

Ježíš - víra - christologie¹ [1962]

Leta již probíhající diskuse o demythologizaci křesťanské zvěsti vyústila v poslední době v rozhovor o vztahu mezi vyznávaným Kristem a historickým Ježíšem. V zásadě oprávněné úsilí o demythologizaci znamenalo totiž pro samé zvěstování značnou ztrátu konkrétnosti, takže výlučně „zvěstné“ (kérygmatické) zaměření se neukázalo proti mythu dost účinné.² V této situaci nově prokázala svůj význam orientace dějinná, která je ovšem zakotvena již v nejstarším podání a která nikdy nepřestala být významnou složkou církevního zvěstování. Theologický důraz na historickou existenci Ježíšovu byl vždy hrází proti nebezpečí, že se Ježíš stane mythologickou postavou. Je ovšem třeba přiznat, že v jistém smyslu zůstal tradiční důraz na historičnost Ježíšovu pouze dogmatickým principem. Když se v nové době (počínajíc Reimarem) objevily pokusy o rozlišení mezi zvěstovaným Kristem a pozemským Ježíšem a tak o proniknutí za tradici i za kérygma první církve k historické realitě Ježíše z Nazarétu, končily bez úspěchu pro nesprávné dějinné povědomí a z toho vyplývající neadekvátní teoretickou výbavu.³ Jestliže se po přechodném období, kdy se tyto pokusy zdály být definitivně neúspěšné, ukázala otázka po historickém Ježíšovi znovu v celé své naléhavosti a jestliže se dokonce stala jedním z předních témat theologických diskusí, je tím jistě přesvědčivě dokumentována její závažnost. Bylo již řečeno, že možnost nového postavení této otázky byla otevřena radikálně novým pochopením dějin a lidské existence, kterým se dnešní doba základně liší od dob ztroskotavšího bádání o životě Ježíšově.⁴

Není možno podat na tomto místě podrobný výklad o tom, v čem ono radikálně nové pochopení dějin a lidské existence spočívá. Pro naše úvahy nejpodstatnějším rysem je jeho polemika s pozitivistickým historismem, tj. především opuštění z přírodovědy převzatého ideálu pozitivních dat, zjišťovaných neutrálním pozorovatelem, a otevřené porozumění pro individuální vnitřní motivy v dějinách se rozhodujícími a jednajícími lidskými bytostmi, pro jejich odevzdanost velikým věcem, pro jejich angažovanost v době a společnosti, v níž žili, pro jejich navazování na minulost i jejich tvo-

¹ Autory této studie jsou Ladislav Hejránek a Petr Pokorný. – Pozn. vyd.

² Srv. sborník *Kerygma und Mythos*, vyd. H. W. Bartschem v letech 1948 až 1955.

³ K podrobné orientaci o problému a k seznámení s další literaturou odkazujeme k heslu „Jesus Christus“ v RGG zprac. H. Conzelmannem (III, 1959³), na knihu J. M. Robinsona, *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich 1960, zejm. Úvod, str. 3 [7?]-37, a na sborník *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, vyd. H. Ristow a K. Matthiae, Berlin 1961².

⁴ „Wenn die Möglichkeit zur Wiederaufnahme der Frage nach dem historischen Jesus weder durch das Kerygma gegeben ist, noch in der Entdeckung neuer Quellen liegt, noch in einer neuen Sicht der Evangelien, dann ist eine solche Möglichkeit mit dem radikal neuen Verständnis von Geschichte und menschlicher Existenz latent gegeben, durch das die Gegenwart sich grundsätzlich von dem Zeitalter der gescheiterten Leben-Jesu-Forschung unterscheidet.“ J. M. Robinson, cit. d., str. 83-84.

řivé stavění budoucnosti. Proti ideálu odbornického diváctví je tedy v novém pojetí sledován program dějinného setkání.

Nemůže však být pochybností o tom, že legitimita celé otázky je založena hlouběji.

Povaha víry

Otázkou po historickém Ježíši míříme na rozdíl mezi skutečným Ježíšem a mezi Kristem kérygmatu. Věc však vyjádříme lépe, řekneme-li, že otázka po historickém Ježíši nám má otevřít oči pro skutečnost, že historický, tj. skutečný Ježíš je měřítkem a normou církevního zvěstování. Mezi historickým Ježíšem a mezi vyznávaným Kristem vposledu nemá být žádný rozdíl, vyznávaný Kristus má být se skutečným Ježíšem totožný. Ukáže-li se, že tomu tak není, pak je to dokladem bloudění vyznavače. Potíž je v tom, jak poznáme, že identita je narušena. Prosté srovnání není možné, neboť nemáme bezprostředního přístupu k historickému Ježíši. Rekonstrukce jeho historické existence z kriticky prověřených, nepochybných dat není možná nejen pro jejich vzácnost, ale především pro jejich malý význam při hledání ústředního smyslu Ježíšova života a působení. Tento ústřední smysl byl naopak zachycen ve vyznání učedníků a prvotní církve, tedy v kérygmatu, takže cesta ke skutečnému Ježíši není bez prostřednické role kérygmatu možná. Nicméně odkud poznáme, že kérygmatický Kristus není produktem kérygmatu, tj. náboženským symbolem a výtvozem náboženské tvořivosti? Kérygma nepochybně představuje spojovací článek mezi původní křesťanskou vírou a mezi naší systematicko-theologickou reflexí 20. století.⁵ Ale jak je toto kérygma napojeno na historickou skutečnost pozemského Ježíše? V čem je založena kontinuita mezi historickým Ježíšem a kérygmatickým Kristem?

Gerhard Ebeling formuluje tuto kontinuitu jako přechod, v němž se ze svědka víry stává základ víry.⁶ Samozřejmě nemůže být řeči o nějakém přímém pokračování, naopak v jistém smyslu jde o příkrou diskontinuitu. Je-li možno vůbec mluvit o pokračování, o kontinuitě, pak je třeba ji pojímat jako Boží čin.⁷ Tímto Božím činem je dar víry, a tak je to víra, která

⁵ „Ebenso wie die Entdeckung des Kerygmas eine positive Verbindung mit dem gegenwärtigen Verständnis von Geschichte und Geschichtsschreibung ermöglichte, ist das Kerygma auch das Bindeglied, das die Rekonstruktion des ursprünglichen christlichen Glaubens mit unserer eigenen systematisch-theologischen Reflexion im 20. Jahrhundert verbindet.“ Tamt., str. 54.

⁶ „Ferner muß man sich vor den Augen halten, daß es sich, da es ja um die Person Jesu selbst geht, nicht um einen *Gegenstand* des Glaubens handelt, sondern um den Zeugen des Glaubens, der zum Grund des Glaubens wird.“ G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1961, str. 72 (srv. český překl.: *Podstata křesťanské víry*, Praha 1996, str. 50).

⁷ „Von einer unmittelbaren Fortsetzung kann nicht die Rede sein. Gewiß besteht ein Zusammenhang, aber doch unter Anzeichen schroffer Diskontinuität. Daß hier trotzdem von einer Fortsetzung die Rede sein Kann, ist nur als Gottes Tat zu erfassen.“ Tamt., str. 66 (česky: str. 47).

je garantem kontinuity. Nedomníváme se s O. A. Dilschneiderem, že víra má natolik odvozený charakter, že k tomuto cíli nepostačí, a že je proto nutno vidět kontinuitu založenu jen ve skutečnosti Ducha svatého.⁸ Nejde tu asi o víc než o otázku terminologickou, a tu máme za to, že pojem víry je pro následující výklad vhodnější, i když ovšem budeme nuceni se poněkud odchýlit od pojetí G. Ebelinga (a Ernsta Fuchse). Ptejme se tedy nejprve, co to je víra jako fenomén lidského života, či spíše jako jeho základ a zdroj, jako elementární skutečnost, jejíž obsah má své dějiny, jejíž formy se mění, jejíž struktura se vyvíjí, jejíž rozvinutí má v dějinách vždy nové a nové důsledky: co je tato víra? Tuto otázku nelze řešit metodou historickou. Politováníhodné rozdělení křesťanů do církví a skupin zřetelně ukazuje, že otázka po podstatě křesťanské víry nemůže být zodpověděna poukazem na tradici ani na současný stav křesťanského „věření“. Naopak nás nutí jít za všechny tradiční odpovědi.⁹ Správně postavená otázka po podstatě víry znamená otázku po vzniku víry, neboť víra je pohyb, který se vymyká všemu trvalému a neměnnému, který přesahuje dané a vykračuje kupředu, který připravuje nové věci, novou skutečnost. Odkud se tedy bere tato víra?

Tradiční odpověď zní: víra je dar. Je to dobrá odpověď; ale jak jí máme rozumět? Především nejde o dar v běžném smyslu, nejde o vybavení člověka (ať psychické či jiné). Není to něco, co člověk dostane a potom má, dokud to neztratí nebo dokud mu to není odňato. Víra nevyrůstá z ničeho daného. Jejím nezbytným předpokladem je něco, co tu jaksí není k dispozici, co nepatří ke skutečnosti, která člověka obklopuje a k níž on sám (i se svou subjektivitou) náleží. Tímto předpokladem je nepředmětná skutečnost Božího naklonění k člověku, ujištění, výzva, podepření i příslib. Víra je čímsi druhým po tomto prvním – je odpovědí. Je aktem důvěry a spolehnutím, ale současně vykročením a programem, je nadějí i silou; je zakotvením, ale také pohybem vpřed, nachýleností k činu,¹⁰ je zaměřena do budoucnosti, mnohé očekává, ale aktivně pomáhá při jeho nastolení. Své zakotvenosti rozumí jako svému pověření a poslání, celá pak je vypjata k činnosti, v níž jedině může své poslání splnit.¹¹ V tomto ohledu je tedy víra pohybem ve smyslu uskutečnění. Bylo by možno provést srovnání s Aristotelem: nejde o uskutečnění možnosti, nýbrž o realizaci toho, co má

⁸ O. Dilschneider, *Die Geistvergangenheit der Theologie*, in: *ThLz* 1961, sl. 258.

⁹ Tak soudí G. Ebeling, cit. d., str. 32 (česky: str. 27).

¹⁰ „... víra vůbec není theoretickým poznáváním věcí, nýbrž jest zvláštním napjetím duše, rozhodující se pro nějaký čin.“ (E. Rádl, *Náboženství a politika*, Praha 1921, str. 47). „Víra není vůbec věděním ani o věcech přirozených ani nadpřirozených, nýbrž je důvěrou člověka k činu se odhodlávajícího.“ (E. Rádl, *Dějiny filosofie*, I, Praha 1932, Olomouc 1998², str. 435).

¹¹ Zde můžeme v podstatě odkázat k náčrtu struktury víry podle E. Fuchse. Víra se podle něho pohybuje v kruhu mezi jistotou, že Bůh má v rukou budoucnost (v NZ představa přicházejícího království božího), a mezi aktivní činností; *Das Neue Testament und das hermeneutische Problem*, in: *ZThK*, 1961, str. 217.

být. Kategorie možnosti totiž nevybočuje z předmětného rámce, zatímco vlastní motivace, základ, impuls víry má nepředmětný charakter. Současně ovšem realizace skrze víru má jiný charakter nežli akt stvoření, kdy se stvořená skutečnost objevuje tam, kde ničeho nebylo. Skrze víru jsou uskutečňovány nové věci, nové skutečnosti, ale tak, že toto uskutečnění navazuje na skutečnosti, které tu už jsou. Víra je pak nejenom „nadějných věcí podstata“, ale i nadějí veškeré skutečnosti. Žije z nepředmětné moci, ale má svůj zájem na předmětném světě. Je založena v Božím zaujetí pro stvoření, které má být přetvořeno a pojato da nadějně budoucnosti. Skrze víru prorůstá pravá skutečnost touto skutečností – to je cesta inkarnace v obecném smyslu. Víra, která by se aktivně a v lásce nevztahovala k lidem i ke světu kolem sebe, není vírou, řečeno s apoštolem Pavlem (Ga 5,6; 1K 16,13n), ano, je „mrtvá“, pověděno slovy epištoly Jakubovy (2,17.20.26). *Víra tedy není ničím sama o sobě, nemá žádnou skutečnou podobu než právě ve vztahu ke skutečnosti.* Konkrétní (tj. právě praktický) vztah ke světu není proto něčím, bez čeho by víra také mohla být, nýbrž je jejím základním prvkem. Nelze také porozumět víře druhých, leč na jejich vztahu k realitě kolem. Tam teprve je víra celá, plná, skutečná.

Jistě je už zřejmé, že vyložené pojetí víry usiluje o postižení zcela jiné, hlubší skutečnosti, než je historický fenomén „věření“.

Víra a dějiny

Tím, že víra v dosahování a uskutečňování nového nutně navazuje na skutečnost, která tu už jest, je založena dějinnost víry. Sama skutečnost nezůstává stále tím, čím byla odjakživa. Naopak se mění a má své dějiny, ovlivněné také aktivitou víry, takže v dějinách světa můžeme rozpoznávat dějiny víry. *Víra tedy ve své dějinnosti nezůstává u pouhého přizpůsobování měnícímu se světu, ale má své vlastní, vnitřní motivy k novým a novým vykročením kupředu.* Zdrojem těchto vlastních dějin víry, tohoto vlastního jejího vývoje je opět jenom ten, který je jediným dárce víry: k člověku se sklánějící milostivý Bůh, který odpouští a zaslibuje, varuje a vyzývá k poslušnosti. Proto a jenom proto může víra ve svém vývoji předstihovat vývoj světa a tím člověka osvobozovat od uzavřenosti do dějin, ale současně mu vždy znova otevírat svobodný přístup k dějinám.¹² Ebeling volí opatrné výrazy; můžeme však uvítat, mluví-li dokonce o vývoji zjevení, aby této myšlence přiznal byť jen zrnko pravdy.¹³ Již sama pest-

¹² „... daß wir erkennen, wie der Glaube, statt Abkehr von der Geschichte zu sein, die wahre Freiheit zur Geschichte eröffnet.“ G. Ebeling, tamt., str. 30 (česky: str. 25).

¹³ „Wäre dann nicht aber zumindest auch der andere Gesichtspunkt geschichtlicher Veränderung, der der Evolution, mit heranzuziehen? Der Schrecken, den der Gedanke einer Entwicklung der Offenbarung über das Neue Testament hinaus erweckt – in der enthusiastischen Erscheinung der Schwärmer oder in der aufklärten Form modernen Evolutionsdenkens, aber auch in bestimmten Tendenzen Katholischen Traditionsverständnisses –, soll uns nicht abhalten, sogar in diesem Gesichtspunkt ein Korn Wahrheit zu finden.“ Tamt., str. 28 (česky: str. 24).

rost důrazů a různost projevů víry v jednotlivých vrstvách novozákonního kánonu je dokladem této dějinnosti.

Skutečnost víry v dějinách je ovšem veskrze složitá; nelze ji nijak dešifrovat, neujasníme-li si základní rozdíl mezi vírou samou a mezi reflexí víry. Víra totiž existuje vždy jen prosycena docela určitým porozuměním sobě samé a své povaze a proto vždy ve spojení s určitými představami víry.¹⁴ Toto s představami spojené porozumění víry sobě samé je ve dvojím směru historicky podmíněno: jednak souvisí se současným chápáním světa a s představami o něm, jednak navazuje na chápání a představy otců a praotců ve víře, jimiž se oni zmocňovali jak své víry, tak v souvislosti s tím i světa kolem sebe. Nesmíme se však stát obětí optického klamu, že snad ona dějinná souvislost sebepochopení a představ víry je jediným prostředkem, jímž víra synů navazuje na víru otců. Hlavním médiem je totiž osobní, živý příklad. Tam, kde chybí živý příklad praktického vztahu k lidem a věcem, založeného ve víře, tam je vše ztraceno, i když slova zůstanou zachována. A naopak tam, kde je praktický vztah k lidem a věcem v pořádku, kde však chybí správné porozumění sobě i světu, může sice dojít i k vážným poruchám, ale ztraceno není nic. Jako příklad bychom tu mohli uvést primitivní, ale životně účinnou zbožnost amerických černochů. Rozlišení víry, vedoucí k praxi, od reflexe víry, již se snaží víra porozumět sobě samé, je nesmírně důležité. V praxi dosvědčená víra je prvotní a hlavní; reflexe je na druhém místě. Rozumíme tedy reflexí víry (jejíž vědeckou formou je např. *theologie*) tu zvláštní schopnost, již se víra obrací k sobě samé, hledíc sama sobě porozumět v rámci celkového pochopení světa, ale současně v odstupu od bezprostřední praxe, tj. na svět zaměřené aktivity. I když toto počínání je veskrze nutné a potřebné, má kromě kladných také stinné stránky. Je to hlavně ne zcela přiměřená objektivace „předmětů víry“, „na“ které nebo „ve“ které věříme. Reflexí je tedy vytvářen jakoby krunýř, který musí živá víra čas od času prolamovat.

Aby nám však nebylo špatně porozuměno, uvádíme výslovně, že nelze směšovat reflexi víry se slovem víry, neboť také reflexe víry se odívá v slova. Formulovaná reflexe víry však bývá živou vírou prolamována, jak jsme naznačili. A tu se ukazuje, že slovo je ve chvíli prolomení připraveno stát se ze služebníka reflexe přímým služebníkem víry. Takovou povahu má pak živé zvěstování, osobní vyznání: přímou službou slova nabývá reflexe pro určitou situaci nového, vyostřeného smyslu. Slovo víry je příkladem, je svědectvím, je praxí víry. Správně říká Ebeling,¹⁵ že kdyby se nám

¹⁴ „Die Frage ist aber, ob von einer geschichtlichen Veränderung in Bezug auf den Glauben selbst geredet werden muß. Darauf ist zunächst zu antworten: Zweifellos, sofern der Glaube stets nur existiert in einem bestimmten Verständnis seiner selbst und darum verbunden mit bestimmten Glaubensvorstellungen.“ Tamt., str. 28 (česky: str. 24).

¹⁵ Tamt., str. 25 (česky: str. 23); srv. P. Pokorný, *Svatá tradice*, in: *KR Thpř.* 1959, str. 139.

nebylo dostalo slova víry (jež se v Novém zákoně v souvislosti s Ježíšem Kristem nazývá evangeliem) v ústním, osobním předání, nevěděli bychom nic o víře. Sama reflexe víry by nám nepomohla, neboť bychom poslouchali jako slepí výkladu o barvách. Příklad víry beze slova víry by v nás mohl zapálit jiskru následování, ale nepřispěl by ničím našemu pravému vědění. Slovo víry má tu výsadu, že je současně činem víry i vyjádřením jeho smyslu, že je praxí i reflexí, že je příkladem i výkladem. Tuto výsadu si však podrží jen natolik, nakolik míří do konkrétní situace, tj. nakolik je právě činem a nikoli pouhým slovem.

Byli bychom však málo právi dějinnému charakteru víry, kdybychom viděli jen její historickou podmíněnost a zapomněli na její bytostné, nikoli existenciální, nýbrž právě dějinné zaměření do budoucnosti. Nikoli tedy jenom ethos rozhodování, ale dějinný program; a nejenom program, ale skutečné dějinné působení. K opravdovému porozumění povaze víry nestačí zaměřit pozornost k etické životní praxi věřícího, ale je třeba sledovat dynamiku jím uplatňované víry do nejvzdálenějších důsledků. Víra se uplatňuje nejenom v soukromém životě, nejenom v individuálním působení na veřejnosti, ale v aktivní odpovědné účasti na velkých dějinných událostech a proudech, společenských přestavbách, sociálních a politických programech, které svou mohutností přesahují individuálně kontrolované působení. A ještě dále je třeba jít: nejde jen o aktivní odpovědnou účast, ale rovněž o podíl na složité přípravě podmínek hnutím, která se mají v budoucnu teprve zrodit. Ještě v daleké budoucnosti se osvědčuje nebo neosvědčuje naše víra, a není v naší moci to všechno podržet pod svou kontrolou, mít to pod svou mocí a vládnout tím podle vlastního rozvážení. I tady je víra darem a prostředkem Boží vlády nad světem (*Dei providentia et hominum confusione*). Proto jsou dějiny nejvlastnější scénou, na níž se víra osvědčuje jako víra nebo kde je odhalena jako nedůvěra nebo přímo nevěra. Víra není hnutím mysli ani žádným sebevzácnějším subjektivním stavem, ale ve skutečných dějinách se osvědčující odevzdaností Božímu programu a poslušností Boží vůle, rozpoznávané jako znamení časů a uskutečňované ze všech sil a z napjatého svědomí.¹⁶

Jak je vidět, víra jde kupředu nejen v jednotlivých izolovaných (existenciálních) situacích, ale její přesahování, její transcendence má vnitřní spojitost. Tato spojitost jde hluboko do minulosti a daleko do budoucnosti. V tomto ohledu můžeme souhlasit s H. W. Bartschem, že víra není nezávislá na určitých historicky zjištěných souvislostech dění nebo literární pro-

¹⁶ Je zřejmé, že naše nové chápání dějin (viz pozn. 3) se od jinak blízkého pojetí Bultmannova výrazně liší zdůrazněním vztahů osobní dějinnosti k „objektivní“ realitě. V této souvislosti možno zmínit některé kritické poznámky H. Otta, týkající se Bultmannova pojetí dějin, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen 1955, str. 8 nn. a zvl. 54 nn.

dukce,¹⁷ i když je jistě pravda, že víra není těmito okolnostmi vposledu určena. Víra ve své konkrétnosti nevyrůstá přímo z dané chvíle, přestože je a zůstává darem, ale její konkrétní podoba je do veliké míry plodem historie, z něhož má v budoucnosti vyrůst nová úroda. Ve víře nemůže nikdo zůstat sám a s cesty schází ten, kdo vším svým úsilím nenavazuje, byť kriticky, na víru otců i živých spolubratří, tj. spolupracovníků na díle Božím. Historický a sociální charakter víry je jenom vyšším projevem jejího v zásadě kladného vztahu ke skutečnosti. Víra se proto neodtahuje od konkrétních sociálních, politických, ale také třeba vědeckých a filosofických, uměleckých a jakých ještě programů, ale také se jimi nenechá pohltit a nerozplyne se v nich. Jejím postojem však nejsou výhrady, nýbrž aktivita. Je nerozlučně spojena s invencí, s novými a novými „morálními vynálezy“, z nichž nejvýznamnější představují milníky na cestě realizace Božích plánů. Navazováním na dosavadní milníky se projev víry historicky kvalifikuje, v něm se zařazuje do dějin víry – a to je nezbytným předpokladem, má-li postoupit kupředu a stát se pomocí a orientačním bodem pro budoucí projevy víry. Přitom žádná oblast není vyňata ze širokého spektra aktivity víry.¹⁸ I když víra přesahuje jakékoli předmětné konkrétní programy, neznamená zdaleka negaci těchto pokusů. Chtít mluvit jen o čisté víře, chtít mluvit jen o odpovědném (existenciálním) rozhodování víry, znamená téměř vždy víru oslabit a vposledu stejně podlehnout nekontrolovaně a nevědomky nějakému předmětnému programu. Skutečné víře je naopak vlastní tendence k vytváření a držení vědomě neabsolutních, přechodných, ale přitom nezbytných konkrétních programů a vědomé rozhodování i na této rovině.

Víra a historický Ježíš

Vyložili jsme své pojetí víry, aby bylo jasno, s čím pracujeme při řešení hlavní otázky této studie. Máme za to, že je to skutečně víra, která je momentem navázání mezi historickým Ježíšem a Kristem kérygmatu. Přihlédněme tedy blíže k okolnostem tohoto navázání a pokusme se v rámci tohoto programu aplikovat právě vyložené pojetí víry.

Především tedy je zřejmé, že kérygmatický Kristus není žádným pokračováním skutečného Ježíše jako jeho ohlas, že není jen jeho posmrtným vlivem, který by se uskutečňoval na běžné historické úrovni a jímž by zemřelý Ježíš z Nazarétu stále ještě svou vahou, tj. předmětně (kauzálně) pronikal do dějinné budoucnosti. Nemůže ovšem být sporu o tom, že tento typ historického působení Ježíše z Nazarétu je skutečností, že je možno jej sledovat a shromažďovat dokumenty takového působení. V platnosti však

¹⁷ H. W. Bartsch, *Das historische Problem des Lebens Jesu*, München 1960, str. 3.

¹⁸ V této souvislosti správně upozorňuje J. M. Robinson, že když metodicky nezbytně vykládáme Ježíšův význam pro víru v kategoriích antropologie, nesmíme zapomenout, že člověka nemůžeme chápat jako izolovanou osobu a že k pojmu existence patří nutně i jisté pojetí dějin, světa i Boha (cit. d., str. 152).

zůstává, že údělem takového počínání je nemít v ruce víc než pouhá *disiecta membra*. Vlastní pravý význam historického Ježíše se tak vytrácí. Přesto však tato cesta nesmí být zanedbána. Dokumenty tohoto typu působení pronikly nutně do samé zvěsti, a skutečnost, že do kérygmatu byly pojaty některé jednotlivosti ze života Ježíšova, nelze bez problémů od-disputovat výkladem, že jde v podstatě o lhostejná a příležitostná fakta, jež plní jedinou funkci, totiž zdůrazňují inkarnaci, a že v této funkci by mohla být nahrazena libovolnými fakty jinými. Nic není méně samozřejmé než takový výklad, i když souhlasíme s J. M. Robinsonem,¹⁹ že také opak by nutně musel být teprve dokázán. Samostatný zájem o „bruta facta“ Ježíšovy existence je legitimní už proto, že naprosto nemůžeme se samozřejmostí předpokládat, že kérygma je tou pravou interpretací Ježíšova významu, ale naopak, že tato interpretace právě tak jako každá jiná musí být podrobena kritickému přezkoušení.²⁰ A jsou to ona holá fakta, pokud nám jsou vůbec dostupná, která nám metodicky otvírají volný prostor pro jeden z možných druhů potřebného odstupu, jenž je předpokladem každého takového kritického zkoumání.

Řekli jsme tedy, že kérygmatický Kristus není žádným pokračováním historického Ježíše v běžném historickém smyslu. V podání kérygmatu existuje mezi historickým Ježíšem a vyznávaným Kristem hluboký předěl: smrt a vzkříšení. A skutečně tento skok ze smrti do života je vhodným vyjádřením proměny historického Ježíše ve vyznávaného Krista.²¹ Navázání se neodehrává na objektivní historické rovině, nýbrž je aktem víry, a to znamená vposledu darem, činem Božím. Co nám však může odhalit bližší zkoumání této okolnosti, chceme-li si kriticky ověřit, že vyznávaný Kristus není produktem víry, ale naopak navázáním na historickou existenci Ježíše z Nazarétu, a že tedy víra není vposledu orientována na nějaký svůj výplod, ale na skutečného Ježíše? V čem můžeme vidět záruku, že nám Kristus není prostě typem mesiáše?

Orientace víry na Kristu jakožto typu, tj. na Mesiáši obecně, by ovšem byla mylná. Nemáme jiného oprávněného přístupu ke skutečnosti „Mesiáše“, tj. Krista, než skrze či lépe směrem k historickému Ježíši. To znamená, že obraz Mesiáše (Krista), do něhož byla podáním a tradicí zformována reálná postava Ježíše z Nazarétu, musí být právě z nejhlubších motivů víry náležitě prověřován v definitivní orientaci na historického Ježíše. Tento historický Ježíš však není pouhé izolované a nadto všelijak zasuté brutum factum, ale je skutečně osobou na pozadí historických, tedy např. kulticko-mytických i nacionálních, myšlenkových i politických a sociálních souvislostí. Tím se otvírá možnost poukazu na to, že nejenom

¹⁹ Tamt., str. 84.

²⁰ Tamt., str. 53.

²¹ „So wenig selbstverständlich wie der Sprung vom Tod zum Leben ist die Wende vom ‚historischen Jesus‘ zum Christus des Glaubens.“ G. Ebeling, cit. d., str. 46 (česky: str. 47).

kérygma prvních svědků, ale samo sebe-vědomí Ježíšovo do jista navazovalo na docela konkrétní současné i starší tradice např. mesiášovské, a že tedy případně zjišťovaná závislost starocírkevního podání na těchto tradicích může být do značné míry optickým klamem, protože skutečné navázání mohlo být zcela nebo alespoň převážně provedeno samým Ježíšem,²² který své poslání spojoval s eschatologickým naplněním zaslíbení. Dříve než budeme relativizovat význam Ježíšova sebe-vědomí, chtěli bychom zdůraznit, že tento význam nemůže být příliš zlehčován a že otázka Ježíšova sebe-vědomí naprosto nesmí být odsunována jako nezávažná a psychologizující, i když s sebou ovšem nese metodické obtíže. Ježíšovo pochopení sebe sama a vlastního poslání je nerozlučnou součástí jeho historické existence. Již v historickém zařazení jeho sebe-vědomí lze odhalit něco z toho nového, co Ježíš přináší a čím se i prostě historicky vysoce zvedá jako předěl uprostřed předchozích i následujících věků.

Rozhodující pro náš problém je však jiná věc. Bylo by omezením, kdybychom navázání víry prvních vyznavačů na skutečného Ježíše vykládali jako navázání reflexe jejich víry na reflexi Ježíšovu – na jeho sebe-vědomí. Správné navázání naší víry právě tak jako víry prvních svědků na historického Ježíše je navázání na skutečnost jeho víry, v níž je samo jádro jeho dějinného významu.²³ To je pak základem i každého jiného navázání. Naše prozatímní teze zní: *jediná oprávněná a jediná kriticky možná orientace na historického, tj. skutečného Ježíše je orientace naší víry na víru jeho*. Protože však již víme, že víra v samém svém základě je činem Božím, z něhož naše aktivita vychází druhotně již proto, že vyvěrá z víry a tak je vlastně na svém počátku založena mimo nás, je zřejmé, že ona uvedená orientace naší víry na víru Ježíšovu je možná až na cestě realizace víry v čin a činnost, na cestě uplatňování víry v aktivním životním postoji a přístupu k lidem i věcem kolem nás. Podobně je tomu však i z druhé strany: také na Ježíšovu víru je možno navazovat až tam, kde i ona je již na cestě realizace. Co jiného však je toto „navazování“, ne-li napodobování či lépe následování Ježíše? Jsme ovšem více než pouhými imitátory Ježíšovými, neboť právě ve víře se ocitáme v jeho pozici: nejsme už cizinci, kteří se zvnějšku přizpůsobují, nýbrž daleko spíše jsme mladšími sourozenci, kteří se od něho učí v životě aplikovat to, co také jim bylo svěřeno a k čemu i oni byli povoláni. Vpravdě sourozenci, neboť počátek naší víry je týž jako počátek víry jeho: v tom je naše sourodost. S Ježíšem se smíme modlit „Otče náš“. Říkáme-li někdy, že Ježíš Kristus je zdrojem naší víry, je to určitá nepřesnost naší reflexe, která proto dnes už nesmí

²² Srv. J. M. Robinson, cit. d., str. 120.

²³ „Jesus *beschenkt* seinen Zuhörer vielmehr mit seinem Wort. Er formuliert es so, daß der Zuhörer auch in Zukunft etwas hat, woran er sich halten kann, als wäre ihm ein Modell des Glaubens mitgegeben. Gewiß, später trat Jesus mit seiner Person an diese Stelle und wurde als der Gekreuzigte das Modell des Glaubens.“ E. Fuchs, cit. d., str. 208.

nabýt charakteru theologické (tj. vědecké) výpovědi. Pokud jde o ztotožnění historického Ježíše s posledním zdrojem každé víry, vyjádřené v klasickém christologickém dogmatu, domníváme se, že při statickém pochopení by mohlo dokonce vést k umenšení skutečného významu Ježíšova. Jeho význam spočívá totiž v tom, že se u něho můžeme učit, tedy že nás vede, a tedy že za námi přišel. Evangelium je radostnou zvěstí o cestě Boží za člověkem. Tato cesta byla realizována tak, že Bůh přišel v člověku, tedy že přišel člověk. Každá relativizace této skutečnosti se ocitá v nebezpečí, že Boží cestu za člověkem v historickém Ježíši pojme jako událost v podstatě naddějinnou a odtud bude pojímat situace víry jako ahistorické stereotypy.²⁴

Tak se ukazuje, že obrat k historickému Ježíši může mít jediný smysl: otevřít oči a uvidět, že Ježíš byl jedinečným nositelem Boží moci a síly, v níž konal své dílo. Jeho zájem se netýkal jeho vlastní osobnosti, nýbrž jeho (Božího) díla.²⁵ Proto také je mnohem významnější ta část jeho sebevědomí, která se vztahuje k jeho poslání a dílu, než která se vztahuje k vlastní existenci a postavení. A jestliže jsme zprvu obšírněji hovořili o pravém pojetí víry a o jejím vztahu ke skutečnosti, musíme na tomto místě upozornit, že tento vztah odpovídá sice Ježíšovu postoji věčně a fakticky, neboť ve smyslu tohoto prohloubeného pojetí je Ježíš vsutku nejvýznačnějším „činitelem“ víry, ale že přitom terminologicky, tj. v reflexi a v pojmu víry, nemusí být a patrně není zakotven u samého historického Ježíše.²⁶ Můžeme proto korigovat Ebelingovu tezi „In Jesus ist der Glaube zur Sprache gekommen“²⁷ podtržením aktivního vztahu víry ke všem úrovním skutečnosti: *v Ježíši došla víra své realizace, svého uskutečnění*. Od té chvíle pracuje víra na tomto světě netušeným způsobem, neboť jím byly otevřeny nové cesty. Odtud vyplývá náš obecnější závěr: *základem a podstatou věroučného, christologického významu zvěstovaného Krista je důsažnost Ježíšovy historické existence*, a to nikoli jen důsažnost historicky objektivně zjišťovaná a hodnocená, nýbrž především a centrálně živá, přítomná důsažnost, již jsme také my osobně zasaženi. Otázka po historickém Ježíši je nesena dvojím ostrým personálním důrazem: v jakém ohledu je Ježíšovo dílo nemyslitelné bez jeho osoby? a v jakém smyslu není naše vlastní konkrétní historická a osobní existence myslitelná bez Ježíšova díla? Spojením těchto dvou aspektů je právě realizováno navázání naší víry na víru Ježíšovu. Není ovšem v této práci jinak možné než jenom velmi předběžným náčrtem naznačit směr konkrétních příkladů dů-

²⁴ „Ježíš ve svém člověčenství, ve svém životě a díle jest od počátku do konce zjevením Božím.“ J. L. Hromádka, *Evangelium o cestě za člověkem*, Praha 1959, str. 140.

²⁵ R. Bultmann, *Jesus*, Berlin 1929, str. 12.

²⁶ To je také zhruba věcný výsledek diskuse mezi E. Käsemannem na jedné a G. Ebelingem na druhé straně. Srv. J. M. Robinson, cit. d., str. 150 n.

²⁷ G. Ebeling, *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, in: *BhZThK*, 1, 1959, str. 21.

sažnosti Ježíšovy existence; než tímto náčrtem svůj výklad uzavřeme, chtěli bychom naznačit vztah našeho řešení otázky po historickém Ježíši ke kerygmatickému Kristu tradičního církevního zvěstování.

Hned na počátku jsme řekli, že skutečný Ježíš je kriteriem a normou kerygmatu. Je jenom rozvedením této myšlenky, jestliže připomeneme, že toto východisko nutně povede k určitému uvolnění tradiční dogmatické vázanosti příští interpretace významu historického Ježíše. Tradiční podání, resp. přímo kerygmatický Kristus je nadmíru významným prisma-tem, jímž historický, tj. skutečný Ježíš působí a zasahuje pozdější věky. Ve chvíli, kdy je tato okolnost rozeznána, je účinnost tohoto typu působení v jistém smyslu (zdánlivě) omezena. K tomuto poznání dochází však ve chvíli, kdy nám dosud nedoceněný dějinný materiál z doby, která nás dělí od vystoupení Ježíšova, umožňuje rozpoznávat jeho historický význam a tak i jeho pravou skutečnost. Právem Ebeling ve svých výkladech o povaze víry orientuje svůj myšlenkový postup na tom, co se fakticky děje,²⁸ i když toto dění je vždycky víceznačné. Příliš se však omezuje, jestliže z celé bohaté skutečnosti současných dějin vybírá jen veřejné kázání víry.²⁹ Plodů víry orientované na víru Ježíšovu je nespočetně víc a je možné, že právě ty nejzávažnější výsledky aktivity pravé víry na sebe vzaly v tomto čase sekulární podobu. Tím mnohoznačnější jsou ovšem ve své povaze, snad i problematičtější, ale nové pochopení dějin a člověka nám umožňuje nejen se distancovat od „pozitivismu zjevení“ (Offenbarungspositivismus), ale také od historického pozitivismu a psychologismu, a přistupovat k dějinným skutečnostem i v jejich výrazné „světскosti“ s otevřeností a se smyslem pro výzvu, kterou s sebou třeba i skrytě nesou a která je pro živou víru zdrojem napětí mezi danou, hotovou skutečností a mezi nadějnou a nápravnou budoucností, která je vlastní perspektivou toho, co se má stát a co je v programu a plánu Božím. Význam kerygmatického podání vždycky zůstane zakotven v této eschatologické perspektivě, která je nejvlastnějším prvkem každé reflexe víry.

Důležitost Ježíšovy existence

Podle našeho úsudku vyjádřil významný a jedinečný impuls, který Ježíš vnesl do dějin, například Herbert Braun ve svém díle *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*.³⁰ Přes všechny výhrady k

²⁸ „Ich habe eben bewußt die Wende in unserem Gedankengang an dem orientiert, was faktisch geschieht. Natürlich ist es mehrdeutig wie alles Geschehen. Aber es nötigt zum Aufmerken, daß der Glaube nach wie vor als Geschehen sich anmeldet. Und darum ist das Verhältnis von Glauben und Geschichte vielleicht doch anders und sogar in einem sehr radikalen Sinne anders, als man gewöhnlich annimmt.“ G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, str. 23 (česky: str. 21).

²⁹ Tamt., str. 22 (česky: str. 20–21.)

³⁰ H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, I-II, Tübingen 1957, a ve svých člancích.

jeho vyjadřování nás přesvědčuje teze o dvojím pólu Ježíšova postoje víry.³¹ Na jedné straně ukazuje *jedinečnost Ježíšovy etiky radikálního se-beangažování pro druhého*, na druhé straně mluví o plném zaměření existence k Bohu, o *vědomí plné odkázanosti na Boží odpuštění a sílu, kterou on nám dává*.³²

Tu ovšem nutno zdůraznit, že formulace Braunovy, podobně jako Ebelingovy, nejsou plně chráněny před možným subjektivizováním a odpoutáním od předmětného světa. Jistě jsou dobře odlišeny od individualistického subjektivismu, ale zde máme na mysli spíše nebezpečí, že víra bude omezena pouze na správné „vědomí existence“ (Existenzverständnis), v němž se rodí. Vědomí plné odkázanosti na Boha zahrnuje ve skutečnosti totiž jistotu o objektivní platnosti, o nadosobním dosahu pravdy, na niž jsem odkázán a v jejíž síle se pokouším o nové zaměření života. Tato jistota není předmětnou oporou mé naděje a mé snahy. Člověk ji totiž získává právě tehdy, když se pro ni plně angažuje. Získává ji potom nejen o sobě, ale i o všem, co jest. Celé univerzum pak nabývá nového dobrého smyslu pod jejím zorným úhlem. V Ježíšových podobenstvích je tento objektivní moment vystižen důrazem na budoucnostní eschatologický pól. Domníváme se spolu s J. M. Robinsonem, že tento časový aspekt nelze interpretovat jen existenciálně.³³ Prof. J. B. Souček vyjádřil nedílnost obou prvků v Ježíšově vystoupení tezí, která kriticky navazuje na teologické dílo Alberta Schweitzera. Ukazuje, že Ježíš žil tzv. rozdvojenou nebo dvoupólovou eschatologií. Byl si jist, že to nové, co se stává osobní skutečností v jeho díle, ve víře a v jejích jednotlivých činech, má i svůj objektivní budoucnostní sociální i kosmický rozměr.³⁴ Tuto skutečnost nemůžeme zastříti jednostrannou demythologizací, i když ji musíme zbavit apokalyptické masky.

Tak *Ježíš svým vystoupením zjevuje smysl celých dějin a perspektivu univerza*. Vnitřní oprávnění christologického dogmatu, v němž se ze zvěstujícího stává zvěstovaný, je v tom, že Ježíš se svým životním postojem stává jedinečným nositelem a svědkem inkarnačního charakteru Boží pravdy. Víra ve vzkříšeného Ježíše jako kosmokratora jasně vyjadřuje jis-

³¹ H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlicher Christologie*, in: *ZThK*, 1957, str. 376 nn.

³² „Die Christologie als Lehre ist also ein Zweites. Das Erste ist vielmehr eine grundstürzenden Erfahrung des Menschen mit Jesus von Nazareth; eine Erfahrung, in welcher die radikale Forderung Gottes unbegreiflicherweise Hand in Hand geht mit dem voraussetzungslosen Ja Gottes zu dem radikal als Übertreter verstandenen Menschen.“ *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, II, str. 134.

³³ Tamt., str. 153, 156 nn. Proto nelze např. plně souhlasit s Fuchsovou exegesí podobenství o hořčičném zrně – Mt 13,31 n.; Mk 4,30–32 – tam, kde vědomě hledí potlačit původně zcela zřejmý eschatologický kontext obrazu o stromu z Da 4, 9, 18, viz E. Fuchs, *Was wird in der Exegese des Neuen Testaments interpretiert?*, in: *BhZThK*, 1, 1959, str. 36 nn.

³⁴ J. B. Souček, *Nástin biblické theologie Nového zákona*, Praha 1941–1942 (skripta), I, str. 49; týž, *Můj theologický vývoj a program*, přednáška na KF 13. 5. 1952 (rozmnoženo jako rukopis), str. 13.

totu, kterou byli obdarováni první křesťané, že to, co se událo v jeho osobě, má i ontologický dosah.³⁵ A nejen to. Má to dosah i pro tento svět. Jestliže J. M. Robinson správně ukazuje, jak v prvních dvoudílných christologických formulích (1K 15,3-5; Ga 4,4-5; Ř 1,3-4; 1Pt 3,18 b; L 24,26; 1Pt 1,11) bylo nedůležité, které „skutečnosti spásy“ (Heilstatsachen) jsou v této souvislosti zmíněny,³⁶ a že tedy tyto skutečnosti nemohou být doklady víry, musíme při hodnocení těchto veršů zdůraznit, že křesťanské vyjádření přijatého poznání důsažnosti Ježíšovy existence je v nich vždycky spojeno s nějakým dokladem charakteru Ježíšova života na tomto světě. Tento důraz trvá později i tam, jako J 1,14; 1J 1,1n. aj., kde u pisatele i u předpokládaných čtenářů byly prostředky k vyjádření zvěsti v pojmech nebo ideách. Nutno tedy rozlišovat mezi primitivním mytickým objektivizováním a mezi tendencí samé pravdy,³⁷ z níž žije víra, tendencí, která se nejzřejměji projevila v tom, že nositelem této Boží pravdy byl člověk Ježíš.

Výše naznačená struktura víry odpovídá tedy zhruba Ježíšově skutečnosti, jeho životnímu postoji a dílu. Poznání dějinné důsažnosti Ježíšovy nás osvobozuje od tradičních dogmat, otvírá nám oči pro jejich dobrý záměr a zároveň nám ukazuje širší a hlubší perspektivy víry.

³⁵ J. M. Robinson, cit. d., str. 167.

³⁶ Tamt., str. 175.

³⁷ K interpretaci pravdy srv. L. Hejdánek, *Pravda a skutečnost*, sborník *O svrchovanosti víry* (Prof. J. L. Hromádkovi k 70. narozeninám), Praha 1959, str. 73 n.