

## Tzv. „historický“ Ježíš jako filosofický problém (Úvaha spíše metodologická) [1998]

Věnováno Petru Pokornému

Slova mohou mást a zavádět; ovšem beze slov se neobejdeme, a zejména se beze slov nezmůžeme na kritické posouzení, zda nás některá slova a některé výroky spíše zavádějí než vedou. Proto je třeba vyjasňovat každé závažné slovo, kterého uijeme, a zejména každou myšlenku, která zůstává za oním užitím. To ovšem není nikdy snadné, ale největší obtíže nastávají tam, kde musíme užít slov z minulosti velice zatížených, která se proto zdají napovídat něco docela jiného, než máme skutečně na mysli. Slovo „historický“ nepochybně mezi taková zatížená slova náleží.

Nejjednodušší, ale bohužel jen naivní upřesnění by mohlo spočívat v tom, že „historickým Ježíšem“ je míněn skutečný Ježíš z Nazaréta a nikoli pouze nějaký jeho obraz, zbožná představa, dogmatický konstrukt apod. problém je v tom, že k historické (tj. minulé) skutečnosti Ježíšova života (ostatně podobně jako ke každé jiné „minulosti“) nemáme jiný přístup než přes nějaké lidské obrazy, vzpomínky a vyprávění lidí, v tomto případě učedníků, přes vyznání prvních křesťanů a později dogmatické formulace atd. atd. A k tomu všemu máme opět přístup jen nepřímý, totiž přes tradici a zejména přes její nejzávažnější sediment, totiž novozákonní spisy (kterým zase nelze náležitě rozumět jednak bez znalosti spisů starozákonních a dějů, v nich zmiňovaných, ale také bez znalosti duchovních zápasů a theologických<sup>1</sup> sporů a „konstrukcí“, k nimž docházelo a o něž usilovali křesťané po dobu téměř dvou tisíc let). A tak se ukazuje, že s přístupem ke „skutečnému“ Ježíši to není tak jednoduché, jak by se někomu mohlo zdát a jak to dodnes někdy bývá předpokládáno. Silný pocit nedostatečnosti metody pojmových konstrukcí vyvolává potřebu většího důrazu na narativitu, což ovšem theologický přístup vnitřně ohrožuje. Odtud nepochybně zajímavé, ale neméně problematické pokusy zpřítomnit Ježíše a jeho význam literárně.<sup>2</sup>

Někdy se proto termínem „historický Ježíš“ míní něco jiného. *Historiai* byly původně vědy, obory zkoumání obecně (dodnes termín „polyhistor“ označuje člověka, který se odborně zabýval mnoha vědami); teprve druhotně se význam soustředil především na obor dějů v našem smyslu historických (resp. ostatní obory se vydělily a soustředily na *logos*, tj. na práci s pojmy, kdy děje byly odsunuty na druhé místo). V jakémsi ne zcela přesném a zejména ne plně uvědoměném a promyšleném smyslu pak důraz na „historického Ježíše“ může znamenat orientaci na Ježíše jako historický fenomén, pokud je o něm, o jeho životě a působení možno něco spolehlivého („objektivního“) vypovědět; tento důraz je pak postaven proti každé výpovědi, která chce o Ježíši vypovídat jednak způsobem „mytickým“ (resp. mytologickým), zejména však pomocí pojmů, tedy prostřednictvím *logu*. Není bez zajímavosti a také bez hlubšího smyslu, že theologický obor, který se zabývá především

<sup>1</sup> V posledních letech sami bohoslovci dávají přednost psaní „teologie“. V tomto textu musím proto pravopisně odlišit „theologii“ jako filosofickou (nebo vědeckou) disciplínu o bohu (ev. Bohu) jako předmětu od dnes téměř obecně chápané křesťanské teologie jakožto interpretace „slova božího“, resp. Písma.

<sup>2</sup> Viz např. K.-J. Kuschel, *Postava Ježíše v literatuře*, in: *Protestant*, VIII, 5 a 6, 1997. Původně in: *Concilium*, XX, 1, 1997, str. 4–13.

Ježíšem, se nazývá christologií, tedy nikoli „jezulogií“. A na druhé straně je zřejmé, že nelze budovat teologickou disciplínu o „historickém Kristu“. Také proto se zejména po druhé světové válce stalo běžným stavět proti „historickému Ježíši“ tzv. „kérygmatického Krista“. Byl (a dodnes je) tím míněn Kristus zvěstovaný, kázaný, hlásaný; opět však není bez zajímavosti, že slovo *kérygma* původně označovalo heroldovo vyvolání jména bojovníka, event. Vznešeného příchozího, případně však také výkřik vítěze v zápase, druhotně pak i veřejné oznámení či nařízení. (Nechme nyní stranou, že Kristus není jméno, nýbrž titul: *Christos* znamená Pomazaný, tedy totéž, co počestný hebrejský titul Mesiáš. Bylo by trochu podivné až absurdní, mělo-li by se vybudovat disciplína, týkající se nějakého titulu; je zřejmé, že už eo ipso nutně půjde o toho, komu se onen titul přisuzuje – a to Ježíš. Jedinou alternativou by byla teologická konstrukce Krista jako analogie geometrické konstrukce čtverce nebo trojúhelníku.)

Má-li se filosof pokusit říci něco smysluplného o Ježíši Nazaretském a má-li tak učinit svými filosofickými prostředky, musí si vyjasnit především otázku své filosofické kompetence. Je filosofický pokus tohoto druhu vůbec věcně (tedy nikoli pouze teologicky) legitimní? Je známo, že Masaryk na závěr své *Světové revoluce* postavil tezi: Ježíš, ne Caesar. Je to teze politická, ale – řečeno Masarykovým termínem z jeho *Karla Havlíčka* – teze „nepoliticky politická“. Může filosof říci: Ježíš, ne Platón (nebo Ježíš, ne Aristotelés)? A pokud snad ano, jaké jsou předpoklady eventuelní legitimacy takového nejenom hesla, ale filosofického programu? Nemůže být přece sporu o tom, že Ježíš Nazaretský nebyl žádný filosof. Platí dokonce to, co o něm řekl Rádl, totiž že Ježíš nikdy nedal teoretickou odpověď: „Světoborné učení, nejhlubší ze všeho, co známe, a je zcela prosté theorie!“<sup>3</sup> Je-li tomu tak, mohlo by se zdát, že kapitola o Ježíši vůbec nepatří do dějin filosofie. Záleží však na tom, jak tyto dějiny pojmem, a zejména ovšem, jak pojmem samu filosofii. Po mém soudu je třeba opustit představu, že filosofie je vědou zvláštního druhu, že to je dokonce jakási metavěda, která má svůj přesně vymezený obor legitimního bádání. Filosofie se může zásadně zabývat čímkoli, jakoukoli problematikou, jakýmikoli tématy, eventuelně „ne-tématy“. Vyznávám (v navázání na Leibnize), že se filosofie může legitimně zabývat „něčím i ničím, jsoucnem i nejsoucnem“ („scientia de aliquo et nihilo, ente et non ente“ – a nechávám nesouhlasně stranou, jak Leibniz pokračuje: scientia de „re et modo rei, substantia et accidente“). Pro filosofii je rozhodující, že všechno, čím se zabývá (ale také všechno, čím se zabývají a co podnikají vědy resp. vědci, prostě lidé vůbec, nutně tedy také filosofové), podrobuje nikdy nekončící kontrole, analýze, stálému přezkoumávání. To znamená, že filosofie není primárně nějakou disciplínou o něčem vymezeném (neboť každé takové vymezení by musela podrobit přezkoumání a tedy pochybnostem), nýbrž je kritickou reflexí, a to zajisté reflexí do široka systematickou, nic nevynechávající a nic neopomíjející, v posledu mířící ke všemu a k čemukoli, ke skutečnosti vcelku. Tím je zároveň řečeno, že systém není jejím cílem, nýbrž systematickostí (a případně dočasně i nějaký ten systém) pouhým prostředkem, a to prostředkem vždy znovu kriticky reflektovaným, takže v případě odhalení nějakých závad může být vždy odložen a zaměněn jiným. Kritičnost filosofické reflexe však zavazuje filosofii

<sup>3</sup>

E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I, Praha 1932, Olomouc 1998, str. 277.

(resp. filosofa), aby pozornost nebyla jednostranně zaměřována na myšlené (*cogitatum*), nýbrž také a dokonce přednostně na sám způsob, jak to je myšleno (na *cogitatio*, určitěji na aktivní *cogitare*, tedy na toho, kdo je *cogitans*). A to znamená ono Patočkou zmiňované „couvání“ filosofie, jímž se jedinečně dostává filosoficky kupředu: filosof chce co nejpodrobněji a nej přesněji vědět, co dělá, když myslí. To není snadné, a je to v mnoha případech nemožné, když se filosof myšlenkově o něco pokouší poprvé a tedy bez předchůdců i bez vlastní předchůdné zkušenosti. Pak se musí poté, co učinil takový závažný krok, zastavit, vrátit se a přezkoumat, co to vlastně provedl. A toto přezkoumání myšlenkového kroku znamená také přezkoumání myšlenkových předpokladů, bez nichž by onen krok nebyl nebo dokonce nemohl být vykonán. A to je přesně to, co je na filosofii a na filosofech mnoha odborníkům a specialistům jak ve vědách, tak v politice, atd., ale v našem případě hlavně teologům nejvíce proti mysli a co jim často až jde na nervy, takže by rádi uložili filosofické kompetenci přísné meze. Filosof však nikdy nemůže v té věci přijmout rozhodnutí žádné mimofilosofické instance, ale je připraven respektovat pouze omezení či spíše vymezení legitimacy svého filosofického přístupu, dané „věcí“ samou (resp. tématem samým), a to ve světle pravdy (kterou žádná lidská instance nedisponuje).

Ukažme si na dvou konkrétnějších příkladech momenty, v nichž už jde o uplatnění filosofických prostředků a jejich vztažení na Ježíše. Citovali jsme Rádlu, který napsal, že Ježíšovo učení je „zcela prosté teorie“. *Theoria* je řecký vynález pojmově upřesňující práce s tzv. intencionálními předměty. Jedním z prvních takových intencionálních předmětů byl tzv. „počátek“, principium, *arché* (tj. to, co je první a co i nadále vládne). Podle Anaximandra je *arché* tím, „z čeho věci vznikají a do čeho zase zanikají“.<sup>4</sup> Až po Parmenida bylo samozřejmostí, že *arché* je oživená (a navíc nesmrtelná a nehynoucí), neboť nic živého by nemohlo vzniknout z neživé *arché*. Teprve eleaté v geometrickém duchu zbavili *arché* nejen života, ale i pohybu a rozmanitosti, takže měla-li se filosofie z této katastrofální myšlenky vzpamatovat, musela nově tematizovat zdroje pohybu. Místo živé a vše další živé oživující *arché* jako počátku tu jsou mrtvé prvky, elementa, *stoicheia*, zatímco zdrojem pohybu jsou aktivní činitelé (faktory), jako např. Láska a Svár u Empedoklea, vedle věčného nezformovaného pohybu aktivně pracující prabožský řemeslník (*démiúrgos*) v Platónově *Timaiovi*, *energeia* u Aristotela apod. Život se pozdějším presokratikům (a mnoha dalším filosofům) zdál být čímsi nedůležitým, často pouhým zdáním; jen Aristotelés přisoudil život duším a naopak duším život (rozeznával na rozdíl od Platóna trojí druh duší podle „úrovně“ života: rostlin, živočichů a člověka). Později v hellenismu značně poklesla teoretická úroveň filosofického myšlení, do něhož znovu pronikaly mytické prvky, ale pouze za předpokladu, že příslušný mýtus si osvojil alespoň některé filosofické momenty (vedle remytizace *logu* je stále zřejmější sklon ke kompromisní logizaci *mythu*). Do tohoto období je třeba vidět zasazeno vznikající křesťanství, které si velmi brzo osvojuje tento typ ke kompromisům nakloněné a tudíž ne zcela čisté logizace; (k pročištění těchto „kompromisů“ dochází ovšem dosti rychle – byť postupně – zejména všude tam, kde křesťanské učení proniká hlavně přes kroužky židovských proselytů do prostředí hellenistických vzdělavců (a ovšem i částečných

<sup>4</sup>

DK B 9 ze Simplikia, v překl. K. Svobody.

vzdělanců). A tu nacházíme v epistoletě Koloským pokus, ztotožnit zvěstovaného Mesiáše (= Krista) Ježíše s hlavou (*kefalé*) všech počátků (*archai*) a „přírodních mocí“ (*exoysiai*; 2,10, ale viz celý kontext).

Stejně nepochybně jako titul „Kristus“ (= Mesiáš) poukazuje na židovskou tradici, poukazuje na židovskou tradici, poukazuje titul „hlava všech počátků“ (totiž „hlava“ všech *archai*) na tradici řeckou. První filosofové akceptovali pouze jednu jedinou *arché* a všechno další viděli jako odvozené z tohoto počátku (někteří považovali samu *arché* za božskou, jiní měli za to, že také bozi se zrodili z *arché*). V tomto smyslu pojetí Krista jako „hlavy všech počátků“ vlastně rehabilituje myšlenku jediné *arché*, která vévodí veškerým druhotným (a tedy jen relativním) „počátkům“ jako hlava, která ovládá celé z ní vyrůstající tělo (v němž další *archai* jako klouby a šlachy vše spojují v jeden celek – 2,19). Ve shodě s tímto pozoruhodně hellenizujícím interpretačním pokusem (ve smyslu „Řekům řecky“) je potom kupř. ve Zj 22, 6 Kristus (= Mesiáš) označen nejen jako *alfa*, ale rovněž jako *arché*. A že nešlo jen o záležitosti jazykového přiblížení, dosvědčuje Ko 2,8. Autor listu varuje před některými filosofiemi (nikoli před filosofováním vůbec, jak by se zdálo napovídat ekumenický překlad, který hned označuje filosofování jako „prázdné a klamné“, zatímco v řeckém textu jsou vedle sebe souřadně uvedeny jednak filosofie – v plurálu – a jednak „prázdné klamy“), přesně před dvojím typem filosofií: na prvním místě je uveden typ filosofie, která klame tím, že se pouze drží lidské tradice (*kata tén paradysin tón anthrópon*, což by mohlo znamenat také mýty resp. mytologie, neboť povědomí vyostřeného protikladu mezi mýty a s *logem* pracující filosofií už bylo v té době velmi oslabeno), na druhém místě pak typ filosofie, která vychází z „prvků světa“ (*kata ta stoicheia tú kosmú*). Jako protiva je proti těmto typům filosofie postaven typ filosofie podle Krista (*kata Christon*). Odtud uzavírám, že jde o pokus filosoficky (tj. řeckým pojmovým způsobem) uchopit Ježíše jako Pomazaného, tj. hebrejsky Mesiáše neboli řecky Krista. Zatímco v hebrejské tradici Mesiáš zůstává titulem, řecké termíny *arché*, *stoicheion* (ale také *paradosis* a *filosofía*, a ještě jiné jinde, z nichž za chvíli zmíníme ještě jeden) pracují již s intencionálními předměty, tj. s myšlenkovými modely, analogickými modelům geometrů). Mám za to, že tu máme před sebou počátky vskutku filosofické christologie, která byla teprve později theologickou christologií postupně vytlačována a stavěna do stínu.

Druhým příkladem je známý počátek Evangelia podle Jana, který je tradičně snad do všech jazyků překládán tak, jako by šlo o „slovo“ Hospodinovo, čemuž se běžně rozumí tak, že po jeho vyslovení došlo ke stvoření světa. Ve skutečnosti byly konotace řeckého slova *logos* nedohledně složitější a zejména hlubší (a nepochybně alespoň něco z toho zůstalo v řeckém – i římském – povědomí ještě i v prvokřesťanských dobách). Už užití tohoto termínu v tak centrálním významu znamenalo přiznat se k protimytické orientaci, a to nepochybně z dobře židovských motivů a důvodů. Jistě šlo též o navázání na Filóna Alexandrijského, také na stou aj., ale jedna z konotací přetrvávala přinejmenším od Hérakleita, totiž kosmický, kosmologický dosah logu jako toho, co sjednocuje, integruje chaotickou hromadu „nahodile rozházených věcí“ v jednotu a dává jí řád. Navázání právě na tento moment je vysoce pravděpodobné, neboť autor uvedeného evangelia sice ostře a záměrně volí formulace neřecké a protirecké (např. když mluví o „děni pravdy“, což myšleno řecky nedává smysl),

ale v tomto bodě může legitimně navázat na začátek Geneze. Pečlivě a důsledně domyšlen nám prolog říká, že inkarnace má prehistorii, jíž je zrození (vznik) „všech věcí“ (přesně: všeho), a to „skrze“ *logos*, „to sjednocující“, jež se – to už zase zcela neřecké a protiřecké – posléze stává samo tělem, tj. rodí se jako tělo (termín pro zrození či vznik „všeho“ i pro zrození o světlu svědčícího člověka Jana je stejný, jako pro zrození *logu* jakožto těla). A když se byl *logos* takto zrodil, „přebýval mezi námi“: „milost a pravda skrze Ježíše Krista stala se“ (1, 17; ekum. př.: „milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista“). Ztotožnění člověka Ježíše, jemuž náleží titul „Pomazaný“, s *logem* jako prostředníkem všeho stvoření, ale i milosti a pravdy, je opět myšlenková operace bytostně řeckého typu,<sup>5</sup> ale je vědomě a programově nalamována formulacemi, které staví hráze záměně člověka Ježíše („historického“ resp. skutečného, živého Ježíše) za pouhý myšlenkový model. Autor janovského evangelia je pozornější a mnohem opatrnější než autor listu Kolosským – protože je filosofičtější, ale zároveň „židovštější“.

Doufám, že jsme si tímto exkurzem náležitě vyjasnili, co měl Rádl na mysli, když řekl, že Ježíšovo učení je zcela „prosté theorie“: viděli jsme na dvou příkladech, jak teorie pronikla do nejstarší křesťanské literatury (a s ní závažné nové filosofické prvky); a bylo by možno uvádět celou dlouhou řadu příkladů dalších. Historie je prostě taková, že s pronikáním evangelia do tehdejšího hellenistického světa je nerozlučně spojeno pronikání jistých prvků (tehdy již poněkud upadlé) řecké filosofie (teorie) do evangelia „o“ Ježíšovi, který je tu opatrněji a jindy méně opatrně myšlenkově modelován pojmově, tj. po vzoru „geometrickém“. A protože Ježíšovo evangelium bylo (a dodnes je) opravdu „světoborné učení“, nejhlubší ze všeho, co známe“, a protože toto učení mělo dlouhodobě na teorii, tedy i na filosofii (na myšlení řeckého typu) obrovský vliv, takže dnes už evropští (a Evropou ovlivnění) myslitelé nemohou dost dobře myslit ryze řeckým způsobem, který by nenesl známky závažných proměn v důsledku setkání s křesťanstvím a jím zprostředkovaným myšlením hebrejským (tedy mimořeckým), náleží Ježíšovo učení nepochybně do dějin evropského myšlení, do dějin filosofie, a to navzdory tomu, že Ježíš sám mezi filosofy nemůže být počítán. Právě proto můžeme dobře porozumět tomu, že Rádl do svých dějin filosofie Ježíše zařadil právem (kupodivu však nikoli do starověku, nýbrž na počátek novověku).<sup>6</sup> Není v té věci sám; jako zvláště zajímavý příklad může sloužit Karl Jaspers, který zařadil Ježíše do svých *Velkých filosofů*.<sup>7</sup> Takové počínání se ovšem snadno dostává do potíží, jak bez úrazu proplout mezi úskalími tak, že se vyhne jak Skylle misinterpretace nefilosofa, jako kdyby to filosof byl, tak Charybdě nepřiměřeně rozšířeného chápání filosofie (které mu dovolí do filosofie zahrnout kdeco). Nicméně nebude asi sporu o tom, že od dějin evropského myšlení je křesťanství nejen neoddělitelné, ale dokonce neodmyslitelné. A křesťanství zase

<sup>5</sup> Potíže s tím spojené lze dodnes shledávat i u významných teologů, kteří si však dost neuvědomují, že jde o problematické dědictví řecké pojmovosti. Jen jako příklad může sloužit řada tezí, jimiž E. Jünger přispěl k sedmdesátinám H. Gollwitze (in: *Entsprechungen*, 1980, str. 276 n.) Jünger nejprve pojmově rozlišil Boha Syna (vedle Boha Otce a Boha Ducha svatého) a pak vyhláší jeho identitu s člověkem Ježíšem. Nebezpečí záměny živého člověka za myšlenkové schema se pokouší čelit další tezí, že „Bůh je dokonale definován v ukřižovaném Ježíši z Nazaréta“.

<sup>6</sup> E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I, str. 273 nn.

<sup>7</sup> K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, I, München 1959, str. 186 nn.

trvá na neoddělitelnosti a neodmyslitelnosti Ježíše (kterého nazývá Kristem, tj. Mesiášem) od samé podstaty svého (křesťanského) poselství, neboť toto poselství, tato zvěst nenavazuje pouze na „radostnou zvěst“ Ježíšovu, aby ji tradovalo dál, ale rozšiřuje ji, ba proměňuje ji v radostnou zvěst „o“ Ježíšovi. A právě tímto kanálem proniká teorie (filosofie) do učení, které je zcela neteoretizující (a nefilosofické). Ježíš byl přece osobním svědkem víry (jak ji sám chápal) a zvěstovatelem evangelia; po jeho smrti je však zvěst „o“ Ježíšovi (zejména pak „o“ jeho zmrtvýchvstání) ústředním tématem evangelia, přesně řady evangelií (čtyři z nich byla pojata do novozákonního kánonu), tedy o něčem přinejmenším v některých závažných bodech jiném, než o čem bylo evangelium kázáno Ježíšem samým. Spolu s tím se proměnil smysl slova *pistis*, víra: z Ježíše jakožto nejvýznamnějšího svědka víry se stává nejvýznamnější článek vyznání víry, tj. ze svědka se stává dosvědčovaný (a právě toto dosvědčování začíná teoretizovat). Filosof, který se pokouší pozitivně odpovědět na Rádlovu otázku, zda má Ježíšovo učení vůbec filosofický význam (a Rádl sám pak prokazuje, že ano a jaký), musí si – přinejmenším po mém soudu – počínat ještě o něco obezřetněji než sám Rádl.

Rádl totiž mluví o tom, že kdysi „věřící byl solidární s učením Ježíšovým“, že „jeho pravdu pokládal za svoji pravdu, jeho vítězství za svoje vítězství“ atd. „Tato solidárnost s Ježíšem byla novou dobou opuštěna; Ježíš vepsaný v srdce lidská ustupoval před Ježíšem jako pouhým zjevem historickým“; „Ježíš, Pán a Spasitel, se změnil v historický problém“. Nerozumím asi dost tomu, co měl Rádl na mysli, když mluvil o „solidárnosti“; je možno být při četbě Dostojevského „solidární“ s Aljošou, ale také s Ivanem Karamazovem. Už ve škole se proti sobě žáci stavěli jako „slávisté“ nebo „spartané“ (dnes už to je trochu jiné, ale zase tu je „solidarita“ s Lennonem či jinými hvězdami apod.). Ze Skutků víme, jak někteří první křesťané „fandili“ spíše Petrovi a jiní Pavlovi atd. Povahu oné „solidarity“ je zapotřebí náležitě upřesnit, a to Rádl dělá jen nedostatečně. Proto zajisté mluví nejen o vítězství, ale ještě před vítězstvím uvádí pravdu. Trochu mne zaráží, když mluví o „Ježíšově pravdě“ a o „pravdě věřícího“. Podle Janova evangelia Ježíš je pravdou, skrze něho se stala pravda, tj. stala se tělem, stala se skutečností tohoto světa, pro naše chápání tedy: skutečností těchto dějin. Podle Rádla „věřící byl solidární s učením Ježíšovým“. Ale odkud zná takový věřící Ježíšovo učení (mimochodem: odkud je znal Pavel, který osobně nikdy Ježíše za jeho života neslyšel)? Jak jistotně pozná, že jde vskutku o učení Ježíšovo? Je tak docela zbytečné a dokonce snad škodlivé hledat, „odkud pochází jeho učení, která jeho slova jsou zaručena a podobné *quaestiones facti*“, o nichž má Rádl za to, že „vykopal propast mezi Ježíšem a člověkem naší doby“?<sup>8</sup> Podle Rádla právě proto „Ježíš už není jménem pro vřelé přesvědčení, nýbrž jen historickým zjevem, vědeckým problémem, zajímavostí“ (tamt.). Ale tak přece otázka nestojí: „vřelé přesvědčení“ nikdy nemůže garantovat správnost ani pravdivost. Zač stojí sebehlubší naše solidárnost s „učením Ježíšovým“, když odmítneme kritické zkoumání rozdílu mezi evangeliem Ježíšovým a evangeliem „o“ Ježíšovi, mezi vírou Ježíšovou a vírou v Ježíše a na Ježíše? Jaký to je vskutku můj „Pán a Spasitel“, když mi nejde o to, kdo to byl, jaký byl, co dělal a co učil, ale zůstávám raději jen u nějakého „vřelého

<sup>8</sup>

E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I, str. 273.

přesvědčení“, krátce a jasněji: u výplodu své zbožné tvořivosti (nebo dokonce u výplodu cizí, starší zbožné tvořivosti, třeba už dlouho tradované)? Oč je takové „vřelé přesvědčení“ cennější než naučená a opakovaná dogmatická, tj. teoretická formule?

Filosof se zkrátka nemůže vzdát pokusů o pochopení Ježíšova učení. Ale nejde mu na prvním místě o „solidaritu“ s tímto učení, ale o kritické přezkoumání toho, co se s jeho učení stalo, když bylo hned v prvních generacích tradováno a reinterpretovalo. Nejzřejmější to je tam, kde Ježíšovo učení vrcholí a kde se soustřeďuje na to nejpodstatnější, totiž v jeho navázání na mnohem starší orientaci víry a v tom, jak tuto orientaci radikálně soustřeďuje na přicházející království boží. Rádl s velkým a hlubokým porozuměním vykládá obě tato témata v kapitolách o „víře“ a o „pravé skutečnosti“, a je třeba mu pozorně naslouchat. Přesto se mu nepodařilo jít dost daleko a dost důsledně promyslet dokonce i některé velmi dobré vlastní myšlenky a formulace. A také nevzal dost vážně, že sz tradice, na kterou Ježíš navazuje, drží jednotu víry a pravdy. Jinak by nemohl vyslovit myšlenku, že pravda nestojí nad naším uvěřením, nýbrž je jeho služebníkem.<sup>9</sup> Dobře však rozpoznal, že právě víra a pravda představují centrální a rozhodující moment Ježíšova učení či lépe: jeho radostné zprávy. Cílem filosofova setkání s Ježíšem není pokoušet se vymezit, „definovat“, kdo to byl, ale s velkou otevřeností se pokoušet porozumět jeho způsobu myšlení a zejména jeho předfilosofického pochopení víry/pravdy, a to jak v kontextu starozákonní, zejména prorocké tradice, tak v kontextu pozoruhodných posunů, k nimž došlo po pronikání teoretického, tj. pojmového myšlení do dále předávané křesťanské zvěsti. Tak se mu může zdařit v mezích lidských možností se setkat se skutečným Ježíšem, aniž by upadl do marných pokusů jej vpravit do nějakých schemat a modelů, jimiž by hodlal nahradit schemata a modely dogmatické teologie.

---

<sup>9</sup>

Srv. tamt., str. 275.