace, jak jsme již částečně zmínili dříve, se týkala zvěsti o vzkříšení. V židovském smýšlení tehdejší doby, v němž žil a které částečně sdílel Ježíš, bylo vzkříšení koncipováno jako událost na konci věků, která vyrovná rozdíly mezi lidmi. Proto očekával-li Ježíš vzkříšení, pravděpodobně tomu tak bylo až na konci věku, ne v představě vzkříšení jednoho nositele Boží věci. Naopak byla vžita představa vyvýšení Božího služebníka na Boží pravici až splní poslání Bohem svěřené. Při určité, možná omylné rekonstrukci, se lze domnívat, že učedníci zvolali *Maranatha!* v naději, že ukřižovaný neskončil zmarem, že Bůh jej vyvýšil, a proto může přijít a nastolit ohlašované Boží království. Tato představa nebyla nijak spojena s tím, že by byl vzkříšen. Tento aspekt byl ke zvěsti přidán až s pronikáním křesťanství mimo území Izraele.<sup>92</sup>

Obecná víra ve vzkříšení mrtvých na konci věků byla uplatněna na jediného, Ježíše, který nás ve vzkříšení předchází. Opět se zde vybízí srovnání s mytologií starých přírodních božstev, do jejichž vlastností člověk zahrnul nejen smrt, ale i znovuzrození, ve kterém předjímají lidské posmrtné bytí. Tyto mýty byly mimo židovskou ortodoxii velmi rozšířeny, proto si zde můžeme dovolit poukázat na možnou návaznost. K tomuto vyznání *byl vzkříšen* se dále připojuje odůvodnění smrti, že tedy jako Boží služebník zemřel za naše hříchy. Takto bylo překonáno zoufalství nad tím, že Boží království stále nepřichází. Díky tomu, že se mesiášský čin přesunul z budoucnosti na minulost, mohla

---

<sup>92</sup> srov Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 257.

křesťanská zvěst pokračovat a rozvíjet se dále. Kristův příchod je pak chápán jako druhý příchod. Neboť ten první už nastal vítězstvím na kříži nad hříchem a smrtí.<sup>93</sup>

Mesiášskou událostí totiž není vzkříšení, ale podle Pavla kříž, jako smírčí oběť za naše hříchy. Toto vyznání se tak může později lehce transformovat v představu Krista jako *beránka*, který snímá hříchy světa.<sup>94</sup> Další z možných vysvětlení, proč ještě nenastal Kristův druhý příchod, bylo podstatné misijní zdůvodnění Pavlovo, že je tomu tak, protože všichni lidé ještě neslyšeli zvěst o Kristu.

Naposledy uveďme Janovskou cestu překonání krize křesťanské víry z časného nepříchodu Božího království. Jan Ježíše interpretuje jako vtělený logos, kosmického Krista, jenž přišel od Boha. Toto pojetí budeme blíže rozebírat dále. Janova interpretace je teologická, nikoliv historická. „*Já jsem vzkříšení i život, kdo věří ve mne, i kdyby umřel, bude žít. Kdo žije a věří ve mně, neumře navěky.*“<sup>95</sup> Nový věk je již nyní přítomností, eschatologie je nová přítomná kvalita, nikoliv perspektiva budoucnosti.

„*Evangelista Jan tak otevírá cestu k mysticko-ontologické spekulaci o Kristu jako vtěleném Božském logu.*“<sup>96</sup> Tato přítomná eschatologie však v ničem neruší představu o směřování k poslednímu dnu příchodu Božího království a konečného rozsouzení dějin.

Z možná obšírných výkladů a opisů tezí velkých myslitelů bychom nyní měli učinit zevrubný závěr této kapitoly. Rozhodně jsem neměl za cíl touto syntézou transkulturních a historických odkazů, náhledů na Krista jako jednoho z archetypálně lidsky nazřených skutečností vír, setřít výjimečnost Ježíšovy etiky, antropologie, či vztahování se k jedinému Bohu. Naopak mám za to, že

---

<sup>93</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 259.

<sup>94</sup> J 1, 29

<sup>95</sup> J 11, 25-26

<sup>96</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 266.

připustíme-li tyto všechny teze do našeho zorného úhlu, ono proč a k čemu věříme nám nepoboří, nýbrž rozjasní v jiném světle. Je jisté, že věroučně, alespoň tradičně věroučně, budou tato východiska irelevantní. Na druhou stranu však přiznání Ježíšova lidství, Božího božství a lidské náboženské důmyslnosti a tvořivosti může člověka obohatit. Kategorie, kterou zde nastiňujeme i v odkazech na Dionýsa, Tammuze, Usira, či Krista (ne tak Ježíše z Nazareta), je jisté univerzální náboženské paradigma.

Kristus jako *ten, který přichází* a otevírá budoucnost, není však zajisté nositelem nějakého přírodního obnovujícího se cyklu, není ani tajemným průvodcem po mystickém ztotožnění Boha s člověkem, ale prostě odpouští lidský hřích. Zvěst o lidském vysvobození od hříchu, o nastolení nové přítomnosti a příslibu milosti v budoucnu se ukázala člověku sdílnější, či možná potřebnější, než uctívání přírodních bohů. Ježíšova originalita tkví v poukázání antropologie, vztahu mezi člověkem a člověkem, člověkem a Bohem, Bohem a člověkem. Zvěst nastávajícího Božího království nazírá se zde vždy v souvislosti zásadní změny životního postoje, orientace, vztahu. Nejde o plnění jednotlivých předpisů a pouček, které zajišťují člověku kultickou čistotu a právní bezúhonnost, nýbrž o účastné činění lásky a milosrdenství, vynasazení se o rozsévání spravedlnosti a obnovu vztahu skrze odpouštění. Vztah k Bohu se měří na vztah k bližnímu, dodali bychom i na vztahu k sobě samému. Ježíš, v navázání na tradici starých izraelských proroků a jejich kritiku kultu, tyto důrazy umocňuje, legitimizuje, posvěcuje. Ježíšův soucit je výrazem hlubokého přesvědčení božího soucitu s člověkem, moci, která může proměnit lidský život. Vyhlášením odpouštění se stává člověku víc, než kultickou smírcí obětí.

## Mýtus kosmického Krista

O historickém Ježíši jsme se již stručně zmínili. Snad natolik, abychom dostáli účelu a záměru této stručné práce. Nyní pojdme probrat podstatné důrazy, které spočívají ve víře v Krista vzkříšeného, klidně řekneme kosmického, neboť se zde pohybujeme na podobné úrovni lidského vztahování se, jako u velikých zemřelých a znovuzrozených božstev starověku.

Chci se pozastavit u uvedení několika podstatných východisek, které plynou z přijetí mytologického Krista. Diskontinuita mezi Ježíšem z Nazareta a kosmickým Kristem, mytologií o něm, na kterou jsme již několikrát narazili, je, z hlediska kritického bádání nad prameny, nevyhnutelná. To, že místo Ježíšem ohlašovaného Božího království církev vytvořila, udržela a rozvíjela kult Krista, se stalo už zlidovělou pravdou.<sup>97</sup> Podle Fundovy teze to byl všeříkající termín *erchómenos*, který umožnil přesun těžiště z historického Ježíše na zvěstného Krista a díky kterému vzniklo celé náboženství. Tato teze je legitimní, neboť termín *erchómenos* pojí několik rozličných nábožensko-kulturně-historických vzorců, ze kterých křesťanství buď vyrůstalo nebo do nichž bylo vsazováno.<sup>98</sup>

Helénistické křesťanství, ačkoliv je méně původní než hebrejské či žido-křesťanské prvotní uchopení Ježíšova vystoupení jako výjimečného povstání židovského Syna člověka, ukazuje se jako jediné možné nosné pro další vývoj, udržení a přetváření církve Kristovy. Byl-li v tom Boží záměr, nevíme, avšak nebýt tohoto přerodu, který se podařil ojedinělým vzepjetím několika osobností, byli bychom dnes ochuzeni nejen o výjimečnou zvěst Krista vzkříšeného, ale také o hluboký myšlenkový prostor, který vytvořil historický

---

<sup>97</sup> srov Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 292.

<sup>98</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 293.

Ježíš z Nazareta jako neobyčejný věřící vztahující se k neobyčejnosti člověka, který je vystaven ve vztah k výjimečnému Bohu.

*„Křesťanská víra ve svých počátcích byla - a filosoficky a religionisticky viděno je i dnes – jen jednou z podob a jednou z aplikací poselství toho, který přichází, či toho, co přichází.“<sup>99</sup>*

Ježíš neustanovuje nějaký systém náboženského myšlení, natož pak náboženství nové, ale paradox naděje, víru bez záruk a zajištění. *„V tomto smyslu se víra stává kritikou náboženství, ale lze ji situovat jako protiklad vůči náboženství.“<sup>100</sup>* Tak činili staroizraelští proroci, Jan Křtitel i Ježíš. V dnešní době možná pak německá protestantská teologie 20. století, zvláště Bultmann, Bonhoeffer, Gogarten a další.

Jak jsme tedy již naznačili, je velká diskontinuita mezi historickým Ježíšem a Ježíšem v mýtu, kosmickým vykupitelem. Ač víme, že tento sám mýtus prošel na své cestě mnoha proměnami a mnoha proměnami ještě projde, v té nejpodstatnější antropologické dimenzi diskontinuitu nenacházíme. Naopak, křesťanství si po věky zachovává svoji nosnou zvěst, kterou žil sám Ježíš. Kruciólní sdělení, že člověka nezachrání jeho vlastní dobrota či náboženská aktivita nebo cokoli jiného, nýbrž moc Božího odpuštění, které osvobozuje k novému životu, i důraz na to, že Bůh odpouští, snáší a přijímá naše viny i nás samé.

Již v počátcích, kdy byl ukřižovaný vzýván jako Syn člověka, vidíme základ jisté mýtické kosmologie. Zvěstovaný příchod nebeského království je také mytologickou veličinou. Stejně tak i christologická východiska, která nacházíme v jednom z nejpůvodnějších hymnů, z již citovaného listu Filipským. Ranní křesťané, kteří se takto vztahovali k Božímu služebníku, jehož Bůh vyvýšil, pochopitelně využívají a vkládají do něj své helénské,

---

<sup>99</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 294.

<sup>100</sup> Funda, Ježíš a mýtus o Kristu, s. 308.

kosmologické uchopení světa. To bylo konfrontováno s kosmologií židovskou a vznikl tak specifický jazyk prvních křesťanských nejeruzalémských sborů.

Podobné kosmologické hymny nacházíme v dalších Pavlových listech. Například z listu Koloským:

*„On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření, neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi – svět viditelný i neviditelný; jak nebeské trůny, tak i panstva, vlády a mocnosti – a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho. On předchází všechno, všechno v něm spočívá, on jest hlavou těla – totiž církve. On je počátek, prvorozený z mrtvých – takže je to on, jenž má prvenství ve všem. Plnost sama se rozhodla v něm přebývat, aby skrze něho a v něm bylo smířeno všechno, co jest, jak na zemi, tak v nebesích – protože smíření přinesla jeho oběť na kříži.“<sup>101</sup>*

Kristus je zde jak obrazem Božím, tak prvorozený ve stvoření, vše předcházející, dokonce prvorozený z mrtvých a naposled smírce nebe se zemí. Tyto výpovědi jsou zřejmou mytologickou obrazností navazující na mnohem starší vrstvu původních kultů. Uvedme si ještě jeden příklad z epištoly Efezským:

*„Pochválen buď Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista, který nás v Kristu obdařil vším duchovním požehnáním nebeských darů; v něm nás již před stvořením světa vyvolil, abychom byli svatí a bez poskvrny před jeho tváří. Ve své lásce nás předem určil, abychom rozhodnutím jeho dobroty byli skrze Ježíše Krista přijati za syny a chválili slávu jeho milosti, kterou nám udělil ve svém Nejmilejším. V něm jsme vykoupeni jeho krví a naše hříchy jsou nám odpuštěny pro přebohatou milost, kterou nás zahrnul ve vší moudrosti a prozíravosti, když nám dal poznat tajemství svého záměru, svého milostivého rozhodnutí, jímž si předsevzal, že podle svého plánu, až se naplní čas, přivede všechno na nebi i na zemi k jednotě v Kristu. On je ten, v němž se nám od*

---

<sup>101</sup> Ko 1, 15-20



*Boha, jenž všechno působí rozhodnutím své vůle, dostalo podílu na předem daném poslání, abychom my, kteří jsme na Krista upnuli svou naději, stali se chválou jeho slávy. V něm byla i vám, když jste uslyšeli slovo pravdy, evangelium o svém spasení, a uvěřili mu, vtisknuta pečeť zaslíbeného Ducha svatého jako závdavek našeho dědictví na vykoupení těch, které si Bůh vydobyl k chvále své slávy.*“<sup>102</sup>

I tento začíná kosmickým hymnem na Krista, i zde nacházíme starší vrstvy mytologických obrazů vyvolení již před stvořením světa, posvěcení, přijetí do Božího synovství, naplnění času v jednotě. Na druhou stranu však tento hymnus transformuje mýtus o Kristu. Neznamená to však, že by se měl člověk od této kosmologie zcela odtáhnout, odvrátit, spíše rozestírá původní kosmologické mýty v obsahu takovém, aby člověk sice stvoření prožíval, ale se záměrem, východiskem v jediném Bohu. V tom je unikum křesťanského prosazování se, misie, že původní mýty nejsou zakázány, kultické symboly vyházeny, sloupy vyvráceny, nýbrž, že na starých základech je vybudován nový mýtus, který starý zahrnuje a přetváří směrem ke křesťanské zvěsti. Tak například výzva k novému lidství, k novému životu. Díky uposlechnutí a žití této výzvy je člověk znovustvořený v kosmickém aktu iniciace, s tím rozdílem, že původcem je nyní Kristus.

Snažíme-li se říci cokoli o tomto tématu, nelze vynechat Janovo evangelium, které tento mýtus zčásti konstituuje. Již prolog, vtělení logu, staví celý Ježíšův život do kosmologického kontextu.<sup>103</sup> Statický stoický logos zde konvertuje v logos dynamický, v Krista, skrze něhož vše povstává a ožívá.

Nespočet narážek na kosmického Krista jako Pána, Boha a krále světa, najdeme dále ve Zjevení. Kosmický Kristus je nazýván slovem Boha, to on soudí a bojuje spravedlivě<sup>104</sup> je Král králů, Pán pánů<sup>105</sup>. V zjevení je také

---

<sup>102</sup> Ef 1, 3-14

<sup>103</sup> srov Fox, Matthew, Příchod kosmického Krista, CDK, 20004, s. 112.

<sup>104</sup> Zj 19, 13

patrný absolutní universalismus spásy skrze Krista, *beránka*<sup>106</sup>. Ale i v synoptických evangeliích lze nalézt kosmologizující tendence a mytologizující teze. Například dětské vystoupení Ježíšovo odkazuje na klasickou starověkou mytologii dětského Boha<sup>107</sup>. I samotné rodokmeny Ježíšovy odpovídají zrození světa podle Genesis<sup>108</sup>.

V Lukášově evangeliu se objevuje symbol anděla, ten patřil v tehdejší době do oblastí výrazů kosmologie.<sup>109</sup> Zajisté také oblaka jsou dalším znakem kosmologie.<sup>110</sup> Oblak, který symbolizuje Boží přítomnost zastínil shromážděné a z něho se ozval hlas: „*Toto jest můj milovaný Syn!*“<sup>111</sup> Můžeme pokračovat dále. Například při proměnění na hoře<sup>112</sup> jsou svědky theofanie kromě učedníků i Mojžíš a Eliáš. Také Duch, který sestupuje na Ježíše, je tentýž ruach, který se při stvoření světa vznášel nad vodami. Taktéž i pozdější mytologie nanebevstoupení nebo příchodu Krista: „*A tehdy uzří Syna člověka přicházet v oblacích a s velikou slávou...*“<sup>113</sup> Dále například příběh Letnic byl do posledku prosycen kosmickými mytologickými obrazy. Naposled, velmi zajímavé jsou Sk 2, 19-21, kde v interpretaci proroka Joela zaznívají nejhlubší rysy kosmologického mýtu.

Nebudeme dále plýtvat drahocenným místem této práce dalšími podobnými příklady, které dokumentují zručně přetvořený mytologický obraz v Novém zákoně směrem ke Kristu. Vyjmenujme však několik kategorií, které ohlašují

---

<sup>105</sup> Zj 19, 16

<sup>106</sup> Zj 15, 4

<sup>107</sup> srov. Kerényi, Věda o mytologii, s. 35

<sup>108</sup> Fox, Příchod kosmického Krista, s. 118.

<sup>109</sup> „*Sestoupí na tebe duch svatý a moc nejvyššího tě zastíní*“. (Lk 1,35). Výraz *zastíní* se používá ve starém zákoně pro Boží přítomnost ve svatyni.

<sup>110</sup> Lk 9, 34:

<sup>111</sup> Fox, Příchod kosmického Krista, s. 119.

<sup>112</sup> Mk 9, 2-9

<sup>113</sup> Mk 13, 26

biblickou mytologickou tradici. *Andělé, Kyrios, doxa, moře, oblak, pustina, hory, zlo*<sup>114</sup> atd.

Ve všech těchto výrocích je nějakým způsobem dokládána Kristova kosmologická účast, tvorba, přímo Kristovo božství. Všimněme si Janovských výroků „*ego eimi*“. Těmi je poukazováno na Ježíšovo božství, je mu tak zaručována jedinečná autorita.

Obě cesty spolu však úzce souvisí. Rozdíl není v jejich křesťanskosti či nekřesťanskosti, ale v tom, co a jak je předáváno. Už v staroizraelské prorocké tradici nahlédneme tento rozkol. Již tam se tvořily nové tradice, které byly v podstatě netradiční. Z podobného pramene vyvěrala i slova Ježíše Nazaretského. Jedni jej vyznávají jako největšího, co kdy přišel. „*Kristus, když přijde, zdali více divů bude činit nad ty, kterýž tento činí.*“<sup>115</sup> Do konceptu kosmického Krista, těmto vyznavačům zapadal Ježíš nejpřesněji, proto nejspíše došlo k ztotožnění. Na druhou stranu se tehdejší kněžstvo pokusilo relativizovat prorocké dějiny jejich pochopením jako pouhé mezihry a své prorocké pravzory se snažilo napodobit, jak nelépe to mohlo jít. Zde nelze mluvit o nějakém překonání, či novému vyjití kupředu, nýbrž o pokračování návratu ke starému. Ježíš se naproti tomu neprohlašuje za konec cesty, ale za cestu samu. Vybízí ke kráčení dál kupředu. V tom se skrývá snad těžiště celé problematiky.<sup>116</sup>

Křesťanská tradice poukazuje k cestě Ježíšově, jež má církve následovat. Je mimořádně důležité dospívat k nové reflexi víry, k nové interpretaci křesťanské zvěsti. Tedy, v Bonhoefferově smyslu nemetafyzická, nenáboženská, nýbrž civilní a světská tradice.<sup>117</sup> Hejdánek v diskuzi s Kocnou střízlivě a pragmaticky přesně poukazuje, že v žádném případě nelze žádné

---

<sup>114</sup> srov Fox, *Příchod kosmického Krista*, s. 127.

<sup>115</sup> J 7,31

<sup>116</sup> Hejdánek, *Filosofie a víra*, s. 49.

<sup>117</sup> *tamtéž*, s. 52.

náboženství, ani to, které bylo v minulosti spojováno s křesťanstvím, považovat za zjevené, lidem od Boha dané. Každé náboženství se všemi svými představami, naukami, mytologiemi i posvátnými obřady a kultickými úkony, je lidskou záležitostí, lidským výtvořem a zejména součástí tohoto světa.

*„Je-li v souvislosti s náboženstvím člověku Bohem něco dáno, pak jenom to, že se může obejít bez náboženství, je-li co zjeveno, tak proti všem náboženským představám a praktikám a jim napříč.“<sup>118</sup>* Tato teze, východisko, je poměrně známé. Její důležitost nespočívá ve vyhranění se oproti náboženskosti, která by odváděla od kérygmatu, ale právě ve směřování, k odlišování toho, co na křesťanství je náboženstvím, a toho, co na křesťanství náboženstvím není a být nemá. Z tohoto úhlu se opravdu dá říct, že křesťanství není ve svém jádru náboženstvím a nikdy jím nebylo. Hejdánek poznamenává: *„...že náboženství nic není a nic neprospívá, náboženství je folklor, spravedlivý však z víry živ bude.“<sup>119</sup>*

Ano, v této radikalitě je strohá, ale hluboká opravdovost. Zajisté, dalo by se přít, co prospívá a co neprospívá člověku, dalo by se ukázat nakolik bude sebevíce ospravedlněný z pouhé víry k životu chladný a mrtvý, nebude-li moci kulticky, čili nábožensky, projevit svůj dík či poprosit za bližního, kterému se tak střízlivého průhledu do tajů lidského vztahování se k Bohu nedostává. Mám však za to, že nenáboženská interpretace, demytologizační program a vůbec vše, co jsme v této kapitole vynesli na povrch z děl velkých myslitelů, dostává svůj smysl právě až tehdy, když přetváří a ovlivňuje samotný křesťanský kult, vzniknuvší sloučením Ježíšových nenáboženských pravd a oněch mnohem starších rovin. Až pokud zpětně začne jádro křesťanství, tedy to nenáboženské, prastarým mýtem nepřevlečené svlékat kult z jeho nazdobeného šatu a ukazovat člověku, kde je ono jádro, od kterého lze vyjít k oslavě teprve

---

<sup>118</sup> Hejdánek, *Filosofie a víra*, s. 56.

<sup>119</sup> Hejdánek, *Filosofie a víra*, s. 56.

připraven<sup>120</sup>, potom dostály tyto snahy svého nejdůležitějšího poslání. Neboť, je zřejmé, že kult nezanikne. To spíše člověk zahodí své poslední zbytky rozumu a svobody a zůstane věřit čemukoliv, jen aby věřil, než aby se dokázal přehoupnout přes své vlastní návyky a svléknout tak příslovečnou železnou košili. Z pozice svlékajícího snažím se psát tuto práci.

Dogmatický obraz Krista často na člověka působí dojmem nějaké nebeské bytosti v lidské podobě, nikoliv však Krista z masa a krve. Působí na člověka sice jako historická postava, ale mýtický přestrojená. Dogmatická výpověď může být pro lidi odjinud kamenem úrazu, křížovatkou, na které se rozhodnou neprofilovat se křesťansky, ale například jako duchovní humanisté. Je tomu tak proto, že nejsou s to přijmout dogmatický mýtus. To je donutí do pozice, že víra je nějaký výkon, že musí nejdříve něco zvládnout, pak až budou proměněni osvobozujícím prožitkem víry, o kterém se tolik mluví.<sup>121</sup> Otázkou není, zda tento člověk je či není křesťanem, ale proč si řekl, že takto křesťanem být nemůže. Není pochybením církve, tedy křesťanů, na jaký stupeň staví toto dogma oproti například Ježíšově zvěsti o milosrdenství a uzdravování? Ano, zajisté, otevřeme-li evangelium, dokážeme jednoduše odůvodnit, že Ježíš není předmětem, nýbrž pramenem víry. Není tady řeč o trojjediném Bohu atd. Proto vznikl, či snad možná musel vzniknout určitý theologický pohyb, který by se s tímto vypořádal. Problémem tohoto bádání bylo, že samo sebe zahubilo tím, když zjistilo, že o Ježíši nelze získat objektivní obraz, protože i ty první zprávy jsou již deformovány vírou. Bádání však přineslo rozličné důsledky jak pro stranu obhájců staré dogmatické tradice, tak pro liberály.

Ebeling definuje tezi dějin ateismu, která může být pro širší pochopení námi zkoumaného fenoménu přínosná. Křesťanství se dnes nepotýká se zpochybněním víry z pozice polyteistických náboženství ani s „falešnými“

---

<sup>120</sup> srov. Mt 25,1-13.

<sup>121</sup> Ebeling, Bernard, Podstata křesťanské víry, Oikúmené, 1996, s. 38.

výpověďmi novoplatonismu, gnosticismu, či „herezemi“ středověké mystiky, ale se všeobecným rozšířeným fenoménem, že Bůh není, že je to pouhá představa, že s Bohem není třeba počítat. Není to triviální ateismus hlouposti a pohodlnosti, naopak, je to děsivá existenciální hlubina při nenacházení živého Boha. Na tomto fenoménu se podílelo křesťanství samo. Z jeho lůna vzešel ateismus, ne jako výkřik proti Bohu, ale jako dání ano takovému životu, který tradice křesťanství člověku upírala. Křesťanství samo však zatím není s to rozbít tuto chybnou představu o sobě samém, kterou samo spoluvytvořilo a neumí se s ní vyrovnat.<sup>122</sup>

*„Rozhodující události bytí ve světě, zrození a smrt, odkazují k pasivitě, která leží v základu vši lidské aktivity...A též ve své existenci mezi zrozením a smrtí je člověk jako ten, který je nárokován, volán, vyzýván, dotazován, mnohým způsobem vystaven pasivitě. Pasivní, v nejvlastnějším a posledním smyslu jako dotázaný, a proto jako ten, který je vyzván k odpovědi, který je nárokován, aby odpověděl. Je dotázán na své odkud a kam a obojí se spojuje do otázky kde. Kde jsi, Adame? Více zatím nelze říci, než že slovo Bůh je touto radikální otázkou po „kde“ člověka, tou otázkou, která se člověka bezpodmínečně týká. Říci víc je možné jen tehdy, jestliže toto poslední směřující poukázání uvážíme hlouběji: Bůh nás potkává jako oslovení.“<sup>123</sup>*

Z tohoto pohledu se nalézáme zpět v místě, kde je nejdůležitější oslovení a vyslyšení. Pak můžeme bez jakýchkoliv zavádějících přívěsků říci, v Ježíši nás oslovuje Bůh a následováním Ježíše jsme vyslyšeli Boha.

---

<sup>122</sup> Ebeling, Podstata křesťanské víry, s. 65.

<sup>123</sup> Ebeling, Podstata křesťanské víry, s. 67.



## Mesiášský princip a kabala

Mýtus o Mesiášovi, ačkoliv se ukazuje již v židovské apokalyptice starozákonní doby, jeho smysl je hluboce dotažen v kabale. Speciálně v jednom z jejích směrů, v učení v Ariho - Izáka Lurii. Velký učitel Ari domýšlí kabalistický mýtus do podstatných konsekvencí. Zrod těchto myšlenek úzce souvisí s dějinami židů. Židé byli v 15. století násilně vypuzeni ze Španělska. Tito lidé se opět stali národem v bezdomoví exilu. Tragická událost takových rozměrů učinila pro vědomí současníků znovu naléhavou otázku po smyslu exilu a povolání židů ve světě. Na tomto staví Luria svůj fundamentální mýtus. Velký mýtus exilu a vykoupení.

Velmi stručně jej lze rozčlenit do tří velkých symbolů. *Cimcum*, Boží sebeomezení, *ševira*, prasknutí v Bohu a *tikun*, obnova, náprava, porušeného světa. Idea *cimcum*, která nabírá své důležitosti teprve u Lurii, je nanejvýše překvapivá. Na počátku světového dramatu, které je dramatem Božím, není žádný akt emanace nebo zjevení Božího sdělení, nýbrž naopak akt, ve kterém se Bůh vztahuje a omezuje. Na počátku je Boží nejhlubší vnitřní exil!

O *cimcum* se Zohar nezmiňuje (jen starší prameny), svoji specifičnost a důležitost získává teprve u Lurii, aby ovlivnil židovskou mystiku pro všechny příští časy. V procesu *cimcum* probíhá Boží kontrakce z praprostoru, ve kterém tak může počnout stvoření. Vzniká *praprostor* - *pléroma*, v tomto aktu se shromažďují soudící síly (sefira Din, ale okleštěna o síly sefir Chesed a Tiferet – lásky a milosrdenství), tím je porušena sjednocenost.<sup>124</sup> Tyto vyloučené „soudící síly“ jsou smíšeny s pozůstatky Božího světla, které po *cimcum* zbývá. V pléromatu se tvoří praobrazy bytí (struktura sefirot, praobraz člověka Adam Kadmon jako zjevný Bůh). Nádoby nižších sefir se pod tíhou světla sefir

---

<sup>124</sup> Tato idea znamená mimo jiné také to, že zlo je spoluzahrnuto již v Bohu! A stvoření žije v procesu postupné selekce zla z Boha (k čemuž přispívá spravedlivými skutky).



vyšších rozlomily. Z této *ševiry* – prasknutí nádob, plyne pro Luriu klíčová „*krize božského a stvořeného bytí*“. Skořápky nádob (klipot) jsou rozsety všude a působí zlo. Nic není tam, kde mělo být, sefirotický systém je porušen. Bytí bylo vyhnáno v exil s potřebou návratu a vykoupení, vše je porušeno, nedokončeno, čekající na scelení. Prasknutí nádob a tedy pokles všech věcí smísil tento svět se světem démonickým. Reakcí na to vzniká nutnost je zase oddělit. Důvod této katastrofy je nejasný a neřešitelný (možná očista samotného Boha, tradičněji zákon semínka, které praskne, aby se stalo pšenicí).

Toto nazření mýtu, pojmání exilu do Boha je pro budoucnost židovského smýšlení rozhodující. Vše, co se odehrává v tomto mytickém světě (*parcufim*), se opakuje v dolních světech. Aby se zhojila rána po *ševire*, vytryskly z očí Adama Kadmona světla budující a léčivá, z nich vzniká třetí stav tohoto mytického procesu *tikun* - náprava. Na té se člověk podílí s Bohem.

Konečné naplnění procesu obnovy bylo podecháno poslednímu odlesku Adama Kadmona, zjevenému Adamovi ve smyslu Gn 2. Na něm bylo, aby vyzdvihl vše padlé, postavil na správné místo, světový proces by byl dokončen, *šekina* vykoupena z exilu a odloučení od mužského protějšku. Adam však evidentně selhal. Adamovo selhání je na antropologické úrovni totéž co prasknutí nádob na rovině teozofické. Podobně je vykládán i zbytek tóry. Zákon tak slouží jako nástroj *tikun*. Člověk jednající v jeho smyslu vede k návratu *šekinu* i sféry své duše. Existence Izraele jako národa v exilu, diaspoře je tak přímo symbolická.

Smysl tedy nabývá lidský čin, který se přímo podílí na nápravě, vykoupení, spáse, tedy Mesiáš má jen symbolický význam ručitele, protože spásný čin se přesouvá na každého jednotlivce jako činného účastníka tohoto vykoupení. Vykoupení není uchopeno eschatologicky, jako zánik dějin, ale je logickým vyústěním dějinného procesu, jeho naplněním.

Hlavním smyslem lidského bytí je naplňovat nábožensko etické příkazy, tím bojujeme proti silám temnot, vytažujeme zajaté jiskry Božího světla padlé hmoty, osvobozujeme je ze zajetí. Smyslem lidské existence je oddělování světla od temnoty, tedy ve své podstatě navracet svět Bohu. Přínos těchto myšlenek je ten, že představuje člověka jako kosmického činitele, že na něm záleží osud vesmíru, že každý lidský čin má velký kosmický dopad, nic se neztrácí a nic není bezvýznamné.<sup>125</sup>

Bytí, které není na svém místě, je v exilu. Tak tedy veškeré bytí je od oné praudalosti vykořeněno a vyhoštěno ze své podstaty, proto je třeba návratu a vykoupení. Ptáme-li se po důvodu tohoto prasknutí v Bohu, odpověď je z pozice luriánské kabaly neřešitelná. V mytologické řeči můžeme říci, že se jedná o akt vyloučení zla z Boha. Toto pojmání, že v Bohu existovalo souběžně zlo i milosrdenství, toto pojmání exilu do Boha je neskutečně odvážnou mytologií.

Imanentní Božská stránka, slovy kabaly šekina, klidně můžeme říci duch, ruach (ovšem nezapomínejme, vše v ženském rodě), je tak rozptýlena mezi námi, její padlé jiskry člověk naplňováním smyslu svého života navrácí domů. Tím vede nazpět i svoji vlastní duši. Jak do toho zapadá mýtus o Mesiáši, archetyp U, kterým se v práci předně zabýváme?

Tyto části luriánské kabaly bezpochyby představují velké poselství, jehož antropomorfní myšlenka zvítězila a usadila se v historii židovského mysticismu.<sup>126</sup> Mesiáš je v tomto mýtu nositel stvrzení pokračujícího procesu obnovy. Pravá podstata vykoupení je tedy mystická, vykoupení Izraele zahrnuje vykoupení všech věcí, uvedení všeho na svá původní správná místa, tedy naplnění dějin. Čas, prostor, stvoření, *tikun* je pak svět mesiášské akce. S příchodem Mesiáše dostává tento svět v nápravě svůj konečný rys a podstatu.

---

<sup>125</sup> Sadek, Vladimír, Židovská mystika, Fra, 2003, s. 90.

<sup>126</sup> Scholem, Gershom, Major Trends in Jewish Mysticism, Schocken Books, 1995, s. 268.

Mystický a mytologický mesiášský element je v Luriově myšlenkovém světě sveden dohromady. Mesiášský model spravedlivého Božího, který sestupuje na svět, aby prožil lidskost a mohl ji tak vykoupit, navrátit do původního stavu pokoje, a vystupuje, aby člověka tímto výstupem vynesl zpět k Bohu, touto obnovou světa Mesiáš naplňuje svůj smysl.

Tento mýtus, všeobecná mesiášská formule U, platí v kabale bezvýhradně. Lurův systém měl nečekaný a výjimečný dopad na kabaly v plynutí časů, na utváření celé židovské mystiky. Otázku Mesiáše řešil dále například Luriou ovlivněný Šabataj Cvi, který sám sebe Mesiášem vyhlásil a proklamoval svou mesiášskou misii. Je pochopitelné, že takto nazřený mýtus o Mesiáši dává živnou půdu všem „lži-mesiášům“, kterých dějiny židovské mystiky poznaly několik. To však již přesahuje záměr naší práce, pro ten postačí, když si uvědomíme, jakým způsobem přispěla a transformovala tato židovská mystika staro i novozákonní pojem Mesiáše.

I přes určité proměnění ve významu Mesiášova spásného činu, sloučením mytologického modelu počátku dějin s eschatologickým příchodem, který však neznamená definitivní soud, nýbrž naplnění a uspořádání bytí do své původní harmonické podstaty, spatřujeme jasné styčné body s Mesiášem pojímaným starozákonně. Otázka zní, nakolik je tento mýtus v mystice kabaly ještě nosný. Pokud Bůh v aktu sebeomezení dal prostor svobodnému člověku a člověk pomáhá světu k nápravě z prvotní katastrofy jen ze svých sil, dokonce pomáhá vysvobozovat a navracet jednu stránku Boha k sobě samému, jaký zde má model odpouštějícího a vykupujícího, od Boha poslaného Mesiáše ještě smysl? Mám za to, ačkoli spásný čin se přesunul na každého jednotlivce jako činného účastníka kosmického procesu vykoupení, spolutvůrce logického vyústění dějinného procesu, že Mesiáš nebo mesiášská naděje nepozbyla smyslu. Ve svých základních aspektech sestoupení od Boha, utrpení mezi lidmi a jejich záchranou skrze bolestné vyvedení zpět k Bohu, má velký význam. Tento

Mesiáš je ten, kdo se kvůli Bohu a záchraně člověka vydává na pospas veškeré porušenosti stvořeného světa, za ni se zaručuje, pod ni se svým činem podepisuje. Tedy můžeme říci, že je to opět mýtus o Mesiáši, lidská naděje v něj a její zpřítomnění, který člověka vede a pomáhá mu v procesu nápravy a obnovy světa.

Mesiáš jako *ten Boží spravedlivý* je posel navázání vztahu k Bohu. Vírou v to, že Mesiáš naplňuje Boží vůli, může člověk sám sebe transcendovat a takto veden sám napravit porušený svět.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> srov. Scholem, Gerschom, Kabala a její symbolika, Volvo Globator, 1999, s. 106.



## Bůh zjevující se ve stvoření

Všechny mytologické modely božstva, které jsme probrali, mají společné, že jsou jistými příklady *zjevení*. Například Osiris se každoročně znovuzrodí, *zjeví* se v obilí, které přináší život, vyznáváme, že v Ježíši z Nazareta, *zjevil* se nám sám Bůh.

Boha ve stvoření a jeho *zjevování se* velmi zajímavým způsobem pojímá a rozebírá Moltmann. Jeho termín „Bůh ve stvoření“ je pro něho vlastně trojiční Bůh, resp. jedna část, Duch svatý. Bůh je milovník života a jeho duch je ve všech tvorech.<sup>128</sup> Jde tedy o pneumatologickou nauku o stvoření. Klíčovým pojmem je zde šekina<sup>129</sup>, jejímž smyslem je učinit celé stvoření domem Božím.

Nejlepší moudrost stvoření je možné najít v židovské praxi, teologii šabatu.<sup>130</sup> Kabalistickou tradici, která vznikla nezávisle na křesťanství, jsme již stručně probrali, mluví o *cimcum* Boha a o šekině Boha. Skrze šekinu se Bůh dává v osobní vztah s člověkem. Neboť bezvztažnost a izolace by znamenaly smrt, pro živé tvory zánik a pro elementární částice rozpad.<sup>131</sup> Člověk toto nepoznává, aby ovládal, nýbrž aby se podílel a vstoupil do vzájemných vztahů všeho živého. Moltmann se inspirujícím způsobem vyjadřuje k problému křesťanství jako mýtu. Má za to, že existuje poetická kreativní imaginace plná očekávání v oblasti možného a v budoucnosti. Pokud bychom toto vyloučili z nauky o stvoření, nemohli bychom vůbec o budoucnosti stvoření mluvit. V teologii je vždy obsažena fantazie pro Boha a Jeho království. Pokud by člověk vyhnal obrazy fantazie z teologie, pak by ji připravil o to nejlepší. Eschatologicky orientovaná teologie je odkázána na mesiášskou imaginaci

---

<sup>128</sup> Moltmann, Jürgen, Bůh ve stvoření, CDK, 1993, s. 7.

<sup>129</sup> Šekina je v podstatě přebývání Boha ve světě, jeho imanence, stvořitelství princip, srov. s ruach.

<sup>130</sup> Moltmann, Bůh ve stvoření, s. 9.

<sup>131</sup> Moltmann, Bůh ve stvoření, s. 12.

budoucnosti a uvolňuje ji.<sup>132</sup> V této souvislosti je křesťanství opravdu mesiášské tak, jak zvěstujeme skrze Ježíše Krista. Jeho poslání o osvobození lidí, uspokojení přírody a spasení z moci smrti má obrovský potenciál člověka opravdu proměňovat, utvářet nově, v novém stvoření pod nárokem života.

Stvoření na počátku je stvoření otevřené, nedokonalé a nedokončené, jeho finále spočívá v tom, že se stane příbytkem slávy Boží. Židovská tradice má nauku o stvoření zacílenou velmi zajímavě a trefně. Stvoření světa je zaměřeno na šabat, svátek stvoření. Šabatním klidem rozlišuje se mezi přírodou, která prochází určitými dobami a rytmy, a mezi člověkem, který šabat zná a prožívá. Šabat zjevuje člověku svět jako stvoření Boha.<sup>133</sup> Každý šabat je předjímáním spásy a odpočinku celého světa. Podle křesťanského pojetí Kristovým křížem a vzkříšením nabyta tato mesiášská doba platnosti. Proto slaví křesťané první den týdne jako svátek zmrtvýchvstání, neboť je to první den nového tvoření.<sup>134</sup> Je to zmrtvýchvstání Krista, v něhož věřit znamená předjímku posledního a všeobecného odpočinutí, šabatu a dává světu naději na tuto skutečnost.

Křesťanská existence nepředstavuje ještě dokonání samo, ale je teprve možnou mesiášskou cestou. Křesťanská existence v žádném případě nepotlačuje židovskou, nýbrž je na ni odkázána a putuje spolu s ní.<sup>135</sup>

Biblickým základem pro stvoření v Duchu je žalm 104:

*„Skrýješ-li tvář, propadají děsu, odejmeš-li jejich ducha, hynou, v prach se navracejí. Sesíláš-li svého ducha, jsou stvořeni znovu, a tak obnovuješ tvářnost země. Hospodinova sláva potrvá věčně! Hospodin se bude radovat ze svého díla.“<sup>136</sup>* Za stálého přítoku Božího Ducha (ruach), jsou tvorové stvořeni (bara), v duchu existují a skrze ducha jsou obnovováni (chadaš). Otázka zní,

---

<sup>132</sup> Moltmann, Bůh ve stvoření, s. 13

<sup>133</sup> tamtéž, s. 14.

<sup>134</sup> tamtéž, s. 15.

<sup>135</sup> tamtéž, s. 16.

<sup>136</sup> Ž 104, 29-31

jak máme chápat poznání boží imanence ve světě a také sebetranscendenci světa směrem k otevřené budoucnosti. Moltmann navrhuje tuto čtvernou odpověď:

*„Přítomnost Božího ducha ve stvoření bude třeba teologicky dále diferencovat, v jeho kosmické smírčí a vykupující přebývání, působení přítomného ducha bude třeba rozlišovat podle způsobu jeho sebemanifestace jako subjektu síly a možnosti. Činnost přítomného ducha může pak být rozlišována na jeho tvořící uschovávající obnovující a dokonávající působení. Stvoření v duchu je teologickým konceptem, který nejlépe odpovídá...potřebné ekologické nauce o stvoření.“<sup>137</sup>*

Toto může být jedním z pozitivních východisek teologie stvoření a eschatologie, protože nám to předkládá alternativu k univerzální záhubě. Nenásilnou, pokornou, solidární, ekologickou světovou společnost. Jak utopicky předkládá Moltmann.

Ačkoliv dřívější tendence teologie zdůrazňovaly Boží transcenci, ono *totaliter aliter* stvořitele a stvořeného, měli bychom se naopak dnes více zabývat a vnímat možnosti imanence Boha ve světě. Tím se v žádném případě neodchýlíme od biblické tradice. Vždyť právě skrze Ducha je Bůh stvořitel přítomný v celém svém díle. Zmiňované kabalisticko-rabínské učení o šekině je pro tuto polohu výstižné a stěžejní. Jedná se zde o odloučení, které se děje v Bohu samém. Bůh na jednu stranu ustupující do pozadí, sestupuje šekině mezi svůj lid, snáší s ním jeho utrpení, s ním putuje.<sup>138</sup>

Křesťanská tradice obdobně mytologizuje Syna, který se stává tělem a vstupuje do světa, aby ho vykoupil, jak nacházíme v archetypu U. Vždy se jedná o jakési vzájemné přebývání v Bohu samém.<sup>139</sup> Vztah mezi vírou ve stvoření a osobní vírou není protiklad. Ačkoliv poté, co se po ústupu

---

<sup>137</sup> Moltmann, Bůh ve stvoření, s. 19.

<sup>138</sup> tamtéž, s. 21.

<sup>139</sup> „Já jsem v Otci a Otec ve mně.“ (J, 14, 11)



kosmologie koncentruje teologie na osobní víru<sup>140</sup>, není již zde zdůrazněna žádná exkluzivita oproti stvoření. Víra ve stvoření není poznání ani vysvětlení světa, nýbrž osobní existenciální účastenství na něm. Je to setkání s Stvořitelem mne samého. Není-li Bůh Stvořitelem světa, pak nemůže být ani mým Stvořitelem.<sup>141</sup>

Ačkoliv protestantská teologie 20. století se snažila nalézat tuto hranici, co nejpřesněji ji nalinkovat a obhájit, budeme-li se držet holistického pohledu na Bibli jako celek, tyto rozdělující tendence nenajdeme. Naopak, Bůh je mým osobním Bohem právě proto, protože já jsem součástí stvoření. Toto poznání vnímání světa jako Božího stvoření se děje teprve zjevením Stvořitele.<sup>142</sup> Tím odkrýváme problematiku přirozené teologie. „*Nemá být zkoumáno, čím přispívá příroda k poznání Boha, nýbrž čím pojem Boha přispívá k poznání přírody. Izrael chápe svět právě až skrze světlo události zjevení.*“<sup>143</sup>

Poznání světa jako Božího stvoření je zpřístupněno až historickým zjevením (zjevováním) Boha. Z toho lze vyvozovat, že v celé přírodě, v celém stvoření, najdeme „stopy Boha“, odlesky, kterými se nám dává, vykládá Bůh. Stvoření, je-li souhrnem celého Božího tvoření, musí zahrnovat jak mytologický počátek času, přítomné historické tvoření a výhled k stvoření konce, naplnění času. Smysl a směr stvoření dává až jeho eschatologický cíl. „Současný svět je reálným symbolem své budoucnosti.“<sup>144</sup>

Moltmann uvádí výstižný souhrn o možnostech poznání Boha ve stvoření. Z pouhého pozorování světa nevyplývá poznání světa jako Božího stvoření. To je dáno až skrze zjevení. Díky tomu nazření světa ukáže se zjevení jako univerzální. Stvoření připravuje dějiny a tyto dějiny budou dokonány v novém

---

<sup>140</sup> Moltmann, Bůh ve stvoření, s. 37.

<sup>141</sup> tamtéž, s. 37.

<sup>142</sup> tamtéž, s. 50.

<sup>143</sup> tamtéž, s. 50.

<sup>144</sup> tamtéž, s. 52.

stvoření v Božím království. Čas křesťanského poznávání stvoření je dobou Krista Ježíše, za tohoto předpokladu je svět do budoucna otevřenému stvoření.

Přirozené poznání Boha, tak jak jej předkládá přirozená teologie, je tedy oproti poznání světa skrze zjevení Boží deficientní. Novozákonní výměr stvoření spočívá v zvěsti o vzkříšení a seslání Ducha, moci nového stvoření. Víra ve vzkříšení je tedy svým způsobem křesťanskou obdobou víry ve stvoření, s tím, že silou vzkříšení je Duch, ruach, tvořivá moc Boží. A je-li tento Duch hybnou silou ve stvoření působící, pak musí s člověkem, v člověku také trpět. Dovedeno mytologicky dále to znamená, že sám Bůh-Stvořitel, jenž skrze svého Ducha vešel do Stvoření, trpí utrpením tohoto Stvoření. Velmi se zde již přibližujeme ke kabalistickým výkladům šekiny a vykupitelskému archetypu. V lásce ke svému Stvoření Stvořitel zároveň ustupuje (*cimcum*) pro svobodu stvořeného a sestupuje, aby vykoupil utrpení. Svoboda Boha není všemohoucnost, ale láska. Tvoří-li Bůh ze svobody, pak tvoří z lásky.

*„To, co musíme vzít vážně, je váhavé vynořování transcendence z neprůhlednosti imanence. Teprve zkušenost – a čím trpčí je, tím více je zkušeností – nás navrácí k sobě samým. Nemáme svou identitu na začátku, nýbrž na konci. To platí i pro Boha, který zkušeností se světem mu v podstatě nevlastním objevuje...sebe sama.“<sup>145</sup>*

Z tohoto mýtu vychází možnost řešení disproporce mezi Boží dobrotou a všemohoucností, vyškrtnutím onoho *omnipotens* neredukujeme Božský atribut, ale naplňujeme potřebu a zvěst o Boží blízkosti. Absolutní moc je prázdný, nesrozumitelný termín. Biblicky nosnější i antropologicky opravdovější je spíše atribut Boží dobrotivosti. Bůh odstupující a zároveň sestupující, stvrzující svobodu ve všech jejích možnostech a zároveň stále spolutrpicí je Bůh naděje a lásky, není to metafyzický transcendentní konstrukt řecké logiky, ale živý Bůh živých. *„Stvoření bylo aktem absolutní suverenity, jež spočívala v rozhodnutí*

---

<sup>145</sup> Balabán, Milan, Kvete-li vilný kmet, Kalich, 2002, s. 407

*nebýt absolutním.*<sup>146</sup> Je to jen lidská potřeba absolutního, nevysvětlitelně definitivního, tedy „mrtvé“ materie, jež má zaručovat hodnotu přesahu. Překrývá se tím však opravdovost živého Boha, který svým omezením umožnil prostor pro Stvoření, dovoluje světu, aby byl. Bůh se cele odevzdává Stvořenému, do kterého pak může vstoupit jako živý, ze své lásky člověka vykupující veličina. Člověk má pak naplňovat svůj cíl ve stvoření a Bohu pomáhat jej uskutečnit. Z tohoto prostoru může poté vykvést i nosná a spásná naděje na příchod vykupitele, jenž přichází, bere naše utrpení na sebe, čímž nás od něj oprošťuje, odpouští, posléze odchází zpět, odkud přišel, k Bohu. Podle židovské tradice bylo a může být takových „mesiášů“ několik, vždy v mezní čas takový přichází, aby nás zachránil. Tento archetyp naplněný v mýtu lze nalézat v různých kulturách a náboženstvích, exkluzivisticky pak v křesťanství, jež vyznává, že jediný Mesiáš učinil své poslání a tím člověka vykoupil jednou provždy.

---

<sup>146</sup> Balabán, *Kvete-li vinný kmen*, s. 410.

## Závěrem

Na minulých stranách jsem se snažil nalézt a poukázat model archetypu U, určité mytologické konstanty, která vyjadřuje vztah člověka a boha, boží účastenství na světě. Prošli jsme přes několik stran o předkřesťanských mýtech, vegetačních božstev Tammúze, Adonida, Osirise a Dionýsa. Popsali jsme, jak se jich týká a v čem jsou odpovídající motivu práce.

Dále bylo dle mého nezbytné uvést zevrubné teze o mýtu, archetypu a člověku, který je tvoří, přijímá a prožívá. Musel jsem tak zmínit i psychologické nuance tohoto prožívání, ono proč a jak lidská mysl vytváří svůj přesah a účastní se jej.

Dále jsme jednou nohou opustili břeh religionistiky, abych se pokusil sám sobě osvětlit mytologii o Kristu a uvést její konotace, respektive východiska a bytostné souvislosti s těmito přírodními mýty a důsledky, které z toho plynou.

Teze, která se proplétá celou prací, o možné univerzalitě a smyslu modelu U, přivedla mě i k zkratkovitému shrnutí vztahu Boha a jeho stvoření v unikátním mýtu luriánské kabaly a dialogu s teologií stvoření..

Na minulých stranách zamýšlíme se nad mýtem přicházejícího božstva či Boha, který jde napříč několika tisíciletími, skrze různé náboženské útvary, transformuje se a proměňuje. Cesta mýtu je souběžná s cestou člověka v plynutí dějin. Mytologie či archetyp tak vždy poukazuje k tomu, co člověka nekonečně přesahuje, co mu zaručuje nárok na život a dává naději k překročení propastnosti smrti. Je proto velmi obtížné sjednotit ony hluboké myšlenky, kterých se práce týkala, zvláště jsou-li to výpovědi víry, v jednolité závěr. Dokonce, nejsem si jist, jestli je to vůbec možné.

V této práci jsem si v úvodu vytyčil konkrétní otázky, jejichž postupné rozřikání bych měl nyní shrnout a vydat z nich ovoce.

Základní otázkou bylo, zda lze a je užitečné nahlížet **U** jako univerzální paradigma, které procházelo skrze věky a podle něhož vytvářel člověk mýtus.

Užitečnost, resp. zbytečnost tohoto pohledu jste si, drazí čtenáři, mohli okusit sami při prokousávání se kapitolami i vnitřním dialogem s nimi. Zůstává zodpovědět, jestli vůbec můžeme uvažovat onen archetyp **U** jako univerzální, táhnoucí se lidskými dějinami jako pověstná Ariadnina nit. Mám skromně za to, že ano, a zkusím-li tuto tezi uplatňovat na vztahování se člověka mimo sebe, ať již k lidem, nebo k Bohu, vždy lze najít pokus o lidskou transcendenci a Boží imanenci, protože naše vykročení k Bohu a Boží sestup a vykoupení se metaforicky setkávají v jediném průsečíku, zveme-li ho vírou, osvícením, prozřením, autentickým vztahem, není již pro naši odpověď tolik důležité. Tedy, má teze zní, ano, mesiášský mýtus, archetyp **U**, je pro lidskou náboženskost univerzální. Proto jsem se snažil v této práci uvést příklady a východiska, jež by tuto tezi ozřejmily. Uvědomuji si, že mohu být nařčen z neobjektivnosti, neboť myšlenky, které jsem v této práci rozebíral, téměř výlučně mluví pro relevanci teze o univerzalitě. Je tomu tak. Neuvádím protiargumenty, nečerpám z knih, které by byly proti univerzalitě mesiášského mýtu. Rozsah této práce mi však stačil toliko na zkratkovitý popis, co je mýtem **U** vůbec zamýšleno. Snažil-li bych se o obě, domnívám se, že by to i ono bylo nedostačující. Doufám tedy, že vyprovokuji alespoň jednoho z vás, čtenářů, k sepsání reakce, jež by sesbírala materiál vyvracející teze, které se zde snažím obhájit.

Další důležitá otázka navržená v úvodu byla, zda je možné nalézt společné znaky mytologií egyptských, sumerských, řeckých, židovských i křesťanských a je-li to společné právě náš popisovaný symbol **U**.

Z úzké, ale podstatné výseče mytologií, o které jsem zde zavadil, lze vyvodit, že ano, zajisté existují společné znaky. Sestoupení boha z transcendence do prostoru imanence, stvoření, jeho ponížení zde, utrpení, a

následný výstup zpět, kterým nás zachraňuje je podobný model, naše U, jež propojuje všechny zde uvedené mytologie. Dále zázrak boží epifanie je dalším možným slučujícím faktorem. Zajisté také jistý podíl lidského, lidskosti (lidský král, mytologický král později vyvýšený, Ježíš Nazaretský a Kristus atp.) je spojujícím článkem oněch zmiňovaných mytologií. Všechny probírané mytologické modely mají také společnou lidskou archetypální touhu po účastenství člověka na utváření světa spolu s bohem. V neposlední řadě pak zmiňme antropologický dopad mýtu o znovuzrození, dávající člověku životadárnou naději, že smrtí vše nekončí.

Velkou část práce jsem se také zabýval nejen mýtem a archetypem obecně, ale hlavně mýtem o Kristu. Čemu tedy věřit, čemu již nevěřit, co je mytologický obraz, jenž je sice dobrý pro uspokojení archetypálních potřeb náboženského člověka, avšak jenž může zatemňovat cestu Ježíše z Nazareta? Tak zněla má otázka z úvodu. Pokus o odpověď či vyznání víry měl být podstatnou součástí této práce. Neumím však na tomto místě odpovědět ani sobě, natož pak druhým. Práce na tomto textu pro mě osobně znamenala jistý přerod a posun vztahu k Bohu, který bude nezbytné ještě zpracovat, promyslet, dotáhnout, vyzkoušet, prožít. Pokusím se tedy alespoň vydat určitý počet ze základních myšlenek, které byly zmíněny.

Ježíš nebyl hlasatelem ideálů lásky a míru, které nejsme s to naplnit, nýbrž zvěsti, že člověk je Bohem provždy přijat. Z tohoto hlediska není třeba rozlišovat mezi Ježíšem historickým a Kristem křesťanského zvěstování, Kristem v mýtu, kosmickým Bohem, logem. Můžeme rozestříť dvě různá pojetí. Buď výtěžit z mýtu a jeho tradice, co nejvíce lze, nebo se snažit svým způsobem o „ateistický“ přístup k unikátní etice a antropologii Ježíšově. Je však zřejmé, že se nedá jít vyhraněnou cestou a také že v podstatných pilířích, které nesou člověka na cestě k člověku a Bohu, se v obou přístupech

nalezneme. Neboť ani jeden z nich by nebyl autentický, kdyby nespĺňoval zachycení základního kerygmatu. Co je však toto základní kerygma?

*„...co však pro konzervativně laděné křesťany dokládá zcestnost programu nenáboženské interpretace, je pro druhé nutno základně přezkoumat a klasifikovat za jako historicky relativní, dnes zavádějící a bytostný charakter víry dokonce zatemňující.“*<sup>147</sup>

Ano, připusťme, že vyznání *Kristus byl vzkříšen* je pouhým lidským vyznáním, jež má své neodmyslitelné mytologické pozadí a které pro nás dnes znamená velmi málo nebo již vůbec nic. Ano, připusťme si, co je na našem náboženství původní, ujasněme si, zda vyznáváme Krista nebo následujeme Ježíše. Ale hlavně nalézejme v nánosech tradic, mýtů, vždy to, oč v podstatě našemu Mesiáši šlo. Nové navázání vztahu mezi lidmi a Bohem, tedy tím, jak se má člověk vztahovat k sobě i druhým, a posvěcení tohoto vztahování se tím, že toto vše má odraz ve věčnosti, neboť proto máme činit pokání, proto máme žít nový život již teď, protože, ano, království Boží přichází a je na naší darované svobodě k němu přistupovat z celé své bytosti, jež je Bohem plně přijata. Celý tento nárok je proto tak nosný, protože je nepodmíněný. Ne pro věčnou odměnu v nebesích nebo ze strachu ze zatracení, ale že nám jednou provždy byla tato možnost dána, takto činíme a žijeme ji. Ať již nás potkala v Bultmannovském historickém Ježíši, v autentickém Fundově ateismu nebo v tradicionalisticky zpřítomňovaném mytologickém Kristu. Je tak třeba vydat nekompromisně a sebekriticky jako církve a jako křesťané počet o tom, co je na naší víře podstatné a nosné a co bylo mylné a klamně. Musíme vzít zodpovědnost za osobní nasazení víry, řeči o Bohu. Svou existencí plně převzít archetypální danost člověka, antropologické určení k autentickému životu víry v Boha, který není prázdným, neurčitým vakuem, ale živým, milujícím, vykupitelem svého stvoření.

---

<sup>147</sup> Hejdánek, *Filosofie a víra*, s. 48.

## Použitá literatura

- BALABÁN, Milan, Kvete-li vinný kmen, Kalich, Praha, 2002
- BUBER, Martin, Já a ty, Votobia, Olomouc, 1995
- CASARIL, Guy, Rabi Šimon Bar Kochan a Kabala, Cad Press, Bratislava, 1996
- EBELING, Gerhard, Podstata křesťanské víry, Oikúmené, Praha, 1996
- ELIADE, Mircea, Dějiny náboženského myšlení I., Oikúmené, Praha, 2008
- ELIADE, Mircea, Dějiny náboženského myšlení III., Oikúmené, Praha, 2008
- ELIADE, Mircea, Dějiny náboženského myšlení IV., Oikúmené, Praha, 2008
- ELIADE, Mircea, Mýtus o věčném návratu, Oikúmené, Praha, 1993
- FOX, Matthew, Příchod kosmického Krista, CDK, Praha, 2004
- FRAZER Georg James , Zlatá ratolest, Mladá Fronta, Praha, 1994
- FUNDA, Otakar A., Ježíš a mýtus o Kristu, Karolinum, Praha, 2007
- HEJDÁNEK, Ladislav, Filosofie a víra, Oikúmené, Praha, 1999
- IDEL, Moše, Kabala – Nové pohledy, Vyšehrad, Praha, 2004
- KERÉNYI, Karl a JUNG, Carl Gustav, Věda o mytologii, Megatron, Praha, 2004
- MOLTMANN, Jürgen, Bůh ve stvoření, CDK, Praha, 1993
- MOORE, Robert L., C. G. Jung a křesťanská spiritualita, Portál 1998
- PATOČKA, Jan, Kacířské eseje o filosofii dějin, Academia, Praha 1990



PORTER, Stanley E., The Messia in the Old and New Testaments, Wm. B, Eerdmans Publishing Co., USA, 2007

SADEK, Vladimír, Židovská mystika, Fra, Praha, 2003

SCHOLEM, Gerschom, Kabala a její symbolika, Volvo Globator, Praha, 1999

SCHOLEM, Gershom, Major Trends in Jewish Mysticism, Schocken Books, New York, 1995

ZETTERHOLM, Magnus, The Messiah in Early Judaism and Christianity, Fortress Press, Mineapolis, 2007