

**Univerzita Karlova v Praze**

**Husitská teologická fakulta**



**Diplomová práce**

**Kdo byl autentický Ježíš Kristus?**

**Who was authentic Jesus Christ?**

**Katedra: Pedagogiky a psychologie**

**Studijní obor: Učitelství náboženství, etiky a filozofie**

**Forma studia: prezenční**

**Vedoucí práce:**  
**doc. PhDr. Anna Hogenová, CSc.**

**Autor:**  
**Monika Juřicová**

**Praha 2007**

**Děkuji tímto doc. PhDr. Anně Hogenové, CSc., za její laskavý přístup při vedení mé diplomové práce.**

**Děkuji PhDr. Miroslavu Pauzovi, CSc., za vynaložený čas, podnětné rady a komentáře.**

**Poděkování za korektury patří Mgr. Janu Dvořákovi.**

**Děkuji svému manželovi Mgr. Pavlu Juřicovi, bez něhož by práce neměla stávající podobu.**

**Děkuji své rodině a přátelům za trpělivost a veškerou podporu.**

*Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „Kdo byl autentický Ježíš Kristus?“ napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.*

**V Praze dne 2.4. 2007**

**Monika Juřicová**

# OBSAH

## 1. Úvodem

## 2. Kontext otázky po Ježíšovi

### 2. 1. „Mythologický, historický a autentický“ Ježíš

### 2. 2. Historický Ježíš versus Kristus víry v dějinách bádání

#### 2. 2. 1. Období „Old Quest“

#### 2. 2. 2. Hledisko "No Biography"

##### 2. 2. 2. 1. Rudolf Bultmann

#### 2. 2. 3. Post-bultmannovská epocha - "New Quest"

#### 2. 2. 4. Způsoby zkoumání historických pramenů

### 2. 3. Ježíš filosofů

#### 2. 3. 1. Gotthold Ephraim Lessing

#### 2. 3. 2. Immanuel Kant

#### 2. 3. 3. Ludwig Feuerbach

#### 2. 3. 4. David Friedrich Strauss

#### 2. 3. 5. Karl Jaspers

#### 2. 3. 6. Ernst Bloch

#### 2. 3. 7. Tomáš Garrigue Masaryk

#### 2. 3. 8. Milan Machovec

#### 2. 3. 9. Leszek Kolakowski

#### 2. 3. 10. Martin Buber

### 3. Franz Brentano

#### 3. 1. Brentanova filosofie

#### 3. 2. Ježíšovo učení a jeho trvalý význam

3. 2. 1. Pojednání o Ježíšově koncepci mravnosti podle evangelií

3. 2. 2. Ježíšovo učení o Bohu a světě a jeho vlastní osobě a  
jeho poslání podle evangelií

3. 2. 3. O Pascalových myšlenkách k obhajobě křesťanské víry

3. 2. 4. Nietzsche jako napodobitel Ježíše

#### 4. Závěr

#### 5. Summary

#### 6. Seznam literatury

## SEZNAM ZKRATEK

BARTH: Protestantská teologie I.  
(Barth, K.: Protestantská teologie v XIX. století (Svazek I. – Prehistorie).  
Kalich, Praha 1986.)

BARTH: Protestantská teologie II.  
(Barth, K.: Protestantská teologie v XIX. století (Svazek II. – Dějiny). Kalich,  
Praha 1988.)

Bible - Český ekumenický překlad.  
(Český ekumenický překlad – Písmo svaté Starého i Nového zákona. Česká  
biblická společnost, Praha 1995.)

BULTMANN: Ježíš Kristus a mythologie.  
(Bultmann, R.: Ježíš Kristus a mythologie. in: Kuschel, K.-J.: Teologie 20.  
století (Antologie). Vyšehrad, Praha 1995.)

JASPERS: Úvod do filosofie.  
(Jaspers, K.: Úvod do filosofie. OIKOYMHNH, Praha 1996.)

POKORNÝ: Ježíš Nazaretský.  
(Pokorný, P.: Ježíš Nazaretský, OIKOYMENH, Praha 2005)

TRILLING: Hledání historického Ježíše.  
(Trilling, W.: Hledání historického Ježíše. Vyšehrad, Praha 1993)

WALDENFELS: Kontextová fundamentální teologie.  
(Waldenfels, H.: Kontextová fundamentální teologie. Vyšehrad, Praha 2000.)

# 1. ÚVODEM

## „Kdo byl autentický Ježíš Kristus?“

Podstatná otázka lidských dějin – pokud je chápeme jako dějiny spásy – zní: „Kdo byl Ježíš?“. Křesťanská dogmatika odpověď má; Ježíšovi následovníci, slovy Petra z 20. kapitoly 28. verše Janova evangelia, vyznávají:  $\forall\text{O KΥΡΙΟΦ ΜΟΥ ΚΑΙ } \Gamma\text{Ο ΘΕΟΦ ΜΟΥ}$ <sup>1</sup> („*Pán můj a Bůh můj*“), tedy Ježíš Kristus.

A možná paradoxně právě tato a podobná vyznání nám budou důvodem, proč si dále klást tuto otázku. Setkáváme se s Ježíšem evangelií, je nám vyprávěno o Ježíši Spasiteli, slýcháváme o jeho učení z kazatelen, možná přemýšlíme, jak ho chápat a naplňovat jeho odkaz ve svém životě. Ale je tím zodpovězena otázka - kdo byl Ježíš ve skutečnosti? Jsme přesvědčeni, že „legendární“ Ježíš Kristus tou odpovědí není. Proto jsme shora použili termín *autentický*. A budeme usilovat o to, abychom se kritickou reflexí přiblížili k nalezení co nejadekvátnější odpovědi.

Najde se zřejmě jen málo lidí příslušejících k západní kultuře, pro něž by Ježíš nebyl tím, koho lze označit za vzor mravního charakteru, muže vynikající ctnosti a člověka s hluboce niternou zbožností. Je však otázka, zda Ježíš pro moderního člověka (řeceno slovy Milana Machovce) vůbec „žije“.

Odpovědi na tuto a podobné otázky je nepřehledné množství, jsou však plné tajemství nebo mají podobu striktních dogmat, emocionálních vyznání, symbolických nápovědí apod. Ježíšovi stoupenci usilují o přiblížení někoho, kdo i přes veškerou snahu stále zůstává v jistém smyslu *vzdálený*. Tomuto Ježíši je dokonce možné ne zcela rozumět. Rádi bychom se proto zeptali, zda *křesťanský Ježíš* zajímá bytostně vůbec někoho jiného než křesťany.

Domníváme se, že máme-li snad spatřit cesty k odpovědím na tyto otázky, bude nutné tázat se i „netradičně“ s tím rizikem, že budeme klást - do jisté míry nepříhodné - otázky a nebudeme se obávat tezí, které implikují potenciální rozpory a nejasnosti.

Postup našeho zkoumání bude určován především pokusem konfrontovat „*tradičního*“ Ježíše s tím, co jsme nazvali Ježíšem „*autentickým*“.

---

<sup>1</sup> [*Hó kyrios mú kaj hó Theos mú*] in: *Řecký Nový zákon*, 1893.

V našem úvodu bude také nutné pozastavit se nad termínem Ježíš **Kristus**. Naznačovali jsme, že se nehodláme zabývat Ježíšem v kérygmatu církve, ale přitom jsme mu připojili "přízvisko", které od učedníků potažmo od církve dostal - Kristus tj. Mesiáš –

Pomazaný Boží. V termínech teologie bychom mohli říci, že se hodláme zabývat jakousi „jezuologií“, naukou o Ježíši, která ponechává titul Krista stranou. My jsme ovšem spojení "Ježíš Kristus" použili již v názvu práce, a to záměrně. Takovéto spojení, bez náležitého vysvětlení, by se pak v souvislostech naší práce jevilo jako nonsens.

*"Pro jedny je Ježíš Božím znamením, vzbuzujícím údiv, který je vyzývá, aby se ve svém životě zastavili, obrátili se a následovali ho. Pro jiné je zase něčím trvale neuvěřitelným, ba nemile rušivým, co zjevně neodpovídá ani Bohu, ani člověku."*<sup>2</sup> Někteří Ježíši Kristu přitakali, jiní ho z různých důvodů a s různou intenzitou odmítají. Spolu s tímto dilematem - "přijetí" či zavrnutí, vstupuje na scénu otázka: "Jako koho mám Ježíše z Nazaretha (popřípadě) poznat?" Pokud by byl představen pouze jako mudrc, prorok, lidový léčitel nebo kouzelník, byli bychom ušetřeni říkat jeho osobě ano, či ne; byl by totiž jen jedním z mnoha. Proč byl vlastně vznesen požadavek bezvýhradného přijetí jeho osoby jako *Krista*...?

Otázka po jeho identitě: "Kdo byl, popř. kdo je?" se již na začátku novozákonního příběhu přeměňuje v otázku, kterou pak slyšíme i z Ježíšových úst: "Za koho mne lidé pokládají?"<sup>3</sup> ... *V obou otázkách se setkává zájem biograficko-historický se zájmem o Ježíšův význam. Jinak řečeno: setkávají se otázka po Ježíšovi z Nazaretha a otázka po Kristu, neboť Ježíš před nás předstupuje v ustálené formulaci "Ježíš Kristus".*<sup>4</sup>

Dovolíme si vyprávět krátký příběh z Tomášova evangelia (13. logion), ve kterém Ježíš vyzývá své učedníky: *"Porovnejte mě a řekněte, komu se podobám!" Šimon Petr mu řekl: 'Podobáš se spravedlivému andělovi.' Matouš mu řekl: 'Podobáš se moudrému filosofovi.' Tomáš mu řekl: 'Mistře, přes má ústa nikdy nepřejde, abych vyslovil, komu jsi podobný.' Na to mu Ježíš řekl: 'Já nejsem tvůj mistr, protože ses opojil z tryskajícího pramene, který jsem nechal prýštit.'*<sup>5</sup> Nepodléháme jen konsenzu o úzu jeho jména. Přijímáme ho, abychom v něm vyjádřili náš postoj k Ježíšovu *tajemství*.

---

<sup>2</sup> Waldenfels, H.: *Kontextová fundamentální teologie*. Vyšehrad, Praha 2000, str. 252. (Dále jen: WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*.)

<sup>3</sup> *Český ekumenický překlad – Písmo svaté Starého i Nového zákona*. Česká biblická společnost, Praha 1995.

<sup>4</sup> WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*, str. 252.

<sup>5</sup> Tamtéž, str. 253.



## 2. KONTEXT OTÁZKY PO JEŽÍŠOVI

Problematika „ježíšovské“ otázky je velice široká. V posledních letech je na toto téma vydáváno nepřeborné množství knih, bylo natočeno mnoho filmů rozdílné kvality, jejichž obsah a zpracování ovlivňuje povědomí široké veřejnosti apod. Informace o Ježíši z Nazaretha, které jsou předkládány čtenářům divákům po celém světě, zřejmě probudily zájem o související část historie i mimo církevní půdu. Tedy ani pro společnost 21. století, ovlivněnou premisami postmoderní doby, není toto téma prolínající všechna období „pozitivního“ letopočtu mrtvé. Naopak, zdá se, že jisté nové – necírkevní a nebiblické zpracování Ježíšova příběhu je pro lidi opět přitažlivé. Není ovšem nejšťastnější, že tento zájem je mnohdy vzbuzován různorodými spekulativními odhaleními nebo krvavými scénami – že je vyvolán senzací více než seriózní vědeckou prací. Přesto však nelze každou knihu, film, nebo jiné umělecké zpracování hodnotit negativně, neshoduje-li se zcela s církevní dogmatikou. Některé informace a sdělení, které vycházejí na světlo, se zdají být podložené výzkumem nebo alespoň poctivým rozvažováním.

Abychom se však mohli přiblížit svému cíli a ubírat se i netradičními cestami řešení otázky autentického Ježíše Krista tak, jak jsme si předsevzali, musíme nejprve projít bohatou historií „ježíšovského“ bádání, o které se ze všech vědeckých disciplín nepochybně nejvíce zasloužila theologie. Bez jejich zjištění a metodických postupů této vědy bychom jen těžko mohli vstoupit do prostředí hledačů pravdy o „pozemském“ Ježíši a stěží bychom mohli k tématu přistupovat fundovaně. Zaměříme se proto na výzkum v dějinách bádání „historického Ježíše“ a „kérygmatického Krista“ který doplníme uvedením základních způsobů zkoumání historických pramenů. Poslední kapitola v kontextu otázce o Ježíšovi, kterou jsme nazvali „Ježíš filosofů“, pak informuje o různých náhledech na jeho osobu a učení ve filosofických kruzích.

## 2. 1. „Mythologický, historický a autentický“ Ježíš

Stanovili jsme, že budeme o Ježíši Kristu uvažovat z **filosofického** hlediska. S veškerou pokorou k biblické zvěsti se právě i tak pokusíme vyhledat "autentického" Ježíše. Zaměříme se na ideové pilíře jeho učení, na zprávy o jeho působení v mimobiblické literatuře. Kromě jiného neopomeneme zkoumat vztahy a souvislosti tzv. Ježíšova prostředí. Proč jsme ale ihned v názvu první kapitoly použili termíny "mythologický" a "historický", které jsou s nejvyšší vážností užívány v křesťanské teologii?<sup>6</sup> Že by snad filosofie sama nedisponovala dostatečně vystihujícími přídavnými jmény ve spojení s Ježíšem? To jistě ne. Domníváme se jen, že přiblížením a porovnáním dvou výše uvedených **theologických** termínů, s naším termínem "**autentický**"<sup>7</sup>, bude patrnější, co jím chceme vyjádřit. Zajisté jsme si vědomi, že slovo "autentický" obsahuje více významů a je spojováno se slovy z různých zájmových oblastí. Proto se spojení tohoto termínu s osobou Ježíše Krista, na první pohled, může zdát nejasné či problematické.

V neposlední řadě je třeba zmínit, že R. Bultmann i E. Käsemann, jejichž bádání nyní ve zkratce vylíčíme, se pohybují spíše v rovině novozákonního bádání, než na poli tradiční křesťanské dogmatiky, takže pro moderního člověka mohou být jejich myšlenky „srozumitelnější“. Protikladný vztah termínů "mythologický a historický" s termínem "autentický" je tedy vlastně dán jejich využitím - v teologii na jedné straně, a ve filosofii na straně druhé. Pro přibližování obou termínů jsme čerpali z článků autorů uvedených v „*Theologii 20. století, Antologii K.-J. Kuschela*.“<sup>8</sup>

První oddíl Bultmannova příspěvku „*Ježíš Kristus a mythologie*“ se nazývá: "*Ježíšovo poselství a problém mythologie*". Bultmann v něm upozorňuje na převratný exegetický počín Johannese Weisse, který vyvrátil všeobecně rozšířenou interpretaci Ježíšova kázání Božího království. "*Weiss ukázal, že boží vláda není imanentní a neroste jako součást světových dějin, nýbrž že je eschatologická, to znamená: Královská vláda boží přesahuje*

---

<sup>6</sup> Pojem "mythologický Ježíš" prvotně zmínil ve své práci věhlasný novozákonní theolog 20. st. Rudolf Bultmann. S "historickým Ježíšem" se setkáváme u novozákonního badatele Ernsta Käsemanna.

<sup>7</sup> Termín "autentický", jak jej zde užíváme, je do jisté míry protikladem k termínům biblický, theologický, resp. mythologický a historický.

<sup>8</sup> Kuschel, K.-J.: *Teologie 20. století (Antologie)*. Vyšehrad, Praha 1995.

*dějinný řád. Neuskutečňuje se morálním úsilím lidí, nýbrž jedině nadpřirozeným božím jednáním. Bůh udělá náhle světu a dějinám konec a přinese nový svět, svět věčné blaženosti.*"<sup>9</sup> Bultmann upozorňuje, že takto pojatá představa boží vlády je **mythologická**, stejně jako naděje prvotních křesťanských sborů o brzké parusii Syna člověka nebo apokalyptická verze konečného dramatu. Na příkladu rozdělení světa do tří poschodí, totiž na nebe, zemi a peklo, nebo na zasahování nadpřirozených bytostí do vnějšího i vnitřního života člověka (jako je např. posedlost zlými duchy) uvádí, že celé chápání světa, které se odráží v Ježíšově kázání i Novém zákoně, je mythologické. "*Tento obraz světa nazýváme mytologickým, protože se liší od obrazu světa, který vytvořila a rozvíjela věda od svého začátku v klasickém Řecku a který také přijali všichni moderní lidé.*"<sup>10</sup>

Novozákoníci se neshodují v tom, zda Ježíš vnímal sám sebe jako Mesiáše, jako Syna Člověka, který přijde na svět podruhé se slávou nebes. Nepochybně ale platí, že takto o něm smýšlela prvotní křesťanská obec. Zemřela legenda, narodil se mýtus. Od Ježíšova narození až po jeho smrt a oslavení ho doprovázejí zprávy mythologického rázu. Byl počat z Ducha svatého, narodil se z Panny, v Betlémě... V pohanokřesťanských obcích je líčen jako preexistentní bytost, která se pro naše vykoupení inkarovala a podstoupila utrpení a potupnou smrt, prožila zmrtvýchvstání, byla oslavena a vzata na nebesa. Bultmann konstatuje, že mnohé z jmenovaných událostí (jež se staly součástí života a působení Ježíše Krista) mají ráz mythologických představ obecně rozšířených mezi Židy i pohany. Například představa Syna Božího, který sestupuje do světa v přestrojení, aby vysvobodil lidstvo, je součástí *gnostické* nauky o vykoupení. V případě gnose (či náboženství jiného než je křesťanství), by tuto představu nikdo neváhal nazvat mythologickou. Křesťanství ale tento způsob interpretace (alespoň na dogmatické úrovni) odmítá. To nám ovšem nebrání položit si otázku, nakolik Ježíšovi pozdější následovníci přejali tento koncept a přenesli jej na jeho osobu. Nebo tyto představy inicioval sám Ježíš? K tomuto citlivému tématu se vrátíme později.

Cílem Bultmannovy metody zvané *demytologizace*, ovšem není odstranění mythologických představ a výpovědí, nýbrž jejich **výklad**. "*Slovem "mýtický" nemíníme neskutečný, vymyšlený, fiktivní...*"<sup>11</sup> Spíše je to výraz "jiného" chápání světa. "*Můžeme říci, že mýty dávají transcendentní skutečnosti imanentní světskou objektivitu. Mýtus objektivizuje*

---

<sup>9</sup> Bultmann, R.: *Ježíš Kristus a mythologie*. in.: Kuschel, K.-J.: *Teologie 20. století (Antologie)*. Vyšehrad, Praha 1995, str. 161. (Dále jen: BULTMANN: *Ježíš Kristus a mythologie*.)

<sup>10</sup> BULTMANN: *Ježíš Kristus a mythologie*, str. 163.

<sup>11</sup> Neubauer, Z.: *Nový Areopág*. Křesťanská akademie, Praha 1992, str. 15.

věci onoho světa na věci tohoto světa." <sup>12</sup> Když se např. mythologicky mluví o pekle, není tím snad vyjádřena transcendentní síla Zla, která znovu a znovu postihuje lidstvo?

První oddíl Bultmann zakončuje otázkou, zda je možné Ježíšovo poselství a kázání raného křesťanství demythologizovat (str. 167). Tato otázka se stává klíčovou také pro naše další závěry. Protože na Ježíše Krista nehledíme pouze očima Bible a theologie, nýbrž usilujeme nejen o "náboženské" pochopení jeho osoby, otevírá se před námi možnost k osobitému způsobu užití Bultmannova pojmu "demythologizace". Ježíš sám, stejně jako jeho poselství, nemusí v jistém pohledu podléhat striktním závěrům tradiční katolické dogmatiky. Ta ostatně není hlavním předmětem našeho zájmu. Pomocí dostupných pramenů se chceme zabývat podstatou Jeho osoby, ale bez tradičních představ, a přiblížit se k němu prostřednictvím teoretických myšlenek, přesto pamětliví, že pravda o něm zřejmě nakonec leží v rovině Jeho a lidské osobní existence.

Ernst Käsemann nazval svůj příspěvek do Kuschelovy „*Teologie 20. st.*“ „*Problém historického Ježíše*“. Zabývá se v něm různými kritickými metodami používanými při zkoumání evangelií a jejich přínosem teologii Nového zákona. Bádání v oblasti dějin literárních forem přineslo mimo jiné poznatek, že Ježíšovo kázání (tak, jak o něm svědčí synoptická evangelia) je většinou neautentické, a spíše než učení a myšlenky Ježíše odráží různá stádia víry raně křesťanské obce (str. 174). Käsemann odkazuje na Rudolfa Bultmanna, který koncipoval svou knihu *Dějiny a eschatologie* na základě tohoto radikálního stanoviska. Vzhledem k tomu, že v nejširším kontextu synoptická evangelia pravděpodobně utváří Velikonoční víra, opírá se Bultmann jen o nejstarší vrstvy prvokřesťanského zvěstování, které patrně alespoň odrážely nauku samotného Ježíše.

Kérygma evangelií odkazuje na to, co vždy nejvíce zajímalo (a bude zajímat) křesťanskou obec – Ježíše jako oslaveného Pána. Historická poloha jeho osoby se tak v prostředí Bible i „sboru“ dostává až na druhé místo. Přesto však historicko-kritická metoda usiluje (a to již více než dvě stě let), zjistit okolnosti jeho pozemského působení a ukázat ho tak v „nedogmatickém“ světle. Je to však vůbec možné? Závěr historicko-kritické metody zní jasně – synoptická evangelia nevypovídají o Ježíši dějinném, ale o Ježíši víry. Nemůžeme tedy přesně říci, kdy káže on sám, a kdy se stává „předmětem“ kázání. Navíc historické události se v Bibli stávají průsečíkem eschatologických událostí, jak poznamenává Käsemann (str. 176).

---

<sup>12</sup> BULTMANN: *Ježíš Kristus a mythologie*, str. 166.

Jak jsme již uvedli, *historicko-kritické bádání se snažilo zachytit historická data, události a okolnosti Ježíšova života a smrti*<sup>13</sup>. Dospělo k závěru, že jediné záznamy o muži z Nazaretha vedené jeho následovníky nemohou být pokládány za historické, neboť původní zájem pisatelů primárně historický nebyl. Ač spolu s Käsemannem připouštíme, že neexistují téměř žádné „autentické“ prameny o jeho životě, považujeme za nutné uvést tzv. mimokřesťanské prameny. Jejich pomocí bychom snad ilustrovali fakt, že dějinnost Ježíšovy osoby nebyla v 1. st n. l. vůbec zpochybňována. Bývá totiž kladena otázka - proč o Ježíšovi a křesťanském učení nepišou římstí kronikáři prvního století. Johannes Weiss na tuto otázku odpovídá lehce ironickým tónem: „*Kdopak jsou ti mnozí římstí kronikáři, ve kterých jsme tak marně pátrali po nějakém svědectví? Nejsou vůbec žádní, neboť veškerá literární tradice staré císařské doby se až na Tacita a Suetonia ztratila. Naprosto tedy nemůžeme vědět, zda vůbec a jak raní římstí historikové uznali křesťanství a osobu Ježíšovu za hodné pozornosti.*“<sup>14</sup>

Dochovaná svědectví dělíme do dvou skupin: zmínky o Ježíšovi u antických historiků a v talmudském písemnictví:

Suetonius: Životopisy dvanácti císařů" (25,4)

- Claudius (vládl r. 41 - r. 54 n. l.) vypudil z Říma Židy: "... protože, podněcování Chrestem, vytrvale vyvolávali nepokoje. "

Tacitus: Anály (XV 44)

- „*Aby zprovdil ze světa zlou pověst (že Nero sám zapálil Řím), předhodil jako viníky lidi, kteří byli nenáviděni pro své zločiny a které lid nazýval křesťany, a dal je potrestat nejvybranějšími tresty. Zakladatel tohoto jména, Kristus, byl za vlády Tiberiovy popraven prokurátorem Pontiem Pilátem; ale zhoubná pověra, pro tu chvíli potlačená, opět propukla, nejen v oblasti Judeje, kde to zlo vzniklo, nýbrž také ve městě Římě, kam se z celého světa stékají všechny divoké a hanebné věci a nacházejí tu nadšené přijetí.*“<sup>15</sup> (Přeloženo podle Johannese Weisse)

Tento vlastní úryvek z Tacitových „*Análů*“ je pokládán za autentický. Zmiňuje tři důležité mezníky historických událostí: 1. Ježíše – jako zakladatele křesťanství; 2. jeho popravu Pontiem Pilátem; 3. vznik křesťanství v Judeji.

<sup>13</sup> WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*, str. 252.

<sup>14</sup> Trilling, W.: *Hledání historického Ježíše*. Vyšehrad, Praha 1993, str. 55. (Dále jen: TRILLING: *Hledání historického Ježíše*.)

<sup>15</sup> TRILLING: *Hledání historického Ježíše*, str. 59.

Ovšem Tacitus píše „Anály“ v letech 116/117, tedy ve 2. století po Kr., má od prvotních událostí v křesťanství velký časový odstup. Křesťanská obec existovala již několik desetiletí a šířily se o ní nejrůznější představy. Je nepravděpodobné, že by Tacitus při tak vágní poznámce vyhledával informace o křesťanství v senátních protokolech. Vše nasvědčuje tomu, že přejal to, co se běžně v souvislosti s křesťany říkalo. O povrchnosti informace svědčí také fakt, že Tacitus, Plinius mladší i celá římská veřejnost pokládá slovo „Kristus“ za vlastní jméno.<sup>16</sup>

I když původnost textu zpochybňována není, jeho svědectví „historickému“ křesťanství vyznívá dosti polemicky.

#### Josephus Flavius: Židovské starožitnosti (18,3,3 § 63-64; 20,9,1 § 200)

Židovské starožitnosti se o Ježíši zmiňují hned dvakrát. Ve 20. knize na tzv. „**jakubovském místě**“ se píše: „*Annanos svolal shromáždění soudců a dal předvést bratra Ježíše, řečeného Kristus, jménem Jakub, a některé jiné, vznesl proti nim žalobu jako proti přestupníkům Zákona a předal je k ukamenování.*“ (Přeloženo podle Johannese Weisse)<sup>17</sup>

Tento text nám podává svědectví existence Jakuba, bratra Páně, kterého známe také z evangelií (Mk 6,3). Dále potvrzuje také to, že Ježíš byl nazýván „Kristus“ – Mesiáš. Autentičnost tohoto textu nebývá zpochybňována.

Jakub, bratr Páně, byl spolu s ostatními popraven ukamenováním v roce 62 n. l. (Nesmíme jej zaměňovat s Jakubem Větším, který byl bratrem Jana Zebedeje, kterého rovněž dosvědčují evangelia (Mat 20,22). Jakuba Většího dal stít mečem Herodes Agrippa I. v roce 44 n. l. /Sk 12,2/.)

Druhé, tedy „**ježíšovské místo**“, které nalezneme v „Židovských starožitnostech“, v 18. knize říká:

*„V té době žil moudrý člověk Ježíš, ačli se má nazývat člověkem, neboť konal zázračné činy, byl učitelem lidí, kteří s radostí přijímali pravdu, a získal mnoho Židů a mnoho lidí z Řeků; toto byl Kristus. A když ho na udání našich předáků odsoudil Pilát k ukřižování, neopustili*

<sup>16</sup> Srov. Conzelmann, H.: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. vyd., Tübingen 1959, str. 622.

<sup>17</sup> TRILLING: *Hledání historického Ježíše*, str. 56.

ho, kdo ho dříve milovali; ukázal se jim totiž třetího dne opět živ, když Boží proroci o něm předpověděli toto i mnoho jiných podivuhodných věcí. A až doposud trvá společenství křesťanů nazvaných podle jeho jména.“ (Přeloženo podle Ladislava Vidmana)<sup>18</sup>

„Ježíšovské místo“ na rozdíl od „jakubovského“ má *problematičtější* charakter. Vědci se shodují, že tento text obsahuje tzv. „pravé jádro“ pocházející od Josepha Flavia, avšak těžko by jeden a ten samý autor mohl Ježíše nazývat „moudrým mužem“ a Kristem zároveň. Proto se předpokládá, že text byl doopraven některým z křesťanů, o čemž svědčí také forma textu, která se podobá Vyznání víry.

### Talmud

Jako *samostatné svědectví* Talmudu je uznáván text bárajty<sup>19</sup> v traktátu Sanhedrin: „*Před tím vyvolává herold. Tedy jenom (bezprostředně) před tím, dříve však ne. Naproti tomu se přece učí: „V předvečer slavnosti paschy pověsili Ježíše.“ Čtyřicet dní před tím herold vyvolával: „Bude vyveden a ukamenován, protože provozoval čarodějnictví a sváděl Izraele k odpadlictví. Kdo má co říci na jeho obhajobu, ať přijde a řekne to.“ Protože ale na jeho obhajobu nebylo předneseno nic, pověsili ho v předvečer svátku pascha. Ula odvětil/a: „Myslíš, že bylo vůbec třeba hledat pro něho nějakou obhajobu? Vždyť to byl svůdce; a Nejmilosrdnější praví: Nebudeš ho šetřit ani zatajovat jeho vinu.“ U Ježíše tomu bylo spíše jinak, protože stál blízko vládě.“ (...) Byl nemanželským dítětem římského vojáka Pantery.“ (Text podle J. B. Aufhausera)<sup>20</sup>*

Obvinění z čarodějnictví bylo pro židovské myšlení příznačné. Je však zajímavé, že pro konečný důvod Ježíšova odsouzení posloužily spíše politické motivy. Trest, který za čarodějnictví vynášel židovský soudní dvůr zněl – ukamenování. Avšak Ježíš byl ukřižován (podle textu pověšen, což je ekvivalent pro římský způsob potupné smrti - ukřižováním), Talmud tak poukazuje na politický důvod Ježíšovy smrti.

Ostatní tzv. apokryfní texty, které byly nalezeny roku 1946 v Horním Egyptě u Nag-Hammadí, ve většině dosud nebyly zveřejněny. Za nejčinnější text z těchto je prozatím považováno „*Tomášovo evangelium*“, (*TomEv*) které obsahuje sbírku 113 slov Páně. Mezi těmito „*slovy*“ můžeme nalézt některá, která již známe ze synoptické tradice, a která pisatel *TomEv* dále rozvinul. Ukazuje se tedy, že „*Tomášovo evangelium*“ má kromě synoptické

<sup>18</sup> TRILLING: *Hledání historického Ježíše*, str. 56-57.

<sup>19</sup> Bárajta = neoficiální, ne-mišnovské podání.

<sup>20</sup> TRILLING: *Hledání historického Ježíše*, str. 61.

ještě jinou – další tradici. Stále se však pohybuje v rovině křesťanství, i když prezentuje specifické „názory“.

Svědectví mimobiblických pramenů uzavřeme realistickým, však nikoliv negativním, tvrzením W. Trilinga: „*Není možné podat pozitivní důkaz o historicitě každé jednotlivé události a každého tradovaného výroku.*“<sup>21</sup> Taková už je povaha písemného materiálu obecně. Vždyť i ve světě antického písemnictví je většina zpráv podložena pouze jedním pramenem. Dějepisná věda se s tímto faktem musela již dávno vyrovnat a pro svá zkoumání vyvinula řadu metod, podle kterých se zjišťuje autenticita původních textů. Jejimi hlavními zbraněmi jsou různorodá *kritéria věrohodnosti*, která nahrazují nedostatek vnějších věrohodných svědectví v podobě dalšího pramenného materiálu, archeologických vykopávek apod. O nich však více pojednáme v podkapitole 2.2.4. Způsoby zkoumání historických pramenů.

Mimobiblické opory pro výzkum „historického Ježíše“ však nemusíme získávat jen v písemných materiálech historického charakteru. Pokud bychom se ale přece jen pustili do studia nepřehledných záznamů římského písemnictví a doufali, že *něco* nalezneme například v tradovaných výrociích z té doby nebo úředních protokolech o procesech v provinciích, jsou naše šance zřejmě mizivé. „Ježíšův případ“ zmizel v nepřeborném množství ostatních zapomenutých římských procesů. Věda samozřejmě nespolehlala na nepravděpodobné náhody, takže vyvinula postup, který ji pomohl rozpoznávat autenticitu informací skrze charakteristiku *dobového prostředí*. Jde o komplex vnějších nepřímých svědectví, které samozřejmě nepotvrzují jednotlivá fakta Ježíšova příběhu, ale svědčí o spolehlivosti v tradování. Do komplexu vnějších nepřímých svědectví například patří historicky důležité osobnosti (Herodes Veliký, Pontius Pilatus, Herodes Antipas...), náboženské skupiny (saduceové, farizeové, esejci, zélóti...), mluví se o chrámu, jeho kultu, funkci velerady. „*Jsou tu jmenovité zmínky o malých vesnicích a větších městech, o krajinách a státních hranicích. Dovídáme se o životě chudých feláhů na venkově, o velkoagrárních nájemních vztazích k zahraničním majitelům, o domácí chrámové dani a o cizí dani římské s jejími nenáviděnými výběřčími – celníky. Všechno to barevně vyvstává před čtenářovým zrakem a reprodukuje poměry malé Palestiny uvnitř velké římské provincie Sýrie.*“<sup>22</sup> Závěr je zřejmý; něco tak složitého nelze vymyslet, proto se tento *celek* pokládá za autentický.

---

<sup>21</sup> Tamtéž, str. 45.

<sup>22</sup> TRILLING: *Hledání historického Ježíše*, str. 46.



Výše uvedené příklady nedokazují nespornou historicitu popisovaných událostí příběhu pozemského Ježíše, avšak dokazují, že o těchto událostech uvažovat z historického hlediska lze. My se ale dále budeme zabývat myšlenkou „nehistoricity“ v Käsemannově pojetí.

Podle Käsemanna je čtvrté - Janovo evangelium svou formou, charakterem podání i dalšími znaky od synoptiků odlišné. Jak je známo, je Janovo evangelium označováno jako „theologické“, přičemž tímto označením je vystihována sofistickovaná struktura zvěstování dobré zprávy o Ježíši Kristu. Zmínkou o stěžejní události jeho pozemského života - jak je uvádějí tři synoptická evangelia - u Jana ale téměř nenalezneme. Autor nechtěl hodnověrnost Ježíšova poslání a učení postavit na informacích o jeho pozemském životě, jak to činí synoptikové; slovy Lukáše: „ *I když se již mnozí pokusili sepsat vypravování o událostech, které se mezi námi naplnily, jak nám je předali ti, kteří byli od počátku očitými svědky a služebníky slova, rozhodl jsem se také já, když jsem vše znovu důkladně prošel, že ti to v pravém sledu vypíšeš, vznešený Theofile, abys poznal hodnověrnost toho, v čem jsi byl vyučován.* “<sup>23</sup>

Právě u Jana je ale podle Käsemanna nejvíce a nejkrásněji vyličen „Božský logos v Ježíšově lidství“. Čtenář je Janem veden k tomu, aby vnímal i Ježíšovu lidskou historii. „*Janovo evangelium pojednává o trvalé přítomnosti oslaveného Pána právě v rámci příběhu pozemského Ježíše.*“, říká Käsemann. (str. 178) Přesto se domnívá, že Jan s historií zachází násilně. Spíše se jeví jako *projekce přítomnosti do minulosti.* (str. 178) Synoptikové zase líčí svého Pána předem jako Božího Syna, ačkoliv Ježíšovo Božství si církve mohla „uvědomit“ až po Velikonocích (a to sesláním Ducha svatého), takže jistota historicity jednotlivých událostí je tímto zjištěním také uvedena v pochybnost.

Žádné z evangelíí se však „reálného“ – pozemského působení Ježíše Krista vzdát nemohlo ani nechtělo. „*Zjevení se vlamuje do lidských dějin a uvnitř lidských dějin dále působí.*“<sup>24</sup> Zcela pragmaticky také Käsemann připomíná ovzduší doketismu<sup>25</sup> při vznikání evangelíí; zjevení se pak musí odehrávat v těle a na Zemi. Tolik prozatím Käsemann.

Domníváme se, že jisté události Ježíšova pozemského života (viz dále) jsou pro pochopení jeho působení naprosto zásadní. Budeme aplikovat postup demythologizace na rozmanité

---

<sup>23</sup> Český ekumenický překlad – Písmo svaté Starého i Nového zákona. Česká biblická společnost, Praha 1995.

<sup>24</sup> Käsemann, E.: *Problém historického Ježíše.* in.: Kuschel, K.-J. *Teologie 20. století (Antologie).* Vyšehrad, Praha 1995, str. 178.

<sup>25</sup> Docketismus z řeckého „δοκητιν“, znamená "objevit", "zdát se" odkazuje na typ křesťanského učení, kde Bůh skutečně neinkaroval, ale pouze se zjevil jako člověk.

situace Ježíšova života uváděné v Janově i v synoptických evangeliích. Na základě myšlenek Franze Brentana bychom chtěli prokázat, že „božské učení“ Ježíše Krista má průkazně také lidský a teoretickofilosofický rozměr a že ideové pilíře jeho myšlení stojí „pevně na zemi“, ač směřují k nebi. Byl synem svých rodičů, jedním z obyvatel Galileje a také dítětem své doby. Pokud si dovolíme demythologizovat jeho božskou přirozenost, vyvstane před námi zcela nová otázka smyslu jeho života, jeho kázání, jeho osoby. V žádném případě se nepokoušíme o nějaké nové, „lepší“ náboženství. Hodláme se pokusit jen o jistou „kritickou racionalizaci“. Odvoláme se proto především na rozum a jeho pravdy... ač jsme si vědomi, že ty člověku rozhodně nestačí. Jak řekl Blaise Pascal: „Poslední krok rozumu je poznání, že existuje nekonečně mnoho věcí, které přesahují rozum.“<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Liška, V.: *Největší tajemství Ježíše z Nazaretu*. Fontána, Praha 2002, str. 2.

## 2. 2. Historický Ježíš versus Kristus víry v dějinách bádání

V předchozí části jsme nastínili přístupy dvou vědců - theologů 20. století, Rudolfa Bultmanna a Ernsta Käsemanna, abychom lépe uvedli **naši** tezi „*autentického Ježíše Krista*“.

Dále pokládáme za důležité přiblížit dějinný vývoj *hledání* "historického Ježíše". Uvedení do této problematiky provedeme na základě charakteristiky tří fází výzkumu v otázce „historického“ (pozemského) Ježíše: 1.období „Old Quest“<sup>27</sup>, 2. hlediska „No Biography“<sup>28</sup>, 3. Post-bultmannovské epochy - „New Quest“<sup>29</sup>. Ač se i v této části dostáváme na pole theologie, nemůžeme tuto významnou etapu rozvoje v oblasti bádání textové kritiky opomenout. Jak říká Wolfgang Trilling ve své knize „*Hledání historického Ježíše*“: „*Ve zkoumání „Ježíšova života“ existuje perioda, která se stala **klasickou** a která sahá od sklonku 18. do začátku 20. století*“.<sup>30</sup> Bádání této periody „*chápalo svůj úkol jako rekonstrukci Ježíšova života a díla, oproštěnou od všech předsudků, zejména od učení o jeho božské podstatě,*“<sup>31</sup> (což bylo ostatně společným znakem všech tří období). Dalším charakteristickým momentem bylo zkoumání pramenných materiálů, uplatňování historicko-kritické metody, rozvoj textové kritiky a dějin literárních forem; to vše přineslo nové poznání! Ač se tato výjimečná éra datuje převážně mezi roky 1835 – 1980, v následujících kapitolách si hodláme zacházet do širších časových a také kontextových souvislostí - neboť to často vyžaduje složitost a nepřehlednost celé situace výzkumu „historického Ježíše“.

---

<sup>27</sup> Nezkrácený název zní: „An Old Quest of the Historical Jesus“ („*Hledání historického Ježíše zastaralým způsobem*“).

<sup>28</sup> neboli – „*Žádné životopisy*“

<sup>29</sup> Nezkrácený název zní: „A New Quest of the Historical Jesus“ („*Nový způsob hledání historického Ježíše*“).

<sup>30</sup> TRILLING: *Hledání historického Ježíše*, str. 15.

<sup>31</sup> Pokorný, P.: *Ježíš Nazaretský.*, OIKOYMENH, Praha 2005, str.9.

## 2. 2. 1. Období „Old Quest“

Předznamenáním tohoto období byl racionalismus a kritické studium bible v 18. století. „Věk osvíceného rozumu“ a objevení nových myšlenek proniká i do oblasti theologie. Osvícenečtí badatelé se nově a nutno říci - i *provokativně* ptají: pronáší Ježíš podobenství, nebo dlouhé alegorické řeči? Vystupoval po dobu jednoho roku, či tří let? Vyčistil chrám v neděli (Mt 29,10 nn.), v pondělí (Mk 11,15-19), nebo dříve (J 2,13nn), došlo k této události dvakrát, třikrát...? Nerozpakují se například **kriticky porovnávat** obraz Ježíše u synoptiků a v Janově evangeliu.

Tyto a další otázky *osvíceneckých vědců*, poukazují na to, jak se - počínaje jejich dobou - proměnil přístup k biblickým textům. Harald Höffding ve svých „*Přehledných dějinách filosofie*“ uvádí: „*Lidé se domnívali, že dosáhli nejvyššího osvícení a že mají dostatečné předpoklady, aby staré problémy buď konečně rozřešili anebo je jako nepodstatné a zbytečné zamítli.*“<sup>32</sup> V žádném případě to však neznamenalo, že by v osvícenství „*theologický problém*“ vymizel z důvodu popírání křesťanských pravd, vysloveného pohanství nebo ateismu. „*18. století bylo právě tak zbožné jako kterékoli jiné. Stejně jako všechna staletí dřívější i následující uznávalo problém teologie (...). Otázku, kterou mu (tj.osvícenství) položilo křesťanství, pojalo tak, jak se hodila k odpovědi, kterou samo mohlo či chtělo podle svého zvláštního génia dát. Přetvořilo ji v otázku přiměřenou době.*“<sup>33</sup> Člověk objevil své „právo“ transformovat náboženské otázky.

Dokladem takových kritických osvíceneckých snah v theologii je dílo H. S. Reimaruse<sup>34</sup>, které bylo vydáno v druhé polovině 18. století. G. E. Lessingem<sup>35</sup>. V tomto díle byl poprvé otevřeně kritizován dřívější způsob doslovného chápání evangelíí a bylo konstatováno, že **historický Ježíš a Kristus dosvědčovaný v evangeliích a církví nejsou to samé**. Nejpodstatnější 7. fragment Reimarusova díla: „*Von dem Zwecke Jesu und seiner*

---

<sup>32</sup> Höffding, H. – Král, J.: *Přehledné dějiny filosofie*. František Strnad, Praha 1941, str. 135.

<sup>33</sup> Barth, K.: *Protestantská teologie v XIX. století (Svazek I. - Prehistorie)*, Kalich, Praha 1986, str. 72.

<sup>34</sup> Hermann Samuel Reimarus se narodil v Hamburku r. 1694. Celoživotně se zabýval orientálními jazyky, nebyl theologem,. Zemřel r. 1768. Rukopis svého díla svěřil rukám G. E. Lessinga, který v letech 1774 – 1778 posmrtně publikoval jeho výbory.

<sup>35</sup> Gotthold Ephraim Lessing (1729 – 1781), německý osvícenec, theologický kritik a badatel. Jeho náboženské stanovisko zní: poznání věčné souvislosti věcí nemůžeme budovat na jednotlivých dějinných událostech; různorodá náboženství jsou stupněm vývoje lidského ducha; Starý a Nový zákon jsou „*slabikáře*“ a jednou přijde čas, kdy se takové knihy stanou zbytečnými; duchovní vývoj se neodráží v dogmatech, ale ve vnitřním úsilí, díky kterému dogmata vznikla.

*Jünger: Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*“<sup>36</sup>, který byl vydán r. 1778, také výrazně rozlišuje mezi cílem Ježíše a cílem Ježíšových učedníků. Ježíšův cíl je podle autora **nutno** vidět ve světle výkřiku z kříže v Markově evangeliu v 15. kapitole 34. verši: „Eloi, Eloi, lema sabachtani?“ („Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“). Reimarus vidí Ježíše jako židovského politického Mesiáše, jenž přinese osvobození Židů v pozemském království. Ježíšův pláč na kříži pak „ukazuje“ na to, že cíl jeho snažení nebyl naplněn. Podle Reimaruse ale takový konec nemohli učedníci přijmout, zosnovali tedy krádež Ježíšova těla, vymysleli si zvěst o vzkříšení a návratu, shromáždili příznivce a tak v podstatě Ježíše Krista „vytvořili“.

Ať jsou naše postoje k názorům díla H. S. Reimaruse jakékoliv, na důležitosti neztrácí otázka, kterou vznesl: „Kdo byl Ježíš z Nazaretha?“

V hledání odpovědi na tuto podstatnou otázku pokračují také liberální theologové<sup>37</sup> 19. století, rovněž pod úhlem pohledu revoltujícího oproti christologickému dogmatu<sup>38</sup>.

Podstatným znakem období „Old Quest“ je rozvoj historické metody a metodologie bádání, která dále rozvíjí kritiku pramenů a textovou kritiku. Toto období kulminovalo v letech 1835 až 1906 a orientovalo se na skutečnou historickou osobu Ježíše, nikoliv na Ježíše po zmrtvýchvstání. Vycházelo především z teze o neproblematické dokazatelnosti Ježíšovy historické osobnosti, což mělo za následek vznik jeho nesčetných „životopisů“. Mnoho významných teoretiků píše knihu s názvem „Život Ježíšův“ (D. F. Strauss (1835 – 1836), A. Tholuck (1837), Ch. F. von Ammon (1842-1847), B. Bauer (1840), E. Renan (1865) nebo A. Schweitzer (1906)). V ovzduší liberalismu (D. Schenkel (1864), H. J. Holtzmann (1863), Keim (1867), K. Hase (1876), W. Beyschlag (1885), B. Weiss (1882) je pak Ježíš - mnohdy až úsměvně - vykreslován jako učitel morálky, ideální dokonalý člověk, přítel chudých, sociální reformátor a v neposlední řadě také řádný liberální protestant. Proto je v pozdějších letech právě toto období označováno nepříliš lichotivým příviskem „Old Quest“ - „zastaralé hledání“. Ježíš byl autory životopisů jaksí *zmodernizován* – a to na úkor

---

<sup>36</sup> Ang. překlad: *"Concerning the Aim of Jesus and his Disciples: Another Fragment by the Anonymous Author from Wolfenbüttel"* ("Ve věci cíle Ježíše a jeho učedníků: Další fragment anonymního autora z Wolfenbüttel").

<sup>37</sup> F. Schleiermacher, A. Ritschl, A. von Harnack, J. A. L. Wegscheider aj.

<sup>38</sup> V předchozích stoletích byla "novozákonní exegeze" v podstatě jen služkou ke studiu dogmatiky. Tento "způsob bádání" změnily až postoje osvíceneckých badatelů (Reimarus, Lessing aj.), kteří se k dogmatu stavěli kriticky.

své dějinnosti. V *životopisech* o Ježíši se tak spíše zrcadlí ideály a vlastní představy autorů. Dogma bylo mnohdy přímo nahrazeno fantazií.

Tato epocha liberální theologie, v níž byl tak sebevědomě rekonstruován obraz „historického Ježíše“, ovšem notně subjektivního, neodpovídajícího dějinné realitě, je v knize: „*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*“ (1892)<sup>39</sup> kritizována Martinem Kählerem. Název jeho díla musíme překládat s nejvyšší opatrností, je třeba, abychom rozuměli, co autor uvedenými termíny „historische; geschichtliche“ sděluje.<sup>40</sup> Podle Martina Kählera termín „**historischer Jesus**“ popisuje především holá fakta minulosti, tedy bychom ho mohli přeložit jako „pozemský Ježíš“; termínem „**geschichtlicher Jesus**“ pak rozumíme toho Ježíše, který přináší trvalé hodnoty nepomíjejícího významu. Termíny „**geschichtlicher, biblischer**“ přeloženy do angličtiny - „**historic, biblical**“, popisují Krista, kterého hlásali apoštolové, tedy Ježíše kerygmatu. Je ale známo, že se Kähler proti termínu „**historical Jesus**“, který používali autoři *životopisů Ježíše*, postavil. Ve své knize je ostře napadá za Ježíšovo historizující a psychologizující zobrazení.

Autory životopisů „soudí“ ve své prvotině „*Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*“<sup>41</sup> také Albert Schweitzer<sup>42</sup> (1875-1965). Jeho radikální zúčtování s nimi připravilo o odvahu všechny další, kteří by něco podobného chtěli zkusit.<sup>43</sup>

Nutno podotknout, že v závěru knihy se rovněž nechává strhnout a připojuje *životopis Ježíše*, ve kterém vykreslí svou „ideu“ *Muže z Nazaretha*...

Uvádí se, že toto dílo Alberta Schweitzera (i když bylo vydáno roku 1906, a můžeme v něm nalézt kompletní přehled „životopisů Ježíše „od Reimara až po Wredeho“, jak zní podtitul knihy), ukončuje období „Old Quest“. Části této knihy, které reagují na knihu

<sup>39</sup> Angl. překlad: "The so-called Historical Jesus and the Historic, Biblical Christ." ("Takzvaný historický Ježíš a dějinný, biblický Kristus")

<sup>40</sup> Věda obecně rozlišuje výrazy „historický“, „dějinný“- „historie“ a „dějiny“. Pojmem „historický“ rozumíme čistě, fakticky věcný; „dějinný“ spíše upozorňuje na působení – význam události ve světě. „Historie“ – exaktně dokazatelná (prokazatelná) je tedy jen součástí „dějin“ – pojmu zahrnujícího širší skutečnosti.

<sup>41</sup> Anglický titul knihy: "The Quest of the historical Jesus." („Dějiny bádání o Ježíšově životě.“)

<sup>42</sup> Albert Schweitzer byl německý protestantský teolog a misionář. Dále se zabýval se etikou, byl varhanním virtuózem a v neposlední řadě lékařem. Do povědomí širší společnosti vstoupil jako zakladatel nemocnice v Lambaréné, kde působil až do své smrti jako lékař.

<sup>43</sup> Toto tvrzení zcela jistě platí v „protestantském“ prostředí. Na katolické straně se ještě několik knih usilujících vylíčit život Krista objevilo. Jednalo se však o životopisy, které byly napsány tzv. „pro víru“ (např. Guardino, R.: *Der Herr.*, Würzburg 1935. ; Papini, G.: *Das Leben des Herrn.*, München 1940).

Johannese Weisse: „*Ježíšovo kázání o Božím království*“ (1892), a zabývají se eschatologií a apokalyptikou, ale vyjadřují spíše hledisko „No biography“. Proto si dovoluujeme tvrdit, že kniha Alberta Schweitzera „*Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*“ stojí spíše na rozhraní těchto dvou zmíněných období a z toho důvodu o ní blíže pojednáme i v následující kapitole.

## 2. 2. 2. Hledisko „No Biography“

Druhou fází hledání „historického Ježíše“ - hledisko „No Biography“ lze datovat do období první poloviny 20. století, přesněji mezi roky 1906 – 1940. „No Biography“ zastává názor, že žádný životopis Ježíše již nemůže být napsán a uvádí pro toto tvrzení dva hlavní argumenty:

- a) znovuobjevení eschatologie
- b) rozvoj metodologie – objev kritiky formy a nové premisy ve výzkumu historie

### ad a) znovuobjevení eschatologie

Předchozí liberální theologie 19. století vnímala Ježíše ponejvíce jako velkého a ušlechtilého učitele. Důrazy na „konec světa“ v evangeliích (eschatologie i apokalyptika) byly ignorovány či „vysvětlovány“ jako pozdější dodatek nebo „nános“ (H. Wrede, A. von Harnack). Teprve v období „No biography“ se autoři přestávají vyhýbat otázkám po „posledních věcech“ - jako je druhý příchod Krista, poslední soud i apokalyptický konec světa.

Počátky znovuobjevení eschatologie můžeme spatřit již ve zlomovém díle Johannese Weisse z roku 1892 „*Ježíšovo kázání o božím království*“. *Tato epochální kniha vyvracela do té doby všeobecně rozšířenou interpretaci. Weiss ukázal, že boží vláda není imanentní a neroste jako součást světových dějin, nýbrž že je eschatologická, to znamená: Královská vláda boží přesahuje dějinný řád. Neuskutečňuje se morálním úsilím lidí, nýbrž jedině nadpřirozeným božím jednáním. Bůh udělá náhle světu a dějinám konec a přinese nový svět, svět věčné blaženosti.*<sup>44</sup> Tedy: Ježíšovo kázání bylo podle Weisse svou podstatou eschatologické, hlásalo bezprostřední příchod Božího království.

Toto nové stanovisko se také objevuje v již zmíněném díle Alberta Schweitzera „*Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*“. I zde se tvrdí, že Ježíš byl posedlý eschatologií,

---

<sup>44</sup> BULTMANN: *Ježíš Kristus a mythologie*, str. 161.

očekáváním konce světa. Důležitým veršem se v knize Alberta Schweitzera (dále jen A. S.) stává Mat 10,23: „*Když vás budou pronásledovat v jednom městě, prchněte do jiného; amen, pravím vám, že nebudete hotovi se všemi izraelskými městy, než přijde Syn člověka.*“<sup>45</sup> (tento výrok považuje A. S. za autentický – vyřčený Ježíšem, když vysílá své učedníky do světa, aby hlásali evangelium). Ve sledu událostí však Ježíš poznává, že se mýlil. Proto, podle A. S., Ježíš reviduje své myšlení a zjišťuje, že on sám musí hrát v eschatologii větší roli. Vydává se do Jeruzaléma, podstupuje ukřižování a skrze svou smrt uvádí eschatologii do pohybu; očekává, že konec světa nastane se zjevením Syna člověka.

Podle A.S. byl Ježíš zklamaný a zmýlený, jeho přínos eschatologii je však nesporný. Etické učení Ježíše je pak podle A.S. důležité jen pro mezidobí; v nové době pozbývá významu, Ježíš byl důležitým především jako apokalyptik. Nebyl jen tím, který upozorňoval na příchod *posledních věcí* a ve výroku: „Dokonáno jest!“ je vyhlásil. Spíše byl tím, který se ze všech sil snažil poslední hodinu přivolat, ale ztroskotal při tom...

Přestože byl v předchozích dějinách teologie eschatologický element Ježíšova vystoupení povětšinou přehlížen, vnesl Albert Schweitzer do problému bádání o eschatologii nový aspekt.

#### ad b) rozvoj metodologie – objev kritiky formy a nové premisy ve výzkumu historie

Po 1. světové válce theologové období „No biography“ pronášejí další neortodoxní tezi. R. Bultmann, M. Dibelius, K. L. Schmidt aj. formulovali požadavek – jít zpět pod „nánosy“ prvotní křesťanské církve. Bible je podle nich psána z pohledu prvotní rané církve, ne podle zvěsti Ježíše. K tomuto pojetí dospívají díky novému **kritickému** zkoumání bible **používáním** tzv. **historické kritiky**<sup>46</sup>, která se zabývá především prověřováním a prozkoumáváním pramenného materiálu. Teologové (a nově také vědci nepatřící k ortodoxním věřícím) se zabývali dějinami dogmatu, jejich proměnami během staletí a studovali roli prvotní církve v otázce předávání, tradování. Systematickému zkoumání byly podrobovány také zápisy o životě Ježíše Krista (chronologie dat, příbuzenské vztahy, celková charakteristika Ježíšovi osoby, jeho postavení ve společnosti atd.). Historická kritika ukázala, že evangelijní texty nelze chápat jako doslovné reprodukce událostí (dnes označováno jako

<sup>45</sup> *Český ekumenický překlad – Písmo svaté Starého i Nového zákona*. Česká biblická společnost, Praha 1995.

<sup>46</sup> Počátky *historické kritiky* můžeme najít již v 19. století.



fundamentalismus). V důsledku toho se problémem stal i „historický Ježíš“. V souvislostech s kritickou reflexí byla formulována otázka: „Co vlastně lze o Ježíši **vědecky** konstatovat?“

Uznání *nezávislé existence historických faktů* přineslo konstatování, že jsme zřejmě zdědili jen trosky tradice a fragmenty, a ty nám nemohou pomoci rekonstruovat pravdivý celek o Ježíši. „*A tak na místo apologetické horlivosti a nezřídka i domýšlivosti (liberálních theologů 19. století) nastoupila skromnost.*“<sup>47</sup>

*Skeptickou atmosféru* období „No biography“ se pokusíme přiblížit krátkým pojednáním o tezi Rudolfa Bultmanna<sup>48</sup>. Tento „existencialistický“ theolog hovořil o protikladné dvojici „**ŽE** a **CO A JAK**“. „**ŽE**“ znamenalo skutečnost historické **existence** Ježíšovy osoby, kdežto „**CO A JAK**“ zdůrazňovalo význam Ježíše pro víru, která má svůj základ jedině v kerygmatické zvěsti církve. Pro Bultmanna bylo z této dvojice důležité jen „Co a Jak“. Bultmann zcela ruší požadavek nalezení „historického Ježíše“, neboť ten je pro víru a teologii vlastně nepodstatný. Toto stanovisko pravděpodobně vzniká i z Bultmannova přesvědčení, že pramenný materiál o Ježíši je jen málo historicky spolehlivý. Fantazijní životopisy období „Old Quest“ by podle Bultmanna klidně mohly shořet; nemají pro víru žádný význam. Jednak vycházejí z *rádoby* historických záznamů; a pak jich není třeba, protože se neshodují s „hlásaným Ježíšem – Kristem“. Důraz položil na novozákonní nález tj. **kérygma** - zvěst rané církve o vyvýšeném Kristu. A jde ještě dále, když tvrdí, že to vlastně ani není sám Kristus, ale **kérygma**, na čem záleží. Tedy ne Kristus z lidského pohledu, ale vyvýšený, zmrtvýchvstalý Pán zvěsti církve. Jemu je člověk postaven tváří v tvář ve zvěstovaném Slovu!

V období „No biography“ nevznikají žádná pojednání o pozemském životě Ježíše - období „No biography“ totiž „historického Ježíše“ nepotřebuje. Stejně jako R. Bultmann.

Svá stanoviska však musel obhajovat před svými žáky, jejichž kritika (především kerygmatické theologie), vyjádřená v diskusích a sporech, dala později vzniknout dalšímu období v dějinách *hledání* "historického Ježíše.

Abychom porozuměli námitkám jeho oponentů, které zmiňujeme v kapitole 2.2.3. nazvané Post-bultmannovská epocha - „New Quest“, rozhodli jsme se přiblížit Bultmanovu tezi kerygmatického Krista v následující podkapitole.

---

<sup>47</sup> TRILLING: *Hledání historického Ježíše*. str. 21.

<sup>48</sup> Rudolf Bultmann (1884-1976) se sám považoval spíše za znalce Nového zákona, než-li za theologa. Hlavní část své akademické dráhy prožil na marburské univerzitě jako profesor Nového zákona v letech 1921-1951. Je považován za největšího a nepochybně nejvlivnějšího novozákonníka 20. století.

### 2. 2. 2. 1. Rudolf Bultmann

Rudolf Bultmann tvrdil, že zaobírat se „historickým Ježíšem“ není žádoucí. Toto tvrzení bylo v období „No Biography“ bráno jako fakt. Aktuální se proto stala jeho „teologie kérygmatu“<sup>49</sup>.

Kritická teologie pod vlivem Bultmannových myšlenek založila své odmítnutí historického Ježíše a návrat k apoštolskému kázání o Kristu na dvou úvahách:

#### 1. zvláštní povaha pramenů

- všechny zprávy pocházejí od druhé osoby - ne od Ježíše;
- Ježíše známe jen z evangelií, která nejsou historická, ale jsou svědectvím víry (poukazuje se na rozšířený materiál ústního předávání, na redakční práce, legendy...)
- Ježíš je „vykreslený“ tak, jak mu evangelisté rozumí, tj. jejich vírou

Z této úvahy vyplývá, že není možné rekonstruovat život Ježíše, nemůžeme jít za kérygma, aniž bychom se ocitli na tenkém ledě.

#### 2. můžeme získat informace o Ježíšovi samém prostřednictvím jeho vystoupení – zvěsti

- ale to, co zjistíme pomocí nástrojů historického výzkumu z analýzy pramenů nemá pro víru žádný význam (!)
- Ježíš byl židovský prorok, předvedl naprostou poslušnost, lidstvo je vůči němu naprosto hříšné; přinesl zvěst o Boží milosti, o odpuštění lidem, ale nepřekročil židovské pojetí Boha (Nárokoval sice, že postoj člověka k jeho slovu určuje postoj k Bohu, ale plně zůstal v rámci judaismu.<sup>50</sup>)

Bultmann tvrdil, že Ježíšova historie patří k dějinám judaismu, nikoli ke křesťanství a nemá význam pro křesťanskou víru, protože křesťanská víra začíná o Velikonocích ve zvěsti o vzkříšeném Kristu. Velikonoce jsou tím rozhodujícím impulsem – tomuto nejdůležitějšímu momentu dává Bultmann jméno - „**velikonoční příkop**“. Bultmann vlastně vidí Ježíše „jen“ jako Žida, který ke křesťanství nenáleží.

<sup>49</sup> Kérygma – řecký termín, 8x v NZ; zvěstuje ranou křesťanskou zvěst, že Ježíš Kristus je Pán, poukazuje na obsah zvěstování a na samotný akt zvěstování; srov. 1Kor 1,21; Ř 16,25.

<sup>50</sup> Bultmann v „*Theology of the New Testament*“, díl I, str. 3,4,12,13-17, 22-26.

Ježíšova zvěst ovšem patří k předpokladům theologie Nového zákona, i když není součástí této theologie jako takové. Doslovně se v anglickém překladu Bultmanovy *Theology of the New Testament* (dále jen *Theology of the NT*) uvádí: „*The message of Jesus is a presupposition for the theology of the NT rather than a part of that theology itself.*“<sup>51</sup> („*Ježíšova zvěst je spíše nějakým předpokladem novozákonní teologie, než její součástí.*“). J. Jeremias však upozorňuje, že v německém originále je použito plurálu: „...*gehört zum Voraussetzungen...*“, tedy ne „je nějakým (určitým) předpokladem“, ale „patří k předpokladům“. Ježíš je tedy podle Rudolfa Bultmanna jen jedním z dalších *předpokladů* theologie Nového zákona. Dalšími takovými *předpoklady* mohou být např. dobové mytologické představy, mesiášská očekávání, politické důvody apod. Ježíš je jedním z mnoha *předpokladů*.

Podle Bultmanna je nutné nehledat historického Ježíše, ale **interpretovat kérygma** – zvěst Pavla o ospravedlnění, zvěst Jana, jejich komunity... Sem samozřejmě spadá i metoda demythologizace.

Dovolujeme si tvrdit, že i přes nesporný přínos Rudolfa Bultmanna theologii, zůstává problematickým jeho postoj k problému inkarnace. Jeho teze jakoby znovu oživovaly představy doketismu a gnoze. Podle Bultmanna Ježíš jako fyzická osoba, cítící bolest na kříži, nakonec pro křesťanskou theologii není podstatná. Rovněž identita Ježíše jako Božího syna se stává problémem.

Téma identity Ježíše je samozřejmě složitější. Jak by mohlo vzniknout kérygma, kdyby nebylo Ježíše živoucího? Proč by se tedy věřící měli k němu obracet v modlitbách, nežil-li a „zmrtevých vstal“? A pokud neexistoval, jak v něm mohl „Bůh sestoupit na zem“? Bez inkarnace bychom nemohli „počítat“ dějiny spásy.

Namísto je tedy otázka stejně tak kruciólní jako i provokující: „Má historický Ježíš a jeho zvěst nějakou důležitost pro křesťanskou víru?“

Bultmann nabízí negativní odpověď: „Historický Ježíš a jeho zvěst nemá (alespoň ne rozhodující) důležitost pro víru křesťanů.“

Jiný pohled přináší někteří badatelé následujícího období.

---

<sup>51</sup> Tamtéž, str. 3.

## 2. 2. 3. Post-bultmannovská epocha – „New Quest“

V reakci na závěry „kérygmatické teologie“ dali vlastní Bultmannovi žáci<sup>52</sup> podnět k novému hledání – tuto epochu nazýváme „New Quest“ Stalo se tak 20. října 1953 na zasedání bývalých studentů marburgské university, kde zazněla výzva - *o Ježíši je třeba říci něco více, než řekl Rudolf Bultmann. Je to historicky možné a teologicky legitimní.*

Ve stejném roce Ernst Käsemann přichází z tezí, že „něco o Ježíši může být známo“, jinak by byl pouze mytologickým „Pánem“. Abychom mohli tuto tezi dále rozvíjet, nesmíme opomenout otázku kontinuity evangelia v časové diskontinuitě - evangelia byla napsána v době, kdy již nežil Ježíš, ani jeho učedníci, a s tím souvisí i proměna kérygmatu (viz. kapitola 2.1.). Domníváme se, že zvěst o Kristu skrze církev má i přesto rozpoznatelnou souvislost s kázáním Ježíše historického a následná role vyvýšeného Pána nepochybně souvisí s Ježíšem z Nazaretha. Takto se k problému stavěli i Bultmannovi žáci, jejichž snažení bychom obecně mohli označit jako **pokus o přemostění „velikonočního příkopu“**.

Bultmannovi žáci míní, že Ježíš je viděn **vždy jako Kristus, někdy jen Ježíš**. Touto tezí obnovují vazbu kérygmatu a evangelia. Zvěst evangelií neobsahuje jen zprávu o Mesiáši, který přišel přemoci smrt, ale odkazuje také na pozemského Ježíše, Ježíše člověka. Proti Bultmanově pojetí historické irelevance Ježíšovy existence, která se ukazuje v protikladném vztahu „ŽE oproti CO A JAK“<sup>53</sup>, namítá Gerhard Ebeling: *„O tomto „ŽE“ nějakého historického jevu vím jenom tehdy, když mám nějakou vědomost o jeho „CO A JAK“, a vědomost o „CO A JAK“ nějakého jevu historie implikuje právě vědomost o jeho „ŽE“. Zájem může ulpívat více na jednom nebo více na druhém, ale nikdy jenom na jednom nebo druhém. Způsob, jakým Bultmann mluví o pouhém „ŽE“, se nedá odvodit z historického aspektu. Kořenem je víceméně mluvení o Bohu“*<sup>54</sup> Ebeling říká, že od sebe nemůžeme oddělovat faktičnost a dějinný význam. Mělo by to za následek hiát mezi vírou a dějinami. Rovněž v profánní historické vědě nemůžeme oddělovat historická fakta od jejich dějinného významu. Dějiny můžeme vykládat různě, mnohoznačnost výkladů jistě patří k odhalování dějinných skutečností, avšak věda - aplikování vědeckých metod musí mít stejná pravidla, nelze je dělit na profánní a teologická ve chvíli, když pojednáváme o historických faktech, byť dochovaných jen částečně či z lidové tradice.

<sup>52</sup> Např. Ernest Käsemann, Ernst Fuchs, Günther Bornkamm, H. Conzelmann, Gerhard Ebeling aj.

<sup>53</sup> O „Že a CO A JAK“ jsme blíže pojednali na str. 19.

<sup>54</sup> Ebeling, G. in: TRILLING, W.: *Hledání historického Ježíše*, str. 24.

Domníváme se, že se lze přiklonit k Ebelingově tvrzení, že historiografické otázky po Ježíšovi z Nazaretha jsou vědecky legitimní a nutné.

Dokázat Ježíše Krista, tvrdí dále Bultmannovi žáci, je historicky nemožné, teologicky je to protimluv, ale hledání „napříč“ kérygmatem odhalí Ježíše, který za kérygmatem stojí.<sup>55</sup>

Ernst Fuchs se zase zaměřuje na to, jak skutečný je **kontext Ježíšova kázání**. Posuzoval Ježíšovu zvěst v závislosti na Ježíšově jednání, které je odrazem Boží vůle, vyjádřené v Ježíšových podobenstvích. Ježíšovi, který přináší zvěst o Bohu, tedy můžeme porozumět na základě jeho jednání i na základě jeho učení. V Ježíšových činech a zvěsti je implicitní určité eschatologické porozumění vlastní osobě, které se stává explicitním v kérygmatickém hlásání církve. To znamená, že církev začala hlásat vyznání „Ježíš je Pán“ na základě jeho vlastního sebepochopení.

Roku 1959 vychází kniha Jamese M. Robinsona „*A New Quest of historical Jesus*.“ J. M. Robinson zvolil tento programový název, aby poukázal na nově aplikované premisy obecného vědeckého bádání i bádání o „historickém Ježíši“ epochy „New Quest“. „*Bylo to v době, kdy se již obecně prosadil poznatek z oblasti fenomenologie a filosofie existence o roli lidské subjektivitě (tzv. kladného „předsudku“) v poznávacím procesu.*“<sup>56</sup> Jednalo se o „předběžné pochopení“ (resp. „před-pochopení“) „Vorverständnis“ pisatelů evangelií, všech dalších tradérů a exegetů, později teologů a badatelů.. Podle autora bychom si tyto „positivní předsudky“ o Ježíši Kristu (hlásané a tradované ponejvíce církevní katechezi) měli uvědomit a brát je vážně. Jsou totiž součástí nejstarších křesťanských zpráv.

Zatímco R. Bultmann se ponejvíce zaobíral povelikonoční zvěstí Ježíšových stoupenců (což vskutku byla doba silného působení kérygma), jeho oponenti se vydali více do minulosti, totiž **před** zvěst o zmrtvýchvstalém Kristu. „ (...) *odvážili se rekonstruovat texty nebo jejich vrstvy, které zřetelně odrážejí Ježíšovo předvelikonoční učení, a zjistili, že jejich kérygmatická funkce je blízká funkci povelikonoční křesťanské zvěsti. Robinson na základě toho usoudil, že rozbor Ježíšova učení musí být východiskem každé interpretace jeho povelikonočního působení.*“<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Kérygmatická teologie neodděluje evangelium Ježíšovo od kérygma rané církve; období „New Quest“ a např. také J. Jeremias naopak ano.

<sup>56</sup> Pokorný, P.: *Ježíš Nazaretský*, OIKOYMENH, Praha 2005, str.9. (Dále jen: POKORNÝ: *Ježíš Nazaretský*.)

<sup>57</sup> POKORNÝ: *Ježíš Nazaretský*, str. 10.

Lze tvrdit, že Bultmannovi žáci překonali skepsi svého učitele tím, že do svého výzkumu „historického Ježíše“ zahrnuli teologický problém role ježíšovské tradice v učení rané církve.

„New Quest“ potvrzuje nezbytnost historického studia. K „historickému Ježíši“ a jeho zvěsti lze dojít přes kritické užití a zhodnocení evangelií. Jsou to evangelia sama, která nám brání, abychom se omezili jen na hlásání nové církve a nutí nás, abychom stále vznášeli otázku po „autentickém Ježíši“.

Ježíše nelze obcházet. Podstata a počátek křesťanské naděje neleží v kérygmatu, ve zkušenostech učedníků ani v ideji Krista, ale v muži, který byl ukřižován za Pontia Piláta. Ježíšovo hlásání dobré zprávy – samozřejmě zvěst o něm samém předchází. Ježíš z Nazaretha evokuje hlásání církve, a to poukazuje zpět k němu jako historické osobnosti.

Východiska „New Quest“ výrazně překonávají Bultmannovu „teologii kérygmatu“. **Kérygma bez Ježíše by bylo stejně nesmyslné a prázdné jako církev bez Krista.** Pokud není Ježíš „poznatelný“ v pozemském měřítku, pak je hlásání *kérygmatického Krista* církve velmi chatrné, a co do významu nicotné. Historický Ježíš (i když jej „teologie kérygmatu“ nepotřebuje), je pro církev a pro ty, kteří se k ní hlásí, nezbytný. Bez něj zůstane jeho životní příběh pouhým - církví namalovaným - obrazem, jehož velikost je dána a tedy i omezena, byť zlatým, ale rámem. Vidět Ježíše v historických souvislostech, jako skutečnou autentickou postavu, hledat ho v jeho učení, v jeho výročích, to je skutečné přemostění „velikonočního příkopu“.

Současné tzv. „Třetí hledání historického Ježíše“ otevřel „Seminář o Ježíšovi“, který se konal v Kanadě v 80. letech 20. století. Zmiňujeme se o něm pouze okrajově, neboť tendence bádání vědců tohoto období jsou od našich velice rozdílné. „*Programaticky přestali komunikovat s teologií a nereflktují skutečnost, že Ježíš je nejen historickou postavou, ale v rámci křesťanské víry i vyvýšeným „Synem Božím.“*“<sup>58</sup>

Uvědomujeme si, že bádání o „historickém Ježíši“ je nemyslitelné bez křesťanské zvěsti, přesto však hodláme hledat Ježíše i tam, kde to již církev nepokládá za nutné. Nepochybně to neznamena popírat jeho jedinečnost a výjimečnost, tak jak je prezentována církví. Naopak se domníváme, že filosofický pohled, jemuž je vlastní racionální, kritický a také spekulativní způsob dotazování, dodá *autenticitě Ježíše* smysluplný rozměr. Snaha vyhledávat i v jiných, než „církevních“ pramenech a zabývat se „nedogmatickými“ myšlenkami, má proto svůj význam.

---

<sup>58</sup> POKORNÝ: *Ježíš Nazaretský*, str. 11.

## 2. 2. 4. Způsoby zkoumání historických pramenů

Zkoumáním původních, nejstarších písemných materiálů pomocí historicko-kritické metody bylo zjištěno množství nových informací, které se staly pro další bádání nezbytné. Některé z nich, jež měly podstatný vliv na další novozákonní teologii, jsme uvedli v předchozích kapitolách (2.2.1. – 2.2.3.). Nyní se blíže zaměříme na způsoby zkoumání, které se využívají při ověřování historické autenticity pramenů, abychom lépe ilustrovali obtížnou situaci, ve které se ocitá každý badatel, který hodlá proniknout do hlubin a *tajů* Nového zákona.

Zajisté se nejprve musíme seznámit s mimobiblickou i hlavní křesťanskou literaturou, jež je jako pramenný materiál pro výzkum „historického Ježíše“ klíčová.

### Výčet mimobiblických textů:

- Tacitus, *Annales* XV,44,3 (Anály)
- Plinius mladší, *Epistulae* 10, 96 (Dopisy Trajánovi)
- Suetonius, *Vitae / Vita Claudii* 25,4 (Životopisy dvanácti císařů)
- Mara bar Serapion, Dopis synovi a některé rabínské prameny
- Josephus Flavius, *Antiq.* 18,63n - *testimonium Flavianum* (Židovské starožitnosti) – na tomto místě je křesťanská vsuvka na místě, kde zřejmě byla krátká zmínka o Ježíšovi (také na místech 20, 200 najdeme zmínky o Ježíši)

### Výčet hlavních křesťanských textů:

- Synoptická evangelia
- Janovo evangelium
- Listy Pavla z Tarsu
- Sbírka Ježíšových výroků – *Q* (jedná se o rekonstruovaný pramen)
- Tomášovo evangelium
- Papyrus Egerton 2
- Menší zlomky dochovaných tradic (zejména papyry z Oxyrhynchu 1223 a 840)
- Jednotlivé Ježíšovy výroky (některé zapsané v jednotlivých rukopisech Nového zákona, např. v Janově evangeliu kapitola 7,53 – 8,11, ve většině latinských a byzantských rukopisů)

Než se budeme zabývat samotnými metodami výzkumu, je třeba se pozastavit nad událostí, na kterou v polovině 20. století upozornil E. Käsemann. Předdeslal, že biblické i mimobiblické prameny nemohou být uznány jako **historické**, neboť nebyly psány s úmyslem zaznamenat historická fakta. Primárním důvodem jejich sepsání byla víra a obsah i charakter spisů je proto toliko zvěstný. Snažit se z těchto textů vyčíst historii nebo na nich založit výzkum „historického Ježíše“ není „proveditelné“.<sup>59</sup>

Toto stanovisko se dodnes odráží v církevních exegezích, jenž obecně vychází z tvrzení, že bibliční badatelé při psaní textů kladli ponejvíce důraz na hlásání a rozšiřování evangelia – dobré zprávy o Ježíši Kristu.<sup>60</sup> Biblické texty již nejsou chápány jako historické záznamy. Tedy ani kusé mimobiblické zprávy nemohou být jednoduše vykládány jako historická fakta (už i jen proto, že jejich obsah a forma sdělení jsou většinou ironické). *Kde* ale máme „historického“ Ježíše hledat? Ptáme se, zda v této situaci má takové hledání našeho „autentického“ Ježíše Krista vůbec smysl. Neměli bychom se ho v reakci na Käsemannův objev raději vzdát?

Jestliže nám svým stanoviskem Käsemann dává na vědomí, že dostupné prameny nemohou být uznány jako historické, dalo by se předpokládat, že pro další bádání zůstane „historická“ - *odvrácená tvář Ježíše* vlastně nepoznatelná. Věda ani E. Käsemann<sup>61</sup> však neukončili své bádání tvrzením, že veškerý písemný materiál o Ježíši byl zhodnocen jako *fantazijní* text a tudíž jej nelze vědecky zkoumat. Naopak, vzhledem k tomu, že se jedná o jediný zveřejněný písemný materiál, který máme k dispozici, bylo a je nutné procházet všechny jeho vrstvy, odhalovat jeho redakce a korekce, odstranit pozdější nánosy a pokusit se *dojít* k co nejpůvodnějšímu znění. I přes problém historicity textů se vědci rozhodli

---

<sup>59</sup> Do důsledku tento názor zastával Rudolf Bultmann, který byl Käsemannovým učitelem. Käsemann však sepsal studii „*Das Problem des historischen Jesus*“ („*Problém historického Ježíše*“), v němž tento moment novozákonního bádání obsáhle komentuje a do určité míry zastává, ale také podává nová východiska a stává se tak iniciátorem tzv. „Nového hledání“ (kapitola 2.2.3).

<sup>60</sup> V Evangeliiu podle Lukáše je uveden jiný důvod k sepsání Ježíšova příběhu: „*I když se již mnozí pokusili sepsat vypravování o událostech, které se mezi námi naplnily, jak nám je předali ti, kteří byli od počátku očitými svědky a služebníky slova, rozhodl jsem se také já, když jsem vše znovu důkladně prošel, že ti to v pravém sledu vypíše, vznešený Theofile, abys poznal hodnověrnost toho, v čem jsi byl vyučován.*“ (podle Českého ekumenického překladu)

Zdá se, že důvodem k sepsání dalšího evangelia byla pro Lukáše obsahová i **historická správnost** událostí. Musíme ovšem konstatovat, že tento oddíl byl historicko-kritickou metodou označen jako pozdější dodatek.

<sup>61</sup> E. Käsemann ve svém stěžejním článku „Problém historického Ježíše“ *uvádí*: „...nemohu také připustit, že by vzhledem k tomuto stavu věci měla mít poslední slovo rezignace a skepse a vést k nezájmu o pozemského Ježíše.“ In: Kuschel, K.-J.: *Teologie 20. století*. (Antologie), Vyšehrad, Praha 1995, str. 190.



pokračovat v bádání. Ovšem narazili na další a zřejmě složitější *problém* pramenného materiálu, totiž jeho **autenticitu**.

Od doby rozmachu historické kritiky a dějin literárních forem si nemůžeme dopřát *komfort* naivní víry evangelií, že vlastníme spolehlivou tradici o pozemském působení Ježíše. Ovšem ani kritické metody samy o sobě nepřispívají k pozitivním zjištěním, která potřebujeme v rámci bádání o „historickém Ježíši“ nacházet, abychom výzkum o něm nepovažovali za zbytečný. Vědci se ocitli v nevýhodné pozici, kdy již není ověřována případná nepůvodnost textu, ale naopak, je nutné *dokazovat* autenticitu každého jednotlivého výroku či písemného materiálu. Kdybychom se mohli řídit podle jasných kritérií, jejichž aplikace na křesťanské i mimobiblické texty by nám umožnila potvrdit či vyvrátit jejich pravost, byly by výsledky zkoumání o poznání zřetelnější. To ale není možné. Zde se i kritika dostává do svízelného postavení. Existují kritéria k určení literárního materiálu, díky kterým rozlišujeme palestinskou a helénistickou tradici, prorocké a mudroslovní výroky, podobenství, rabínskou nauku, řády obce, apokalyptické výroky apod., avšak formální kritéria, pomocí kterých bychom jasně poznávali autenticitu materiálu, chybějí. V následujících odstavcích proto nastíníme metody kritického výzkumu, které se používají při práci s pramenným materiálem v souvislosti s řešením jejich historické autenticity.

Nejvíce zpráv o pozemském působení a učení Ježíše z Nazaretha nalézáme v *původních* křesťanských spisech, jejichž výčet jsme uvedli na straně 26. Problémem ovšem je, že všechen dochovaný pramenný materiál prošel raně křesťanskou redakcí. Zásahy do textů jdou hluboko, v důsledku čehož je rekonstrukce původního textu obtížná, zvláště proto, že velká část informací synoptických evangelií je doložena jen jedním pramenem. Zásadou každého historického výzkumu však je, že každá potenciálně platná informace musí být doložena nejméně dvěma nezávislými prameny. Pokud ovšem v synoptických evangeliích narazíme na místa, která jsou sestavena z více pramenů<sup>62</sup>, jde jen o malé kousky textu. Nejpodstatnějšími částmi pro výzkum jsou tzv. **dublety**, s nimiž se setkáváme v Markově evangeliu a prameni *Q*<sup>63</sup>. Díky nim ovšem můžeme zkoumat jen velice malou část Ježíšova učení. Kritický výzkum proto zavedl další zásadu, která pomáhá nahradit druhého chybějícího svědka. K uznání textu jako původního dochází tehdy, když můžeme

---

<sup>62</sup> Jedná se o pramenné texty - Markova evangelia (Mk), sbírku logií (*Q*), speciální Matoušovskou látku (*SMt*), speciální Lukášovskou látku (*SL*), další *SMt1*, *SMt2*, Pavlovské listy (*Pavel*), Tomášovo evangelium (*TomEv*) a další, které jsme uvedli výše ve výčtu hlavních křesťanských textů.

<sup>63</sup> Dublety, které zahrnuje *Mk* a *Q*, *Q* a *TomE*, *Pavel* a *Q*.

doložit, že **jediný svědek nemohl mít zájem na tom, aby informaci, kterou od něho čerpáme, sám vytvořil.**<sup>64</sup> Příkladem může být pomluva v Evangelii podle Lukáše 7, 33-34, kde Ježíš pronáší obhajobu Jana i sebe k zástupům: „*Přišel Jan Křtítel, nejedl chléb a nepil víno – a říkáte: ‘Je posedlý!’ Přišel Syn člověka, jí a pije – a říkáte: ‘Hle, milovník hodů a pitek, přítel celníků a hříšníků!’*“<sup>65</sup> Je nezbytné vycházet z charakteru zřejmě autentického textu, který nám říká, jak Ježíše a Jana Křtitele viděli jejich protivníci. Z této pomluvy by učedníci těžko mohli mít užitek a proto tento text považuje historické bádání za původní. Co do obsahu vět ale musíme vzít v úvahu kritický tón Ježíšových slov. Pak tedy získáváme tvrzení platné jen ve svém kontextu.

V souvislosti s předchozí zásadou se v některých případech užívá podobný způsob, který je nazván *kritérium nepodobnosti*<sup>66</sup> (*criterion of double dissimilarity*). **Informaci můžeme pokládat za autentickou, pokud nebyla v zájmu židovství nebo prvotní církve.** Petr Pokorný ve své knize *Ježíš Nazaretský* používá tuto metodu k analýze některých podobenství z Lukášova zvláštního pramene (SL), například podobenství o milosrdném Samařanu (L 10,29-37).

Kritérium nepodobnosti má ještě další podobu, kterou získává aplikací na literární subžánry. Jde o **analýzu lexikálních, stylistických a rétorických zvláštností raných křesťanských tradic.**

Nejstarší aramejská vrstva textu, ani textové segmenty, které odrážejí Ježíšovu vlastní řečtinu<sup>67</sup>, nám nevystačí k tomu, abychom mohli rekonstruovat Ježíšova vlastní slova. To proto, že veškeré biblické texty prošly redakcí evangelistů a dalších křesťanských redaktorů. Ti by Ježíšova vlastní slova (*ipsissima verba Iesu*<sup>68</sup>) museli nejprve slyšet, přesně si je zapamatovat a doslovně zapsat. Ani jedna ze jmenovaných činností bohužel nešla tak snadno, už proto, že evangelisté Ježíšovy promluvy pravděpodobně osobně neslyšeli; texty evangelií jsou složeny z různých písemných pramenů. Možná by Ježíšova slova mohli prostě jen opsat, například ze sbírky *Q*, ale tato sbírka Ježíšových logií je rekonstruovaný pramen, a tedy

---

<sup>64</sup> POKORNÝ: *Ježíš Nazaretský*, str. 16.

<sup>65</sup> *Český ekumenický překlad – Písmo svaté Starého i Nového zákon.* Česká biblická společnost, Praha 1995.

<sup>66</sup> Kritérium nepodobnosti zformuloval E. Käsemann.

<sup>67</sup> Ježíš pravděpodobně mluvil plyně řecky. Podle Mk 7,31 se aramejsky nemluvalo v Dekapoli, se kterou Ježíš komunikoval. Jeho rodnou řečí byla aramejšтина, jako žid však samozřejmě četl hebrejsky.

<sup>68</sup> POKORNÝ: *Ježíš Nazaretský*, str. 17.

s ním jen těžko můžeme počítat v dokazování Ježíšových autentických slov. Musíme se proto zabývat těmi znaky, které si i při redakčním zpracování, či překladu do řečtiny, zachovaly svůj význam. I když se nedochovala Ježíšova vlastní slova, můžeme slyšet jeho hlas (*ipsissima vox Iesu*<sup>69</sup>).

Kritérium nepodobnosti bylo kritizováno jako jednostranná metoda. Jejím striktním uplatněním bylo možno dojít k nesprávnému závěru, že Ježíš pronášel jen samé originální výroky. Je však nutno si uvědomit, že je to metoda, která pouze a především identifikuje autentické části textu. V žádném případě nepopírá, že by Ježíš nebyl součástí svého prostředí, které dobře znal a z jehož moudrosti čerpal. To například dosvědčují jeho odvolání k starozákonním textům. Příkladem takového odkazu je text v Evangelii podle Matouše 22, 36-40: „*Mistře, které přikázání je v zákoně největší?*‘ On mu řekl: *‘Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí. To je největší a první přikázání. Druhé je mu podobné: Miluj svého bližního jako sám sebe. Na těch dvou přikázáních spočívá celý Zákon i Proroci.*“ I kdyby zde Ježíš používal svou interpretaci, v první části se odvolává ke starozákonnímu „Š-má Jisrael“, které je dodnes základním vyznáním židovské víry - Dt, 6,4-5: „*Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin je jeden. Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou.*“<sup>70</sup>

V druhé části se pak odvolává k textu, jež nalezneme v Lv 19,18: „*... budeš milovat svého bližního jako sebe samého.*“<sup>71</sup>

Všechny metody, které jsme dosud uvedli, se řadí do tzv. pozitivních metod, zaujímají konkrétní stanoviska, „něco tvrdí“. Je ale třeba doplňovat je o další kritéria.

*Kritérium soudržnosti (koherence)*, je druhotné, nepřímé kritérium. Jinak bychom jej mohli označit jako kritérium *interpretace*, neboť jeho posláním je odhalovat hlubší smysl textů. **Text je koherentní, dávají-li jeho jednotlivé části na své hlubší (kognitivní úrovni)**

---

<sup>69</sup> POKORNÝ: *Ježíš Nazaretský*, str. 17.

<sup>70</sup> *Český ekumenický překlad – Písmo svaté Starého i Nového zákon.* Česká biblická společnost, Praha 1995.

<sup>71</sup> *Český ekumenický překlad – Písmo svaté Starého i Nového zákona.* Česká biblická společnost, Praha 1995.

**smysl a lze-li jejich srovnáním lépe pochopit jejich význam.**<sup>72</sup> Aplikuje se na části Písma, které jsou přidružené k těm, které obstály ve zkoumání pozitivními metodami a jsou uznány jako autentické. Při používání této metody se ptáme, zda je snad možné, aby přidružený text byl autentický, zda informace, které z těchto textů získáme, odpovídají informacím získaným z autentických textů, nebo zda jim alespoň neodporují. Kritériem soudržnosti lze posuzovat rozsáhlý text nebo i celou skupinu textů.

Zvláštním případem doplnění kritéria soudržnosti je jeho aplikace na historické nebo sociální prostředí. Je třeba jej sloučit s kritériem nepodobnosti, což zní zprvu paradoxně. Ovšem výsledkem je zajímavé tvrzení, že za autentické lze považovat to nové, co z Ježíšova soudobého prostředí nelze odvodit. Originalita věci by tedy odpovídala kritériu nepodobnosti, ovšem nové jde vždy vysvětlit jen na základě známého, jeho inovací nebo negací. Proto je třeba obě kritéria sloučit. Gerd Theissen toto *podářené sloučení* nazývá kritériem kontextové pravděpodobnosti (*Kontextplausibilität*).

Kombinací pozitivních kritérií s kritériem soudržnosti získáme *kritérium kumulativního nepřímého důkazu*, nebo-li kritérium *kongruence*. Podle něho **lze informaci považovat za autentickou, pokud odpovídá informaci společné více přidruženým textům, a není známa jiná informace, která by tuto vyvracela.**

Tvůrcem *kritéria analogie v současné zkušenosti* (které vzniklo již v 19. století) je Ernst Troeltsch. Užívalo se ho za předpokladu, že nic není v dějinách nové. Tohoto kritéria se dnes již neužívá, neboť v zásadě požadovalo používat místo kritických metod subjektivní názory a soudy.

Dále se v soudobých dějinách historicko-kritického bádání objevuje *kritérium častého výskytu*. Petr Pokorný ve své knize „*Ježíš Nazaretský*“ však před používáním tohoto kritéria varuje. Rizikem totiž může být potlačení originálních „věcí“ a nerespektování těch prvků kulturní tradice, které dobu předcházejí. Odporuje také ostatním kritériím. Jako doklad zmýlení se *kritériem časného výskytu* nám může posloužit přístup Johna Dominica Crossana, který se ve své knize „*The Historical Jesus*“ („Historický Ježíš“) nezabývá známým podobenstvím o marnotratném synovi z Evangelia podle Lukáše 15, neboť se už jinde v evangeliích nevyskytuje. To je sice pravda, jak ale dodává P. Pokorný, paralelou „Marnotratného syna“ je podobenství o dělnících na vinici, které jej následuje jak obsahem tak strukturou. (str. 19)

---

<sup>72</sup> POKORNÝ: *Ježíš Nazaretský*, str. 17.

Jistě by bylo velice zajímavé uvádět na základě jmenovaných metod a kritérií další příklady práce s autentickým materiálem, avšak je nutno věnovat větší prostor tématu, které nás povede blíže k vytyčenému cíli. Závěrem této kapitoly tedy už jen shrňme, že v první řadě jsou pro kritická zkoumání důležitá pozitivní kritéria, která vymezují původnost částí textu. Přidružené texty prozkoumávané druhotnými kritérii jsou brány jako autentické jen pokud splňují kritéria soudržnosti, tedy podporují u autentických textů jejich smysl.

Věda bohužel nemá potřebné metody, aby rozkryla všechnen pramenný materiál, a může se stát, pokud postupuje tímto přísným kritickým způsobem, že v textu opomene možné autentické části, prostě je neobjeví. „*Zdravá kritická destrukce je však vždycky lepší než falešná rekonstrukce.*“<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> POKORNÝ: *Ježíš Nazaretský*, str. 19.

## 2. 3. Ježíš filosofů

Jakkoliv se názory theologů a filosofů při řešení transcendentních a transcendentálních témat setkávají, k osobě Ježíše Krista se obě skupiny vyjadřují dosti odlišně. Jako by slova Ježíš *Kristus* měla pro ústa filosofů trpkou příchut', mnohdy je nepronaší bez ironického výrazu ve tváři. Ježíš Kristus – to je vyznání víry, kterým se říká Ježíš je Spasitel. Přesto bychom našli desítky ba stovky filosofů, kteří se, třeba jen okrajově, dotkli jestli ne křesťanství, pak Ježíšovy osoby – natolik je i pro ně fascinující. K úvaze přidejme také filosofické bádání J. Nolteho (70. léta 20. století), které upozorňuje na častý moment: ač je ostré kritice podrobována církev i samo náboženství, Ježíši i jeho učení se dostává přinejmenším šetrného zacházení. Můžeme se jen dohadovat, proč filosofové většinou uzavírají s mužem z Nazaretha smír.

Dále je třeba poznamenat, že tuto kapitolu považujeme za obsahově nutnou přípravu k naší další práci. Rozhodně zde nemáme v úmyslu uplatnit žádné systémové ambice.

Z charakteru naší práce spíše vyplývá, že bychom se ani neměli zabývat tak rozsáhlým tématem, neboť je samostatným oborem - v tomto kontextu se zde naše snažení jeví jako nedostačující. Jestliže jsme si tedy dovolili danou kapitolu do této práce vůbec zařadit, a to bez rozřazování filosofů do jednotlivých směrů a dob, pak jen proto, abychom zmínili, *některé koncepce*, které se nám zdají být k našemu tématu relevantní. Jsme si plně vědomi nesourodosti našeho výběru (a dokonce máme chut' se za něj omluvit). Zařadili jsme pro ukázkou také dvou českých filosofů, ačkoliv velmi dobře víme jak tradiční je zájem českého myšlení o dané otázky a jak rozdílná stanoviska byla českými filosofy formulována.

Tyto poznámky necht' jsou chápány jako jistý výklad resp. „zdůvodnění“ následujícího textu. Kvůli stručnosti neuvádíme ideové zařazení jednotlivých filosofů a nesnažíme se, abychom mezi nimi „klenuli nějaké mosty“.

Ve výkladu se budeme opírat především o interpretaci, kterou přináší významný protestantský teolog Karl Barth.

### 2. 3. 1. Gotthold Ephraim Lessing (1729 – 1781)

Jméno tohoto německého osvícence, kritického teologa a racionalisty jsme již zmiňovali v souvislosti s dílem hamburského orientalisty H. S. Reimara „*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*“ („*Apologie čili obrana pro rozumné uctíváče Boha*“), kdy jsme však o něm hovořili pouze jako o „vydavatel“i. Od mládí ho zajímaly církevní dějiny a náboženská filosofie, svůj život ale zasvětil umění. Teprve v posledních 10 letech života se obrátil k teologii, projevil velké zaujetí a znalosti. Jeho přínos protestantské teologii je nemalý, *neotřelý theologický postoj* nesl všechny známky neologie 18. století, zároveň ji však překonával.

Křesťanské náboženství Lessing nepokládal za něco, co bychom museli přejímat od svých rodičů. On sám neměl strach stavět se proti předsudkům, nabádal k samostatnému úsudku, popřípadě i k revoltě i v religiózních otázkách. Tomuto postoji odpovídá i jeho christologie. Pojmy „Kristovo náboženství“ a „křesťanské náboženství“ jsou pro Lessinga dvě rozdílné věci. „Křesťanské náboženství“ stojí na víře, že Kristus byl více než pouhým člověkem. Lessing sám je zastáncem i následovatelem „Kristova náboženství“. Říká, že je nejlépe poznatelné z evangelií a může být společné všem lidem: „... každý člověk (si) musí přát mít s ním (tímto náboženstvím) společné o to více, oč vznešenější a příznivější obraz si o Kristu jakožto o pouhém člověku dělá.“<sup>74</sup>

Lessingova kritika dogmatu a církevních dějin je vlastně kritikou Zjevení jako takového. Říká, že tato náboženství nelze zastávat současně, neboť „přirozenému náboženství“ víra ve Zjevení odporuje. Svůj pohled na Zjevení vysvětluje Lessing na příkladu práva: „Z náboženství přirozenosti se musilo ... vybudovat náboženství pozitivní tak, jako se z přirozeného práva ... vybuodovalo pozitivní právo.“<sup>75</sup> Přirozené právo se muselo přeměnit v pozitivní čistě na základě potřeb společnosti; stalo se „konvečním“. Když se lidé dohodnou na zákonech, budou jim přikládat stejnou důležitost a budou je brát stejně závazně. Lehčeji se uplatní i sankce. Pozitivní právo se uplatňuje z moci zakladatele, neboť působí jeho prostřednictvím. Praktičnost této teze pro společnost je pak jediným možným ospravedlněním pro její existenci.

---

<sup>74</sup> In: Barth, K.: *Protestantská teologie v XIX. století (Svazek I. – Prehistorie)*. Kalich, Praha 1986, str. 235. (Dále jen: BARTH: *Protestantská teologie I.*)

<sup>75</sup> In: BARTH: *Protestantská teologie I*, str. 237.

O pozitivním náboženství Lessing říká: „*Všecka pozitivní a zjevená náboženství jsou tedy stejně pravdivá a stejně falešná.*“<sup>76</sup> Pravdivá jsou tam, kde (a pokud) byla nepostradatelná; falešná, když se konvence zaměřuje za to, co je podstatné a omezuje tak účinky přirozeného náboženství. Člověk nesmí být omezován blouzněním tam, kde by měl prostě jen jednat.

Lessing ovšem zdaleka není jednostranným vyhraněným myslitelem. Na základě výše uvedeného bychom mohli nabýt dojmu, že „Kristovo náboženství“ se v podstatě rovná náboženství „rozumovému“. Lessing však namítá: „*Škoda, že se vlastně neví, ani v čem spočívá rozum, ani v čem spočívá křesťanství.*“<sup>77</sup> Lessingovo učení zahrnuje množství tezí, výkladů, argumentací<sup>78</sup>..., s ohledem na stanovené téma se jimi však nebudeme zabývat. Je přesto vhodné poznamenat, že se Lessing na mnoha místech nevyhýbá slovům „cítit, zakoušet, srdce, apod.“ Tato slova jsou součástí cesty, kterou Lessing představuje – důležitý je zážitek. Právě jím se historicita křesťanství stává dějinnou pravdou - skrze ji se dochází k pravdě rozumové. „*Ona vítězná cesta – to je přímá cesta od dějinné pravdy k srdci přítomného člověka.*“<sup>79</sup>, říká Lessing. Náboženská pravda tu byla dávno před biblí a fakt, že náboženství v dějinách přetrvává, je pro Lessinga důkazem toho, že nese pravdu. Jednou se Lessinga zeptali, zda by se zachovala alespoň část toho, co Kristus učil a činil, kdyby nebylo Nového zákona. Lessing odpověděl: „*Bůh chraň, abych Kristovo učení cenil tak nízko, abych tuto otázku zodpověděl záporně. To bych nemohl, ani kdybych to měl opakovat po andělu z nebe. Natož pak, když mi to chce do úst vložit nějaký luterský pastor!*“<sup>80</sup> „*Vnitřní pravda*“, na níž se Lessing neustále odvolává, není obsažena v žádné písemné tradici, ale odráží se například ve Vyznání víry, pokud jej právě zakoušíme.

Závěrem odcitujeme nejslavnější Lessingův výrok, který jej i jeho učení, jak doufáme, dobře vystihne.

„*Hodnotu nedává člověku pravda, kterou má anebo o níž se to domnívá, nýbrž upřímná snaha, kterou vyvinul, aby se dostal za pravdu. Neboť jeho síly se nerozhojňují tím, že by pravdu měl, nýbrž tím, že ji hledá. Jenom v tom spočívá jeho dokonalost, která stále roste. Mít pravdu znamená pohodlnost, lenost, pýchu. ...Kdyby Bůh ve své pravici držel všecku pravdu a ve své levici stále žil touhu po pravdě a řekl mi: „Vyber si!“ - i kdybych se měl*

---

<sup>76</sup> In: BARTH: *Protestantská teologie I*, str. 237.

<sup>77</sup> Tamtéž, str. 240.

<sup>78</sup> Pro čtenáře je potěšující, že ani přes *filosofickou skvělost* svého psaní neztratil autor svůj *ostrý* smysl pro humor.

<sup>79</sup> In: BARTH: *Protestantská teologie I*, str. 249.

<sup>80</sup> Tamtéž, str. 250.



*stále a věčně mýlit, - padl bych mu pokorně do jeho levice a řekl bych: „Otče, dej! Čistá pravda je přece vyhrazena jen tobě!“<sup>81</sup>*

### **2. 3. 2. Immanuel Kant (1724 – 1804)**

O postavení Krista v Kantově filosofii se více dozvíme z jeho učení o Trojici, které předkládá v knize „*Náboženství v mezích pouhého rozumu*“.

Ježíš zde vystupuje jako učitel evangelia, zakladatel církve, boží Syn nebo vyslanec, *hlasatel své zvěsti* a také jako *revolucionář*, který mnoho změnil v dějinách lidstva. Dozvídáme se o „božím Synu“, jenž je „abstraktním lidstvím“, nikoliv o historickém Ježíši z Nazaretu; tím se Kant příliš nezabývá. Daleko více jej zajímá christologické dogma. Pojítkem mezi Bohem Otcem, Synem a Duchem svatým je láska. Podle Kanta můžeme v Bohu vyznávat Boha Otce, který v lidech miluje mravní zalíbení; Syna, jako ideu lidství, kterou sám zplodil; Ducha svatého jako moudrost, se kterou se k lidem obrací, pokud tito plní jeho svatý zákon. Kantovo christologické učení nerespektuje teologické premisy učení o Bohočlověku, nýbrž prezentuje jeho filosofický názor. Kantem je boží Syn, který přišel v těle, vykládán jako idea morální dokonalosti, tato ovšem nemůže být stvořenou věcí, ale jen jednorozeným Synem božím.<sup>82</sup> Idea mravní dokonalosti – to je skutečný Kristus. Boží Syn jako člověk je nejvýše člověkem v plnění veškerých povinností k lidem, a dokonce i k lidstvu, když sám sebe nevinného obětuje za vykoupení hříchů (a to i hříchů svých nepřátel).

Naplnění této ideje lidství musí být historicky možné, avšak pro Kanta nikoliv zásadně nutné, neboť její podstata spočívá v rozumu, kde je a priori dána nejvyšší idea dobra, a tedy i nejvyšší ideál lidské mravnosti.

Dokonale doplní obraz božího Syna v Kantově filosofii jeho vlastní slova: „*A tak nemáme důvod, abychom v Ježíšovi přijímali něco jiného než příklad bohulibého života, tj. však ‘přirozeně zplozeného člověka’.* Kdybychom jej vyzdvihovali nad svou porušitelnost, jak by se předpokládalo v opačných výpovědích, stálo by to přímo v cestě praktickému uplatnění ideje, kterou on sám přímo hlásal.“<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> BARTH: *Protestantská teologie I*, str. 259.

<sup>82</sup> Srov. s BARTH: *Protestantská teologie I*, str. 281.

<sup>83</sup> In: BARTH: *Protestantská teologie I*, str. 282.

### 2. 3. 3. Ludwig Feuerbach (1804 – 1872)

Ludwiga Feuerbacha bychom mohli nazvat *theologizujícím filosofem*, a to již proto, že je autorem četných spisů, které mají v zásadě jediný smysl – náboženství a teologii, což ostatně potvrzují i jména jeho nejdůležitějších spisů „*Podstata křesťanství*“ a „*Podstata náboženství*“. Ve Feuerbachově filosofii hraje podstatnou roli člověk. Člověk, který není vytržen ze světa, ve kterém žije a s nímž žije, který není oddělen od své smyslovosti a tělesnosti. Skutečný rozdíl je jen mezi Já a Ty, přičemž vědomím Ty se mi zpřítomňuje svět, a také vědomí mne samotného. Toto zpřítomnění je smyslové povahy. Takže pravda, lidskost i smyslovost jsou dle Feuerbacha identické pojmy, a také srdce, hlava a tělo hledají a nalézají nakonec totéž. Podstatu člověka nalzáme v prožívání jednoty difference mezi Já a Ty.

Ve středu Feuerbachova náboženství stojí člověk - jeho touhy, ideály a přání, kterými touží překonat sám sebe. Usiluje o překonání své malosti, omezenosti a ubohosti, které dobře chápe a vše dobré ze sebe promítá do „nebe“ (což je nakonec vlastně „geneticko – psychologický výklad“). Člověk ale podle Feuerbacha není „Božím tvorem“, naopak to Bůh je výtvozem člověka. „*Neboť nikoli bůh stvořil člověka k obrazu svému, jak se praví v bibli, nýbrž člověk, jak jsem ukázal v Podstatě křesťanství, stvořil boha k svému obrazu.*“<sup>84</sup> Bohu člověk přisuzuje všechno hodnotné, to nejlepší, čím je naplněno jeho srdce: „...*jméno „Bůh“, ve kterém se lidem sbíhají všechna nejvyšší, nejdražší a nejmilejší jména, původně a vlastně vzešlo z lidského srdce, ... v náboženství jde o něho samého (člověka) v nejhlubším smyslu...*“<sup>85</sup>, říká Feuerbach. Lidský zájem o existenci Boha pak splývá se zájmem o existenci člověka. V christologii přece sama teologie říká, že Bůh se stal člověkem. „*Kristus, kterého anebo jakého nám podává bible – a nevíme o žádném jiném – je a zůstane bytostí, výtvozem lidské fantazie.*“<sup>86</sup> Pravý Kristus - to je vědomí Rodu; v něm máme vykoupení i společenství. Boží slovo znamená božskost lidského slova pokud je pravdivé, pokud je sebesdělením našeho Já našemu Ty – podstatou člověka a tedy podstatou Boha samého.

„*Nepopírám tedy, že Ježíš existoval, že byl tedy historickou osobou, které vděčí křesťanské náboženství za svůj vznik, nepopírám, že trpěl za své učení; ale popírám, že tento*

---

<sup>84</sup> Feuerbach, L.: *Přednášky o podstatě náboženství*. Státní nakladatelství politické literatury, Brno 1953, str.188.

<sup>85</sup> In: Barth, K.: *Protestantská teologie v XIX. století (Svazek II. – Dějiny)*. Kalich, Praha 1988, str. 528 (Dále jen: BARTH: *Protestantská teologie II*)

<sup>86</sup> Feuerbach, L.: *Přednášky o podstatě náboženství*. Státní nakladatelství politické literatury, Brno 1953, str.188.

*Ježíš byl Kristus, bůh či syn boží, bytost zrozená z panny, bytost divotvorná, že léčil nemocné pouhým svým slovem, že tišil bouře pouhým svým rozkazem, že probudil mrtvé, kteří se již málem rozkládali, a že sám vstal z mrtvých, zkrátka popírám, že existoval tak, jak nám jej zpodobňuje bible; neboť v bibli není Ježíš předmětem prostého, historického vyprávění, nýbrž předmětem náboženství, není tedy v bibli historickou, nýbrž náboženskou osobou, t. j. bytostí, přemístěnou a proměněnou v bytost představy, fantasmie.“<sup>87</sup>*

Feuerbacha zajímal křest a Večeře Páně. Podle něj jsou tyto rituály *uznáním božskosti smyslového prožitku a spásné moci přírody*. Duch svatý je pak personifikací náboženství samého, je reprezentací náboženské mysli před ní samou.

Svou filosofií chtěl Feuerbach přeměnit theology na antropology (což se ostatně již do určité míry v dějinách náboženství, theologie i církve stalo). „*Theologie se dávno stala antropologií. (...) když právě protestantismus, především Luther, obrátil zájem od toho, čím je Bůh sám o sobě, k tomu, čím je Bůh pro člověka.*“<sup>88</sup> Feuerbach cituje z Lutherových „*Rozjímáních o církvi*“: „*Často jsem říkal, že bůh se zjevuje lidem tak, jak oni smýšlejí, a jak myslíš, a věříš, takového jej máš.*“<sup>89</sup> Toto směřování se od dob Luthera v protestantském prostředí stále projevuje, a proto rovněž Feuerbachova „anti-theologie“ je protestantismu velkým přínosem.

Proč se násilně obracet *tak daleko až do nebes* – k Bohu se všemi jeho protikladnostmi, když je tu člověk!? Tolik Ludwig Feuerbach.

### **2. 3. 4. David Friedrich Strauss (1808 – 1874)**

Christologický postoj D. F. Strausse představíme s pomocí kritických tezí uveřejněných v jeho knize „*Leben Jesu, kritisch bearbeitet*“ („*Život Ježíšův, kriticky zpracován*“ z let 1835 – 1836), která Straussovi přinesla vavřínový věnec slávy, zároveň ho však navždy zbavila možnosti zastávat jakýkoliv akademický či církevní úřad. Církevní i akademické kruhy slibného bohoslovce již nikdy neuznaly *vhodným* pro jakákoliv další theologická působení. K „rehabilitaci“ Straussovi nepomohla ani řada menších spisů, které napsal po bouřlivých reakcích na jeho knihu, a v nichž se snažil svá stanoviska nejen obhájit, ale také

---

<sup>87</sup> Feuerbach, L.: *Přednášky o podstatě náboženství*. Státní nakladatelství politické literatury, Brno 1953, str.189-190.

<sup>88</sup> BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 528.

<sup>89</sup> Feuerbach, L.: *Přednášky o podstatě náboženství*. Státní nakladatelství politické literatury, Brno 1953, str.181.

zmírnit. Rysy umírněného postoje nese především třetí vydání „Života Ježíše“ z roku 1838. Snad díky tomuto ústupku byl následující rok povolán k theologické profesuře do Curychu, avšak odpor konzervativních vrstev převážil natolik, že jej Curych nakonec musel penzionovat. Tato negativní zkušenost s curyšskou akademickou obcí se pak odráží v bezprostředním čtvrtém vydání „Života Ježíšova“. Strauss zde uvádí, „že sám sobě křivdil, že tupil svůj dobrý meč“<sup>90</sup>, takže se navrácí ke svým původním kritickým postojům. Roku 1864 ale uveřejňuje druhý „Život Ježíšův“, tentokrát určený „německému lidu“, ve kterém se opět vrací ke svým umírněným názorům ze třetího vydání první knihy z roku 1838.

V „*Protestantské teologii*“ Karl Barth o této druhé Straussově knize říká: „*Kdyby toto byl Strauss řekl ve svém prvním, slavném ŽIVOTĚ JEŽÍŠOVĚ /1835 – 1836/, určitě by to nebyl žádný slavný ŽIVOT JEŽÍŠŮV a nebyl by svého autora připravil o místo repetenta. Jakožto věc, která měla půvab jisté neškodné novoty, by jej přivedl do nebe akademického učitelského úřadu, a nebylo by velkého pohoršení, které dodnes pro teologii jeho jméno znamená. Druhý Straussův ŽIVOT JEŽÍŠŮV nebyl na rozdíl od prvního ani pověstný, ani slavný, a byl by mu snad vynesl ještě v poslední chvíli kýžené biskupství.*“<sup>91</sup>

Náš zájem proto obrátíme k prvnímu - pověstnému „Životu Ježíše“ z let 1835 – 1836, v němž Strauss napadá možnost zkoumání Ježíšova života vůbec, kritizuje metodu tohoto bádání a prohlašuje celou věc za *n e p r o v e d i t e l n o u*. Způsob, jakým k tomuto tvrzení dospěl si zaslouží naší následující pozornosti.

Nejprve autor říká, že je třeba oprostít se od všech předpokladů, což především znamená nebýt zatížen vírou. Jestliže totiž chceme „mít Ježíše“ jako „máme“ jiné lidi, musíme dát před vírou přednost nestrannému pozorování a myšlení, „*Neboť to, co věříme, nemůžeme jako takové chtít najít v dějinách.*“<sup>92</sup> Strauss se ptá, zda se předmět víry na jedné straně, tedy Kristus, a předmět pozorování a myšlení na straně druhé, tedy pozemský Ježíš, vůbec prokáží jako totožné.

Jako historik a vědec měl Strauss svou knihu začít kritickým zkoumáním pramenů, to se však nestalo. Místo toho si formuluje jistá kritéria mající zjistit historicitu textů v přibližné podobě těchto otázek:

„*Jak dalece je vyprávěná látka slučitelná s jinak známými a platnými logickými, historickými a fyziologickými zákony všeho dění?*“

---

<sup>90</sup> In: BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 556.

<sup>91</sup> BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 546.

<sup>92</sup> In: BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 528.

*Jak dalece jsou paralelní zprávy navzájem slučitelné, pokud jde o místo, dobu, počet a jména osob zúčastněných na vyprávěných událostech a pokud jde o okolnosti a obsah událostí samých?*

*Jak dalece poetický charakter podání ubírá na pravděpodobnosti jejich historicitě anebo ji potvrzuje jejich jinde doložitelný obsah (např. ve Starém zákoně anebo v pohanských pověstech a mýtech?).“<sup>93</sup>*

Novozákonní texty před těmito Straussovými kritérii neobstály a tudíž nebyly shledány historickými. Dle Strausse nemohou pocházet od apoštolů, pokud ano, museli bychom tyto považovat za podvodníky. Jeho stanovisko je jednoznačné; novozákonní texty mají povahu **mýtů**.

Přesto je Straussův „Život Ježíše“ jedinečný a liší se od ostatních „životopisů“ té doby. Především tím, že vyslovuje otázku „historického jádra“ Ježíšova života. Dále se však Strauss obsahem tohoto „historického jádra“ nezabýval. Pouze kriticky zhodnotil a ukázal na přítomnost mýtu tam, kde ostatní počítali s „historií“.

Strauss se v tomto díle nezabývá ani Ježíšovou osobností, ani jeho charakterem. Rozchází se totiž s názorem, že Ježíš Nazaretský reprezentuje v dějinách lidstva *nejvyšší hodnotu, jedinečnost a absolutnost*.<sup>94</sup> Vyslovuje pochybnost nad Ježíšovou božskou podstatou: „*Jestliže je ideji jednoty božské a lidské přirozenosti připisována realita, znamená to tolik, že se tak jako nikdy předtím ani potom musela uskutečnit jednou v jednom individuu? To přece vůbec není způsob, jak se idea realizuje. Nevlévá všechnu svou plnost do jednoho exempláře, aby na druhých skrbila. Naopak, rozšiřuje své bohatství v rozmanitosti exemplářů, které se navzájem doplňují, když se individua střídavě prosazují a zase ruší.*“<sup>95</sup> Autor dochází k závěru, že skutečným obsahem christologie je **lidstvo**, nikoliv jedna individualita. To, že se bohatství plnosti realizovalo na osobě a v příběhu jedné individuality, je možné jen proto, že jeho obsah musel ustoupit do všeobecného povědomí. Lidé jsou schopni nazírat ideu lidství jen na konkrétní osobě: „*Ale věda naší doby už nemůže déle potlačovat vědomí, že vztah k jednomu individuu náleží jen k dobové a lidové formě tohoto učení.*“<sup>96</sup>, dodává Strauss.

Ústupky, které autor prvního „Života Ježíše“ činí ve třetím vydání této knihy z roku 1938, a ke kterým se vrací v druhé knize „Život Ježíšův“ z roku 1864, rozhodně stojí

<sup>93</sup> BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 551.

<sup>94</sup> BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 553.

<sup>95</sup> In: BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 553.

<sup>96</sup> In: BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 553.

za zmínku, neboť Strausse překvapivě zastihují v pozici badatele, který formuluje „historické jádro“ Ježíšova života. Karel Barth o něm ve své „*Protestantské teologii*“ píše: „*Strauss připouští, že:*

1. *Náboženství náleží do nesrovnatelně vyšší sféry lidské duchovnosti než věda, umění atd.*
2. *Vyšší realizace náboženské ideje než Ježíš není historicky prokazatelná.*
3. *Jednota lidského individua s Bohem v jeho bezprostředním sebe-vědomí a tedy boží vtělení do tohoto individua není filozoficky nemožné a uskutečnění této jednoty je jen historickou otázkou.*“<sup>97</sup>

Po ústupcích v druhé knize „*Život Ježíšův*“ z roku 1864 přichází další obrat. Není to jen návrat k předchozím tvrzením - lze jej také popsat jako „krok vpřed“ – Strauss přestává pouze negativně posuzovat teze, názory a stanoviska ostatních, nýbrž poprvé dospívá k pozitivní formulaci. Tento nový postoj při řešení *ježíšovské otázky* nalzáme v díle „*Stará a nová víra*“ z roku 1872. V části věnované christologii se Strauss ptá, zda byl Ježíš jako dějinný člověk takový, že jím má být naše náboženské cítění stále ještě podmíněno. Jeho odpověď zní: „...*na to o něm toho víme příliš málo spolehlivého. Kdo byl jednou zbožštěn, ten své lidství nenávratně pozbyl. Je pošetilý se domnívat, že by se ze zpráv o životě, které jsou – jako naše evangelia – zaměřeny na nadlidskou bytost..., dal nějakými operacemi sestavit přirozený, nerozporný obraz člověka a jeho života.*“<sup>98</sup>

Dá-li se vůbec něco historického z evangelií vyčíst, říká Strauss, pak jen to, že Ježíš očekával, že brzo sestoupí na nebeském oblaku a přinese tak království Boží. Autor tvrdí, že právě tímto udělal na učedníky největší dojem, nikoliv kázáním o čistotě srdce, o lásce k bližním nebo k Bohu. Strauss dále Ježíše nazývá duchaplným blouznivcem, kterého si nechceme zvolit za životního vůdce, protože by nás přivedl na scestí. Ježíšův odkaz přežil do našich let jen díky zprávě o jeho zmrtvýchvstání, kterou Strauss nazývá „světodějným humbukem“. Tento odkaz působí jen díky tomu, co je iracionálního a fantazijního již v něm samém a jeho myšlenkách, a díky tomu se zřejmě nakonec také on - Ježíš pomátl. „*Vzhledem k tomu ho sice musíme, se zřetelem na jeho konec, litovat pro přednosti jeho srdce a jeho snažení, avšak nemůžeme se vyhnout úsudku, že tak blouznivému očekávání se děje jen po právu, jestliže je zahanbeno nezdarem.*“<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 554-555.

<sup>98</sup> In: BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 556.

<sup>99</sup> BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 557.

David Friedrich Strauss nikdy nebyl uznávaným theologem. On sám o sobě říká, že „vše, co jako teolog napsal, mělo za cíl jen to, aby se vymotal ze záhybů černého roucha.“,<sup>100</sup> čemuž zároveň není lehké uvěřit vzhledem k jeho celoživotním ambicím na církevní post. Také prudké obraty, které ve svých dílech učinil, ponechávají mnohé myslitele, kteří se vyjadřují o kvalitě jeho díla spíše negativně, na pochybách. Co však D. F. Straussovi nikdo z nich upřít nemůže je „historická otázka“, kterou příkře postavil theologii té doby do cesty. „Teologie od té doby hovořila mnoho kolem dokola, co spíše nasvědčovalo tomu, že jeho otázku neslyšela. Mnozí až do tohoto dne Strausse jen pomínuli, ale nepřekonali, a říkají trvale věci, které by se už neříkaly, kdyby Strauss nemusel být překonáván.“<sup>101</sup>

### 2. 3. 5. Karl Jaspers (1883 – 1969)

Pojednání o filosofii Karla Jasperse ve vztahu k Ježíši uvedeme textem z prvního svazku knihy „Die großen Philosophen“ („Velcí filosofové“), ve kterém se autor ohrazuje proti přivlastňování náboženství církví. Jak uvidíme, Jaspersův postoj ke křesťanství zásadně formuje jeho vztah k Ježíši Kristu. Jaspers říká:

*„Teolog možná s pohrdáním řekne: kdo čte Bibli, ještě není křesťan. Odpovídám: Nikdo a žádná instance neví, kdo je křesťan; všichni jsme křesťané (biblicky věřící lidé), a každému je dovoleno tvrdit o sobě, že je křesťan. Nikdo z nás se nemusí nechat vyhazovat z domu, který je již po jedno tisíciletí domem našich otců. Záleží na tom, jak kdo čte Bibli a co se z něj tou četbou stane. (...) Ve světě ať je za křesťana pokládán, kdo se za něj považuje.“<sup>102</sup>*

Jaspers nazývá všechny obyvatele starého kontinentu „biblicky věřícími lidmi“. Každý z nich totiž obdržel kulturní dědictví vyspělých národů Evropy, neboť politika, umění, etika i hospodaření západního světa vznikaly složitou syntézou řecké moudrosti, římského práva a žido-křesťanského náboženství.

Zásadní myšlenkou „společné identity lidství“ zařadí Jaspers Ježíše mezi tzv. „směrodatné lidi“. Ježíš stojí po boku Sókrata, Buddhy a Konfucia. Jasperse fascinuje především to, co mají tito velikáni lidských dějin společné, totiž skutečnost, že všichni chtěli přemoci svět, aby se stal správným; jedni tím, že se světa vzdají, druzí tím, že se ho pokusí

---

<sup>100</sup> In: BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 559.

<sup>101</sup> BARTH: *Protestantská teologie II*, str. 560.

<sup>102</sup> In: WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*, str. 257.

uspořádat. „Všichni jsou zasaženi něčím, co je nad světem. (...) obracejí se k nejhlubší niternosti, která stojí ještě před každým jednáním, a v ní ... jsou vztaženi k něčemu nepodmíněně platnému, k samotnému bytí, k věčnosti, k Bohu, k řádu projevujícímu se v praobrazech...“, <sup>103</sup> říká Jaspers.

Ježíše pak vidí jako směřodatného v jeho bytostné ideji, nejvíce se uskutečňující v jeho utrpení. „Ježíšův život se jeví být jakoby prozářen božstvím. Tím, že je Bohu blízký v každém okamžiku, neplatí pro něj nic než Bůh a Boží vůle.“ <sup>104</sup> Všechno závisí a vychází od myšlenky Boha, která není ničím podmíněna – to je Ježíšova bytostná idea. Tato idea se nejvíce ukazuje v utrpení, jež nebylo pasivní. Naopak – Ježíš provokoval smrt, proto jeho utrpení nebylo nahodilé a je obrazem skutečného ztroskotání. On je vrcholem schopnosti trpět, neboť „... vystavuje svou nepodmíněnost světu, který připouští pouze podmíněnost...“ <sup>105</sup> *Nepodmíněnost, ztroskotání* – to jsou u Jasperse „nosné pojmy“, pojmy mající důležitý význam, proto je třeba je blíže vysvětlit.

„Uskutečňováním nepodmíněného se naše bytí stává jakoby materiálem ideje, lásky, věrnosti. Je vtaženo do věčného smyslu...“ <sup>106</sup>, říká Jaspers. Co je *nepodmíněné*? Lze je spatřit třeba tam, kde lidé solidárně nasadili svůj život v boji za společné bytí ve světě. Rozhodli se vystavit svůj vlastní život zániku, a to v zájmu života jiných lidí. *Nepodmíněné* však není jen *bytí* ve světě; život jako celek je vůči *nepodmíněnému* podmíněný a není tím posledním. Život se mnohdy jeví jako podmíněné, které chce za každou cenu zůstat. Avšak v *mezních situacích*<sup>107</sup> „může nasazení, které vychází z *nepodmíněného*, vést i ke ztrátě bytí a přijetí nevyhnutelné smrti.“ <sup>108</sup> Tak se stalo Sokratovi, kterého Jaspers nazývá „nejryzejší podobou *nepodmíněného*“. Nasadil svůj život, protože byl poslušný *nepodmíněnému* požadavku a zachoval „*věrnost tam, kde by nevěrnost všechno zničila, kde by byl v nevěrnosti zachráněný život otráven, kde by tato zrada věčného bytí zanechala nešťastné, už jen přetrvávající bytí.*“ <sup>109</sup>

---

<sup>103</sup> Tamtéž, str. 257.

<sup>104</sup> Tamtéž, str. 258.

<sup>105</sup> Tamtéž,

<sup>106</sup> Jaspers, K.: *Úvod do filosofie*. OIKOYMHNH, Praha 1996, str. 38 (Dále jen: JASPERS: *Úvod do filosofie*).

<sup>107</sup> K Jaspersovým „mezním situacím“ se blíže vyjádříme v následujícím textu.

<sup>108</sup> JASPERS: *Úvod do filosofie*, str. 38.

<sup>109</sup> Tamtéž, str. 38.



Jaspers ve svém „*Úvodu do filosofie*“ uvádí tři teze, které mají blíže charakterizovat nepodmíněné (str. 40 – 42):

**1. *Nepodmíněnost* není pouhé faktické bytí, nýbrž z neuchopitelné hloubky reflexí se projasňující rozhodnutí, s nímž jsem já sám totožný.**

- faktické bytí je život se všemi svými požadavky a rozměry – *nepodmíněnost* z něho neplyne;
- *nepodmíněnost* je transcendentního rázu a projevuje se v mých svobodných rozhodnutích

**2. *Nepodmíněnost* je skutečná pouze ve víře, z níž se uskutečňuje, a pro víru, která ji vidí.**

- pokud se rozhoduji a jednám na základě *nepodmíněného*, není to záležitost poznání, ale víry, neboť *nepodmíněné* nelze dokázat; situace či individuální následování, ve kterých ji můžeme spatřit (Sokrates, solidarita ...) jsou jen historické poukazy,
- *nepodmíněné* ve světě nelze ukázat jako bytí

**3. *Nepodmíněné* je v čase nečasové.**

- *nepodmíněné* člověku není dáno od narození; roste zároveň s jeho věrností sobě samému

Jaspers říká, že nejvíce se *nepodmíněné* ukazuje v r o z h o d o v á n í - ve volbě dobra, nebo zla.

Ježíš, stejně jako Sokrates, vystavili svou *nepodmíněnost* světu, který zná pouze podmíněnost, a to bez nenávisti, rozhořčenosti a neústupnosti. Zvolili to, co bylo správné, stali se **pravými** ve svých pohnutkách, žili z lásky. „*Teprve v jednotě tohoto trojího se uskutečňuje nepodmíněné.*“

Proč Jaspers mluví o Ježíšově smrti jako ztroskotání? Abychom mohli přiblížit, co tento pojem znamená, musíme se více zaměřit na pramen filosofie u Jasperse.

Pramen filosofie Jaspers nalézá v údivu, pochybnosti a mezní situaci. Úžas v tomto smyslu použili již staří Řekové. Když člověk pohlédne na nebeskou klenbu, užasne nad její krásou a uvědomí si své nevědění, začne se ptát na „*proměny Měsíce, Slunce a souhvězdí a na vznik veškerenstva. (...) Žasnou znamená směřovat k poznání.*“<sup>110</sup> Brzy poté, co se člověk setká se svým nevědáním, objeví se pochybnost. Svět se již nezdá být jistým, člověk v neznámé prázdnotě hledá nejzazší jistotu, která by obstála před kritickým zkoumáním. Například

---

<sup>110</sup> JASPERS: *Úvod do filosofie*, str. 15.

tvrzení „Myslím, tedy jsem“, je Descartovým východiskem z absolutní pochybnosti. I kdyby všechno byla lež, to **že** jsem klamán já (jako myslící), je nezpochybnitelné.

Mezní situace (die Grenzsituation) jsou podle Jasperse ty, které jsou rozhodujícími situacemi našeho bytí a nemůžeme z nich vystoupit. Jsou to například smrt, náhoda, vina, nespolehlivost světa aj.

*„Na mezní situace tedy reagujeme buď tím, že si je zastíráme, nebo tím, že je skutečně uchopíme v zoufalství a v opětném sebenalezení: stáváme se sami sebou v proměně svého vědomí bytí.“<sup>111</sup> Mezní situace mi vyjevují mou bezmoc, můj úděl, jež je neradostný, mé ztroskotání (das Scheitern). Pro člověka je však rozhodující, jak své ztroskotání zakouší; to, jak ho zakouší, rozhodne jaký bude, čím se stane. Člověku může ztroskotání zůstat skryto, nakonec ho však stejně dostihne a přemůže. Nebo „je dokáže vidět nezastřené a mít je přítomné jako stálou mez svého bytí. Také se může chytat fantastických řešení a uspokojení, nebo poctivě setrvávat v mlčení před nevysvětlitelným. (...) V mezních situacích se ukazuje buď nicota, nebo je pocíťováno to, co je navzdory veškeré pomíjivosti bytí světa autentické.“*

112

Písmo říká, že Ježíš přemohl smrt svým zmrtvýchvstáním. V Jaspersově filosofii se o zmrtvýchvstání nemluví, a přesto nám Jaspers dává nahlédnout do smyslu biblických slov. Ježíš, provokuje svět nepodmíněným způsobem svého bytí, tedy jej obviňuje jen tím, že je jaký je. Tím, co říká, jak koná atd., si od první chvíle kráčí pro smrt. On je však od smrti svobodný, nikoliv tak, že by jeho pozemský život neskončil, nýbrž tak, že jej láska k dobru osvobozuje od teroru smrti, náhody, viny i nespolehlivosti světa. Je člověkem, proto se ani z jedné z mezních situací nemůže vymanit, ale ve své svobodě, moudrosti, lásce, v autentické komunikaci své bytostné ideje je neoddělitelný od pravého bytí a proto jej smrt nepřemůže a právě proto se lidem v mezní situaci skrze něj otevírá vykoupení.

Jaspers používal ke své práci Nový zákon (především synoptická evangelia), Henneckeho vydání Apokryfů a také knihy od A. Schweitzera, M. Dibelia a R. Bultmanna. Především díky posledně jmenovanému „hrají“ v jeho názoru na Ježíše podstatou roli Velikonoce, které jsou součástí víry učedníků a k bytostné ideji Ježíše nepatří. Zprvu by se mohlo zdát, že předchozí texty vypovídají především o Kristu. Jaspers však neumožnil Ježíši „povstat o Velké noci z mrtvých“. Npostavil most mezi „historickým Ježíšem“ a „Kristem

---

<sup>111</sup> Tamtéž, str. 16.

<sup>112</sup> Tamtéž, str. 18.

víry“, především proto, že se podle něj Ježíš neprohlásil za Mesiáše, že při Poslední večeři neustanovil žádnou svátost, a že přímo nezaložil církev. Jako důkaz uvádí Ježíšovo očekávání brzkého konce světa.

Jaspers říká: „*To učedníci z něho udělali 'šifru' <sup>113</sup> obětujícího se Boha, Božího Syna, Krista, samotného Boha, vzor k následování.*“ <sup>114</sup>

Křesťanství podle Jasperse ve vyznávání Ježíše jako Boha, který se stal člověkem, nespočívá. Stejně jako je nutné vidět podstatu židovství v dějinách, abychom mohli zahlédnout podstatu Ježíše v jeho údělu trpět, tak je podstatné *luštit* „šifru“ jeho lidství, abychom se mohli stát více lidmi.

### 2. 3. 6. Ernst Bloch (1885 – 1977)

Blochova filosofie je založena na reinterpetaci učení o „nadstavbě“, proto tvrdí, že v náboženstvích, mýtech, nejrůznějších theologických i filosofických je možno nalézt tzv. *obsahy*, které ještě nebyly naplněny - ty ukazují do budoucnosti jako potenciál naděje. Bloch je vůbec spojen s termínem „naděje“, neboť cele usiloval o její rehabilitaci v procesu humanizace ve svém pojetí marxismu. V souvislosti s nesplněnými *obsahy* nastoluje Bloch otázku týkající se Bible, totiž, táže se co je v té knize za takové rysy, že náboženství, které hlásá, nezaniklo spolu s mrtvým Bohem?

Teze „*Atheismus je humanismus zprostředkovaný překonáním náboženství.*“ <sup>115</sup> ilustrující Blochův postoj k Bohu, nás ale vybízí k otázce, proč by takový myslitel měl mít zájem *pozastavovat se* nad osobou Ježíše Krista. Předchozí citovaná věta ovšem stojí ve vztahu s větou následující: „*Jen ateista může být dobrým křesťanem, jen křesťan může být dobrým ateistou.*“ <sup>116</sup> Ač se domníváme, že zde Bloch o křesťanství promlouvá do značné míry ironicky, přece jen dává na srozuměnou, že s křesťanstvím do určité míry *počítá*.

Jakou roli v kontextu Blochovy filosofie tedy hraje Ježíš? Bloch v něm spatřuje člověka, který dokončil sesazení Boha s trůnu. Uznává jeho historickou existenci a v jeho

---

<sup>113</sup> Také „šifra“ je u Jasperse „nosný pojem“, jež je objasňován celou koncepcí. Ve zkratce uvádíme, že skrze „šifrové písmo“ velkých metafyzik se nám otevírá transcendence. Smysl transcendence se nám ukáže pouze tehdy, když slyšíme v „šifře“ skutečnost, avšak nesmíme ji považovat za hmatatelnou realitu věci, se kterou můžeme manipulovat apod.

<sup>114</sup> In: WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*, str. 252.

<sup>115</sup> In: WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*, str. 259.

<sup>116</sup> Tamtéž, str. 259.

příběhu považuje za pravdivé vše, co dokládá jeho chudobu a spojuje ho s těmi, kteří jsou nejopovrhovanějšími na zemi. Také mýtus o zrození ve chlévě je pro Blocha pravdivý – něco tak nedůstojného a ubohého by lidé o Bohu nevymysleli, říká:

*„Člověk, který zde působil jako naprosto dobrý, to tu ještě nebylo. Obrácen směrem dolů, k chudým a opovrhovaným, přitom nijak dobrodinecký. Se vzpurným postojem směrem nahoru ...“*<sup>117</sup>

Bloch pokládal již mojžíšovskou reformu za pokus odvrátit se od dosavadních představ starozákonního Boha. Také příběh o stvoření člověka k **obrazu Božímu** jej utvrdil v názoru, že se v Ježíši Nazaretském naplno uskutečnila *revoluce* – záměna Boha Exodu za Syna člověka, což dokládá i „nové Boží jméno“ – „Syn člověka“. Toto záhadné pojmenování je dosazeno na místo „JHVH“. Ježíš pak představuje: „uzurpátora JHVH.“ (...) *Radostná zvěst zapůsobila teologicky jako zrušení absolutní transcendence Boha prostřednictvím homoúsie, bohorovnosti Kristovy.*<sup>118</sup>

Je zřejmé, že Ernst Bloch si Ježíšovu osobu vyložil způsobem, který naprosto zapadá do jeho filosofie – člověka je třeba vzdálit od jakéhokoliv supranaturalismu, vždyť berličku náboženství do budoucna nebude potřebovat nikdo z uvědomělých soudruhů. Tímto tvrzením nikterak nechceme snižovat Blochovy velice zajímavé výklady, ani výpovědi marxistické filosofie, ale zdá se nám, že Blochův spasitel má s tím z Nazaretha jen málo společného.

### **2. 3. 7. Tomáš Garrigue Masaryk (1850 – 1937)**

Přes stručnost a útržkovitost našeho dosavadního výkladu o Bohu filosofů nemůžeme opomenout již zmíněnou skutečnost, že české myšlení – a to od dob předcházejících vystoupení Jana Husa – byl Ježíš vždy předmětem mimořádného zájmu a pozornosti. My však zmíníme pouze dva autory, o nichž se domníváme, že jsou pro naše další úvahy velmi významní. Budou to dva muži, kteří nemají mnoho společného, ale rozhodně, byť každý jinak, inspirují: T. G. Masaryk a M. Machovec.

Snad žádný český myslitel se tak intimně nezabýval Ježíšem jako to činil - prakticky celý život - Brentanův žák a kritický stoupenec – Masaryk. Existuje nesmírně rozsáhlá

---

<sup>117</sup> In: WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*, str. 260.

<sup>118</sup> Tamtéž, str. 260.

primární i sekundární literatura o Masarykově vztahu k Ježíši. Ta však přesahuje rámec naší práce. My se soustředíme jen na několik kruciólních bodů. Za první z nich lze považovat - ostatně velmi známý - rozhovor Masaryka s klobouckým farářem Ferdinandem Císařem (1850 – 1932). Ten zde přepíšeme doslova:

Císař: „*Čím jsem starší, tím jsem přesvědčenější, že Pán Ježíš není pouhý člověk jako my. Bůh byl v Kristu v mír uvodě svět sám se sebou. Byl to Boží syn v nepochopitelném, ale skutečném slova smyslu.*“

Masaryk: „*Nuž, já tak nesoudím.*“

Císař: „*Čím je vám tedy Pán Ježíš?*“

Masaryk: „*Největším náboženským geniem.*“

Císař: „*A nečekáte, že přijde na svět takový genius ještě větší a dokonalejší?*“

Masaryk: „*To nečekám.*“

Vlastně by už tato Masarykova slova stačila, aby osvětlila jeho vidění Ježíše. Budeme však pokračovat ještě dvěma poznámkami.

V Masarykově sborníku (vydaném v letech 1927 – 1930) byl přetištěn článek „*Žena u Ježíše a Pavla*“ z roku 1910.<sup>119</sup> Masaryk zde ostře rozlišuje mezi Ježíšem a Pavlem z Tarsu. Říká, že Ježíšovo učení je jasné, čisté, bez mystiky, paradoxů, zamlčováním apod. Ježíš není asketou; nepovažuje ženu a manželství za něco nečistého stejně jako nepovažuje za „hříšný“ tělesný styk muže a ženy, pokud se ovšem jedná o manžele, kteří spolu žijí v lásce a tak také vychovávají své děti. Byl to Pavel (a po něm římská církev), který zaměnil čistotu a cudnost za tělesnou neporušenost, tím se vzdálil podstatným způsobem Ježíšovým ideálům. Masaryk vůbec odsuzuje jakoukoliv mystiku, jakoukoliv přepjatou askezi, jakoukoliv „prudérii“. V tom všem je mu Ježíš skutečným vzorem a učitelem – byť nemusí být zván Synem Božím. Ježíš je Masarykův vzor v každodenním životě člověka, je modernímu člověku oporou a pilířem na němž lze postavit život. Připomeňme: Ježíš – nikoliv nutně Kristus! Na druhé straně Masaryk následuje učení kalábrijského opata Joachima z Fiore (1130 – 1202), jenž označil „Ježíšovu dobu“ (resp. Nový zákon) za druhou ze tří fází ve vývoji křesťanství. Jako Otec znamená Zákon, znamená Syn lásku, ale tato láska (a celý Nový zákon) musí být člověkem překonána, aby bylo možno vstoupit do třetí závěrečné fáze – období „Ducha svatého“, které bude znamenat náboženství člověka. Toto náboženství bude vyplněním Starého a Nového zákona a bude skutečnou realizací všech předcházejících idejí – mezi nimi

---

<sup>119</sup> Masaryk, T. G.: *Žena u Ježíše a Pavla*. Masarykův sborník II, Čin, Praha 1927, str. 233-241.

na prvním místě ideje činné každodenní lásky k bližnímu a ke světu. Z tohoto hlediska - a v tom Masaryk doplňuje Joachima z Fiore – budou muset pozbýt platnosti i některá Ježíšova slova z evangelií. Například verš: „... své chudé budete mít vždy s sebou.“<sup>120</sup> (Mat 26, 11) Masaryk říká, že proti tomuto „fatalismu“ je třeba postavit reálnou lásku k bližnímu, která na sebe bere podobu fungujících sociálních a politických reforem, odstraňujících bídu. Intimita o níž jsme mluvili v úvodu těchto poznámek, se zde jeví zcela zřetelně: Masaryk s Ježíšem „mluví“, „učí se od něj“, „diskutuje“...často mu i „protiřečí“ - takto se mu Ježíš stává „autentickým.“

Poslední poznámka, která patří k naší věci, se týká Masarykova filosofického odkazu, prakticky uloženého ve spise: „*Světová revoluce*“. Zde mimo jiné čteme: „*Ježíš, ne Caesar, opakuj – toť je smysl českých dějin a demokracie.*“<sup>121</sup> To znamená l á s k a, nikoliv násilí; t o l e r a n c e, nikoliv nenávisť; d u c h, nikoliv fyzická síla; č i n n á h u m a n i t a, nikoliv pouhá „litera“; b l i ž n í, nikoliv nám lhostejný člověk.

V českých duchovních dějinách stěží najdeme někoho, kdo by stál Ježíšovi, resp. jeho duchovnímu odkazu blíže než Masaryk.

### 2. 3. 8. Milan Machovec (1925 – 2003)

V době 2. vatikánského koncilu (1962 – 1965) probíhaly mezi křesťany a marxisty intenzivní pokusy o vzájemný dialog. V souvislosti s těmito snahami napsal Milan Machovec knihu „*Ježíš pro ateisty*“, ve které se věnuje biblické exegezi a zcela podle svého přesvědčení tvoří Ježíšův životopis. Zabývá se dále prameny, židovským náboženstvím před Kristem, „*Velikonoční vírou*“ i Ježíšovým poselstvím.

Právě působení Ježíšova poselství v naší době Machovce zajímá nejvíce. V jeho pojetí bylo křesťanství nositelem i pozitivních věcí – podporovalo morálku, rozvíjelo sociální citění, humánnost. Jak říká, marxisté jsou ostatně „*legitimními dědici, pokračovateli a nahraditeli*“<sup>122</sup> toho dobrého, co křesťanství přineslo. Výrokem: „*...dnešní lidstvo – díky marxismu – prožívá daleko větší převrat než tenkrát, kdy se z první smlouvy synagogy vydělila církev, a že my marxisté jsme povoláni, abychom lidstvu – dynamicky, čínorodě,*

---

<sup>120</sup> *Český ekumenický překlad – Písmo svaté Starého i Nového zákona*. Česká biblická společnost, Praha 1995.

<sup>121</sup> Masaryk, T. G.: *Světová revoluce*. Čin a Orbis, Praha 1925, str. 608.

<sup>122</sup> Machovec, M. in: WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*, str. 261.

*prakticky, s pracovitostí, poslušností a obětavostí pomohli dosáhnout dějinně a morálně vyšší úrovně.*“<sup>123</sup> se zde „Strana“ staví na místo „třetí smlouvy“ následující po synagoze a církvi.

„*Proroka z Nazareta*“, jak Ježíše Machovec nazývá, vidí jako muže, který v dějinách lidstva sehrál významnou roli. „*Spolu s ním jde o 'samotného člověka', o jeho budoucnost i přítomnost, o jeho vítězství i selhání, o jeho lásku i bolest, o jeho zoufalství i nezníitelnou naději.*“<sup>124</sup> Svě do určité míry psychologické zamyšlení v jehož centru stojí člověk - Ježíš, končí Machovec slovy: „*Zániku náboženství jako takového bych nelitoval. Ovšem kdybych měl žít v takovém světě, který by dokázal na „Ježíšovu věc“ úplně zapomenout, pak bych raději už nežil vůbec.*“<sup>125</sup>

Existenci Boha nechává Machovec otevřenou. Táže se, „*zda jsme ještě 'ateisté' – nebo: proč, ve jménu čeho toto všechno máme radikálně popírat.*“<sup>126</sup>

### **2. 3. 9. Leszek Kolakowski (1927)**

Leszek Kolakowski v roce 1965 ve svém rodném katolickém Polsku přednášel na téma „*Ježíš Kristus – prorok a reformátor.*“ Svůj filosofický postoj sám přirovnává k Pascalovi nebo Kierkegaardovi. Stejně jako oni, i Kolakowski se necítí být svázán dogmatickými požadavky křesťanství. V Ježíši Kristu přijímá jeho osobnostní a historická východiska, jež ale přicházejí z nadpřirozeného světa, a tudíž je možné utíkat se k němu o radu a pomoc. Přesto Ježíš zůstává člověkem. Dále s uvedenými filosofy sdílí přesvědčení, že Ježíš spolu s ostatními velkými osobnostmi lidských dějin reprezentuje jakési zpřítomnění všech nejvyšších – univerzálních hodnot. Toto zpřítomnění se ovšem neobejde bez jejich charakteristické osobní investice. Kolakowski tedy nejvíce usiluje o formulování Ježíšova trvalého významu obecně.

Hans Waldenfels ve své „*Kontextové fundamentální teologii*“ rozebírá pět nejdůležitějších bodů Kolakowskiho přednášky (str. 263):

#### **1. Zrušení zákona ve prospěch lásky**

- tato myšlenka se realizuje, pokud láska, důvěra nebo solidarita mezi lidmi nevyžaduje právní smlouvy

---

<sup>123</sup> Machovec, M. in: WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*, str. 262.

<sup>124</sup> Tamtéž, str. 262.

<sup>125</sup> Tamtéž, str. 262.

<sup>126</sup> Tamtéž, str. 262.

## 2. Hledisko zrušení násilí v mezilidských vztazích

- myšlenka nenásilí je Kolakowskim obhajována jako nikoliv utopická, naivní nebo pramenící ze slabosti; naopak je k ní potřeba odvahy; neboť násilí je využíváno k dosažení cílů silnějších na slabších – jinak nikdy

## 3. „Nejen chlebem živ je člověk“

- tato myšlenka ukazuje na jiné hodnoty než ty, které vyznává trh

## 4. Zrušení myšlenky vyvoleného národa

- základní hodnoty byt' zpřítomněné jen určitou kulturou jsou duchovním bohatstvím všech, v nich tvoříme jeden společný lid naší planety

## 5. Fyzická bída současnosti

- „stále přítomné téma“ lidského snažení, které nakonec zůstává jen *lidským* pokusem o dosažení absolutnosti

V těchto pěti tezích Kolakowski spatřuje trvalou hodnotu Ježíšova učení. Proto je neváhá nově interpretovat, zdůrazňujíc tak jejich přetrvávající význam.

Kolakowski Ježíše chápe jako příklad nejposvátnějších lidských hodnot. Především proto bychom se neměli snažit Ježíše vytrhnout ze svých dějin: „...*ztělesňoval schopnost vyjadřovat svou pravdu zcela nahlas, schopnost hájit ji až do konce bez jakýchkoli kompromisů a schopnost vzepřít se silnému tlaku té skutečnosti, která ho nepřijímá. On učil, jak má člověk čelit sobě samému i světu, aniž se uchyluje k násilí.*“<sup>127</sup>

Pokoušet se „odstranit Ježíše“ z našich dějin, kultury, vědomí či běžného života by znamenalo odmítnout hodnoty, díky kterým se člověk může **více** stát člověkem. Kolakowski sám se přihlásil k tzv. filosofii bláznů, kterou rozvinul v rámci svého tématu o teologickém dědictví v současném myšlení. Místo, které zde odcitujeme pojednává o antagonismu kněží a bláznů:

*„Kněz je strážcem absolutna, slouží kultu toho, co je definitivní, a kultu uznávaných samozřejmostí zakořeněných v tradici. Blázen pochybuje o všem, co platí jako samozřejmé, pohybuje se sice v dobré společnosti, ale nepatří do ní a říká jí své impertinence. To by dělat nemohl, kdyby k ní sám náležel. Pak by nanejvýš byl knězem, který v salonu vzbuzuje pohoršení. Blázen musí být mimo dobrou společnost, pozorovat ji ze strany, aby odhalil to, co je v jejích samozřejmostech ne-samozřejmé a co je v její definitivnosti ne-definitivní.*

---

<sup>127</sup> Kolakowski, L. in: WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*, str. 263.



*S dobrou společností se ovšem stýkat musí, aby znal její svatyně a aby měl příležitost jí říkat své impertinence.*“<sup>128</sup>

### **2. 3. 10. Martin Buber (1878 – 1965)**

Zdá se, že židovské i křesťanské náboženství našlo ve svých dějinách, víře, kultu i moudrosti společné momenty, které jim usnadňují vzájemný dialog. Právě bádání na téma „historického Ježíše“ dokazuje, že křesťanská teologie by nenabyla svých znalostí bez neocenitelné pomoci židovských historiků náboženství. Je tedy na místě uvést také názor moderního židovského myslitele.

Martin Buber již od mládí vnímal Ježíše jako velkého bratra a toto *bratrství* se ještě více upevnilo během jeho padesátiletých studií Nového zákona. Buber Ježíšovi připisuje velké místo v dějinách víry Izraele, když říká, že „*toto místo nelze opsat žádnou z obvyklých kategorií*“<sup>129</sup> jako jsou např. prorok, kazatel nebo vůdce. Ježíšovi nejprve přisuzuje postavení hlasatele zvěsti Starého zákona, který díky své bezprostřední víře v Boha, ukazuje ostatním lidem „*jak se mohou stát Božími syny.*“<sup>130</sup> Posléze Ježíše popisuje pomocí tří proměn jeho identity. „*Ježíš nejprve chápe sám sebe jako proroka boží vlády, poté jako Služebníka Božího v Deuteroizaiášově smyslu, a konečně se Ježíš v blízkosti své smrti chápe jako znovu přicházející Mesiáš Danielovy prorocké vize.*“<sup>131</sup>

Buber však vidí pravé mesiášství zcela jinak, a to v kontextu tradic chasidismu. Mesiáše nelze vyznávat v lidské podobě, neboť pravé mesiášské tajemství působí skrytě a to především v posvěcování všedního dne. Buber tedy Ježíše jako prostředníka mezi Bohem a lidmi – Spasitele uznat nemůže, „*Ježíšův mesiášský nárok musí odmítnout – anebo se sám stát křesťanem.*“<sup>132</sup>

---

<sup>128</sup> Tamtéž, str. 264.

<sup>129</sup> Buber, M.: *Dvojí víra*. in.: Kuschel, K.-J.: *Teologie 20. století (Antologie)*. Vyšehrad, Praha 1995, str. 192.

<sup>130</sup> Buber, M. in: WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*, str. 265.

<sup>131</sup> Buber, M. in: WALDENFELS: *Kontextová fundamentální teologie*, str. 266.

<sup>132</sup> Tamtéž, str. 266.

### 3. FRANZ BRENTANO

Franz Clemens Honoratus Herman Josef Brentano se narodil 16. ledna roku 1838 v Marienbergu nad Rýnem v Německu. Pocházel ze silně religiózní intelektuální německo-italské rodiny (jeho otec Christian Brentano byl katolickým spisovatelem, strýc Clemens Brentano a teta Bettina von Arnim patřili mezi významné německé romantické spisovatele). Brentano studoval na univerzitách v Mnichově, Würzburgu, Berlíně (pod vedením aristotelského logika Adolfa Trendelenburga) a v Mnichově. Nejvíce se zajímal o Aristotela a scholastickou filosofii. Roku 1862 se na univerzitě v Tübingen stává doktorem filosofie.<sup>133</sup> Poté začal studovat teologii a vstoupil do semináře v Mnichově. Ve würzburgském semináři se připravoval na přijetí kněžství – vysvěcen byl 6. srpna 1864. Nicméně se nadále zabývá studiem Aristotela (v letech 1865 - 1866 píše a obhajuje habilitační práci na téma „*Aristotelova Psychologie*“). Začal vyučovat na Würzburgské universitě (1872 – 1873), jeho studenty byli mezi jinými také Carl Stumpf a Anton Marty.

V letech 1870 - 1873 Brentano stále více bojuje s dogmaty katolické církve, zvláště s dogmatem o papežské neomylnosti (které bylo přijato na prvním Vatikánském koncilu roku 1870). V tomto období Brentano odcestoval do Londýna, setkává se zde s Herbertem Spencerem; a navazuje písemný styk s J. S. Millem, jehož dílu se věnoval již při svých studiích. Během své nepřítomnosti je roku 1873, i přes výhrady university, která nesouhlasila s jeho zapojením do diskuse proti papežské neomylnosti, jmenován mimořádným profesorem. Avšak Brentano již nechtěl být dále knězem. Krátce po habilitaci a jmenování „*odložil sutanu*“. Začal pracovat na svém ústředím díle „*Psychologie z empirického hlediska*“. První svazek byl vydán roku 1874. V tomto roce se mu na základě doporučení Hermanna Lotzeho také podařilo získat místo řádného profesora na univerzitě ve Vídni, kde pokračoval ve své úspěšné učitelské kariéře až do roku 1895 (Brentano byl ke své práci velmi kritický, proto v této době publikoval pouze přednášky. V těchto pojednáních /, „*Genius*“, „*Původ rozpoznávání dobrého a zlého*“<sup>134</sup> atd./ Brentano představuje svůj pohled na etická témata). Zůstává profesorem pouze šest let, neboť se v roce 1880 rozhodl oženit s Idou von Leben. Jelikož ale v Rakousku-Uhersku nebylo dovoleno oženit se žádnému knězi, který opustil svůj úřad, vzdal se Brentano rakouského občanství a rezignoval na

<sup>133</sup> Disertační práce: „Zkoumání k psychologii smyslů“.

<sup>134</sup> „*The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*“ – byla první knihou Brentana, která byla přeložena do angličtiny; tento překlad byl publikován roku 1902.

profesorské místo na vídeňské univerzitě. Ida a Franz se dočasně odstěhovali do Saska, kde se také v Lipsku konečně vzali. Po několika měsících se Brentano vrací jako pouhý *Privatdozent (soukromý docent)*. Tento titul mu umožňoval nadále vyučovat, ale nepobíral žádný plat. Několik let se snažil získat své postavení zpět; roku 1895 po smrti jeho ženy, Rakousko opouští. Usadí se ve Florencii, kde se také roku 1897 oženil s Emilií Ruprechtovou. V roce 1903 podstoupil neúspěšnou operaci šedého zákalu, postupně ztrácel zrak až nakonec zcela oslepl. I přesto v tomto období nadále publikuje, a to díky pomoci Emílie, jež se mu stala „očíma“. Roku 1907 vydává soubor kratších psychologických textů „*Untersuchungen zur Sinnespsychologie*“; roku 1911 vychází druhý díl „*Psychologie z empirického hlediska*“ nazvaný „*O klasifikaci psychických fenoménů*“. Dále publikuje dvě knihy o Aristotelovi, v první knize „*Aristoteles a jeho pohled na svět*“ interpretuje Aristotelovu psychologii; druhá kniha nese název „*Aristotelovo učení o původu lidského ducha*“. Brentano pokračuje v debatě se Zellerem (která započala již v šedesátých letech 19. století, poté co Zeller kritizoval Brentanovu „*Aristotelovu Psychologii*“).

Když Itálie rozpoutala válku proti Německu a Rakousku, Brentano, který se cítil být občanem všech tří zemí, raději zvolil za svůj nový domov neutrální Švýcarsko. Franz Brentano zemřel v sedmdesáti devíti letech 17. března 1917 v Zürichu, kde je také pochován na hřbitově Sihlfeld.

Brentano je často popisován jako neobyčejný, charismatický učitel. Jeho žáci se později stávali významnými vědci, „kteří svým filosofickým a vědeckým přínosem (namnoze ve funkci rektorů rakouských a německých univerzit) šířili dále Brentanovu ideu filosofie jakožto přísné vědy.“<sup>135</sup> Za všechny jmenujme především fenomenologa Edmunda Husserla, psychologa a autora tzv. teorie předmětu Alexiuse Meinonga, psychologa, estetika a teoretika hodnot Christian von Ehrenfelse (mj. zakladatel tzv. *Gestaltpsychologie*), filosofa jazyka Antona Martyho, psychologa Carla Stumpfa (autor obsáhlé *Tonpsychologie*), významného psychologa Kazimíra Twardowskiho a také Sigmunda Freuda nebo Rudolfa Steinera. Mnoho jeho žáků se stalo profesory po celé Rakousko-Uherské říši: Marty v Praze, Meinong v Grazu, Twardowski ve Lvově. Samozřejmě nemůžeme opomenout Brentanova vídeňského posluchače Tomáše Masaryka, který se roku 1918 stal prvním prezidentem Československé republiky. Také Martin Heidegger i Max Scheler souhlasně tvrdili, že byli ovlivněni Brentanovou filosofií. Franz Kafka spolu s Maxem Brodem, Christianem Ehrenfelsem,

---

<sup>135</sup> In: Brentano, F.: *O původu mravního poznání*. NAŠE VOJSKO, Praha 1993, str. 7.

Oskarem Krausem aj. patřili ke kroužku pražských brentanovců, který se pravidelně setkával v pražské kavárně Café Louvre, tuto bychom našli na Národní třídě i dnes.

Brentano po sobě zanechal mnoho nepublikovaných filosofických rukopisů. Alfréd Kastil a Oskar Kraus, kteří byli studenty dřívějšího Brentanova posluchače Antona Martyho, začali jeho práci posmrtně vydávat. Snažili se prezentovat Brentanovu práci nejlépe, jak mohli, i když některé texty, které dali dohromady, cele neodpovídají kritériím editorské práce. Později práci na Brentanově díle přejali další editoři, ale stále ještě nebyla dokončena.

V českém prostředí byla zatím přeložena jen jediná kniha – „*O původu mravního poznání.*“ Brentano ji poprvé přednesl v roce 1889 na zasedání Vídeňské právnické společnosti; v téže roce vyšla tiskem a měla obrovský ohlas v řadách rakousko-uherské inteligence: „...*lze směle říci, že formovala etické povědomí několika generací střeoevropských vzdělanců.*“<sup>136</sup>

### 3. 1. Brentanova filosofie

Působení Franze Brentana – významného filosofa a univerzitního profesora (21 let vyučoval na vídeňské universitě) spadá do období reformních snah modernistického hnutí uvnitř římsko-katolické církve. Tyto změny se odehrály v důsledku rozsáhlých společensko-vědních změn a měly dopad na veškeré dění v Evropě. Prokázalo se však, že římsko-katolická církev nebyla ochotna či schopna na tyto změny *reagovat* pozitivně, proto někteří významní mužové, např. Franz Brentano, vystoupili z jejích řad.

Stoupenci modernismu - římsko katoličtí kněží, kteří se také označovali jako reformní katolíci, usilovali o věrohodné vysvětlení neshod křesťanské věrouky a vědeckých poznatků. Navrhovali restrukturalizaci církve, trvali na hlubším studiu Bible, kladli důraz na křesťanskou etiku; inspirací jejich snah byla také novodobá filosofie. Ve Francii se modernisté zabývali theologicko-filosofickými otázkami a sociální problematikou; v Německu a Rakousko-Uhersku zase poukázali možnost modernizace křesťanství v rámci postavení kněží i laiků (dobrovolnost celibátu, větší práva laikům, vyšší theologické studium kněží i laiků, odstranění římského centralismu a politického klerikalismu, atd.).

---

<sup>136</sup> In: Brentano, F.: *O původu mravního poznání.* NAŠE VOJSKO, Praha 1993, str. 7-8.

Čeští katoličtí modernisté (Karel Dostál-Lutinov, Xaver Dvořák, Sigismund Bouška, Jindřich Šimon Baar aj.) významně působili v literární oblasti (krásná literatura, vydávání časopisů, požadovali zavedení slovanského jazyka jako liturgického atd.).

Všechny tyto snahy usilovali v podstatě o jediné - církev měla zareagovat na veškeré změny ve společnosti, vědě i kultuře, aby přes všechny difference zůstala pro lid stále více se sekularizujícího světa *srozumitelná*.

Jako následek nespokojenosti s potlačením modernistických snad byla roku 1920 m. j. založena Církev Československá (od r. 1971 Církev Československá Husitská).

Vatikán na modernistické snahy reagoval zcela negativně. Poslední „ránu“ modernismu zasadil Pius X roku 1907 vydáním encykliky „*Pascendi dominici gregis*“, po níž následovalo množství zákazů (zrušení časopisu *Nový život*), cenzur, sesazování a exkomunikací (Alfréd Loisy, Maurice Blondel, Georgie Tyrell, Ernesto Buonaiuti aj.). Modernistické teze zde byly označeny jako heretické a ti, kteří je propagovali nazváni pantheisty a atheisty. Roku 1910 pak z vlastní iniciativy vydává Pius X spis „*motu proprio*“, ve kterém je obsažena antimodernistická přísaha závazná pro všechny kněze římsko-katolické církve.

Nemohli bychom se zabývat Brentanovou filosofií dále, kdybychom nepřipomenuli, jaký měl modernismus vliv na filosofii konce 19. a počátku 20. století. Teze, které k objasnění modernismu ve filosofii uvedeme, vystavíme pomocí článků „*Modernismus a Brentanova koncepce etiky*“ a „*Brentanova koncepce „racionálního teismu“ českého filosofa Miroslava Pauzy*“.

„*Pojem modernismus, jak jej užívá filosofie, je inspirován smyslem latinského „modo... modo“.*<sup>137</sup> Na příkladu „*modo togatus, modo palliatus*“ („*hned v římském, hned v řeckém šatě*“) můžeme pochopit, že kořen slova modernismus vyjadřuje jakousi *obojakost, nejednoznačnost*. Modernismus bychom tedy mohli definovat jako situaci, která v sobě nese část starých pořádků, avšak začíná také něco nového. Protože však toto *nové* nastupuje překonáním *starého*, je v pojmu „modernismus“ obsaženo jisté napětí. „*Syntetizující ideové principy se sice ještě nezhroutily, ale již začíná být nezbytné (a také dosažitelné) jejich zevrubné přezkoumání a to s použitím stávajících teoretických a metodologických nástrojů.*“

---

<sup>137</sup> Pauza, M.: *Modernismus a Brentanova koncepce etiky*. (článek do Filosofického časopisu; zatím v rukopise)

*'Realita' ještě není bytostně destabilizována. 'Ideje' jako její výkladové pilíře ještě nejsou objektem zpochybnování. Nejzazší axiomy se dosud těší výsadě být evidentní.*“<sup>138</sup>

Prvním pilířem modernismu je **rozum**, přesněji řečeno kritický rozum (který ostatně i Brentano nechává promlouvat v otázkách týkajících se náboženství). Podle předních znalců Brentana je jeho ústředním tématem právě „*obnova racionálního teismu*“<sup>139</sup> *Problém ducha (Boha) je řešitelný racionalisticky a Bůh je dokazatelný filosoficky.*“<sup>140</sup>, říká Brentano. Je však racionální víra v Prozřetelnost vůbec možná? M. Pauza v pojednání na téma „*Modernismus a Brentanova koncepce etiky*“ na str. 177 vysvětluje: „...*pokud by Duch nebyl rovněž 'Rozumný', nebyl by ani myslitelný, tj. obsahoval by vnitřní spor logického rázu, čímž by byl (...) nemožný.*“ Člověk tedy musí být schopen teoretického výkonu v oblasti religiózních otázek již proto, že v sobě má principy logiky. Pokud nepropadne některé z vášní, které kazí logický úsudek ( *□ορεξιφ* „*orexis*“ u Aristotela), nemůže upřednostnit špatné před správným. Brentano píše: „*Lidé mají – '... aniž by měli jasno, jak k ... tomu vlastně přišli' – vepsány v srdcích nejen principy logiky, ale také 'pozitivní kodex mravnosti' a vědomí '... povinnosti lásky k nejvyššímu praktickému dobru.*“<sup>141</sup> Aby však náboženská tvrzení byla evidentní, je nutné pokračovat v cestě logické analýzy výroků. Výrokem „*Es gibt einen Gott*“ („*Bůh existuje*“) – pronášíme soud. Tento soud v sobě nutně obsahuje:

1. představu Boha (nemohu mluvit o něčem, co si neumím představit),
2. její uznání (*Für-Wahr-halten*). Podle Brentana „něco uzнат“, znamená považovat něco za „pravé“. Pokud je soud správný (což je dáno jeho logickou správností), pak je pravdivý. Brentano si nepokládá „*otázku jak souvisí evidence s existencí. Má za to, že prostě něco je pravda. (...) Brentano neučinil nic jiného, že aplikoval Aristotelovu tezi podle níž je pravdivost věcí souzení (Urteilen).*“<sup>142</sup>

---

<sup>138</sup> Tamtéž.

<sup>139</sup> Teismus zastává názor, že Bůh zasahuje do veškerého dění (x deismus), je však vůči světu transcendentní (x pantheismus).

<sup>140</sup> Pauza, M.: *Modernismus a Brentanova koncepce etiky*. in: Kučera, Z., Kořalka, J., Lášek, J. B.: *Živý odkaz modernismu*. edice PONTES PRAGENSES, svazek 300. Brno 2003, str. 177.

<sup>141</sup> Brentano, F. in: Pauza, M.: *Modernismus a Brentanova koncepce etiky*. (článek do Filosofického časopisu; zatím v rukopise)

<sup>142</sup> Pauza, M.: *Modernismus a Brentanova koncepce etiky*. (článek do Filosofického časopisu; zatím v rukopise)

Dnešní postmoderní doba by tuto argumentaci zřejmě nepřijala. To, co dříve bylo v rámci modernismu evidentní (například mohu se opřít o Rozum), v postmodernismu neplatí. Objevil se totiž problém legitimacy jako takové. To ovšem neznamená, že by naše doba přestala evidenci vyžadovat. Otázkou také zůstává, co jiného, než rozum, člověk vlastně k nalezení evidence má.

## 3. 2. Ježíšovo učení a jeho trvalý význam

Ústřední kapitolu diplomové práce jsme nazvali podle spisu Franze Brentana „*Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung*“ („*Ježíšovo učení a jeho trvalý význam*“). Učinili jsme tak proto, že naše práce bude spočívat především v kritickém komentáři textu zmíněné knihy. Na jejích stranách se odehrává *úporný teoretický zápas* o „*autentického*“ Ježíše Krista. V této části se konečně dostaneme od otázek k odpovědím (alespoň na kolik je to v jeho případě možné).

Knihla byla vydána z pozůstalosti prof. Alfrédem Kastilem roku 1922. Opatřil ji úvodním slovem, doplnil Brentanovou statí „*Nietzsche jako napodobitel Ježíše*“ a připojil také Brentanův „*Krátký výklad křesťanské nauky o víře*“.

Textu samotnému předchází předmluva z února 1916, kterou Brentano sepsal v Zürichu. Autor nalézá rozpor mezi Zjevením a rozumem, má také pochybnosti o pravdivosti jistých církevních dogmat (zcela odmítá dogma o papežské neomylnosti z roku 1870), ovšem na druhou stranu není jeho snahou, aby to vše nakonec církevní stavbu rozvrátilo. Záměrem modernismu bylo postupně měnit stávající náboženství. V požadovaných novotách katoličtí reformisté spatřovali jistou evoluci, vyšší vývojový stupeň církve. Brentano hovoří o **přetvoření**, které je srovnatelné s „*mystickou proměnou Filemona a Baucidy*“. Aby byl církvi zachován respekt i úcta je třeba opřít se o člověku vrozenou „*mohutnost axiomatického vhledu*“, čímž se ocitáme na půdě racionálního teismu.

### 3. 2. 1. Pojednání o Ježíšově koncepci mravnosti podle evangelií

Jak je možné získat *mravní vědění* (vědění o tom, co je dobré)? Ježíšova odpověď zní - skrze Boží Zjevení: „*Mé učení není mé, ale toho, kdo mě poslal.*“ (J 7, 16)<sup>143</sup>. A jak můžeme být účastni na dobrém? „*Kdo chce činit jeho vůli, pozná, zda je mé učení z Boha, nebo mluvím-li sám za sebe.*“ (J 7, 17)<sup>144</sup> Ježíš říká, že jeho učení nenáleží jemu – člověku<sup>145</sup>, ale že pochází

<sup>143</sup> *Český ekumenický překlad – Písmo svaté Starého i Nového zákona*. Česká biblická společnost, Praha 1995. (Dále jen: *Bible - Český ekumenický překlad*.)

<sup>144</sup> *Bible - Český ekumenický překlad*.

<sup>145</sup> Luk 18, 18-19: „*Jeden z předních mužů se ho otázal: 'Mistře dobrý, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?' Ježíš mu řekl: 'Proč mi říkáš dobrý? Nikdo není dobrý, jedině Bůh.'*“ in: *Bible – Český ekumenický překlad*.

od Boha, a proto, že je dobré. Brentano nemluví o Bohu, který rozhoduje, co je dobré, a co není: Bůh Nového zákona chce dobré, proto, že to takové je (Leibnizův vliv). A člověk, který má dobrou vůli – dobro činit, jej p o z n á.

Již scholastičtí filosofové spatřovali nejvyšší dobro člověka v blaženém nazírání Boha. Brentano dodává, že toto nazírání se děje skrze lidskou racionalitu. Bohu jsme nejvíce podobní <sup>146</sup> právě tím, že máme podíl na rozumnosti. Člověk volí a upřednostňuje dobro na základě **poznání**.

Ježíš se opírá o autoritu dobrého Boha; k pravosti jeho učení pak mají přispět skutky, které měli následovníci sami rozpoznat jako dobré: „*A tak je poznáte po jejich ovoci.*“ (Mat 7, 20).<sup>147</sup> Toto poznání má však zvláštní povahu. Shora jsme uvedli, že i *mravní vědění* podle Ježíše je věcí Zjevení. Kde se však Boží Zjevení a lidské poznání setkává? Snad v srdci člověka: „*Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uvidí Boha.*“<sup>148</sup> (Mat 5, 8) Akt „poznání“ tedy není pouhým aktem rozumu, ve smyslu „správného soudu“. Zde „působí lidská přirozenost vyššího druhu“. Člověk musí pohlédnout do svého srdce, do nitra, do své duše, aby poznal, co je dobré a jako takové si je zamiloval. Nejvyšší mravní příkaz Zákona, ke kterému se Ježíš odvolává v Matoušově evangeliu zní: „*Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí.*“ (Mat 22, 37)<sup>149</sup> Na světě existuje tzv. „pravá a nepravá láska“ (teze se ostatně nachází již u Platóna). „Pravou láskou“ člověk miluje to, co je lásky hodno. Opět je vyžadován „vhled“ do vnitřní hodnoty *věci*.

Po vyslovení teze „pravé lásky“ Brentano v poznámce zmiňuje B. Pascala, který říká, že neexistuje žádný systém, který by jednu *duši* ukazoval lepší než jinou, tedy systém, který by ukazoval, *co nebo kdo je hoden lásky*. Brentano vysvětluje, že *duše* mají různé vlastnosti (někdo je nezištnější, srdečnější atd.), ale tyto *případky* se netýkají duchovnosti. Každý člověk má schopnost soudu, tj. v tomto případě racionálního posouzení dané hodnoty. Jen tak člověk může milovat „s p r á v n ě“ (což znamená, že se podílí na dokonalosti Boží).

Brentano pokračuje: mravní přikázání jsou ovšem těžká. Svou přirozeností bychom nikdy nesplnili úkoly, které nám byly uloženy a nezasloužili si blaženost. Toho lze dosáhnout

---

<sup>146</sup> Podle Brentana jsme Bohu nejvíce *podobní* vždy jen podle lidských možností, nikoliv tak, jak hlásá mystika, esoterika aj.

<sup>147</sup> *Bible - Český ekumenický překlad.*

<sup>148</sup> *Bible - Český ekumenický překlad.*

<sup>149</sup> Tamtéž.



pouze milostí, která je dána každému, kdo o ni stojí. Také je třeba vědět, že každý má jiné „úkoly“, žádný však nesmí „ukrýt svou hřivnu v zemi“.<sup>150</sup>

Podle Brentana je v Ježíšově učení obsažen „mavní optimismus“, neboť se v něm říká, že každý má sílu využít toho, co mu bylo dáno. Nejvyšší povinností, kterou člověku Bible ukládá, je milovat Boha jako to nejlepší (opět Leibnizův vliv).

Následuje Brentanův výklad Ježíšových tezí o polygamii, postavení ženy po té, když se s ní muž rozvede apod. Ježíšova řeč k mravnosti se Brentanovi obecně jeví jako parabolická, plná přirovnání, řečnických hyperbol, dokonce milující patos. Vytýká jí to, že mnohdy postrádá věcný řád, má formu jakoby asociací myšlenek, je to „řeč plná obrazů“ - může svádět ke špatnému výkladu. Nelze totiž například říci, že Ježíš přímo nezrušil polygamii, přímo nezakázal otroctví, nepostavil ženu na roveň muže, upřednostnil „panenství“ před manželstvím, chudobu před vlastnictvím. Brentanovu výtku podporují Ježíšovy výroky typu „velbloud uchem jehly“, „horo, pohni se!“, „oheň pekelný“, „zatracení“, „nastavení levé tváře“, „darování pláště“<sup>151</sup> aj. Tyto výroky je třeba vnímat jako řečnické hyperboly, kdybychom je brali doslova (jak to např. učinil Origenes)<sup>152</sup>, vedlo by nás to k extrémnímu jednání. V takovém případě by Ježíš nedosahoval moudrosti Mojžíše, Platóna nebo Aristotela, neboť tyto znali učení o uměřenosti.

A co si počít s výroky, pokračuje Brentano, které zanechávají srdce křesťana smutné? Evangelium – dobrá zvěst přece znamená, že máme Pánu sloužit v radosti. To však do značné míry odporuje Pavlovu učení „spaste se bázní“. Také místa, kde plane věčný oheň a žere věčný červ, zmínky o pekle, zatracení nebo ďáblu, jsou podle Brentana pouze „výhrušky“, které je třeba mjet. „Pohané“ sice vyznávali Tartar, ale největší myslitelé tomu nevěřili (Platón, Aristoteles – všechny duše dojdou blaženosti). Ani pět Mojžíšových knih takový „onen svět“ – peklo, neznají.<sup>153</sup> Pokud bychom výroky o pekelných mukách brali doslova, pak by Ježíšovy nejkrásnější výroky ztratily svůj význam i půvab. Ostatně Ježíš řekl, že zlé vychází z nitra člověka. „*To však, co z úst vychází, jde ze srdce člověka, a to*

---

<sup>150</sup> Srov. Mat 25, 14-29

<sup>151</sup> (velbloud uchem jehly – Mat 19,24; chudoba – Luk 18,22; o víře a hoře – Mat 17,20; plášť – Mat 5,40; nastavení druhé tváře – Mat 5,39; oheň pekelný – Mat 18,9; vyrvání oka – Mat 18,9 aj.)  
<sup>152</sup> Origenes se zbavil mužství v souvislosti s Ježíšovými výroky z Mat 5, 27-30; 19,12.

<sup>153</sup> V náboženství Blízkého, Předního i Dálného Východu (v Persii, Mezopotámii, Indii atd.) můžeme objevit všechny náboženské archetypy, nejen ďábla, ale také zrození z panny, Syna Božího, zmrtvýchvstání aj. Religionistický pohled přepokládá, že se tyto archetypy do židovského náboženství dostaly díky egyptskému či babylónskému zajetí apod. Theologické stanovisko zní opačně – vše, co náboženství hlásala před křesťanstvím, bylo jen přípravou pro křesťanství.

člověka znesvěcuje.“ (Mat 15,18) <sup>154</sup> Když tedy zlé nepřichází z vnějšku, pak by „dábel“ musel být přímo v našem srdci. Odkud by jinak na člověka působil? Podle Brentana je „dábel“ spíše personifikující zobrazení lidského sklonu ke Zlu. Dokonce se v dějinách projevuje účast na údělu věčně zatracených. Dante zmiňuje misál vydaný v Římě, ve kterém se Řehoř přimlouvá za duši zatraceného Trajána.

Takovým věcem se lze i vysmát, říká Brentano; Ježíš by mohl strašit peklem jen pokud by byl více řečníkem, taková slova odporují dobrotě Boží. Učení o mravnosti však musí být v souladu s rozumem i srdcem.

Ježíš rovněž nedal papeži právo rozhodnout ve věcech morálky. Takto se děje teprve od dob pontifikátu Řehoře VII. (1073 – 1085). Stejně jako Brentano pochybujeme, že bychom měli ctít církevního hodnostáře jako „Zástupce Boha na Zemi“, nebo jej shledávat neomylným. Poslušnost církvi podle nás ještě neznamená, že by se věřící člověk neměl chovat rozumně. Brentano uvádí filosofa Blaise Pascala, který zdůraznil povinnost víry i když není žádný důvod k pravdivosti. V tomto případě se však církev na Pascalovu stranu nepostavila. Jestliže se v nauce najdou rozpory, pak povinnost víry odpadá.

V trojici *vědění – víra – mínění*, nalézáme víru „uprostřed“ mezi věděním (které disponuje důkazy, a tak s ním víra sdílí plné přesvědčení), a míněním, které je pouze nízkým stupněm přesvědčení. S vírou pak sdílí nedostatek důkazů, které jsou nesporné. Jako královský rozkaz, který následujeme i bez důkazu, prostě proto, že mu věříme. Když bychom o rozkazu pochybovali, nebyl by to proti králi zločin. Důležité je, že rozkaz splníme. Splníme jej za předpokladu, že je zde vysoká pravděpodobnost, která přispívá k následování. Brentano tím poukazuje na to, že víra je přesvědčení, které není plně zdůvodnitelné, ale ani tak se víra nevyhýbá racionalitě. Jinak to být nemůže, protože člověk je *animal rationale* (má rozumnou duši). Brentanův racionální teismus je ovšem vše jiné, než „víra otců“, neboť víra, která dovoluje rozumový vhled, již není garantem spásy v tradičním slova smyslu. Pokud člověk věří, že Ježíš skutečně třetího dne vstal z mrtvých (jak tuto událost popisují evangelia), není mu za těžko uvěřit také ve svou spásu. Pokud bychom ve zmrtnýchvstání viděli klam, nemůžeme na něm postavit víru. Ale co když se nám zmrtnýchvstání jeví jako důležité a úplně ne nesmyslné (např. je zde možnost, že Ježíš je Syn Boží?). Ocitneme se v pozici, ve které vyznáváme, že se tak stalo, avšak máme o tom pochybnost, taková koncepce ovšem Brentanovi nestačí.

---

<sup>154</sup> Bible - Český ekumenický překlad.

A náš autor pokračuje: D. F. Strauss a jiní položili dvě otázky: „1. Jsme ještě křesťané?; 2. Věříme ještě v nějakého Boha?“ Brentano odpovídá proti-otázkami: „1. Jsme už křesťané?; 2. Věříme již v Boha?“

Díla Boží jsou zjevná a osoba Ježíše vábí lidskou mysl. Brentano uvádí, že kvůli lidské slabosti ještě nebylo dosaženo vítězství, avšak křesťanství díky své vnitřní síle nikdy nezanikne. Křesťanství vydává svědectví, a to ne silou nebo novými příkazy, ale osobním příkladem a osobou Ježíše Krista, neboť on představuje něco, co nebylo překonáno ani Židy, ani Východem, ani Západem.

### **3. 2 .2. Ježíšovo učení o Bohu a světě a jeho vlastní osobě a jeho poslání podle evangelií**

Zatímco Ježíšovo učení o mravnosti se jeví v podstatě srozumitelné (snad s výjimkou užití některých řečnických figur – parabol apod.), obsahuje Ježíšovo učení o Bohu a jeho vlastní osobě podle evangelií mnohou nejasnost. Základní otázka tohoto pojednání zní: „Je Ježíš Nazaretský Bohem?“

Brentano odkazuje na Prolog Janova evangelia, na výraz „*ὁ λογος*“ („Slovo“), které je v textu ústřední. Zde přepíšeme některé verše:

*„Na počátku bylo Slovo,  
to Slovo bylo u Boha,  
to Slovo bylo Bůh.  
To bylo na počátku u Boha.  
Všechno povstalo skrze ně  
a bez něho povstalo nic, co jest.*

...

*A Slovo se stalo tělem  
a přebývalo mezi námi.  
Spatřili jsme jeho slávu,  
slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn,  
plný milosti a pravdy.*

...

*Neboť Zákon byl dán skrze Mojžíše,  
milost a pravda se stala skrze Ježíše Krista.  
Boha nikdy nikdo neviděl; jednorozený Syn<sup>155</sup>,  
který je v náruči Otcově, nám o něm řekl.<sup>156</sup>*

Řecký výraz „*ὁ λογος*“ má mnoho významů. Pro ilustraci uvedeme ty nejběžnější z „Řecko- českého“ slovníku k Novému zákonu J. B. Součka: „*Slovo, výrok, řeč, vypravování, pověst, zvěst, učení, důvod, počítání, počet, účet*“<sup>157</sup> a také řád. Brentano jej překládá jako „*der Gedanke*“ – tedy „myšlenka“ a pokračuje: v žádném z veršů Janova evangelia není uvedeno, že by se Ježíš nazýval „*λογος*“. Ježíš o sobě často mluvil jako o Synu Božím. Z uvedeného textu Janova evangelia nevyplývá, jestli tato „myšlenka“ není Bohem v tom samém smyslu, jako Bůh, o kterém je řečeno, že u něj na počátku bylo Slovo. Brentano dále upozorňuje na gramatickou nepřesnost v překladu z řečtiny v 1. kapitole 3. verši: *pa,nta diV auvtou/ evge,neto( kai. cwri.j auvtou/ evge,neto ouvde. e[nÅ o] ge,gonen*<sup>158</sup> („*Všechno povstalo skrze ně a bez něho nepovstalo nic, co jest.*“). V řeckém textu čteme slova „*diV auvtou/*“<sup>159</sup> (skrze něho). Předložka „*δι*“ s genitivem znamená „**skrze**“ **v místním, nebo časovém významu** například *δι ὀλης νυκτος*<sup>160</sup> (po celou noc), Vulgáta nebo moderní překlady slova „*diV auvtou*“ překládají jako akuzativ, mají pak význam „kvůli“ nebo „pro“. V řeckém textu 1. kapitoly Janova evangelia 3. verši ale nestojí „*diV auvtov*“<sup>161</sup>. O „*myšlence*“ by tedy správně mělo být řečeno, že všechno povstalo skrze ni, a nikoliv kvůli ní – jako prvnímu principu. Brentano ještě připojuje poznámku, ve které zmiňuje další slova z J 1,3 - „*cwri.j auvtou*“ – což by mělo být překládáno ve smyslu „*nic není za hranicemi jejího dosahu*“, ale obvyklý způsob čtení je „*bez něho nepovstalo nic*“. Analýzou řeckého textu Brentano upozorňuje na „*výhodnou*“ překladatelskou interpretaci uvedených textů, neboť takto přeloženy, podporující učení o Trojici.

Brentano připomíná, že ani nejstarší církevní otcové se ve většině nedomnívali, že by „*λογος*“ – myšlenka měla být zvána Bohem. Později však převážilo protikladné pojetí a

<sup>155</sup> var: jednorozený Bůh

<sup>156</sup> J 1, 1-18 in: *Bible - Český ekumenický překlad.*

<sup>157</sup> Souček, J. B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu.* Kalich, Praha 1997, str. 157.

<sup>158</sup> [*Panta di'autū egeneto, kaj chōris autū egeneto úde hen, hó gegonen.*] In: *Řecký Nový zákon,* Londýn 1893.

<sup>159</sup> [*di'autū*]

<sup>160</sup> [*di'holés nyktos*]

<sup>161</sup> [*di'auton*]

vzniklo učení o tom, jak „určitý Bůh“ (der Gott) od věčnosti *plodí* Boha. Janův Prolog vlastně nesdílí víru biskupů v Konstantinopoli, „kteří věří v Boha, jenž má moc a podstatu Otce, Syna a Ducha svatého, rovného oněm svou důstojností a věčnou velebností, který je ve třech hypostazích čili třech osobách.“<sup>162</sup> Dále Brentano poznamenává, že ani Ježíš nic o trojjedinosti neříká. Nikdy se sám nenazval Slovem - vždy Synem člověka<sup>163</sup>; nikdy neučil, že by byl sám jako Bůh *zplozen*, že je zde od věčnosti. Z Ježíšových úst nikdy nezazněla řeč o trojjedinosti, avšak vždy o “hierarchii“, která je zjevná již ze slov Otec a Syn. Pokud je stvořitelická síla připsána Bohu, říká Brentano, pak nemůže být stejná tvůrčí síla připsána zplozenému. Ježíš tedy nemůže být Bohem ve **stejném smyslu**, jako je Bohem Otec.

A Brentano pokračuje: také verše o Duchu svatém nepojednávají o jeho „*postavení*“ ve Trojici ani o jeho „*vycházení*“, nýbrž říkají, že Duch svatý je seslaný dar milosti od Boha, a že se všechny národy křtili v jeho jménu.<sup>164</sup> Kdo je tedy s to jej „obhájit“ jako třetí osobu? Theologové sami připouštějí, že většina výroků o Duchu svatém je chápatelná jen v nevlastním smyslu.

Tedy vše, co Bible o Otci, Synu i Duchu říká, nestačí k tomu, aby byl objasněn dokonale jejich vztah.

Připojme nyní: židovské myšlení se neubíralo stejným směrem jako myšlení řecké, jemuž je vlastní jistá racionalistická spekulativnost. Proto, když Ježíš říká: „Já a Otec jsme jedno“, zřejmě nemluví o podstatě, nýbrž vypovídá o existenci. Proto jej také Židé chtěli kamenovat. Vraťme se k Brentanovi, který píše: i kdybychom trojiční učení přijali, nemůžeme je dotvrdit slovem Bible, a to již proto, že v evangeliích (jak nás o něm zpravují) Ježíš dostatečně toto učení nevyložil.

Ježíš se označil za „pravého člověka“, „učitele lidskosti“ a „zbavitele hříchu“, o němž proroci mluvili, pokračuje Brentano. To jeho „mise“ to byla, co mu umožnilo, aby věřil, že se může nazývat Synem Božím. Brentano říká, že se nazval Synem Božím v jiném smyslu, než by mohl chápat nějaký člověk, a proto jeho „soudstatnost“ i „inkarnaci“ lze jen těžko objasnit. Podle theologů, dále pokračuje Brentano, se Ježíš prohlásil za druhou Osobu boží. Židé ho za toto opět chtěli kamenovat: „...jsi člověk a tvrdíš, že jsi Bůh.“<sup>165</sup> Jak na toto obvinění reagoval Ježíš: „*Ve vašem zákoně je přece psáno: ‘Řekl jsem: jste bohové.’ Jestliže*

---

<sup>162</sup> Lane, T.: *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha, Návrat domů 1999, str. 40.

<sup>163</sup> (Srov. Mat 20,8; Mk 8,31; L 22,48; J 6,27 aj.)

<sup>164</sup> Mat 28, 19: „*Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtěte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého.*“ in: *Bible - Český ekumenický překlad*.

<sup>165</sup> Jan 10, 33, tamtéž.

*Bůh ty, jichž se týká toto slovo, nazval bohy – a Písmo musí platit – jak můžete obviňovat mne, kterého Otec posvětil a poslal do světa, že se rouhám, protože jsem řekl: Jsem Boží Syn?*<sup>166</sup> Brentano nazývá Ježíšovu odpověď *sofistickou*, kdybychom ji ovšem nechápali v přeneseném smyslu, jak je to Ježíšově řeči mnohdy vlastní. My bychom ještě dodali, že Ježíš uvádí výraz „Boží Syn“, jako „titul“, který vyjadřuje jasně jinou menší „pozici“, než má slovo Bůh.

Brentano dále uvádí: pokud Ježíš svými výroky o „sjednocení s Bohem“ přece jen vyjadřuje to, že je s Bohem soupodstatný, pak má zřejmě ducha, který je schopen takové činnosti, které lidé schopni nejsou. Jak se pak vyrovnáme s tím, že Ježíš který věřil, že je nadán Boží milostí, odmítal být nazýván „dobrým“ (Mt 19, 17), přiznával svou nevědomost v jistých otázkách (Mk 13, 32), nenárokoval si ani před nejmenším stvořením žádnou „přednost“ (Mt 11, 25.26), rostl v moudrosti (Lk 52, 2), také měl o určitých událostech nepřesné představy (Mk 13, 25). To, že se posléze prohlašuje za Božího Syna považuje Ježíš za legitimní, neboť za tímto označením stojí souhlas se skutky Otce: „*Nečiním-li skutky svého Otce, nevěřte mi!*“<sup>167</sup>

Na začátku sporu u Jana v 10. kapitole 37. verši Židé položili Ježíšovi otázku: zda je Mesiáš, a vyzvali jej, aby je již déle nenechával v nejistotě. Tím, že se Ježíše takto zeptali, prokázali, že o jeho mesiášství pochybují. Pokaždé, když lidé pochybovali o jeho poslání, odkázal Ježíš ke svým skutkům. Sice nevíme proč, ale faktem zůstává, že velké zázračné skutky většinu Židů nepřesvědčily. Za to jsme si jisti, že jak dřívější dohady o „Ježíšově mesiášství“, tak pozdější dohady o „Ježíšových přirozenostech“ jsou daleko za nejušlechtlejší psychickou činností (v Brentanově smyslu), tj. poznáváním, tedy nazíráním a milováním Boha.

Brentano se k otázce „hypostatické unie“ vyjadřuje následovně: pokud by se mohla lidská podstata „sjednotit“ s Boží, pak také růže, kámen či mrtvola může být jedné podstaty s Bohem. Jestliže Ježíš používá k vyjádření svého poslání různé obrazy (např. beránek, chléb, dveře, vinný kmen atd.), nemohl snad takto myslet i jméno - „Syn Boží“, které užívá když o sobě mluví? Podobně mohl myslet také obraz u Jana 15. kapitole 4. verši: „*Zůstaňte ve mně, a já ve vás.*“<sup>168</sup>; ostatně i mystikové hojně užívají takových obrazných vyjádření. Verše z 12-13 z 1. kapitoly Janova evangelia pak poukazují na to, že i ostatní lidé mají možnost stát

---

<sup>166</sup> Jan 10, 34.35, tamtéž.

<sup>167</sup> Jan 10, 37 in: *Bible - Český ekumenický překlad.*

<sup>168</sup> Tamtéž.

se syny a dcerami Božími: „*Těm pak, kteří ho přijali a věří v jeho jméno, dal moc stát se Božími dětmi. Ti se nenarodili, jen jako se rodí lidé, nýbrž narodili se z Boha.*“<sup>169</sup>

I když o sobě Ježíš smýšlel nesporně vysoko (ač se současně nazýval „pokorným“<sup>170</sup>), je to možné vysvětlit tak, že Ježíš vyrostl v židovské tradici očekávání Mesiáše. Proto jej můžeme slyšet říkat, že je poslán, že je mu vše podřízeno, proto mluví o nebeském království apod. Ježíšovo učení a příklad má moc především díky tomu, že se věří, že byl božské podstaty. Podle Brentana však Ježíš nechtěl být zbožšťován, v tomto případě by ovšem bylo nutné zřici se výkladu, podávaného římskou církví.

V následující části Brentano převypravuje biblické dějiny, především proto, aby se vyhnul nařčení, že je nerespektuje. To ale přesahuje záměr našeho výkladu.

Brentano uvádí, že i kdyby se Ježíš ve všem mýlil, přece byl osobností, která nejmocněji zasáhla do světového náboženství i lidských dějin.<sup>171</sup> Co podle Brentana znamená být křesťanem? Člověk nemusí sdílet zcela a celý Ježíšův názor světa, ale v tom podstatném, tedy **co do konání a jednání**, jej mít za učitele a vzor (opět paralelita s Kantem). Učení evangelií je ovšem třeba chápat tak, aby výklad nebyl zatížen absurditami.

### 3. 2. 3. O Pascalových myšlenkách k obhajobě křesťanské víry

Brentanova úvodní slova, která zde odcitujeme, ukazují jeho pohled na Pascalovo obhajobu křesťanství: „*Nie hat ein größerer Geist als Pascal eine Apologie der kirchlichen Lehre zu Schreiben unternommen, und nie war der Standpunkt, den er dabei einnahm, mehr als bei ihm verfehlt.*“ („*Nikdy se apologie křesťanského učení neujal větší duch než Pascalův, a nikdy nebylo stanovisko, jež při tom zaujal, více mylné, než jeho.*“) <sup>172</sup> Blaise Pascal píše k obhajobě katolickou víru, neboť věřil v její spásnou moc. Ač mu nebylo dáno tento záměr zcela dokončit, jeho myšlenky přece jen vyšly, a to díky redaktorské práci bratří v klášteře v Port Royal. „*Myšlenky*“ byly vydány roku 1669, tedy 2 roky po jeho smrti. Pascal v nich zastává následující teze: popírá možnost rozumového poznání, přiznává papeži správu církve,

---

<sup>169</sup> Tamtéž.

<sup>170</sup> Srov. Mt 11,29.

<sup>171</sup> I když byl Brentano Kantovým odpůrcem, tímto tvrzením se dostává do „Kantova stínu“.

<sup>172</sup> Brenatano, F.: *Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung*. Buchruckerei Julius Klinkhard, Leipzig 1922, str.40.

ale souhlasně s jansenistickým vyznáním vystupuje proti papežské neomylnosti. Přísněji než sama církev Pascal vykládá situaci člověka: ten je absolutně zatížen dědičným hříchem. Každé narozené dítě, ač ještě nestihlo samo zhřešit, je Bohem viděno jako hříšné, neboť zdědilo hříchy otců. A záchrana? Nabízí se jediná – katolická věrouka. Podle Pascala má být ovšem člověk za tuto fatální situaci vděčný. Dědičný hřích je vrcholem paradoxu a právě proto lidem umožní lehčeji přijmout katolickou víru.

Brentano proti tomu namítá: pokud by člověk byl takto absolutně zatížen dědičným hříchem, čím by byl Bohu ještě povinován? Ostatně Boha by nebylo důstojné, kdyby takto „infikoval“ celé lidstvo. Zcela zbytečný by se jevil jakýkoliv zápas o dosažení vědění, ctnosti i růstu; člověk by nemohl dosáhnout žádného pokroku a veškeré usilování o to, aby „byl lepším“, by bylo marné. Jak by si člověk mohl svého života vážit? Brentano se rozhodně staví proti Pascalovi. Jeho teze naopak vyzývají člověka k aktivitě.

Pascal poukazuje na „lidský neklid“, a tvrdí, že je způsoben dědičným hříchem. Brentano však argumentuje zcela racionálně: psychologie ukazuje, že vášněmi trpíme podle naší povahy (Natur), proto se také vášně dají racionálně regulovat.

Jak bychom se takto „nespravedlivě“ zatížení absolutním hříchem mohli vyrovnat s Boží dobrotou a Ježíšovými slovy: mnozí jsou povolání, jen málokterí vyvolení? Brentano říká, že lidskou situaci je třeba chápat jako „normální“ běh světa – že není ničím tajemným. Ve světě se bohužel stává, že „část dětí zemře, polovina semen vzejde apod.“. Poznání a ctnost nejsou člověku vrozeny, musí o ně usilovat. Proto nám příroda postavila do cesty překážky, abychom se učili, takže není nic špatného ve světě, vše přispívá k našemu zdokonalování.

V těchto Brentanových slovech spatřujeme Leibnizův vliv; také Aristoteles překážky chápal jako něco, díky čemuž se můžeme rozvíjet. Nám se Pascalovo stanovisko nejeví jako „udržitelné“, neboť některé problémy, které člověka v životě potkávají, jsou mnohdy zapříčiněny právě lidskou pasivitou, a nikoliv „osudem.“ Navíc celý svět - příroda, živočišná říše atd. bývá postihována kataklyzmaty. Znamená to snad, že také na něj se vztahuje dědičný hřích?

Dále Brentano komentuje 12 argumentů, které mají Pascalovi pomoci k apologii katolické víry: 1. Křesťanství je nenásilné; 2. Křesťanská duše je svatá; 3. Svatá Písma jsou zázračná; 4. Samotný Ježíš; 5. Apoštolové jsou zárukou zmrtvýchvstání; 6. Odkaz na Mojžíše a proroky; 7. Odkaz na Židy; 8. Proroctví mají tu nejvyšší váhu; 9. „Věčnost náboženství“; 10. Náboženství je schopno vypovídat o stavu, v němž se člověk nachází; 11.



Katolické učení v sobě má svatost; a nakonec 12. Poukaz na mravy světsky smýšlejícího člověka. Budeme se nyní stručně zabývat Pascalovými argumenty a jejich Brentanovou kritikou.

### 1. argument: Křesťanství je nenásilné

Mezi světovými náboženstvími není křesťanství jediné, která má v sobě obsaženu myšlenku míru a nenásilí, říká Brentano. Za všechny uvádí buddhismus, který tuto myšlenku, na rozdíl od křesťanství, uplatňuje s daleko větším důrazem a praktikuje ji i na extrémní situace.

Ptáme se nyní: jak můžeme po temné době středověku o křesťanství říci, že je nenásilné? Brentano uvádí několik příkladů extrémního násilí (donucování ke křtu – mocenské motivy, zásahy proti heretikům – např. albigenští, inkvizice – obvinění z čarodějnictví), při kterých se mu křesťanství jeví mnohdy horší, než např. islám a jiné.

Jak by před touto tezí mohl obstát fakt, pokračuje, že právě jezuité přišli na „nápad“ převážet z Afriky do Jižní Ameriky otroky, čímž prakticky obnovili otrokářství. Je potřeba ještě dalších příkladů?

### 2. argument: Křesťanská duše je svatá

Pascal uvádí, že lidská povaha je zkažená a pouze zázrak může vést k její proměně.

Brentano namítá, že myšlenky mravnosti a mravní ctnosti byly formulovány také bez souvislosti s křesťanstvím. Uvádí příklad Sókrata, Aristotela, Epikteta, Marka Aurelia či Hypatia. Abychom mohli tvrdit, že křesťanská mravnost je dokonalejší, než mravní stanoviska „pohanů“, museli bychom prokázat, z jakých pohnutek obé vychází (touha po dokonalosti x zázrak). A také bychom museli promluvit o pramenech křesťanské morálky...

Musíme také připomenout Kalvínovu tezi - nikdo neví, zda je ve stavu milosti! Kdyby se milosti prokazatelně dostávalo každému křesťanu již v jeho pozemském životě, byl by to velký argument pro křesťanskou víru. Francis Bacon si v této souvislosti položil otázku: proč se při ztroskotání lodi nezachránili všichni ti, co se modlili? Jeho odpověď zní - nezachránili se, protože se nemodlili správně. Kdyby byli vyvolení, byli by se zachránili. K tomu Brentano říká, zde snad s odvoláním na Kalvínovu tezi, dokažte „vyvolenost“! Jestliže nelze dokázat „vyvolenost“, tzn. nakonec zázrak, Boží milost, což se prozatím nikomu nepodařilo, pak lidem k mravnímu chování postačí – řekněme – vnitřní soudnost.

### 3. argument: Svatá Písma jsou zázračná

Brentano se táže: pokud jsou svatá Písma zázračná, jak je možné vysvětlit mnohé zavrženíhodné (resp. mravně sporné) činy popsané ve Starém zákoně? Dále pak uvádí jejich výčet, kterým se ale nebudeme blíže zabývat. Brentanova otázka sama se nám jeví jako protiargument proti Pascalovi.

Pokud jsou svatá Písma zázračná, pak jsou také dokonalá. Brentano však upozorňuje na různé „nesrovnalosti“. Například myšlenka vyvoleného národa, může být za jistých okolností nepříznivá zdůvodněnému doceňování role jiných národů. Brentano uvádí, že se mu některé události popisované ve Starém zákoně zdají přemrštěné - například příběh o babylonské věži, nebo o zázračné moci archy úmluvy. Jiné „jevy“ (zastavení slunce, pozouny bořící zdi Jericha) se mu zase jeví téměř jako pohádky. Ovšem i v Novém zákoně nachází různé „nadsázky“. Když Ježíš doporučuje extrém (Ježíš u Mt 19, 21 radí bohatému mladíkovi rozdat vše co má chudým), vyjadřuje se vlastně proti filosofii „úměry“, jakou zastávali staří Řekové. Ježíš, podle Brentana, mluví v obrazech; některé jeho výroky rovněž mají téměř ráz sofistiky, například slova o propouštění manželky (Mt 19, 1-12), výrok „Dávej císaři, co je císařovo.“ (Lk 20, 24-25), nebo již zmiňovaný příklad „Budete jako Bohové“ (J 10, 34-36). Také požadavek lásky k bližnímu je, podle Brentana, formulován příliš obecně. Lidé by si museli naprosto přísně definovat, co znamená „milovat bližního svého, jako sama sebe“ – bez takového objasnění je to požadavek, který je vlastně proti lidské přirozenosti a mohl by vést k omylům.

Ježíš navíc často projevuje chytrost, pohotovost i ironii, což podle Brentana oslabuje Písmo.

### 4. argument: Samotný Ježíš

Je nepochybné, říká Brentano, že Ježíš byl historická osobnost, nelíčí ho však evangelia „ideálněji“ než mu přísluší? Jsou jisté momenty, pokračuje, které bychom mohli nazvat „problematickými“. Prozatím jsme je nezmiňovali, protože na Ježíše pohlížíme jako na učitele - a to na učitele mimořádné síly.

Co tedy konkrétně nemůže být u Ježíše schvalováno? Především: způsob jeho řeči s sebou nese častý nedostatek srozumitelnosti. Ježíš mluví lépe, než všichni učenci, jeho řeč není suše didaktická. Kdyby Ježíš mluvil přesně – vědecky, měl by také takový úspěch?

Takový úvahami Brentano do určité míry rozkolísává obsah Ježíšovi zvěsti, neboť se ptá, zda Ježíš nebyl spíše jen výborným řečníkem. Ježíšova řeč má své přednosti, i

nedostatky. Otázkou zůstává, jak se s těmito nedostatky vyrovnat, pokračuje Brentano. Nedostatečná srozumitelnost by mohla být Ježíšovým záměrem, pokud by chtěl učinit ostatní lid závislý na svých učednících, neboť těm své výroky, pokud nerozuměli, ještě vysvětloval.<sup>173</sup> Také jim (především v Markově evangeliu) sděluje informace, které jim zapovídá šířit dále.<sup>174</sup> Ježíš občas „dává najevo“, co si o jejich neustálých otázkách myslí,<sup>175</sup> v některých případech jejich „nedostatečnost“ kárá.<sup>176</sup> Jisté je, že když Ježíš mluvil o své smrti - učedníci to nepochopili. Také proto zřejmě nedokázali v Getsemanské zahradě bdít spolu s Ježíšem. Nepředpokládali, že Ježíš pod slovy „odcházím k Otci“ myslí svou smrt. Na druhou stranu nebylo možné, aby Ježíš s učeníky sdílel všechny okolnosti a důsledky své smrti, a to nejen kvůli jejich nezasvěcenosti, ale i kvůli jejich reakci od zatčení po Velikonoce: „Šimon Petr mu řekl: ‘Pane, kam odcházíš?’ Ježíš odpověděl: ‘Kam já jdu, tam mne nyní následovat nemůžeš; budeš mne však následovat později.’ Šimon Petr mu řekl: ‘Pane, proč tě nemohu nyní následovat? Svůj život za tebe položím.’ Ježíš Odpověděl: ‘Svůj život za mne položíš? Amen, amen praví tobě: Než kohout třikrát zakokrhá, třikrát mě zapřeš.’“<sup>177</sup> Po slovech, kterých se dostalo Petrovi, se Ježíše již nikdo na nic neptal. Ježíš to sám konstatuje na začátku 16. kapitoly Janova evangelia v 5. verši: „Nyní však odcházím k tomu, který mě poslal, a nikdo z vás se mě neptá: Kam jdeš?“<sup>178</sup>

Brentano uzavírá: Ježíš se k výše uvedenému tématu nikdy nevyjádřil jasně. Máme ho snad za tento nedostatek chválit? Kdyby se Ježíš býval vyjadřoval přesněji, nemuselo by dojít k nejosudnějším štěpením a dokonce i k válkám.

Uznáváme, že z formálního – racionálního stanoviska se tyto nepřesnosti jeví jako nedostatek. Ovšem mohl to dost dobře být i Ježíšův záměr. Možná mluvil nejasně i ke „svým“ proto, aby si každý z nich musel najít vlastní cestu. Svými zámlkami jen nechává prostor osobnímu hledání pravdy. Kdyby promluvil Bůh, bude vše jasné. Avšak mluvil SYN ČLOVĚKA.

---

<sup>173</sup> Mt 15, 15.16: „Petr mu na to řekl: ‘Vysvětlí nám to podobenství!’ On jim odpověděl: ‘I vy jste tak nechápaví?’“ in: Bible - Český ekumenický překlad.

<sup>174</sup> Mk 8, 30: „I přikázal jim, aby nikomu o něm neříkali.“ in: Bible - Český ekumenický překlad.

<sup>175</sup> Mk 8, 17.18.21: <sup>17</sup> „Ještě nerozumíte a nechápete? Je vaše mysl zatvrzelá?“ <sup>18</sup> Oči máte, a nevidíte, uši máte, a neslyšíte! <sup>21</sup> Ještě nechápete?“ in: Bible - Český ekumenický překlad.

<sup>176</sup> Mt 17,17: „Pokolení nevěřící a zvrácené, jak dlouho ještě budu s vámi? Jak dlouho vás mám ještě snášet?“ in: Bible - Český ekumenický překlad.

<sup>177</sup> J 13, 36-38 in: Bible - Český ekumenický překlad.

<sup>178</sup> Bible - Český ekumenický překlad.

Brentano pokračuje: když nás Ježíš zdánlivě nerozumně nabádá k sebepoškozování (usekni si ruku, vytrhni oko apod.) tak nás vlastně vede k tomu, abychom se s těmito extrémí vyrovnali a našli cestu k udržení správného s t ř e d u. Nepochybně nemůžeme všechna Ježíšova slova chápat pouze rétoricky - to by byl jiný extrém.

Dále se Brentano ptá: jak Ježíš zdůvodnil sám sebe a své učení? Již jsme zmínili, že když má Ježíš „dokázat své mesiášství“ odvolává se k zázračným činům. To však není argument, který by věc vysvětloval; poukazuje tím na něco jiného. Brentano se domnívá, že Matouš špatně pochopil Žalm 110, 1 „*Výrok Hospodinův mému Pánu: 'Zasedni po mé pravici, já ti položím tvé nepřátele za podnoží k nohám.*“<sup>179</sup>, který pak Ježíšovi vkládá do úst (Mt 22, 41-45) v argumentaci o Mesiáši. Brentano dokazuje, že evangelisté mohli tímto způsobem Ježíše desinterpretovat.

Nicméně, pokračuje Brentano, Ježíš neuvádí r a c i o n á l n í d ů k a z ani o nesmrtelnosti, ani o duši, ani o svém mesiášství. Vždy se opírá o zřejmé věci, které komentuje v podobenstvích.

Brentano se také vyjadřuje k otázkám Ježíšova charakteru. Tvrdí například, že Ježíš - ač se nazývá pokorným - se nemůže rovnat Sókratovi. Neboť Ježíš se občas jeví jako člověk, který se nechává strhnout, aby jiné odsoudil s nespravedlivou ostroší. Brentano však také připomíná: i Platon líčil zevnějšek Sókrata, jako zevnějšek člověka nedobrého charakteru, i když byl Sókratés mužem ctnosti. Platon nepopírá, že Sokrates měl sklony k vášním. A navíc Sókrata poznáváme v době, kdy již byl zralým mužem. Ježíšova „ostroš“ a „striktnost“ se projevuje v době, ve které chtěl lidi obrátit slovem, což ale nepatří do doby Pašijí: tam se nakonec ukázal nejvyšším způsobem „dobromyslným“. To, jaký je, se projevilo v posledních momentech jeho života. Brentano poukazuje na změnu, kterou prošel jeho vztah k matce. Jako dvanáctiletý ji nechává v obavách, protože se „zapomene“ v chrámu; ani v Káně Galilejské jí neodpovídá příliš zdvořile...; u Matouše ve 12. kapitole 28. verši se dokonce dočítáme: „*Kdo je má matka?*“<sup>180</sup> Ale pod křížem, je to již jinak. „*Když Ježíš spatřil matku a vedle ní učedníka, kterého miloval, řekl matce: 'Ženo, hle, tvůj syn!' Potom řekl tomu učedníkovi: 'Hle, tvá matka!' V tu hodinu ji onen učedník přijal k sobě.*“<sup>181</sup>

Na druhou stranu je milosrdný k lidem, kteří to potřebují: cizoložníci ve farizeově domě, k mnoho nemocným a postiženým (Židé je chápali jako velké hříšníky, které Bůh

---

<sup>179</sup> Bible - Český ekumenický překlad.

<sup>180</sup> Bible - Český ekumenický překlad.

<sup>181</sup> J 19, 26-27 in: Bible - Český ekumenický překlad.

potrestal), k Samařanům (kulticky nečistí lidé), i k lidem, kteří sloužili Římu proti Judeji – celníkům, Římanům...

V případě cizoložnictví je na jednu stranu shovívavý (např. k Samařance – J 4. kapitola), a na druhou stranu – když mluví k lidu a poukazuje na cizoložství v srdci – a požaduje přísnost (Mt 5, 27-32).

Navíc Židé uznávali levirátní zákon – v jejich dějinách se setkáváme s mnohoženstvím. Problém „cizoložství“ jako takový je ale složitější, a nebudeme se mu zde dále věnovat. Co se však i v tomto případě ukázalo: Ježíš viděl hodnotu i složitost lidského života a nikdy člověka neodsuzoval a neztracoval pro jeho chyby. Naopak jeho nabádání k bratrské lásce, či výrok sedmdesátkrát sedmkrát odpustíš svému bratru, svědčí o jeho laskavém srdci. Což však neznamená, že nekritizoval věci, které se mu nelíbily, velice ostře. Spolu s Brentanem vzpomeňme situaci, kdy Petra nazývá satanem, za to, že vyjádřil obavy o jeho život.

Brentanovo závěrečné stanovisko zní: Ježíš, ani co se týče mravní stránky, nemůže sloužit jako nezpochybnitelný ideál pro pravdu křesťanské víry, tak, jak tomu chtěl Pascal. Pascal o něm právem říká, že žádný člověk, který se vyskytl v dějinách nevzbuzuje více obdivu. Ježíš vykázal vysoké ctnosti a také nedostatky, které jsou zřejmé, avšak mezi lidmi bude jeho vliv stále nesporný.

##### 5. argument: Apoštolové jsou zárukou zmrtvýchvstání

Pascal uvádí, že apoštolové by záměrně neklamali, čímž mohou být zárukou zmrtvýchvstání. Brentano však namítá: ale nemohli být oklamáni? Vždyť to byli jen lidé, a to ještě nijak prozíraví. I Ježíš - který je miloval - je často káral pro jejich nechápavost. Tento argument rozhodně nelze použít pro Židy obecně, říká Brentano, židovský národ byl a je vzdělaný. To rovněž platí o Pavlovi z Tarsu. Pavel například zapůsobil svým argumentačním talentem na Řeky tak, že uznali nadřazenost učení Židů nad orientální mytologií (např. Theofrastos). Brentana však, zdá se, nepřesvědčil jeho zážitek se Zmrtvýchvstalým. Pavel podle Brentana dostatečně neobjasnil, zda to byl smyslový jev, či halucinace.

#### 6. argument: Odkaz na Mojžíše a proroky

#### 7. argument: Odkaz na Židy

- těmito dvěma argumentacemi se nebudeme zabývat, neboť neobsahují žádné teze, které by přispěli k zodpovězení otázky: „Kdo byl autentický Ježíš ?“

#### 8. argument: Proroctví mají tu nejvyšší váhu

Tento argument Pascal považuje v obhajobě křesťanské katolické víry za nejprůkaznější. Proto Brentano hodlá velice vážně prokázat, že proroctvím do této závažnosti něco chybí.

Proroctví tvrdí, že jisté události pocházejí od Boha. Ovšem díky obraznosti s jakou jsou ve Starém zákoně formulována, vedou mnohdy k nejasnosti, čemuž přispívá i to, že se rozcházejí, jsou symbolická atd. Brentano poukazuje na proroctví o prvním a druhém příchodu Krista. Obě události byly prorokovány, ale každá zcela odlišně. Brentano uvádí příklad z knihy Daniel 9. kapitoly a kritizuje nemožnost vyložit proroctví jasně.<sup>182</sup> Také proroctví z Gn 49, 10 se Brentanovi nejeví jako „spolehlivý důkaz pro obhajobu křesťanství“ – „Juda“ měl nepřetržitě vládnout, také když přijde Mesiáš podruhé. Avšak vláda v Izraeli již dávno přešla na Makabejské, Herodiány aj.

Nesplnily se ani Ježíšovy prorocké přísliby (Přijdu brzy!) Někteří theologové snad vykládají podle veršů Žalmu 90. 4. verše. „*Tisíc let je ve tvých očích jako včerejšek, jenž minul, jako jedna noční hlídka.*“<sup>183</sup>, že u Boha je čas krátký. Brentano neshledává důstojným říkat, že Bůh zamýšlel, abychom Ježíšovo: Přijdu brzo! takto chápali. Také proroctví, že křesťanství se rozšíří do celého světa, se nenaplnilo (v Brentanově době, po dvoutisících letech bylo věřících křesťanů asi jedna desetina lidstva a mnoho vzdělců se po vyhlášení dogmatu o neomylnosti ještě vzdalo své příslušnosti ke katolické církvi). Nesplnilo se ani to, že by Ježíšovi učedníci činili ještě větší zázraky, než Ježíš sám. Na tento „problém“ poukazuje již Augustin; ten však tvrdí, že zázraků již není třeba, a proto se nedějí. I kdyby to tak bylo, říká Brentano, Augustin zřejmě zapomněl na to, že Ježíšova slova nemohou pozbýt platnosti.

---

<sup>182</sup> Termín „téhodny“ byl vykládán mnohdy jako 7 let, později jako 10 let, nebo daleko větší počet let... - výpočet letopočtu 2. příchodu Krista se mnohokrát změnil. Navíc proroctví nesouhlasí s pravděpodobným datem narození Krista, takže se používají „pochybné“ interpretace se záměrem mít možnost aplikovat proroctví na tu dobu, ve které se to stane.

<sup>183</sup> *Bible - Český ekumenický překlad.*

Brentana odrazuje, že se proroctví vykládají tak, aby odpovídaly situaci. Zastává se Židů, kteří nevěří, že se mesiášství naplnilo v Ježíši, zároveň ale také kritizuje jejich víru v proroctví. Skutečně, Palestina se stále nejeví jako „Země zaslíbená“.

Závěrem Brentano poznamenává: to, co Pascal chce odvodit z proroctví, je neudržitelné. Pascal nepředložil důkazy, které jsou jisté, jeho „ostrovtip“ spíše ničí to, čeho chtěl dosáhnout. Na druhé straně Pascal nikdy nebyl tak zaslepený, aby prohlásil víru za jistou. Úsilí obhajoby křesťanství podstupuje kvůli strachu o víru člověka. Brentano na to

namítá, že i kdyby Ježíš nebyl Božím Synem, Bůh by nebyl lhářem. Především proto, že Ježíš skutečně „udělal“ v lidských dějinách něco neuvěřitelného.

#### 9. argument: Věčnost náboženství

Pascal tvrdí, že na rozdíl od jiných náboženství, zde bylo křesťanské náboženství od počátku lidstva. Kdyby to tak skutečně bylo, pak by jej to doporučovalo, jestli ne přímo dokazovalo, jako pravé spásné náboženství, říká Brentano. Jedním dechem pak namítá, že židovství i křesťanství jsou proti jiným starověkým vyspělým civilizacím, které se nacházeli na vysokém stupni poznání, velice mladé. Přiznává sice katolické církvi delší existenci než církvim protestantským, avšak Pascalovo tvrzení, že to, co monotheistická náboženství vyznávají, se v průběhu dějin neměnilo, tvrdě vyvrací. Poukazuje na vývoj formulace dogmat, na směry vyznávající různé nauky i uvnitř katolické církve. Říká, že takové to bylo s církevním učením od jeho vzniku. I v Bibli se „řeší“ mnoho naukových růzností (spasení z milosti x spasení ze skutků apod.) Jestliže se církevní nauka neměnila, jak je možné, že zpočátku mnoho církevních otců vyznávalo ariánství? Jak to, že Basileus a Řehoř z Nazianu dovolovali (za určitých okolností) uzavírat nový sňatek (což si uchovala i řecká církev), říká Brentano. Také Koperníkovo učení musel Galileo odvolat, ale nyní je i církvi uznáváno. Na koncilu v Kostnici biskupové odhlasovali superiornost koncilu nad papežem a popřeli jeho neomylnost, nyní však toto dogma platí.

Brentano shrnuje: nelze nevidět, že se katolická víra proměňovala. Pokud ovšem chceme mluvit o pravdě náboženské jako takové, pak je nepochybné, že ta zde byla od začátku.

To ovšem Pascal říci nechtěl a celý argument se tak zvrátil ve svůj opak.

## 10. argument: Náboženství je schopno vypovídat o stavu, v němž se člověk nachází

Mohli bychom předpokládat, že pokud je tomu skutečně tak, pak náboženství bude schopno člověka pochopit, odvozuje Brentano. Vzápětí se ale podivuje nad Pascalovou argumentací. Pascal chce tuto tezi vyložit dědičným hříchem – člověk si má přiznat absurdnost dědičného hříchu a tím takříkajíc stvrdit své lidství. Kdysi první člověk zhřešil, každý další člověk je obtížen dědičným hříchem a nemůže se z této situace svým přičiněním nijak a nikdy vymanit. Brentano však říká, že by se Pascal neměl zabývat tím, že člověk kdysi zhřešil, spíše tím, proč zhřešil; o tom však nevíme vše, co je třeba. Na místo temnoty se tak staví absurdita. Brentano namítá, že z absurdity nic nevyložíme, naopak se proti tomu musíme vzepřít pomocí rozumu, nemáme-li se vůbec vzdát víry!

## 11. argument: Katolické učení „v sobě má“ svatost

Brentano tento argument uvádí slovy: jak učení o Bohu, tak také učení o mravnosti je třeba oceňovat, ale není možné tvrdit, že by bylo zcela bez nedostatku.

Pascal tvrdí, že Bůh je nekonečně dokonalý a věčný. Proti tomu se Brentano ohrazuje výkladem o Bohu a světu. Církev zastává neproměnitelnost Boží, což nám ovšem nevysvětluje, že svět se neustále proměňuje. Bůh je církví chápán jako, ten který se „nehýbe“.

Brentano namítá – je to naopak: Bůh je věčná infinitezimální změna, a právě tím zůstává sám se sebou v souladu (Leibnizův vliv). Bůh chce sice jedno a totéž, je daleko od toho, co se jeví jako změna, ale vlastně je od ní odvislý. A co Bůh chce? Bůh chce to nejlepší – proto je Bůh vlastně procesem „změn“ toho nejlepšího v další nejlepší.

Církev ale vyznává náhodu v Božím chtění (Bůh je svobodný, může být jiný, než je), čímž se dostává do kolize s vlastním učení o neproměnitelnosti.

Brentano dále uvádí, že pro mozek je „torturou“ věřit učení o Trojici a Inkarnaci (res. absurditám zde obsaženým). Brentano kritizoval theologickou nepřesnost, co se terminologie týče. Termíny „stvořený“ a „zplozený“ se podle rozumu jeví jako totožné, ale církev to tak nechápe. Brentano pokračuje: jestliže se stvořené stává Bohem, a tím se stává něčím, co by mohlo dosáhnout plné dokonalosti, proč nerozšířit hypostatickou unii také na jiná stvoření? Opak je přece v rozporu s Boží dobrotou.

Brentano argumentuje třemi dny smrti Krista - namítá, jestliže Ježíš byl Bůh i člověk v jedné osobě, pak jeho duše i jeho mrtvé tělo by mělo být hypostaticky slučitelné s pojmem



Boha. Jaká tedy „smrt těla“? Také kapky krve, které se „rozlily“, když Ježíše křižovali, jsou v hypostatické unii se Synem Božím. Toto vše se jeví jako absurdní, neslučitelné s rozumem.

Dále Brentano zmiňuje myšlenku kreativního pantheismu - ten by se nemusel v této souvislosti již jevit jako zcela neudržitelný. Člověk totiž nikdy nemůže uvést do souladu to, že se dítě narodí „jako mrzák“ s důstojností (respektive dobrotou) Boží. Když tedy pohané ctili kámen jako boha, pak by se v rámci kreativního pantheismu hypostatická unie stvoření s Bohem nejevila jako rozpor - vždyť kámen je také stvořen, říká Brentano.

Dále Brentano kritizuje učení o pekle. Bůh pekla, nemůže být ztotožněn s otcovskou láskou. Pokud by měl být člověk vychováván „peklem“, pak by mohl jen těžko uvěřit, že ho Bůh hájí ještě více, než vlastní otec. Žádný otec by podle Brentana neměl vyhrožovat a strašit, měl by spíše pozitivně působit. Navíc disproporce mezi strachem z pekla (který by - dejme tomu - v některých situacích mohl být výchovný) a neštěstím pekla, je podle Brentana příliš zjevná. Rovněž dogma o pekle tak nepřispívá k obhajobě křesťanské víry.

Nedostatky vykazují také křesťanské učení o mravech. Mnozí věřili, že člověk má milovat bližního více, než sama sebe a chtěli z tohoto vyvodit „socialismus“, ale ti byli církví odmítnuti. Brentano již vyložil Ježíšova slova: „*Miluj svého bližního jako sám sebe*“ (Mt 22, 39) <sup>184</sup> jako řečnickou hyperbolu. Stejně to udělal i Tomáš Akvinský, který říká, že je správné milovat sebe víc, než jiné, a také je správné usilovat především o vlastní spásu. Ježíš sám napomíná, abychom se starali, aby naše duše „nedošla újmy“: „*Nebo co jest platno člověku, by všecken svět získal, své pak duši uškodil? Aneb kterou dá člověk odměnu za duši svou?*“ <sup>185</sup> Člověk nemůže spojovat starost o sebe s povinností o druhé, jsou to dvě „péče“ neslučitelné svou mírou, říká Brentano.

Toto vysvětlení samozřejmě připomíná Sókratovu „epiméleu“, starost o duši. Brentano podotýká, je nutné doporučit zachovávání „míry“, „středu“. Jedinou výjimkou je víra; jsme nabádání, abychom věřili, co nejvíce a nepochybovali, ovšem musíme si přesně určit, co vlastně víra je.

---

<sup>184</sup> Bible - Český ekumenický překlad.

<sup>185</sup> Mt 16, 26 in: Bible svatá, podle posledního vydání kralického z roku 1613, Česká Biblická společnost 1991.

Víra, podle Brentana, není plnou jistotou o tom, co je pravda. Obsahuje sice nejvyšší příslib: „*Kdo uvěří a přijme křest, bude spasen.*“, ale také výstrahu před trvalým odsouzením: „*Kdo však neuvěří, bude odsouzen.*“<sup>186</sup> Pico della Mirandola shledal víru jako

to, co požaduje nemožné. To však je podle Brentana jen zdání. Víra zahrnuje pro člověka přirozené puzení instinktivního a zvykového typu a také se na ní podílí chtění. V rámci tohoto chtění má člověk upřednostňovat argumenty v její prospěch.

Pascal zde nebere učení církve příliš vážně, protože si nemyslí, že pokud člověk chápe, co je víra, a přece nevěří, pak si nezaslouží odsouzení. Boha je však nedůstojné, aby se mluvilo o jakýchkoliv hrozbách, odporuje Brentano. V podstatných věcech však člověk pochybovat nesmí; nesmí se obracet proti Duchu. Žádný příkaz nemůže být Boží, kdyby byl v protikladu k lásce a pravdě!

#### 12. argument: Poukaz na mravy světsky smýšlejícího člověka

Pascalovo závěrečné „obvinění“ člověka nepovažujeme za nutné blíže komentovat, neboť se zde nevyskytují podstatné teze pro naši práci.

### **2. 3. 4. Nietzsche jako napodobitel Krista**

Tuto stať Brentanovy knihy bychom mohli zařadit do kapitoly „*Ježíš filosofů*“. Rozhodli jsme se však ponechat ji na „místě“, které jí přísluší v Brentanově knize „*Ježíšovo učení a jeho trvalý význam*“.

Brentano zde uvádí, že Nietzsche chápal Ježíše jak svůj předobraz, ale ten se změnil v karikaturu. V knize „*Tak pravil Zarathustra*“ se podle Brentana Nietzsche snaží vytvořit paralelu k evangeliím, což dosvědčují také novozákonní obraty, které v řeči o Ježíši užívá. Nietzsche o Ježíši říká, že zemřel příliš brzy. Zemřel v době, kdy ho přepadla zádumčivost dobrých a spravedlivých, a proto se nesmál a netančil. Je přesvědčen, že kdyby měl příležitost dozrát, odvolal by a naučil by se milovat svět; „šlechtný byl na to dost“, dodává Nietzsche.

Brentano o Nietzschech smýšlí takto: nazývá je „beletristicky třpytnou jepicí“ s ambicí být zakladatelem náboženství, které by se stalo mocnějším, než všechna náboženství

---

<sup>186</sup> Mk 16,16 in: *Bible - Český ekumenický překlad.*

světa. Avšak nabízí pouze „vyrvál“ a rozpory jeho učení mu zůstávají skryty. Brentano vyhodnocuje Nietzscheho učení pomocí srovnávání s učením Ježíšovým. Jeden – tj. Nietzsche říká, že je třeba obrátit se ke světu; druhý – tj. Ježíš říká, že je třeba obrátit se k „onomu“ světu; jeden říká, že právo spočívá v utiskování slabých; druhý káže ideu

harmonického světa. Nietzsche mluví o přehodnocování všech hodnot. Ježíš však nepřišel, aby rušil dosavadně platné morální zákony. Nietzsche proti sobě obrátil všechno lidství, kdežto v případě Ježíše se má za to, že byl nejvznešenější ze všech lidí.

Mluvit o podobnosti těchto dvou mužů by podle Brentana bylo směšné, dokonce zvrácené. Sám Nietzsche by se proti tomu jistě ohradil, neboť Ježíše považoval za slabého. Z těchto dvou je to ale právě Nietzsche, kdo si zaslouží posměch.

Ježíš byl světlo, které prozářilo svět; Nietzsche se sám prohlašuje za přemíru světla, a proto jej prý svět nemůže přijmout. Cítil se lidem nadřazený, ale zároveň usiloval o jejich respekt. Ježíš mluvil jako někdo, kdo má moc; Nietzsche pohrdal učeností a zavrhl dialektiku. Nechtěl argumentovat, ale přikazovat. Oproti Ježíšovi staví Nietzsche Zarathustru. Pro Ježíše má význam Prozřetelnost; Nietzsche se zve osudem. Ježíš mluví jménem Boha a trpí kvůli světu; Nietzsche prohlašuje Dionýsa za jediného, kdo je hoden zvat se bohem. Nietzsche má rovněž spásitelské tendence; nakonec sám sebe prohlásí prorokem před všemi jinými proroky, a nazve se „ukřižovaným“. Tento hlasatel „nadčlověka“, který se zbavil soucitu, byl v závěru svého života odkázán na soucit žen - bytostí, kterými pohrdal!

Závěrem snad dodáváme, že Brentanův postoj k Nietzschemu se v kontextu těchto slov jeví více, než naprosto odmítavý; je spíše jedovatý.

## 4. ZÁVĚR

Na závěr si dovolíme poslední úvahu nad tím, kdo byl autentický Ježíš Kristus. „*Neboť není-li vzkříšení z mrtvých, nebyl vzkříšen ani Kristus. Nebyl-li však Kristus vzkříšen, je vaše víra marná...*“<sup>187</sup> Celý Nový zákon označuje víru v zázraky jako možnou, Pavel dokonce nutnou, aby všechno, co bylo o Ježíši řečeno, bylo pravdivé. V předchozí kapitole jsme však ukázali, jak o Ježíši mluví muži, jejichž nitro je naplněno obdivem a podobně ušlechtilými city, avšak jejichž racionální duše se zdráhá říci: Ježíš je Kristus. Neustále tak před námi vyvstává Ježíšova kruciální otázka: Za koho mne pokládáte?

Zázraky, které mají člověka přesvědčit, aby uvěřil, aby se prokázalo, že křesťanství není založeno na falešném svědectví, musí být podloženy zásahy Prozřetelnosti. Člověk ovšem nemůže nikterak dokázat, že podivuhodné věci tohoto světa, jsou skutečně zázraky. Neboť co člověk ví a může říci o Prozřetelnosti? Vidíme pouze jevy. A nakonec - nic není jisté. Descartovi se jeví jako jisté, jen to, že je „myslícím“. V této jediné racionální jistotě musí platit, že Bůh nemůže být lhářem, protože pojem Bůh to v sobě nemá obsaženo. Přivolali jsme ke zkoumání Ježíšovy osoby a jeho učení Rozum. Rozum byl ostatně člověku dán Prozřetelností dříve, než se uskutečnilo Zjevení. Obojí tedy musí být v souladu, což nakonec připustili i učitelé církve.

Jestliže Ježíš existoval z historického hlediska jako osobnost dějinně nesporného významu, pak si dovolíme tvrdit, že není třeba pochybovat o Ježíši, ale o dogmatech, které jeho osobnost „svázaly.“ Naše racionální stanovisko tyto pochybnosti umožňuje, neboť dogmata se probírala na zasedání lidí, kteří o jejich přijetí či odmítnutí rozhodovali hlasováním. Jestliže někdo tvrdí, že je při tomto konání vedl Duch svatý, pak by to musel především prokázat, konečně o vývoji dogmat i církevního učení i úřadů jsme se již zmínili. Dogma, které prohlašuje, že Bůh je jeden, avšak trojjediný, nazýval Leibniz (a spolu s ním řada anglických theologů, i Newton a jiní) „problematickým“, neboť Bůh Otec nemůže být ani Syn, ani Duch, a ani Syn ani Duch nemohou být jeden druhým. Syn, nemůže být soupodstatný s Otcem.“ Leibniz se navíc odvážil zaútočit na učení o inkarnaci. Namítá, že jestliže by se dvě „věci“ sjednotily, nemohlo by se to stát „vnitřním způsobem“. Zaznívá zde staré Aristotelovo učení, že dvě věci nemohou být v jednom čase na stejném místě. Pokud říkáme „Ježíš je Bůh.“, pak se to má s tímto výrokem stejně jako s výrokem „Strom je velký.“ Pokud nelze ztotožnit velikost a strom, nelze jednoduše říci Ježíš je Bůh. Jak by

---

<sup>187</sup> 1. Kor. 15, 16.17 in: *Bible - Český ekumenický překlad.*

mohly být dvě přirozenosti spojeny v jedné osobě? Můžeme snad o chemickém prvku – molekule vody H<sub>2</sub>O říci, že H<sub>2</sub> se rovná O, i když jde o spojení, které je „nejniternější“? Podobně Leibniz chápe spojení Boha, Syna a Ducha: jsou spojeni nejniternějším možným způsobem, avšak je nezbytné je od sebe odlišovat.

Člověk může svou duší i rozumem bojovat o Boží bytí. Tedy racionálně uvažovat o Boží existenci. Domníváme se, že člověk nemůže na Ježíšovu otázku: „Za koho mne pokládáte?“ odpovědět způsobem, který určila církev a zároveň způsobem, který ctí možnosti rozumu, jak je prezentován například dílem Franze Brentana. Je však otázkou, jakou odpověď vlastně Ježíš očekával. Nechme tedy na závěr práce „promluvit“ samotného Ježíše. Nakonec, myslíme si, že po všech uvedených tezích, je stále nejlepší vrátit se právě k jeho slovu:

*„Já jsem se proto narodil a proto jsem přišel na svět, abych vydal svědectví pravdě.*

*Každý, kdo je z pravdy, slyší můj hlas.“<sup>188</sup>*

---

<sup>188</sup> J 18, 37 in: *Bible - Český ekumenický překlad.*

## 5. SUMMARY

This work concerns a question of authentic Jesus Christ from theological and philosophical standpoint. Title of this work “Who was authentic Jesus Christ?” implies that we aspired to say something about Jesus person from non-ecclesiastic point of view. Then we critic comment work by Franz Brentano “*Jesus learning and its continuous meaning*” („*Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung*“), that is focus of this work.

At first we bring out differences among “mythological”, “historical” and “authentic” Jesus.

One of the goals of the work is introduce historical academic research in this topic. The most influential and serious research has performed famous theologians and scholars studying The New Testament in the two last centuries. For example we could name Rudolf Bultmann and Ernst Käsemann. This part is mostly reporting about theological and biblical thesis, but concerns information about methods of historical research.

The second part introduces ten philosophers and their “relation” to Jesus Christ. For example we could name Immanuel Kant, Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss, Karl Jaspers and Tomáš Garrigue Masaryk, the first president of the Czech republic, and significant, perhaps the most of important person in this topic in Czech philosophic scene.

At last we study and do critic commentary Brentano’s book because is there are publishable critical theses which are essential for us considering.

On the end of this summary we would like to say that we know about many difficulties our topic (from poor historical proofs to philosophical and theological definition).

We believe this work can contribute to discussion about life, teaching and character so wonderful and significant person how Jesus is, without question.

## 6. SEZNAM LITERATURY

Barth, K.: Protestantská teologie v XIX. století (Svazek I. – Prehistorie). Kalich, Praha 1986.

Barth, K.: Protestantská teologie v XIX. století (Svazek II. – Dějiny). Kalich, Praha 1988.

Bible svatá, podle posledního vydání kralického z roku 1613, Česká Biblická společnost 1991.

Bornkamm, G.: Ježíš Nazaretský. Kalich, Praha 1975.

Brentano, F.: Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung. Buchruckerei Julius Klinkhard, Leipzig 1922.

Brentano, F.: O původu mravního poznání. NAŠE VOJSKO, Praha 1993.

Bultmann, R. Dějiny a eschatologie. Praha: Oikúmené, 1995.

Bultmann, R.: Theology of the New Testament. I., II. vd., SCM PRESS LTD 1956.

Conzelmann, H.: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. vyd., Tübingen 1959.

Český ekumenický překlad – Písmo svaté Starého i Nového zákona. Česká biblická společnost: Praha 1995.

Feuerbach, L.: Přednášky o podstatě náboženství. Státní nakladatelství politické literatury, Brno 1953.

Harrisville, R. A.: The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ. (Essays on the New Quest of the Historical Jesus, p. 15 - 42), ABINGDON PRESS 1964.

- Jaspers, K.: Úvod do filosofie. OIKOYMHNH, Praha 1996.
- Jeremias, J.: The Problem of the Historical Jesus. Fortress Press, printed in U.S.A. 1964.
- Kučera, Z., Kořalka, J., Lášek, J. B.: Živý odkaz modernismu.ed. PONTES PRAGENSES, Sborník, svazek 300. Brno 2003.
- Kuschel, K.-J.: Teologie 20. století. (Antologie). Vyšehrad, Praha 1995.
- Lane, T.: Dějiny křesťanského myšlení. Návrat domů, Praha 1999.
- Liška, V.: Největší tajemství Ježíše z Nazaretu. Fontána, Praha 2002.
- Neubauer, Z.: Nový Areopág. Křesťanská akademie Praha, Praha 1992.
- Pokorný, P.: Ježíš Nazaretský, OIKOYMENH, Praha 2005.
- Robinson, J. M.: A New Quest of the Historical Jesus. SCM PRESS LTD 1956.
- Řecký Nový zákon, 1893.
- Trilling, W.: Hledání historického Ježíše. Vyšehrad, Praha 1993.
- Waldenfels, H.: Kontextová fundamentální teologie. Vyšehrad, Praha 2000.