

Bartoš, Jaromír

## **K problému myšlenkové kompozice betlémské legendy**

*Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.*  
1972, vol. 21, iss. B19, pp. [111]-128

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106259>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

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

JAROMÍR BARTOŠ

## K PROBLÉMU MYŠLENKOVÉ KOMPOZICE BETLÉMSKÉ LEGENDY

Text tak zvaného Lukášova evangelia byl již nesčetněkrát předmětem historicko-kritického studia. A právě tak jako kterékoliv jiné významné místo Lukášova vyprávění byl z různých aspektů a v různých rovinách předmětem zájmu i začátek druhé kapitoly, který se stal základem jedné z emocionálně nejpůsobivějších křesťanských legend. Přesto neexistují — pokud víme — práce, které by se zabývaly Lukášovou betlémskou legendou obecně jako myšlenkovým či literárním útvarem. Snad je to dáno tím, že to, co je známo dnes, nebylo v úplnosti známo dřívějším autorům, případně i tím, že autoři prací byli do té míry historiky náboženství, že jim nepřípadlo na mysl zkoumat evangelijní vyprávění jako běžný literární útvar. Z toho důvodu historické studie ani dosti jasně neukazují dobovou myšlenkovou podmíněnost Lukášovy betlémské scény.

Pokusíme se k otázce geneze a myšlenkové kompozice a celkového charakteru legendy přispět postupným osvětlením tří problémů. Prvním z nich je motiv sčítání lidu za Oktaviána Augusta, který má v legendárním ději klíčové postavení.<sup>1)</sup> Druhou důležitou otázkou bude motiv lokality Nazareta v souvislosti s problémem přízviska evangelijního Ježíše. Hlavním cílem studie pak je obecná charakteristika Lukášovy betlémské legendy.

### I

Věta o sčítání vzbuzovala z různých důvodů již dlouho pochybnosti: Především proto, že v žádném dochovaném prameni (s výjimkou uvedeného evangelijního verše) o něm není zmínka. Kdyby za Oktaviána Augusta bylo bývalo nařízeno v římské říši sčítání lidu, bylo by to první sčítání toho druhu. Je obtížné představit si, že bylo nařízeno sčítání lidu v obrovské říši, sahající od Hispanie po Eufrat, od afrických provincií po Dunaj a Británii a nikde se o tom nedochovala zpráva.<sup>2)</sup> Jak to,

<sup>1</sup> Začátek druhé kapitoly zní: „V těch dnech vyšlo poručení od císaře Augusta, aby byl popsán všecken svět. (Toto popsání se stalo poprvé, když vládařem syrským byl Kyrenios.) I šli všichni, aby zapsáni byli, jeden každý do svého města. Vstoupil pak i Josef z Galileje z města Nazaretu do Judska, do města Davidova, které slove Betlém, protože byl z domu a z čeledi Davidovy, aby zapsán byl s Marií, zasnoubenou sobě manželkou těhotnou. I stalo se, když tam byli, naplnili se dnové, aby porodila. I porodila Syna svého prvorozeného, plénkami Ho obvinula a položila jej v jeslích.“ (Luk. 2, 1—7). První dva verše uvádíme ještě v řeckém znění: *Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεταῖς ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογραφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκοθμῆν. Αὕτη ἀπογραφὴ ἐγένετο πρώτη ἡγεμονεύοντος τῆς Σαυλαῆ Κθρηναίου.*

<sup>2</sup> Z těch důvodů měla k evangelijní větě o sčítání odmítavé stanovisko již v minulém století buržoazní historiografie práva. Srov. Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, Leipzig 1874, Band I/2, S. 393 n.

že o něm nevědí pozdější římstí autoři a nepoukazují na Oktaviánovo sčítání jako na první? A to ještě — podle evangelijní představy — každý se musel dostavit do města či obce, odkud rodem pocházel; to by se při migraci, která byla v římské říši na začátku našeho letopočtu, bylo muselo dotknout desetitisíců, ne-li statisíců lidí.

Představa sčítání všeho lidu v římské říši za Oktaviána Augusta se jeví z řady důvodů jako anachronická. Z té doby známe jenom sčítání lokální, a ani ta se ovšem netýkala všech obyvatel. Jejich účel byl dvojitý: vojenský a fiskální (daňový). Nejlépe známe a vlivem pozdějšího vývoje nejvýznamnější bylo pravidelné sčítání v Římě — *census*, konaný od nepaměti každých pět let až do doby císaře Vespasiána; spočívalo v soupisu bojeschopných mužů a zdanitelného majetku. *Census* se vztahoval vždy jen na osoby, které měly římské občanství. Individuálním i hromadným udílením občanství obyvatelům provincií se ovšem počet osob podléhajících *censu* rychle zvyšoval. Naposledy se konal *census* za Vespasiána r. 74 n. l. Podle nejisté a málo pravděpodobné domněnky se toto sčítání vztahovalo na všechny obyvatele říše, tj. i na neobčany.<sup>3</sup>) Byla-li snad vzpomínka na toto sčítání inspirátorkou evangelijní věty o „popsání všeho světa“, vzniklo evangelium po r. 74. Je ovšem nemyslitelné, že by se k *censu* musela dostavit vdaná žena. K tomu nebyl žádný důvod: vojenskou službu nekonala a věci majetkové a daňové vyřizoval manžel jako hlava rodiny. Protože i domněnka, že Vespasiánův *census* se vztahoval také na neobčany je fundována velmi slabě, lze se spíše domnívat, že mezi sčítáním r. 74 a Lukášovým veršem žádná souvislost není.

Lokální sčítání obyvatel (tj. i neobčanů) v různých provinciích jsou ovšem doložena mnohem dříve. Byla nařizována z různých důvodů počínaje dobou principátu. Nejstarší a nejrozsáhlejší byl soupis všech tří částí Galie r. 27 př. n. l. (později znovu r. 14 n. l.) Doloženy jsou soupisy v Hispanii, v Británii, Germánii, Dácii a jinde. Soupis v Sýrii se konal r. 6 n. l. a provedl jej P. Sulpicius Quirinus. (K Sýrii patřily od r. 5 n. l. všechny části Palestiny.) Toto sčítání má na mysli biblický text, když mluví o prvním sčítání v Sýrii. Bylo to opravdu prvé sčítání v Sýrii, avšak biblický autor se zmýlil v chronologii. Známé Quirinovo („Kyréniovo“) sčítání bylo až r. 6 n. l., tedy deset let po smrti krále Heroda (zemřel r. 4 před n. l., tedy v předpokládaném roce Ježíšova narození). Svým způsobem se tedy biblický text sám vyvrací: Bylo-li „Kyréniovo“ sčítání v Sýrii první, pak tedy před r. 6 n. l. v Sýrii žádné sčítání nebylo. To vše je v odborných kruzích již dlouho známo.<sup>4</sup>)

Quirinovo sčítání měli obyvatelé Palestiny v dosti dobré paměti a bylo rovněž dobře známo, že šlo o první sčítání provedené Římany. Mělo totiž velmi bouřlivý průběh. Líčí jej židovský historik Josef Flavius a jeho zpráva — odmyslíme-li si její zdůrazňovaný římsky loajální ráz — je nepochybně věrohodná: Když Quirinus se svými pomocníky začal provádět sčítání obyvatelstva, viděli v tom mnozí Židé všenárodní potupu a dovršení svého zotročení. Proto došlo na mnoha místech ke vzbouření, které přerostlo ve vzájemné vraždění a pustošení země.<sup>5</sup>) — Toto Quirinovo skutečně první sčítání se tedy do jisté míry zapsalo do paměti lidí, a proto se také v evangeliu připomíná. Nelze ovšem rozhodnout, zda evangelijní připomínka Quirinova sčítání pochází od hypotetického Lukáše anebo zda ji do jeho textu napsal někdo jiný (a tím Lukáše vlastně vyvrátil). Z hlediska našeho problému je to irele-

<sup>3</sup> Tamtéž, str. 34.

<sup>4</sup> Srov. stať „Census“ od J. W. Kubitschka v Pauly-Wessowově *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1899, sv. 3, str. 1918 n.

<sup>5</sup> Josephus Flavius, *Židovské starožitnosti*, kn. 18, kap. 1; něm. překl., Berlin — Wien 1923, sv. II, str. 504 n.

vantní: protože priorita Quirinova sčítání je barvitě potvrzována Josefem Flaviem, nelze supponovat sčítání o deset let starší.

Oblastí, kde se sčítání obyvatelstva stalo důležitým státním zařízením, byl Egypt. Konalo se každých čtrnáct let. Nejvíce zpráv je o něm z doby ptolemaiovské a z doby, kdy se stal Egypt součástí římské říše; svým původem je však pravděpodobně mnohem starší. Ve své historicky doložené podobě má egyptské sčítání jasně charakter fiskální: Je jednou z institucí, které si vytvořil tehdy již několik tisíciletí trvajících egyptský stát.

Z egyptského prostředí také známe ustanovení, které se nám ve zkrácené podobě ozývá v evangelijním textu. Je to princip sčítání *κατ' οίκια* tj. *podle domu*. Podle této zásady podávají „popis“ (*ἀπογραφή*) (základ k výměře daní) majitelé domů, kteří uvedou soupis majetku a osob.<sup>6</sup>) I když neznáme konkrétní podrobnosti, není pravděpodobné, že by se z toho důvodu lidé museli vracet z velké dálky. Zato z doby podstatně pozdější známe edikt, který něco podobného skutečně nařizoval. Je to edikt prefekta Egypta a Alexandrie C. Vibia Maxima z roku 104 n. l. Přikazuje, aby ti, kdo opustili svou obec (*ἰδία* t. j. *ἡ ἰδία κώμη*), se do ní vrátili, dali se v ní v nastávajícím censu zapsat a věnovali se tam své zemědělské práci — s výjimkou těch, které město Alexandrie potřebuje a kteří tedy ve městě mohou zůstat. Podobná nařízení jsou z pozdější doby doložena ještě dvě (z r. 201/2 a r. 216); pravděpodobně jich bylo ve skutečnosti více. Státní správa patrně používala censu jako záminky k tomu, aby nutila zemědělce k návratu na venkov.<sup>7</sup>) Nařízení o cestě do domovské obce, či přesněji řečeno o návratu do domovské obce, má tedy v těchto případech zvláštní důvody: plynou ze snahy *připoutat* zemědělce *k hroudě* (řečeno pozdějším římským pojmem) a zajistit tak dostatek pracovních sil egyptskému zemědělství, které významným způsobem přispívalo k zásobování Itálie.

Přesto, že Lukášova koncepce sčítání je zcela očividně zkrácenou verzí soupisů „podle domů“, nelze tvrdit, že má vztah právě k Vibiovu censu z roku 104. Lukášův text možná vznikl o něco dříve. Datování Lukášova evangelia je nejisté; závisí do jisté míry na datování evangelia časově posledního — tzv. evangelia Janova — jehož zlomek (verše 18, 31—33) byl objeven na papyru nalezeném v Egyptě roku 1935. Klade-li se vznik tohoto papyru do let 130—150<sup>8</sup>), lze podržet obvyklý předpoklad, že Lukášův text vznikl v prvních desetiletích druhého století. Podle odhadu některých papyrologů je však pro zmíněný zlomek terminus *ad quem* rok 90 nebo 95. V tom případě vznik Lukášova textu a textu Matoušova se posouvá do roku 80 a vznik evangelia Markova blíže k roku 70.<sup>9</sup>) Pozdější změny a redakční úpravy evangelijních textů se ovšem předpokládají.<sup>10</sup>)

<sup>6</sup> Srov. L. Mitteis—N. Wilcken: *Grundzüge und Chrestomatie der Papyrskunde*, Leipzig—Berlin 1912, Band I/2, S. 232 nn.

<sup>7</sup> Srov. tamtéž, str. 235 n.

<sup>8</sup> Srov. Josef Češka, *Logia Jesu-Aussprüche einer literarisch geschilderten Persönlichkeit*, Časopis „Das Altertum“, Akademie-Verlag Berlin, Heft 1/1971, S. 33. Podobně je papyrus datován v publikaci *Encyclopedic Dictionary of the Bible*, New York 1962.

<sup>9</sup> Srov. Oscar Cullman, *Le nouveau testament*. Presses Universitaires de France, Paris 1967, p. 36. — Datování evangelii podle nalezeného papyru má slabinu v tom, že text na papyru je poměrně krátký — obsahuje jen tři verše. Je tedy také možné, i když nikoliv pravděpodobné — že tyto tři verše jsou zlomkem nějakého staršího nám neznámého textu, a byly až později do Janova evangelia převzaty.

<sup>10</sup> Jak je zřejmé, při datování stáří evangelijních textů je poměrně jistá pouze relativní chronologie.

Je vcelku prokázáno, že z biblických evangelii nejstarší je evangelium Markovo, vzniklé

Ať již však vznik Lukášova evangelia datujeme jakkoliv, je dobře možné, že Lukáš sice neslyšel o Vibiové sčítání z roku 104, doslechl se však o některém starším egyptském censu podobného typu. Je totiž pravděpodobné, že návraty do rodné obce při příležitosti censu byly v Egyptě nařizovány již dříve; dochování papyru, vztahujícího se právě k roku 104 je značně náhodné. Psací materiál helénského světa — papyrus, je málo trvanlivý. Proto písemnosti na něm psané zanikly a zlomky textů se dochovaly pouze výjimečně v horkém a suchém podnebí Egypta anebo — jak se ukázalo v posledních desetiletích — v obdobném mikroklimatu jeskyň u Mrtvého moře.

Je tedy možné, že autor Lukášova evangelia slyšel, že kdesi existují sčítání, při nichž se musí jít do domovské obce. Motiv cesty v Lukášově vyprávění je patrně ohlasem nějaké takové zprávy, ovšem zprávy nepřesné a neurčitě. Stejně tak je v evangelijním textu zkreslena zásada „soupisu podle domů“. Vzniká tak obraz fantastického soupisu, při kterém dospělý člověk, který je v právním ohledu hlavou rodiny, koná dalekou cestu do města, odkud pocházel jeho rod, a tutéž cestu z důvodů ještě nepochopitelnějších koná i jeho žena.<sup>11)</sup>

Takové sčítání, jaké líčí Lukáš, by nemělo smysl a bylo by v Palestině neproveditelné. Kdyby byl býval v té době nějaký census v Palestině, lze se právem domnívat, že hypotetický Josef, ženatý řemeslník, by se byl zapisoval v předpokládaném městě Nazaretě, kde žil, pracoval a platil daň. K čemu by to bylo dobré, aby cestoval do jiné části Palestiny (s těhotnou manželkou), tam se zapsal v městě Betléme a hned zase cestoval zpět? Helénské a zejména římské právo bylo příliš praktické na to, aby nařizovalo takové zbytečnosti. Tzv. Lukáš, který nebyl Židem, si asi také neuvědomil, že migrace u Židů byla již na rozhraní obou letopočtů značná a že mnohé židovské kolonie ve Středomoří pocházejí již z té doby. To, co se mohlo naříditi egyptským rolníkům, by se bylo stěží mohlo nařizovat Židům. Kam by se byli museli jít zapisovat Židé alexandrijské, antiochijské, či Židé z jiných měst východního Středomoří? Vždyť na počátku římské éry žila pravděpodobně většina Židů již v diaspoře mimo Palestinu.<sup>12)</sup>

pravděpodobně ze dvou různých pramenů. Evangelium Matoušovo je pozdější a na Marka v některých ohledech navazuje, tj. Matouš text Markův znal a použil jej. Vedle toho použil předpokládaný, avšak nedochovaný soubor „Výroků Ježíšových“ (*Logia Jesu*) a pravděpodobně další blíže neznámý pramen. Zhruba v téže době asi vzniklo evangelium Lukášovo. Lukáš navazuje také na Marka, nikoliv však na Matouše (jehož text Lukáš neznal), dále používá „Výroky“ a pravděpodobně nějaký další neznámý text. Tzv. evangelium Janovo je mnohem pozdější a od starších evangelíj je textově poměrně vzdáleno. — (Jak ukázal Engels ve své práci *Kniha Zjevení*, nejstarobyljším z novozákonních textů, nečítáme-li dopisy, je tzv. „Zjevení sv. Jana“ [Apokalypsa], které vzniklo r. 68.)

<sup>11)</sup> Zdanitelný majetek přihlašoval při sčítání manžel jako hlava rodiny, u neprovdaných žen otec, poručník nebo jiný zástupce. „Daň z hlavy“ (v ptolemaiovských dobách nazývaná *σύνταξις*, v římské době *λαογραφία*, *ἐπικεφάλαιον*) platili jen muži od 14. do 60. roku věku (srov. Wilcken, l. c., sv. I, str. 189), proto se počet žen v domácnosti nezjišťoval. Domněnky některých církevních historiků náboženství (např. W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, str. 77), že ženy byly sepisovány za účelem výměření „daně z hlavy“, jsou mylné. Opírají se o jediný „doklad“ — o Lukášovo evangelium.

<sup>12)</sup> Židé žili ve velkém počtu právě v nejvýznamnějších velkoměstech římské říše: v Antiochii, v Alexandrii a přímo v Římě. V Antiochii se jejich počet uprostřed 1. století odhaduje asi na 30 tisíc; tvořili asi desetinu antiochijského obyvatelstva. V Alexandrii ovládali několik městských čtvrtí. Je znám dopis císaře Claudia alexandrijským Židům (z roku 41), kterým je napomíná ke klidnému soužití s Řeky. Osudy římských Židů byly proměnlivé; roku 49 byli např. Claudiem z města vypovězeni. — Vcelku se soudí, že již před prvním dobytím a rozbořením Jeruzaléma Římany, tj. před rokem 70, byl počet mimopalestinských Židů podstatně vyšší než počet Židů,

Konečně je třeba také ještě uvést, že autor Lukášova evangelia si neuvědomoval význam tehdejšího státoprávního uspořádání pro jím vyprávěný děj. Tzv. Lukáš ví, že v té době vládl v Judsku král Herodés, ale není si plně vědom toho, že Judea (na rozdíl od Galileje a Samařska, které již patřily k syrské provincii) byla tehdy ještě skutečným královstvím. Herodes nebyl nějakým jen nominálním panovníkem, který by vládl v zemi spolu s římskými úředníky anebo dokonce jako jejich faktický podřízený. Herodes (někdy označován jako „Veliký“ — pro rozlišení od jmenovců) byl svým způsobem skvělý helénský panovník: založil řadu krásných měst, paláců a nedobytných tvrzí. Byl také podezřívavý a krutý. Dal postupně popravit svou manželku a své tři syny (byl tedy skutečně vrahem synů, a to dokonce svých). Vlády se zmocnil s podporou Říma a byl na Římu fakticky závislý. Formálně byl však samostatným vládcem a Judsko bylo tedy státoprávně samostatným královstvím. Nařízení římského vládce se tedy na Judsko nevztahovala, protože Judsko nebylo součástí římské říše. Ještě Herodův nástupce Archeláos vládl devět let jako sice fakticky závislý, avšak státoprávně samostatný panovník. Teprve pak byl Římany zbaven moci a Judsko (podle historika Josefa Flavia<sup>13</sup>) dokonce na žádost samotných Židů, kteří již nechtěli snášet vládu Herodovců, se stalo součástí syrské provincie a tím římské říše.

Kdybychom věřili biblické zprávě, museli bychom předpokládat, že Josef a jeho manželka, bydlící tehdy v syrské provincii, musel z nařízení římského vladaře tuto provincii a tím i římskou říši opustit a dát se zapsat v říši krále Heroda. Autor tzv. Lukášova evangelia si to neuvědomoval: v jeho době již náležel k římské říši „všechn svět“.<sup>14</sup>)

Biblická zpráva o sčítání lidu v Palestině z rozkazu Oktaviána Augusta a za života krále Héróda — se všemi dalšími podrobnostmi — se nám tedy jeví jako konfabulace autora tzv. Lukášova evangelia. Pseudohistorický, vzdělanecký ráz a celková konstrukce legendy se zdají ukazovat, že autorem fikce byl sám Lukáš. V každém případě hypotéza sčítání prozrazuje, že autor žil v době časově již vzdálené a neuvědomoval si právní, státoprávní a historickou nemožnost fabulovaného děje.<sup>15</sup>)

To nás staví před druhou stránku problému: před otázku, proč vlastně tzv. Lukáš takové sčítání předpokládá. Domnívám se, že v hlavních rysech zodpovídá tuto otázku legenda sama: hypotéza sčítání má zdůvodnit cestu Josefa a Marie do Betléma. Uvažme situaci, jak je v legendě popisována: Josef s manželkou, která je v nejvyšším stupni těhotenství, má nastoupit obtížnou cestu, která trvá řadu dní tam a řadu dní zpět. Vypravěč si dovede představit, že nikdo dobrovolně sebe a manželku

žijících v Palestině. Většina Židů tedy již žila v dobrovolné diaspoře. — Srov. V. Schultze, *Altchristliche Städte und Landschaften*, Band III: Antiochien (1930); Z. Goppelt, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Göttingen 1966; Karl Baus, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*, Herder (Freiburg—Basel—Wien) 1965, s. 80.

<sup>13</sup> Josephus Flavius, *Válka židovská*, kn. II, kap. 6 a 7 (čes. vyd. Praha 1965, str. 142—145).

<sup>14</sup> Pokud jde o krále Heroda, ten stěží mohl nějaké sčítání nařídít, protože Starý zákon to nepřímou zakazoval (srov. II. kniha Samuelova, kap. 24).

<sup>15</sup> Z důvodů, které jsme uvedli, není možné předpokládat, že by hypotéza o sčítání byla vznikla v Palestině. Proto nelze také přijmout domněnku jinak dosti spolehlivé práce britského marxisty A. Robertsona (*Původ křesťanství*, čes. vyd. Praha 1958, str. 150), že myšlenka sčítání byla „naivním lidovým výtvozem“, který byl „historikou patrně tak populární, že ji nebylo možno vynechat“ (a přesto ji žádný jiný novozákonní autor neznal?!). Robertsonův názor — pokud víme, nesdílí vůbec žádný jiný historik. V jeho knize se mohl objevit jen proto, že v syntetické práci neměl Robertson možnost soustředit se na analýzu detailů.

<sup>16</sup> V. Sadek, *Der Mythos vom Messias, dem Sohne Josephe*; Archiv orientální, číslo 33/1965, str. 27 nn.

takové námaze nevystaví. Pro útek z domova by mohl být důvodem mor nebo válka, avšak pro cestu tam a hned zpět není takřka žádný motiv myslitelný. Jediným představitelným důvodem by mohl být zcela imperativní příkaz státní autority. Šel-li tedy Josef do města, odkud pocházel jeho rod, v myslí helénského vzdělance se to zcela zákonitě spojí s neurčitou vědomostí o tom, že na Východě jsou jakási sčítání, při nichž je třeba jít do domovské obce. Motiv pro cestu je nasnadě. Je nasnadě právě proto, že vědomost o sčítáních je neurčitá. Kdyby byla přesná, nemohla by na jejím základě žádná fabule vzniknout.

Pseudohistorický verš o sčítání je tedy fiktivním zdůvodněním cesty, která má pro utváření vypravovaného děje klíčový význam: supponováním cesty Ježíšových rodičů z Nazaretu do Betléma a zpět se odstraňuje rozpor mezi proroctvími, která očekávají, že Mesiáš se narodí v Betlémě z rodu Davidova, a mezi Ježíšovým přízviskem, které naopak (alespoň podle Lukáše) poukazuje na zcela jinou lokalitu. Jinými slovy, pokud se Mesiáš v souladu s tradicí musí narodit v Betlémě, je možné mu zachovat přízvisko „Nazaretský“ jen za tu cenu, že narození v Betlémě bude podáno jako záležitost epizodní a nahodilá.

Obecně lze říci, že o tom, kdy přijde Mesiáš, kde se narodí, co vše vykoná a vůbec jaký bude charakter jeho činnosti (zda bude spíše světským osvoboditelem Židů nebo nábožensko-mystickým Vykupitelem) nebyl v Palestině na začátku letopočtu jednotný názor. Vladimír Sadek, který se zabýval studiem představ o Mesiášovi, poukazuje na rozdíl mezi dvěma typy názorů, z nichž jeden se váže na koncepci „Mesiáše syna Josefova“ (Messias ben Joseph) a druhý na koncepci „Mesiáše syna Davidova“ (Messias ben David).<sup>16</sup> O Lukášově evangeliu lze říci, že obsahuje v určité míře prvky obou představových okruhů. (Politické prvky v představě Mesiáše jsou ovšem u Lukáše již dosti oslabeny.)

Evangelium tedy přisuzuje Ježíšovi královský původ: činí jej potomkem krále Davida a tím i ostatních slavných židovských králů. O spáse, která vzejde z rodu Davidova, mluví řada starozákonních textů. V té souvislosti uvádějí někteří proroci i město Betlém, ležící nedaleko Jerusaléma jižním směrem, odkud podle židovské tradice židovští králové pocházeli (Ruth 1,18; Izaiáš 9,6—7; Jeremiáš 23,5; Micheáš 5,1; pod. Matouš 2,6; Lukáš 1,32; Jan 7,42; Skutky 2,30). Lze mít za to — chronologie starozákonních zmínek tomu do jisté míry nasvědčuje — že přisouzení královského původu je primární a zmínky o Betlému až sekundární. Z toho důvodu také očekávání, že Mesiáš vzejde z Betléma měla možná původně charakter obrazný a označovala Mesiášův rod a ne místo, kde se i fyzicky narodí. Proces konkretizace, který je pro vývoj mýtů typický, však způsobil, že v očích mnoha Židů se stal Betlém očekávaným rodištěm Mesiáše.<sup>17</sup>

## II

Zrození hypotetického Ježíše v Betlémě by nevyvolávalo vypravěčskou obtíž, kdyby neměl přízvisko Nazaretský. Tento přívlastek je již dlouho předmětem pochybností. Ty se především týkají existence lokality samotné. Dobové zprávy

<sup>17</sup> Protože v Palestině bylo několik lokalit toho jména (*Betelehem* znamená doslova „Dům chleba“ a označuje vesnici ležící v úrodné krajině; jedna obec toho jména byla i v Galilei), používají evangelijní texty k označení této lokality přízvisko *Betlém Judův* anebo jindy označení *Efrata*, podle jména rodu, který Betlém osídlil (rod Efrata patřil ke kmeni Judově). — Připomínáme, že mezi údobím, kdy panoval David, a začátkem našeho letopočtu, kdy se podle legendy narodil Ježíš, leží časový úsek deseti století. (David žil asi v letech 1010 až 955 př. n. l.) Genealogie tedy nemohla být jiná než fiktivní. K číselné konstrukci evangelijních „rodokmenů“ Ježíšových srov. W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig 1941, S. 190 n.

z počátku letopočtu dávají dosti dobrý obraz topografie Palestiny, avšak město Nazaret se tehdy ještě nikde — s výjimkou evangelií — v pramenech neobjevuje. Není ve Starém zákoně, v Talmudu, nelze je najít u Strabóna ani u Josefa Flaviana, který ve svých dvou dílech jmenuje celkem 63 galilejských měst a osad. Lze tedy usuzovat, že pokud taková lokalita v prvních deceniích letopočtu vůbec existovala, byla spíše málo významnou vesnicí než městem. Některé prameny soudí, že blízké město Japhia (není totožné s Jaffou) zastíňovalo Nazaret natolik, že žádnému dobovému autoru nestál za zmínku.<sup>18</sup>) Existence městečka Nazaretu na přelomu obou tisíciletí není tedy prokázána. To nás však neopravňuje k apodiktickému mínění, že tehdy ještě neexistovalo. Pripustíme-li, že městečko Nazaret, později dobře známé a dodnes existující, bylo známo již v době Lukášově (a to připustit musíme, protože z textů je to zřejmé), nemůžeme kategoricky tvrdit, že o osmdesát — sto let dříve neexistovalo.

Výklad Ježíšova přízviska však přesto zůstává nejasný. Srovnáme-li texty čtyř evangelií, zjistíme, že zmínky o Nazaretu jako konkrétní lokalitě jsou v nich zastoupeny velmi nerovnoměrně. V obou nejstarších textech — pro stručnost je budeme nazývat obvyklým způsobem, tj. jménem Matoušovým a Markovým — zmínky o Nazaretu jako lokalitě jsou velmi sporadické.<sup>19</sup>) V mnohavrstevné struktuře těchto textů zdají se patřit k vrstvě časově poslední. Patří k nim i explikativní verš 2,23 u Matouše: „A přišel bydlil v městě, které slove Nazaret [*Ναζαρέθ*], aby se naplnilo co povědíno bylo skrze proroky, že Nazórejský [*Ναζωραϊός*] slouti bude.“

Zcela jiný ráz má text Lukášův, v němž představa *města Nazaretu* je mnohde přímo konstitutivní složkou vyprávění a kde zmínka o Nazaretu je mnoho.<sup>20</sup>) To není dáno jen tím, že tzv. Lukáš se zabývá Ježíšovým dětstvím více než jiní evangelisté. Lukášův Ježíš je konsekventně koncipován jako člověk, který strávil své mládí v Nazaretu, kdežto v obou starších evangeliích je to jen výjimečné. Srovnáme společně vyprávění všech tří těchto „synoptiků“ o tom, jak Ježíš se vrátil domů, učil krajany z písem a všichni se nedůvěřivě podívovali, cože to dělá syn tesaře Josefa a matky Marie, bratr Jakubův atd. Příběh, končící poučením, že ve vlasti není nikdo prorokem, je poměrně dosti konkretizován a svým charakterem volá po tom, aby vypravěč uvedl jméno města. Marek a Matouš však začínají vyprávění neutrálně „A přišel do vlasti své...“ [*εἰς τὴν πατρίδα*] a název žádné obce neuvádějí. Teprve v Lukášově verzi má příběh přesnou lokalizaci: „I přišel do Nazaréta, [*εἰς Ναζαρέθ*], v jiném čtení *εἰς Ναζαρά*]“ kdež byl vychován...“<sup>21</sup>)

Koncepce Nazaretu jako lokality, od níž pochází Ježíšovo přízvisko, je konsekventně provedena až v evangeliu Lukášově, tedy textu poměrně pozdním a vzniklém daleko od Palestiny. Důvod, proč vzniká v tomto časově a místně vzdáleném textu byl patrně v tom, že autor si jiné vysvětlení nedovedl (nebo nechtěl) představit; předpokladem samozřejmě bylo, že město Nazaret v jeho době již existovalo.

Úvahu zasluhuje již hlásková podoba Ježíšova přízviska. Přídomek, česky překládaný obvykle jako „Nazaretský“, se v evangelijských textech píše jako *Nazóraios*, idčeji *Nazarénos*. Přitom tvar „*Nazóraios*“ (*Ναζωραϊός*) v novozákonních textech,

<sup>18</sup> Srov. např. *The Jewish Encyclopedia*, Vol. IX, New York—London 1905, p. 195 n.

<sup>19</sup> Mat. 4,13 a 2,23; Mar. 1,9. U Jana jsou dvě zmínky (1,45 a 1,46) ve Skutcích jedna 10,38. U Luk. 21,11 je označení *Nazara*.

<sup>20</sup> Luk. 1,26; 2,4; 2,39; 2,51; ve verši 4,16 jsou varianty *Ναζαρέθ* a *Ναζαρά*.

<sup>21</sup> Srov. Mat. 13,54—57; Mar. 6,1—4; Luk. 4,16—24.



převládá.<sup>22</sup>) Vyskytuje se navíc v souvislostech, které mu dodávají obzvláštní váhu — totiž při popisu zajetí, vyslýchání a popravení hypotetického Ježíše. Tak jej nazývají vojáci, když jej přicházejí zajmout (Jan 18,5—7), tak jej jmenuje děvečka, před níž Petr Ježíše zapírá (Mat. 26,71), tak je uveden v nápise na kříži (Jan 19,19). Přiznáme-li těmto textům vůbec nějaký stupeň hodnověrnosti, pak tedy můžeme věřit, že zprávy o zajetí a popravení židovského náboženského horlitele (Mistr = *rabbi*) a vůdce Římany byly v pramenech a podáních, z nichž čerpali autoři evangelíí, zachyceny s vyšší mírou věrohodnosti než popis jeho mládí a výklad o rodičích.

Rozvoj historického bádání o starých židovských sektách a kajícnicko-asketických hnutích dodaly váhu jiným výkladům, tj. výkladům nespojujícím přízvisko Nazóraiios s lokalitou Nazaret. Uvedeme dva takové hypotetické výklady.

Na první pohled se nabízí souvislost s hnutím nazirů, dobře známým ze Starého zákona. Kniha Soudců (kap. 13) obsahuje dokonce epizodu, která velmi připomíná evangelijní výklad (Matoušův a Lukášův) o narození Ježíše. Líčí zrození Samsona, pozdějšího ochránce Židů proti Filištinům. Došlo k němu tak, že neplodné manželce muže, který se jmenoval Mannoah, se ukázal anděl a ohlásil jí narození syna, o němž anděl říká: Bude to nazir boží (nebo *nazirejec boží*; rukopisy uvádějí někdy *nazir*, jindy *naziraios* — oboje značí totéž).<sup>23</sup>)

Jaký význam měly hebrejské výrazy *nazir* nebo *nēzer*, víme dosti dobře z některých starozákonních textů. Jde o slova označující vysoký stupeň zbožnosti, přesněji — označující osoby, které se řídí souborem přísných náboženských pravidel. Řecký text používá někdy interpretujícího (i když nikoliv přesného) překladu *ἀγιος, ἀγιαδμός* (svatý, svatost, posvěcení).

Nazirství byl dobrovolný závazek, který vznikal zaslíbením Bohu. Slib mohli skládat muži i ženy, a to zpravidla na přesně vymezený časový úsek: délka zaslíbení mohla být stanovena na několik dní, avšak také na dlouhou řadu let (časté byly sliby třicetidenní). Motivy slibu mohly být různé: pokání, prosba (např. aby se narodilo dítě) nebo prostě zbožnost.<sup>24</sup>)

Je však velmi sporné, zda lze Ježíše pokládat za nazira. Ježíš (máme na mysli evangelijního, literárního Ježíše) nazirská pravidla nedodržel a některé jeho výroky lze pokládat za skrytou polemiku proti nazirům. Bylo by jej možno snad pokládat za bývalého nazira, který je jako nazirejec označován jen ze setrvačnosti. — Existuje však také názor, že bylo-li dítě zaslíbeno již v kolébce svými rodiči, vznikalo nazirství doživotní (odtud prý snad pochází osobní jméno Nazira). Takovými celoživotními

<sup>22</sup> Srov. Mat. 2,23; 26,71; Luk. 18,37; Jan 18,5—7; 19,19; Skutky 2,22; 3,6; 6,14; 22,8; 26,9. Také Pavel je nazýván „vůdcem sekty Nazorejské“: Skutky 24,5. Termín „Nazarénos“ je v těchto textech jen čtyřikrát, resp. pětkrát: Mar. 1,24; 14,67; 16,6; Luk. 4,34. Ve verši Luk. 24,19 způsob psaní kolísá — některé recenze evangelia uvádějí prvou, jiné druhou variantu. Určité kolísání podle rukopisných variant se vyskytuje i v některých předchozích případech.

<sup>23</sup> V Septuagintě, starověkém překladu Starého zákona do řečtiny, je ve variantě A výraz *ναζιραϊος*, ve variantě B termín *ναζιρα*.

<sup>24</sup> Obsáhlý výklad přesných pravidel, jimiž se mají řídit ti, kdo složí „slib nezerů“ je podán v šesté kapitole tzv. čtvrté knihy Mojžíšovy (Numeri). Celkový ráz pravidel lze charakterizovat jako nábožensko-asketický nebo kajícnický. Nazirové např. nesměli pít víno, jíst hrozny, stříhat si vlasy (nazirové mnohaletí si je stříhali jednou za rok), nesměli se dotknout mrtvého člověka (ani zemřel-li jim otec nebo matka).

Zmínke v Starém zákoně není příliš mnoho — mimo šestou kapitolu knihy Numeri jen pět (Gen. 49/26; Soudců 13/6; 16/17; Amos 2/11—12; Pláč Jer. 4/7). — Je tedy možné, že tzv. Lukášovi a jeho zpravodajům nebyly tyto texty známy. Protože Židé v době vzniku evangelia již zčásti byli rozptýleni v diaspoře, tzv. Lukáš, který nebyl Žid a nežil v Palestině, se patrně s naziry nesetkal již ani ve skutečnosti.

naziry byli podle tradice Samson, Samuel a dále snad i Absolon (pro svůj dlouhý vlas) a Ježíš<sup>25</sup>), jehož zasvěcení v kolébce líčí Lukáš (1,15).

Většina soudobých historiků Ježíšovo přízvisko od nazirství neodvozuje. Je to dáno — kromě již uvedených důvodů — i obtížemi filologickými. Odvodit řecké slovo Nazóraios od hebrejského názir je totiž těžko možné; brání tomu okolnost, že v hebrejském slově bývá výslovně vypsaný vokál *i*. Ve staré hebrejštině se samohlásky nepsaly — s výjimkou hlásky *i*, která se psala písmenem *jod*: to totiž označovalo především souhlásku *j* a vedle toho také samohlásku *i*. Slovo nazir se ve většině případů psalo s vypsaným *jōd*, tedy NŠJR. Je tedy těžké spojovat je s Ježíšovým přízviskem, které má na odpovídajícím místě ómega a zřídka alfa, ale vůbec nikdy iota (*Ναζωραῖος* — *Nazóraios*, zřídka *Ναζαραῖος* — *Nazaraaios*, nikdy *Ναζυραῖος* — *Naziraios*).<sup>26</sup> — Z těchto všech důvodů se odvozování Ježíšova přízviska od nazirů takřka obecně zamítá.

V současné době je většinou vědců přijímán jiný názor, který slovo Nazóraios pokládá za označení příslušníka sekty křtěnců, tj. sekty používající křtu jako symbolického obřadu očisty.<sup>26</sup> Vycházejí z poznatku, že označením Nazóraioi se nazývala řada sekt, pro něž symbol křtu byl typický. Jde o židokřesťanskou skupinu ebionitů, zejména však o sektu mandejců, jejíž příslušníci sami názvu „Nazóraici“ používali a jejichž zbytky — spolu se zbytky příbuzných sekt — se dochovaly až do nové doby. Mandejcům proto historická literatura věnuje značnou pozornost.<sup>28</sup>

Talmud používá pro označení křtěnců (tj. i nejstarších křesťanů) označení *nōšēri* resp. *nōšrī*, které se pokládá za hebreizovanou formu aramejského slova (běžným mluveným jazykem byla aramejšтина) *nāšrāja*. Od tohoto aramejského slova by byla pak vyložitelná transkripce *Ναζαραῖος*. *Nazaraaios* nebo *Ναωζαραῖος* — *Nazóraios*, používaná v řeckém textu evangelií. Hebrejský výraz *nōšrī* je adjektivizovanou formou slova *nōšer*, které má význam „strážce“. V tomto náboženském kontextu je třeba vykládat je jako „strážce náboženství“, „strážce (observant) náboženského kultu“ apod.

Protože evangelia výslovně mluví o Ježíšově pokřtění a protože Jan Křtitel je prohlášen za „předchůdce Páně“, je tento výklad nasnadě a v současné době převládá. Přijetím tohoto výkladu by se také rozřešila otázka, proč úvahy o městě Nazaretu se stávají konstitutivní složkou vyprávění až u Lukáše: autor Lukášova evangelia, který na rozdíl od Marka a Matouše nebyl Židem (podle některých domněnek byl možná rodilým Řekem), neznal hebrejskou resp. aramejskou etymologii Ježíšova přízviska, proto hledal výklad jiný, a našel jej v odvození od jména lokality. Původ Ježíšova přízviska od názvu křtěneckých sekt je tedy dosti pravděpodobný a ve vědecké literatuře rozšířený.

<sup>25</sup> *The Jewish Encyclopedia*, I. c, p. 196.

<sup>26</sup> Jde o velmi častý argument; rozveden je např. H. H. Schraedem v hesle *Nazarenos* — publikovaném v *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. G. Kittel, Stuttgart 1933, tom. IV, pp. 879—884.

<sup>27</sup> Tento výklad je v současné době v kritické literatuře nejvíce rozšířen. Srov. Walter Brant, *Wer war Jesus Christus? (Verändern die Schriftrollenfunde vom Toten Meer unser Christusbild?)* Stuttgart 1957, S. 102. Martin Robbe, *Der Ursprung des Christentums*. Urania Verlag Leipzig—Jena—Berlin 1968, S. 80, 228 aj. *Jüdisches Lexikon*, Band IV/1, Berlin 1930, S. 436. A. Robertson, *Původ křesťanství*, čes. vyd. Praha 1958; do jisté míry i dříve zmíněný H. H. Schaefer v citovaném teologickém slovníku apod.

<sup>28</sup> Řadu prací základního významu napsal M. Litzbarski (*Das Johannesbuch der Mandäer*, 1916; *Mandäische Liturgien*, 1920 aj.). V novější době se otázkou zabýval např. Kurt Rudolf, *Die Mandäer*, Göttingen 1960.

Z různých — i mimovědeckých — důvodů udrželo se vedle toho i odvození od toponyma Nazaret, jak to odpovídá křesťanské tradici.<sup>29)</sup> Tento toponymický výklad je však navíc vyvrácen závažným křesťanským pramenem: biskup Epifanos, pocházející z Palestiny a žijící ve čtvrtém století, pojednává o palestinských a syrských Nasarejcích jako o sektě, která existovala před Kristem a Krista neznala.<sup>30)</sup> Je tedy třeba předpokládat, že Ježíšovo přízvisko bylo odvozeno od Nazorejců, nikoliv nazorejci od Ježíše Nazaretského.

Úvahami o původu Ježíšova přízviska nechceme brát v pochybnost, že Ježíš a jeho druhové, tak jak jsou líčeni v evangeliích, opravdu vytvářejí obraz rodáků z Galileje, tedy ze severní Palestiny, v jejíž kopcovité části leží Nazaret. Odmyslíme-li si helénské prvky evangelijního vyprávění, zbude nám obraz hereze (hereze z židovsko-ortodoxního hlediska), která vznikla mnohem pravděpodobněji v Galileji než v Judsku.

Starověké dějiny židovského národa, jeho rozkvětu i jeho strádání, byly spjaty především s Judskem a jeho hlavním městem Jeruzalémem. Jeruzalém byl nejen sídlem králů: byl v něm i chrám — v historické době jediný pro všechny pravověrné Židy — a v chrámě archa úmluvy jako symbol sepětí národa s Bohem. Jeruzalém byl proto i sídlem mocné kněžské kasty: náboženských učenců, kněží a velekněží.

Měřeno těmito hledisky, poloha Galileje byla v náboženském i státním smyslu periferní. V některých dobách byla spojena s judským státem, někdy byla součástí severopalestinského království Izraelského, jindy opět byla v područí mooných sousedních říší. V bezprostřední blízkosti ležela skupina řeckých (helénských) měst, zvaná Dekapolis, a přes Galileu vedly živé obchodní cesty směřující ke středomořským přístavům. Obyvatelstvo bylo patrně z etnického hlediska míšené, zčásti možná i nesemitského původu, mluvilo asi odlišným nářečím,<sup>31)</sup> v náboženském ohledu bylo ovšem judaizováno. Je pochopitelné, že Galilejci často nebyli příliš ortodoxní a že úrodné roviny i chudé pahorkatiny Galileje bývaly i domovem různých herezí. Pravověrní Židé proto nepokládali Galilejce za příliš kompetentní v náboženských věcech; stopy určitěho despektu se zachovaly i v některých evangelijních scénách.

Galilejský ráz popisované náboženské skupiny je zjevný i z toho, že dějištěm většiny příběhů je Galilea: město Kafarnaum, břehy jezera Genezaretského i další místa této oblasti. Jeruzalém navštěvoval zobrazovaný Ježíš a jeho stoupenci především v souvislosti s náboženskými povinnostmi.<sup>32)</sup>

<sup>29)</sup> Městečko, které se v řeckém textu evangelií nazývá *Ναζαρεθ*, *Ναζαρετ* někdy také *Ναζαρεθ* nebo *Ναζαρεθ* je o něco později doloženo pod hebrejským názvem *Nāsrat*; v aramejském plnohlaši zněl název patrně *Nāserat* nebo *Nāseret*, arabsky se město jmenuje *an-Nāšira*. Název souvisí pravděpodobně se slovem *nāser* značícím „výhonek“.

Protože aramejšтина (resp. hebrejšтина) a řečtina jsou jazyky foneticky navzájem odlišné, nebylo možné zvuk semitakých alov zachytit zcela přesně řeckým písmem. Ve slovech *naprājē* (označení křtěnců) i *Nāsrāt* (označení osady) je emfatické *š*, které se v řeckém textu obvykle prepisovalo jako *z*, řidčeji (někdy — ne vždy — u Epifania) jako *s*. Za touto hláskou následoval v obou slovech nezřetelný vokál (nazývá se „šva“), který Řekové v uvedených slovech někdy slyšeli jako *ó*, jindy jako *a*. Odtud kolísání zápisu mezi *Ναζωραιος* *Nazōraios* a *Ναζαραιος* *Nazaraios*.

<sup>30)</sup> Srov. Epifanos, *Adversus haereses*, lib. I, tom. II, § 121. Patrologia ed. Migne, series graeca, tomus XLI.

<sup>31)</sup> Připomínáme evangelijní scénu, v níž po zajetí Ježíše je Petr poznán podle „řeči“ a třikrát jej zapírá. Je příznačné, že řeč jako distinktivní znak uvádějí pouze evangelisté židovského původu (Mar. 14,70; Mat. 26,73), kdežto nežidé o této možnosti identifikace nevědí (Luk. 22,56; 22,58; Jan 18,28).

Pro naši hlavní úvahu je však vlastně lhotejně, zda Lukáš umísťuje Ježíše do Nazaretu neprávem nebo právem. Nejde o reálného Ježíše (pokud o reálném Ježíšovi vůbec můžeme uvažovat)<sup>32</sup>) ani o skutečný původní význam slova Nazóraios jako přívlastku (reálného či jen legendárního) Ježíše. Pro konstrukci betlémské legendy není rozhodující objektivní skutečnost, nýbrž děj legendární či literární. Vypravěčská obtíž vzniká tím, že Lukáš, který Ježíše umísťuje do Nazareta, pokládá za nutně respektovat tradici a jako rodiště mu přisuzuje Betlém. Musí proto Ježíšovy rodiče (resp. matku a pěstouna) krátkodobě přemístit do Betléma a pak zase zpět, aby byla do Nazaretu lokalizována Ježíšova mladá léta.

V nejstarším z kanonizovaných evangelijních textů, ve vyprávění Markově, se mluví až o dospělém Ježíšovi. To je očekávatelné: líčení dětství legendárních osobností (a konstrukce rodokmenu) vznikají většinou až sekundárně; v křesťanské literatuře je dítě Ježíš např. oblíbeným tématem pozdějších apokryfů. — Rovněž evangelium Janovo zná až dospělého Ježíše. O betlémském narození Ježíšově však mluví Matouš. Chceme-li tedy hodnotit vypravěčský přínos Lukášův, musíme obě evangelia navzájem konfrontovat.

<sup>32</sup> Fašizující autor Walter Grundmann (*Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig 1941), který jinak podává plastický obraz situace v Galileji, vyvozuje z těchto i dalších okolností závěr, že evangelijní Ježíš nebyl etnický Židem.

<sup>33</sup> V některých pracích (spíše v pracích popularizujících než vědeckých) se kdysi objevoval názor, že Ježíš vůbec nikdy nežil a že fikci je i sama existence osoby toho jména. Takový názor se se snad jeví jako radikálně ateistický nebo aspoň podvracející základy křesťanství u samotného kořene. Nevyrůstá však z materialistického pohledu na dějiny, nýbrž z idealistických koncepcí, jejichž počátky jsou známy jako spor mezi Bruno Bauerem a Davidem Straussem. Kdysi vlivná „teorie mýtů“ byla odmítnuta již Engelsem; v novější době ji vyvrací A. Robertson v citované práci „Původ křesťanství“. Podrobný přehled vývoje názoru uvádí A. Schweitzer (*Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tübingen 1933).

Ve skutečnosti neexistuje přesvědčivý důvod, který by mohl vést k apodiktickému tvrzení, že náboženský horlitel jménem Ješua či Jehošua (doslova „Bůh pomáhá“ — české znění je odvozeno od řecké transkripce *Iesua*) v Palestině na začátku letopočtu nežil. Každý historik dojde snadno k závěru, že nejjednodušší je fyzickou existenci náboženského „učitele“ toho jména připustit; přitom zcela jinou otázkou je historicita toho, co se o něm v novozákonních textech říká. Z toho důvodu se shodujeme např. s názorem německého marxisty M. Robbeho (l. c. str. 24), podle něhož nové náboženské myšlenky byly hlášány několika desítkami náboženských vůdců, a je zcela dobře možné, že jeden z nich se jmenoval Ježíš; jeho obraz je však v evangelijích mnohavrstevně překryt, takže o něm nevíme nic. Řadu argumentů pro podobné stanovisko přináší citovaná práce Robertsonova.

Někteří autoři (např. W. Brant, l. c., str. 98) také poukazují na to, že evangelijní texty obsahují prvky, které nejsou vyloučitelné jako produkty mýtu, protože naopak mýtický obraz Kristův značně narušují. Jde zejména o některé Ježíšovy výroky, které znějí drsně, tvrdě nebo jsou z jiného důvodu do té míry překvapující, že jsou zcela odlišné od běžného obrazu Ježíše.

Domníváme se, že ještě významnější jsou v tom ohledu scény líčící okamžiky lidské slabosti zobrazovaného Ježíše. Máme na mysli shodně vyprávění „synoptiků“, jak Ježíš v zahradě Getsemanské sklíčen očekává zajetí a s úzkostí prosí Boha, aby mže-li, odňal od něj kalich utrpení (Mar. 14,32—40; Mat. 26,36—45; Luk. 22,41—46). Ještě lidštější je onen výkřik na kříži, který naplňoval úžasem a hrůzou již tolik zbožných křesťanů: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mne opustil!“ Lze jej nejnázpe pochopit tehdy, budeme-li jej pokládat za reálný prvek ze skutečné popravy. Je to výkřik člověka, který se pokládal za posla božského a nyní umírá otráven lhotejností a výsměchem lidí obklopujících popraviště, a tím, že Bůh, kterému sloužil a za kterého obětoval život, jej v okamžiku smrti neobdařil žádným znamením své milosti.

Nechceme ovšem říci, že onen umírající se jmenoval právě Ježíš; k Ježíšovu jménu mohly být svedeny reminiscence týkající se různých osob. Chceme jen ukázat prvek odvozený z reality a nehodící se do mýtu o Spasiteli — Synu božím. Proto také tento výkřik (snad dokonce opakovaný) uvádí pouze text Markův (15, 34—37) a Matoušův (27, 46—50), kdežto Lukáš jej již v duchu mytologizující idealizace škrtná a nahrazuje jiným (23, 46) a stejně — i když stručněji — to dělá i text Janův (19, 30).

Matoušovo evangelium v prvních dvou kapitolách vypráví o těhotenství Josefovy snoubenky Marie a o vysvětlení, které Josefovi podává anděl. Jen velmi stručně — jednou větou — mluví o narození Ježíše v Betlémě.<sup>34</sup>) Novorozeného Mesiáše vítají na svět tři skvělí mudroci, přicházející z Východu; od nich se Herodes dozvídá o očekávaném narození „židovského krále“ a ze strachu pak dává pobít všechny novorozence. Vyprávění ještě nemá pozdější poetický dekor Lukášův. Ježíš se rodí prostě „v domě“.<sup>35</sup>) Pak je líčen útek před Herodem do Egypta, Herodova smrt a návrat Josefovy rodiny do Izraele.

Až do tohoto okamžiku není u Matouše o Nazaretu vůbec řeč. V Matoušově textu se explicitně neříká, kde bylo domovské bydliště Josefovo a Mariino. Mlčky se však předpokládá, že jím byl Betlém, kde se Ježíš „v domě“ narodil.

Teprve když je řeč o zpáteční cestě Josefovy rodiny, objevuje se jméno Nazaretu. Ocituje místo v úplnosti: (Josef s dítětem a matkou) „přišel do země Izraelské. Ale uslyšev, že Archeláos kraluje v Judsku místo Herodesa otce svého, obával se tam vejíti. Avšak napomenut byv od Boha ve snách, obrátil se do krajin Galilejských. A přišed, bydlel v městě, které slove Nazaret, aby se naplnilo, co povědíno bylo skrze proroky, že Nazórejský slouti bude.“<sup>36</sup>)

Jak jsme již uvedli dříve, tyto verše jsou asi pozdní, mají spíše charakter interpolované explikace. Ať je to však jakkoliv, je zřejmé, že umísťují Josefa a Marii do Nazareta až po Ježíšově narození; před tím v Nazaretu nebydleli. To by totiž vyprávěč nevysvětloval, že Josef s Marií ze strachu před Judským králem „obrátili se do krajin Galilejských“ (které k Judsku nepatřily). Je-li opuštění Judska zvláště zdůvodňováno, znamená to, že v Judsku (a snad přímo v Betlémě) byl jejich domov; museli jej však opustit, protože Archeláa se obávali stejně jako Heroda.

Poslední dva verše druhé kapitoly tzv. Matoušova evangelia podávají tedy rudimentární a prostší zdůvodnění Ježíšova přízviska, které se liší od zdůvodnění Lukášova. Vezmeme-li v úvahu ještě evangelium Markovo, obdržíme tři různé verze legendy:

U *Marka* získává Ježíš svou božskou inspiraci až v dospělosti, a to křtem, při kterém na něho vstupuje Duch svatý a prohlašuje jej za svého syna. Proto také Marek začíná své evangelium vyprávěním o Janu Křtiteli. Ježíšovo sepětí s Bohem má ráz spíše mysticko-duchovní než fyzický. Autoři evangelia *Matoušova* a *Lukášova* berou v úvahu stará proroctví o tom, že Mesiáš vzejde z Betléma z rodu Davidova: přidávají scénu narození i s rodokmeny, aby tak dotvrdili, že Ježíš byl skutečně pravým Mesiášem.

V podáních či pramenech, z nichž autoři čerpali, má Ježíš určité přízvisko. U Matouše jsou zmínky o Nazaretu řídké; jsou-li dodatky pozdějšími, znamená to, že Matouš nevztahoval přízvisko k místnímu jménu a interference mezi přízviskem a narozením v Betlémě u něho ještě nebyla. Nežid Lukáš si však přízvisko nedovedl vyložit jinak než odvozením od lokality Nazaret. Proto bylo třeba překonat rozpor Betlém — Nazaret a legendu o zrození napsat obsáhleji.<sup>37</sup>) Výklad Lukášova evangelia proto konstruuje zdůvodnění Ježíšova přízviska důkladněji, avšak ahistoričtěji.

Veršům o sčítání lidu — chceme-li se vrátit k úvodu našich úvah — zůstává funkce vyprávěčské spojnice mezi Nazaretem a Betlémem. Závěr by zůstal stejný, i kdybychom eliminovali úvahy o nazórejích a odvozovali Ježíšovo přízvisko od

<sup>34</sup> „Když se pak narodil Ježíš v Betlémě Judově za dnů Herodesa krále...“ Mat. 2,1.

<sup>35</sup> (Mudrci) „všechde do domu [εις την οικίαν] nalezi dítětko s Marií matkou jeho...“ Mat. 2,11.

<sup>36</sup> Mat. 2,21—23.

Nazaretu. V této souvislosti nejde o historickou realitu, nýbrž o imaginární realitu legendy: do Nazaretu umisťuje hypotetického Ježíše legenda. Proto táž legenda musí vytvořit spojnici s jiným městem, v němž se měl narodit Mesiáš podle legend ještě starších.

### III

Celkový obraz tzv. Lukáše jako autora nebo hlavního autora evangelijního textu<sup>38)</sup> se naší úvahou o betlémské legendě nemění; převládající vědecké názory na vznik tohoto evangelia se naším pokusem o analýzu prvních veršů druhé kapitoly potvrzují a doplňují. Řady omylů tzv. Lukáše svědčí o tom, že jeho evangelium nevzniklo v Palestině. Autor byl vzdělaný člověk s literárním nadáním, odchovaný helénskou kulturou. Jeho evangelium je psáno klasickou řečtinou,<sup>39)</sup> nikoliv pokleslou řečtinou hovorovou s barbarismy a neologismy, kterou používaly početné národy východního Středomoří a kterou psali tzv. Marek a Matouš. Někteří badatelé<sup>40)</sup> pokládají Lukáše za rodilého Řeka. Jméno Lukas je patrně zkráceno z Lukianos nebo Lucanus.

Od jiných evangelijních textů se liší Lukášův sklonem ke konkretizaci a dramatizaci dějů, jak to bývá typické při fabulaci povídek.<sup>41)</sup> Tak např. kde Marek (5,23) mluví o dceři, Lukáš mluví o *jediné* dceři (8,42). Chlapec z Markova evangelia (9,17) se stává *jedínným* synem svého otce (Luk. 9,38) apod. Podle Marka usekl Petr zbrojnošovi „ucho“ (14,47), Lukáš ví, že to bylo „*pravé* ucho“ (22,50). Rozsáhlý soubor Ježíšových poučení, převzatý snad z předpokládaných Výroků Ježíšových (*Logia Jesu*), který u Matouše tvoří nečleněný statický blok Kázání horského, je u Lukáše vhodně rozdělen na menší, z hlediska vyprávění únosnější části a ty jsou vloženy do různých scén. V souvislosti s pokročilým procesem mytologizace jsou augmentovány Ježíšovy zázraky.<sup>42)</sup>

Betlémská legenda sama je příkladem rozvinuté konkretizace dějové scény. Především je třeba poznamenat, že základ betlémské legendy, myšlenka *Syna Božího*, nemá židovský, nýbrž helénský ráz. Představa, že Ježíš (anebo kdokoliv jiný) byl snad *synem* Jahvovým, musela být pro Židy, odchované Starým zákonem, naprosto nepochopitelná. V očích Židů byla taková myšlenka otřesným

<sup>37)</sup> Za další vývojové stadium lze pokládat různé líčení Ježíšova dětství, jak je známe z některých apokryfů.

<sup>38)</sup> V našem příspěvku mluvíme někdy o „Lukášovi“, jindy o „tzv. Lukášovi“ resp. „autoru tzv. Lukášova evangelia“; chceme tím naznačit, že jméno autora není jisté. V souladu s obecným mněním lze však předpokládat, že autor se pravděpodobně skutečně tak jmenoval. Připisuje-li se totiž autorství některé významné osobnosti křesťanského hnutí, např. apoštolovi, vyvstává podezření, že odvození textu od významné resp. legendární osobnosti je prostředkem, kterým se má zvýšit věrohodnost a autorita textu. Údajný Lukáš však jinak vůbec není znám a fingování jeho jména by bylo nemělo smysl.

Pro úplnost poznamenáváme, že celková koncepce a především celková jazyková jednotnost tzv. Lukášova evangelia (tj. jednota slovníku, morfologie a stylu) dokládá, že jde o dílo jednoho autora, a to téhož, který napsal také „Skutky apoštolské“. Lze ovšem předpokládat, že v údobí od svého vzniku až do svého kanonického fixování prošel text řadou redakčních úprav a dílčích změn.

<sup>39)</sup> Bližší rozbor slovní zásoby a syntaxe uvádí W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1961, str. 22 nn.

<sup>40)</sup> Srov. W. Brant, l. c., str. 94.

<sup>41)</sup> Uvádíme podle práce R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921, s. 189 n.

<sup>42)</sup> Srov. A. Robertson, l. c., str. 71.

rouháním. Proto také část historické literatury soudí, že v nejstarším evangelijním textu — evangeliu Markově (jehož autorem byl Žid), byla do scény Ježíšova křtu v Jordáně zmínka o „synovství“ vložena dodatečně. Jinými slovy — v tomto evangeliu, kde je řeč až o dospělém Ježíšovi, jsou slova „Tento je syn můj milý“, značící jakousi mystickou adopci, vsunuta asi později.<sup>43</sup> Dokladem odporu Židů k představě Božího syna je existence židokřesťanských skupin (tj. křesťanů židovského původu), které se označují hromadným názvem ebionité. Ebionité měli vlastní, odlišné evangelium, uctívali Ježíše jako Mesiáše, nepokládali jej však za syna božského a neuznávali také představu panenského zrození. Tím odmítali samy základy betlémské legendy.<sup>44</sup> U jiných národů a zejména u obyvatel seznámených s řeckou mytologií nenarážela ovšem představa „syna božského“ na žádné zábrany; vždyť božský původ si nárokovali i římsí císařové.<sup>45</sup>

Pokud jde o Lukášovo podání betlémské legendy, je značně odlišné od textu Matoušova a mnohem rozvinutější. V naší studii jsme ukázali, že důsledně spíná Josefa a Marii s Nazaretem — patrně v souvislosti s tím, že jako Nežid si neví rady s Ježíšovým přízviskem. V té souvislosti se u Lukáše objevuje historizující pokus o zdůvodnění cesty, tedy pasáž, která je příznakem vzdělaneckého způsobu myšlení. Stejný charakter má i zavádění některých řeckých pojmů k tlumočení náboženských představ.<sup>46</sup>

Mnohem hlubší je však Lukášův podíl na celkové kompozici legendy, kterou Lukáš vlastně teprv vytváří a pozvedá do emocionálně účinné roviny. U Matouše je rodiště božského dítěte amorfní — je to „dům“ (v Betlémě), přivítat jej přicházejí skvělí mudrci a novorozený Mesiáš uniká před Herodem. Orientální mudrci (či vládci) a Herodés vraždící děti jsou motivy palestinské<sup>47</sup>) a u Lukáše je nenalzáme. Ježíšovo rodiště Lukáš s nemalou básnickou licencí (proroctví říkají: *v Betlémě! vzejde z Betléma!*) přemísťuje ven. Lukášovým dilem je tedy to, co činí v našich očích betlémskou scénou tak poetickou: Spasitel lidstva se rodí mimo město, v blízkosti přírody a širého nočního nebe, jeho lůžkem jsou jesličky, zvířata ho zahřívají svým dechem a poklonit se přicházejí pastýři přenocující u svých stád. Tato bukolická scéna je cizí židovskému myšlení. Žid (pokud nebyl zcela helenizován) musel s rozhořčením odmítnout představu, že vytouzený dlouho očekávaný Mesiáš, potomek židovských králů, se již narodil kdesi ve stáji mezi dobyt看em a přivítat na svět jej přišli pastýřští nuzáci. Pastýř byl sice v té době oblíbenou postavou části antické literatury, avšak to, co pro bohatého a urbanizovaného (velkoměstského) antického vzdělance mohlo být poetickou idylou, by Žid nedotčený literaturou byl musel zcela realisticky pokládat za obraz bídy.

Myšlenkové a estetické principy, z nichž vyrůstá Lukášova legenda, jsou tedy historikům antické literatury dobře známé. Obraz narození Mesiáše je podán způ-

<sup>43</sup> Srov. W. Brant, l. c., str. 114.

<sup>44</sup> Archibald Robertson (l. c. str. 149) v souladu se svou koncepcí prakřesťanství jako původně lidového revolučního hnutí má tendenci poněkud přeceňovat lidové prvky v evangelijních textech. Tak došlo také k tomu, že bez argumentace přisoudil „židovský lidový původ“ i Lukášově betlémské legendě, která svým obsahem i konkrétní formou musela u židovského lidu narazit na silný odpor.

<sup>45</sup> B. Engels v té souvislosti připomíná, že již Augustus vyžadoval, aby byl pokládán za syna Apollónova. Srov. *Bruno Bauer a prvotní křesťanství*, Marx-Engels, O náboženství, str. 181.

<sup>46</sup> Např. slovo *εὐαγγέλιον* (= blahá zvěst) nebo označení *σωτήρ* = zachránce, spasitel (Židé užívali jen označení *Mesias* = „Pomazaný“, řecky *Christos*).

<sup>47</sup> O genezi těchto prvků pojednávají různé práce, např. W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig 1941.

sobem, který je spřízněn s pastýřskou poezií Theokrita a jeho řeckých následovníků; duchem i dobou je blízký i veršům Vergiliových Bukolik.<sup>48)</sup>

To co po mnoho let zobrazují nesčetní umělci, co si doma vyřezávali prostí lidé a co opěvují vánoční koledy, je tedy obraz, který vyrostl z velkého ducha antiky, doplněný a konkretizovaný cítěním a uměleckým snažením mnoha generací. Lukášova betlémská legenda zasluhuje obdiv: je to miniatura o velké emocionální působivosti. Síla Lukášovy scény je v její lidskosti. Líčí narození dítěte. Potomek králů se rodí v prostředí velmi prostém, které lidé znají anebo dovedou si je dobře představit. Chudičké prostředí činí děťátko v myslí přihlížejících ještě bezmocnějším a hodným ještě větší něhy. Scénu obklopuje klidná noční příroda. V mocném protikladu tu vítají královské děťátko lidé nejprostší i sbory andělů, zpívající hymnus pokoje a míru.

Lukášova betlémská legenda je text vyfabulovaný a přes svůj historizující rámec zcela a historický. Je to však umělecké dílo, vzešlé z myšlenkového okruhu helénismu, kterému neupřeme krásu a emocionální působivost.

Uměleckou hodnotu textu může zkoumat nejnáze ten, kdo v něm vidí pouze literární dílo. Kdo se zcela a beze zbytku rozloučil s představou, že vyprávění zobrazuje děj, který snad v něčem byl reálný, a kdo je zcela prostý náboženských reminiscencí, může objektivně vidět estetickou stavbu scény a uměleckou kompozici děje i kontrasty a protiklady, které dávají scéně emocionální napětí. Proto také náš kladný soud o Lukášovi jako básníkovi není v marxistické literatuře ojedinelý.

Britský marxista Archibald Robertson, který ani nevidí Lukášův podíl na vzniku betlémské legendy, uznává Lukáše za „jednoho z největších světových slovesných umělců.“<sup>49)</sup> Snad byl při tomto zvlášť vysokém hodnocení ovlivněn ohledem na city britských čtenářů. Je však jisté, že Lukáš či „tak zvaný Lukáš“ byl umělec, snad jediný opravdový umělec mezi všemi tvůrci novozákonních textů.

Nepatřil asi k „největším“ slovesným tvůrcům, ale jistě k nejvýznamnějším. Objektivní význam jeho díla byl vytvářen i historickými okolnostmi zcela mimo-uměleckého rázu. Tyto obecně dobře známé historické okolnosti učinily Lukášovu betlémskou scénu tématem nesčetných uměleckých děl, která vedla k další konkretizaci, obohacení a prohloubení. Lukáš pro ně dodal téma lidsky velké a umělecky nosné.

Tato umělecká díla, velká i prostá, a zejména jejich lidské souvislosti ovlivnily estetiku našeho vnímání jednotlivých reálií betlémské scény. Relativně prostá, avšak silná emocionální náplň betlémské legendy také způsobila, že svátky, připomínající — řečeno jazykem křesťanů — utrpení a umučení našeho Spasitele a jeho slavné vzkříšení — a tvořící teoreticky vrchol církevního roku, byly zatlačeny do pozadí a nejsvátečnější chvíli roku se pro křesťany stal večer betlémského narození.

Základní náplň vánoc jako svátků klidu a pohody byla ovšem vytvářena i dalšími okolnostmi historického a sociálního charakteru. Vánoce — jak známo — se v křesťanském kalendáři zhruba kryjí se zimním slunovratem.<sup>50)</sup> Tento fakt se v literatuře

<sup>48)</sup> Vergilius v Eneidě (VI, 791 nn.) podává apoteozu Oktaviána Augusta jako očekávaného tvůrce nového zlatého věku. Ve čtvrté ekloze Bukolik pak vítá novorozeného chlapce v krajině oživené pastýři a jejich stády. Křesťané proto kdysi vídali ve Vergilioví (žil v 1. stol. před naším letopočtem) básníka, který předvídal narození Spasitele. Mohl bychom namítnout, že možná naopak Lukáš četl někdy Vergília. Předpokládat přímou spojitost však vůbec není třeba, protože oba autoři rostou z ducha téže doby.

<sup>49)</sup> A. Robertson, l. c. str. 153.

<sup>50)</sup> V solárním kultu, uvedeném do římského kalendáře oficiálně císařem Aureliánem, připadalo „zrození Slunce“ na 25. prosince. Ve čtvrtém století se tento svátek stal dnem „narození Páně“.



podle našeho mínění poněkud přeceňuje. Svátek slunovratu snad v něčem připomínají vánoce, jak se slaví v jižnějších zemích. U nás však vánoce teprve začíná opravdová zima a mrazy a tváří v tvář této skutečnosti musel svátek slunovratu vyblednout, jakmile se lidé zbavili animismu a primitivní přírodní formy náboženství. Podle našeho mínění daleko větší význam by mělo zamyslet se nad životem našich předků, kteří byli takřka všichni zemědělci (v různém sociálním postavení) a nad celoročním cyklem jejich práce, starostí a odpočinku. Na podzim provedli s velkým vypětím celoroční sklizně, pak postupně mlátili obilí a uskladňovali zrno. (Ostatně podobný byl pracovní cyklus rolníků italských i řeckých). Konec prosince byl údobím poměrného dostatku jídla, zároveň začínalo pro ně období uvolnění a relativního odpočinku. Vánoce mohly být opravdu velkými svátky. — Z života našich předků lze také vyložit, proč vánoce pro nás nejsou svátky bujného veselí, jak je tomu v některých zemích Středomoří a v Latinské Americe. Představme si vesnici pokrytou sněhem s cestami zavátými závějemí a pochopíme, jak se u nás a v mnohých jiných zemích se vánoce staly svátkem rodiny a domova.

Všechny tyto obecnější lidské souvislosti postupně Lukášovu legendu přerůstaly a překrývaly. Zůstaly i v době, kdy náboženství ve vědomí lidí ustoupilo do pozadí. Proto i v době, kdy jesličky nahradil vánoční stromek, vánoce zůstaly svátky klidu a domova.

---

Je mou milou povinností poděkovat za rady a bibliografické pokyny pracovníkům Státního židovského muzea v Praze, zejména vedoucímu vědeckovýzkumného úseku docentu Vladimíru Sadkovi, a pracovníkům katedry starověké kultury University J. E. Purkyně v Brně.

## ZUM PROBLEM DER GESTALTUNG DER LEGENDE VON DER GEBURT JESU

Über das sog. Lukas-Evangelium und die Texte des Neuen Testamentes im allgemeinen gibt es eine umfangreiche kritische Literatur: Es ist das Ziel dieser Studie, sie durch ein synthetisches Bild der bekanntesten und eindrucksvollsten christlichen Legende — die Erzählung von der Geburt des göttlichen Kindes in Bethlehem — ergänzen, wie sie im zweiten Kapitel des Evangeliums geschildert wird.

Die Studie hat drei Teile. Ihren Kern bildet der abschliessende Teil, der eine allgemeine Charakteristik der Lukas-Legende zu bringen versucht. Den Gegenstand des ersten Teils bildet der Vers von der Volkszählung unter Octavianus Augustus, der die Wanderung Josefs und Marias nach Bethlehem begründet. Es wird dargelegt, dass eine derartige Volkszählung in Palästina in der angeführten Zeit aus historischen, administrativen und staatsrechtlichen Gründen gänzlich unmöglich war. Sie wurde von dem Autor (dem sog. Lukas) konfabuliert, — wahrscheinlich auf Grund einer phantastischen Umgestaltung unklarer und entstellter Nachrichten von Volkszählungen, wie sie in Ägypten üblich waren. Das Motiv der Reise von Nazareth nach Bethlehem und zurück erscheint in Lukas' Legende als Verbindungsglied zwischen zwei Lokalitäten — Bethlehem und Nazareth. Der lange erwartete Messias sollte aus dem Geschlecht der alten jüdischen Könige hervorgehen, also aus Bethlehem (von wo angeblich die Davididen stammten). Durch die Lokalisierung der Geburt Jesu nach Bethlehem soll also gezeigt werden, dass Jesus der legitime Messias war. Weil jedoch Lukas Jesu Beinamen als „von Nazareth“ interpretiert, muss er sein Leben (vor allem seine Jugend) mit der Lokalität Nazareth in Verbindung bringen und den Aufenthalt in Bethlehem nur als episodisch darstellen.

Im zweiten Kapitel der Abhandlung wird auf Grund einer historischen und philologischen Analyse gezeigt, dass zwar die Möglichkeit besteht, den Beinamen des hypothetischen Jesus vor der Lokalität Nazareth abzuleiten, dass dies aber aus einer Reihe von Gründen kaum wahrscheinlich ist. Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, dass dieser Beiname die Zugehörigkeit zu einer Täufersekte bezeichnet, d. h. einer Sekte, welche die Taufe als ein Symbol der Reinigung gebrauchte und zu deren Vertretern auch der legendäre Johannes der Täufer gehörte. Diese Täufer hiessen griechisch *nasaraioi* oder *nazoraioi* (beide Formen sind Transkriptionen desselben Wortes, das aramäisch wahrscheinlich *našrājā* oder *naš'rajā* lautete) und sind als Sekte schon vor Jesus nachgewiesen.

Der sog. Lukas war selbst nicht Jude und kannte die palästinischen Sekten nicht. Bei dem sog. Matthäus findet man nur sporadische Erwähnungen von Nazareth, und man kann sie als Interpolationen betrachten, die bei einer späteren vereinheitlichenden Redaktion der Evangelien entstanden sind. (Die Studie geht von der Voraussetzung aus, dass es einen Glaubenslehrer Namens Jesus — aramäisch Ješua — tatsächlich gegeben hat, dass sich aber über sein Leben nichts Bestimmtes aussagen lässt.)

Sinn des dritten Kapitels ist es, einerseits das Bild des Evangelisten (der vielleicht tatsächlich Lukas hiess) zu ergänzen, andererseits eine allgemeine Charakteristik seiner Bethlehem-Legende zu bieten. Vor allem durch die Analyse der Legende lässt sich beweisen, dass der Autor des Evangeliums kein Jude, sondern ein hellenistischer Gebildeter, wahrscheinlich ein gebürtiger Grieche, war, den von den geschilderten vermutlichen Geschehungen ein sinnlich grosser zeitlicher und räumlicher Abstand trennte. Darauf wies schon die Fehldeutung des Beinamens Jesus, die Verbindung der Lokalitäten Bethlehem und Nazareth durch das Motiv der Wanderung und die pseudohistorische, also typisch intellektuelle Begründung der erdachten Reise hin.

Noch aufschlussreicher ist die Analyse der eigentlichen Geburtszene. Während der Messias bei Matthäus in Bethlehem geboren wird und zwar in einem amorphen „Hause“, verlegt Lukas ganz unbefangenen die Geburtstätte hinaus in die Natur, in die Nähe des nächtlichen Himmel, Hirten, die ihre Herden bewachen, bringen ihm ihre Huldigung dar und über allem singt der Chor der Engel eine Hymne des Friedens. Lukas' Schilderung der Geburt des göttlichen Kindes ist ganz unjüdisch; jeden Juden hätte die Behauptung tief beleidigt, der Messias, der königliche Nachkomme, sei irgendwo in einem Stall unter Tieren geboren und von armen, ungebildeten Hirten begrüsst worden. Die Darstellung kann nicht einmal als spezifisch christlich angesehen werden. Es ist vielmehr eine idyllische pastorale Szene, wie sie dem ästhetischen Empfinden eines grosstädtischen Gebildeten hellenistischer Prägung entspricht. Es ist überraschend, wie wenig die bisherige wissenschaftliche Literatur von der Tatsache Notiz nahm, dass die schöne Miniatur Lukas' in der Atmosphäre der Verse Theokrits und seiner Nachfolger ihren Ursprung hat und den Versen der Bukolika des Vergilius verwandt ist. Die künstlerische Grösse von Lukas' Geburtszene beruht allerdings auf ihrem tief menschlichen Gehalt, sowie auch auf dem Umstand, dass ihr gewaltige innere Kontraste eine emotionale Spannung verleihen. Darum entwickelte sie sich —

veranschaulich und vertieft von zahllosen grossen und auch schlichten Künstlern — zur schönsten christlichen Legende.

Die Bedeutung und der emotionale Inhalt des Weihnachtsfestes ist allerdings auch durch weitere Faktoren gegeben. Es war nicht einmal so sehr die Sonnenwende. Der Lebensrhythmus unserer bäuerlichen Vorfahren wurde durch den ganzjährigen Zyklus ihrer Arbeit bestimmt. Im Herbst beendeten sie mit grosser Austrengung die Ernte des Jahres und droschen das Getreide. Der Monat Dezember war für sie eine Zeit relativer Musse und zugleich eine Zeit, in der sie genügend Nahrung hatten. Wenn wir uns ein von Schnee verwehtes Dorf vorstellen, begreifen wir, warum bei uns Weihnachten ein Fest der Familie und des häuslichen Friedens geworden ist.

Diese allgemein menschlichen Motive haben die Legende von der Geburt Jesu überdauert. Nun, da die Religion im Bewusstsein der Menschen in der Hintergrund getreten ist und Lukas' Krippe durch den Weihnachtsbaum ersetzt wurde, bleibt Weihnachten ein Fest des allmenschlichen Friedens und der häuslichen Eintracht.