

Existuje postkritická biblistika?

Jaroslav Vokoun

Postliberální teologie, snažící se vyhnout fatální alternativě liberalismus – fundamentalismus, rozdělující dnešní křesťanstvo více než klasické rozkoly,¹ se nemůže obejít bez opory v některé biblicko-exegetické metodologii. Jelikož fundamentalismus v exegezi prakticky nic nepřináší, je třeba hledat v rámci historicko-kritické exegeze, zda tu některý směr nenaplnuje maximu přičítanou Karlu Barthovi: „Kritischer müssten mir die Kritischen sein!“ Tj. zda analogicky jako v postliberální dogmatické metodologii tu není možno opřít se o nějaký kritický směr, který je schopen být i sebekritický, schopný rozeznat ideologické předpoklady své metodologie a odečíst je od výsledků svého bádání. Je ovšem otázkou, kterou zde nechceme řešit, zda po odečtení těchto předpokladů ještě zůstane něco specificky historicko-kritického – novozákoník Gerhard Maier soudí,² že všechny ostatní metodologický aparát je už tradiční.

Náš výběr tématu a příslušné hledání je nepochybně i reakcí na situaci české evangelické biblistiky, jak jsme se s ní seznámili studiem na ETF. Česká evangelická biblistika je, nakolik to můžeme posoudit, na velmi dobré úrovni, přesto vidíme v její prezentaci dva problémy:

1. Historicko-kritická metoda ve zde pěstovaném pojetí do značné míry splývá s odborným a kritickým přístupem k Písmu vůbec, takže studentům, kteří ji z nějakých důvodů nepřijmou, zbývá jako alternativa vlastně jen odmítání vědeckého zkoumání Písma a biblický fundamentalismus.
2. Propast mezi biblistikou a dogmatikou je patrná nejen u bratří fundamentalistů, ale i u kolegů z jiných fakultních disciplín (systematická a praktická teologie), kteří vcelku ani neskrývají nedůvěru k možnostem, popř. navzájem se nejednou vyvracejícím výsledkům biblického bádání. Na jedné straně je pak v ČCE stále ještě atmosféra vidící v biblistice přímo obor, který rozhoduje o tom, co lze či nelze věřit, na druhé straně pak nezáměr o výsledky biblického bádání, odmítání exegetických komentářů atd. Zatímco dříve maloburžoazní charakter církve (*Bildungsbürgertum*) podporoval jakousi středovou pozici vyhýbající se extrémům radikální kritiky i fundamentalismu a sklánějící se před tím, „co říká věda“, dnes se pozice spíše vyhraňují až za hranici možné komunikace.

Jako možnou alternativu chceme představit tři současné významné novozákoníky: U. Wilckense, K. Bergera a P. Stuhlmachera. Nedávno emeritovaný Peter Stuhlmacher se jednak snažil čelit nástupu nových „hermeneutických přístupů“ (údajně Stuhlmacherovo *dictum*: „Wir sind hier in Tübingen konservativ historisch-kritisch“), jednak kriticko-sebekriticky zvažoval i možnosti a meze historicko-kritické metody. V naší, tj. systematicko-teologické souvislosti není bez zajímavosti,

¹ Srov. George A. LINDBECK, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens: Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994 (orig. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984).

² Srov. G. MAIER, *Wie legen wir die Schrift aus?*, Giessen – Basel 1978.

že Stuhlmacher své stanovisko částečně formuloval i v rámci přípravných prací k vydávání řady Evangelisch-katholische Kommentare. V rámci solidní ekumenické konzervativní teologie (na evangelické straně Schlink, Pannenberg aj., na katolické Ratzinger, Kasper, Lehmann aj.) je zřejmé, že návrat před historickou kritikou není možný, a sice proto, že pro křesťanství má vztah k dějinám zásadní význam a nelze se tedy doketicky spokojit s vírou v texty. Zmínění autoři navíc vědí, jak užitečný je přínos historicko-kritické metodologie právě v ekumenickém dialogu, nejen z hlediska dnešního překonání zásadního rozdílu mezi evangelickou a katolickou biblistikou (ta katolická je dnes často protestantštější), ale i z hlediska aplikace této metodologie na dějiny dogmatu. Shrnutí Pannenbergových názorů bezprostředně navazuje v naší práci na výklad o P. Stuhlmacherovi, takže je patrná blízkost názorů biblisty a systematika.

1. STUHLMACHEROVA (SEBE)KRITIKA HISTORICKO-KRITICKÉ METODY

Peter Stuhlmacher koncem šedesátých let registruje paradoxní situaci: Bankrot historicko-kritické exegeze (dle jeho soudu – ke každému tvrzení lze najít kontradiktické, odvrát od exegeze u kazatelů a studentů) a současně její široké akceptování v římskokatolické církvi, zpochybňující tradiční tvrzení, že historická kritika je logickým důsledkem reformace.³ Stuhlmacher ovšem nepatří k těm, kdo nad „bankrotem“ této metody jásají, nýbrž se jej pokouší kriticky reflektovat. Konstatuje u ní nejasnost o vlastních principech a metodických otázkách a množství nevyjasněných implikací. Pohled do historie mu ukazuje, že už pro Luthera je historický smysl Písma vlastním duchovním smyslem a veškerý církevní život v evangelictví závisí na výkladu Písma.

Luterská ortodoxie prohlásila text Písma za posvátný, nerozporný a doslovně inspirovaný (paradoxně proti katolické kritice, zdůrazňující tehdy v Písmu rozpory a problematické prvky), v důsledku čehož se vědecko-historický výklad Písma vyvíjel mimo církve a proti církvi. Jednota historického a teologického smyslu Písma se v 17. a 18. století rozpadla a tato situace nebyla dodnes překonána. V 19. století byl učiněn významný pokus o obnovení jednoty na základě Hegelovy idealistické koncepce dějin jako sebezjevení Ducha – dějiny a zjevení zde patřily opět k sobě, ovšem dějiny specificky chápáné jako rozvoj, pokrok v duchu liberálních ideálů jednoty náboženství, morálky a hodnot.

Klasicky charakterizoval historicko-kritickou metodu r. 1898 Troeltsch. Jejím předpokladem je Hegelova koncepce dějin jako pokroku a v tomto rámci pak platí tři základní pravidla: kritika, analogie, korelace. Jde vlastně o aplikaci Descartovy metodické pochybnosti na historii. Tradice se principiálně zpochybňuje, uznává se pouze to, co obstálo před kritikou. Je patrné (a Troeltsch už to konstatoval), že tento přístup mění od základu náš vztah k Písmu a jiné tradici, i tehdy, když tradice obстоjí

³ V této části se opíráme o studii Peter STUHLMACHER, „Neues Testament und Hermeneutik: Versuch einer Bestandaufnahme,“ 1971, in Peter STUHLMACHER, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975. Srov. též Peter STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, Göttingen 1986; Peter STUHLMACHER, „Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des neuen Testaments,“ *EKK-Vorarbeiten* 4 (1972): 11–55.

před kritikou – tradice už není autoritou, která se přijímá samozřejmě, Písmo není posvátnou nekritizovatelnou instancí. Nejvyšší instancí jsme fakticky „my dnes“, což dává v koncepci pokroku dobrý smysl, ač je to jinak absurdní. Historická věda je ovšem schopna pouze pravděpodobných tvrzení, nikoli jistých (respektive jistých jen přiměřeně svému přístupu). Všechna její tvrzení (i ta, která potvrzují pravdivost Písma) jsou pouze relativní s různým stupněm jistoty. Princip analogie nivelizuje všechno – všechny události jsou v zásadě obdobné. Z přítomnosti usuzujeme na to, co bylo možné v minulosti. Události skutečně jedinečné tedy nelze historickou metodou zkoumat (jenže událost Zjevení je právě zcela jedinečná a nemá žádné analogie...). Princip korelace vyžaduje vykládat události ze vzájemného působení – události se nedějí izolovaně, ale jde o proud změn, jedna vyvolává druhou. Nutno tedy událost studovat v kontextu. Ale opět: událost Zjevení není vyvolána předchozími událostmi, ale přichází transcendentně, tj. má příčinu mimo „proud událostí“. Je patrné, že se historicko-kritická metoda pro zkoumání Písma příliš nehodí. Když dospěla k popírání vzkříšení a zázraků, vyplývalo to z jejích vlastních předpokladů, nikoli z vědeckého zkoumání Písma. Tyto výsledky byly obsaženy v metodě samotné. Přesto byla historicko-kritická metoda nekriticky ceněna až do 1. světové války. Historická kritika zrelativizovala všechno, ale svou vlastní pozici viděla jako absolutní. To vyvrátil další vývoj.

Syntézu křesťanské víry a víry v pokrok odmítl K. Barth, ale fakticky víru v pokrok jako základ liberální koncepce dějin, a tedy předpoklad historicko-kritické metody rozbila už 1. světová válka a následná hospodářská krize. Barthova pozice ovšem znamenala rozchod historické vědy a víry. To bylo také nepřijatelné. Řešení přinesl Bultmann: Nahradil univerzální koncepci dějin světa dějinami jednotlivého člověka, strukturální analýzou jeho existenciální situace a toho, jak se tato situace promění při setkání s Božím slovem. Bultmann si byl vědom, že každá metoda má své implikace a výsledek bádání je předurčen i naším předporozuměním. Bultmannova teologie je analýzou lidské existence zasažené Božím voláním. Bultmann vidí svou metodu jako přiměřenou s odvoláním na apoštola Pavla, který také vyjadřuje skutečnost Zjevení v antropologických pojmech. V tom má Bultmann jistě pravdu, ale jen částečnou. Proto Bultmann postihuje z Písma mnoho důležitého a jeho komentáře jsou dodnes kazatelsky velmi atraktivní pro svůj existenciální výklad evangelia. Jenže Písmo ani apoštol Pavel nevykládá Zjevení jen v antropologických pojmech, ale mluví i v pojmech historických. To platí i o Janově evangeliu. Zaujat existenciální stránkou odkazuje Bultmann historické události Bible do říše mýtů. Navíc i Bultmann nekriticky považuje svůj přístup za jediné adekvátní učení o ospravedlnění z víry (tj. jde o víru, která se nemůže o nic opřít). Apoštol Pavel spojuje víru s historickým příběhem Kristovým. Důsledky Bultmannova (a Ebelingova) přístupu jsou dnes očividné – mnohým se z víry stal jakýsi bezobsažný postoj otevřenosti k budoucnosti. Bultmann ztratil eschatologii a kosmický i ekleziální rozměr a s nimi i motivaci etiky.

Dnes je situace opět jiná, nemáme ani obecnou koncepci dějin ani obecně přijímanou antropologii. Existencialismus pominul a s ním zkolabovala i historická metoda. Není schopna ukazovat cestu, ale jen kupit materiál.

Jak jít dál, ptá se Stuhlmacher: K předporozumění je třeba připojit dějiny působení (Gadamer), tj. zkoumat tradici (nejen hledat původní podobu textů – je-li nám vůbec dostupná). Je nutno text nejen kritizovat, ale skutečně mu naslouchat, vzít vážně jeho nárok (tj. že není textem jako každý jiný). Nejde tolik o to, zda rozumíme hebrejským slovíčkům, ale zda rozumíme skutečnosti, o níž se píše. Text Písma vyžaduje dialogický přístup. Exegeze se má v dnešní situaci ptát, které síly utvářely a znetvářely dějiny, které uchovávaly život a mohou jej uchovat i nadále?

Nutná je revize religionistického pohledu na novozákonní dobu, který sdílel ještě Bultmann – nevysvětlovat vše helénskými vlivy na christologii prvotních obcí a údajně předkřesťanské gnóze. Ve své pozdější teologii Nového zákona Stuhlmacher ukazuje, že přiměřenější než hledání religionistických paralel, jejichž vliv je neprůkazný, je podívat se nejprve do Starého zákona, zda nestačí k vysvětlení příslušného jevu. Je nutno hledat jednotu teologie NZ a SZ a vůbec jednotu teologie (exegeze, historie, dogmatika, praktická teologie). Tolik tedy reflexe Stuhlmacherova. Jeho kritický pohled se pomalu stává „klasickým“, naproti tomu jeho pozitivní návrh – „Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten“ – působí sice slibně (dle P. Stuhlmachera „dovoluje nám stát svobodně v naší době jako myslící lidé a současně souhlasit s Otci, když Bibli přiznali náskok v pravdě, náskok překonávající každou dobu“),⁴ provedení tohoto návrhu se nám však jeví jako dosti obecně popsané. Jde o začlenění historicko-kritické metody (nic lepšího ani Stuhlmacher zatím nevidí, a navíc ji vnímá jako ekumenicky uznanou) do kontextu barthiánsky pojatého čtyřúhelníku Písmo – výklad Písma – církevní vyznavačská tradice – církev, a tím jakési relativizace (v plném slova smyslu jako uvedení do vztahu a zřejmě i v dnešním pokleslém slova smyslu jako zmírnění jejího absolutního nároku), tedy spojení barthiánské hermeneutiky s bultmannovskou exegezí.⁵ Toto spojení nám může připadat paradoxní, pokud nevíme, že je u nás prováděl již prof. Souček v biblistice a část Hromádkových žáků i v jiných teologických disciplínách (v návaznosti na Ebelinga).

2. PANNENBERGOVA KRITICKÁ RECEPCE HISTORICKO-KRITICKÉ METODY

Wolfhart Pannenberg podrobil historicko-kritickou metodu systematicko-teologické kritice koncem padesátých let, kdy se tato metoda stala tolerovanou a brzy nato téměř monopolní metodou výkladu Písma v německém luterství.⁶ Pannenberg si povšiml, že obě alternativy, které se pro výklad Písma nabízejí, tj. Bultmannova a Gogartenova existenciální teologie i teologie dějin spásy, v podstatě unikají problému dějin, ať už útekem do bezčasové „dějinnosti“ jednotlivce nebo útekem k jakémusi naddějinnému obsahu víry. Jde o důsledek roztržení jednoty biblické zvěsti a historických dějů, s nimiž jsou v Písmu tyto obsahy spojeny. Takový únik ovšem není

⁴ STUHLMACHER, „Neues Testament und Hermeneutik: Versuch einer Bestandaufnahme,“ s. 256.

⁵ Tamtéž, s. 222.

⁶ Srov. Wolfhart PANNENBERG, „Heilsgeschehen und Geschichte,“ in Wolfhart PANNENBERG, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen 1967, s. 22–78. Srov. též Wolfhart PANNENBERG, „Hermeneutik und Universalgeschichte,“ tamtéž, s. 91–122; Wolfhart PANNENBERG, „Der Gott der Geschichte,“ in Wolfhart PANNENBERG, *Grundfragen Systematischer Theologie*, sv. 2, Göttingen 1980, s. 112–128.

teologicky přijatelný, protože pro křesťanství je nárok, že biblické zvěsti něco odpovídá v dějinách světa, zcela zásadní. Pannenberg se proto pokusil kriticky vyrovnat s oběma alternativami, ale současně podrobil kritice i jejich kořeny v historicko-kritickém bádání a jeho metodologii. Odtřžení historie od dějin spásy považuje za neuspokojivé jak pro historickou kritiku, tak pro křesťanskou teologii. Pravda historiků a pravda teologů nemohou být zcela bez vztahu, hlásá-li už Starý a pak i Nový zákon Boha, s nímž a s jehož působením se člověk setkává v dějinách.

Principiální světonázorový protiklad historické metody a biblických dějin vidí Pannenberg v antropocentrismu historické metody, která tíhne k apriornímu vyloučení veškeré transcendentální skutečnosti. Historická věda (Vico) vzniká na základě přesvědčení, že člověk v dějinách poznává své vlastní činy, a proto je historické poznání jistější než poznání jiných věd. Je ovšem otázkou, nakolik je antropocentrismus s historickou metodou spojen nutně. Zde sahá Pannenberg stejně jako později Stuhlmacher k Troeltschovi a jeho shrnutí principů historické kritiky do hesel „aplikace analogie“, „principiální stejnost všeho historického dění“ a „vzájemné působení jevů duchovně-dějinného života“. Princip korespondence historických fenoménů nemá podle Pannenberga primárně antropocentrický charakter. Teolog ví, že izraelské dějiny spásy může správně posoudit jen v souvislosti dějů a dějin starověkého Východu, křesťanské spisy v souvislosti židovstva a helénismu. Dějiny spásy se nedějí v ghettu, ale v korelaci s dějinami světa. Princip korelace předpokládá, že jde o projevy působení příčin. Tato kauzalita je předpokladem v praxi ne vždy průkazným, sám o sobě, pokud není povýšen na totální vysvětlení všeho, tento princip teologicky nepřijatelný není. Dle Pannenberga je vlastním kritickým bodem pro vztah teologie a historické metody především princip analogie. Analogie má zjevně antropocentrickou strukturu: Z toho, co badatel zná, usuzuje na to, co je mu neznámé. Problémem se tato metoda stane, když se analogie pojme nikoli jako praktická metoda, ale jako obecný princip dění: všechno skutečné je principiálně stejné. A opět: Problémem ještě není ani to, že se předpokládá analogie všeho dění, ale až když se odmítá vidět víc, když si historik uzavře cestu k poznání toho, co je nad analogií, a už nevidí to, co je jedinečné, individuální, kontingentní, co žádnou analogii nemá. (V teologii je se stejným nebezpečím spojen typologický výklad). Pro stvořený svět je typické právě neustálé novum, jdoucí za analogie. Historická metoda předpokládá, že to, že něco nemá analogii, je důvod k popírání jeho fakticity. Neobvyklost, neanalogičnost určité události, popř. zpráva o ní však sama o sobě ještě není důvodem k popírání fakticity, zejména je-li tato zpráva součástí literární formy, která obvykle má vztah k faktické realitě (jinak je tomu např. v mýtu, vidění apod.). Antropocentričnost historické metody analogie je prolomena tam, kde připustíme, že to, co známe, není měřítkem toho, co může být.

Teolog je stejně jako každý jiný člověk na metodu analogie odkázán; kde končí analogie, končí lidské poznání. Supranaturální vysvětlení stejně jako neodůvodněná „přirozená“ vysvětlení jsou pak stejně nevědeckým fantazírujícím užitím metody analogie. Vědomí hranice možností poznávání patří k vědeckosti vědy.

Je-li ke spolehlivému poznání minulosti k dispozici pouze historicko-kritická metoda a žije-li křesťanská víra z toho, co se reálně stalo, nemůže být předmět víry uzavřen historicko-kritickému zkoumání, vyvozuje Pannenberg – s vědomím, že

to je mnohými považováno za ruinování víry. Výsledky bádání mají vždy jen pravděpodobnostní charakter a jako takové prý nemohou být základem víry. Vědecké poznatky může věřící navíc přijímat pouze na základě autority (což se považovalo za typické pro římskokatolické pojetí). Tyto námitky lze ovšem obrátit i proti víře v „kérygma“. Věřící, pokud opravdu věří ve fakticitu událostí, na nichž se zakládá jeho víra, se nepotřebuje bát zkoumání těchto základů, naopak může důvěřovat, že v procesu historického poznání se tyto základy potvrdí. Co se týče jistoty poznání, stupeň jistoty či nejistoty poznání patří k naší vlastní dějinnosti, k níž právě nepatří absolutní jistota a nemůžeme ji vyžadovat ani od historické metody. Pochybnost principiálně patří k tomuto času. Co se týče vázanosti na autoritu, pak je křesťanská víra skutečně na autoritu svědků vázána. Nejde o slepou víru, ta je typickým požadavkem lidských autorit, nikoli historické kritiky.

Vedle barthiánů, kteří zcela vyklidili pole historie, kritizuje Pannenberg i postoj luteránů (Kinder, Künneth, Althaus), kteří sice principiálně trvali na historicitě jako nutném předpokladu víry, víru samu však viděli na jiné rovině. O skutečné inkarnaci však lze mluvit pouze tam, kde je zjevení přímo obsaženo v historických událostech, nikoli k nim nějak přidáno. Principiálně by je tam mohl historik objevit, ať už se tak fakticky stane nebo ne. Luther, pro něhož ještě splývala *historia*, svědectví Písma a *doctrina*, vyjadřoval zřejmě totéž učením o *claritas scripturae*. Obsah Písma není poznatelný pouze věřícím, ale je otevřen všem (*manifestissime toti mundo declarata*). Pro poznání smyslu Písma se Luther (vzdor dnes obvyklému tvrzení) nedovolává Duchu svatého – to je podle něj příznačné pro blouznivce. Duch svatý je nutný až pro vnitřní jistotu, pro víru.

V článku „Kerygma und Geschichte“ (1961) dospívá Pannenberg k závěru, že historická kritika, na niž reagovala dialektická a kérygmatická teologie, byla sama jen určitou historicky podmíněnou podobou historické kritiky. Odmítání historické metody zde bylo oprávněné v tom smyslu, že historické tázání se v oné době míjelo s intencí biblických textů a s jejich vlastním obsahem jakožto svědectvím o jednání Božím. Od Lebens-Jesu-Forschung skutečně nevedla žádná spojnice k apoštolskému svědectví o Kristu. Bádání o dějinách formy později potvrdilo intuici odpůrců historické metody, že evangelia nejsou Ježíšovy životopisy, ale svědectví o Vzkříšeném.

Zatímco Nový zákon umožňoval únik z dějin do kérygmatu nebo existenciálně pojaté eschatologie, Starý zákon kladl této snaze větší odpor, takže k překonání odtržení kérygmatu od dějin dochází na poli starozákonní vědy, jmenovitě v *Theologie des Alten Testaments* Gerharda von Rada. Starozákonní víra „je založena na dějinných skutečnostech a je utvářena a přetvářena fakty, v nichž vidí ruku Hospodinovu“ (G. von Rad).

Co se týče Bultmannova programu, je zřejmé, že Pannenberg jej vzhledem k jeho vztahu k historii nemohl přijmout kladně. Ve studii „Über historische und theologische Hermeneutik“ také skutečně kritizuje Bultmannovo odtržení faktu a smyslu – smysl je přece vázán na fakt.⁷ Bultmann vyostřil vědomí historického odstupu od biblické doby a snaží se ji problematicky překonat důrazem na „aplikaci“. V zájmu aplikace pak vidí v Novém zákoně sice rozporné objektivizující výrazové prostřed-

⁷ Srov. Wolfhart PANNENBERG, „Über historische und theologische Hermeneutik“, in Wolfhart PANNENBERG, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen 1967, s. 123–158.

ky, ale kupodivu značně jednotné „sebeporozumění“. Historický odstup spojuje jednostranně s výrazovými prostředky a jejich obrazem světa, kdežto „sebepojetí“ křesťanstva se mu jeví jako stále aktuální. Násilně se pak pokusí roztrhnout korelaci mezi sebepojetím a obrazem světa, obraz světa relativizovat, ale s ním spojené sebepojetí nikoli. Tvrzení, že v Novém zákoně jde primárně o určité sebepojetí, je svévolné a diktované snahou o aplikaci. Ježíšova historicitá není v pojetí novozákonních textů vůbec lhostejná. Nový zákon je svědectvím o Ježíši Kristu.

Pannenbergova kritika historické exegeze je blízká Stuhlmacherově a časově ji předchází o celé desetiletí. Souvisí s tehdejší sporem o vztah dějin a zjevení, v němž se skupina teologů snažila vrátit biblickým dějinám význam, který jim v křesťanství narozdíl od jiných náboženství náleží. K této skupině patřil i Ulrich Wilckens.

3. WILCKENSOVA SNAHA O REVIZI HISTORICKÉ KRITIKY

Záměr provést revizi historicko-kritické metody pojal U. Wilckens již v sedmdesátých letech, ale k jeho realizaci se dostal až v těchto dnech, obohacen zkušeností zemského biskupa a posléze pověřence biskupské konference VELKD pro komunity a duchovní hnutí. V široce koncipované *Teologii Nového zákona* má být „nové metodicko-kritické orientaci“ věnován celý 3. díl. V naší práci se opíráme o předběžný výhled, nastíněný v 1. svazku 1. dílu.⁸ K provedení potřebné metodické kritiky je dle Wilckense nutné nově napsat dějiny historicko-kritické exegeze (což už částečně realizoval ve studii „Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung“).⁹ Pak teprve bude možné jít za její meze, jimiž je zatím to, co autoři říkají a myslí o Bohu, zatímco k realitě Boha samotné se neproniká (a zřejmě se s ní už ani nepočítá). Zájem o zkoumání dějin samotný není nějakým specifikem historické kritiky, ale vlivem humanismu provází reformaci od počátku. Hlavní problém historické kritiky je podle Wilckense v tom, že vyšla od požadavku „čisté historie“ a dospěla k jeho popření – centrální událost vzkříšení není historická a o historickém Ježíšovi nevíme nic. Smyslem revize není tedy odmítnutí cílů historické kritiky, ale nalezení vhodné metodologie k jejich uskutečnění.

Tím novým na historické kritice byly čtyři body:

1. Rozbití jednoty kánonu Starého a Nového zákona a kánonu vůbec – jednotlivé spisy lze vyložit z rozmanitosti teologií, nikoli z jednoty.
2. S rozpadem jednoty kánonu souvisí i rozpad učení o inspiraci Písma, která byla garantem jeho jednoty. Třebaže učení o inspiraci nabývalo v luterské ortodoxii i povážlivých forem, v zásadě chránilo objektivitu Písma. Poté namísto objektivitu Božího ducha vstupuje subjektivita lidského ducha a kritériem Boží pravdy se v zásadě stává lidský rozum.
3. Kritická metoda byla kritická i v tom smyslu, že hledala původní smysl textů a stavěla jej proti církevnímu učení, čímž se domnívala naplňovat autoritu Písma jako korektivu učení církve. Po rozpadu jednoty kánonu na pluralitu teologií však

⁸ Ulrich WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, díl I, sv. 1, Neukirchen 2002, s.14–41.

⁹ Srov. Ulrich WILCKENS, „Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung,“ in *Verbindliches Zeugnis*, ed. W. Pannenberg a Th. Schneider, sv. 2, DdK 9, Freiburg – Göttingen 1995, s. 13–71.

přestává Písmo plnit úkol této autority, leda jako dokument autority lidského rozumu.

4. Historická metoda sice hledá historickou pravdu, ale na základě svých filozofických východisek si biblickou pravdu představuje jako zbavenou historické podmíněnosti, jako abstraktně racionální a především morální. Z historické teologie se tak stává dogmatická teologie, rozumná dogmatika proti nerozumnému učení církve. (Třebaže se naivní očekávání brzy rozplynula, Kantovo přiřazení náboženství k praktickému rozumu bylo impulsem působícím až do 20. století.) „Rozumný“ výklad Písma souvisí se situací rozkolu křesťanské Evropy, která se už nedokáže domluvit na základě zjeveného náboženství a vše je nutno nově zdůvodnit přirozeně rozumově. Zjevené náboženství bylo vykázano do soukromé sféry.

Změny, které historicko-kritická exegeze přinesla, jsou dle Wilckense zvláště tyto:

1. Převrácení zážitku Božího jednání v lidskou náboženskou zkušenost (chápanou v duchu Kantově moralisticky nebo v duchu Schleiermacherově ve vztahu k náboženskému citu).
2. Převrácení božské skutečnosti Zjevení v racionální skutečnost lidského myšlení o Bohu (obojí opět buď v duchu Kantově nebo Schleiermacherově).
3. Převrácení Bohem darovaného stavu spásy ve stav lidské blaženosti.
4. Převrácení Božích přikázání v morální zákon autonomního rozumu.
5. Převrácení autority Bohem povoláných a autorizovaných svědků v autoritu nábožensky nadaných a teologicky vzdělaných jedinců.

Wilckens opětovně zdůrazňuje, že historické poznání jako cíl neodmítá, ale že historická kritika zbavuje vše konkrétních dějinných rysů. Skutečnost Boha samého je však dějinná, což se v Novém zákoně projevuje dějinným jednáním v Kristu a v dějinách církve zpřítomňováním dějinné podstaty Boží zvěstováním, individuální vírou a bohoslužebnou „památkou“. Aby se toho dosáhlo, je dle Wilckense nutné obnovit kooperaci mezi biblistikou a dogmatikou, která byla přervána v osvícenské epoše. Boží jednání v dějinách je dle sebeepochopení biblických textů primární rovinou Božího sebezjevení. Biblickou zvěst, že nás pravda osvobodí, převrátil novověk ve zvěst, že nás sebeosvobození (emancipace) učiní pravdivými (autentickými). Toto převrácení je však právě podle Nového zákona hříchem Adamovým. Pravdou, která nás vysvobodí z redukce na nás samotné, je Kristus. Konkrétní dopad požadované revize ukazuje Wilckens na třech příkladech.

3.1 Vzkříšení Ježíšovo

Vzkříšení Ježíšovo je centrální událostí Nového zákona, základem christologie i pneumatologie. Pro biblické svědky bylo zcela samozřejmé, že to je historická událost. Čistě historická metoda by to musela uznat. Popírání vzkříšení není důsledkem historické analýzy textu, ale důsledkem světonázorové premisy, že je proti rozumu věřit ve vzkříšení mrtvého (na základě představ fyziky 19. století o tom, že ví, co se může nebo nemůže stát – tuto ve fyzice dávno překonanou představu exegeze ještě pěstuje jako domněle vědeckou). Při čistě historické analýze textů jsou důvody „pro“ přesvědčivější než důvody „proti“, hypotézy obcházející vzkříšení jsou evidentně

vykonstruované. Historik stojí před otázkou, zda uzná fakt vzkříšení a opraví svou světonázorovou premisu, nebo zda kvůli světonázorové premise popře fakt.

3.2 „Historický“ Ježíš

Naivní předpoklad historické exegeze, že objeví „skutečného“ Ježíše, se brzy rozplynul. Popřením vzkříšení se ztratil ústřední spojující bod mezi předvelikonočními a povelikonočními dějinami. Není-li vzkříšení, pak Ježíš ztroskotal a povelikonoční kérygma je konstrukce křesťanské teologie. Popírání smírného významu Ježíšovy smrti je vedle popírání vzkříšení druhým základním pilířem takovéto exegeze. Historický Ježíš už je jen předpokladem povelikonočního kérygmatu. Vzkříšení jednotlivce (nebo Mesiáše) v dějinách a smírný význam jeho smrti, neřku-li smrti způsobem označeným jako prokletí, se zcela vymyká tomu, co je židovsky myslitelné, a ti, kdo tyto skutečnosti odmítají, jsou dlužni plausibilní vysvětlení vzniku tohoto „kérygmatu“. Ježíšův příběh včetně problematizovaného Ježíšova sebeporozumění nepředstavuje jen diskontinuitu, na níž bazíruje historická kritika, ale i kontinuitu. Mezi Ježíšovou „implicitní christologií“ a „explicitní christologií“ není jen propast, což uznával i Bultmann.

Jak smírná smrt, tak i vzkříšení tohoto Ukřižovaného vypadávají tak hluboce z rámce izraelské tradice, která zná smíření hříčů jen jako obětní úkony v chrámu a vzkříšení z mrtvých jen jako naději Božího jednání na konci časů, že představa, že obojí je teologickým výmyslem nějakých osob nebo skupin prvotního křesťanství, je historicky absurdní. Extrémní nepravděpodobnost této teze si neuvědomujeme jen proto, že je tak rozšířena již po několik generací. Myslím si, že je načase nově přezkoumat všechny tyto závěry, které se staly samozřejmými – nikoli kvůli paušálnímu odmítání historické kritiky, ale spíše, abychom revizí historicky zcela nepravděpodobných předpokladů získali historicky lépe zdůvodněný celkový obraz.¹⁰

3.3 Vztah Ježíše a židovství

Slova o kontinuitě v diskontinuitě zde platí obdobně. V minulosti se jednostranně akcentovala odlišnost, dnes Ježíšovo zasazení do židovství. Je však nutno vidět obojí.

4. PRAVDIVOST BIBLICKÝCH TEXTŮ DLE KLAUSE BERGERA

Současně s 1. svazkem Wilckensovy *Teologie Nového zákona* publikoval populární shrnutí svých závěrů také K. Berger.¹¹ Bergerova kritika historické kritiky je obdobná jako u předchozích autorů a zaměřuje se také na redukci dějinnosti na meze čistého rozumu. Na popsání jednotlivých kritických podnětů zde není místo. Kniha je pozoruhodná tím, že přináší řadu vzorových exegezí, ukazujících absurdnost nebo aspoň zbytečnost mnohých historicko-kritických konstrukcí a hypotéz, pozoruhodné jsou i analýzy jazyka, jimiž chce Berger demaskovat určitou historickou kritiku jako čistou rétoriku. V našem prostředí si neodpustíme uvést aspoň zkratkovitě exegezi podo-

¹⁰ Ulrich WILCKENS, „Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung,“ s. 34.

¹¹ Srov. Klaus BERGER, *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*, Gütersloh 2002.

benství o 99 ovcích podle Matoušova, Lukášova a apokryfního Tomášova evangelia. V exegezi se dle Bergera děly četné pokusy odhalit Tomášovo ev. 107 jako zfalšování synoptického místa. Označení jedné ovce jako největší prý ukazuje na raný katolicismus a skutkařství, formulace „Miluji tě více než všechny“ prý odráží gnostický pocit vyvolení. Podle Bergera je tu však mnoho nedokázaných předpokladů – že Tomášovo ev. předpokládá synoptickou tradici, že je gnostické nebo raněkatolické, že jeho autor si dovolil změnit synoptickou tradici, a hlavně, že dějiny raného křesťanství jsou úzký proud, v němž se předpokládá, že pozdější křesťané znají vše, co předcházelo.

Vezmeme-li však vážně nadpis v Tomášově evangeliu, že jde o podobenství o království, pak odpovídá podobenství o perle či o pokladu v poli, kvůli nimž člověk opustí vše, co má. Extravagantnost jednání je jako i jinde zdůvodněna láskou. Není tedy nutno zde předpokládat nějaké zfalšování. Spíše je třeba počítat s tím, že Ježíš relaci 99 ovcí ku jedné použil vícekrát v různých souvislostech – jde ostatně zřejmě o variace na židovský výklad Nátanova podobenství 2 Sam 12,1–4, o oblíbený motiv tehdejších výkladů. Je-li tomu tak, pak je ovšem zbytečné hledat „původní podobu“ Ježíšových výroků a variace přičítat tendencím „redaktorů“ (což je ostatně funkce typicky moderní a nestarověká).

Hlavní přínos Bergerovy knihy však nemá být evidentně v množství kritických postřehů, ale ve snaze vypracovat biblický pojem pravdy. Bible totiž je pravdivá nikoli podle našich představ, co je pravdivé, ale podle vlastních kritérií. Zatímco nám splývá realita a fakticita s tím, co zkoumají empirické vědy, Bible tento moderně zúžený pojem reality a fakticity nezná. Berger zavádí pojem „mystických faktů“. Jde o fakta, která se vymykají našemu přírodovědeckému vymezení reality, nejsou však subjektivní, ale působená zvnějšku, Božím či jiným jednáním. Zatímco my se např. u zázraků ptáme, zda se skutečně staly, je toto pro tehdejší účastníky dějů mimo pochybnost. Pochybné naproti tomu je, jakou mocí jsou tyto zázraky působeny. Nejde o to, zda odpovídají tzv. přírodním zákonům, ale o to, zda odpovídají principiálně Božímu jednání, zda se potvrzuje *emet* – pravda jako věrnost starozákonního Boha sobě samému (nejen opakováním, ale i gradací skutků a toho, co je jimi zjevováno; tato gradace jde už Starým zákonem). Na příkladu Ježíšova proměnění na hoře, zvěstování Marii a příběhů ukazujících tělo Vzkříšeného pak Berger ukazuje, jak nás biblické pojetí pravdy jakožto svědectví zbavuje potřeby konstruovat neprůkazné hypotézy (bezpečné kritérium, že se nějaká událost nestala, nemáme dle Bergera beztak žádné a subjektivita exegetů zde zpochybňuje charakter exegeze jako vědy, k němuž patří právě nezávislost výsledků na subjektivitě badatele). Na druhé straně Berger výslovně zdůrazňuje, že v jednotlivých exegezích historická kritika nepochybně přinesla mnohé cenné výsledky. V závěru se pokouší vypracovat teorii jazyka, přiměřenou Písmu.¹²

¹² Ve své nejnovější knize *Jesus* (München 2004) rozvíjí Klaus Berger koncepci „mystických faktů“. S odvoláním na postmoderní situaci odmítá monopol jediného (tj. historicko-kritického) přístupu. V podstatě mu jde o to, oč dnes usilují i jiní – o syntézu kritické a duchovní čteny Písma.

5. ZÁVĚR

Citování autoři nepředstavují hlavní proud současné exegeze (Berger si výslovně stěžuje, že byl označen jedním kolegou jako „Aussteiger“), jde však nepochybně o velké postavy současné biblistiky, nikoli o nějaké outsidersy z evangelikálního či fundamentalistického tábora.

Z významných zatím nezmíněných autorů by sem bylo možno připojit i E. Linnemannovu a v jistém smyslu i M. Hengela. Ze starozákonníků provádí obdobnou revizi historicko-kritické exegeze B. S. Childs a navrhuje kanonickou metodu, která sice historicko-kriticky zkoumá vznik a vývoj textu, ale jako text k výkladu chápe až kanonický text Písma sv., nikoli naše rekonstrukce, jakkoli mohou osvětlovat určité aspekty textu (u Childse je spojení barthiánské hermeneutiky s historicko-kritickou exegezí transparentní). Třebaže jsme uvedli autory z evangelických církví, bylo by chybou se domnívat, že jde o proces pouze v rámci evangelické biblistiky (nakolik má ještě konfesní vymezení v biblistice nějaký smysl). V římskokatolickém prostředí propagoval obdobné myšlenky již koncem osmdesátých let kardinál Ratzinger ve sborníku,¹³ do něhož přispěl i R. E. Brown a také (luterán) G. A. Lindbeck,¹⁴ který postulát postkritické či postliberální teologie jakožto potřebné změny paradigmatu vznesl v programatickém spise, citovaném v úvodu našeho textu. Domníváme se tedy, že je oprávněn závěr, že existuje určitý proud post(historicko-)kritické biblistiky, o němž se postkritická systematická teologie může opírat.

Does Post-Critical Biblistics Exist?

Keywords: Postcritical (Postliberal) theology; Exegesis; Hermeneutics; Theology and History; Relations between Biblical Science and systematic theology; Biblical Fundamentalism; Barth, Karl; Berger, Klaus; Bultmann, Rudolf; Lindbeck, Georg A.; Pannenberg, Wolfhart; Stuhlmacher, Peter

Abstract: The article deals with the question of whether post-critical (post-liberal) theology can be supported by some trends of contemporary biblical studies. It shows some authors who think about a change of paradigm. The historical-critical method should not be refused but integrated into a new synthesis that considers the Bible as the book of the Church and the book that must be read or explained in the Church. The author concludes that systematic theology between liberalism and fundamentalism can be supported by one of the important trends of contemporary biblical studies.

¹³ V úvodu ke sborníku textů z proslulé „Ratzinger Conference“ (německé texty přednášek viz *Schriftauslegung im Widerstreit*, ed. Joseph Ratzinger, Freiburg 1989), která představuje mezník v ekumenickém úsilí o nový přístup k Písmu, musel kardinál Ratzinger ovšem konstatovat, že „u katolických účastníků bylo – alespoň zpočátku – cítit ještě spíše váhání. Trvá zde ještě obava, že by se těžce vydobytá svoboda exegeze opět mohla dostat do „škrťáckého chvatu“ učitelského úřadu a že všechny reflexe jsou jen záminkou takového nového poručíkování“ (s. 12). Tamtéž se Ratzinger pochvalně zmiňuje o chystané dogmatice metodistického teologa Th. Odena, který prodělal vývoj od Bultmanna k patristické exegezi, a o diskusních příspěvcích pravoslavného teologa Hopka ze semináře sv. Vladimíra. Ve všech těchto případech tedy jde o exegezi teologickou. To ale platí i o Lindbeckovi, který na téže konferenci doporučoval teologickou exegezi Karla Bartha a Hanse Urse von Balthasara. Zatímco o Barthově exegezi bylo mezitím napsáno množství spisů, na Lindbeckův podnět ohledně druhého autora reagoval až nyní Lindbeckův a Childsův katolický žák W. T. Dickens prací *Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics: A Model for Post-Critical Biblical Interpretation*, Indiana 2003. V témže roce byla napsána i první verze naší studie, a Dickensovu knihu chápeme jako podporu naší teze z katolické strany.

¹⁴ George A. LINDBECK, „Heilige Schrift, Konsens und Gemeinschaft,“ in *Schriftauslegung im Widerstreit*, ed. J. Ratzinger, s. 45–80.