

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
Cyrilometodějská teologická fakulta

KATEDRA SYSTEMATICKÉ TEOLOGIE

**KRITIKA VÝCHODISEK SOUČASNÉ
NOVOZÁKONNÍ EXEGEZE V DÍLE KLAUSE BERGERA
A JEJÍ MOŽNÉ VYUŽITÍ
VE FUNDAMENTÁLNÍ TEOLOGII**

Disertační práce

2011

Th.Lic. David Bouma

Prohlašuji, že jsem tuto práci zpracoval samostatně a uvedl jsem veškerou použitou literaturu a prameny.

1.12. 2010

Obsah

PŘEDMLUVA	7
ÚVOD	9
I. KAPITOLA: „FUNDAMENTÁLNĚ TEOLOGICKÉ ASPEKTY”	13
I.1. Obhajoba víry v dějinách	16
I.1.1. Podrobnější historický přehled.....	17
I.1.1.1. Kontext vzniku naší disciplíny	18
I.1.1.2. Zakladatelé nové disciplíny	20
I.1.1.3. První vatikánský koncil	21
I.1.1.4. Druhý vatikánský koncil	24
I.1.2. Od posledního koncilu po <i>Fides et ratio</i>	27
I.1.2.1. Hledání identity: 1965-1979	27
I.1.2.2. Od Sapientia christiana po Fides et ratio (1979-1998).....	29
I.2. Antropologický úvod	32
I.2.1. „Poznej sám sebe”	33
I.2.2. Od slyšení k víře	35
I.2.3. „Nepokojné je srdce...”	37
I.3. Křesťanské zjevení	40
I.3.1. Zjevení – princip teologie	40
I.3.2. Zjevení je univerzální, personální a sakramentální	42
I.3.3. Modely zjevení	44
I.3.4. Zjevení trojjediného Boha	49
I.4. Fundamentální christologie	51
I.4.1. Teologické východisko	51
I.4.2. Vzpomínání na Ježíše	52
I.4.3. Dobrá paměť evangelíí	54
I.5. Fundamentální ekleziologie	56
I.5.1. Církev založená na svědectví	57
I. 5.2. Široká problematika	57
I.5.3. Klíčová kategorie: svědectví	59
II. KAPITOLA: MEDAILON KLAUSE BERGERA	62
II. 1. Životopisné poznámky	62

II.1.1. Základní biografická data	62
II.1.2. Kontroverzní profesor	64
II.1.3. Polemik a expert	65
II.2. Exegeze a filozofie	66
II.2.1. Filozofická reflexe jednotlivých stádií exegeze	66
II.2.2. Filozofova exegeze	68
II.2.3. Exegetova filozofie	70
II.3. Bergerovy historické výhrady	72
II.3.1. Bultmannův mýtus	73
II.3.2. Historie a biblické zprávy	75
II.3.3. Teologická exploze	77
II.3.4. Blízká paruzie	78
II.4. Nová historická hermeneutika	80
II.4.1. Hermeneutika důvěry	81
II.4.2. Historičnost apokryfů	82
II.4.3. Historičnost mystických zpráv	85
II.5. Bergerovy hermeneutické výhrady	86
II.5.1. Nedoceněný Jan	87
II.5.2. „Brutální“ Ježíš	89
II.5.3. Předvelikonoční Bůh	91
II.5.4. Univerzitní evangelium	94
II.6. Bergerovy hermeneutické návrhy	96
II.6.1. Hermeneutika cizosti	97
II.6.2. Metodická podmínka	99
II.6.3. Hermeneutický počín	101
II.7. Bergerova christologie	102
II.7.1. Kdo je Ježíš?	103
II.7.2. Mystické puzzle	105
II.7.3. Osa evangelia	107
II. 8. Berger a prvotní křesťanství	108
II.8.1. Frühkatholizismus	110
II.8.2. Pavel	113
II.8.3. Církev	116
III. KAPITOLA: BERGEROVI ANTIPODI	120

III.1. Gerd Theißen	120
III.1.1. V čem to skřípe	121
III.1.2. Zázraky podle Theißenena	123
III.1.3. Third Quest	127
III.2. Hansjürgen Verweyen	131
III.2.1. Koryfej z Freiburgu	131
III.2.2. Verweyenovy velikonoční teze	132
IV. KAPITOLA: VYBRANÉ FUNDAMENTÁLNĚ TEOLOGICKÉ ASPEKTY V	
MYŠLENÍ K. BERGERA	137
IV.1. Antropologické momenty v Bergerově teologii	138
IV. 1. 1. Redukce antropologická a sociologická	139
IV.1.2. Intellectus fidei v myšlení Klause Bergera	143
IV.2. Bergerovo pojetí zjevení	148
IV.2.1. Bergerův radikální historismus	148
IV.2.2. Bergerovo pojetí v zrcadle klasických modelů zjevení	150
IV.2.3. Bergerovo pojetí Tradice předcházející vzniku kanonických evangelií....	153
IV.3. Berger v kontextu fundamentální christologie.....	155
IV.3.1. Historická kredibilita Ježíše z Nazareta v myšlení Klause Bergera	155
IV.3.2. Antropologická kredibilita Ježíše z Nazareta v myšlení Klause Bergera..	158
IV.3.3. Teologická kredibilita Ježíše z Nazareta v myšlení Klause Bergera	161
IV.4. Bergerův příspěvek k fundamentální eklesiologii	163
IV.4.1. Dynamika a kontinuita rané církve	163
IV.4.2. Bergerova teologická gnoseologie	165
ZÁVĚR	168
VÝBĚROVÁ BIBLIOGRAFIE KLAUSE BERGERA	173
BIBLIOGRAFIE	177
SEZNAM ZKRATEK	186
RESUMÉ	188
RESUMÉ	190

Předmluva

Dovolte mi, abych první řádky této doktorské práce napsal v osobním tónu. Když jsem se v červenci 2006 blížil po rozpálené dálnici k Heidelbergu, abych se setkal s profesorem Klausem Bergerem, byla ve mně malá dušička. Do telefonu zněl jeho hlas nevlídně, přemýšlel jsem tedy, jestli nebylo příliš smělé, ohlásit se jen tak na kus řeči k teologovi, jehož knihy jsou v Německu vydávány ve srovnatelných nákladech jako knihy papeže Benedikta. Když jsem pak zazvonil na dveře jeho bytu a přede mnou se objevilo dvoumetrové hubené tělo profesorovo a spočinul na mně pohled jeho velikých udivených očí, říkal jsem si v duchu, že svou návštěvu u Bergerových si do sbírky příjemných zážitků asi nezařadím. Opak byl pravdou: teologický polemik milující střet a kontroverzi, muž, který rozdává intelektuální políčky ze stránek svých knih a článků na všechny strany, autor, kvůli němuž sahají po peru jak jeho liberální, tak konzervativní¹ kolegové, se ukázal jako laskavý a trpělivý člověk. Musím se též pochlubit, že jsem směl shlédnout asi největší soukromou sbírku antické apokalyptiky na světě a pokochat se spolu s profesorem několikametrovou řadou spisů věnovaných osobnosti a dílu Jáchyma z Fiore. Vypili jsme spolu několik skleniček plzeňského piva, a jelikož manželka pana profesora byla tou dobou na jakési konferenci v Jižní Americe, povečeřeli chleba s kouskem salámu. Když jsem se s čerstvě emeritovaným profesorem evangelické teologické fakulty v Heidelbergu pozdě v noci loučil, věděl jsem, že jsem se mohl setkat nejen s jedinečně kontroverzním, plodným a originálním autorem, ale též s hluboce věřící a při osobním setkání pokornou a milou osobou.

Dílu tohoto muže, označovaného v Německu za „nejsukovitějšího teologa v zemi“², se budu ve své disertační práci věnovat a v rámci svých skromných možností se jej pokusím představit české odborné veřejnosti. Hned na začátku bych chtěl ze srdce poděkovat všem, kteří mě při sepisování této práce provázeli, zejména profesoru Ctiradu V. Pospíšilovi, který mě s velkým teologickým nadhledem a nemenší trpělivostí vedl. Nemohu nevpomenout svého drahého přítele, bavorského faráře Josepha Badera, bez

¹ Ačkoli je Berger považován za stále konzervativnějšího teologa, dostává právě „zprava“ sice občasné, ale tvrdé a pro něj zřejmě nejbolestivější úderky. Srov. např. OVERATH J.: *Klaus Berger – Sind wir alle Gottes Verräter? Ein gemäßigter Joachimist und die Einheit der Christen*, in: *Theologisches 5/6* (2006), 147-150.

² Zejména na liberální kolegy útočí Berger s veškerou vehemencí rozzlobeného starého muže. Odtud pojmenování „*der knorrigste Theologe im Land*“ – „nejsukovitější teolog v zemi“. Adjektivum doprovázející Bergerovu teologickou osobnost v českém překladu příliš nevyzní, přesto nás jeho asociační pole dovede neomylně k zamýšlenému významu.

jehož finančního příspěví bych si nemohl opatřit několik „metrů“ teologické literatury nutné pro tento můj akademický pokus.

Úvod

Předkládaná disertační práce vznikala během několika let. Vše začalo v Římě, kde autor následujících stran během svých studií na Papežské gregoriánské univerzitě objevil knihy německého teologa a exegety Klause Bergera, a tento autor ho zaujal do té míry, že se mu rozhodl věnovat hlouběji. Autor této disertační práce, začínající systematick, si dovolil obrátit se poněkud směle se svými otázkami na renomovaného exegetu a teologa. Bylo to jistě odvážné; nakolik to bylo smysluplné, ať posoudí čtenář. Této opovázlivosti se však autor dopustil, jelikož knihy heidelberského novozákoníka povětšinou, přímo nebo nepřímo, souvisejí s otázkami vztahu exegetického a systematického teologického bádání. Téměř na každé straně Bergerových textů zaznívala explicitně, častěji však „mezi řádky“ fundamentálně teologická témata, a to zejména teologicko-gnozeologické povahy. Například jaké filosofické průpravy, hermeneutické reflexe a jakého druhu kritického doprovázení má zapotřebí exegeta od systematického teologa? V jakém smyslu může naopak historik a exegeta „korigovat“ své systematické kolegy a jak má vypadat jejich vzájemná tvořivá spolupráce?

Od začátku bylo zřejmé, že celoživotní dílo heidelberského profesora není možné uchopit na několika desítkách stran doktorské práce v celé jeho dynamičnosti, originalitě, rozporuplnosti a rozsáhlosti. Vzhledem ke své teologické specializaci se autor pokusil „nadvítit“ Bergerovo dílo z fundamentálně-teologické perspektivy, vyzdvihnout některé jeho podnětné postupy a upozornit na slabiny v jeho myšlení. Není třeba skrývat, že definitivní podobu dostala tato disertace během několika semestrů na Katolické teologické fakultě v Praze, kde doktorand jako novopečený asistent fundamentální teologie intenzivně promýšlel, jak předkládat studentům této staroslavné vzdělávací instituce podstatné obsahy přednášené disciplíny. Následující úvahy jsou tedy výsledkem jakési „reakce“ děl Klause Bergera na jedné straně s centrálními tématy fundamentální teologie na straně druhé. Skromný akademický pokus aspiruje tedy na dvojí cíl. Prvním z cílů této disertační práce je synteticky a přehledně představit dílo elitního, v českém prostředí však nepřilíš známého německého teologa a jeho prostřednictvím nahlédnout do současného bohatého a dramatického teologického dění u našich západních sousedů. Druhým cílem je pak předložit odpovědi na otázky, které fundamentální teologie klade každému novozákoníkovi. Budeme tedy zkoumat, jak Berger chápe zjevení (*revelatio*) a jeho předávání. Zná konstituci *Dei verbum* a dokument *Výklad bible v církvi*? Jakým způsobem pojímá apoštolskou Tradici a vztah Písma a zjevení? Co si myslí o inspiraci a jakou

teologickou relevanci přikládá biblickému kánonu? Pochopitelně nemůžeme nevěnovat pozornost Bergerově hermeneutice, jeho názorům na vztah Bible a církve a dalším důležitým otázkám.

Abychom Bergerovy přístupy co nejplastičtěji vykreslili, obsahuje práce dva exkurzy směrem k Bergerovým teologickým antipodům. *Hansjürgen Verweyen* a *Gerd Theißen* – významní a celosvětově známí němečtí teologové – nám ve vybraných tématech nabídnou kontrastní myšlenkové prostředí, ve kterém vynikne specifičnost, jedinečnost a svéráznost našeho autora. Náš text nechce být „zprávou“ o jednom muži, jeho ambicí je ukázat kontexty a souvislosti důležité či podnětné i pro náš český teologický prostor.

České teologické prostředí bylo v minulých letech bohatě obdarovááno kvalitní domácí literaturou a teologickými učebnicemi, a to zejména díky moderátorovi této práce, Ctiradu Václavu Pospíšilovi, jehož výjimečný tvůrčí duch a láska k teologii autora tohoto skromného dílka intenzivně inspiruje. Nicméně učebnice teologie fundamentální stále bolestně chybí, a tak je tato disertace také jakousi přípravou pro sepsání několika kapitol ke stavu disciplíny, jejíž první katedra vznikla před 150 lety právě v naší vlasti.³

Název práce „Kritika východisek současné novozákonní exegeze v díle Klause Bergera a její možné využití ve fundamentální teologii“ vystihuje náš úhel pohledu, hlavní zájem i metodu. Titul dizertace obsahuje zcela vědomě jistou dvojznačnost. Ona „kritika východisek“ je totiž v první řadě celoživotní snahou našeho autora, který se pokouší nacházet vhodné filosofické, historické, hermeneutické a obecně teologické předpoklady pro svou práci. Tyto Bergerovy předpoklady – explicitní, ale též implicitní – však postavil do středu svého zájmu též autor této dizertace. Chce je nalézt, pojmenovat, posoudit a zasadit do kontextu, a proto se vydává na cestu „kritiky východisek“ exegeze a teologie Klause Bergera. Je nabíledni, že se budeme věnovat nejen východiskům heidelberského exegety, ale též výsledkům jeho bádání.

Z výše řečeného je odvozena i struktura doktorské práce. V první kapitole se pokusíme čtenáři synteticky představit historii a stav disciplíny a nejdůležitější otázky *fundamentální teologie*, jejíž optikou budeme kriticky zkoumat témata, která Berger pojednává. Z možných variant volíme fundamentálně teologický návrh *Salvadora Pié-Ninota*, který svou strukturou a metodou vhodně koresponduje s cílem naší práce. Fundamentální teologie tohoto katalánského velikána má čtyři ohniska: zahajuje

³ První katedra fundamentální teologie na světě vznikla roku 1857 na Karlově univerzitě v Praze. Jednalo se o přejmenování již existující katedry apologetiky.

antropologickým úvodem, postupuje k centrální kapitole o zjevení, pokračuje fundamentální christologií a zakončuje fundamentální ekleziologií. Tato čtyři ohniska výborně odpovídají bodům Bergerova díla a doufáme, že se to také ukáže v závěrečné kapitole naší práce.

V kapitole druhé co nejkompexněji představíme Klause Bergera, abychom získali celostní pohled na osobu a dílo tohoto v současnosti nejčtenějšího německého teologa. Určitý prostor budeme věnovat i jeho pohnuté biografii, zejména vysvětlíme okolnosti jeho nedávného vstupu do katolické církve. Bergerovo dílo se pokusíme přehledně představit od jeho filosofických východisek přes historickou a novozákonní hermeneutiku po christologii a ekleziologii. Vzhledem k tomu, že ani jediný text Klause Bergera nebyl publikován v češtině (jedinou výjimku tvoří překlad jeho stručného komentáře k Jidášovu evangeliu, přístupný na internetu) a z mnoha desítek jeho knih najdeme v českých odborných knihovnách jenom nepatrný zlomek (na KTF UK jsou k dispozici tři), nepovažoval autor této práce za zbytečné pokusit se zpestřit prezentaci díla Klause Bergera hojnými překlady jeho textů.

Po vykreslení „medailonu“ našeho autora postoupíme ke třetí kapitole, jež bude sestávat ze dvou exkurzů. Chceme v nich čtenáři představit křiklavé protiklady k vybraným kapitolám díla Klause Bergera. Postavíme mu do cesty dva žijící autory. Budeme jej konfrontovat s jeho heidelberským teologickým protivníkem Gerdem Theißenem v otázkách souvisejících s problematikou „historického“ Ježíše a s konkurenčním návrhem freiburského teologa Hansjürgena Verweyena v souvislosti s fundamentálně-teologickou hodnotou vzkříšení Ježíše Krista. Posledně jmenovanému se věnovala naše licenční práce na Teologické fakultě Papežské gregoriánské univerzity v Římě a je naší ambicí alespoň fragmentárně představit tohoto autora v českém teologickém prostředí.

Čtvrtá kapitola bude mít strukturu analogickou ke kapitole první. Budeme hodnotit, jakým způsobem Klaus Berger pracuje s antropologickým „momentem“ ve své biblické a teologické hermeneutice a zdali Bergerovo specifikum – „hermeneutika cizosti“ při vší sympatii, kterou může vzbuzovat, nezůstává něco dlužna principiální inteligibilitě víry a též apologetice imanence, kterou katolické teologii zprostředkoval Maurice Blondel. Nemůžeme se nezeptat našeho autora, jak chápe klíčovou kategorii zjevení, a nezkoumat, je-li jeho pojetí přiřaditelné k některému z modelů zjevení, jak je nacházíme u největších autorit na tuto tematiku (*René Latourelle, Max Seckler, Avery Dulles*). Dále shrneme Bergerův přístup k otázkám fundamentální christologie, zejména k problematice

historického bádání o Ježíši z Nazareta, které Berger svým radikálním historismem vyzývá na souboj. Posledním bodem našeho zájmu je Bergerův přínos pro fundamentální ekleziologii. Jeho značný přínos vyplývá už ze skutečnosti, že máme co do činění s jedním z největších znalců křesťanské literatury prvních dvou století. V závěru kriticky a synteticky shrneme výsledky našeho studia Bergerových implicitních i explicitních předpokladů, názorů a přístupů, vyzdvihneme jeho akcenty a objevy, jež jsou pro fundamentální teologii relevantní. Pokusíme se též našeho autora situovat do kontextů současné protestantské a katolické teologie.

Hledání předpokladů vědecké práce německého exegety a teologa otvírá našemu dizertačnímu úsilí možnosti, abychom fundamentální teologii promýšleli na úrovni doby. Tato mladá teologická disciplína není tedy jenom nástrojem pro „uchopení“ díla Klause Bergera, ale její rozpracování, aplikace a hlubší porozumění je též cílem našeho úsilí. Dílo heidelberského exegety představuje nemalou výzvu a v této doktorské práci chceme hledat jeho fundamentálně-teologické aspekty a upozornit na jejich možné využití v této důležité disciplíně.

I. kapitola: „Fundamentálně teologické aspekty“

Fundamentální teologie je disciplína, která chce obhájit, zdůvodnit, ospravedlnit a zprostředkovat nárok křesťanství na pravdivost. Křesťan se nebojí vystavit svou víru soudu rozumu a jeho otázkám zkoumajícím věrohodnost a smysluplnost víry. Církev je přesvědčena, že víra a rozum jsou dvěma křídly, na kterých stoupá lidský duch k výšinám poznání a lásky.⁴ Víra rozum oplodňuje a stejně i rozum prokazuje víře neocenitelné služby. „Na počátku byl Logos“ (Jan 1,1) a toto tvůrčí „Slovo se stalo tělem“ (Jan 1,14). Smysl stvoření tak dovršuje Kristus. Člověk – Boží tvor – s úžasem předstupuje před Boží zjevení.

Fundamentální teologie zpravidla na začátku uvažuje právě o oné spásné iniciativě Boží, která je již několik století nazývána zjevením. Zejména poslední dva ekumenické koncily přispěly zásadním způsobem k promyšlení této teologicky klíčové skutečnosti. Druhý vatikánský koncil v dogmatické konstituci *Dei verbum* říká, že nelze očekávat žádné další zjevení do slavného příchodu Ježíše Krista. Církev je tedy odkázána na cosi, co už proběhlo, je skončeno a neustále se od nás v čase vzdaluje. Koncil hovoří o „ekonomii zjevení“ a připomíná s odkazem na začátek Listu Židům, že mnohokrát a mnoha různými způsoby mluvil Bůh k našim předkům. Máme tedy co do činění nejen s událostmi dávné minulosti, ale i se složitým a pestrým fenoménem bohatým na formy i obsah.

Fundamentální teologie ví, že zjevení není určeno k zapomnění, ale že Bůh v něm chce oslovit lidi všech dob. Proto naše disciplína pozorně sleduje, v jakém smyslu a jakým způsobem se zjevení – slovo Boží – stává Tradicí a Písmem. Vždyť teprve poté, co se zjevení tímto způsobem „krystalizuje“ a „fixuje“, může plnit svou spásnou funkci z generace na generaci. Co tedy odlišuje Písmo svaté od ostatních židovských a křesťanských textů? V čem spočívá jeho zvláštní vztah ke zjevení vrcholícím v Ježíši Kristu? Z čeho se odvozuje jeho jedinečná informační a spásná kvalita? Odpověď je dvojediná: Prvním důvodem zvláštní posvátnosti Bible je její inspirovanost, druhým pak její kanonicita. Inspirací rozumíme speciální vztah Ducha svatého k *textu* Písma, vztah natolik tvůrčí, hluboký a osobní, že nás opravňuje hovořit o Bibli jako o slovu Božím.⁵

⁴ Srov. úvodní slova encykliky *Fides et ratio*. JAN PAVEL II.: *Fides et ratio*. Praha: Zvon, 1999.

⁵ Slovo inspirace bylo až do raného novověku užíváno i v souvislosti s výroky Otců a koncilů (a též některých výjimečných pohanů). Až dominikánský teolog Melchior Cano v 16. století kvalitativně rozlišuje působení Ducha svatého na autory Bible a pomoc Ducha svatého církevnímu magisteriu (později je tato

Pojem kanonicita pak označuje důležitý aspekt inspirovaného textu, „tendenci“ plynoucí z faktu inspirace, vzájemnou afinitu inspirovaných textů, jež tvoří z rozličných spisů napsaných ve třech různých tisíciletích, třech jazycích a celé řadě literárních druhů opravdový *celek* – jedno Písmo. Pojmy inspirovanost a kanonicita textu zůstanou však málo srozumitelnými, nebudeme-li se zevrubně zabývat hermeneutikou. Hovoří-li konstituce *Dei verbum* o posvátné Tradici, dotýká se právě tématu biblické hermeneutiky. Na začátku naší práce o fundamentálně-teologických aspektech v díle novozákoníka Klause Bergera nelze dost zdůraznit, že posvátná Tradice je základním hermeneutickým prostředím Nového zákona. Posvátná Tradice je nejen *pisatelkou* textů obsažených v nejposvátnější knize křesťanů, ale i *matkou* kánonu a také jediným *biotopem*, ve kterém staré texty mohou „přežít“ ve své duchovní subtilitě a životodárné síle. Konstituce *Dei verbum* konstatuje, že Boží slovo je obsažené v Písmu svatém a posvátné Tradici. Naše „sonda“ do světa současné německé novozákonní biblistiky ukáže, do jakých aporií se dostává studium Písma, oddělí-li se od kontextu Tradice a doby, ve které vznikalo. Dílo Klause Bergera je ve svém vývoji a celku názornou ukázkou toho, jak exegeta a novozákoník stále více chápe, že výklad Písma potřebuje církevní hermeneutiku. Není třeba zdůrazňovat, že subjektem posvátné Tradice je církev. Dalším úkolem fundamentální teologie je tedy pochopitelně zkoumání vztahu Tradice a Písma, které v sobě nesou jediné *depositum* – poklad, který je svěřen církvi a jenž má církev autenticky vykládat. Tímto jsme se dostali k velikému tématu naší disciplíny, jímž je magisterium – učitelská služba v církvi.

Načrtli jsme některé důležité otázky fundamentální teologie. Dříve než se podíváme na dílo Klause Bergera z této perspektivy, představíme si tuto mladou disciplínu poněkud zevrubněji, aby bylo zřejmější, co máme na mysli, pokud chceme zkoumat východiska jeho myšlení a možné využití jeho díla ve fundamentální teologii. V první kapitole tedy chceme nastínit strukturu a problematiku pokoncilní fundamentální teologie.⁶ Jelikož uvnitř naší disciplíny existují různé školy a různí autoři prezentují specifické důrazy svých „návrhů“, nebude jistě špatným rozhodnutím, když naznačíme systém Salvadora Pié-

pomoc nazvána *assistentia negativa*). Srov. GABEL H.: Inspiration, in: *LThK* 5, 533-541. Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br.: Sonderausgabe, 2006.

⁶ Nejvýznamnější manuály disciplíny: KERN W., POTMEYER H. J., SECKLER M.: *Handbuch der Fundamentaltheologie 1-4*. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 2002²; FISICHELLA R., LATOURELLE R., PIÉ-NINOT S.: *Dizionario di teologia fondamentale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2000².

Ninota⁷, který je konsensuálně akceptován a zároveň je považován za nejsyntetičtější moderní fundamentálně teologický přístup. Neztrácíme ze zřetele, že v českém prostředí je tento katalánský teolog málo známý, a tak první kapitola naší práce chce být také skromným upozorněním na tohoto barcelonského giganta.

Cesta fundamentální teologie je cestou vzrušující a napínavou, cestou, která vede na práh největšího tajemství dějin. Vede totiž k odvalenému kameni Ježíšova hrobu, tedy k hranici mezi vírou a nevírou. Jako ženy velikonočního rána budeme hledat ukřižovaného nazaretského Mistra a žasnout nad skutečností, že na místě, kam ho pohřbili, není. Tímto ohromujícím faktem se může změnit vše. Říkáme „může“, jelikož záleží na svobodě člověka, zdali a jakým způsobem je ochoten sledovat dobrodružství vedoucí k úžasu přicházejícímu s rozbřeskem velikonočního jitra. Marie Magdaléna sledovala Ježíšovy kroky vlastníma očima a slyšela jeho slova na vlastní uši, její vztáhnutou ruku zadržel sám vzkříšený Pán. My, vzdálení od těch dob dvacet století, jsme odkázáni na *svědectví* těch, kteří byli „u toho“. Právě proto je svědectví jednou z nejdůležitějších kategorií fundamentální teologie. Salvador Pié-Ninot věnuje kategorii svědectví výsadní postavení, právě proto použijeme jím navrhovanou metodu v pokusu o zhodnocení myšlení jednoho z nejvýraznějších teologů v zemi našich západních sousedů.

O co tedy jde fundamentální teologii a jaké má kompetence vzhledem k novozákonní vědě? Náš obor se pokouší ukázat, že křesťanství je smysluplná nabídka hodná víry, že je kredibilní, a to i pro dnešní svět. Fundamentální teologie chce být svědkem živého Krista (Lk 24,5.23; Sk 1,18) a „uvést důvody naděje“ (1 Petr 3,15) pramenící z víry v Boha zjevujícího se v Ježíši Kristu, přítomném ve svém Duchu v církvi a ve světě. K tomu velikému úkolu potřebuje výsledky práce mnoha příbuzných disciplín, na prvním místě biblistiky. Z výsledků práce kolegů biblistů fundamentální teolog čerpá a na oplátku jim nabízí své, tj. systematické a metodologické podněty. O to nám v naší práci též půjde.

⁷ Tento diecézní kněz je profesorem fundamentální teologie a fundamentální ekleziologie na Katalánské univerzitě v Barceloně a je pravidelně v letních semestrech hostujícím profesorem na Papežské gregoriánské univerzitě v Římě. Jeho manuál *Teologia fondamentale* vyšel v roce 2002 jako 133. publikace v prestižní řadě *BTC* (Biblioteca di teologia contemporanea) v roce 2008 a v téže řadě (*BTC* 138) byl vydán i jeho spis *Ecclesiologia: la sacramentalità della comunità cristiana*. Originály ve španělštině: PIÉ-NINOT S.: *La teología Fundamental. «Dar razón de la esperanza» (1 Pe 3,15)*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2001; *Ecclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2007. Je editorem a spoluvůrcem italské a zejména aktualizované a rozšířené španělské verze *Dizionario di teologia fondamentale (DTF)* Madrid 1992, 2000.

Vzhledem k tomu, že se Klaus Berger zhusta odvolává na exegetické, obecněji biblické a teologické osoby a myšlenky posledních dvou století, věnujme se nejprve (po krátkém úvodu) historii tohoto období z hlediska naší disciplíny. Zvýšený zájem věnujeme – z důvodů, které se ozřejmí později – fenoménu osvícenství.⁸

1.1. Obhajoba víry v dějinách

Novozákonním mottem naší disciplíny je verš z 1. listu svatého apoštola Petra, ve kterém autor epištoly povzbuzuje své čtenáře, aby byli připraveni obhájit důvody křesťanské naděje: „Buďte vždy připraveni dát odpověď každému, kdo by vás vyslyšel o naději, kterou máte“ (1 Petr 3,15)⁹. Situace poapoštolské církve, do které biblický text promlouvá, je v mnoha ohledech srovnatelná s naší situací, a tak zmíněný verš, vyzývající ke kvalifikované apologii naděje, neztrácí nic ze své starověké naléhavosti. Tehdy, stejně jako dnes, je třeba vysvětlit důvody křesťanského pojetí života a náboženství, hlavně s ohledem na jeho odlišnost vůči světonázoru a životnímu stylu většinové společnosti.

Teolog, církevní spisovatel a nejvýznamnější představitel alexandrijské školy Órigenés ve svém apologetickém spisu *Contra Celsum* (VII, 12) přidává ke zmíněné naději také víru. Je to zcela logické, jelikož vysvětlit „důvody naděje“ znamená vysvětlit důvody víry, které k naději vedou. Svatý Augustin o dvě století později učiní z tohoto verše ve svém dopise *Ad Consentium* referenční bod prvního systematického díla o vztazích víry a rozumu.¹⁰

Scholastika se pak nechá fascinovat racionalitou „uvnitř“ víry a touhou přiblížit se intelektem ke křesťanským tajemstvím. Anselmova „*fides quaerens intellectum*“ dobře charakterizuje tuto kapitolu dějin ducha, kterou zlatým písmem psali velikáni jako Bonaventura a Tomáš Akvinský. Teologie v jejich době je královnou věd a duší univerzity.

⁸ Srov. Následný historický přehled (až k I.1.2.2. včetně) volně sleduje strukturu a akcenty Pié-Ninotova úvodu (*l'introduzione generale*) v manuálu *La teologia fondamentale*, 11-72.

⁹ MÜLLER P. G.: Apologetik, in: *LThK*³ 836: zdůrazňuje, že tento text je „*wirkungsgeschichtlich besonders relevant*“.

¹⁰ Srov. AUGUSTIN SV.: *Contra mendacium ad Consentium*. In: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 41. Pokud jsme již zmínili hipponského biskupa, je třeba zdůraznit, že navzdory ikonograficky velmi rozšířené legendě o dítěti, jež mělo africkému teologovi udělit lekci o nemožnosti rozumového přiblížení tajemství víry („Spíše přeleti mušlí moře do důlku v písku, než ty pochopíš cokoli z tajemství Trojice...“), je pro Augustina naopak typické, že se uvnitř víry pohybuje s velikou intelektuální energií a důsledností a často opakuje, že ve víře je podstatná nejenom *auctoritas*, ale též *ratio*.

Ve 14. století františkánský mnich William z Ockhamu přináší do filosofie nominalistickou skepsi vůči metafyzickým systémům a otvírá dveře pozdějšímu novověkému empirismu, historismu a pozitivismu. Na rovině teologické a církevní to byl augustiniánský řeholník Martin Luther, který svým programem *sola Scriptura* odmítá filosofii a přirozenou teologii. Protireformace, odstartovaná Tridentským koncilem v reakci na západní schisma, inspiruje vznik apologetiky¹¹, jež se stává ideovým nástrojem rekatolizace. O další dvě století později začíná křesťanská apologetika polemizovat s nastupujícím osvícenstvím. Právě osvícenství se pak stává kontextem vzniku naší disciplíny ve vlastním slova smyslu, jež pak v druhé polovině 19. století dostává v Praze poprvé jméno fundamentální teologie. Novoscholasticky koncipované apologetické manuály docházejí posléze obrovské rozšířenosti a teprve předkoncilní teologické práce naznačují, že se tento způsob teologie vyčerpává a potřebuje obnovit.

Druhý vatikánský koncil ani Kongregace pro katolickou výchovu ve svém dokumentu o obnově teologických studií *Normae quaedam* (1968) však fundamentální teologii vůbec nezmiňují, což pochopitelně vzbudilo řadu otázek nad další existencí a směřováním disciplíny. Pochybnosti zapříčiněné magisteriálním mlčením rozptýlila až apoštolská konstituce Jana Pavla II. *Sapientia christiana* (1979), která nařizuje, aby se fundamentální teologie povinně vyučovala na teologických fakultách jako obor, který má mít dialogickou povahu směrem k ekumenickým otázkám, nekřesťanským náboženstvím a ateismu. Týž pontifex pak svou encyklikou *Fides et ratio* (1998) nabídl disciplíně další jednoznačné potvrzení a nové impulzy.¹²

I.1.1. Podrobnější historický přehled

Jak jsme již zmínili, termín fundamentální teologie pochází teprve z devatenáctého století. Z hlediska obsahu však počátky disciplíny nacházíme už v tématice traktátu *De locis theologicis* Melchiora Cana¹³ a v úvahách barokní scholastiky ohledně *analysis fidei*,

¹¹ LARCHER G.: *Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter*, in: *HFT^h 4*, Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, ²2000, 231-241.

¹² Srov. srozumitelný a syntetický přehled církevní historie a dějin teologie od prvního století po současnost. O'COLLINS G., FARRUGIA M.: *Cattolicesimo. Storia e dottrina*. Brescia: Queriniana 2006, 10-104.

¹³ Dominikán Melchior Cano (1509–1560) ve svém posmrtně vydaném díle *De locis theologicis* hovoří o pramenech teologického poznání jako o „místech“. Rozlišuje deset pramenů (míst) a ty pak dělí do několika skupin. „Vlastní“ prameny teologického poznání liší na konstitutivní prameny (Písmo svaté a Tradice) a prameny interpretující zjevení (učení církve, konciliů, římských papežů, církevních otců nebo scholastických

hledající nejhlubší důvody jistoty víry. Epochálnímu dílu španělského dominikána se pak dostalo uplatnění především v souvislosti s katolickými kontroverzemi s reformací, kdy vzrostla poptávka po utříděné teologické gnozeologii schopné konkurovat svůdné jednoduchosti luteranismu a kalvinismu. *Catechismus Romanus* (1556)¹⁴, plod Tridentského koncilu, již v kapitole věnované čtyřem známkám pravé církve (*notae Ecclesiae*) předpokládá apologetiku na dvou úrovních: v traktátu *De Vera Religione* se křesťanství jako pravé náboženství vymezuje vůči židovství a islámu, v traktátu *De Vera Ecclesia* se katolická církev konfrontuje s konkurenční reformační ekleziologií.

Zrození apologetiky jakožto předchůdkyně fundamentální teologie však spadá do období první poloviny 19. století. V protestantském prostředí F. Schleiermacher (1768-1834) a v katolickém J. S. Drey (1777-1853) a G. Perrone S.J. (1794-1876) inspirují vznik apologetiky jakožto teologické disciplíny. Německá tübingská škola založená Dreyem a Perronem, působícím v jezuitském Collegio Romano, jsou iniciátory apologetiky ve vlastním slova smyslu.

I.1.1.1. Kontext vzniku naší disciplíny

Kontextem vzniku naší disciplíny je historické a kulturní období, které nazýváme osvícenství. Pod tímto termínem se skrývá nejen dějinná epocha 18. a 19. století, ale především kulturní proces, který sám sebe chápal jako začátek nové éry pokroku, založeném na rozumu a svobodě.¹⁵ S osvícenstvím přestává být Západ jednomyslně křesťanský a mezi společenskými elitami se objevují deistické a posléze ateistické či agnostické tendence. Mezi světem náboženství a světem vědy a kultury, jakkoli ještě vztaženým k transcendentnu, narůstá napětí. Emblematický titul Kantova díla *Náboženství v hranicích pouhého rozumu* (1793) naznačuje nový kritický a selektivní přístup k fenoménu náboženství. V duchu motto iluminismu: *Sapere aude!* – měj odvalu myslet!,

teologů). K těmto pramenům přičlenil ještě skupinu tří pomocných pramenů, které nazývá *ascripti*: lidský rozum, filosofii a dějiny.

¹⁴ Katechismus vydaný pro kněze působící ve farnostech je rozdělen do čtyř částí: první část je věnovaná víře (13 kapitol podle Apoštolského vyznání víry); druhá část svátostem (8 kapitol); třetí část dekalogu (10 kapitol); čtvrtá kapitola modlitbě Otčenáš (17. kapitol). Jeho latinská verze měla přibližně 550 vydání, více než 350 vydání se dostalo jeho překladům do 18 jazyků.

¹⁵ Symbolicky bychom mohli osvícenství označit za období mezi Voltairem (1694–1778) a Sigmundem Freudem (1856–1939). Oba dva – student jezuitské koleje Voltaire i Freud, syn rakouského Žida z Příboru na Moravě – věnovali náboženství celoživotně kritickou pozornost. Příznačné je, že posledním dílem zakladatele psychoanalýzy a nemilosrdného kritika církve bylo pojednání o Mojžíšovi.

užívej vlastní hlavu! – byla pojednávána po staletí neproblematizovaná křesťanské víra.¹⁶ Tisícileté náboženství Evropy se zachvělo v základech. Nejprve nevelká skupina intelektuálů, od dob L. Feuerbacha pak i široké masy, začaly považovat křesťanství za náboženství zaostávající za oprávněnými nároky lidského rozumu a svobody.¹⁷ Osvícenství se stalo „duší“ sekularizace a téměř vytěsnilo ducha, který dříve oživoval evropskou *Christianitas*.

Bylo by však chybou domnívat se, že osvícenská kritika nepřinesla křesťanství nic pozitivního. Naopak. Díky iluministickým námitkám vznikají první systematické traktáty o zjevení a konfiguruje se nová vědecká disciplína: apologetika náboženství a zjevení. Osvícenství i křesťanské víře jde totiž v jistém smyslu o totéž – o „světlo“. S novou intenzitou se nastoluje otázka, jak se k sobě má světlo rozumu (*lumen rationis*) a světlo Kristovo, opěvované o velikonoční noci (*lumen Christi*). A tak toto historické a kulturní období osvícenství otevírá nesmírně zajímavou problematiku vztahu mezi zjevenou vírou v Ježíše Krista a kritickou racionalitou.

Dialektika osvícenství, jak ji definovali představitelé frankfurtské školy a „osmašedesátníci“ M. Horkheimer a Th. Adorno¹⁸, se nakonec od redukcionistických pozic vůči pojmu zjevení propracovává k značné otevřenosti této kategorii. Osvícenství, má-li být věrné svému předsevzetí zahánět pověry a hlásat rozum, musí reflektovat i vlastní mytologii (např. utopickou víru v člověka a pokrok) a ve jménu rozumu se otevřít tomu, co jej přesahuje. Jak říká známý bonmot: rozum se nesnese s pověrou, víra zase s pavědou. Fundamentalistické křesťanství ani předsudečné osvícenství nejsou schopny vstoupit do žádného dlouhodobého a přínosného dialogu s čímkoli. Rozum a víra však, dovolíme-li si

¹⁶ Srov. programový text vybízející k odvaze samostatně myslet a nespolehat se na vedení druhých: KANT I.: *Was ist Aufklärung?*, in: *Berliner Monatsschrift*, Dezember (1784), 481-494. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“

¹⁷ Feuerbachův odkaz dobře charakterizuje závěrečný odstavec z jednoho jeho stěžejního díla: „Těmito slovy, pánové, končím tyto přednášky a přeji si jen, abych se byl neminul cíle, který jsem si v těchto přednáškách vytkl a který jsem vyslovil v jedné z prvních přednášek, totiž dovést vás k tomu, abyste místo boha milovali člověka, dovést vás od víry k myšlení, od modlitby k aktivitě, od očekávání onoho světa k poznání tohoto světa, aby místo křesťanů, kteří podle vlastního doznání jsou ‘napůl zvířata, napůl lidé’, stali se z vás lidé, celí lidé!“, FEUERBACH L.: *Přednášky o podstatě náboženství*. Brno: Státní nakladatelství politické literatury, 1953, 267.

¹⁸ ADORNO T.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. Main: Fischer Taschenbuch, Sonderausgabe 2003.

antropomorfismus¹⁹ – mohou žít třeba v dramatickém, ale v pěkném a hlavně plodném svazku. Máme samozřejmě na mysli zdravý – chestertonovský²⁰ – rozum a skutečně katolickou – všeobecnou – víru.

I.1.1.2. Zakladatelé nové disciplíny

Za zakladatele naší disciplíny jsou zpravidla považováni dva mužové, jejichž životy se z větší části překrývají. Starším z nich je Johann Sebastian Drey (1777–1853), zakladatel tübingské katolické školy, který ve svém spise *Die Apologetik als Wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums* 1-3, představuje apologetiku jako novou disciplínu, která – jak název napovídá – chce vědecky dokázat božský původ křesťanství. Mladá disciplína má mít v Dreyově pojetí tři části: *Apologetik 1*: filosofie náboženství; *Apologetik 2*: náboženství ve svém historickém vývoji až k vyvrcholení ve zjevení v Kristu; *Apologetik 3*: křesťanské zjevení v katolické církvi. Posledně jmenovanou část Drey artikuluje v klasické podobě traktátu *De vera Ecclesia*. Dreyova metoda je dogmaticko-pozitivní a apologeticko-intrinsecistická. Pokouší se o jakousi *bytostnou* apologetiku tak, že určuje, tedy „extrahuje“ nejvlastnější povahu a bytostné struktury křesťanství. Takto „vytěžené“ centrální *obsahy* se pak snaží zprostředkovat lidskému rozumu a obhájit proti námitkám.²¹ Drey se tak například nebojí konkrétní a přitom stručné odpovědi na otázku, kterou sám pokládá: Co je „nejvyšší idea křesťanství“? Odpovídá: „Boží království“ a tuto odpověď považuje za vrcholně slučitelnou s rozumem, dokonce za odpověď „v rozumu zakořeněnou, pravou *Vernunftidee*“²², kterou lidský intelekt očekává od zjeveného náboženství. Dreyova disciplína se postupně již pod jménem fundamentální teologie rozšiřuje, a tak v roce 1857 vzniká v Praze první katedra tohoto jména.²³ Poznamenejme ještě, že současný papež, ještě

¹⁹ Tohoto obrazu užíval jezuita Giovanni Perrone, viz následující bod (I.1.1.3.).

²⁰ ŘÍHA K.: Víra a rozum. Pohled na encykliku z hlediska filozofie, in: *Prezentace encykliky Fides et ratio a dokumentu Ad tuendam fidem*. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1999, 17n.

²¹ Srov. WALDENFELS H.: *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000, 105.

²² DREY J. S.: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System*. Reprint Tübingen 1819: A. Francke Verlag, 2007, § 60.

²³ Též první díla s názvem fundamentální teologie byla vydána v Praze (1859–1864). Jednalo se o učebnice Johanna Nepomuka Ehrlicha. Srov. FERANC D.: *Jan Nepomuk Ehrlich – kněz, řeholník, vysokoškolský profesor*, in: *Teologické texty* 4 (2007), 190–195.

jako prefekt Kongregace pro nauku víry, nadšeně doporučoval metodu i odkaz J. S. Dreye.²⁴

O necelou generaci mladší než Drey je jezuita Giovanni Perrone (1794-1876), který zakládá v Collegio Romano tzv. římskou školu, jejímž dědicem je v současnosti Papežská gregoriánská univerzita. Ve svém díle *Praelectiones theologicae I: De Vera Religione/De locis theologicis* si klade za cíl ukázat nutnost a existenci zjevení a upozornit na „neplatnost“ rozvodu mezi vědou a vírou.²⁵ *De Vera Religione* je kontroverzí s nevěřícími a jinověrci a *De locis theologicis* studíí o pramenech zjevení v duchu výše zmíněného Melchiora Cana. Metoda, kterou Perrone volí, je historicko-extrinsecistická a logicko-apologetická. Perrone obhájí křesťanství odkazem na logickou nutnost uznat naplněná proroctví a biblické zázraky za důkaz božského zjevení. Neorientuje se tedy na obsah zjevení, ale na empirické mimořádnosti, které mají dotvrzovat jeho nadpřirozenost. Je třeba zmínit, že někteří vlivní teologové této doby preferovali metodu odlišnou a opírali rozumnost víry o zkušenost svatosti církve v přítomnosti. Tato metoda je známá jako *via empirica* a jako jejího zastávce můžeme uvést výraznou postavu Prvního vatikánského koncilu, kardinála V. Dechampse (1810-1883).

I.1.1.3. První vatikánský koncil

Konstituce *Dei Filius* Prvního vatikánského koncilu (1870) mluví o „evidentní kredibilitě“ zjevení (DH 3013) a nepochybuje o tom, že víru lze pro „vně stojícího“ logicky dokázat. Hovoříme o extrinsecistické a demonstrativní apologetice. Můžeme říci, že *Dei Filius* představuje intelektualistický pojem víry, který odpovídá teoreticko-instruktivnímu modelu zjevení (DH 3008n.). Vzhledem k tomu, že explicitně zmiňuje Ježíše Krista pouze jednou (DH 3034), jistě neprezentuje christocentrický pojem zjevení. Pěkná formulace ve shrnutí konstituce *recta ratio fide illustrata* otevřela cestu trojímu způsobu teologické reflexe: hledání analogií víry, úsilí o hlubší chápání vzájemných

²⁴ RATZINGER J.: *Anmerkungen zur Aktualität von Johann Sebastian Drey's Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, in: *Theologie, Kirche, Katholizismus: Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler: mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Drey's von 1819 über das Studium der Theologie*, Tübingen – Basel: Francke 2003, 1-6.

²⁵ Perrone obviňuje osvícenství ze stavu „*scientiam inter ac fidem complevit divortium*“, PERRONE G.: *Praelectiones theologicae I: De Vera Religione/De locis theologicis I*. Editio Lovaniensis: Collegio Romano, 1846, 39.

souvislostí mezi jednotlivými tajemství víry a návaznost těchto tajemství s posledním cílem člověka (DH 3016).²⁶ Na První vatikánský koncil navazuje teologická manualistika pokoušející se vypracovat apologetické důkazy ve prospěch víry. Její styl je defenzivní a vychází z extrinsecistického nominalismu. Schéma této apologetiky je rozděleno do tří částí: 1) existence Boha a náboženství (*demonstratio religiosa*); 2) existence pravého náboženství (*demonstratio christiana*); 3) existence pravé církve (*demonstratio catholica*).

V první řadě obhajuje apologetika po Prvním vatikánském koncilu v polemice s *deismem* ideu a historické uskutečnění zjevení. Za druhé je pro ni charakteristické, že chce prokázat *fakt zjevení*, aniž by se zabývala jeho *smyslem* a souvislostí se situací reálného člověka. Z jedné strany filosofickými postupy vypracovává ideu přirozeného náboženství a z druhé strany ji chce doplnit nadpřirozenými pravdami a pozitivními příkazy k filosofickému rozumu komplementárního zjevení. Pokouší se dokázat kredibilitu křesťanství, aniž bere v potaz existenciální význam náboženství, zjevení a božství Ježíše Krista. Antimodernistické prostředí preferuje druh apologetiky, který se spokojí s důkazem platnosti pravdy garantované magisteriem. Tento způsob uvažování obvinil z extrinsecismu již M. Blondel. Třetím typickým znakem je, že neoscholastická apologetika chce zhotovovat *rigorózní racionální důkaz*. Předkládanými sylogismy aspiruje na údajně nutný souhlas lidského ducha. Manuály před Druhým vatikánským koncilem tak používají znamení zjevení (zázraky, proroctví) jako ‚vědecké‘ důkazy. Tím je pochopitelně význam biblických znamení redukován na jakousi pečeť pod božským dekretem. Karel Skalický nazývá teologii zjevení Prvního vatikánského koncilu teologií „Božího mluvení“, která výrazně odlišuje fakt zjevení (že se stalo) od jeho obsahu (co

²⁶ Bohužel český překlad encykliky má na tomto místě ve čtvrté hlavě *Dei Filius* nikoli nevýznamnou nepřesnost: „Ac ratio quidem, fide illustrata, [...] mysteriorum intelligentiam [...] assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo;“ Koncil chce evidentně hovořit o *trojím* způsobu uvažování vedoucím k hlubšímu pochopení zjeveného tajemství: 1. prostřednictvím *analogie* s tím, co člověk poznává přirozenou cestou; 2. pronikáním do souvislostí, které mají *tajemství mezi sebou*; 3. promyšlením vztahu těchto tajemství k *finalitě* člověka. *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu*, přel. skupina pod vedením prof. Karla Skalického (M. Pavelková, T. Poštová, T. Machula), Praha: Krytal OP 2006, 75 však nabízejí překlad následující: „Rozum osvícený vírou [...] dosahuje – jednak na základě analogie s tím, co poznává přirozenou cestou, jednak na základě souvislosti samotných tajemství s posledním cílem člověka [...] poznání tajemství;“ Jak vidno, zcela vypadl druhý bod doporučené metody – klasický – po generace v manuálech uváděný *nexus mysteriorum*! Je třeba uvést, že autoři převodu do češtiny uvádějí v tiráži publikace, že jde o pracovní překlad. Zde však nejde o překladovou přesnost, ale o elementární povědomí stran teologické recepce encykliky. Tím však nechceme snižovat význam jejich chvályhodného počínu, ani vynikající text Karla Skalického v úvodu publikace.

přineslo). Lidská racionalita může – a to je podstata extrinsecistní redukce – pouze ověřit, že zjevení proběhlo.²⁷

Zároveň se však, i když ve skromném množství, objevují od začátku 20. století prvky obnovené apologetiky. Navazují na *via antiqua* teologie vrcholného středověku, zejména zdůrazněním primátu milosti a její osvěčující role v aktu víry. Pierre Rousselot²⁸ přichází s jednoduchou, a zároveň geniální myšlenkou, že poznání jistoty víry je totožné s poznáním věrohodnosti víry, a že tudíž jistota obsahu *fides quae* nemůže být poznána mimo milostí nesený akt *fides qua*, identický s *lumen fidei*.²⁹ Nelze tedy oddělovat milost, vůli a rozum.³⁰ Současně je rehabilitován středověký pojem *praeambula fidei*, a to ne ve smyslu předchozím, předteologickém, ale jako momentu přítomném ve vlastním procesu víry. Tímto směrem již na konci 19. století uvažoval kardinál Newman, když svůj *illative sense* situoval do kategorie nikoli nacionálního souhlasu, vlastního vědě, ale do kategorie souhlasu ‚reálného‘, tj. týkajícího se otázek existenciálních.³¹

Pro další vývoj fundamentální teologie bude rozhodující především ‚apologetika imanence‘ M. Blondela, který se pokusí „postavit“ lidskou „akci“, člověčí jednání, ba samotnou osobu – *subjekt* ve své komplexnosti před obsahy zjevení a metodicky odhlédne od vnějších argumentů ve prospěch věrohodnosti zjevení.³² Dále ovlivní naši disciplínu francouzská ‚*nouvelle théologie*‘³³, a to zejména svou ochotou komunikovat se soudobou

²⁷ SKALICKÝ K.: *Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné přede hry a dohry*, in: Dokumenty Prvního vatikánského koncilu. Praha: Krystal OP, 2006, 23-26.

²⁸ Pierre Rousselot, SJ (1878–1915) se systematicky zabýval studiem svatého Tomáše a tématikou lásky ve středověké teologii. Nebyl spokojen s racionalistickými koncepcemi duchovního poznání, protože je nepovažoval za přiměřené niternému přibližování se k Jinému a k Bytí (*faculté de l'autre/de l'être*). Intelektuální poznání duchovních skutečností má podle Rousselota dynamiku určenou harmonií milosti a přirozenosti, není tedy vhodné z něj abstrahovat nadpřirozený moment, jelikož „vidění“ víry je darem milosti a směřování celé lidské osoby. Srov. RAFFELT A.: *Rousselot, Pierre*, in: *LThK* 8, 1333n.

²⁹ Srov. ROUSSELOT P.: *Die Augen des Glaubens*. Einsiedeln: Johannes, 1963. V originále vyšlo jako *Les yeux de la foi* v roce 1910.

³⁰ Myšlenka opakovaná již svatým Augustinem. „Slova: *Nezáleží to tedy na tom, že někdo chce nebo běží, ale na Bohu, který se smilovává*, nebyla tudíž řečena proto, že bez jeho pomoci nemůžeme DOSÁHNOUT toho, co chceme, ale spíš proto, že bez jeho povolání nemůžeme CHTÍT.“ (zdůraznění původní) Srov. AUGUSTIN SV.: *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*. Praha: Krystal OP, 2000, 94. Hipponský biskup volně parafrázuje svatého Pavla a podtrhuje, že duchovní snažení (včetně intelektuálního) je závislé na předchozí milosti.

³¹ Souhlas víry se podobá mnohem více „ano“ vyslovenému při sňatku před oltářem než správné odpovědi ve vědomostním testu.

³² Srov. BLONDEL M.: *Lettera sull'apologetica*. Brescia: Queriniana 1990; BLONDEL M.: *Filosofie akce*. Olomouc: Refugium, 2008.

³³ „Novou teologií“ se označuje obnovné teologické hnutí třicátých a čtyřicátých let ve Francii, reprezentované zejména Marie-Dominiquem Chenu a pozdějším jezuitským kardinálem Jeanem Daniélou. Toto hnutí bylo církví přijímáno nejprve s rozpaky: kniha *Le Saulchoir: Une école de théologie* od dominikána Chenu byla papežem Piem XII. roku 1942 umístěna na Index librorum prohibitorum.

kulturou a svým smyslem pro dějinný rozměr teologie. Nesmíme opomenout německou transcendentální teologii, která vědomě začne své tázání po Bohu u člověka a jeho existenciální situace. Bez odezvy nezůstanou ani filosofické počiny J. Maritaina a E. Gilsona, kteří vyzdvihnou v rámci svých novotomistických úvah apologetický rozměr filosofie. Personalistická filosofie, nová katolická exegeze a dialektická teologie přispějí též nemalou měrou k rozvoji našeho oboru v druhé polovině 20. století.

I.1.1.4. Druhý vatikánský koncil

Fundamentální teologie po Druhém vatikánském koncilu (1962-1965) ve smyslu konstituce *Dei verbum* (DV) nevychází již z obecného pojmu zjevení jako klasická apologetika, ani „nekorunuje“ přirozenou teologii doplněním o zjevené „dodatky“, ale odráží se od konkrétní události dějinného zjevení realizovaného v Ježíši Kristu. Novozákonnímu zjevení se naše disciplína pokouší přiblížit metodou historickou a teologickou. Při vědomí, že strategií zjevení je ekonomie spásy, podtrhuje fundamentální teologie spásný charakter zjevení. Smyslem a obsahem zjevení není tedy pouhá informace, poučení a teoretické sdělení, ale spása člověka. Zjevení jako láskyplná iniciativa Boží apeluje na člověka a ten skrze víru může vstoupit do životodárného společenství s Ním. DV 2 jasně říká, že Bůh mluví k člověku z veliké lásky a nabízí mu své trojjediné společenství:

„Bůh se ve své dobrotě a moudrosti rozhodl zjevit sebe samého a oznámit tajemství své vůle (srov. Ef 1,9): že lidé prostřednictvím Krista, vtěleného Slova, mají v Duchu svatém přístup k Otci a stávají se účastnými božské přirozenosti (srov. Ef 2,18; 2 Petr 1,4). Tímto zjevením oslovuje neviditelný Bůh (srov. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) ze své veliké lásky lidi jako přátele (srov. Ex 33,11; Jan 15,14-15) a stýká se s nimi (srov. Bar 3,38), aby je pozval a přijal do svého společenství.“

Zjevení má sakramentální charakter, tj. formu znamení, které odkazuje „za sebe“ a „nad sebe“. Ježíš je znamením – svátostí Otce. Klíčem k pochopení zjevení, stejně jako i tajemství církve, je sakramentální princip vtělení. Koncil zdůrazňuje, že centrální roli ve zjevení hraje vtělené Slovo – Ježíš Kristus. On je znamením, prostředníkem i plností zjevení, a proto také centrálním „objektem“ i důvodem víry. Koncil představuje současnou teologií postupně objevovanou trinitární koncepci zjevení, jak ji v českých zemích

vynikajícím způsobem rozpracovává Ctirad Václav Pospíšil. Výstižně tento aspekt shrnuje jeho žák Jiří Žůrek, když s odkazem na teologickou recepci konstituce *Dei verbum* v díle Vladimíra Boublíka upozorňuje na skutečnost, že český teolog působící v Římě zachytil koncilní *novum* nejen v jeho christocentričnosti a v důrazu na personálně-ekleziální mediaci zjevení, ale především v obnoveném uvědomění, že *revelatio* má veskrze trinitární „rukopis“:

„Zjevení vychází od Otce, vede člověka k dialogu s Otcem a realizuje spásné společenství s Ním. Vtělené Slovo je zprostředkovatelem a také plností zjevení. Ono je zjevujícím Slovem Božím. Duch svatý má ve zjevení úlohu uvádět apoštoly do plnosti zjevené Pravdy, spolu s nimi je autorem Písma svatého, zaručuje autentickou interpretaci a trvalé uchování zjevení v životě církve. Také osobní odpověď člověka na zjevení předpokládá působení Ducha svatého.“³⁴

Novozákonní zázraky mají být vždy postaveny do „služby“ znamení, kterým je sám Ježíš. Jeho slova osvětlují skutky a naopak Ježíšovy činy staví do správné perspektivy jeho výroky. Ježíšovy zázraky včetně zmrtvýchvstání nejsou jen potvrzením a „pečetí“ platnosti slov, ale samy jsou výpovědí nabitou obsahem a znamením o nevypověditelné plnosti Kristově. Sebe-zjevení Boha v Kristu není věrohodné jenom díky „vnějším“ znamením, která je doprovází, ale též proto, že je klíčem k pochopení tajemství lidské existence: „Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova“ (GS 22).

Co se týče vztahu víry a rozumu, poznamenává koncil dvojí. Za prvé: DV 5 zdůrazňuje, že víra je svobodným aktem celé osoby, nejen rozumu, a je umožněna a podporována působením Ducha svatého. Hlubší porozumění již „vlastně“ víře umožňuje opět Duch svatý:

Zjevujícímu Bohu je třeba prokazovat „poslušnost víry“ (srov. Řím 16,26; také Řím 1,5; 2 Kor 10,5-6), jíž se celý člověk svobodně odevzdává Bohu tím, že se „rozumem i vůlí plně podřizuje zjevujícímu Bohu“ (1. vat. koncil, Věrouč. konst. o katolické víře *Dei Filius*, kap. 3) a dobrovolně přijímá zjevení, které dal Bůh. K tomu, aby se nám dostalo této víry, je potřebná předcházející a pomáhající Boží milost a vnitřní pomoc

³⁴ ŽŮREK J.: *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*. Praha: Krystal OP, 2008, 83.

Ducha svatého, aby se on dotkl srdce a obrátil je k Bohu, otevřel duchovní zrak a dal „všem, aby s radostí souhlasili s pravdou a věřili v pravdu“. (koncil v Orange, kán. 7) Aby se i nadále prohlubovalo porozumění Božímu zjevení, týž Duch svatý stále zdokonaluje víru svými dary.

Za druhé: DV 6 mění oproti *Dei Filius* pořadí a na první místo staví poznání Boha skrze zjevení a až na místo druhé přirozené poznání Boha. *Dei verbum* tak připomíná ontologický primát zjevení a přiznává přirozenému poznání roli interního momentu v aktu víry.

Pregnantní formulaci nabízí *Dei verbum* ohledně vztahu Písma a Tradice. Zatímco Tridentický koncil došel v diskusi až k formulaci, že evangelium (v dnešní terminologii zjevení) je obsaženo v Písmu a Tradici³⁵, uchopila dogmatická konstituce dynamiku vztahu obou teologických zdrojů *neaditivním*³⁶ způsobem: „...církev nečerpá svou jistotu o všem, co bylo zjeveno, pouze z Písma svatého“ (DV 9). Tím se poslední koncil hlásí k primárnímu významu Písma, když Tradici přisuzuje spíše hermeneutickou a kriteriologickou funkci vzhledem k *depositum fidei*, principiálně obsaženému v Písmu svatém.³⁷ Tradice podle *Dei verbum* neobsahuje tedy nové obsahy zjevení, rovnocenné textům Starého a Nového zákona, ale je spíše procesem hlásání, přemýšlení, zkušenosti a studia biblické zvěsti a „výstupy“ tohoto procesu jsou nauka, bohoslužba a život církve.³⁸

³⁵ Od původního návrhu „partim ... partim“, zčásti v Písmu, zčásti v Tradici, se koncil odklonil a svoje přesvědčení formuloval následovně: DS 1501: „(...) hanc veritatem contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus (...).“

³⁶ Termín si vypůjčují z KNAUER P.: *Schrift und Überlieferung*, in: Ökumenisches Forum – Grazer Hefte für konkrete Ökumene 3 (1980), 21–32. Knauer se v článku pokouší ukázat, že Tradice se má k Písmu svatému zásadně jiným způsobem než Nový zákon ke Starému zákonu. Zatímco Nový zákon interpretuje Starý zákon, Tradice – podle Knauera – Bibli neinterpretuje, ba naopak Bible interpretuje situace lidí a proměny dějin, a tyto „výklady“ – míní v Bruselu žijící německý jezuita – vytvářejí Tradici. Samozřejmě si je vědom skutečnosti, že nové situace a otázky „nasvícené“ biblickým poselstvím přinášejí i nový vhled do bohatství Písma.

³⁷ Srov. DV 9: „Posvátná tradice a Písmo svaté jsou tedy ve vzájemném těsném spojení a sdílení. Obojí vyvěrá z téhož božského pramene, splývá jaksí vjedno a směřuje k témuž cíli. Písmo svaté je totiž Boží řeč, písemně zaznamenaná z vnuknutí Ducha svatého; posvátná tradice pak *předává* Boží slovo [...].“ Zvýraznění autorské.

³⁸ Srov. DV 8: „Proto apoštolové při předávání toho, co sami přijali, napomínají věřící, aby se drželi těch podání, kterým se naučili slovem nebo dopisem [...]. A tak církev ve své nauce, životě a bohoslužbě zvěčňuje a všem pokolením předává všechno, co sama je a v co věří. Tato apoštolská tradice prospívá v církvi s pomocí Ducha svatého. Vzrůstá totiž chápání předaných věcí a slov, a to jak *přemýšlením* a *studiem* věřících, kteří je uchovávají ve svém srdci (srov. Lk 2,19 a 51), tak hlubším pochopením duchovních skutečností z vlastní *zkušenosti*, tak také *hlásáním* těch, kteří s poslušností v biskupském úřadě přijali bezpečné charisma pravdy [...]. Zvýraznění autorské.

I.1.2. Od posledního koncilu po *Fides et ratio*

Další etapou vývoje fundamentální teologie je období od konce Druhého vatikánského koncilu po vydání apoštolské konstituce *Sapientia christiana* v roce 1979. Tuto etapu bychom mohli nazvat časem hledání identity, obdobím určitých zmatků a nových začátků, které se nevyhnuly snad žádné teologické disciplíně. Jako další úsek významný pro fundamentální teologii můžeme označit období od výše zmíněné konstituce na konci sedmdesátých let po vydání encykliky *Fides et ratio* na samém konci milénia v roce 1998. Právě přelomový magisteriální text z dílny Jana Pavla II. o vztazích víry a rozumu určuje styl a tón současného rozkvětu fundamentální teologie. Vraťme se nyní do poloviny šedesátých let, do situace, ve které končí ekumenický církevní sněm a začínají dynamické až bouřlivé časy jeho interpretace a aplikace.

I.1.2.1. Hledání identity: 1965-1979

Druhý vatikánský koncil ve svých dokumentech nezmínil ani jedinkrát fundamentální teologii ani apologetiku. Přesto přinesl fundamentálně teologické tématice řadu podnětů: Je to zejména jeho již výše zmíněný důraz na trinitární a christocentrickou povahu zjevení a jeho personální a spásný charakter. Konstituce *Dei verbum* přinesla též jistou „rehabilitaci“ biblických skutků, a to zejména Ježíšových zázraků a znamení, které již nedoprovázejí zjevení jen jako garance pravdivosti zjevení, ale jsou samy *obsahem* zjevení. Koncil projevil novou citlivost pro otázky hledání životního smyslu člověka a mnohé další impulzy.

Po koncilu se však kupodivu nové publikace neobjevují a fundamentální teologie dokonce mizí z mnoha studijních plánů teologických fakult. Disciplína je rozkouskována a jakoby „rozebrána“ sousedními vědeckými disciplínami. Například fundamentální otázka Ježíšova božství se stěhuje do traktátu dogmatické christologie, historičnost evangelí do exegeze, problematika zjevení do filosofie a historie náboženství. Otázky teologické gnozeologie (Tradice–Písmo–Magisterium) putují do úvodu do teologie, stejně tak jako problematika biblické inspirace. Dogmatický traktát o zjevení, ze své definice ochuzený o

Výroky svatých otců svědčí o oživující přítomnosti této tradice, jejíž bohatství se přelévá do praxe a do života věřících a modlících se církve. Z této tradice je církvi znám úplný kánon posvátných knih, v ní se Písmo svaté chápe pronikavěji a získává neustálou působnost [...].

pojednání o kredibilitě a dialogickém rozměru vzhledem k ostatním náboženstvím, je dalším z prozatímních „dědiců“ fundamentálně teologické problematiky. Exegeze, dotýkajíc se hranice svých kompetencí, absorbuje otázku povahy a věrohodnosti znamení v pojednání o zázracích. Teologické úvahy o víře jakožto teologální ctnosti nemohou pokrýt epistemologickou dynamiku „procesu víry“. Klasická témata fundamentální ekleziologie jsou pak situována do nové disciplíny – dogmatické ekleziologie.

Vidíme, že po koncilu dochází ke krizi naší disciplíny, která zahajuje složitý přerod klasické apologetiky. Moderní fundamentální teologie se pokouší uchopit své důležité tradiční aspekty a rozvinout nové momenty.³⁹

a) Někteří teologové rozvíjejí klasické *demonstrationes* v téže podobě, v níž tvořily předkoncilní apologetiku: *demonstratio religiosa* vypracovávající teorii, v rámci níž lze posoudit kredibilitu zjevení; *demonstratio christiana* popisující historické zjevení Boha v Kristu jako vyhovující výše zhotoveným teoretickým kritériím a *demonstratio catholica* představující katolickou církev jakožto nositelku, interpretku a opatrovatelku tohoto zjevení.

b) Jiní mají za to, že fundamentální teologie se musí pokoušet mluvit o tajemství dogmaticky, o události zjevení však apologeticky. Kupříkladu tak vychází z dogmatiky, když promýšlí, co znamená Ježíšovo zmrtvýchvstání pro lidskou tělesnost a potřebu smyslu, apologeticky obhazuje, že Ježíš byl skutečně vzkříšen. Historicko-rationální metoda přísluší apologetickému přístupu k fenoménu, dogmatickou metodou pak analyzují obsah a význam faktu.⁴⁰

c) Jeden z obnovných impulzů pro zatím převážně extrinsecisticky orientovanou předkoncilní apologetiku přišel od „apologetiky imanence“ M. Blondela. Na něj navazuje K. Rahner a mnozí další, včetně českého V. Boublíka⁴¹. Inspiraci nacházejí u J. H. Newmana a P. Rousseta v tom smyslu, že spolu s nimi chápou akt víry jako úkon celého člověka, nejen jeho intelektu⁴², a jsou přesvědčeni, že v procesu víry hraje primární roli

³⁹ Srov. PIÉ-NINOT S.: *La teologia fondamentale. „Rendere ragione della speranza“*. Brescia: Queriniana, 2002, 26-33.

⁴⁰ Srov. LATOURELLE R.: *Cristo e la chiesa, segni di salvezza*. Assisi: Cittadella, 1980.

⁴¹ Srov. BOUBLÍK V.: *Člověk očekává Krista*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. Srov. též výborný úvod do Boublíkovy teologie J. ŽŮREK, *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*.

⁴² Newman svým klíčový pojem „Realizing“ cílí na nedispensovatelnou odpovědnost jednat: „Vědění není ničím ve srovnání s jednáním.“ (Kázání 1,31). Srov. *LThK* 7, 795-797. Citovaný slovník hodnotí Newmanův přístup jako „inkarnatorisch-wirklichkeitsbezogene Theologie“ (s. 797) a připomíná, že argumenty ve

„světlo“ milosti. Zejména Pierre Rousselot zdůrazňuje, že věrohodnost víry lze dobře posoudit jen „očima víry“, tedy ne v perspektivách víře předchozích, a má enormní vliv na celou generaci teologů.

d) Další autoři v závislosti na raném díle Karla Rahnera *Hörer des Wortes* uvažují o člověku jako o potenciálním „posluchači slova“, adresátu eventuálního zjevení. Jedná se o metafyzickou antropologii, která chce být jakousi formální *preambulí víry*. Analyzují člověka vzhledem k jeho kapacitě a zaměřenosti na zjevení a odkrývají onu vrstvu lidských možností, která se ve středověku nazývala *potentia oboedientialis*. Při vědomí, že člověk bývá někdy slepý, málo citlivý a senzacechtivý, shledávají, že je lidská existence přece jenom bytostně zaměřena na zjevení.

e) Nechybí ani pokusy o teologii světa – *theologia mundi* – kterou etabloval J. B. Metz, jenž v kontextu své politické teologie hovoří o praktické fundamentální teologii. Pamětliv osvětimské katastrofy, pokouší se o teologii, která bude dějinně, politicky a prakticky relevantní a angažovaná. Přáním autorů hlásícím se k tomuto směru je, aby teologie zdůrazňovala a fundovala sociální a veřejný rozměr života z víry. Zmíněný přístup našel svůj živý ohlas v teologii osvobození, reprezentované např. G. Gutiérrezem, která zůstává populární zejména v Jižní Americe.

I.1.2.2. Od Sapientia christiana po Fides et ratio (1979-1998)

Apoštolská konstituce *Sapientia christiana* (1979) je prvním významným magisteriálním dokumentem, který zmiňuje fundamentální teologii.⁴³ Na začátku osmdesátých let se na jedné straně výrazně diverzifikují názory na to, čím má fundamentální teologie být, na druhé straně vznikají první syntézy a dochází k jistému konsenzu o identitě disciplíny. Právě konsenzus o náplni a cíli fundamentální teologie

prospěch víry se získávají – podle v září 2010 beatifikovaného kardinála – též praxí, tj. praktikováním křesťanství.

⁴³ Pro úplnost je třeba připomenout, že již v roce 1976 vydává Posvátná kongregace pro katolickou výchovu dokument *Tra i molteplici segni*, ve kterém upozorňuje na důležitost fundamentální teologie (odstavec 107–113). Vatikánský dokument připomíná, že naše disciplína je základem racionálního postupu všech teologických předmětů (odst. 107), úvodním předmětem k dogmatice a zároveň vnitřní dimenzí celé teologie (odst. 108), vede dialog s historickými náboženstvími, ateismem a současnou kulturou (odst. 109), má si být vědoma své antropologické důležitosti (odst. 110), věnuje se teologické epistemologii (odst. 111), žíví odvalu k víře (odst. 112). Z těchto důvodů – více než deset let od ukončení koncilu – nabádá kongregace, aby fundamentální teologie měla důstojné místo v teologické a pastorální formaci, a předjímá tak zásadní přínos apoštolské konstituce *Sapientia christiana* pro naši disciplínu. Srov. *Enchiridion Vaticanum*, EDB Bologna 1979, sv. 5, s. 1211–1214.

vytvořil dvě veliká řečiště, ve kterých dnes proudí teologické myšlení naší disciplíny. K dnešnímu dni tedy můžeme konstatovat, že existují dvě veliké školy fundamentální teologie. Je to škola německá a škola gregoriánská. Obě se pokoušejí vypořádat se s úkoly, které oboru ukládá encyklika *Fides et ratio* v bodu 67:

Fundamentální teologie, už pro svůj charakter teologické disciplíny, která má za úkol uvádět důvody pro víru (srov. 1 Petr 3,15), se bude muset ujmout úkolu potvrdit a vyložit vztah mezi vírou a filosofickým myšlením. Už 1. vatikánský koncil připomněl učení apoštola Pavla (srov. Řím 1,19-20) a obrátil pozornost na fakt, že existují pravdy přirozeně, a tedy filozoficky poznatelné. Jejich poznání je nutným předpokladem pro přijetí Božího zjevení. Při studiu zjevení a jeho věrohodnosti zároveň s odpovídajícím úkonem víry musí fundamentální teologie demonstrovat, že ve světle poznání skrze víru se vynořují některé pravdy, ke kterým již dospěl rozum na cestě svého autonomního poznání. Zjevení dodává těmto pravdám plný smysl tím, že je vede k bohatství zjeveného tajemství, v němž nacházejí svůj poslední cíl. Pomysleme jen například na přirozené poznání Boha, na schopnost rozlišit Boží zjevení od jiných jevů nebo na poznání jeho věrohodnosti, na schopnost lidské řeči hovořit smysluplně a pravdivě i o věcech, které přesahují jakoukoliv lidskou zkušenost. Všechny tyto pravdy přivádějí mysl k tomu, aby uznala, že existuje cesta, jež skutečně připravuje na víru a která může vyústit k přijetí zjevení, aniž by se odchýlila od vlastních principů a vlastní autonomie.

Podobně bude muset fundamentální teologie ukázat vnitřní soulad mezi vírou a jejím podstatným požadavkem vykládat sama sebe rozumem, který je s to dát svůj souhlas v plné svobodě. Tak bude moci víra rozumu, který upřímně hledá pravdu, ukazovat cestu. Tak víra, Boží dar, i když se nijak neopírá o rozum, nemůže být na žádný způsob bez něho; podobně je nutné, aby rozum čerpal sílu z víry a objevoval nové končiny, do nichž se sám dostat nemůže.

Encyklikou stanovené úkoly se pokouší naplňovat fundamentální teologie v obou svých hlavních školách. Gregoriánská škola, tvořená z větší části teology spojenými s Papežskou gregoriánskou univerzitou v Římě, se specializuje na teologii kredibility zjevení a klade důraz na christologii a sémiologii. Její zakladatel R. Latourelle a současný

promotor R. Fisichella stojí za vydáním kompendia disciplíny *Dizionario di Teologia fondamentale*, jež obsahuje také jejich zásadní příspěvky⁴⁴.

Německá škola se věnuje teologii základů zjevení a rozpracovává traktáty o náboženství a o církvi.⁴⁵ Věnuje se pochopitelně také teorii teologických principů a teologické gnozeologii. Profiluje se ve dvou hlavních proudech – schematicky řečeno – extrinsecistním a intrinsecistním, podle toho, jak velký důraz klade na subjekt ve vztahu ke zjevení.

Tübingenská škola s prominentní postavou M. Secklera, spolu s W. Kernem a H. J. Pottmeyerem, stojí za vznikem *Handbuch der Fundamentaltheologie* 1–4, jedním z nejvýznamnějších manuálů moderní teologie.⁴⁶ Tato škola se soustředí převážně na obsah zjevení, jehož platnost se snaží zdůvodnit mnohotvárnou racionální argumentací. Zakladatelem druhé německé školy je nyní emeritní profesor fundamentální teologie v univerzitním městě Freiburg in Breisgau H. Verweyen. Ve svém hlavním díle *Gottes letztes Wort – Grundriss der Fundamentaltheologie* klade velký důraz na analýzu smyslu v lidském životě a jeho vyjádření úkonem víry. Tato škola buduje fundamentální teologii na člověku jakožto *subjektu* víry a jeho racionální struktuře.⁴⁷ Je na místě připomenout, že kromě výše zmíněných škol najdeme v Německu i několik „nezávislých“ katolických příspěvků⁴⁸ a též evangelické fundamentálně teologické pokusy.⁴⁹

⁴⁴ FISICHELLA R., LATOURELLE R.: *Dizionario di Teologia fondamentale*. Assisi: Cittadella, 1990. Teologická obec netrpělivě čeká na aktualizovanou a rozšířenou reedici titulu, jež se uskutečnila zatím jen ve španělštině: *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 2000.

⁴⁵ Christologické téma mnohdy není pojednáno zvlášť, ale v traktátu o zjevení (a jeho korelátu víře) a o církvi. Srov. např. rozšířený manuál FRIES H.: *Fundamentaltheologie*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1987. I. kniha *Glaube und Glaubenswissenschaft* obsahuje christologické téma v § 7 Glaube im Neuen Testament; II. kniha *Die Offenbarung* pak v § 33 Die im Neuen Testament bezeugte Offenbarung Gottes in Jesus, dem Christus, § 35 Offenbarung und Vollendung, § 34 Die Offenbarung in Jesus, dem Christus als Erfüllung, § 36 Begründung und Rechtfertigung des Offenbarungsanspruch – Das Problem der Glaubwürdigkeit und der Kriterien, § 37 Die Auferstehung (Auferweckung) Jesu von den Toten; III. kniha *Die Kirche* nakonec obsahuje christologické téma v § 43 Die Verkündigung Jesu von Gottes Herrschaft und Reich, § 44 Die Naherwartungen und das Problem der Kirche, § 45 Reich Gottes und Kirche, § 46 Kirche und Reich Gottes im Horizont der „Theologie der Hoffnung“, § 47 Der historische (irdische) Jesus und die Möglichkeit von Kirche, § 48 Das Wort vom Bauen der Kirche, § 49 Das Abendmahl Jesu und die Kirche a § 50 Die Auferweckung (Auferstehung) Jesu und die Kirche.

⁴⁶ Srov. KERN W., POTTMEYER H. J., SECKLER M.: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Čtyři svazky jsou rozvrženy následovně: 1. traktát o náboženství; 2. traktát o zjevení; 3. traktát o církvi; 4. traktát o teologické gnozeologii.

⁴⁷ Srov. VERWEYEN H.: *Gottes letztes Wort*. Regensburg: Pustet, 2000.

⁴⁸ Srov. RATZINGER J.: *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München: Wewel, 1982 (2. vydání 2005); WERBICK J.: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*. Freiburg i. Br.: Herder, 2000.

⁴⁹ Zásadní pro užívání názvu disciplíny i v prostředí evangelické teologie se zdá být: EBELING G.: *Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67 (1970),

Po stručném historickém úvodu, který představil autory a myšlenky, jejichž „pozici“ na fundamentálně teologickém „horizontu“ budeme na následujících stránkách nadále upřesňovat, vstupujeme do vlastní problematiky fundamentální teologie. Body I.2. až I.5. tvořivě navazují na strukturu Pié-Ninotova manuálu a artikuluji problematiku disciplíny s ohledem na posouzení možné fundamentálně teologické přínosnosti díla Klause Bergera, jak se ukáže v závěrečné kapitole a jak jsme již předeslali v úvodu.⁵⁰

1.2. Antropologický úvod

Mezi nejžhavější otázky teologie všech dob patří bezesporu komplex otázek souvisejících se vztahem člověka a zjevení. Jak se má lidská subjektivita, racionalita, zkušenost a kultura k objektivnosti, závaznosti a nadčasovosti křesťanského zjevení? Je zjevení spíše cosi vnitřního, zkušenostního či vnějšího, dějinně daného? Co je ve víře lidského, a co božího? Musí člověk rezignovat na svou racionalitu (eventuálně emocionalitu⁵¹), aby se mohl stát křesťanem?

I když na předcházející otázku odpovíme záporně a vyhneme se tak eventuální fatální mimoběžnosti obou probíraných prvků, musíme přesto specifikovat vztah lidského a božího v hledání, přípravě, samotném aktu i procesu víry, jinými slovy pátrat, kolik tvořivosti, resp. poslušnosti (a jakého druhu) vložit do správného receptu na víru. Musíme dopředu říci, že Klaus Berger je neobyčejně zdrženlivý, co se týče eventuální přínosnosti lidské subjektivity pro správné pochopení novozákonního poselství – bojí se antropologických redukcí a projekcí, přičemž v tomto ohledu nikterak reflektovaně následuje Martina Luthera a Karla Bartha. Připravme si tedy půdu pro další úvahy stručným nástinem antropologického momentu v současné fundamentální teologii. Později se ukáže, že zejména poznámky k odkazu Karla Rahnera budou pro zmapování myšlení Klause Bergera velmi užitečné.⁵² Je též třeba předeslat, že problematiku zjevení,

479-524. V češtině je dostupná kniha: JOEST W.: *Fundamentální teologie: problémy základů a metody teologie*. Praha: OIKOYMENH, 2007. Sympatické je, že se Joest věnuje ve všech pojednaných tématech (zjevení, metoda, hermeneutika, víra a rozum...) též kompetentně předreformačním tradicím. Jen v obsahu knihy se objeví slovo *tradice* sedmkrát.

⁵⁰ Srov. strukturu PIÉ-NINOT S.: *La teologia fondamentale*, 73–212 (I.2.); 213–310 (I.3.); 311–456 (I.4.); 457–646 (I.5).

⁵¹ Srov. SEQUERI P. A.: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana, 1996. Zjednodušeně můžeme říci, že Sequeri se primárně netáže na vztah víry a rozumu, ale buduje svou fundamentální teologii jako odpověď na otázku, je-li křesťanství emocionálně věrohodné.

⁵² Berger sám však – kromě občasných deklarací antipatie – žádný přímý dialog s Karlem Rahnerem nevede.

christologie i ekleziologie v rámci fundamentální teologie nemůžeme vnímat jinak než v silovém poli mezi racionalitou a vírou, mezi antropologickým a teologickým principem. Vždy stojíme se svým pojetím víry – transcendentálně-teologicky viděno – *někde* mezi duchem (milostí) a dějinami (zjevením).

I.2.1. „Poznej sám sebe”

Současná fundamentální teologie vychází z reflexe o lidské osobě a její kapacitě přiblížit se ke zjevení a ukazuje tak jeden z možných aspektů kredibility křesťanského zjevení. S použitím známých slov svatého Pavla bychom mohli říci, že fundamentální teologové jsou si intenzivněji vědomi, že „blízko tebe je to slovo, máš ho v ústech i ve svém srdci“ (Řím 10,9). Naše disciplína doprovází tedy člověka na jeho dramatické cestě od hledání až po přijetí Božího slova. V tom, že fundamentální teologie počíná své úvahy na „antropologické adrese“, tkví její zásadní přínos. Jak ukazuje J. B. Metz a jak zdůrazňuje i jeho učitel K. Rahner, transcendentální metoda je v teologii přítomná, i když v různé intenzitě, již od časů svatého Tomáše.⁵³ Transcendentální metodou⁵⁴ tu myslíme reflexi nad subjektivní zkušeností milosti jakožto doteku Božího, který vede k bezprostřednosti s Bohem, jak to chápal právě slavný jezuitský teolog, případně ještě šířeji jako antropologicky zacílenou dogmatiku.⁵⁵

Centralita subjektu z hlediska procesu poznání Božího zjevení je tedy v katolickém prostředí vázána na přínos myšlení Karla Rahnera, který jedinečným způsobem otevřel otázku vztahu transcendentálního a dějinně kategoriálního zjevení, přičemž předpokladem

⁵³ Srov. METZ J. B.: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. München: Kösel, 1962.

⁵⁴ Srov. LORIZIO G.: Il „transcendentale” nella teologia fondamentale del dopo Concilio. Bilancio critico e prospettive teoretiche“, in: SANNA I. (ed.): *L'eredità teologica di Karl Rahner*. Roma: Lateran University Press, 2005, 103–120. Fundamentální teolog Papežské lateránské univerzity v Římě Giuseppe Lorzio vysvětluje adjektivum transcendentální ve fundamentální teologii jako „pojmovou infrastrukturu aposterioriálního vhledu víry (*a-posteriori sapere della fede*)“, přičemž ono pojmové aposterioriální poznání se děje: a) „ve vztahu ke stvoření jakožto zjevení [sic!], a tudíž nevylučuje antropologické a gnoseologické *a priori*“; b) „ve vztahu k spásné události“. Tato aposterioriální reflexe umožní „objetí mezi Nekonečným a konečným, Duchem a tělem, Věčným a časným“ (zde s. 120). Ukáže totiž – míní Lorzio – metafyzickou přibuznost transcendentního a imanentního na styčných bodech Rosminioho trinitární ontologie (triáda: alterita – interiorita – gratuita).

⁵⁵ Srov. LEHMANN K.: Rahner 2) Karl, in: *LThK* 8, 805–808. Karl Lehmann konstatuje, že teologie mladšího z bratří Rahnerů je primárně zaměřena na problematiku související se *zkušeností milosti*. Milost není prvotně „stvořenou milostí“, nýbrž Bůh sám ve svém sebedělení. Rahner řeší, *proč* musí člověk reagovat na zjevení a *co* to je v subjektu, jež mu umožňuje poznat a uznat fakta zjevení. Rahnerova teologie staví do svého středu kromě zkušenosti milosti též sni související dynamiku autentické lidské existence a zkušenost žité spirituality.

toho, co Rahner nazýval transcendentálním zjevením, je lidská potencialita k *unio hypostatica*, tedy bytostná strukturální otevřenost ke kenotické transcendenci Boží.⁵⁶ Svě kořeny má však tento druh myšlení již u svatého Augustina a jeho zvolání: „Ó věčný Bože, kéž bych mohl vědět, kdo jsem já a kdo jsi ty!“⁵⁷, které je křesťanským rozvinutím delfské moudrosti „poznej sám sebe“. Též encyklika *Fides et ratio* začíná své úvahy právě u delfského nápisu a stejně tak *Katechismus katolické církve* v článku 27 představuje člověka, jenž je „capax Dei“ – tedy ve svých touhách „schopen Boha“.

Fundamentální teologie nachází tedy svou obnovnou inspiraci v „metodě imanence“ Maurice Blondela⁵⁸. Tato metoda se snaží vnímat náboženská témata důsledně na pozadí filozofických – člověku nejvlastnějších, tedy vnitřních, tj. imanentních – otázek. Cesta k nábožensko-transcendentní rovině vede podle Blondela právě přes pozorné promýšlení dynamiky a napětí lidské imanence. Privilegovanou stezkou „*méthode d'immanence*“ je pro francouzského filozofa uvažování o lidském jednání, jeho intencionalitě a limitech. Odtud také název jeho největšího díla, kterým se zařadil mezi nejvýznamnější filozofy dvacátého století: *L'Action*.⁵⁹ Blondelova metoda ovlivnila nejen již výše několikrát zmíněného teologa koncilu K. Rahnera, ale celou pokoncilní teologii.⁶⁰ Byl to právě Rahnerův důraz na zkušenost milosti jakožto zkušenost sebesdílejícího se Boha a dále jeho zájem o člověka coby adresáta zjevení trojjediného Boha, který způsobil v katolické teologii tolik diskutovaný „antropologický obrat“.⁶¹

⁵⁶ Termín transcendentální teologie je odvozen od Kantovy transcendentální filozofie, nikoli od transcendence jakožto filozoficko-náboženského přesahu.

⁵⁷ Srov. MARROU H.: *Svatý Augustin*. Řím: Křesťanská akademie, 1979, 59. „Pokusíme-li se nyní upřesnit obsah, rámec a metodu Augustinova myšlení, zjistíme, že po celý svůj život zůstal věrný programu ‘*Noverim me, noverim te!*’ [Soliloquia II, 1 (1)]. Celá ‘filozofie’ se dá podle něho shrnout do dvou temat: poznání Boha a poznání duše, de Deo, de anima – první je cíl, druhé je prostředek (neboť v určitém smyslu je nám duše známa bezprostředněji než Bůh).“

⁵⁸ Doktorská práce Maurice Blondela (1861–1949) *L'Action* dialekticko-fenomenologickou metodou ukazuje, že jen lidsky nevyhnutelný dar milosti může naše jednání vést k onomu završení, po kterém nevyhnutelně toužíme. Blondelova teze zdůvodnila tzv. apologetiku imanence (*Lettre*, 1896), přispěla k znovuoobjevení „desiderium naturale videndi Deum“ a „optio fundamentalis“, stejně tak k novému promýšlení vztahu milosti a přirozenosti. Blondel, ač v časech modernistické krize často pohrdán, nebyl nikdy církevně odsouzen. Byl to však právě on, který jako první odhalil nedostatky historické metody A. Loisyho a upozornil na zprostředkující funkci tradice, chápané jako „řetězec“ životní praxe v dějinách (*Histoire et Dogme*, 1904). Blondel zavrhl jak extrinsecistní klasickou apologetiku, tak integralismus „Action française“. Posmrtně publikovaný deník (*Carnets intimes*, 1961–1966) odkrývá Blondelův eucharistický „panchristismus“ jako nejvlastnější střed jeho myšlení. Srov. HENRICI P.: Blondel Maurice, in: *LThK* 2, 528n.

⁵⁹ Srov. DORÉ J.: Immanenzapologetik, in: *LThK* 5, 430-432.

⁶⁰ Srov. RAFFELT A.: Rahner und Blondel, in: BATLOGG A., DELGADO M., SIEGENROCK R.: *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2004, 17-33. Syntetická studie českého profesora dogmatiky z Freiburgu též ukazuje, kolik blondelovských „implikátů“ má linie Rousselot–Maréchal a *nouvelle théologie*.

⁶¹ Toto trojí sdílení se děje ve stvoření, lidskému duchu a v dějinách.

Moderní fundamentální teologie věnuje antropologickým perspektivám pohledu na problematiku zjevení, jeho kredibility a smysluplnosti část prostoru, která byla dříve věnována *demonstratio religiosa*. Tato *demonstratio* byla již od doby J. S. Dreye a J. Perroneho věnována úvahám o filozofické možnosti a – vzhledem k mravně a nábožensky tápajícímu lidstvu – dokonce nutnosti zjevení. Podíváme-li se na klasické předkoncilní apologetické manuály (A. Tanquerey, S. Tromp, A. C. Cotter, A. Lang, J. Nicolau, R. Garrigou-Lagrange, ...), nikdo se, s výjimkou naposledy jmenovaného, neodvolává na tomistické pojmy *potentia oboedientialis* a *desiderium naturele videndi Deum*, které by umožnily hlubší antropologický náhled problematiky.

Jednoznačnou novinkou současné fundamentální teologie je fakt, že antropologickou část nezařazuje jako filozofický, tj. předteologický úvod, jako by snad bylo možno udělat nějaký antropologický důkaz ve prospěch víry „vně“ tohoto aktu lidské svobody a daru Božího, stejně jako „před“ nimi.⁶² Antropologická část má tedy plně teologický status. Při vědomí ontologického primátu zjevení začínáme naše fundamentálně teologické úvahy u konkrétního člověka. Epistemologicky jsou totiž otázky lidské existence tématem bližším a přístupnějším. Struktura antropologických úvah může být následující:

I.2.2. Od slyšení k víře

Pokud člověk poznává sám sebe jako osobu otevřenou nejhlubšímu Tajemství bytí, které se v náboženské řeči nazývá slovem Bůh (a), může se vydat na cestu setkání s tímto Tajemstvím, které se ukazuje nejen jako vzdálené – transcendentní –, ale též blízké – imanentní – (b) a může poznávat, že biblický Bůh je hodný víry (c).⁶³

a) Člověk schopný (*capax*) naslouchat Božímu slovu:

Svatý Pavel říká: „Víra je ze slyšení“ (Řím 10,17). Naslouchat však člověk může nejen ostatním lidem, ale též vlastnímu srdci. V perspektivě tohoto biblického citátu lze tedy analyzovat delfskou výzvu „poznej sám sebe“ (FR 1) a výrok, že člověk je „*capax*

⁶² Srov. KRUMPOLC E.: „Encyklika *Fides et ratio* z hlediska fundamentální teologie“, in: *Prezentace encykliky Fides et ratio a dokumentu Ad tuendam fidem*, 24n.

⁶³ Více o podmínkách a vlastnostech úkonu a procesu víry v BOUMA D.: *Víra z pohledu systematické teologie*, in: *Víra. Sborník z VII. celostátního kongresu katechetů*. Praha: Katechetická sekce ČBK, 2010, 49–55.

Dei“ (KKC 27). O čem „mluví“ nejhlubší touhy lidského srdce a jaké jsou jeho „kapacity“? Dostáváme se tak k tradičním formulacím *potentia oboedientialis* a *desiderium naturale videndi Deum*, které vyjadřují nastavení a afinitu lidské existence ke zjevení. V této souvislosti může být užitečné prezentovat názory různých autorů s inovativními antropologickými podněty, např. B. Pascala, H. U. von Balthasara a dalších, abychom pak mohli pokročit k syntéze, v níž je třeba představit člověka jako bytí otevřené transcenci a hledající poslední smysl své existence.

Samozřejmě nemůžeme přehlédnout fenomén ateismu, který svou masovostí – zejména v českých zemích – poněkud zpochybňuje výše řečené. O tom však později.

b) Člověk na cestě od naslouchajícího k věřícímu: integrální proces aktu víry:

V této fázi se může propojit lidská otázka po smyslu s křesťanskou vírou. Už to tedy nejsou dvě „mimoběžky“, nesouvisející témata, ale na sebe zacílené „vektory“ lidského života a Božího tajemství. Je nutné se zeptat, co říká o víře Písmo svaté (1 Petr 3,15; Iz 7,9; Žid 11,1; Řím 12,1; Gal 2,16; Fil 3,9) a magisterium (zejména První a Druhý vatikánský koncil a encyklika *Fides et ratio*). Nemůžeme obejít ani tradiční témata *praeambula fidei* a *ratio fidei*. První z pojmů se týká totiž pravd, které směřují k víře a jsou poznatelné filozofickým rozumem, druhý termín označuje možnost rozumu bádát „uvnitř“ víry samotné. Akt víry, který zahrnuje celou lidskou existenci, je z epistemologického hlediska procesem, který je aktem syntézy, ve kterém světlo milosti osvětluje argumentaci fundamentální teologie směřující ke „konvergenci smyslu“ ve prospěch víry. Pro právě výše zmíněnou celostnost souhlasu víry je milost víry darem, který umožňuje „excentrickou“ existenci odklánějící se od vlastního ega a zaměřující se na Boha. Joseph Ratzinger ve své zřejmě fundamentálně teologicky nejprofilovanější knize *Theologische Prinzipienlehre* hovoří mimo jiné o třech aspektech víry: 1. o víře jako obrácení – metanoia, 2. o víře jako poznání a jako praxi a 3. o víře jako důvěře a radosti.⁶⁴ Je patrné, jak se jednotlivé aspekty prolínají, vzájemně podmiňují a ve všem závisí na působení Ducha svatého.

c) Kredibilita křesťanství jako nabídka teologické, historické a antropologické smysluplnosti víry

⁶⁴ RATZINGER J.: *Theologische Prinzipienlehre*, 57-87.

Kredibilitou – věrohodností – rozumíme podmínku možnosti aktu živé víry. Křesťanská víra je kredibilní, protože dává smysl z hlediska teologického, historického a antropologického. Pojem kredibility je klíčovou fundamentálně teologickou kategorií, ve které se uskutečňuje syntéza tří výše zmíněných hledisek. V bodě c) kráčí Pié-Ninotova fundamentální teologie cestou, která nás utvrdí v tom, že „věrohodný (*pistos*) je Bůh, jenž nás volá ke společenství se svým Synem, Ježíšem Kristem, naším Pánem.“ (1 Kor 1,9). Hledání kredibility křesťanství je tedy pokusem o vybudování pomyslného mostu, po kterém by mohly „přecházet“ lidské otázky po smyslu a pravdě směrem k odpovědím vyplývajícím z víry a naopak.

I.2.3. „Nepokojné je srdce...“

Stavíme-li ve fundamentální teologii křesťanské poselství a praxi do antropologické perspektivy, činíme tak proto, abychom zjistili, zda a do jaké míry „rezonuje“ s tím, co člověk ve své existenciální hloubce je. Ptáme se, jak se má křesťanské zjevení k nejhlubším lidským otázkám, potřebám a tužbám. Koresponduje toto zjevení nějak se „strukturou“ lidství? Samozřejmě, že nemůžeme na tomto místě komplexně ukázat, jak se mají antropologické „konstanty“ k příběhu a poselství Ježíše z Nazareta. Pokusíme se však naznačit jistý způsob uvažování, který při plném vědomí ontologického primátu zjevení⁶⁵ volí *situaci a zkušenost člověka* za východisko úvah o Bohu.

Zmapujme tedy letmo směr, kterým ukazují „existenciály“⁶⁶ druhu *homo sapiens* od starověku až dodnes. Vedeni delfskou výzvou – (člověče,) „poznej sám sebe“⁶⁷ – pohleďme do zrcadla, jak nám ho nastavují někteří velikáni dějin ducha. Položme si několik otázek:

Změnil se postmoderní člověk natolik, že o něm Augustinovo tvrzení, vyznávající na konci antiky: „Stvořil jsi nás pro sebe, Bože, a nepokojné je srdce naše, dokud

⁶⁵ Ontologický status zjevení podnětně připomíná zejména Karl Barth v kontextech protestantské teologie, v rámci katolické církve pak Hans Urs von Balthasar.

⁶⁶ Termín si pro naše účely vypůjčuji od Martina Heideggera, který definuje čtyři hlavní existenciály: vrženost do světa (narození), starost (o banální věci, neustálé starání v životě), úzkost (strach má svůj předmět, ale úzkost je všeobecná), bytí k smrti (neodvratné každodenní spění k smrti).

⁶⁷ Viz začátek encykliky *Fides et ratio*: „Na architekturu delfského chrámu bylo vytesáno napomenutí ‘Poznej sám sebe’, aby dosvědčovalo základní pravdu, kterou měl přijmout jako minimální pravidlo každý, kdo se chtěl odlišit od všech stvořených věcí jako ‘člověk’, totiž jako ten, ‘kdo poznává sám sebe’.“

nespočine v tobě,⁶⁸ již neplatí? A pokud si připomeneme zkušenosti, které udělalo lidstvo s velikými ideologiemi minulých desetiletí, neartikuluje Exupéry hlubokou pravdu, když ve svém duchovním odkazu píše: „Nečekej však nic od člověka, když nepracuje pro věčnost, ale jen pro vlastní život“⁶⁹?

A podívejme se třeba na moderní psychologii: Co je například ona noogenní neuróza⁷⁰, jak ji pojmenoval vídeňský psychiatr V. E. Frankl, než frustrovaná potřeba smysluplnosti? Není třeba být odborníkem, aby člověk věděl, že Franklova logoterapie otvírá další pomyslné okno mezi psychoterapií a křesťanstvím. A jak se má křesťanská zvěst k Maslowově hierarchii potřeb? Co je to v člověku za neklid, který se probouzí v lidské duši, i když jsou uspokojeny jeho fyziologické, sociální, intelektuální i estetické potřeby?⁷¹ Není bez zajímavosti, že ani současná psychoanalýza nemá již onen freudovský protináboženský osten.⁷²

Výčet by mohl být dlouhý a mohli bychom povolat ke slovu filozofy, umělce a psychology po desítkách. Asi tedy platí polským papežem nejčastěji citovaný text Druhého vatikánského koncilu: „Je skutečnost, že tajemství člověka se opravdu vyjasňuje jen v tajemství vtěleného Slova“ (GS 22). Hádanka jménem člověk nachází svou odpověď jen tváří v tvář Bohočlověku a je jedno, kdo a kdy si nad touto hádankou láme hlavu. Výše zmíněný pontifex v úvodu do své encykliky *Fides et ratio* píše:

⁶⁸ AUGUSTIN SV.: *Vyznání*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1926, přetisk Praha: Kalich, 1990-⁵2006, 1,1. Asi není třeba příliš zdůrazňovat, že ono případné „spočinutí“ v Bohu se neodehrává nikde jinde než v hlubinách lidského nitra pochopivších skryté významy Písma. Podle hipponského biskupa má právě tam člověk potkat svého Spasitele. Příznačná je Augustinova interpretace evangelijního uzdravení, kdy byl ochrnlý spuštěn střechem *dovnitř* domu, kde byl Kristus, jenž nebožáka posléze uzdravil. „Máš-li tedy nemocného, který nevládne údy a je vnitřně ochrnlý, a chceš ho zavést k lékaři – lékař se třeba skrývá a je někde uvnitř; to znamená, že ten pravý smysl bývá v Písmech skrytý – svým výkladem skrytých věcí otevří střechem a spusť ochrnlého dovnitř.“ Srov. 2. čtení z 25. neděle Denní modlitby církve, in: Liturgie hodin IV. Liturgické mezidobí 18.-34. týden. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství (pro Českou dominikánskou provincii), 2003, 245-246.

⁶⁹ EXUPÉRY A.: *Citadela*. Vyšehrad: Praha, ³2006, 26.

⁷⁰ Viktor Emanuel Frankl diagnostikuje metodou, kterou nazývá *existenciální analýza* u řady svých klientů tzv. *noogenní neurózu* – stav psychického diskomfortu plynoucí z pocitu bezsmyslovosti vlastní existence. Způsob léčby nazývá Frankl *logoterapií*.

⁷¹ Srov. ŘÍČAN P.: *Psychologie náboženství a spirituality*. Portál: Praha, 2007, 231nn.

⁷² Srov. *tamtéž*, 168: „Orientace na vztahy místo na pudy usnadnila psychoanalýze odvrát od jednostranně biologizujících výkladů. Umožnila jí vidět *osamělost jako základní bolest moderního člověka: Nechybí nám slast, chybí silné a spolehlivé vztahy*. Z hlediska psychologie náboženství je tím přinejmenším dán psychoanalytický prostor pro méně hrubé reduktivní explanace. Lidské vzepjetí k absolutnímu Ty je nyní možno chápat jako hluboce zakotvené v lidské přirozenosti. Je dokonce možné jej chápat jako výraz oné neuhasitelné „touhy po něčem jiném“, o které mluví – inspirován patrně stejně Heideggerem jako Freudem – Lacan.“

Prostý pohled na starověké dějiny ostatně jasně ukazuje, jak v různých částech země, formovaných různými kulturami, vyvstávají v téže době základní otázky, které charakterizují běh lidské existence: *kdo jsem? odkud pocházím a kam jdu? proč existuje zlo? co bude po tomto životě?* Tyto otázky se nacházejí v posvátných spisech Izraele, ale objevují se ve védách i v Avestě; najdeme je ve spisech Konfucia i Lao-c'ě, ale také v kázání Tírthankary a Buddha. Objevují se v Homérových eposejích a v tragédiích Euripida a Sofokla stejně jako i ve filozofických dílech Platona a Aristotela. Jsou to otázky, jež mají společný zdroj v touze po smyslu, která nikdy nepřestává znepokojoval lidské srdce: na odpovědi na takové otázky totiž závisí směr, který dáváme svému životu.

Tyto prastaré otázky se přinejmenším „plaše“⁷³ ozývají v myslích a srdcích rovněž dnešních lidí, a tudíž se mohou potkat s odpověďmi, které nabízí svědectví apoštolů a svědectví církve.

Od Prvního vatikánského koncilu, který říká, že hledající člověk může vlastní zkušeností zjistit, že katolická církev má božský původ, se změnilo mnohé.⁷⁴ Přesto *via empirica* – cesta zkušenosti se svědectvím církve – je cestou konvertitů dodnes. Pokud se povzneseme nad poněkud triumfalistický tón konstituce *Dei Filius*, vidíme, že rovněž vychází z teologické kategorie svědectví a přinejmenším implicitně předpokládá, že člověk je kdesi hluboce ve svém nitru „nastaven“ na zjevení vtěleného Slova v církvi.

O řadu desítek let později toto východisko pojmenuje Karl Rahner, když definuje člověka jako bytí, které se vyznačuje bytostnou otevřeností k přesahu. Pro mladšího z bratří Rahnerů je člověk ještě dříve, než se setkal se zjevením Boha v Kristu, již „*Hörer des Wortes*“⁷⁵, posluchač slova. Německý teolog tak chce pojmenovat lidskou kapacitu a zaměřenost na zjevení, které ke svému posluchači nepřichází jako něco cizího, ale je komplementární k jeho existenci a k jeho bytostnému „nastavení“.

Připomeňme jednoho z největších myslitelů středověku, totiž Tomáše Akvinského. Vrcholný představitel scholastiky rozlišuje dvojí druh poznání: *cognoscere per*

⁷³ Tomáš Halík hovoří o specificky české „plaché“ zbožnosti.

⁷⁴ DS 3013 uvádí, že církev je trvale a mocně kredibilní díky své „*admirabilem propagationem*“ (podivuhodné šíření), „*eximiam sanctitatem*“ (vynikající svatost), „*inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem*“ (nevyčerpatelná plodnost v konání dobra), „*catholicam unitatem*“ (katolická jednota) a „*invinctam stabilitatem*“ (nezničitelná pevnost). DS 3014 dodává, že církev je tak pro nevěřící trvalým pozváním k víře.

⁷⁵ RAHNER K.: *Sämtliche Werke, Bd. 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*. Freiburg i. B.: Herder, 1997.

*cognitionem*⁷⁶ a *cognoscere per connaturalitatem*⁷⁷. S určitou licencí můžeme říci, že člověk setkávající se svědectvím o smrti a vzkříšení Ježíše Krista v Písmu a hlásáním církve (vnější svědectví), osoba setkávající se svědectvím (řecky *martyria*), jak toto velikonoční tajemství přetváří život a umírání bezpočtu Ježíšových následovníků (zvnitřnělé svědectví), může „*per connaturalitatem*“ vnímat jeho kredibilitu. Přispěje-li Duch svatý (zvnitřňující svědectví), může se pod vlivem výše zmíněného zrodit nový křesťan.

I.3. Křesťanské zjevení

Křesťanství se považuje za zjevené náboženství. Není tedy výsledkem mimořádné spirituální citlivosti nebo intelektuální geniality výjimečného člověka. Jeho původcem je – jak věří křesťané – Bůh sám, který se svobodně rozhodl poodhalit (*revelare*) své tajemství a plány lidem. Pro křesťanskou teologii má tato kategorie principiální význam.⁷⁸

I.3.1. Zjevení – princip teologie

Termín zjevení je v teologii relativně nový, začíná se objevovat v 16. století a jeho užívání posvětil až První vatikánský koncil (8x v konstituci *Dei Filius* a jednou v *Pastor aeternus*). Křesťanské zjevení aspiruje na neskromný nárok – být univerzálním a definitivním slovem Božím k člověku. Nic jej nemůže nahradit, vždyť „*zjevení je skutečnou hvězdou pro orientaci člověka*“ (FR 5).

Historickým a kulturním kontextem pro rozšíření termínu zjevení je osvícenství a jeho důraz na racionalitu a subjekt. Zneklidněná církev tehdy se zdviženým prstem připomíná, že *ona* opatruje ty správné, totiž nadpřirozené a nadrozumové informace – poklad zjevení – objektivní a autoritativní nauku, jejímž původcem je Bůh sám. Bohu, přítomnému v katolické církvi, je třeba se podrobit. Už na první pohled dokonalý opak osvícenských tužeb! Jako příklad „napětí“ mezi osvícenci a církví ohledně křesťanství jakožto zjeveného náboženství uveďme za všechny následující citaci:

⁷⁶ Tak poznáváme podle Akvináta věci „cizí“, a to skrze abstraktní, pojmové, zprostředkované poznání objektu.

⁷⁷ Poznání na základě „příbuznosti“ bytí věcí „vlastních“ a milovaných.

⁷⁸ Srov. FR, 1. kapitola, zejména čl. 7.

„Není tedy nic pošetilejšího, než když se o křesťanském bohu říká, že sestoupil s nebe na zemi, a je-li původ křesťanského náboženství odvozován ze *zjevení* bytosti, odlišné od lidí. Křesťanský bůh vznikl v člověku a z člověka tak jako bůh pohanský. Je to jiný bůh než bůh pohanský jen proto, že i člověk křesťanský je jiný než pohanský člověk.“⁷⁹

Rozpor mezi církví a osvícenstvím ale nemusí být tak veliký, jak by se mohlo nejprve zdát. Osvícenský důraz na rozum a svobodu je totiž v jistém smyslu biblickým dědictvím, které pojímá člověka jako „obraz a podobnost“ Boží. Málodko však v 18. století vnímal biblického Boha jako dokonalou Moudrost a Svobodu a poslání člověka v zrcadlení této Boží krásy.

Druhým ohniskem osvícenství je jeho vůle k emancipaci jak politické, tak náboženské. Zjevení je proto často chápáno jako něco cizího, z vnějšku vnucovaného, faktor, na kterém se zakládá vliv církve omezující svobodu. Kromě toho, že osvícenství vidí v pojmu zjevení ideologický nástroj církve, kritizuje tento pojem jako závadný také z důvodů epistemologických. Na začátku poslední třetiny 19. století se na výše zmíněné námítky pokouší odpovědět konstituce Prvního vatikánského koncilu *Dei Filius*. Na tento církevní sněm navazuje apologeticky laděná manualistika, jež až do Druhého vatikánského koncilu extrinsecistickým způsobem obhajuje zjevení poukazem na „důkazy“ jeho pravosti – biblické zázraky a naplněná prorocství. Nicméně již před posledním ekumenickým koncilem se objevují známky obnovy traktátu o zjevení, a to zejména ve třech oblastech: Prvním momentem je pokus vytvořit více antropologický koncept zjevení, v jehož utváření má rozhodující vliv transcendentální teologie K. Rahnera⁸⁰; druhý obnovný impulz přichází od dialektického pojetí zjevení K. Bartha a „*nouvelle théologie*“ H. Bouillarda⁸¹; třetí podnět obnovy vzchází z biblických studií.⁸²

⁷⁹ FEUERBACH L.: *Přednášky o podstatě náboženství*, 45. Kurzíva autor.

⁸⁰ Mladší z bratrů Rahnerových vypracovává transcendentální antropologii, jež poukazuje na ontologické naladění člověka na přesah. K tomuto bytostnému zaměření Karl Rahner „přikládá“ darovanou skutečnost zjevení.

⁸¹ Karl Barth podtrhuje ontologickou velikost zjevení a „*nouvelle théologie*“ upozorňuje na dějinnost zjevení i na dějinnou podmíněnost jeho interpretací.

⁸² Přínosné ilustrace k (mnohdy nelehkému) putování katolické biblistiky v období mezi posledními dvěma koncily viz: PETRÁČEK T.: *Výklad Bible v době (anti-) modernistické krize: Život a dílo Vincenta Zapletala OP (1867-1938)*. Krystal OP: Praha, 2006. TÝŽ: *Maria-Joseph Lagrange, Bible a historická metoda*. Krystal OP: Praha, 2005.

Po Druhém vatikánském koncilu se téma zjevení přesouvá též do dogmatiky a vzniká samostatný teologický traktát, který na apologetický traktát o zjevení navazuje. Teologický traktát o zjevení má jasně dogmatickou strukturu, přičemž začíná u historie tématu (Bible, Otcové, teologická tradice a magisterium), potom předkládá teologickou reflexi hledaje *analogie* (ke kategoriím slovo, svědectví a setkání), *souvislosti* k dalším tajemstvím víry (stvoření, dějiny spásy, vtělení, ...) a *vztah* k finalitě osudu člověka. Po Druhém vatikánském koncilu je to zejména R. Latourelle a jeho „gregoriánská škola“, jež se dopracovává k dvěma základním dimenzím fundamentální teologie: dogmaticko-fundamentální (otázky metody včetně problematiky ekleziální mediace) a apologeticko-fundamentální (dialogický, kontextuální a misijní rozměr). Druhá dimenze oboru se v pojetí gregoriánské školy týká kredibility křesťanského zjevení či jinými slovy racionality a antropologické plauzibility aktu víry a je zaměřená na znamení věrohodnosti biblického zjevení, zejména jeho vrcholu v Ježíši Kristu.⁸³ Zvýšená pozornost k otázce zjevení souvisí s rozšířeným přesvědčením teologů, že právě zjevení je principem moderní křesťanské teologie. Tübingenská škola se svým promotorem M. Secklerem důsledně rozlišuje mezi *demonstratio religiosa* a *demonstratio christiana*, tudíž mezi pojednáním podmínek možnosti zjevení a posouzením kredibility jeho dějinné realizace.⁸⁴

I.3.2. Zjevení je univerzální, personální a sakramentální

Pokud bychom měli vyjmenovat základní vlastnosti křesťanského zjevení z hlediska současné teologie, je třeba bez váhání odpovědět, že je a) univerzální (určené osobně všem lidem všech dob), b) personální (jeho plností a vyvrcholením je osoba Ježíše Krista) a c) sakramentální (Kristova osoba, jeho slova a skutky jsou znamením–svátostí Otce; církvev je znamením–svátostí Krista). Dotkněme se zmíněných tří vlastností postupně:

- a) Co je „*universale concretum*“? Jak rozumět této základní kategorii, kvalitě a vlastnosti popisujícím zjevení? Abychom mohli odpovědět, je třeba probrat tři základní fundamentálně teologické otázky: Proč se v dějinách uskutečňuje ekonomie zjevení? Proč se Bůh stal člověkem? Proč je církvev všeobecnou svátostí

⁸³ Srov. epochální dílo této školy: FISICHELLA R., LATOURELLE R. S. PIÉ-NINOT: *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1990; 1992; 2000² [it. překlad *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990].

⁸⁴ Srov. standardní dílo z dílny německé školy: KERN W., POTTMEYER H. J., SECKLER M.: *Handbuch der Fundamentaltheologie 1-4*.

spásy? Pečlivými odpověďmi na tyto otázky se propracujeme k nároku Ježíše Krista být *universale concretum personale* a k funkci církve *universale concretum sacramentale*. Tak se dostáváme k otázkám fundamentální christologie a ekleziologie.

- b) *Fides et ratio* 14 hovoří o zjevení jako o „univerzální a poslední“ pravdě. Co je touto pravdou? Pokud sledujeme magisteriální odpovědi posledních 150 let, vidíme, že se od „teoreticko-instruktivního“ modelu Prvního vatikánského koncilu posouvají akcenty směrem k personálnímu charakteru zjevení vrcholícího v Ježíši Kristu, jak to zdůrazňoval Druhý vatikánský koncil. Jaké analogie nám tedy pomohou zjevení přiblížit a lépe chápat? Zjevení se jistě podobá slovu vyslovenému k poučení, můžeme si ho představit též jako setkání a přítomnost, jejímž hlavním motivem je láska. Pokud jsme se dotkli centrální novozákonní výpovědi, že Bůh je láska, nabízí se otázka: Můžeme rozlišit formu, obsah a stupně zjevení? Jistě ano, ale ne úplně. Formou zjevení je Boží láska a jeho spásná vůle. Obsah můžeme pracovním způsobem rozlišit do čtyř kvalitativně odlišných stupňů: 1. tzv. kosmické či „generální“ zjevení ve vesmíru a přírodě – *manifestatio*; 2. příprava lidstva na vstup Boha do dějin – advent lidstva; 3. starozákonní zjevení – začíná *revelatio*; 4. novozákonní sebedělení a sebedarování vrcholící v osobě Ježíše Krista – zde se forma a obsah dokonale překrývají, vyšší stupeň zjevení (darování) není v historii možný.

Klasické kapitole o zázracích odpovídá téma „znamení“. Zázraky jsou chápány v sakramentálním smyslu jako „znamení“ pravosti zjevení. Co jsou znamení obsahující a potvrzující zjevení? Otázka má singulární odpověď, kterou je Ježíš Kristus. Všechny zázračné skutky jsou vztaženy k němu a v této perspektivě jsou analyzovány jejich ontologické, psychologické a sémiologické aspekty. K teologii zázraků patří také jejich epistemologie, otázky vztahu přirozeného a zázračného a cirkularity mezi vírou a zázrakem. Do kapitoly o zjevení patří též problematika „znamení času“ a znamení, kterým je (a má být) církev, jež je Kristu „svátostí, znamením a nástrojem“ (LG 1). Kristus a církev jsou tedy dvěma velikými a můžeme říci jedinými znameními, jelikož znamení dějinného zjevení – zázraky – mohou být pochopeny jedině ve vztahu ke Kristu a církvi.

I.3.3. Modely zjevení

Nyní představíme tři známé modely zjevení, jak je vypracovali význační současní teologové, kanadský jezuita *René Latourelle* (*1918), emeritní profesor fundamentální teologie z Tübingen *Max Seckler* (*1927) a nedávno zesnulý americký jezuitský kardinál *Avery Dulles* (1918–2007).⁸⁵

1. René Latourelle

R. Latourell vypracovává převážně biblicky orientovaný model zjevení. U vědomí, že v biblickém zjevení se jedná o jistý druh sdělení, komunikace mezi Bohem a člověkem, vychází z poznatků týkajících se mezilidské komunikace a uvažuje, co z nich by se dalo přenést a použít pro popsání zkoumaného tématu. Zakladatel gregoriánské školy označuje polyformní událost zjevení třemi vzájemně se doplňujícími kategoriemi: slovo, svědectví a setkání.

Kanadský jezuita vychází z teoretických prací Karla Bühlera, jenž rozlišuje tři funkce jazyka: a) „symptom“ – vyjádření niternosti mluvícího (píšícího); b) „symbol“ – řečové představení, „znázornění“ zamýšlených věcných souvislostí a obsahů; c) „apel“ – pobídka, podnět na adresu naslouchajícího. Významnou roli hraje skutečnost, že *lidské slovo*, obzvláště mimo utilitární komunikaci, potřebuje doplnění gestem, jednáním. Zejména u osobního a přátelského sdělení chceme své verbální vyjádření znázornit gestem a rozvinout činem.⁸⁶ Také *Boží slovo* není pouhým informováním člověka, ale je pronášeno se zájmem a apeluje na posluchače za účelem navázání komunikace. Ve vtělení Slova dosahují láskyplné sebedarování (a), odhalení tajemství (b) a výzva Boží apelující na člověka (c) svého nepřekonatelného vrcholu.

Zjevitelské dění, na něž je orientována křesťanská víra, můžeme popsat také jako svědectví (řecky *μαρτυρία*). *Svědčící člověk* zve adresáta svého svědectví k souhlasu v záležitosti, kterou tento adresát sám nemůže verifikovat. Do hry se dostává nejen rozum, když řeší otázku možnosti pravdivosti svědectví, ale ve vysoké míře také vůle důvěřovat,

⁸⁵ Zpracováno podle v listopadu 2010 zesnulého děkana teologické fakulty PUG Roma: HERCSIK D.: *Die Grundlagen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre*. Lit-Verlag: Münster, 2005, 28-40. Zmiňovaná práce k teorii řeči: BÜHLER K.: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Fischer: Jena, 1934, 28nn.

⁸⁶ Není bez zajímavosti, jak zdůrazňuje psychologie, že věrohodnost verbálního sdělení posuzujeme do značné míry podle doprovodného neverbálního projevu. Srov. VYBÍRAL Z.: *Psychologie komunikace*. Praha: Portál, 2009, 81–104.

jež vyslovuje souhlas k přijetí svědectví. Jistě zásadní vliv v tomto interpersonálním procesu má sympatie přijímatele svědectví ke svědkovi komunikujícímu toto svědectví. V Novém zákoně Ježíš podává svědectví o své jednotě s Otcem v Duchu svatém. Zejména janovské spisy hovoří o vzájemném *trinitárním svědectví*, když každá z osob Trojice svědčí „ve prospěch“ ostatních. Syn svědčí o Otci a toto své svědectví svěřuje apoštolům. Otec svědčí o Synu tím, že dovršuje jeho skutky a přitahuje k němu lidská srdce; i toto svědectví opatruje a hlásá apoštolská tradice. Syn svědčí o Duchu, když přislubuje jeho vylití na věřící a Duch svatý zase vede paměť církve při vzpomínce na Ježíše, nechává učedníky pronikat do plné pravdy a vstupovat Syna do lidských duší. Od lidského svědectví se božské svědectví liší dvojím způsobem: jednak má svou sílu samo v sobě a nemusí se na nic ani nikoho dalšího odvolávat a za druhé zasahuje člověka zvenku i zevnitř. Zvenku kázáním proroků, Krista samotného a apoštolů a zevnitř osvětlením a pomazáním (např. Kol 1,5–6).

Lidské slovo a svědectví jsou ve své existenciální potencialitě orientovány na setkání lidského „já“ s lidským „ty“. Toto zacílení na setkání má i slovo a svědectví Boží – tak dovršuje *Latourelle* svou teologickou vizi zjevení. Vzhledem k setkání člověka s člověkem má ale tři zvláštnosti. Prvním specifíkem je, že prvotní iniciativu v případě setkání člověka s Bohem má vždy Bůh. Druhou odlišností je, že zjevující se láska Boží vyžaduje od člověka celkovou životní změnu. Je tedy na lidském jedinci, zdali se nechá touto láskou svést (srov. Jer 20,7), vždyť jedině tak může nastat společenství věřícího s Bohem a naplnit se smysl zjevení. Třetí zvláštnost setkání zjevujícího se Boha a otevřeně odpovídajícího člověka je nesrovnatelná jistota a pevnost společenství, které toto setkání ustavuje. Při vší úctě a vděčnosti za dar lidských přátelství nabízí účast na vzájemném poznání a vztazích Otce, Syna a Ducha svatého setkávání a společenství, které nemá co do své „kvality“ a významu žádnou vnitrosvětskou obdobu.

Na závěr stručného představení *Latourellova* modelu zjevení dodejme, že by bylo bezesporu nesmírně zajímavé použít k přiblížení fenoménu zjevení i současné práce z oblasti teorie komunikace.⁸⁷

2. Max Seckler

⁸⁷ Např. WATZLAWICK P., BAVELAS J. B., JACKSON D. D.: *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York, London: Norton & Company, 1999 (česky: *Pragmatika lidské komunikace*. Hradec Králové: Konfrontace, 1999).

Emeritní tübingenský fundamentální teolog *Max Seckler* vytváří své modely zjevení s ohledem na jednotlivé etapy dějin spásy a rozlišuje v nich tři rozličné způsoby pochopení: Boží zjevení jako epifanie, jako instrukce a jako sebesdělení.

Pochopit epifanický rozměr zjevení lze nejlépe na pozadí skrytosti Boží. V dlouhém adventu lidstva se Bůh skrývá, zahalen v temnotách svého tajemství. Tisíce let je napínána zvědavost, touha i bázeň lidského pokolení. Jednoho dne Bůh promluví. Jen v tomto kontextu můžeme pochopit radostný výkřik prvních křesťanů: „Ukázala se (*επεφάνη*) Boží milost, která přináší spásu všem lidem...“ (Tit 2,11). Typické pro epifanické vnímání zjevení je nejen jeho zvědavost uspokojující informační aspekt, ale v epifanii vždy přítomný spásný moment. Epifanie odhaluje roušku z Boží tváře a sděluje dosud nepoznaná tajemství Boží dobroty přinášející spásu. Obsah a forma jsou – podle *Secklera* – u epifanického modelu zjevení neoddělitelné.

I když je u předchozího modelu kognitivní složka přítomná, dochází pod vlivem gnóze a helenismu k jejímu výraznému posilování. Intelektový a doktrinální komponent bytní a zároveň ztrácí svůj spásný a soteriologický charakter. Pevně propojené, ba identické pojmy, totiž zjevení a spása, se pozvolna od sebe vzdalují a v procesu intelektualizace víry dochází k významnému posunu, kdy je zjevení vnímáno jako poznání spásy a spása jako poznání. Tuto tendenci můžeme zaznamenat u svatého Augustina⁸⁸; k dalšímu teoretizování víry dochází ve středověku zprostředkováním *Johanna Skota Eriugeny*⁸⁹. Výhodou systematizování víry je sice její pojmová jasnost, ale upozaděním zůstává prožitek zjevení jako osobního a živoucího oslovení člověka milujícím Bohem.

Konstituce *Dei verbum* využívá – mluví *Seckler* – přednosti instruktivně-teoretického i epifanického modelu. Epifanické pojetí vhodně vyzdvihuje skutečnost, že zjevení není jen o „něčem“, třeba významném, ale je sebezjevením samotného Boha. Dogmatická konstituce proto vedle slovesa „*revelare*“ užívá i slovesa „*notum facere*“, „*manifestare*“ a „*communicare*“, aby odlišila komunikativní situace, kdy Bůh otvírá člověku svá nejvlastnější tajemství, a když „jen“ dává ve známost své úradky a rozhodnutí (srov. DV 2; 6). Instruktivně-teoretický model je postaven na novém a intelekt provokujícím poznání, které přichází ze zjevení; jeho defektem je, že spásu člověka nechává „ležet“ jakoby mimo vysoce oceňované poznání pravd víry. Spásné dění –

⁸⁸ AUGUSTIN SV.: *Vyznání*, 10,23,33-34, kde biskup z Hippo spásu chápe jako „*gaudium de veritate*“.

⁸⁹ Srov. oba Augustinovy spisy: *De praedestinatione* 18,10 (PL 122, 436B) a *De divisione naturae* 5,36. 37 (PL 122, 979B; 989A).

ekonomie spásy – se však nenachází vně zjevení, ani zjevení neukazuje jen jakousi cestu (na způsob návodu k použití) ukazující ke spáse. A tak model, který předkládá konstituce o Božím zjevení, překonává singularitu jednotlivých epifanií, když „dovoluje“ teologii, aby se jich sobě vlastním způsobem zmocnila a vytěžila jejich inteligibilní obsah. Na druhé straně tentýž koncilní dokument „udrží“ v potřebné blízkosti dialektické momenty dvojediného daru: spásy a zjevení. Z tohoto důvodu považuje tübingský teolog koncilní model za optimální a nazývá jej zjevení jako sebedarování, sebedílení či sebedělení (*Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes*).

3. Avery Dulles

Vždy teologicky brilantní jezuitský kardinál ze Spojených států se nesoustředí na diachronní pohled na dějiny církve a na v historii se proměňující přístupy k *revelatio Dei*, ale shrnuje do pěti základních tendencí představy konkrétních lidí (včetně teologů) o fenoménu zjevení. Vytváří tedy typologii mentálních obrazů zjevení. Jmenuje pět základních druhů porozumění: a) zjevení jako nauka, b) zjevení jako dějiny, c) zjevení jako vnitřní zkušenost, d) zjevení jako dialektická přítomnost a nakonec e) zjevení jako nové vědomí. Tyto typy charakterizuje, chválí jejich přednosti a odkrývá slabá místa.⁹⁰

Dodnes někteří lidé vidí ve zjevení především Bohem danou nauku – posvátný seznam božských propozic. Protestanti v inspirovaném textu Bible, katolíci přidají k Písmu posvátnou tradici a v případě nejasností výroky magisteria, které má právo takto pojaté slovo Boží autoritativně vykládat. Katolický přístup se opírá o přesvědčení, že Duch svatý nebyl při díle jen jednou v dějinách, ale že kromě *inspirace* biblického textu poskytuje Božím lidu na jeho pouti dějinami potřebnou *asistenci*, aby katoličtí křesťané mohli správně rozumět Bibli a celku zjevení vůbec. Obraz Boha, který stojí za tímto modelem, se blíží neomylnému učiteli a obraz člověka odpovídá pozornému žáku. Síla tohoto modelu je – podle *Dullese* – ve vědomí významu a autority zjevení a v pojmově jasných odpovědích na otázky o Bohu, člověku a univerzu. Deficit modelu vidí v pozitivistickém ochuzení, v autoritářství a extrinsecismu, vždyť konkrétní trápení a touhy člověka se nechávají stranou a vyžaduje se poslušnost bez diskuzí.

V historickém modelu hraje rozhodující roli dějinná událost, spásný čin, Boží akce. Zjevení je nahlíženo jako vyhlášení těchto velkých skutků Božích vykonaných ve prospěch

⁹⁰ Srov. již klasické dílo DULLES A.: *Models of Revelation*. New York: Maryknoll, ⁴1999.

člověka. Protože „*locus theologicus*“ tohoto modelu jsou dějiny, lépe řečeno dějiny spásy, jsou lidská svědectví včetně Bible a pro katolíky výroky magisteria dokumenty zjevení až v sekundárním, odvozeném slova smyslu. Bůh tohoto modelu je transcendentní a mocně jednající, jenž svými činy „mluví“ ke svému lidu. Člověk je vyzýván, aby Boží díla rozpoznal, rozlišil znamení času a obojí správně interpretoval. Silnou stránkou modelu je jeho smysl pro realitu, fakticitu zjevení. Například Ježíšova mise není redukována jen na jeho verbální sdělení. Potíže uvedeného modelu spočívají v indukci – vyvozování obecných závěrů z konkrétních dějinných událostí, dalším problémem je selekce – vysvětlení principu, podle kterého se dostala do Písma svědectví o určitých událostech a jiná ne. Nemenší potíží tohoto modelu je, jak vysvětlí, proč zjevení skončilo, když dějiny pokračují dál?

Na rozdíl od předchozích modelů zjevuje se Bůh ve třetí variantě Dullesovy typologie uvnitř lidské osoby. Zjevení není dáno objektivně, ale subjektivně. Člověk smí zakoušet zkušenostně osobní zjevení Boží uvnitř vlastní duše. Bůh tohoto modelu je proto hostem a důvěrníkem duše a na člověku je, aby se na tyto zjevitelské dotyky Boží připravil a disponoval. Přednost tohoto modelu spatřuje Dulles v bezprostřednosti, s jakou rozumí zjevení. Člověk se nemusí opírat o řadu z vnějšku přicházejících pravd, ale smí a má se spolehnout na osobní a niterné setkání s Bohem. Do těžkostí se třetí model dostává v konfrontaci s Biblí, která naopak vychází ze zprostředkované formy zjevení. Nevyhnutelným problémem je též nemožnost verifikace niterného zjevení

Model dialektické přítomnosti se odlišuje od předchozích tří typů zjevení v tom, že Bůh se v rámci tohoto modelu zjevení nezbavuje skrytosti. Tato teologická představa, vycházející od Karla Bartha, koresponduje s jeho emblematickou větou: „Bůh je na nebi a ty na zemi.“⁹¹ *Deus revelatus* zůstává *Deus absconditus*. Bůh dialektické přítomnosti je úplně jiný – „*totaliter aliter*“ – a jen víra vnímá jeho přítomnost v současně vysloveném „ano“ i „ne“ na adresu hříšného člověka. Bůh dialektického modelu je milosrdný soudce, jenž zároveň odsuzuje i odpouští. Člověk ve víře musí unést tuto svou paradoxní situaci „pozemšťana“, jemuž se cizí a blízký Bůh ve svém slově milosrdně přiblíží a pak ještě více uniká. Dulles na tomto modelu hodnotí pozitivně vědomí nesmírné a nepřekonatelné distance mezi Bohem a člověkem a oceňuje vděčnost a úctu k odpouštějícímu soudci.

⁹¹ BARTH K.: *Der Römerbrief*. München: Kaiser, 1933 (6. vydání nového zpracování z roku 1922), XIII.

Otazníky vyvolává, jak se tento zcela nedostupný a přes zjevení naprosto nepoznatelný Bůh dá srozumitelně zvěstovat světu.

K pátému typu se jezuitský kardinál řadí sám (spolu s dalšími). Tento model staví nejzřetelněji do popředí účinky zjevení na člověka. Bůh zasáhne svým zjevením člověka v nejhlubší rovině jeho nitra, ten si uvědomí své možnosti a nasadí se pro budování Božího království. Zjevení v tomto pojetí způsobuje prolomení lidského vědomí do nové úrovně poznání spočívající v pochopení velikosti svého povolání. Člověk rozeznává cenu a význam svého života, vidí svět novými očima a tento pohled víry umožňuje proměnu života vlastního i života druhých. Bůh pátého modelu rozšiřuje a osvěcuje představivost člověka a ten na Boží volání konkrétně, sociálně i politicky aktivně reaguje. Právě v tom je velikost posledního z modelů, že podtrhuje sociální dimenzi křesťanské víry a význam zjevení pro lidskou touhu po spravedlnosti, pokoji a lepším světě. Poněkud nedořešeným aspektem je, jak takový druh zjevení může být konstitutivní pro transtemporální a transkulturní společenství, které se definuje vzhledem ke svatým Písmům a k vyznání víry.

I.3.4. Zjevení trojjediného Boha

Základním teologickým kontextem křesťanského zjevení je pochopitelně starozákonní víra Izraele. Křesťanství navazuje na monoteistické dogma Izraele, na obraz Boha transcendentního a zároveň blízkého, na pojetí člověka jako svobodné bytosti, na starozákonní mesianismus a mnohé další. Křesťanské zjevení ovšem přináší vzhledem k víře Izraele nečekaný a kvalitativní posun a činí z křesťanské víry jedinečné *novum*.

Antropologická analýza (viz I.2.) naznačila, že nevíra je jev komplexně pojatému fenoménu člověk nepřirozený. „Neladí“ zejména s lidskou potřebou lásky a smyslu. Jak tedy vysvětlit, že kupříkladu česká společnost je většinou ateistická a deistická („něcismus“)? Jako první se nabízí otázka, jakým způsobem si vlastně „obyčejný“ Čech (podržeme se na chvíli našeho národního kontextu) představuje nebo naopak nepředstavuje Pána Boha a jeho zjevení?

Nejprve drobná poznámka: ateismus – a stejně i deistické odmítání zjevení – mají z noetického hlediska status víry. Jinými slovy: nelze vědět, lze jenom věřit, že Bůh není. Stejně tak lze jenom věřit, že se Bůh nezjevil. Ateista je tedy člověk, který věří, že Bůh neexistuje. Deista pro změnu věří, že se Bůh nezjevil a nezjeví. V jakého Boha však ateista se svým „bratrem“ deistou nevěří? Jaké zjevení nepřišlo a nepříjde? Neřešme psychologické, historické ani sociální okolnosti souvislosti, které ateismus a deismus

mohou mít. Podívejme se na Boha a jeho zjevení, tedy teologickou představu, která je negována.

Jsem přesvědčen, že Bůh, ve kterého ateista nevěří, je sebestředný „egoman“, nikoli výjimečně s rysy nevyzpytatelnosti, nepřejčnosti a zákeřnosti. Dovoluji si tvrdit, že Bůh ateisty je, přinejmenším na podvědomé úrovni, sebestřednou „monádou“ zahleděnou do své nezávislosti a moci. Narcismus a záliba v moralizování, omezování a zastrahování člověka mohou být dost dobře základním motivem i tématem jeho eventuálního zjevení. Je třeba okamžitě poznamenat, že v takového Boha však nevěří (povětšinou) ani křesťané a zcela určitě se takový Bůh ani nikdy nezjevil.

Bůh Abrahámův, Izákův a Jakubův je Otec Ježíše Krista a jako takový je Bohem vztahu. Otec miluje Syna, Syn miluje Otce a jejich láska je natolik osobní, že jest osobou, svědkem lásky, Duchem svatým. Právě trojiční tajemství je ústřední novinkou a centrálním obsahem křesťanského zjevení. Jenom proto, že ze zjevení víme o trinitární „povaze“ Boha, můžeme rozumět výroku, že „Bůh je láska.“ Ona je formou, která nese všechny obsahy zjevení. Forma se pak stane obsahem a obsah formou, když Bůh pošle na tento svět svého Syna. Z lásky a v lásce přichází „ten, který je láska sama“.

Křesťané byli ve starověku považováni za ateisty, jelikož neuznávali římské náboženství. Řecko-římský panteon, který byl karikaturou židovského i křesťanského obrazu sebe-zjevujícího se Boha, antičtí vyznavači Krista negovali. *Via negationis*, snaha pojmenovat, co Bůh není, kdo Bůh není a jaký Bůh není, a tudíž veliká citlivost k tématu ateismu, je důležitou cestou fundamentální teologie. Ateista – popírač Boha – poskytuje teologovi cennou službu, dokáže-li pojmenovat, jakého Boha odmítá a co ho k tomu vede.⁹² Čtenáři z řad teologů a duchovních potvrdí, že ve většině případů se ukáže, že v popíraného boha ateistů nevěří ani křesťané. Analogicky k výše řečenému je třeba, aby fundamentální teolog negoval a „vetoval“ všechny paskvilní – tj. netrinitární – modely zjevení.

Švýcarský jezuita a jeden z největších teologů dvacátého století Hans Urs von Balthasar ozdobil své dílo úzkou knížečkou *Glaubhaft ist nur Liebe*⁹³, ve které načrtl téměř

⁹² Určitým přínosem pro teologickou práci může být i nenávidný ateismus, v poslední době zejména: DAWKINS R.: *Boží blud*. Praha: Academia, 2009. Srov. reakce na výše uvedený titul: POSPÍŠIL C. V.: Kde se bere tolik nenávisť?, in: *Katolický týdeník* 7 (2010); TÝŽ: Recenze knihy DAWKINS R.: *Boží blud*. Praha: Česká biskupská konference, 2010.

⁹³ Vyšlo v nesčetných vydáních a překladech, např.: BALTHASAR H. U. VON: *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln: Johannes Verlag, ⁵1985.

všechny intuice, jež celý svůj dlouhý a plodný život rozpracovával. Jenom láska je věrohodná, jenom lásce se dá věřit a důvěřovat, mohli bychom přeložit působivý titul jeho teologického dílka. Balthasar chce v nadsázce říci, že nemá smysl dokazovat, že se Bůh zjevil, neukážeme-li, kdo je a jaký je. Kosmologické, ontologické a historické argumenty ve prospěch Boží existence, možnosti a faktu zjevení mohou být užitečné, ale věřit se dá jenom lásce. Vnitřní život trojjediného Boha je naplněn láskou, a proto Bůh tvoří a miluje svět a každého člověka na něm. Je možné, že ono *alfa privativum*, které většina našich spoluobčanů předsouvá ve svém světonázoru před řecké slovo theos, popřípadě jeho svaté jméno nahrazují zájmenem „něco“, se v řadě případů týká jiného boha než je trinitární Bůh, Bůh lásky a vztahu, Otec Ježíše Krista, ten, který promluvil k lidem „jako k přátelům“. Jiný Bůh není teologicky věrohodný, odhlédnuto od toho, že se nezjevil a ani neexistuje.

1.4. Fundamentální christologie

Křesťanská víra považuje univerzální, sakramentální a personální zjevení Boží vrcholně za uskutečněné v Ježíši Kristu, Božím věčném Synu, který se stal člověkem pro spásu lidstva. Fundamentální teologie zkoumá, zdali je toto tvrzení antropologicky, historicky a teologicky kredibilní.

1.4.1. Teologické východisko

Fundamentální christologie se tedy zabývá věrohodností člověka Ježíše Krista, který je alfou i omegou obsahu a smyslu křesťanského náboženství. Obvyklý název této kapitoly zněl v klasických traktátech *De Christo Legato divino*. Jeho obsahem byla následující témata: historická existence Ježíše z Nazareta; svědectví, které podává sám o sobě; vědomí, které o sobě měl, a fakta, která potvrzovala jeho božské poslání, zejména zázraky a vzkříšení. Jak latinské označení traktátu naznačuje, šlo v něm o dokazování, že Ježíš byl vyslancem nadpřirozené mise, o potvrzení, že Ježíš je od Boha. Kladný výsledek byl následně postoupen k dalším bádáním dogmatické christologii, která se zaměřovala otázkou Ježíšova božství a problematikou s tím spojenou. Jednoduše řečeno, apologetou ověřené a pečeti božské neomylnosti opatřené *údaje* jdou na stůl dogmatikovi, který je spekulativně *vyhodnotí*.

Fundamentální teologie pod vlivem konstituce *Dei verbum* však tuto kapitolu oboru zásadním způsobem obnovila. Především nechápe Ježíše z Nazareta jen jako zjevovatele božských úradků, jak to dělá První vatikánský koncil, ale vidí v něm vrchol (*culmen*) veškerého zjevení. Ježíš Kristus tedy není jen výjimečným prostředníkem zjevení, ale plností zjevení. Je „*universale concretum personale*“, tedy nikoli „hláskou troubou“ univerzálně platných a konkrétně aplikovatelných božských úradků, ale živou osobou, jež má univerzální a definitivní význam pro každého člověka. Díky jemu se, jinými slovy, radikálně mění (a může změnit) situace každého člena lidské rodiny. Jak shrnuje *Fides et ratio* 12: „Vtělení Božího Syna nám umožňuje vidět definitivní syntézu, kterou by si lidská mysl sama od sebe neuměla ani představit: Věčné vstupuje do času, Vše se skrývá ve zlomku.“ Fundamentální christologie se rozvíjí – a to je nesmírně důležité – v závislosti na své teologické dimenzi, posléze přechází k otázkám historickým a antropologickým. Podezření, že jsme si „narýsovali“ začarovaný kruh, ve kterém se dopředu postulujeme, co se chce posléze dokázat, není na místě. Je třeba pochopit jemnou, ale zásadní nuanci, která rozhoduje o tom, zdali se budeme točit v *circulo vitioso*, či se smysluplně pohybovat v dobře postaveném hermeneutickém kruhu. Nedokazujeme z historie, že Ježíš je Bůh, ale *ukazujeme*, že víra církve v Ježíše jako „prostředníka a plnost“ Božího zjevení je historicky plausibilní, není s dějinami v kontradikci a dává i dějinně smysl. Pouze v tomto hermeneutickém kruhu se může ukázat kredibilita a smysluplnost odpovědí, které fundamentální christologie nabízí.

I.4.2. Vzpomínání na Ježíše

Na tomto místě přehledně uvedme, jak má proběhnout hledání „historického“ Ježíše. Rekonstruujeme-li Ježíšův historický obraz, je třeba si připomenout, že ve velké většině případů nenarazíme v pramenech na protokolární zápis o Ježíšově příběhu, ale na svědectví jeho následovníků. Abychom postupovali metodologicky správně, je třeba postupovat ve čtyřech krocích:

- a) Teologicko-epistemologický vstup: *Předpokládáme*, že Ježíš Kristus je „prostředník a plnost“ zjevení. Musíme si ujasnit, jaký je vztah mezi svědectvím víry a historickou událostí v naší christologii, abychom mohli překonat známý Lessingův „příkop“ mezi „historickými pravdami“ a „pravdami rozumu“. Pokud nebudeme chápat historické události jako informaci (což je Novému zákonu cizí), ale jako svědectví, můžeme Ježíše Krista objevit v „paměti“ starých textů. Tato

paměť však nesestává ze vzpomínek, ale je zapsaným lidským svědectvím, jež je ze své definice subjektivní povahy. Stejně tak i badatelova subjektivita zůstává – obzvláště v christologických tématech – při jeho historické a teologické práci aktivovaná.⁹⁴

- b) *Memoria Iesu: Začínáme* otázkou historičnosti evangelií a neopomeneme zohlednit tři etapy hlásání v nich přítomné (Ježíš, učedníci, evangelisti).⁹⁵ Představíme jednotlivá období „pátrání“ po historickém Ježíši a vývoj kriteriologie pro posouzení autenticity Ježíšových slov a činů. Tak budeme moci vytvořit historický obraz Ježíše z Nazareta, chronologii jeho života, a to i za pomoci mimobiblických a mimokřesťanských pramenů. Budeme schopni „rekonstruovat“ základní historické události Ježíšova života a budeme dovedeni na práh tajemství jeho osoby. Historicky viděno byl Ježíš z Nazareta osobou, která „učí s autoritou“, byl považován za proroka mocného slovem i skutkem a konstatujeme zárodečné užívání titulů Mesiáš, Syn člověka, Syn a Pán.
- c) Velikonoční svědectví: *Vzkříšení* Ježíše z Nazareta. Při vědomí epistemologického statutu této otázky, kdy Ježíšovo zmrtvýchvstání je zároveň objektem i motivem jeho věrohodnosti pro věřící, představuje fundamentální christologie jednotlivé fáze debaty o velikonoční víře Ježíšových učedníků. Na tomto místě je třeba osvětlit specifika jednotlivých zpráv a způsobů vyjadřování o vzkříšení v Novém zákoně, probrat tematiku prázdného hrobu a velikonočních zjevení Vzkříšeného. Samozřejmě, že se prověřuje kredibilita velikonočních svědectví a dochází se k historickému „cosi“, reálné dějinné události, která stojí za radikální novostí velikonoční víry, odvahy, statečnosti a naděje Ježíšových učedníků.

Výsledky fundamentálně christologického bádání postavíme do antropologické perspektivy; vždyť „jen ve světle vtěleného Slova je pochopitelné tajemství člověka“ (GS 22). V perspektivě teologické, historické a antropologické může dnešní člověk najít v životě, smrti a vzkříšení Ježíše z Nazareta kredibilní a

⁹⁴ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Bible a christologie*. Praha: Krystal OP, 1999, 25n.

⁹⁵ Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Instrukce o historické pravdivosti evangelií*, příloha Dogmatické konstituce *Dei verbum* Druhého vatikánského koncilu. Právě tento dokument uvádí tři zásadní „vrstvy“ novozákonní tradice: Ježíš – učedníci – svatopisci. (Text v českém překladu prof. J. Merella je umístěn na webových stránkách České christologické a mariánské akademie, in: <http://cchma.cz/dokumenty.php>. 30.11.2010)

smysluplné odpovědi na své otázky a přijmout v něm poslední a definitivní Boží zjevení.

I.4.3. Dobrá paměť evangelíí

Jak jsme již zmínili, moderní fundamentální teologie opouští logiku sylogismu a nezhotovuje důkazy⁹⁶, jak se o to někdy nepřiliš šťastně pokoušela klasická apologetika. Tak jako se v optice antropologické nepokoušíme *dokázat*, že křesťanství je zjevené náboženství, ale spíše chceme *ukázat*, že je věrohodné a v daném kontextu plausibilní, snažíme se o totéž i v našich historických úvahách.

Začněme, jak pojednávanému tématu přísluší, stručným historickým náčrtem. V předminulém století byli badatelé často velmi kritičtí k věrohodnosti novozákonních textů. Zejména liberální protestantská exegeze stavěla historického Ježíše do ostrého protikladu ke christologickému dogmatu církve. Též v první polovině dvacátého století mnozí mínili, že Kristus, jak ho hlásala první křesťanská komunita, má málo společného s dějinnou postavou nazaretského Mistra.⁹⁷

Teprve tzv. *New quest* vypracovával od padesátých let minulého století novou kriteriologii historického bádání. Aplikace kritérií koherence, vnitřní logiky a dostatečného důvodu ukázala na kontinuitu mezi historickou postavou Ježíše a Kristem kérygmatu, jak ho hlásala raná církev. Propast mezi Ježíšem evangelíí a Kristem víry přestala děsit svou závrať nahánějící hloubkou. Čím více přibývalo informací o historické, sociální a náboženské situaci v Palestině prvního století, čím intenzivněji se bádalo o židovském a křesťanském světě novozákonní doby, tím méně hlasů se pozvedalo proti historické hodnotě evangelijních zpráv.

Third quest nadále od poloviny osmdesátých let upozorňuje, že svědectví víry, jak ho nalézáme na stránkách Nového zákona, stojí na solidních historických základech.

⁹⁶ Tedy důkazy, které ukládají povinnost věřit. Správně provedený apologetický důkaz měl postavit adresáta apologie před bezpodmínečný imperativ: „Musíš věřit!“ Manuály hovoří o *obligatio fidei*, eventuelně o *obligatio religionis*. „Zvenku“ – „zevnitř“ (sc. víry), dokázat – ukázat, jisté – věrohodné, povinnost – pozvání: to všechno jsou veledůležité posuny mezi klasickou apologetikou a pokoncilní fundamentální teologií. Dovolíme-li si populární aktualizaci výše řečeného, můžeme říci, že pokud známý americký iluzionista James Randi nabízí odměnu jeden milión dolarů za *důkaz* nadpřirozeného jevu, pak současná fundamentální teologie se na tento jinak jistě příjemný bonus ani nebude pokoušet dosáhnout. Důkazy nezhotovuje a žádnou bezpodmínečnou nutnost souhlasu víry nenavozuje.

⁹⁷ Nelze již teď nevzpomenout gigantické dílo Rudolfa Bultmanna a jeho celoživotní program *Entmythologisierung* – odmytologizování, tj. odstranění novozákonních „nánosů“ na historické postavě nazaretského Mistra.

Odmytologizování Matouše, Marka, Lukáše či Jana už není na pořadu dne. Naopak, historická věda nás vede na práh tajemství osoby, která „učí s autoritou“⁹⁸ jako „prorok mocný slovem i skutkem“⁹⁹. Ukazuje, že již evangelia obsahují zárodečné používání titulů „Mesiáš“, „Syn člověka“ a „Pán“. Po staletí neproblematizovaná fakta Ježíšova života nejsou opět ani pro metodicky kritické historické bádání fantaziemi či fabulacemi. Ano, Ježíš byl Janem pokřtěn, ohlašoval království Boží, svolal kolem sebe skupinu učedníků a za svoji základní identitu považoval svou blízkost k יהוה, k Jahvemu, Bohu Izraele. Historický Ježíš byl kritický k náboženským a politickým elitám kolem jeruzalémského chrámu, se svými nejbližšími slavil večeři na rozloučenou, byl ukřižován jako „král židovský“¹⁰⁰. Učedníky byl po prvotním šoku prohlášen za krále nad smrtí a je historicky jisté, že tato rozrůstající se skupina jej pak slaví, věří, káže a následuje jako Mesiáše – Krista.¹⁰¹

Na jednom místě píše *Friedrich Nietzsche*, že „je dobré vzít si rukavice, když člověk čte Nový zákon“. Tuto ochrannou pomůcku při listování Nietzsche doporučuje, jelikož v té knize „nenašel jedinou sympatickou věc“¹⁰². Pokud bude někdo evangelia považovat spolu s německým filozofem, filologem a básníkem za nesympatická, asi s tím nepůjde nic dělat. Rozhodně by však bylo hloupé považovat novozákonní texty při stavu současného poznání za nehistorické.

Téma, které historické bádání zvláštním způsobem zajímá, je otázka Ježíšova vzkříšení. Teolog sice dobře ví, že zmrtvýchvstání Krista je skutečností transcendentní, dějiny přesahující, ale protože se odehrálo v dějinách, zanechalo své historické stopy. Co tedy může historická kritika říci k Ježíšovu zmrtvýchvstání? Víra ve vzkříšení stojí na strhujícím a odvážném svědectví apoštolů. Petr v letničním kázání, jen několik týdnů po Ježíšově ukřižování, veřejně prohlašuje: „Tohoto Ježíše Bůh vzkřísil z mrtvých a my všichni to můžeme dosvědčit“¹⁰³. Galilejský rybář ve své řeči podává svědectví víry, která mu umožňuje, aby svým posluchačům specificky interpretoval některé posvátné židovské texty¹⁰⁴. Jeho svědectví není však ryze subjektivním výkladem událostí, je svědectvím víry

⁹⁸ Mt 7,29.

⁹⁹ Lk 24,19.

¹⁰⁰ Jan 19,19.

¹⁰¹ Viz jedinečné dějiny kriteriologie a výsledků historické kritiky v posledních dvou stoletích: PIÉ-NINOT S.: *La teologia fondamentale*, 325–369.

¹⁰² Obě citace z NIETZSCHE F.: *Antikrist*. Olomouc: Votobia, 2001, odst. 46.

¹⁰³ Sk 2,32.

¹⁰⁴ Joel 3, Žalm 16, Žalm 110.

o skutečnosti, která se fakticky odehrála. Petr se odvolává na posluchačům známá fakta Ježíšovy biografie a doplňuje je o překvapení vzkříšení.

Apoštolské svědectví o Ježíšově zmrtevýchvstání nás přivádí na určité stopy, ukazuje na znamení a fakta, která jsou přístupná historicko-kritickému zkoumání a jsou historicky plauzibilní. Máme na mysli skutečnost prázdného hrobu, dále popis onoho „prvního dne po sobotě“¹⁰⁵, především pak nezpochybnitelný fakt radikální změny prožívání a chování apoštolů. Všechny tyto indicie ukazují na faktické „něco“ – historické jádro velikonoční víry. Ono nesmírně zásadní „něco“ popisují novozákonní vyprávění jako osobní a reálnou přítomnost vzkříšeného Ježíše mezi svými učedníky.

Příběh o Ježíšově životě, smrti a zmrtevýchvstání, jak jej najdeme na stránkách evangelií, samozřejmě nemá přesvědčivost reportáží televizního zpravodajství. Každý s ním může naložit, jak chce. Doufejme, že se křesťanské zprávě dostane alespoň uctivého zacházení. Ať s ní dnešní „posluchač slova“ naloží přinejmenším jako Goethův Faust. Když k jeho uším dolehnou z nedalekého kostela slova a tóny velikonočních zpěvů, říká: „To poselství poslouchám rád, jen víra mi chybí.“¹⁰⁶ Ačkoli zůstává nevěřícím, vytrhne ho obsah a melodie velikonočních zpěvů z myšlenek na sebevraždu... Tato zmínka ať je připomínkou, že všechny fundamentálně teologické *monstratio*, včetně toho historického, se pochopitelně „lámou“ o antropologické „rozhraní“, základní nasměrování člověka – *optio fundamentalis*. Tímto „rozhraním“ není nic jiného než biblické srdce člověka a to může být tajemství Božího zjevení otevřené v různé míře.

1.5. Fundamentální ekleziologie

V době, kdy mnozí říkají „Kristus ano, církve ne!“ (případně „náboženství ano, osobní Bůh ne!“), musí fundamentální teologie ukazovat legitimitu a význam církve pro autentickou křesťanskou víru. V atmosféře rozšířené nedůvěry vůči institucím, systematické skandalizace katolické církve a celkovému postmodernímu, tudíž individualistickému naladění dnešního člověka to však není lehký úkol.

¹⁰⁵ Lk 24,1.

¹⁰⁶ GOETHE J. W.: *Faust I*. München: C. H. Beck, 1998, verš 765.

I.5.1. Církev založená na svědectví

„Korunou“ fundamentální teologie je tedy téma církve a její kredibility. Věřohodnost církve závisí na věrohodnosti několika druhů svědectví. Klasická třetí část apologetiky se týkala *demonstratio catholica* a nesla název *De Vera Ecclesia*. Předkoncilní manuály měly zpravidla následující kapitoly: založení církve Kristem spolu s ustanovením primátu a apoštolské posloupnosti; známky pravé církve; magisterium a tradice (případně jejich vztah k Písmu). Mimořádně zdůrazňována byla otázka učitelské autority církve.¹⁰⁷

Pokud vyjdeme z kategorie svědectví a aplikujeme ji na církev, můžeme to udělat dvojím směrem: uvažovat o svědectví „*ad intra*“ – svědectví apoštolském, které má výchozí hermeneutickou hodnotu a společenství církve zakládá a definuje, nesmíme však opomenout ani svědectví „*ad extra*“, jež má funkci apologetickou a misijní a církev sjednocuje, udržuje a rozšiřuje. Obě dynamiky svědectví jsou ve vztahu cirkularity: *apoštolské svědectví* církev vytváří, navazující *ekleziální svědectví* (zvnitřněné a žité apoštolské svědectví) potvrzuje kredibilitu zjevení v Ježíši Kristu přítomném v církvi. V apoštolském i církevním svědectví je přítomné *svědectví Ducha*. Výhodou tohoto pojetí fundamentální ekleziologie je, že se vyhýbá krajnostem intrinsecistickým („*cítím*, že katolická církev je božská“) i extrinsecistickým („*mohu dokázat* komukoli, že katolická církev je církví Kristovou“). Vycházejíce z teologické kategorie svědectví, můžeme ve zdůvodňování kredibility církve šťastně spojit vnější i vnitřní argumenty ve prospěch její boholidské povahy.

I. 5.2. Široká problematika

Konkrétněji rozepsáno, fundamentální ekleziologie má úkoly, jež souvisí se sociálním charakterem křesťanské víry, s nárokem katolické církve býti „svátostí“ Ježíše Krista, „sloupem a oporou pravdy“ a s otázkami teologické gnozeologie.

¹⁰⁷ Tuto strukturu má rozšířený dvojdílný „Standartwerk“ padesátých a šedesátých let: LANG A.: *Fundamentaltheologie. Die Sendung Christi*. München: Max Hueber Verlag, ⁴1967; TÝŽ, *Fundamentaltheologie. Der Auftrag der Kirche*. München: Max Hueber Verlag, ⁴1968. Uspořádání druhého dílu: I. Die Kirche Jesu Christi (Die Grundlegung der Kirche durch Christus; Die Kirche des Urchristentums; Die Kennzeichen der wahren Kirche Christi), II. Die Vermittlung der göttlichen Offenbarung durch die Kirche (Die göttliche Offenbarung als Grundlegung; Das unfehlbare Lehramt der Kirche als Organ der Offenbarungsvermittlung; Die Hinterlegung der Offenbarung in Schrift und Tradition). V češtině vyšlo pod názvem: *Kristus vrchol zjevení, Církev – sloup a opora pravdy*, Olomouc: Velehrad 1993. Jedná se o zkrácený originální text doplněný o některé pasáže překladateli D. Němcem a O. Štampachem.

- a) Fundamentální ekleziologie pracuje svou metodou vycházejíc z tří klasických cest: *via notarum* (ptá se, které společenství křesťanů vykazuje známky jednoty, svatosti, všeobecnosti a apoštolskosti), *via historica* (zkoumá, které společenství křesťanů má dějinnou kontinuitu s apoštolskou dobou) a *via empirica* (se zabývá eventuální zkušenostní „atraktivitou“ katolické církve).
- b) Pokračuje studiem vztahu Ježíše z Nazareta a církve, její založení Ježíšem, utváření prvotní církve (apoštolské období od roku 30 do 65 a poapoštolskou periodu do poloviny druhého století) se specifickým zájem o petrovskou službu, zejména o její biblické „kontury“ (např. Mt 16, 18) a historické „vybarvení“ (např. bohatá problematika kolem sporu o datum velikonoce¹⁰⁸).
- c) Rozebírá „místo“ církve v procesu víry. Co znamená „*credo Ecclesiam*“? Je církev předmětem víry? Pokud ano, v čem se liší víra v církev od víry v trojjediného Boha? V jakém smyslu je církev motivem a důvodem víry? Do jaké míry a v jakém smyslu je (a má být) křesťanská víra ekleziální? Je vůbec myslitelné čistě individuální křesťanství, anebo k ní bytostně patří jakási „*Wir-Struktur der Kirche*“¹⁰⁹?
- d) Studuje pro církev konstitutivní apoštolské svědectví přítomné v Písmu (inspirace a kanonicita), vztah posvátné tradice a církevních a teologických tradic. Věnuje pozornost „zakladatelské roli“ církevních otců a patristické exegezi, jež „vyvodila z celku Písma základní orientaci, která vtiskla podobu doktrinní tradici církve a poskytla bohatou teologickou nauku [...]“¹¹⁰ V neposlední řadě zkoumá magisterium – problematiku spojenou s učitelskou službou v církvi.

Otvírá přístupové cesty ke svědectví církve (např. teologicky zúročuje výsledky kanonizačních procesů a svědectví v martyrologiu), ve kterém nachází v Duchu svatém žité apoštolské svědectví. Zkoumá tajemství církve, jež není prosté

¹⁰⁸ Křesťané v Malé Asii slavili velikonoce společně se Židy dne 14. nisanu bez ohledu na to, jaký den týdne právě byl. Naproti tomu v Římě a ostatní církvi se tento svátek slavil v neděli po 14. nisanu. V letech 154/155 jednal biskup Polykarp ze Smyrny s papežem Anicetem ohledně společného termínu, ale k dohodě nedošlo. Papež Viktor I. (189–199) vyloučil biskupa Polykrata z Efesu a maloasijské biskupy, kteří trvali na 14. nisanu, z církve. Až koncil v Niceji tuto otázku definitivně vyřešil. Irenej z Lyonu – autor prvního seznamu římských biskupů – postup papeže Viktora I. ostře kritizoval. V téže době Tertulián též poprvé odůvodňuje postavení římského biskupa odkazem na Mt 16,18. Srov. FISCHER-WOLLPERT R.: *Malý teologický slovník*. Praha: Zvon, 1995, 138–172.

¹⁰⁹ Srov. RATZINGER J.: *Theologische Prinzipienlehre*, 15-56. Autor tu představuje plurál víry (věříme – „struktura MY“) jako klíč k jejímu obsahu.

¹¹⁰ VBC, 81.

paradoxů, a její kredibilitu, která vyplývá z výše zmíněného mnohotvárného svědectví. Klade otázky po možnostech „filozofické ekleziologie“.¹¹¹

I.5.3. Klíčová kategorie: svědectví

Zrekapitulujme si odpověď na otázku, jaké svědectví má tak rozhodující roli pro církve? V prvé řadě se jedná o *svědectví apoštolské*. Z něho se dozvídáme o zjevení Boha v Ježíši Kristu. Svědectví apoštolů je ústředním apelem na adresu církve a pozváním k víře pro každého. I nekřesťan by se s ním měl konfrontovat a rozhodnout se, zda je bude považovat za grandiózní podvod či fatální omyl a může-li na svých dosavadních (ne)náboženských stanoviscích setrvat.¹¹²

Apoštolské svědectví se k nám dostává prostřednictvím Tradice. Proces Tradice je svědectvím o svědectví. Tradice zanechává své stopy v dějinách a nejprivilegovanějším historickým „otiskem“ křesťanské Tradice jsou texty Nového zákona. Církve tedy „fixuje“ a dále předává toto *vnější* apoštolské svědectví, jak je mimo jiné patrné z procesu vytváření kánonu novozákonních knih. To, že proud Tradice „vyplaví“ vzácnost v podobě kánonu novozákonních knih, však neznamená, že tento posvátný pramen ztrácí na důležitosti a vysychá.

„Také vy vydávejte svědectví, neboť jste se mnou od začátku“¹¹³, říká Ježíš učedníkům při poslední večeři. Počáteční svědectví prvotní křesťanské komunity zůstane pro církve navždy principiálním zdrojem informací o spásné Boží iniciativě v osobě Ježíše Krista. Starokřesťanská literatura, zejména kanonická, nám tak podává ústřední svědectví o sebezjevení Boha v Ježíši z Nazareta:

Ježíš Kristus, vtělené Slovo, „člověk k lidem“ poslaný, (List Diognétovi, 7,4) „mluví slova Boží“ (Jan 3,34) a dovršuje dílo spásy, které mu Otec uložil vykonat (srov. Jan 5,36; 17,4). Kdo vidí jeho, vidí i Otce (srov. Jan 14,9). On tedy celou svou přítomností a tím, jak se projevoval slovy a skutky, znamenání a zázraky, především však svou smrtí a svým slavným zmrtvýchvstáním a nakonec sesláním Ducha pravdy zjevení

¹¹¹ Srov. PIÉ-NINOT S.: *Credere la Chiesa*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2002, 73–75.

¹¹² „Politicky nekorektně“ považujeme právě křesťanství za „prubířský kámen“ a „zkoušku ohněm“ všech druhů ateismu. Pouze postmoderní ateismus, který Boha nepotřebuje a otázku Boha neřeší, ze všech konfrontací pochopitelně vypadá.

¹¹³ Jan 15,27.

naplňuje, dovršuje a *božským svědětvím* potvrzuje, že totiž Bůh je s námi, aby nás vysvobodil z temnot hříchu a smrti a vzkřísil k věčnému životu.¹¹⁴

Pokud je apoštolské svědětví přijato ve víře, stává se *svědětvím života* – svědětvím církve, které provokuje a povzbuzuje k víře ty, kteří se s autentickým křesťanským životem jednotlivců a komunit setkávají.

Dojemný a zároveň extrémní příklad „efektivnosti“ osobního svědětví najdeme ve světovém bestselleru o jednom lidském osudu během čínské kulturní revoluce.¹¹⁵ Komunistickou zlovůli rozdělená a týraná čínská rodina chová jako své tajemství katolické náboženství. Matka odloučená od své nejmladší dcery má možnost setkat se s ní na několik hodin v horské vesnici. Matka využívá příležitosti a v síle jediného argumentu – vlastního svědětví – předává dítěti nejpodstatnější pravdy víry:

„Mao-mao, pamatuj si, že kdykoli budeš potřebovat pomoc, když budeš nemocná nebo budeš mít pocit, že nemůžeš dál, vzpomeň si na má slova: existuje Bůh. Zavři oči a požádej ho o pomoc. Pomůže ti.“

„Kde je?“

„Je tady nahoře v horách. S tebou. Je i dole ve Wu-chu, s námi. Dokud se nenaučíš víc, zašeptej: Bože, pomoz mi.“

Pořád jsem moc nechápala, co to znamená. Tvářila jsem se zmateně.

Maminka to z mé tváře vyčetla. „Jednou to pochopíš, ale teď v tom chaosu musíš věřit mně a Bohu, i když je pro tebe těžké pochopit, jak to vlastně je.“

„Budu věřit,“ ujistil jsem maminku.¹¹⁶

Svědětvím života myslíme tedy *zvnitřněné* apoštolské svědětví, žité evangelium, jak ho v té největší zkratce předává matka dceři ve výše uvedeném úryvku. Jak se ale dostane „zvenku“ přicházející poselství o Bohu „dovnitř“, to jest do lidského života a nitra? Jak se stane z posluchače osoba věřící? Musí „přeskočit jiskra“, kterou teologicky označujeme jako milost. Existenciální přijetí apoštolského svědětví je tedy možné jenom díky *svědětví Ducha*: „Až přijde Přímluvce, Duch pravdy, kterého vám pošlu od Otce, ten

¹¹⁴ Věřoučná konstituce *Dei verbum*, čl. 4. Zvýraznění kurzívou autor.

¹¹⁵ WU E., ENGELMANN L.: *Feather In The Storm: A Childhood Lost in Chaos*. New York: Random House, 2006.

¹¹⁶ V českém překladu: *Peříčko v bouři. Dětství ztracené v chaosu*. Plzeň: Nava, 2008, 194.

vydá o mně svědectví“¹¹⁷, říká Ježíš. Právě ono vnitřní a zvnitřňující působení Ducha svatého umožňuje pochopení a přijetí svědectví o Kristu a katalyzuje veškerý růst církve.

V úvodu tohoto stručného náčrtu fundamentální teologie jsme citovali svatého Pavla, který připomíná i burcuje, když říká: „*fides ex auditu*“ – „víra je ze slyšení“¹¹⁸. Apoštol národů dobře věděl, že slyšení je vzhledem k víře podmínkou nutnou, nikoli však dostatečnou. Slyšet evangelium samo o sobě nestačí. Tajemný proces, při němž se křesťanské hlásání dostává „z ucha do srdce“, je podporován a umožněn působením Ducha. Svědectví Ducha svatého vytváří most mezi svědectvím apoštolů a jeho vitálním zvnitřněním. Důvěra v Parakléta je tak hlavním důvodem naděje pro toho, kdo přemýšlí o budoucnosti církve. Fundamentální teolog pozorně sleduje svědectví, které podávají Ježíš a Duch svatý o Otci. Jeho otázka zní: Je toto svědectví, jak ho zachytila apoštolská tradice a prožívá církev, historicky, antropologicky a teologicky kredibilní? Je věrohodné, dává smysl? Zdůrazněme ještě jednou, že Ježíšovo svědectví, chcete-li evangelium, nám není dosažitelné přímo, ale máme k němu přístup jen skrze svědectví apoštolské a svědectví života církve.

¹¹⁷ Jan 15,26.

¹¹⁸ Řím 10,17.

II. kapitola: Medailon Klause Bergera

Poté, co jsme stručně nastínili témata a obsahy fundamentální teologie, podívejme se na život a myšlení muže, v jehož rozsáhlém a k současné exegezi a teologii značně kritickém díle budeme s pomocí výše představené disciplíny odkrývat filozofická a teologická východiska a ptát se na jejich možné využití ve fundamentální teologii.

II. 1. Životopisné poznámky

V humanitně zaměřených činnostech lidského ducha, například literatuře, umění, filozofii, psychologii a samozřejmě také teologii, je biografie autora často klíčem k pochopení díla. Život ovlivňuje dílo, tvorba naopak utváří svého autora. Nejinak je tomu i u Klause Bergera, a proto začněme „medailon“ heidelberského učenice několika životopisnými poznámkami. Život sedmdesátiletého Bergera by vydal na celou knihu, my se pro naše účely spokojíme pouze s náčrtem: v hrubých rysech představíme dramatickou a pestrou biografii tohoto nesmírně plodného a těžko zařaditelného člověka a teologa. Nikde samozřejmě není dáno (kromě prozřetelnosti Boží), že 25. listopadu 2010 sedmdesátiletý Berger nenapíše ještě velkou kapitolu svého životního i vědeckého příběhu.

II.1.1. Základní biografická data

Klaus Berger se narodil roku 1940 v Hildesheimu, vystudoval gymnázium v Goslaru, po maturitě studoval filozofii a teologii na univerzitách v Mnichově, Berlíně a Hamburku. Zároveň studoval orientální jazyky (aramejštinu, syrštinu, etiopštinu a arabštinu). Berger chtěl být původně katolickým knězem. V roce 1967 však odmítl mnichovská teologická fakulta jeho doktorskou práci, jelikož v ní tvrdil, že Ježíš z Nazareta židovský zákon neodstranil, ale vykládal a ve smyslu své doby také dodržoval.¹¹⁹ Kvůli tomuto incidentu s akademickými instancemi nebyl doporučen ke svěcení. Po přepracování práce¹²⁰ doktorskou hodnost v oboru Nový zákon nakonec získal a v témže oboru se roku 1971 v Hamburku habilituje. Ani Bergerova habilitace nezůstala bez bouřlivého ohlasu,

¹¹⁹ Toto tvrzení se však objeví v *Katechismu katolické církve* z roku 1991 v paragrafu 1968 jako oficiální nauka katolické církve, což je pro Bergera, spolu s omluvou kardinála Scheffczyka, jenž v době jeho studií na mnichovské teologické fakultě působil, značnou satisfakcí.

¹²⁰ BERGER K.: *Die Gesetzesauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und Altem Testament*. Neukirchen: Vluyn, 1972.

protože se v ní konstatuje a obsírně dokládá, že Ježíšovo vzkříšení není jako *theologúmenon* zdaleka tak jedinečné, jak to mnohdy chápe evangelické křesťanství formované dialektickou teologií.¹²¹ Od roku 1970 přednášel Nový zákon a starokřesťanskou literaturu na Rijks-univerzitě v holandském Leidenu a od roku 1974 až do svého odchodu do důchodu v roce 2006 vyučoval jako profesor Nového zákona na Evangelické teologické fakultě na univerzitě v Heidelbergu.

Klaus Berger je považován za kontroverzní osobnost německého církevního života vzhledem ke svým mnohdy značně vyhraněným názorům a komplikované konfesní biografii. Patří však mezi nejvýraznější postavy současné německé teologie a v odborných kruzích má pověst prominentního novozákoníka.¹²² Dlouhodobě přispívá do *Tagespost*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* a dalších periodik. Každoročně prosloví desítky přednášek pro veřejnost v celém německém jazykovém prostoru. 25 let byl odborným konzultantem (*Vertrauensdozent*) pro politicky vlivnou instituci *Konrad-Adenauer-Stiftung*. Těžištěm jeho odborného zájmu je exegetická metodologie, dějiny náboženství (*religionsgeschichtliche Forschung*), dějiny forem (*Formgeschichte*), hermeneutika, studium apokalyptiky a dějiny teologie Nového zákona. Je autorem řady vědeckých i popularizačních knih, v katalogu Německé národní knihovny má registrováno 123 publikací.¹²³ Berger má dvě děti ze svého prvního manželství s Christou Bergerovou a žije v druhém manželství s hispanistkou a překladatelkou Christianou Nordovou.

Své dlouhodobé sympatie a vztahy k cisterciáckému řádu¹²⁴ stvrdil v roce 2005, kdy se stal *familiárem*¹²⁵ tohoto řádového společenství. Je to jediné vyznamenání, které během svého dosavadního života přijal.

¹²¹ BERGER K.: *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten*. In: *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments* 13, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

¹²² Srov. DOBBELER A. (ED.): *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag*: Tübingen – Basel: Francke, 2000.

¹²³ Stav k červenci 2009. Číslovka 123 zahrnuje též překlady Bergerových knih do cizích jazyků, opakovaná vydání a Bergerovy překlady ze starých jazyků do němčiny.

¹²⁴ Srov. BERGER K.: *Exegese und Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert. Eine exemplarische und biographische Untersuchung*, in: STRÜBIND A.: *Glaube, Freiheit, Diktatur in Europa und USA*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007. Na straně 401 *Festschriftu* pro Gerharda Besiera Berger vyznává: „V mnoha ohledech bylo setkání s tímto řádem [1997] odpovědí na [mé] hermeneutické a exegetické otázky.“

¹²⁵ Familiáři jsou na návrh některého z klášterních řádových společenství jmenováni generálním opatem. Podle statut *De familiaribus ordinis* se jím může stát: a) ten, kdo se zasloužil či má být poctěn; b) dobrodinci řádu; c) ti, kdo ve světě chtějí žít podle principů a ducha řádu.

II.1.2. Kontroverzní profesor

Dříve než se dostaneme k myšlenkám Klause Bergera, musíme zmínit kauzu, ve které skloňovala novozákoníkovo jméno i taková periodika jako deník *Frankfurter Allgemeine Zeitung* a takové osoby jako vatikánský mluvčí Navarro-Valls. O co jde? Zhruba ve stejnou dobu, kdy Bergerovi vychází veleúspěšná kniha *Jesus*, rozpoutává se kolem heidelberského exegety mediální zemětřesení, na jehož konci, 7. listopadu 2006, vystupuje Klaus Berger z Evangelické zemské církve Baden a v biskupství Hildesheim vstupuje do církve katolické.¹²⁶ Onoho dne se v jistém smyslu uzavírá kruh Bergerova konfesně pohnutého života. V katolické církvi pokřtěný, na katolické kněžství aspirující, kvůli obvinění z hereze (doktorát o Ježíšově židovské identitě) nedobrovolně duchovní dráhu opouštějící nadaný mladý muž¹²⁷ nachází možnost přednášet na univerzitě v holandském Leidenu a posléze se stává profesorem pro Nový Zákon na Evangelické teologické fakultě na univerzitě v Heidelbergu. Při příchodu do Heidelbergu vstupuje do evangelické církve, zároveň se ale nepřestává cítit katolíkem. Sám sebe vnímá jako „exilového katolíka“. Z evangelického teologa se pak během let a desetiletí stává i v evangelickém akademickém prostředí nevídaný disident a nakonec se výše zmíněného 7. listopadu 2006 vrací tam, odkud kdysi emigroval. Bergerův zajímavý, ale komplikovaný a v jistém smyslu tragicko-pitoreskní konfesní osud je signifikantní pro mnohé, co dělá a píše. Klaus Berger, jenž na podzim 2010 oslavil své sedmdesátiny, podle našeho názoru není zdaleka na konci svého zajímavého příběhu a bude jistě napínavé sledovat jeho nevěšdní životní cestu i nadále.

Nakonec dejme slovo protagonistovi tohoto zajímavého osudu, aby svoji „ekumenickou existenci“ zdůvodnil sám: „Kvůli nepřekonatelné lásce k Písmu jsem odešel

¹²⁶ Kdo by o této záležitosti chtěl vědět více, najde na internetu desítky článků, interview a soukromých i veřejných vyjádření.

¹²⁷ Berger o své obhajobě říká: „Diese Promotion an der Münchner Fakultät endete mit einem Skandal: Ich durfte, entgegen meinem Wunsch, nicht Priester werden und mußte eine neue Dissertation schreiben. Der Grund: Ich hatte behauptet, Jesus habe das jüdische Gesetz nicht abgeschafft, sondern im Sinne seiner Zeit verstanden und erfüllt.“ – „Tato promoce na mnichovské fakultě skončila skandálem: nesměl jsem, navzdory mému přání, stát se knězem a musel jsem napsat novou disertaci. Důvod: Tvrdil jsem, že Ježíš neodstranil židovský Zákon, nýbrž ve smyslu své doby chápal a plnil“. Čerpáno z <http://www.welt.de/print-welt/article172625>, 30.11.2010.

do exilu, kvůli lásce k cisterciácké bohoslužbě jsem se vrátil zpět.“¹²⁸ Asi mu už v tuto chvíli čtenář může věřit, když říká: „Před ničím pozemským nemám strach.“¹²⁹

II.1.3. Polemik a expert

Klaus Berger je muž, který si dělá nepřátele, a mnohdy zbytečně. Kdyby opustil svůj mnohdy extrémně polemický tón, určitě by si zjednodušil život a své věci by jistě neuškodil.¹³⁰ Ani jeho nejzavilejší protivníci však nepopírají, že je v nejedné oblasti světovým odborníkem. Je to zejména jeho znalost mimobiblické starokřesťanské literatury a srovnávacích textů (*Vergleichstexte*) k Novému zákonu v raně židovské a pohansko-helenistické literatuře.¹³¹ Těmito odbornými kompetencemi si během svého života vysloužil nemalé renomé. Poptávka po jeho názorech na spisy z Kumránu¹³², nálezy z Nag Hammadi¹³³ a apokryfní literaturu¹³⁴ jsou nezpochybnitelnými příklady výše řečeného. To, co dělá z Klause Bergera *infant terrible* německého teologického prostoru, je fakt, že zastává velmi kritický postoj ke stavu současné exegeze a německé teologie vůbec. Bergera provokují usamozřejměné konsenzy německých univerzitních teologů a rád ruší zaběhlé pořádky přístupu k problémům. Zásadní výhrady má zejména k filozofickým východiskům a hermeneutickým předpokladům novozákonní vědy. Začněme však po pořádku.

¹²⁸ Srov. K. BERGER, „Exegese und kirchengeschichte im 20 Jahrhundert, 401.

¹²⁹ BERGER K.: *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*. Stuttgart: Quell 1997, 9.

¹³⁰ Srov. BERGER K.: *Widerworte. Wieviel Modernisierung verträgt Religion*. Frankfurt am Main; Leipzig: Insel Verlag, 2005. Zřejmě nejpolemičtější Bergerovo dílo, ve kterém ostře kritizuje ducha doby, „teologickou korektnost“, racionalismus biblických věd, způsob vzdělávání teologů atd.

¹³¹ Srov. např. BERGER K., CARSTEN C.: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*. Göttingen – Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. Stále velmi užívaný vynikající manuál, přeložený též do italštiny.

¹³² Srov. BERGER K.: *Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluss?* Stuttgart: Quell Verlag, 1993; TÝŽ: *Psalmen aus Qumran*, Stuttgart: Quell Verlag, 1997. Druhé z uvedených děl obsahuje kompletní sbírku kumránských hymnů, žalmů a náboženské lyriky v Bergerově překladu s vysvětlivkami.

¹³³ Náš autor je znalcem i další gnostické literatury. Byl to právě jeho komentář k Jidášovu evangeliu (publikovanému v roce 2006), který citovala mnohá německá i zahraniční média.

¹³⁴ Jedinečným příkladem je přinejmenším v německé jazykové oblasti unikátní ediční a překladatelský počín, ve kterém Klaus Berger se svou manželkou Christianou Nordovou předkládá všechny kanonické, apokryfní i ostatní starokřesťanské spisy prvních dvou století v jediném svazku: BERGER K., NORD CH.: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Frankfurt a. Main – Leipzig: Insel Verlag, 2005.

II.2. Exegeze a filozofie

Každý z nás si občas klade otázku, jakou „filozofii“ hledat za tím či oním. Samozřejmě pak užíváme slovo filozofie v přeneseném slova smyslu, ptáme-li se na „filozofii“ fotbalového trenéra či úspěšného podnikatele. Náš autor však myslí filozofií vědeckou disciplínu ve vlastním slova smyslu a táže se svých kolegů exegetů, s jakouž filozofií své „řemeslo“ dělají. Krom toho hovoří o dvou základních naladěních vykladačů Písma vzhledem ke křesťanské (eventuálně církevní) víře a upozorňuje tak – psychologicky řečeno – na osobnostní podbarvení exegetické práce:

„To činí exegezi nespolehlivým podnikáním (*zu einem windigen Geschäft*) a žádný exegeta nemůže jednoduše říci: ‘Věda zjistila...’. Neboť ‘věda’ je vždy i vůlí jednotlivce, a z toho důvodu existují právě blahosklonní (*wohlwollende*) a nevraživí (*übelwollende*) exegeté.“¹³⁵

Vraťme se však zpátky ke vztahu exegeze a filozofie ve vlastním slova smyslu. Ve své knize *Exegese und Philosophie*¹³⁶ se Klaus Berger pouští do tématu, které se v jistém smyslu dotýká slávy i problematických záležitostí německé exegetické tradice, a to již od osvícenství. Berger se pokouší dokumentovat a reflektovat interdisciplinární vztahy, které zůstávají, přes jejich závažnost, tématem málo probádaným.¹³⁷ Bude užitečné stručně projít obsah této publikace z roku 1986, neboť předznamenala velké Bergerovo téma následujícího čtvrtstoletí a seznamuje nás s postavami filozofie a novozákonní biblistiky, se kterými náš autor přes hranice času dlouhodobě komunikuje.

II.2.1. Filozofická reflexe jednotlivých stádií exegeze

Po úvodních stránkách, na nichž Berger vysvětluje, o co mu v jeho textu půjde a čemu se chce věnovat, chopí se svého tématu chronologicky, tak jak se filozofie a exegeze ovlivňovaly v posledních dvou stoletích. Rozsáhlými citacemi pramenů v poznámkovém aparátu dokládá Berger nejprve myšlenkovou závislost exegetických pokusů průkopníka

¹³⁵ BERGER K.: Kant wie ältere protestantische Systematik, in: LEHMANN K., SCHÖNBORN CH. u.a.: „Jesus von Nazareth“ kontrovers: Rückfragen an Joseph Ratzinger, Münster: Lit. Verlag, 2007, 39.

¹³⁶ Srov. BERGER K.: *Exegese und Philosophie*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1986.

¹³⁷ Srov. TILLIETTE X.: *Filosofi davanti a Cristo*. Brescia: Queriniana, 1991.

historicko-kritického bádání v novozákonní vědě F. Ch. Baura a F. W. J. von Schellinga na filozofickém systému Hegelově (2. kapitola). Na filozofických postulátech stejnojmenného velikána německého idealismu stojí podle Bergera i geniální a zároveň vědecky i osobně tragické exegetické dílo „destruktora“ tradice D. F. Strauße (3. kapitola). Berger charakterizuje Straušovu exegezi jako Hegelem inspirovanou metodu vycházející z polarit (podmíněná) představa *versus* (nadčasový) pojem:

„[...] je to Hegelova filozofie, která [Straušovi] nabízí trojí: [1] celkový koncept, ve kterém též exegeze má své místo, [2] zdůvodnění irelevance historických faktů a [3] materiálně-obsahovou normu křesťanského (*des Christlichen*), křesťanskou ideu, vzhledem k níž je abstrahováno od mytického obalu.“¹³⁸

Nepřekvapivá, ale opět bohatě příklady dokumentovaná je další Bergerova intuice, že vášnivý a ironický popírač legitimacy spojení křesťanství a měšťácké kultury 19. století F. Overbeck byl na poli novozákonní exegeze ideovým následníkem F. Nietzsche (4. kapitola). Přeskočíme-li českému kontextu vzdálené osobnosti kapitoly páté, zaujmou nás jistě Bergerovy postřehy o myšlenkové příbuznosti exegetických přístupů jednoho z největších novozákonních badatelů dvacátého století R. Bultmanna s existenciálním filozofickým odkazem M. Heideggera (6. kapitola)¹³⁹.

Berger dochází k závěru, že většina názorů na vývoj a souvislosti novozákonní teologie vypovídá více o jednotlivých autorech a jejich zaujetí pro idealistickou, racionalistickou či romantickou filozofii, rozšířenou v dané době, než o Novém zákoně jako takovém.¹⁴⁰ Analogickou myšlenku najdeme u Bergera, když hodnotí hledání „*ipsissimae vocis*“ Ježíše z Nazareta. Dobrodružné pátrání po „historickém Ježíši“ opět podle Bergera vypovídá více o těch, kteří jsou mu se svou vlastní kriteriologií „na stopě“, než o Ježíši samotném.

Jakkoli v závěrečné sedmé kapitole nenajdeme jasný návod, jak by měl novozákoník své exegetické úsilí zakotvit, odnese si jistě každý zvýšenou opatrnost k –

¹³⁸ BERGER K.: *Exegese und Philosophie*, 66.

¹³⁹ Srov. VBC 64: „Když Bultmann pátrá po přiměřeném pojmosloví, které by vymezilo otázky, jejichž prostřednictvím by mohl dnešní člověk pochopit texty Písma, tvrdí, že nachází odpověď v Heideggerově existenciální analytice. Heideggerovské existenciály mají podle něj všeobecný dosah a poskytují nejvýstižnější struktury a pojmy pro chápání lidské existence zjevné v poselství Nového zákona.“

¹⁴⁰ Podobné intuice vyjadřoval již před sto lety Albert Schweitzer ve své knize o historii bádání o Ježíšově životě.

byť nereflektovaným – filozofickým předporozuměním, se kterými exegeta text vykládá a teolog aplikuje.¹⁴¹

II.2.2. Filozofova exegeze

Berger své čtenáře upozorňuje, že nakonec tahají za exegetické „nitky“ filozofové. Je to pochopitelné, jelikož hlavní problém exegeze je filozofické povahy:

„Od osvícenství je vztah exegeze a filozofie určen otázkou po vztahu rozumových pravd (*Vernunftswahrheiten*) a dějin. Odpověď na tuto otázku je rozhodnuta zpravidla ve prospěch rozumových pravd; [novozákonní] zprávy jsou často vyhodnocovány jako historicky nevěrohodné a ve zbývajícím pro víru irelevantní.“¹⁴²

K tomu podle Bergera analogicky patří striktní oddělování formy od obsahu, které je prováděno v neprospěch konkrétních a kontingentních forem. Problematické je, jakým způsobem exegeta vysvětlí, proč došel k tomu či onomu obsahu vzhledem (či navzdory) jeho formě.¹⁴³ Předběhněme na chvíli náš výklad a prozradíme Bergerovu exegetickou „lahůdku“, kterou spatřuje v textu popisujícím proměnění na hoře (Mk 9,2–9 par.). Právě na tomto biblickém místě ilustruje, jak ošemetné může být badatelem vybrané „místo“, do kterého zakrojí svůj exegetický „nůž“, aby rozdělil formu a obsah. Co je tedy obsahem zmíněné epifanické formy? Že je Ježíš Boží Syn? Že je dobrý člověk? Že Bůh má lidi rád?...¹⁴⁴ O tomto problému se zmíníme ještě později v souvislosti s Bergerovou novozákonní hermeneutikou a christologií.

Klaus Berger své dílko o vztahu exegeze a filozofie zakončuje konstatováním, v čem spatřuje největší filozofické výzvy pro exegetickou vědu. Čtenář si může všimnout relativně vyváženého stanoviska (1986), které pak v průběhu následujících 25 let výrazně zradikalizuje v neprospěch antropologie a filozofie vůbec:

¹⁴¹ Náš autor ví, že exegeze nenahrazuje systematicko-teologické zpracování exegetických výsledků. Jak ale ukážeme později, o *způsobu* systematického zpracování exegetických „výstupů“ má však poněkud „turbulentní“ představy.

¹⁴² BERGER K.: *Exegese und Philosophie*, 194.

¹⁴³ *Tamtéž*.

¹⁴⁴ BERGER K.: *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr?*, Gütersloh: Kaiser, 2002, 120-123.

„Především je třeba filozoficky zvládnout [následující]: Najít rovnováhu mezi historickou konkrétností a všeobecným, mezi ne-rozumovými vlohami (*Anlagen*) člověka a nároky jeho rozumu – a nezhodnocovat jedno na úkor druhého. Nezkrácená antropologie a alespoň trochu přiměřená filozofie dějin jsou prvořadě pro setkání s Písmem. Na obojím totiž závisí, jakou odpověď najde teologie k problémům souvisejícím se vztahem k Izraeli a k dimenzi církve.“¹⁴⁵

Poslední větou výše uvedené citace Berger reaguje na tu část německé pokoncilní teologie, která se vyznačuje odstupem od dějin církve a církevní hermeneutiky Písma a která preferuje *Vernunft* – rozumové náhledy – jako vhodný nástroj exegeze svatých Písem Izraele a křesťanů. Přinejmenším od poloviny 80. let tvrdí heidelberský exegeta se stále zvyšující se vehemencí, že filozofický rozum je krátký „na elementární, bizarní a orientální cizost Bible“.¹⁴⁶ Jak se ukáže později, bude právě Bergerova hermeneutika cizosti klíčovým tématem Bergerova myšlení, a to i ve vztahu exegeze a filozofie. Můžeme naznačit, že Bible je podle Bergera pro filozofické, zejména západní myšlení velmi těžko stravitelným soustem. Ilustrativní bude Bergerova polemika s Josephem Ratzingerem, a to právě o míru racionálna v Knize knih a jí odpovídající rozumnost víry:

„[Logika Bible je logikou] Boha Abraháмова, ne filozofů. Vyvolení osob bez zvláštní ceny, teologie kříže negující všechny hodnoty, nové stvoření jako odpověď na otázky teodiceje, ztráta identity chleba a vína při eucharistickém proměňování, ztráta Ježíšovy logické identity ve výrocích, podle kterých Bůh učinil Ježíše hříchem, prokletím a místem smíření. To není přehánění – jak by shodila aristotelská logika tyto výroky, nýbrž pro nás Západany nepředstavitelná blízkost Ježíše a hříchu (aniž by se přirozeně Ježíš stal hříšníkem). [Tu neplatí] aristotelsko-kantovské kategorie jako identita a kauzalita, jako řád hodnot.“¹⁴⁷

Bergerův přerývaný text chce ukázat, že výroky Bible nejsou racionální, ale „potencionálně rekonstruovatelné“¹⁴⁸. Bergerova intuice zde míří zajímavým směrem. Domníváme se totiž, že právě jakási „vitální rekonstrukce“ novozákonního poselství

¹⁴⁵ BERGER K.: *Exegese und Philosophie*, 194.

¹⁴⁶ BERGER K.: *Kant sowie ältere protestantische Systematik*, 37.

¹⁴⁷ BERGER K.: *Kant wie ältere protestantische Systematik*, 40.

¹⁴⁸ *Tamtéž*.

v dějinách je podstatou Tradice¹⁴⁹ – kategorie, kterou Berger namáhavě hledá. To ale opět předbíháme.

II.2.3. Exegetova filozofie

Jistě by nebylo správné nechat Bergera „kázat“ o vlivu filozofického předporozumění na exegetickou a teologickou práci a nezeptat se jeho samotného, jaký má sám vztah ke „královně věd“. Poté, co autor těchto řádků věnoval desítky hodin „odkrýváním“ filozofických základů Bergerova myšlení, může čtenáře ujistit, že to nebudeme mít s hledáním odpovědi jednoduché.

Berger se v tomto ohledu vymezuje a definuje převážně negativně. Nelíbí se mu, jak zachází s Písmem scholastika, jeho poznámky vzbuzují dojem, že scholastika udělala z Bible jen jakýsi „kamenolom“ na citáty pro své systematické zájmy.¹⁵⁰ Berger pěstuje jakousi „negativní filozofii“, ve které má především spadeno na osvěcenství. Nesčetněkrát varuje před „radikálním osvěcenstvím“ či „nekritickým přejímáním osvěcenství“ v teologii. Immanuel Kant a Georg Wilhelm Friedrich Hegel mu toto nebezpečí personifikují.

„Musím vzhledem ke svým zkušenostem... striktně odmítnout nekriticky přejímané osvěcenství. Od něj se [sice] exegeze naučila smysluplnému tázání, jeho odpovědi však byly kvůli absolutizování kauzality většinou vědecky krátkozraké a pro víru ničující... Slovo „Aufklärung“ pochází z cisterciácké teologie, a to je G. E. Lessingovi zcela jasné, když tento pojem zavádí. Podle cisterciácké teologie je však Duch svatý něco jiného než rozum (*Vernunft*); [podle této teologie] nejsou hodnoty, nýbrž přikázání, nikoli lidská práva, nýbrž odpovědnost člověka před Bohem, ne Platónův stát učenců, nýbrž jedna svatá církev. ‘Začít ještě jednou nově pět minut před Lessingem’ a zabránit nemilosrdné sekularizaci, to by byl program.“¹⁵¹

Nebude na škodu zmínit, že explicitní popírač zjevení Gotthold Ephraim Lessing vidí ve Starém a Novém zákoně pouhé produkty dětství a mládí lidstva. Podle jeho názoru přísluší rozumovému zrání lidského rodu, aby v biblických výpovědích objevil racionální

¹⁴⁹ Srov. POSPÍŠIL C. V.: *Posvátná Tradice podle Dei verbum*, in: Teologické texty 3 (2000).

¹⁵⁰ V příležitostných zmínkách o svých teologických studiích v šedesátých letech v Mnichově vyjadřuje Berger nespokojenost nad tehdejší instrumentalizací Písma na jakýsi rezervoár důkazů pro dogmatiku.

¹⁵¹ BERGER K: *Exegese und Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert*, 403n.

sdělení, zahalené však do mytických a obrazných forem. Toto „osvícené“ pojetí Písma – míní Berger – stojí v pozadí nejednoho exegetického počínu.

Pokud ve výše uvedeném Bergerově citátu padlo jméno nejslavnějšího Sókratova žáka, musíme připomenout, že právě k Platónovu myšlenkovému dědictví je Berger ostražitý. Zejména vlivem platonismu, míní Berger, má současná teologie problém se smyslově vnímatelným a tělesným. Jestliže exegeze interpretuje Ježíšovy zázraky jako symbolická vyprávění či vnitřní prožitky jeho učedníků či následovníků, je, podle Bergera, při díle platonizující předporozumění exegety. Například v souvislosti s rozšířenými čistě symbolickými interpretacemi zázračného nasycení zástupu (Jan 6) tak Berger brání jako prvotní doslovnou, smyslově vnímatelnou a historickou podobu události. Pak je možné příběh zasadit do kontextu:

„Ten, kdo viditelné podceňuje a prohlašuje za nicotné, je učedník Platónův, ne učedník Ježíšův. Podle Janova evangelia je původ (*Woher*) moci a poslání Ježíšova stále spojen se směřováním (*Wohin*) a cílem Ježíšovy cesty i jeho učedníků. Viditelné, jež nyní vidíme [zázračné nasycení], je jen částíčkou mezi původem a cílem. Částíčkou, která není bezcenná, neboť zde začíná proměňování všeho.“¹⁵²

Analogicky k výše řečenému Berger reaguje, když je zpochybňována jím zdůrazňovaná tělesná povaha (*Leiblichkeit*) Ježíšova vzkříšení. Opět pak prý máme co do činění z platonizujícím „vyrcháváním“ (*Verflüchtigung*) křesťanské víry. Velmi jasně se v tomto ohledu Klaus Berger vyjádřil v prudké polemice s Eugenem Drewermannem, která proběhla na stránkách renomovaného deníku *Frankfurter Allgemeine Zeitung* na konci roku 2003.¹⁵³

Spíše než k nějaké filozofii ve vlastním slova smyslu se hlásí Berger stále evidentněji ke spiritualitě jakožto nutnému předpokladu pro kompetentní exegetickou práci. Spiritualitou myslí spiritualitu křesťanskou, nejlépe spiritualitu některého katolického řádu. Vzhledem k tomu, že Bergerovi osobně učaroval duchovní život

¹⁵² BERGER K.: *Jesus*. München: Pattloch Verlag, 2004, 422.

¹⁵³ BERGER K.: *Spiel's noch einmal. Eugen Drewermann spricht das vierte Evangelium vom Band*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 271, 21.11.2003, 43.

v cisterciáckém stylu, příliš nepřekvapí, že v jeho myšlení najdeme jisté prvky umírněného joachimismu¹⁵⁴, zejména pokud se vyjadřuje o budoucnosti ekumenismu.¹⁵⁵

Nutno je též zmínit, že když Berger spolu se svou ženou vydává a překládá spis Nicolausa Cusana *De pace fidei*, není to jen z literárních či historických důvodů. Jak se ukáže později Cusanus je pro Bergera jednou z nemnoha filozofických osobností, které bere opravdu vážně.¹⁵⁶

Tím, že Berger ve své novozákonní hermeneutice zdůrazňuje význam moudrosti, hlásí se, i když ne *expresis verbis*, k sapienciální povaze filozofie, kterou tolik vyzdvihuje encyklika *Fides et ratio*.¹⁵⁷

II.3. Bergerovy historické výhrady

Berger se zamýšlí nad myšlenkovým pozadím „dogmat“ historické kritiky moderní exegeze. Ptá se, proč zná především a stále znovu jen kritiku, analogii a korelaci. Proč musí být vše v Novém zákoně zkritizováno, jen historická kritika ne? Proč musí být vše v historii náboženství nějakým způsobem stejné nebo podobné? Kde je pak na tomto světě místo pro Boží působení? Proč vždy musí věci navzájem nějak souviset a odvozovat se jedna z druhé? Copak nemůže existovat nevídané, jedinečné a neodvoditelné?

Berger se hlásí k postbultmannovskému trendu v novozákonní biblistice, který se v druhé polovině dvacátého století odvrací od hyperkritické linie přístupu k historické hodnotě Nového zákona. Spolu s některými dalšími chce naslouchat profánním historikům, kteří starokřesťanským pramenům důvěřují mnohdy více než teologové a konstatují, že o žádné antické postavě nemáme ani přibližně tolik historicky solidních informací jako o

¹⁵⁴ Jáchym z Fiore (1135–1202), italsky Gioacchino de Fiore a latinsky Joachim de Floris, byl italský cisterciácký opat, spekulativní teolog, mystik a milenarista. Domníval se, že po období Boha Otce, kdy platil Starý zákon a které skončilo příchodem Kristovým, nastalo období Syna, kdy platí Nový zákon, ale církev musí mít svoji hierarchii a řády, po něm však začne období Ducha svatého, to znamená čisté svobody, kdy bude vládnout pouze láska.

¹⁵⁵ Srov. BERGER K.: *Glaubensspaltung ist Gottesverrat. Wege aus der zerrissenen Christenheit*. München: Patloch Verlag, 1996; srov. též agresivní a nenávislná, nicméně obsahově cenná recenze knihy od Josepha Overatha, pilotního příspěvatele konzervativního měsíčníku Theologisches: OVERATH J.: *Klaus Berger – Sind wir alle Gottes Verräter?*, 147–150.

¹⁵⁶ CUSANUS N.: *De pace fidei / Vom Frieden zwischen den Religionen*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 2002. Latinsko-německou edici připravili K. Berger a Ch. Nord.

¹⁵⁷ FR, čl. 81: „Má-li být filosofie v souladu s Božím slovem, je především nutné, aby opět našla svoji sapienciální dimenzi, která záleží v hledání posledního a celkového smyslu života. Tento první požadavek, je-li správně pochopen, je pro filosofii podnětem, aby plně odpovídala své vlastní přirozenosti.“ Berger však tuto encykliku pravděpodobně nezná.

Ježíšovi z Nazareta. Berger uvádí několik důvodů, proč a jak s důvěrou přistupovat k evangelíím jako k historickému prameni.

II.3.1. Bultmannův mýtus

Rudolf Bultmann měl za to, že historie je věda analogická k fyzice či chemii. Vycházel z předpokladu, že dějiny jsou uzavřeným systémem, ve kterém jsou spojeny příčiny a následky striktní nutností. Dějiny však v takovém pojetí nenechávají žádný prostor pro cokoli jedinečného, zázračného či nadpřirozeného a zvláště ne pro přímé Boží působení.¹⁵⁸ V optice tohoto filozofického předporozumění dějinám Rudolf Bultmann Nový zákon četl. Kdo by neznal následující – již téměř klasický – citát marburského bibliisty, který výstižně naznačuje, jak chápal historickou hodnotu novozákonních textů:

„Člověk nemůže používat elektrické světlo a rozhlasový přijímač, v nemoci používat moderní medicínské a klinické prostředky a zároveň věřit ve svět duchů a zázraků Nového zákona. A pokud si někdo myslí, že to sám za svou osobu dělat může, měl by si ujasnit, že pokud to vydává za postoj křesťanské víry, činí tím křesťanské hlásání v přítomnosti nesrozumitelné a nemožné.“¹⁵⁹

I když Berger chová značnou úctu k Bultmannovu epochálnímu dílu, zásadně nesouhlasí s jeho novozákonním programem *Entmythologisierung* – odmytologizováním Nového zákona – pokusem dát „obrazům“ zaniklého biblického světa existenciální význam pro člověka dneška. Příběhy, události a řeči Nového zákona jsou pro Rudolfa Bultmanna nehistorickou slupkou (*Schale*), mýtem, který je třeba odstranit, abychom se dostali k existenciálně platnému jádru (*Kern*):

„Vlastní smysl mýtu nespočívá v tom, aby podával objektivní obraz světa; mnohem spíše se jím vyjadřuje, jak člověk ve světě rozumí sám sobě; mýtus nemá být

¹⁵⁸ Srov. DULLES A.: *Craft of Theology. From symbol to System*. New York: Crossroad, 1995, 212n.

¹⁵⁹ BULTMANN R.: *Neues Testament und Mythologie*. München: Kaiser Verlag, 1985, 18.

interpretován ve smyslu kosmologickém, nýbrž antropologicky – lépe: existenciálně.“¹⁶⁰

Pro Bergera však Nový zákon není sbírkou mýtů a existenciálně relevantní je především a právě proto, že je historicky věrohodný. Berger klade Bultmannovi řadu otázek:¹⁶¹

Je odmytologizování vůbec možné? Je možné oddělit od sebe sdělení textu Nového zákona od poselství spočívajícího „za“ tímto textem?

Je odmytologizování nutné? Z jakých důvodů člověk musí přijmout Bultmannův pohled na mytologickou povahu textů Nového zákona?

Je zdravé radikálně odloučit a „rozvést“ existenciální zkušenost od historické skutečnosti?

Jaké etické dopady má, pokud je historie vnímána jen jako ilustrace lidského potenciálu?

Vztah mezi „vidět“ a „věřit“, jak mu rozuměl Bultmann, je v současných novozákonních studiích chápán odlišně. Stejně tak i další aspekty, které před půl stoletím zdánlivě potvrzovaly Bultmannovo schéma, jsou nyní pochybné.

Marburského i heidelberského exegetu jistě spojuje zájem o předpoklady (*Voraussetzungen*) jejich oboru. Bultmann správně poznamenává:

„Exegeze bez předpokladů (*voraussetzungslose Exegese*) nemůže existovat. [...] Předpokladem nezbytným při dotazování se textu je však historická metoda. Exegeze jakožto interpretace historických textů je tudíž tak trochu historickou vědou.“¹⁶²

Historická věda ale nemůže říci o Ježíšovi prakticky nic historicky relevantního, míní Bultmann. Zde přichází, konstatuje Berger, Bultmannův geniální – a zároveň chybný – „tah“. Bultmann tuto z hlediska historika neutěšenou situaci prohlašuje za rezonující s protestantským principem *sola fides*. Není třeba „skutků“ ve smyslu historických slov a

¹⁶⁰ BULTMANN R.: *Neues Testament und Mythologie*, 22.

¹⁶¹ Srov. BERGER K.: *Hermeneutik des Neuen Testaments*. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 1999, 21n.

¹⁶² BULTMANN R.: *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, in: *Theologische Zeitschrift* 13 (1957), 410.

činů Ježíše Krista. Člověk je ospravedlněn vírou bez „skutků“. Opravdová víra a důvěra v Boha se obejde bez „faktů“.¹⁶³

Berger ovšem nepovažuje texty Nového zákona za mýtus a víru za „salto mortale“, k němuž se křesťan „odráží“ mimo pevnou půdu historie. Naopak za tvůrce „mýtů“ *de facto* označuje Bultmanna a víru chápe jako pokorné přitakání protrpěnému svědectví a věrohodné novozákonní paměti.¹⁶⁴ Pro svá tvrzení shromažďuje následující argumenty:

II.3.2. Historie a biblické zprávy

Berger namítá, že není možné pohlížet na novozákonní zprávy jako na fikci, už z důvodů existence mnoha archeologických nálezů a studia starověkých nálezů. Historické vědy v posledních desetiletích potvrdily existenci řady novozákonních reálií. Díky jim můžeme nahlížet na mnohé informace v evangeliích jako na fakta historicky ověřená, a tudíž v kontextu Nového Zákona plausibilní (např. existence Kaifáše, Emmauz, výsledky průzkumu hrobu svatého Pavla atd.). Ve své knize o prvotních křesťanech – *Urchristen* – věnuje Berger hezkou kapitolku rozboru několika starověkých nálezů a jejich vztahu k Novému zákonu. Jako ilustraci můžeme uvést Bergerem zmiňovaný pompejský nápis „*operaris panem denarium*“ – „dělníkovi chleba za denár“, který sděluje, že dělník má dostat denně dávku jídla v hodnotě denáru. Římský nápis časově i tématicky dobře zapadá a doplňuje Ježíšovo podobenství o dělnících na vinici (Mt 20,1–16), když dává na srozuměnou, že denár byl vlastně (minimální) mzdou na obstarání jednodenní obživy.¹⁶⁵ Berger dobře ví, že „řeč kamenů“ nic nedokazuje, ale přesto spoluvytváří důležitý historický rámec pro eventuální rozhodnutí víry.

V tomto ohledu vyzdvihuje Berger však především hodnotu nálezů z Kumránu, které jedinečně pomohly zdokumentovat náboženskou situaci v Palestině až k roku 20 po Kr., a učinit tak srozumitelnější prostředí, ve kterém novozákonní texty vznikaly a zároveň tak zvýšit jejich kredibilitu. Klaus Berger je bezesporu jedinečným znalcem kumránských textů, jak jsme již zmínili v jeho stručné biografii v úvodu práce. Zabývat se Kumránem znamená pro Bergera sledovat vzrušující období, ve kterém ze židovství vznikalo

¹⁶³ Srov. BERGER K.: *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr?*, 25.

¹⁶⁴ Srov. *tamtéž*, 25n.

¹⁶⁵ Srov. BERGER K.: *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*. München: Pattloch Verlag, 2008, 20nn.

křesťanství. Kumránské texty chce vymanit z jejich umělé izolace, jako by se jednalo jen o spisy jedné starověké sekty. Podle Bergera tu jde o víc:

„Ve skutečnosti ale bije v těchto výkladech a modlitbách, hymnech a apokalypsách srdce židovství Ježíšovy doby. Z židovství takového typu vzešel Ježíš. Ty texty nám ukazují zbožnost, která očekává, že rigorózním naplňováním vůle Boží a přesným sledováním kalendáře a všech chrámových předpisů svět přece jen ještě dochází řádu. ... Neboť nyní už to není jedna skupina observantních spravedlivých, na které všechno visí – je tu jen jeden jediný spravedlivý a dokonalý, nepochopitelné soustředění veškeré spásy v něm.“¹⁶⁶

Berger bez senzací, ale přesto nesmírně poutavě vysvětluje svým čtenářům, kdo byli lidé z Kumránu, jak bylo organizováno jejich společenství, jak vypadala jejich náboženská praxe a očekávání. Pochopitelně upozorní na podobnosti a rozdíly kumránských spisů vzhledem k textům Nového zákona. V každém případě, i díky kumránským studiím Klause Bergera, přibývá do našich znalostí novozákonní doby vydatná porce reálného historického kontextu a skoro můžeme říci další rozměr dějinného pozadí Ježíšovy doby.¹⁶⁷ Berger to pochopitelně velmi dobře ví a zužitkuje nejen ve své *Historische Psychologie des Neuen Testaments*.

¹⁶⁶ BERGER K.: *Qumran und Jesus*, 133.

¹⁶⁷ Nemůžeme v této souvislosti nezmínit přínos doktorské práce obhájené v roce 2004 na Papežské gregoriánské univerzitě v Římě: RIGATO M. L.: *Il titolo della croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavola – reliquia della Basilica Eleniana a Roma*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004. V této dizertaci se pojednává o údajné destičce z Kristova kříže, která se 1. února 1492 našla v kostele Svatého Kříže Jeruzalémského v Římě. Je to 25 cm dlouhá a 14 cm široká destička z ořechového dřeva. Podle detailních průzkumů, které proběhly teprve před několika málo lety [sic!], se zdá, že se jedná skutečně o onen nápis, o kterém píše evangelista Jan. Svatý Jan v 19. kapitole svého evangelia zmiňuje, že Pilát dal zhotovit nápis a nechal jej připevnit na Ježíšův kříž. Stálo na něm: Ježíš Nazaretský, král židovský. Ve čtvrtém evangeliu je dále uvedeno, že byl napsán hebrejsky, latinsky a řecky. Autorka vycházela ze zjištění odborníků, že římská relikvie vykazuje vůči evangelijskému popisu nepřehlédnutelné odchylky: V pořadí uváděném na dochované popravní tabulce je první nápis hebrejský, druhý však řecký! a teprve třetí latinský. V nápisu je dokonce jedna drobná chyba a překvapivé je, že všechny tři popisky jsou psány zprava doleva, čili po hebrejském způsobu. Nemůže nás nenapadnout, že případný padělatel by se jistě těchto zvláštností vyvaroval. A teď to nejzajímavější. Hebrejský text na tabulce zní: Ješu Nazara mm. Někteří badatelé si proto mysleli, že cedulka z kříže není kompletní. Maria Luisa Rigato však přináší jednoduché a dosti přesvědčivé řešení, ve kterém ukazuje, že ono zatím nerozšířované mm dává smysl. Podle ní se totiž jedná o zkratku velmi dobře odpovídající Janem popisované situaci křížování. Hebrejské mm zkracuje malkechem, česky: váš král. „Neboť pro Řeky a Římany ve městě tu byl dodatek ‘král židovský’“, vysvětluje dr. Rigato, „pro Židy to šlo však vyjádřit stručněji: váš král!“ (s. 388) Můžeme se tedy domnívat, že v římské bazilice Svatého Kříže Jeruzalémského máme v nápisu z kříže nejstarší známý kousek literatury o Ježíši z Nazareta? Nikdy nebudeme vědět jistě... Pravděpodobně ale i tato zjištění korespondují s Bergerovými názory, jež uvádíme

II.3.3. Teologická exploze

Berger se brání představě, že autor jakéhokoli starokřesťanského textu zná všechny předchozí křesťanské spisy a navazuje na ně. Navrhuje nevidět starokřesťanské dějiny teologie jako jeden kanál myšlení, který postupuje dopředu v čase, ale chce vnímat jednotlivé tradice jako paralelní procesy umístěné do šířky a prostoru. Vývoj křesťanské teologie není podle Bergera lineární nebo dialektický proces, ale výbušné a dynamické dění. Předkládá model stromu. Veliké podobnosti novozákonních spisů tvoří kmen, ze kterého se pak košatí specifické teologické přístupy a školy podle konkrétních geografických center mladého křesťanství ve Středomoří:

„Měli bychom dopřát rozvoji raného křesťanství více prostoru a šířky. A o něco více fantazie v bádání by snad mohlo učinit zřejmým, že na začátku křesťanství bylo více plurality, která však nerušila to podstatné společné. Asi existovalo více ‘registrů’ vedle sebe.“¹⁶⁸

Dějiny teologie raného křesťanství nejsou – opakuje Berger – „jednosměrnou ulicí“ (*Einbahnstraße*), na jejímž začátku lze najít spoustu eschatologického očekávání a na konci na neurčito odloženou paruzii. Pokusíme-li se navázat na Bergerův obraz, pak ani všechny nejstarší křesťanské spisy nemají „číslo popisné“ na této jediné starověké „třídě“. Nelze navrhnout christologii – kontruje Berger liberální teologii – která začíná vírou v záhy se navracejícího Krista, pokračuje texty o Vyvýšeném a spisy o pozemském Ježíši končí (viz podrobněji II.3.4.). Berger si stěžuje, že většina badatelů si nedokáže představit pestré výpovědi raného křesťanství položené „vedle“ sebe (*ein Nebeneinander*) a staví je násilně, uměle a za každou cenu do vzájemných závislostí. Podle našeho autora by bylo například docela dobře možné představit si, že Janovo evangelium je samostatným květem christologie – nezávislým na synoptických i Pavlovi – a jeho podobnosti ze synoptickými verzemi mohou vyplývat z (nějaké) společné tradice (viz II.5.1.). Ještě zaníceněji horlí v tomto ohledu Berger pro Tomášovo evangelium. I je nemusíme nutně stavět do závislosti

výše. Autorka se též domnívá, že adjektivum „nazirejský“, které najdeme v řecké verzi Janova evangelia, je dokladem teologizace a christologizace redakčních úprav evangelia. Relikvii odpovídá „nazaretský“.

¹⁶⁸ BERGER K.: *Jesus*, 50. Berger přejímá svůj text doslova ze *Sind die Berichte*, 28.

na kanonických evangeliích a interpretovat jako jejich gnostický tvar. Tomášovo evangelium je – podle Bergera – více než „rumišťe gnostického zfalšování“ (*Trümmerfeld gnostischer Verfälschung*) a je třeba teprve otevřít diskusi, zda toto nekanonické evangelium vůbec považovat za gnostické a heretické. Stejně také Petrovo evangelium doporučuje exegezi vnímat jako na kánonu nezávislé svědectví.¹⁶⁹

Daní, kterou badatel zaplatí při studiu Bergerovy koncepce, je určitá nepřehlednost takto pojatých dějin starokřesťanské teologie.¹⁷⁰

II.3.4. Blízká paruzie

Klaus Berger odmítá schéma odeschatologizování víry rané církve (*Ent-Eschatologisierung*), podle kterého se měly první generace křesťanů postupně odklonit od očekávání blízkého opětného příchodu Ježíše Krista. Jelikož se nekonal předpokládaný blízký konec světa a s ním vjedno spadající paruzie, předpokládá liberální model postupné přebudování nauky, které mělo pochopitelně najít svůj odraz ve starokřesťanských spisech. Podle této teorie hovořily (a) nejstarší texty o brzy navrátivším se Kristu (některé epištoly), (b) pozdější o Kristu vyvýšeném a v další fázi procesu „odkládání paruzie“ (evangelia), vznikají výpovědi o pozemském Ježíši (c). Nedílnou součástí tohoto procesu má pak být postupné zbožšťování Ježíšovy osoby. Berger v návaznosti na svůj model nelineárního vývoje dějin teologie prvních desetiletí církve kontruje tvrzením, že všechny starokřesťanské generace vnímaly teologicky Ježíšův druhý příchod stejně, a sice jako velmi blízký.¹⁷¹

Berger se nevyhýbá kritickému verši a „neuralgickému“ bodu biblického bádání, jak ho zaznamenal evangelista Marek a od kterého se „odrážejí“ četné úvahy o Ježíšově „omylu“ stran blízkého příchodu Božího království. Na samotném začátku deváté kapitoly druhého evangelia stojí: „Řekl jim také: ‘Amen, pravím vám, že někteří z těch, kteří tu stojí, neokusí smrti, dokud nespasí Boží království, přicházející v moci’“ (Mk 9,1). Podle mínění mnoha exegetů se Ježíš spletl, zmýlil, a to fatálně. Berger připomíná Alberta Schweitzera, který viděl v nenaplnění této Ježíšovy naděje, spolu s jeho neúspěšným

¹⁶⁹ BERGER K.: *Sind die Berichte*, 27.

¹⁷⁰ Viz 746 stran tlustopisu BERGER K.: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen-Basel: Francke Verlag, 1994.

¹⁷¹ Srov. BERGER K.: *Wie kommt das Ende der Welt?* Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1999.

pokusem přimět Boha, aby se zvláštním způsobem zjevil v Jeruzalémě („Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil“), ztroskotání nazaretského Mistra.¹⁷²

Berger, podporován exegetickou studií M. Öhlera¹⁷³, vidí tento Ježíšův příslib naplněný v události popisované hned v následujících verších Markovy deváté kapitoly. Zde se praví: „Po šesti dnech vzal s sebou Ježíš jen Petra, Jakuba a Jana a vyvedl je na vysokou horu, kde byli sami. A byl proměněn před jejich očima“ (Mk 9,2). V tomto silném „záblesku“ jinak neviditelných skutečností vidí náš autor něco z intenzity světla a moci přicházejícího Božího království.¹⁷⁴ Můžeme už prozradit, že Klaus Berger spatřuje právě v události proměnění na hoře samotnou osu evangelia, jak o tom bude řeč později v souvislosti s Bergerovou christologií (viz II.7.3.).

Dalším problematickým místem v naší souvislosti – upozorňuje Berger – je verš z Pavlova nejstaršího listu, ve kterém vyjadřuje své přesvědčení, že se osobně dožije paruzie: „Toto vám říkáme podle slova Páně: My živí, kteří se dočkáme příchodu Páně, zesnulé nepředejdeme“ (1 Sol 4,15). Berger k tomuto ožehavému verši poznamenává, že žádná generace nebyla bez apokalyptického očekávání. Vždy si někteří jednotlivci nebo celé skupiny lidí mysleli, že konec světa nastane v nejbližší budoucnosti. Zejména – pokračuje náš odborník na apokalyptiku – to platí pro rok 1000 resp. 1034?, kdy se na jedné straně očekával Kristův příchod, na straně druhé naplnění proroctví z 20. kapitoly Zjevení Janova (Zj 20,7nn): „Až se dovrší tisíc let...“ Berger připomíná též očekávání nejbližší paruzie u Martina Luthera, v pietismu a v některých současných katolických kruzích orientovaných na mariánská zjevení.¹⁷⁵ V žádné periodě církevních dějin nebyla s neuskutečněním druhého Kristova příchodu spojena žádná vážnější krize. Krize včetně montanismu 2. století byly lokálního charakteru a církve je potlačila nebo vstřebala. O prožívání eventuality brzkého Kristova příchodu v přítomnosti svědčí – podle Bergera –

¹⁷² Srov. BERGER K.: *Sind die Berichte*, 77.

¹⁷³ ÖHLER M.: *Die Verklärung (Mk 9,1-8): Die Ankunft der Herrschaft Gottes auf der Erde*, in: *Novum testamentum* 38,3 (1996), 199–217. Není bez zajímavosti, že přesně tak to chápe i Athanasius Sinajský, jehož kázání ke svátku Proměnění se čte v druhé lekci modlitby se čtením každoročně o 6. srpnu: „Jako by jim přímo řekl: Aby ve vás dlouhé čekání nevyvolávalo nevíru, již nyní, v této přítomné chvíli slyšte: Amen, pravím vám: Někteří z těch, kdo tady stojí, neokusí smrt, dokud neuvidí Syna člověka, jak přichází ve slávě svého Otce. A evangelista na doklad toho, že Kristus skutečně může všechno, co chce, hned potom připojuje: Po šesti dnech vzal Ježíš Petra, Jakuba a Jana a vyvedl je na vysokou horu, aby byli sami. A byl před nimi proměněn: jeho tvář zazářila jako slunce a jeho oděv zbledl jako snůh. A hle, ukázal se Mojžíš a Eliáš, jak s ním rozmlouvají“ Liturgie hodin IV, 1188–1189.

¹⁷⁴ Srov. BERGER K.: *Sind die Berichte*, 77-80.

¹⁷⁵ Srov. BERGER K.: *Die Urchristen*, 42.

liturgie na konci a začátku liturgického roku.¹⁷⁶ Nechme nyní Bergera shrnout své názory k tomuto bodu:

- „1. Ani pro Ježíše ani pro církve 1. století po Kr. nebylo blízké očekávání (*Naherwartung*) převládající myšlenkovou formou.
2. V žádném období církevních dějin blízké očekávání nechybělo nebo bylo zapomenuto.
3. Zásadně důležité je rozlišení mezi ‘koncem světa’ a ‘příchodem Božího království’. To druhé se děje průběžně.“¹⁷⁷

Nelze dostatečně zdůraznit, jak mohutně Berger ve svých knihách akcentuje problematiku související s odkládáním paruzie. Za zásadní ji považuje nejen v bádání o historickém Ježíši, ale též pro studium raného křesťanství, ke kterému se dostaneme na konci této kapitoly (viz II.8.1.) Dopředu můžeme říci, že náš autor hlasitě nesouhlasí se schématem dekadence – s hypotézou předpokládající odpadnutí prvních generací křesťanů od původního očekávání brzkého příchodu (*Naherwartung*) a s tím spojené distance od světa. Raně křesťanské dějiny teologie nemají jen jednu hnací sílu – čas (a v závislosti na jeho ubíhání předělávání nauky), ale též rostoucí a do prostoru rozložené náboženské a mystické poznání mladé církve.¹⁷⁸

II.4. Nová historická hermeneutika

Berger je přesvědčen, že odzvonilo „podezřívavé hermeneutice“ (*Hermeneutik des Verdachts*), podle které je třeba o všem v Novém zákoně pochybovat, pokud to není doloženo v mimobiblických pramenech. Klaus Berger je přesvědčen, že se prosazují jiná, opačná hermeneutická kritéria, která by bylo možné shrnout takto: Pokud není prokázán opak, je třeba pohlížet na novozákonní svědectví (ve smyslu dějepisném) jako na historicky pravdivá.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Srov. BERGER K.: *Die Urchristen*, 43.

¹⁷⁷ *Tamtéž.*

¹⁷⁸ Srov. BERGER K.: *Sind die Berichte*, 28.

¹⁷⁹ Uvedené tendenci, i když v umírněnější podobě, by dal za pravdu i mezinárodně uznávaný fundamentálně-teologický arbitř v této záležitosti a autor jedinečných dějin kriteriologie postupů historické kritiky v posledních dvou stoletích PIÉ-NINOT S.: *La teologia fondamentale*, 325–369.

Prvotní křesťanská společenství tedy nekonstruují příběhy a výpovědi svých posvátných textů podle jakési předchozí teorie, ale prezentují je jako svědectví, která chtějí obstát před otázkou, zdali jsou důvěryhodná a pravdivá.¹⁸⁰ Náš autor je rovněž přesvědčen (opět v návaznosti na model stromu, viz výše), že může posunout data vzniku evangelijních zpráv blíž k Ježíšovu životu, a domnívá se, že se tím takzvaná *vaticinia ex eventu* (podle faktického průběhu událostí Ježíšova života posléze dodatečně zkonstruované a zapsané předpovědi těchto skutečností) demaskují jako ideologický postulát.¹⁸¹

II.4.1. Hermeneutika důvěry

Berger svou hermeneutiku nazývá též hermeneutikou důvěry – *Hermeneutik des Vertrauens*¹⁸² a důvěřuje novozákonním autorům jako lidem pravdivým a upřímným, kteří nechtějí svého čtenáře klamat či mystifikovat. Kdybychom se pokusili vystihnout, k jaké hermeneutice se vzhledem k novozákonním textům hlásí konstituce *Dei verbum*, jistě by nebylo zavádějící, kdybychom ji pojmenovali Bergerovým výše uvedeným termínem. V článku 19 dogmatické konstituce *O Božím zjevení* se totiž píše, že evangelisté „zachovali formu hlásání, ale vždy tak, že nám sdělují o Ježíši pravdivé a upřímné údaje.“ *Dei verbum* se sice v této souvislosti vyhýbá adjektivu „historické“ (údaje), ale z celkové dikce dokumentu jednoznačně vyplývá, že *forma* hlásání radostné zvěsti se nijak nezpronevřuje historickému *obsahu* zvěstovaného poselství.

Berger si dobře uvědomuje, že svým rozhodnutím pro hermeneutiku důvěry zdaleka není s texty Nového zákona hotov. Důvěřovat neznamená rozumět, zvláště máme-li co do činění ve všech ohledech s tak vzdáleným světem jako je židovství prvního století.

Bergerova důvěra v novozákonní text je větší než pohoršení (*Anstoß*), které může kritickému čtenáři způsobit. Z pozic důvěry rozpoutává výše zmíněnou „kritiku kritiky“,

¹⁸⁰ Srov. BERGER K.: *Jesus*, 52n.

¹⁸¹ Za všechny současné biblisty, kteří Ježíšovy výroky týkající se budoucnosti, včetně předpovědí svého utrpení, smrti a zmrtvýchvstání, považují za výraz povelikonočního hlásání, jmenujme jednu z vůdčích postav katolické biblistiky ve dvacátém století (+1996), novozákonníka Antona Vögtele, který kupříkladu v souvislosti s odchodem učedníků z Jeruzaléma po Ježíšově ukřižování říká: „Kdyby Ježíš učedníkům světil, že vstane po třech dnech – tedy podle tehdejšího chápání po krátkém čase – jistě by se skryli v Jeruzalémě nebo v jeho okolí, aby zažili triumf svého mistra.“ VÖGTLE A.: *Biblischer Osterglaube. Hintergründe – Deutungen – Herausforderungen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1999, 31. Ve stejném smyslu – jakožto *vaticinium ex eventu* – se pak interpretuje předpověď zkázy Jeruzaléma.

¹⁸² Srov. BERGER K.: *Die Urchristen*, 19.

tedy zejména kritiku historické kritiky, přes kterou už několik desítek let „neprochází“ Ježíšovo panenské početí, chůze po vodě, kříšení mrtvých a mnoho dalšího.

Ježíš je pro Bergera především starověký Žid, proto nám, Evropanům začínajícího třetího tisíciletí, osoba do značné míry cizí. A Berger přispěchá hned s příkladem: Ježíš je současné západní kultuře více vzdálený než polský Žid 18. či 19. století.¹⁸³ Berger má za to, že právě polské židovství bylo bližší Ježíšově době než jakákoli náboženská kultura současnosti, a to včetně vztahu k magii, mystice a zázrakům, fenoménům osvícené Evropy vzdálené. I Ježíšova moudrost je současnému Středoevropanovi cizí, a proto musí být čtenář Nového zákona velmi bdělý a učenlivý.¹⁸⁴ Berger užívá pro žádoucí postoj čtenáře Nového zákona výmluvný termín – loajální. Tento způsob čtení neznamená však v žádném případě intelektuální pasivitu.¹⁸⁵ Přístup, který je k textu loajální – dovolíme-li si evangelijní analogii – by se mohl přirovnat k přístupu, který měl Jan Křtitel k Ježíšovi: „On musí růst, já však se menšit“ (Jan 3,30).

II.4.2. Historičnost apokryfů

Bergerova důvěra se však netýká jenom kanonických textů, ale do určité míry též apokryfů. Jeho znalost a časté užívání apokryfních textů tvoří nemalou část jeho exegetické originality a teologického svérázu. Berger samozřejmě ví, že se tak dostává na poněkud tenký led, a proto díky apokryfům získané závěry většinou předkládá za užití kondicionálu. Jako příklad jeho převážně na apokryfech postavené hypotézy uvedeme Bergerův pokus o historickou rekonstrukci osobnosti Jakuba, „bratra Páně“. Tohoto apoštola spolu s Janem Křtitelem staví Berger „do kontrastu a napětí“ k Ježíšovi, aby „postava Ježíšova získala historickou hloubku.“¹⁸⁶

¹⁸³ Nemohu necitovat slavnou větu vlivného německého evangelického teologa Adolfa Schlattera, abych čtenáři nabídl exkluzivní příklad toho, jak rychle exegeze mění svá východiska i závěry: „Nordická duše je proto uzpůsobena, aby cítila něco z Ježíšovy velikosti, jelikož se štítí těch, kteří se zbaběle a poddajně starají jen o svůj vlastní blahobyť. Proti tomuto zneužívání života nebojoval nikdo tak vážně a úspěšně jako Ježíš. Mocnějšího odpůrce, než byl on, židovství nikdy nemělo.“ SCHLATTER A.: *Wird der Jude über uns siegen? Ein Wort für die Weihnachtszeit*. Essen: Velbert Verlag, 1935, 6.

¹⁸⁴ Srov. BERGER K.: *Liebe bleibt: die Weisheit des Neuen Testaments*. Frankfurt a. M.; Leipzig: Insel Verlag, 2008, 17n.

¹⁸⁵ BERGER K.: *Loyalität als Problem neutestamentlicher Hermeneutik*, in: CH. ELSAS: *Loyalitätsprobleme in der Religionsgeschichte*. Würzburg: Echter Verlag, 1990.

¹⁸⁶ BERGER K.: *Die Urchristen*, 24.

„Texty, které nám podávají zprávu o ‘bratru Páně’ Jakobovi jsou 1 Kor 15,7 (text vize podrobně v Evangeliiu Židů 10); Tomášovo evangelium 12 a zpráva o mučednictví u Eusebia, Církevní dějiny 2,23 (z Hegesippa, spisovatele 2. století) s paralelou v Jakobově apokalypse z nálezů v Nag Hammadi. Jakobovi jsou dále připisovány List Jakobův a Protoevangelium Jakobovo z 2. století, které popisuje Mariino dětství a okolnosti Ježíšova narození, ovšem nezávisle na synoptických evangeliích.“¹⁸⁷

Za pomoci těchto materiálů vykresluje Berger apoštolův obraz: Jakub je „Spravedlivý“, je to zbožný muž – asketa, který svůj život tráví v chrámě. Zatímco Ježíš putuje od města k městu, od vesnice k vesnici a káže o Božím království, Jakub se modlí v jeruzalémském chrámě. Ježíš hlásá lidem radostnou zvěst, Jakub se modlí za lidi. Oba žijí pro Hospodina, Boha Izraele, oba umírají krutou smrtí. Jakub, muž niterně spojený s chrámovým kultem, je svědkem zmrtvýchvstání a posléze vůdcem křesťanské komunity v Jeruzalémě. On rozhodne, zda Ježíšovo hnutí zůstane židovskou sektou, nebo zda se stane ‘křesťanstvím’. Jeho souhlas totiž otevře misii k pohanům a umožní křest bez obřízky. Jakub – celoživotní nazirejec – s vlasy nikdy nestříhanými, abstinent a zákonu věrný židokřesťan je exemplárně zavražděn z pomsty za Pavlovo odpadnutí od židovství. Jakub je ten, kdo na jeruzalémském koncilu přehodil výhybku a umožnil nové víře prorazit horizont židovství, přesto je to právě on, kdo je pak ještě po staletí v židokřesťanských komunitách obrovskou autoritou.¹⁸⁸

Pokud má čtenář dojem, že náš autor překročil hranici mezi teologií a náboženskou fantazií, nechť sleduje, jak přinejmenším elegantně pokračuje ve svých hypotézách. Juda, autor Listu Judova, se představuje jako Jakobův bratr. Texty obou dvou odolaly „nadvládě“ apoštolských knížat Petra a Pavla a uhájily své místo v kánonu posvátných spisů křesťanstva. Církev věděla, že tyto dokumenty nemůže nechat padnout pod stůl, aniž by ze své perspektivy ztratila texty a autory, kteří patřili k významným veličinám jejích počátků.¹⁸⁹

Nepřetržité modlitbě v chrámu oddaný Jakub – dokončuje nástin apoštolovy biografie Berger – je dokladem toho, že Ježíš nebyl proti chrámu a velmi si vážil modlitby. Když je Jakub svržen z chrámového cimbuří (Hegesippus, u Eusebia v Církevních

¹⁸⁷ *Tamtéž*, 24n.

¹⁸⁸ Srov. *tamtéž*.

¹⁸⁹ Srov. *tamtéž*, 27.

dějínách II,23), je přinucen k Boží slávě udělat to, co jeho bratr Ježíš ze stejných důvodů při svých pokušeních učinit odmítl (Mt 4, 5-7). Tato zpráva – uzavírá Berger – ukazuje, jak byl Jakub viděn jako Ježíšovi blízký.¹⁹⁰

Pointa tohoto příměru, kterým jsme chtěli ilustrovat Bergerův přístup k užívání apokryfů, a to buď samostatně, nebo v kombinaci s kanonickými a dalšími texty, je daná řadou provokativních otázek, který Berger svému čtenáři nadhazuje v souvislosti s eventuálním Ježíšovým nazirejstvím: Jan Křtitel byl nazirejec. Jakub byl nazirejec. Nenabízí se tedy otázka, zda ten, jenž byl titulován Ježíš Nazirejský (Jan 19,19), nestrávil část svého života jako nazirejec, avšak tento styl v závěru života opustil? Nejsou si Jan, Jakub a Ježíš bližší, než by se na první pohled zdálo? Nevysvětluje to přítomnost nazirejců v křesťanské jeruzalémské komunitě (Sk 21,23–26)? Neobjasňuje to výrazné asketické prvky a silnou roli přímluvné modlitby v raném křesťanství?

„Především: Nebylo Ježíšovo pití vína během jeho veřejného působení mesiánským znamením času spásy, které výmluvně kontrastovalo nazirejskému znamení abstinence v předcházejícím čase pokání? Tak by Ježíš své skryté roky žil jako pokorný nazirejec a veřejné období slavil jako jedno jediné mesiánské znamení. Vzrušující představa! Ano, mohlo to tak být.“¹⁹¹

Bergerovy hypotézy působí samozřejmě poněkud divoce, ale na druhou stranu osvěží často suchopárnou, sterilní a racionalistickou novozákonní vědu.¹⁹² Je třeba též zdůraznit, že Bergerovy vize jsou povětšinou kreativní „nadstavbou“ nad tématem, které dříve pečlivě prozkoumal.¹⁹³ V tuto chvíli se k otázkám historické relevance starokřesťanského textu přidávají problémy novozákonní hermeneutiky, zejména, zdali je čtenář, ať laik či odborník, otevřený realitě v širokém (biblickém) slova smyslu.

¹⁹⁰ Srov. *tamtéž*.

¹⁹¹ *Tamtéž*, 28.

¹⁹² Dokument Papežské biblické komise *Výklad Bible v církvi* považuje užití intertestamentární literatury pro exegezi za velmi užitečné.

¹⁹³ K naší ilustraci o Jakobovi a nazirejcích: srov. např. BERGER K.: *Jesus als Nasoräer/Nasiräer*, in: *Novum Testamentum* 38 (1996), 323–335; strážlivě o Jakobovi „bratru Páně“ v prestižní tübingenské řadě UTB für Wissenschaft: *Theologieggeschichte des Urchristentums*, 159; o nazireátu a příbuzných hnutích: BERGER K.: *Die Weisheitschrift aus der Kairoer Geniza*, Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 1989, 21996, 243–248.

II.4.3. Historičnost mystických zpráv

Biblické vize, zprávy o zjevování andělů¹⁹⁴, působení démonů¹⁹⁵, velikonoční setkání se Zmrtvýchvstalým nazývá Berger mystickými zprávami a považuje je ve zvláštním smyslu za historické.

„...to je ‘mystická fakticita’. K tomu patří zázraky a charismata, modlitba a vize, existence démonů a tělesnost Vzkříšeného – nikoli privátní, ale objektivní, i když ne kauzálně zdůvodnitelná realita“¹⁹⁶

Upozornit na reálnost a historičnost mystických skutečností je bezpochyby jedním z centrálních důrazů heidelberského exegety a teologa. Zkoumání zážitkové a světonázorové struktury těchto mystických zpráv podle našeho autora umožňuje vyloučit, že se jedná o privátní, subjektivní a patologické zkušenosti. Spíše máme v těchto případech co do činění se samostatnou oblastí skutečnosti, která se může projevit v prostoru a čase.

Jakkoli to může znít myticky či pohádkově, Berger si stojí pevně za existencí a působení andělů: „...trvám na tom, že je smysluplné hovořit o andělech, a to jak podle Starého i Nového zákona. Přičemž je v Novém zákoně o andělech řeč častěji než ve Starém.“¹⁹⁷

Za historické považuje Berger také Ježíšovy exorcismy a odmítá, že se jedná pouze o Ježíšovo charismatické a pozitivní působení na lidi s psychosomatickými či psychiatrickými chorobami, kterým židovská antika nerozuměla, a proto je démonizovala: „Bible očištěná od démonů a exorcismů může mnohým připadat jako ještě konzumovatelný produkt, ale to je jako s vínem, kterému byla odebrána originální chuť.“¹⁹⁸

Na konci devadesátých let uveřejnil göttingenský novozákoník Gerd Lüdemann¹⁹⁹ svoje teze o vzkříšení Ježíše, ve kterých označuje skutečnost prázdného hrobu za zcela

¹⁹⁴ Srov. BERGER K.: *Engel – Gottes stille Helfer. Himmlischer Beistand im Alltag*. Freiburg i. Br.: Herder, 2008.

¹⁹⁵ Srov. BERGER K.: *Wozu ist der Teufel da?* Stuttgart: Quell Verlag, 1998.

¹⁹⁶ BERGER K.: *Exegese und kirchengeschichte im 20 Jahrhundert*, 402.

¹⁹⁷ BERGER K.: *Engel – Gottes stille Helfer*, 4.

¹⁹⁸ BERGER K.: *Urchristen*, 78.

¹⁹⁹ Lüdemannem mnohokrát pojednávané téma: Srov. např.: LÜDEMANN G.: *Die Auferweckung Jesu von den Toten. Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung*. Lüneburg: Verlag zu Klampen, 2002. Další emblematické tituly: G. LÜDEMANN, *Die ersten drei Jahre Christentum*, Springe: Verlag zu Klampen 2009:

nehistorickou a velikonoční vize za výsledek hlubinně psychologických procesů v myslích učedníků zpracovávajících ztrátu drahé osoby svého mistra (*Trauerbewältigung*). Byl to bezpochyby Bergerův ostrý střet s Lüdemannem, který znovu otevřel otázku o reálnosti v Bibli líčených mystických událostí. Hodnocení možnosti vzkříšení, existence andělů a čistě náboženských vizí, upozorňuje Klaus Berger, nepatří do předmětu přírodních věd, ani psychoanalýzy.

II.5. Bergerovy hermeneutické výhrady

Co vyčítá Berger novozákonní hermeneutice? Výhrad uvádí několik: a) upřednostňování prvních třech evangelí na úkor Janovy verze radostné zvěsti; b) rozlišování Ježíšových slov a skutků na primární a sekundární c) „odbožštění“ předvelikonočního Ježíše; d) redukce Ježíšova poselství na politické, ekologické, existenciální a feministické životní moudrosti. Tyto metodické redukce pak způsobí, že historická kritika může beztréstně „domestikovat“ Ježíše, jeho příběh a tajemství jeho osoby. Po exegetických „cenzurách“ pak nezbude na muži z Nazareta nic, co by mohlo vzbudit náboženský zájem, nemluvě o fascinaci víry. Podívejme se na hermeneutické výhrady heidelberského novozákoníka podrobněji.

Pokus o rozsáhlou kritiku Skutků apoštolských, jejichž obraz nejranějších dějin církve považuje autor za neadekvátní. Doporučuje rekonstruovat začátky církve na základě analýzy autentických Pavlových listů. Dále LÜDEMANN G.: *Der erfundene Jesus: unechte Jesusworte im Neuen Testament*. Springe: Verlag zu Klampen, 2008: Autor obrací obvyklou snahu o hledání pravých Ježíšových slov a hledá naopak ta nepravá. Ta potom dělí na a) zcela smyšlená („frei“); b) překroucená pravá („die aus der Umbiegung...“). Kniha, jak autor sděluje v předmluvě, „zprostředkuje dojem z mentality prvních křesťanů, kteří tato slova vyprodukovali, a umožní pochopit vznik nejstarší církve“. Předchozí titul navazuje na LÜDEMANN G.: *Jesus nach 2000 Jahren*. Springe: Verlag zu Klampen, 2004: Opus, který chce být syntézou „kritického konsenzu“ v bádání o historickém Ježíšovi. LÜDEMANN G.: *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*. Lüneburg: Verlag zu Klampen, 2002: Pokus o odhalení skutečného Ježíše, který byl úplně jiný – míní autor – než tvrdí církev. Kniha je zakončena fiktivním osobním dopisem tomu, kterého autor již nemůže oslovit „můj Pane Ježíši Kriste“. LÜDEMANN G.: *Das Unheilige in der heiligen Schrift. Die dunkle Seite der Bibel*. Springe: Verlag zu Klampen 2004. Publikace, jež pojednává o svatě válce ve Starém zákoně a antijudaismu v Novém a v obojím vidí zásadní překážku pro vnímání Bible jako svatého slova Božího. Z Lüdemannovy reakce na *Jesus-Buch* papeže Benedikta můžeme dobře „extrahovat“ čtyři východiska jeho novozákonní hermeneutiky: 1. evangelíím nelze příliš historicky věřit, nejméně Janovu evangelium; 2. první křesťané do značné míry vytvořili evangelia (bez ohledu na historii); 3. z materiálů o Ježíšovi jsou historicky nejautentičtější podobenství; 4. Ježíš se nepovažoval za Boha. Srov. LÜDEMANN G.: *Das Jesusbild des Papstes. Über Joseph Ratzingers kühnen Umgang mit der Quellen*. Springe: Verlag zu Klampen, 2007.

II.5.1. Nedoceněný Jan

O „rehabilitaci“ Janova evangelia se Berger snaží zejména od poloviny devadesátých let minulého století.²⁰⁰ S razancí sobě vlastní obvinil své exegetické kolegy, že učinili Janovo evangelium pro teologii „nepoživatelné“²⁰¹ a vyrazil do protiútoků s tvrzením, že Janův obraz Ježíše je historicky „rovnocenný“ synoptickým verzím.²⁰² Bergerovi se tak podařilo podnítit novou odbornou diskusi kolem čtvrtého evangelia, jejíž centrální téma vystihuje v roce 2003 se objevivší titul v prestižní knižní sérii *Questiones disputatae* s názvem *Johannesevangelium – Rand oder Mitte des Kanons? (Janovo evangelium – okraj nebo střed kánonu?)*.²⁰³ Sepsání čtvrtého evangelia datuje mezi smrt apoštola Petra a zničení jeruzalémského chrámu, tedy, podle jeho názoru, do let 68 nebo 69 po Kristu.²⁰⁴ Odmítá tradiční názor, že čtvrté evangelium je z důvodů rozvinuté christologie mezi evangelií nejmladší a historicky nejméně věrohodné. Tento přístup opírá též o své nestandardní pojetí *Formgeschichte* a domnívá se, že „nečisté“ a „rozšířené“ formy nemusí být vždy pozdní. Původní forma není nutně „prostá“. Naopak, vznik Janova evangelia předpokládá před sepsáním synoptických verzí. Absence předpovědi zničení Jeruzaléma, nepřítomnost náznaků odkazujících na strukturování rané církve a silné židokřesťanské milieu evangelia toho mají být, mimo jiné, dokladem.²⁰⁵ Evangelium podle svatého Jana předkládá dle Bergerova mínění prostou christologii, která nemůže stát daleko od historického Ježíše.²⁰⁶

Již v roce 1983 v *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) v textu k heslu Gnóze náš autor odmítá hypotézu gnostických vlivů na novozákonní spisy a datuje rozvoj gnóze až do poloviny druhého století po Kristu. Odmítá Bultmannův a v současné době Drewermannův názor, že zejména Janovo evangelium má gnostické pozadí, a proto je

²⁰⁰ Srov. BERGER K.: *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 624-669.

²⁰¹ BERGER K.: *Im Anfang war Johannes*, 9.

²⁰² *Tamtéž*, 12.

²⁰³ BERGER K., SÖDING T.: *Johannesevangelium – Rand oder Mitte des Kanons? Neue Standortbestimmungen*. Freiburg in Br.: Herder, 2003.

²⁰⁴ Podle většinového názoru odborníků se doba napsání čtyř evangelií určuje následujícími daty: *Marek*: konec 60. let 1. století; *Matouš*: mezi rokem 80–90 po Kr.; *Lukáš*: kolem r. 85 po Kr.; *Jan*: konec 1. století. Tato data se týkají konečných verzí dnešních evangelních spisů, nikoli jejich předchozích pracovních vrstev a prvních písemných pramenů, které jsou přirozeně starší. Srov. BROWN R. E.: *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997, 50; TICHÝ L.: *Úvod do Nového zákona*. Svitavy: Trinitas, 2003, 40.

²⁰⁵ Srov. BERGER K.: *Im Anfang war Johannes*.

²⁰⁶ BERGER K.: *Jesus*, 52: „Zejména je třeba se zeptat, zda čtvrté evangelium představuje ‘vysokou’, a proto ‘pozdní’ christologii. Neboť se jedná o prostou christologii poslání a inspirace (*Inspirations- und Sendungschristologie*), jež nemůže stát daleko od Ježíše.“

třeba chápat jej spíše jako obraznou christologickou meditaci než jako popis skutečných Ježíšových slov a skutků.²⁰⁷

Berger se též ve svých úvahách pokouší spojovat Janovo evangelium s texty svatého Pavla. Rád vysvětluje, jak biblistu může napadnout, že si Jan a Pavel stojí historicky blízko a tuto teorii považuje za nejzajímavější problém dějin teologie starověkého křesťanství.²⁰⁸

Díky svému nelineárnímu modelu vývoje dějin starokřesťanské teologie považuje Berger i další spisy Nového Zákona za starší, než se většinou míní. Jedná se především o výše zmíněné Janovo evangelium, dále pak Janovy listy (50-55 po Kr.), Zjevení svatého Jana (68/69 po Kr.), Jakobův list (55 po Kr.), Petrovy listy (1 Pt: 50-55 po Kr., 2 Pt: 75 po Kr.) nebo též deuteropavlovské listy Efezanům (60 po Kr.) a Kolosanům (60 po Kr.).²⁰⁹

Bergerovy datace jsou neobvyklé, ale zdá se, že ne úplně neodůvodněné. Je například opravdu otázkou, proč bychom měli čtvrtému evangeliu připisovat v kontextu Nového zákona speciálně rozvinutou, a proto pozdní christologii, když rané epištoly apoštola Pavla jsou v christologické reflexi přinejmenším na stejné úrovni jako evangelium Janovo.²¹⁰ A že Jan vypráví jiný příběh? To se možná dá vysvětlit odlišným prostředím a teologickým vzděláním autora. V každém případě tu máme další příklad Bergerovy snahy odblokovat usamozřejměnými konsenzy (podle jeho názoru) stagnující myšlení a umožnit uvažování v alternativách.

A ještě důležitá poznámka: U našeho autora můžeme sledovat narůstající smysl pro kanonickou exegezi, kterým prozrazuje svůj instinkt pro skutečně teologickou metodu exegeze biblických textů. Nejde tedy jen o to, aby bádání nepřehlíželo Janovo evangelium či jakoukoli jinou novozákonní, případně starozákonní knihu, ale aby zohledňoval význam jednoty a celku Písma pro výklad jeho částí. Stojí jistě za zmínku, že se Berger v tomto ohledu přibližuje jednomu z hlavních poselství konstituce *Dei verbum*.²¹¹

²⁰⁷ Srov. K. BERGER: Gnosis, in: MÜLLER B.: *Theologische Realenzyklopädie 13*. Berlin – New York: de Gruyter, 2002, 519-535. Jedná se též o zásadní příspěvek z hlediska srovnávací religionistiky.

²⁰⁸ Srov. např. BERGER K.: *Paulus*. München: Beck, 2002.

²⁰⁹ Srov. BERGER K., NORD CH.: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*.

²¹⁰ Srov. RATZINGER J.: *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister&Principal, 2007, 12: „Už asi dvacet let po Ježíšově smrti nalézáme ve velkém hymnu na Krista v listě Filipánům (2,6-8) plně rozvinutou christologii, v níž se o Ježíši říká, že byl roven Bohu, ale zřekl se sám sebe (v německém orig. *sich entäußerte*), stal se člověkem a ponížil se až k smrti na kříži, a že mu nyní přísluší klanění a zbožný hold všehomíra (... *die kosmische Huldigung, die Anbetung zukommt*), který Bůh skrze proroka Izaiáše (45,23) prohlásil za náležející výhradně sobě, Bohu.“

²¹¹ Srov. DV 12, kde koncil vyzvedá tři základní cesty k porozumění Písmu: (1) brát ohled na jednotu a celek Písma, (2) dbát živé tradice církve a (3) nebát se užívat analogie víry.

II.5.2. „Brutální“ Ježíš

Berger metodicky odmítá rozdělování Ježíšových výroků na primární (*echte, ureigene*) a sekundární a úsilí o „dohledání“ autentických Ježíšových slov („*ipsissima vox*“) považuje za bláhové a pomýlené. Literární formy nelze podle Bergera rozdělovat na historický obsah nesoucí a historicky irelevantní.

„Snažil jsem se vytvořit takové pojetí *Formgeschichte*, ve kterém rozhodnutí otázky po pravosti či nepravosti textu není vázáno na jazykovou a literární formu.“²¹²

Výstižně a stručně to lze ukázat na jeho článku *Der „brutale“ Jesus*.²¹³ Berger tu obhajuje, že i násilné projevy Ježíšovy a hrůzu nahánějící hrozby nelze odbýt jako sekundární (des)interpretaci autorů novozákonních textů a prohlásit je za druhotnou vrstvu „nabalenou“ na Ježíšův život a poselství. Bergerův hermeneutický akcent chce vše rušivé, nepříjemné a nepohodlné ve zprávách evangelií ponechat a v žádném případě neobětovat ve prospěch pacifického a „terapeutického“²¹⁴ obrazu Ježíše z Nazareta.

Podle Bergera současná teologie Ježíše Krista domestikovala a Kristus evangelií je jiný než „ochočený“ Ježíš univerzitních teologů. Jak jsme již zmínili, náš autor se nijak nevyhýbá polemice, naopak, rád si přisadí, vyostřuje a přehání. To činí jeho knihy čtivé, ale o to víc apeluje na soudnost a kritičnost čtenáře. Pro Bergera není text o prokletí fíkovníku sekundární a stejně tak není pro biblický obraz o Ježíšovi nedůležitá evangelní scéna, při které rabbi z Nazareta mává důtkami a převrací stoly směnárníků či vyhrožuje těm, kteří dávají pohoršení. Berger vytýká svým kolegům, že jejich Ježíš není ani dost lidský, ani dost božský. Stále znovu připomíná, že základní chorobou současné teologie je reduktivní exegeze. Právě v tom, jak se momentálně provozuje univerzitní novozákonní exegeze v německé jazykové oblasti, vidí Berger shnilý kořen přítomného křesťanského myšlení i praxe.

²¹² BERGER K.: *Exegese und Kirchengeschichte im 20 Jahrhundert*, 402.

²¹³ BERGER K.: *Der „brutale“ Jesus. Gewaltsames in Wirken und Verkündigung Jesu*, in: *Bibel und Kirche* 1996, 119-126.

²¹⁴ V tomto ohledu se Berger tvrdě střetává zejména s Eugenem Biserem. Např.: BISER E.: *Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht*. Regensburg: Pustet, 2008.

Bergerův Ježíš není filantropem ani pacifistou. Heidelberský teolog se zálibou upozorňuje na náročnost a nepohodlnost Ježíšova poselství a jeho osoby pro své současníky, i ty, kteří se k němu hlásí dnes. Jistě zajímavý je Bergerův pohled na některá Ježíšova podobenství a způsoby vyjadřování, které se nebojí označit za extravagantní.

Podobně „brutálně“ a nekonvenčně se Berger vyjadřuje i k mezináboženskému dialogu: „Ježíšův příspěvek k mezináboženskému sblížení spočívá v jeho rozkazu křtít (*Taufbefehl*),“ sumarizuje Berger.²¹⁵ Obvinit z arogance jej můžeme však těžko, veliké téma globalizujícího světa, ve kterém musí žít vyznavači různých náboženství vedle sebe, poznávat se a ctít, bere totiž opravdu vážně. Dokladem je například Bergerův ediční a překladatelský počín z roku 2003, kterým nabízí čtenáři Kusánského spis *De pace fidei* – O míru mezi náboženstvími. Spolu se svou ženou Christiane Nordovou překládá a úvodem a poznámkami opatřuje pojednání, které německý kardinál Mikuláš Kusánský sepsal po nesmírně bolestné ztrátě křesťanského světa – pádu Konstantinopole (dobyta Turky 29. května 1453). Neslýchané krutosti této tragédie Cusana neodradily, aby napsal knihu o míru a náboženské toleranci. Cílem jeho knihy není tedy výzva ke svaté válce, jak bychom čekali, ale hledání cesty, „na které by šlo dojít ke smíření a udržitelnému míru mezi náboženstvími.“²¹⁶ Není pochyb, *De pace fidei* je vskutku senzačním spisem, který neztratil svoji aktualitu ani dnes. Dalším příkladem může být Bergerem v roce 2006 vydaná sbírka překladů předislámských arabských křesťanských textů,²¹⁷ což je kniha, po které rád sáhne vzdělaný muslim i křesťan. Jenom v této optice můžeme pochopit typicky jadrné a „politicky nekorektní“ Bergerovo prohlášení pro internetový časopis *Zeit Online*, že Korán je „synkretistická křesťanská megahereze“²¹⁸

²¹⁵ BERGER K.: *Lehrer, Guru, Gottes Sohn?* Viz <http://www.jesus.ch/index.php/D/article/517/23691> (30.11.2010)

²¹⁶ CUSANUS N.: *De pace fidei / Vom Frieden zwischen den Religionen*, 29.

²¹⁷ BERGER K.: *Zwischen Welt und Wüste. Worte christlicher Araber*, Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 2006. Jedná se o sbírku básní, modliteb, sentencí. V knize najdeme též dopis mučedníkovi, arabské evangelium o Ježíšově dětství, arabský životopis Jana Křtitele a karšúnskou Petrovu apokalypsu. Berger představuje cenný kousek starého křesťanství a nabízí pohled do staré arabské kultury a literatury. Překlady do němčiny (některé poprvé) ze syrštiny, arabštiny, etiopštiny a řečtiny.

²¹⁸ BERGER K.: *Die Muslime sind längst unter uns*. Viz <http://www.zeit.de/2004/13/Islam?page=3> (30.11.2010)

II.5.3. Předvelikonoční Bůh

Berger konstatuje jisté přeceňování velikonočního zážitku učedníků (*Ostererfahrung*) v posledních dvou staletích dějin teologie²¹⁹ a chce znovu získat pro teologii předvelikonočního Ježíše, především s jeho zázraky a proroctvími.²²⁰ Odpověď na lapidární a zároveň klíčovou otázku: „Žije Ježíš?“ podle Bergera rozhodly již události před Ježíšovou smrtí. Paradox, který kdesi zmiňuje kněz a básník Jakub Deml, totiž že křesťané věří v toho, který „zemřel, ale přesto není mrtvý“, je pro exegetu Klause Bergera již plně přítomný v boholidské existenci předvelikonočního Ježíše.

Je všeobecně známou skutečností, že značná část současných exegetů nahlíží na Ježíšovy zázraky a události typu proměnění na hoře jako na teologickou výpověď, která je vyjádřením velikonoční víry Ježíšových učedníků v Ježíše jako Zmrtvýchvstalého. Domnívají se, že tato velikonoční perspektiva pak vede k tomu, že je třeba nepreceňovat historickou hodnotu zmíněných mimořádností a vidět v nich především spirituální a teologické poselství, jinými slovy: zázraky v Novém zákoně jsou symboly a metafory. Nikoliv však pro Klause Bergera. Ten chce vidět Ježíše v „otevřeném mystickém kontextu“ a zázraky jako historickou událost:

„Zázraky nejsou v žádném případě vedlejšími tématem (*Nebenkrater*) křesťanství. Ne, budoucnost křesťanství záleží možná právě v tom, zdali dokážeme znovu objevit šarm těchto smyslově zachytitelných projevů Boží lásky.“²²¹

Jeho Ježíš je „postmoderní“, jak rád opakuje, a myslí tím, že ho nechce umenšovat racionalistickými předsudky 19. století. Podle Bergera je neudržitelná teorie, že teprve „povelikonočnímu“ Ježíši jsou připisovány zázraky, je označován jako Mesiáš a je v něm spatřován spasitel světa. Berger odmítá z hlediska *Formgeschichte* literární druh (*Gattung*)

²¹⁹ Výraznou výjimkou v tomto trendu je freiburský emeritní profesor fundamentální teologie Hansjürgen Verweyen, který naopak považuje zdůrazňování velikonočních událostí (má na mysli zjevení Zmrtvýchvstalého) za škodlivé pro víru. Křesťanská víra je podle něj beze zbytku zdůvodněna událostmi Velkého pátku. Srov. VERWEYEN H.: *Gottes letztes Wort*, 338–362.

²²⁰ Berger nikoli bez důvodu upozorňuje na to, že pokud někteří teologové kladou na velikonoční zkušenost učedníků až nepoměrný důraz ve srovnání s předvelikonočními událostmi Ježíšova života, měli by mít o této zkušenosti mimořádně vysoké mínění. Až příliš často, míní Berger, však nacházíme u těchto autorů Velikonoce pojaté jako nové sebeporozumění, tedy ne jako jednání Boží na Ježíšovi, ale jenom jako Boží působení v nitru věřících.

²²¹ BERGER K.: *Kann man an Wunder glauben?* Stuttgart: Quell Verlag, 1996, 11.

zázračného příběhu (*Wundergeschichte*). Ježíšovy zázraky jsou přítomny – podle Bergera – napříč literárními druhy přítomnými v Novém zákoně. Jmenuje například „*demonstratio*“ – důkaz Božího zplnomocnění, a to jak se zázraky, tak bez nich, například „klasické“ zázraky uzdravování versus kázání v nazaretské synagoze (Mk 6,1-6). Dále „*mandatio*“ – udělení příkazu, opět se zázraky nebo bez nich, například utišení bouře (Mk 4,35nn) versus povolání učedníků. Nebo „*petitio*“ – prosba, žádání mocného, se zázračnou „reakcí“ či nikoliv, kupříkladu vyslyšení prosby Syroféničanky (Mk 7,24nn) versus prosba velekněží, aby Pilát nechal postavit stráž k Ježíšovu hrobu (Mt 27,62nn).²²²

Náš autor se tak nemůže nekonfrontovat s tématem „*Messiasgeheimnis*“, otázkou, proč Ježíš na stránkách evangelií vícekrát zakazuje svým učedníkům, aby o jeho zázracích a proměnění na hoře cokoliv říkali. Teorii Williama Wrede, že se jedná o „vsuvky“ evangelistů, kterými se má vysvětlit, proč se o Ježíšově mimořádnosti nevědělo před velikonočními událostmi, prohlašuje za překonanou. Berger upozorňuje, že to byl právě Wrede, který předjímal způsob uvažování *Redaktionsgeschichte*, když jako první jmenuje alternativu „dějinné“ anebo „teologické představy“ spolu se zdůrazněním centrální role evangelisty při konstruování textu evangelia. Cituje Wredeovu odvážnou větu o autorovi druhého evangelia: „Marek už nemá skutečné vnímání (*Anschauung*) Ježíšova dějinného života.“²²³

Autoři novozákonních textů nejsou tvořivci, míní Berger, kteří s bujnou fantazií přepisují a „dobásňují“ Ježíšův předvelikonoční příběh. První generace Ježíšových stoupenců „nestvořila“ Krista pod dojmem a povelikonočním „vhledem“, že to s jejich Místrem nakonec nedopadlo tak špatně a že Bůh má nazaretského „ztroskotance“ za vítěze. Evangelia jsou jistě svědectvím víry. Víra učedníků se však zrodila z historie prožití s Ježíšem, ne naopak. Pokud bychom se měli pokusit o stručnou a výstižnou zkratku Bergerova myšlení ohledně povelikonoční víry a předvelikonočního Ježíšova příběhu, šlo by to říci jedinou větou: Víra (a to i ve zmrtvýchvstání) vzchází z historie, nikoli historie (od panenského početí po nanebevstoupení) z víry.

²²² Srov. BERGER K.: *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg: Quelle und Meyer, 1984, 305nn.

²²³ Srov. BERGER K.: *Sind die Berichte*, 15. Citace z WREDE W.: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1969, 66 a 129.

Výše řečené potvrzuje i Bergerova reakce na *Jesus-Buch* Benedikta XVI., když ve své „recenzi“ s uspokojením cituje a souhlasně komentuje Ratzingerův názor, kterým bavorský papež potírá jednu z premis liberální exegeze²²⁴:

„Anonymnímu společenství (*Gemeinde*) je připisována geniální teologická produktivita: Kdo byly ty velké osobnosti, kteří něco takového vynalezli (*er-fanden*)? Ne, to velké, nové, vzrušující přichází od Ježíše. Společenství to bude ve víře rozvíjet, nikoli tvořit.“²²⁵

Berger na jednom místě zmiňuje spis Lukiána ze Samosaty (120 – přibližně 190 po Kr.) Ve spisu *Verae historie* starověký autor přesvědčivě, dojemně a podrobně, s „autoritou“ očitého svědka popisuje nejrůznější zázraky a mimořádnosti. Lukián je nesmírně „autentický“, ale vposledku mu jde jen o zábavu a satiru. Hloupého čtenáře chce „vodit za nos“, spolu s chytrým se však posmívá náboženstvím své doby. Přístup a motivy autorů Nového zákona – vyhrocuje svou úvahu Berger – ale sotva můžeme srovnávat se stylem „největšího rouhače římského císařství“.²²⁶

Jakkoli nechceme předbíhat hodnocení myšlenek Klause Bergera, které přísluší čtvrté kapitole, můžeme pro ilustraci již nyní ocitovat 19. článek konstituce *Dei verbum*, který se dotýká probírané problematiky:

„Apoštolové pak po nanebevstoupení Pána předali svým posluchačům to, co říkal a dělal, s plnějším porozuměním, jakého se jim, poučeným událostmi Kristova oslavení a vyučeným světlem Ducha pravdy, dostalo.“²²⁷

Koncilní konstituce tedy předpokládá existenci nové velikonoční perspektivy, mluví o „plnějším“ poznání Kristova tajemství, další lekci „poučení“ a „vyučení“, které se apoštolům dostalo. Asi těžko ale můžeme *Dei verbum* podsunout záměr, že tímto konstatováním chce zásadně oslabit důvěru v historickou povahu evangelijního líčení Ježíšova předvelikonočního příběhu. Pointa článku 19 je zacílena na „pravdivost“ nauky a

²²⁴ Srov. BERGER K.: *Kant sowie ältere protestantische Systematik*, 27.

²²⁵ RATZINGER J.: *Ježíš Nazaretský*, 12.

²²⁶ Srov. BERGER K.: *Sind die Berichte*, 9n.

²²⁷ DV, čl 19 o historičnosti evangelií.

případný zbytek eventuálních pochybností o úmyslech koncilu rozptýlí oficiální poznámka pod čarou, kterou se koncilní otcové odkazují na Instrukci Papežské biblické komise „*Sancta Mater Ecclesia*“ (21. dubna 1964), jež zdůrazňuje, že apoštolové po zmrtvýchvstání Ježíšově „jeho život a jeho slova věrně předkládali“ (DH 4405)²²⁸. I v tomto bodě je tedy Berger podle našeho názoru na stejné „vlně“ jako dogmatická konstituce *Dei verbum*.

II.5.4. Univerzitní evangelium

Čteme-li Bergerovy texty, stále znovu se v nich opakují nářky nad stavem univerzitní (zejména německé) teologie.²²⁹ Klaus Berger ji prohlašuje za nudnou²³⁰ a upadlou. Shnilým kořenem univerzitní teologie pak má být podle našeho novozákoníka exegetická věda, která redukuje novozákonní poselství na humanistické životní moudrosti. Je neschopná akceptovat skutečnost v celé její šíři včetně světa věcí neviditelných, bezradně pitvá staré texty a dochází k výsledkům, které jsou dopředu rozhodnuty. Ztělesněním takového přístupu je pro Klause Bergera například jeho slavný heidelberský kolega Gerd Theißen.²³¹

K čtvrtstoletí výročí smrti kardinála Julia Döpfnera zorganizovala Katolická akademie v Bavorsku spolu s diecézí Mnichov–Freising sympóziium na téma „Katolická církev v Německu. Kde se nacházíme?“²³² Klaus Berger na této konferenci pronesl příspěvek na téma „K situaci katolické církve v Německu“, kde vyjadřuje mimo jiné názory na současnou situaci teologie ve své vlasti:

„V teologii většina věcí není v pořádku. Je povrchně osvícenecká a naivní. Ozdravné prostředky jsou nasnadě: biblický a starokřesťanský pepř, radost z víry a apokalyptický

²²⁸ PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Instrukce „Sancta Mater Ecclesia“* (21. dubna 1964). AAS 56 (1964), 715.

²²⁹ Tyto Bergerovy názory mohou být vnímány též jako příspěvek do debaty o celkovém pojetí vzdělávání (tzv. filozofie „kurikula“), jak se o něm diskutuje v současné pedagogice. Srov. např. PRŮCHA J.: *Moderní pedagogika*. Praha: Portál, 2002, 237-240.

²³⁰ S tímto tvrzením rozhodně nesouhlasím. Důkazů lze uvést celou řadu, například bonmot göttingenského profesora teologie Gerda Lüdemanna: „Vzkříšení Ježíšovo je kostlivcem ve skříni evangelické teologie.“ (*Evangelische Zeitung*, 15. 9. 1996), názor Eugena Drewermanna, že Janovo evangelium je bližší buddhismu než církvi (*Das Johannes-Evangelium*, 2003), etc.

²³¹ Například: spolu s MERZ A.: *Der historische Jesus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. Bergerově tezi, že psychologizující a sociologizující historické přístupy k Ježíšovi a prvotní církvi jsou nezajímavé, očividně odporuje následující titul: THEIßEN G.: *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1986.

²³² Název sympózia v originále: „Katholische Kirche in Deutschland. Eine Ortsbestimmung“ (2001).

odstup ke společnosti. A co takhle špetka radikality? Apokalyptický odstup, jelikož blízkost ke státu je příliš velká, radost víry, protože v evangeliu stojí: Plný radosti odešel ten, který našel na poli vzácnou perlu, a vzdal se všeho, co měl.“²³³

Za veliký problém univerzitní teologie ve své vlasti považuje Klaus Berger zejména fakt, že se odpojila od svých spirituálních zdrojů, kontextů a konsekvencí. Berger doporučuje oživit studium Písma perspektivami starých liturgických tradic, odkazem křesťanské mystiky a podněty monastické teologie, z níž je mu bezesporu nejbližší dědictví Bernarda z Clairvaux.²³⁴ Jenom tak neupadne novozákonní věda do racionalismu, hyperkritičnosti a sterility. Biblické bádání a živá spiritualita křesťanských tradic musí tvořit hermeneutický kruh, kterého se, podle mínění našeho autora, může zachytit ve skeptické rozbředlosti tonoucí německá univerzitní teologie.²³⁵

Exegeze se svým mocným nástrojem – historicko-kritickou metodou – musí být kritická i sama k sobě, musí být vnímavá k době, kultuře a mentalitě vzniku biblických textů. Jen v tomto originálním, často tak cize působícím kontextu může „vypreparovat“ původní (literární) smysl výpovědi. V díle má vytrvat se sapienciální a spirituální citlivostí. Musí být objektivní, tj. vědecká v nejlepším a širokém slova smyslu. Po analýze nesmí zapomenout na syntézu, to znamená neizolovat se od celé kanonické pestrosti bible. Jejím úkolem je pěstovat úctu ke starým interpretačním tradicím. Pokud se „pročistí“ exegetický pramen, bude celá teologická krajina zúrodněna.²³⁶

Berger však nezůstane jen u stížností na sterilitu akademické teologie a „hlásí“ první známky obratu k lepšímu, které pozoruje od konce devadesátých let:

„Známky této fáze jsou tyto: evangeličtí teologové, v neposlední řadě moji žáci z Heidelberku ... nadšeně následují katolickou řádovou spiritualitu, zejména

²³³ BERGER K.: *Zur Situation der Katholischen Kirche in Deutschland*, in: Briefe aus der Abtei Gerleve 3 (2001), 3.

²³⁴ Jako příspěvek k monastické teologii chápe Berger své knihy s „otazníkem“: BERGER K.: *Wer war Jesus wirklich?* Stuttgart: Quell Verlag, 1995; BERGER K.: *Darf man an Wunder Glauben?* Stuttgart: Quell Verlag, 1996; BERGER K.: *Wozu ist der Teufel da?* Stuttgart: Quell Verlag, 1998; BERGER K.: *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999; BERGER K.: *Ist mit dem Tod alles aus?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999.

²³⁵ Srov. BERGER K.: *Was ist biblische Spiritualität?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000.

²³⁶ Při mém setkání s Klausem Bergerem v červenci 2006 jsem se ho zeptal, zda zná dokument Papežské biblické komise *Výklad Bible v církvi*. K mému nemalému překvapení odpověděl záporně. Je to jistě škoda, jelikož konvergence stran náhledu na historicko-kritickou metodu jsou očividné a možnosti eventuální inspirace pro našeho autora značné.

ignaciánskou. Na katolické straně nastupuje po 'koncilní generaci' známá 'generace mladých kaplanů', kteří například se mnou organizují v téměř ve všech diecézích pracovní týdně.²³⁷

Klaus Berger, který více než třicet let učil na prestižní německé univerzitě Nový zákon, má samozřejmě co říci ke stavu univerzitní teologie v zemi našich západních sousedů. Asi však jako biblista vstřebal do sebe během let tolik smyslu pro příslovečnou semitskou nadsázku, že bez užití této literární figury nechce hodnotit ani akademické teologické poměry ve své vlasti. Jistě by tedy mohl více chválit a méně lamentovat. Připomenu za všechny například profesora Thomase Södinga z Bochumi, který jako novozákoník rozdává svým studentům to nejkvalitnější „zboží“.²³⁸

Nejvýstižnější závěrečnou poznámkou k tématu akademické teologie bude citace z pera muže, který v naší vlasti přednáší na třech teologických fakultách:

„Kdyby bylo Písmo pouze lidským slovem, pak by k jeho interpretaci plně stačily lidské vědecké metody. Písmo je však především slovem Božím ... Víme, že toto inspirované slovo odkazuje nad sebe, a proto je možno mu rozumět pouze tehdy, je-li čtenář v živém spojení s Tím, kdo prostřednictvím tohoto slova o sobě vypovídá a chce se nám darovat. To je základní pravidlo hermeneutiky mystéria.“²³⁹

Profesor Ctirad Pospíšil přesně pojmenovává neuralgický bod univerzitní teologie. Při svém kontaktu s Písmem svatým nesmí zapomenout, že má co do činění s tajemstvím, a této skutečnosti musí přizpůsobit svou hermeneutiku včetně její existenciální dimenze.

II.6. Bergerovy hermeneutické návrhy

I když mnozí dostatečně neodlišují biblickou exegezi od biblické hermeneutiky, Berger si je dobře vědom rozdílu i vztahu obou kategorií. Zatímco exegeze vykládá a vysvětluje konkrétní text, hermeneutika stanoví pravidla přístupu k němu. Opatrně řečeno,

²³⁷ BERGER K.: *Exegese und Kirchengeschichte im 20 Jahrhundert*, 401.

²³⁸ Srov. například mistrovské dílo k novozákonní hermeneutice: SÖDING T.: *Einheit der Heiligen Schrift. Zur Theologie des biblischen Kanons*. Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag, 2005.

²³⁹ POSPÍŠIL C. V.: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha: Krystal OP, 2005, 83. O potřebném propojení modlitby a teologické práce srov. *tamtéž*, 23.

hermeneutika se má k exegezi jako gramatika k jazyku. Bez dobré hermeneutiky nelze dělat relevantní exegezi. Od exegeze pak důsledně odděluje aplikaci výsledků této disciplíny v teologii. Aplikace sice vyžaduje předchozí pečlivou exegetickou práci, je však dalším, samostatným a náročnějším teologickým krokem s vlastní kriteriologií.²⁴⁰

Berger se zamýšlí nad myšlenkovým pozadím „dogmat“ historické kritiky moderní exegeze. Ptá se, proč zná především a stále znovu jen kritiku, analogii a korelaci. Proč musí být vše v Novém zákoně zkritizováno, jen kritika ne? Proč musí být vše v historii náboženství stejné nebo podobné? Kde je pak na tomto světě místo pro Boží působení? Proč vždy musí věci navzájem nějak souviset a jedna z druhé se odvozovat? Copak nemůže existovat nevídané, jedinečné a neodvoditelné?

II.6.1. Hermeneutika cizosti

Berger zápolil již od svých studentských let s otázkami novozákonní hermeneutiky a vypracoval vlastní hermeneutický přístup k textům Nového Zákona, který nazývá:

„...hermeneutika třetí cesty. Není fundamentalistická, jako by snad bylo úkolem exegeze zjišťovat, v jakéže to hospodě ubytoval milosrdný Samaritán lupiči přepadeného Žida. Nepostuluje ani, že každé Ježíšovo slovo [v NZ] musí pocházet přímo od [historického] Ježíše. Tato hermeneutika není však ani racionalistická. Pak by všechny ‘křiklavé’ zázraky vznikly v povelikonoční fantazii, Ježíšův titul ‘Boží syn’ by neměl žádný předvelikonoční původ a na panenský porod Marie by se nešlo ‘biologicky zeptat’ (P. Stuhlmacher). Co ale znamená, když není míněn biologicky? – Třetí cesta spočívá v následujícím: Vzhledem ke slovům a činům Ježíše je hermeneutika nedůvěry předem učiněným rozhodnutím. Exegety neoblíbené texty jako např. proměnění nebo vzkříšení je třeba brát vážně v jejich nároku na skutečnost (mystická fakticita). Při překladu textu nezmírňujeme jeho cizost, ale střežme ji a rozumějme jako provokující cizosti ve vlastním slova smyslu. Vždyť mystická skutečnost Boží je právě tak cizí a nadčasová. Náboženství nesnese v esenciálním

²⁴⁰ Srov. BERGER K.: *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 1999, 80: „Exegezi je třeba odlišit od užití (aplikace). Jedná se přinejmenším o dva pracovní kroky. Pokud se exegeze pokouší – s pokorou (*ohne Besserwisserei*) – o historickou rekonstrukci, pak je aplikace pokusem o vybudování předmostí k přítomnosti. Přitom zůstává biblický text stát. Aplikace vystupuje vedle něho, nikoliv však nad ním.“

(Písmo, patristika, liturgie) žádnou modernizaci; potřebuje ji však v pastoraci a kázání.“²⁴¹

Výše naznačený přístup nazývá nejčastěji hermeneutikou cizosti – *Hermeneutik der Fremdheit* a artikuloval ji ve své knize *Hermeneutik des Neuen Testaments* (1988/1999). Tato hermeneutika sestává podle Bergera ve snaze vyhnout se při kontaktu s textem Nového zákona všem filozoficko-hermeneutickým filtrům, psychologickým předporozuměním a optice sociologických a teoreticko-náboženských hypotéz. Německý novozákoník stále opakuje, že exegeta nesmí do výkladu Písma vkládat svoje představy o světě a morálce, používat jej k potvrzení svých vlastních názorů a snižovat hodnotu těch pasáží, které se rozcházejí s jeho osobními přesvědčeními.

„Můj nejdůležitější princip zní: Nejsme to *my*, kdo kritizuje text a upravujeme ho podle našich potřeb, *text kritizuje nás*.“²⁴²

Logika novozákonního textu není logikou naší, zdůrazňuje Berger a rozvíjí svou hermeneutiku cizosti ve dvou krocích: nejprve se pokouší o „kritiku kritiky“²⁴³, posléze o historickou psychologii Nového zákona.²⁴⁴ Kritiku kritiky chce postavit proti zaběhnutým exegetickým klišé, historickou psychologií pak vybudovat hráz proti kontaminaci biblických textů „moderním“, tj. racionalistickým světonázorem. Historická psychologie má zabránit „prolnutí horizontů“ (*Horizontverschmelzungen*), prolnutí představ evropského 21. století na jedné straně, s geograficky, historicky a kulturně cizím světem Palestiny prvního století na straně druhé. Berger neuznává platnost „antropologických konstant“, tak jak jim rozuměl Freud, a odmítá číst Nový zákon optikou moderních zkušenostních a teoretických modelů.

Berger se pokouší svou „hermeneutiku cizosti“ oddělit též od jakýchkoli předchozích teologických rozhodnutí. Zajímá ho jen cizost biblického textu a subjektivita

²⁴¹ Srov. BERGER K.: *Exegese und Kirchengeschichte im 20 Jahrhundert*, 402n.

²⁴² BERGER K.: *Jesus*, 14.

²⁴³ Srov. BERGER K.: *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984, 27-32; stejně tak: BERGER K.: *Einführung in die Formgeschichte*. Tübingen: A. Francke Verlag, 1987, 91-95.

²⁴⁴ Srov. podnětné Bergerovo pojednání o pojetí náboženství, emocích, posedlosti, sexualitě atd. v době vzniku Nového zákona: BERGER K.: *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991.

antického autora a nechce svou hermeneutiku dopředu „plnit“ žádnými teologickými obsahy.²⁴⁵ Ačkoli pro Bergera stojí hermeneutika ve službě teologie, ba dokonce samotné církve, nelze mezi ně položit rovnítko.²⁴⁶

Není třeba zdůrazňovat, že tento Bergerův hermeneutický přístup vyvolává v odborných kruzích smíšené pocity.²⁴⁷

II.6.2. Metodická podmínka

Historickou exegezi lze dělat podle Klause Bergera jedině tehdy, pokud exegeta ve svém metodickém přístupu uzná Boží působení v dějinách, centrálně pak v Ježíši Kristu a zejména v jeho Zmrtvýchvstání. Uznání přítomnosti všemohoucího a milosrdného Boha v dějinách v osobě Ježíše z Nazareta, pro nás ukřižovaného a vzkříšeného, je pro Bergera *conditio sine qua non* veškeré historické exegeze Nového zákona. Neutralita přístupu k novozákonním spisům je zakázána, je to text „cizí“, a kdo se před touto cizostí neskloní, nemůže mu rozumět.²⁴⁸ Pro Bergera biblické texty „voní“ Boží jinakostí a na tuto jinakost musí přistoupit ten, kdo se nechce při četbě a studiu minout s mimořádností výpovědi této knihy.

Jistě bude užitečné porovnat i v této chvíli metodické předpoklady Rudolfa Bultmanna s metodickou podmínkou našeho autora. Bultmann bezpochyby též předpokládal Boží působení v dějinách, ale jistě v jiném smyslu a jiné podobě než toto tajemství postuluje Berger. Kontradiktorní rozdíl v předpokladech historického bádání mezi Bultmannovým a Bergerovým pojetím výstižně ukazuje následující citát marburského teologa:

²⁴⁵ Berger soustavně dobře nerozlišuje biblickou a teologickou hermeneutiku!

²⁴⁶ Srov. BERGER K.: *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 81: „Konsekvencí [hermeneutiky cizosti] je ‘hermeneutická tolerance’. To, že nezáleží jenom na „mé“ pravdě, je předpokladem pro existenci církve, neboť církev je společenstvím rozlišných (*Miteinander Verschiedener*).“

²⁴⁷ Srov. např. SCHOLZ S.: *Ideologien des Verstehens: eine Diskurskritik der neutestamentlichen Hermeneutiken von Klaus Berger, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Peter Stuhlmacher und Hans Weder*, Tübingen – Basel: Francke, 2008. Autor hodnotí Bergerovu hermeneutiku jako ideologií nabitou strategií k prosazení jistých mocenských zájmů.

²⁴⁸ Z našeho pohledu můžeme říct, že jakkoli se může zdát, že tento předpoklad koliduje s na první pohled žádoucí neutralitou vědeckého přístupu k vykládanému biblickému textu, určitě je ve shodě s přáním koncilní konstituce *Dei verbum*, která požaduje, aby Písmo svaté bylo čteno v tom duchu, v jakém bylo napsáno. Souvislosti svého přístupu s dogmatickou konstitucí o Božím Zjevení však Berger bohužel ve svých knihách nerozvíjí.

„Historická metoda zahrnuje předpoklad, že dějiny tvoří jednotu ve smyslu uzavřené souvislosti následků, ve které jednotlivé události jsou spojeny následkem příčin a důsledků... Tato uzavřenost znamená, že souvislosti dějinných událostí nemohou být přervány působením nadpřirozených sil z onoho světa, takže v tomto smyslu neexistují zázraky. ... Zatímco například starozákonní vyprávění hovoří o účinném Božím zasahování, nemůže historická věda konstatovat jakékoli zasahování Boha, nýbrž bere v potaz jen víru v Boha a jeho působení. Jakožto historická věda nemůže samozřejmě tvrdit, že takováto víra je jen iluzí a že Bůh v dějinách nepůsobí. Jen to jako historická věda nemůže vnímat a s tím počítat; může jen každému ponechat svobodu, zdali bude v nějaké historické události, která se dá pochopitelně vysvětlit z vnitrodějinných příčin, vidět působení Boží.“²⁴⁹

Pokusme se o drobnou novozákonní paralelu: Když Filip v 8. kapitole Skutků apoštolských úspěšně evangelizuje četbou Izaiášových proroctví zmateného správce pokladů etiopské královny, má jeho exegetický přístup jasnou hermeneutiku: „Tu Filip začal u toho slova v Písmu a zvěstoval mu Ježíše.“²⁵⁰ Východiskem pro pochopení posvátného textu Izraele bylo Filipovi Ježíšovo ukřižování a zmrtvýchvstání, následkem Filipova výkladu pak víra a touha po křtu jeho posluchače. Filipovo východisko vědomě rozvíjí Bergerova hermeneutika, stejně tak jako aspiruje na postojové a svátostné „následky“ u adresátů své exegeze. Historické skutečnosti Velkého pátku a velikonočního jitra jsou pro Bergera klíčem k Ježíšově historii, optikou veškeré biblické exegeze a prvním obsahem křesťanské víry. Aniž Berger zná vyjádření Tomáše Akvinského, že Ježíšovo zmrtvýchvstání je centrálním *důvodem* a zároveň ústředním *předmětem* křesťanské víry²⁵¹,

²⁴⁹ „Die historische Methode schließt die Voraussetzung ein, dass *die Geschichte eine Einheit* ist im Sinne eines geschlossenen Wirkungs-Zusammenhangs, in dem die einzelnen Ereignisse durch die Folge von Ursache und Wirkung verknüpft sind. ... Diese *Geschlossenheit* bedeutet, dass der Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens nicht durch das Eingreifen übernatürlicher, jenseitiger Mächte zerrissen werden kann, dass es also kein 'Wunder' in diesem Sinne gibt. ... Während z. B. der alttestamentlichen Geschichtserzählung vom handelnden Eingreifen Gottes in die Geschichte redet, kann die historische Wissenschaft nicht ein Handeln Gottes konstatieren, sondern nimmt nur den Glauben an Gott und sein Handeln wahr. Als historische Wissenschaft darf sie freilich nicht behaupten, dass solcher Glaube eine Illusion sei, und daß es kein Handeln Gottes in der Geschichte gäbe. Aber sie selbst kann das als Wissenschaft nicht wahrnehmen und damit rechnen; sie kann es nur jedermann freistellen, ob er in einem geschichtlichen Ereignis, das sich selbst aus seinen innergeschichtlichen Ursachen versteht, ein Handeln Gottes sehen will.“ BULTMANN R.: *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, 41 In.

²⁵⁰ Sk 8,35.

²⁵¹ Srov. AKVINSKÝ T.: *Summa theologica* 3-q.53 a.1c.: „Quia per eius resurrectionem confirmata est fides nostra circa divinitatem Christi“.

je si zmíněné cirkularity vědom. Postoj víry má své důvody v dějinné události, dar víry umožňuje historii vnímat ve správném světle.

Je otázkou, jak Bultmann vysvětlí transcendentní skutečnost, jež zanechala skutečné *historické* stopy jako například Ježíšovo zmrtvýchvstání. Jestliže „dějiny tvoří jednotu ve smyslu uzavřené souvislosti následků“ (viz citace výše), pak se musí mrtvé tělo rozložit a v žádném případě neopouštět hrob. To se ale vracíme k problematice filozofie, respektive teologie dějin. Bultmann má pravdu, když podtrhuje, že historik má „každému ponechat svobodu“, zdali bude v té či oné události „vidět působení Boží“. Mýlí se, tvrdí-li, že vše v dějinách „se dá pochopitelně vysvětlit z vnitrodějinných příčin.“

II.6.3. Hermeneutický počín

Jedinečným pokusem Klause Bergera a jeho ženy Christiane Nord je bezmála čtrnáctisetstránková objemná kniha s názvem *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*.²⁵² Jedná se o jakýsi sborník všech starokřesťanských spisů do roku 200 po Kristu. Spisy jsou manželským párem Berger – Nordová přeloženy z originálních jazyků do němčiny, okomentovány a chronologicky seřazeny tak, jak se překladatelé domnívají, že mohly vznikat. Ve výsledku máme v jednom svazku kanonické spisy Nového zákona doplněné o veškeré známé starokřesťanské texty prvních dvou století. Dovolte malou sondu do uspořádání textů, aby čtenář získal představu, jak je kniha koncipována. Na prvním místě je uveden druhý list Janův, který Berger a Nordová datují do roku 50 po Kr., na 15. místě list Kolosanům (60 po Kr.), na 30. místě Tomášovo evangelium (70-80 po Kr.), na 45. místě anonymní evangelijní fragment z *Acta Pauli* (90 po Kr.), na 60. místě spis *Testimonium Veritatis* (150 po Kr.), na 75. místě Velikonoční homilie Melitona ze Sard (160 po Kr.) a v pořadí posledním 84. spisem je Svatební píseň z *Acta Thomae*, sepsaná podle našich autorů před rokem 200 po Kr. Všechny texty jsou přeloženy v duchu „funkcionální“ teorie překladu, která se vzdává doslovnosti překladu ve prospěch srozumitelného zachycení smyslu překládaného textu pro dnešního čtenáře.²⁵³ Překlad nese evidentní známky Bergerovy záliby pro alternativu, ale to stejně jako v mnoha dalších

²⁵² BERGER K., NORD CH.: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*.

²⁵³ Při četbě prostého a přirozeného překladu nelze nevpomenout na Martina Luthera a jeho snahu „koukat lidem na hubu“ („*Leuten aufs Maul zu schauen*“).

příkladech podporuje přemýšlení, brání stereotypu a podporuje potřebu sáhnout tu a tam po originálu.

Díky dvojici Berger–Nordová máme v jedné vazbě k dispozici zhruba ty spisy, ze kterých církev vybírala své kanonické texty, a je třeba říci, že autoři zdůrazňují, že svým edičním počinem nechtějí kánon nahrazovat, ale rozšířit svým čtenářům horizonty. Přes veškeré námitky, které můžeme mít stran datace jednotlivých starokřesťanských spisů či zlomků, přes veškeré rozpaky, které vzbudí tu a tam překlad zejména kanonických evangelií a epistol, je třeba pochválit autory za originální, náročný a přínosný počín.²⁵⁴

II.7. Bergerova christologie

Samozřejmě je to výše obšírně pojednaná hermeneutika, která – spolu s nepřehlédnutelným vědeckým a osobnostním svérázem – určuje vše další v Bergerově bohaté badatelské činnosti. V reakci na papežovu *Jesus-Buch* – mimochodem dosti kritické – ještě jednou svá exegetická východiska a vykladačské postupy shrnuje (a novozákonníková specifická osobnost též nezůstává stranou):

„Je toho mnoho, co mě s Josephem Ratzingerem odedávna spojuje a v případě nutnosti klidně proti celému světu. Je to kritika historické kritiky, dále typologická kanonická exegeze a prolnutí Nového zákona s christologickou dogmatikou, role církevních otců a meditační exegeze.“²⁵⁵

Heidelberský exegeta zde uvádí některé důležité aspekty své filozofické, biblické a teologické hermeneutiky a my se nyní podívejme blíže, k jakým závěrům se svou metodou dochází v královském tématu christologie. Je vhodné nejprve podotknout, že se při výkladu Nového zákona distancuje jak od starého názoru, že Ježíšova podobenství a další výroky je třeba důsledně interpretovat jako výpovědi o království Božím (a Ježíš o sobě nemluvil), stejně jako od přesvědčení, že centrem Ježíšova poselství je pouze christologie (a

²⁵⁴ Srov.: TICHÝ L: recenze knihy *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, in: *Studia Theologica* 4 (2001), 79-81.

²⁵⁵ BERGER K.: Kant sowie ältere protestantische Systematik, 27.

královstvím Božím myslí sebe²⁵⁶). Náš autor má za to, že je třeba pečlivě zvažovat a rozlišovat obě perspektivy a nestavět je – v celku evangelia – proti sobě.

Bergerův bestseller *Jesus – christologii sui genesis* – můžeme právem považovat za shrnutí jeho odborného úsilí i za přesvědčivé osobní svědectví, a ne náhodou se dostalo této Bergerově „sumě“ prominentního místa v bibliografickém rejstříku papežovy knihy *Ježíš Nazaretský*. Berger zde navazuje především na svoji knihu *Wer war Jesus wirklich?* a doslova tisíce dalších stran textu, které během svého života věnoval osobě Ježíše z Nazareta.

II.7.1. Kdo je Ježíš?

Ježíš evangelií je pro heidelberského novozákoníka plně božský i plně lidský, nezkrácený na žádném z pólů své jedinečné osobnosti a svého boholidského tajemství. Jeho stylem je „ofenzivní“ čistota, nakažlivá čistota, kterou mocně přetváří svět. Bergerův Ježíš je ponořen do modlitby, je přítelem Jana Křtitele a svatý. Neštítí se hříšníků, protože je bez hříchu. Je učitelem střízlivé moudrosti. „Umí“ to se ženami, jelikož žije bez manželství kvůli království Božímu. Je „žrout a pijan“, který však především dychtí po spravedlnosti, ke které vede všechny pokorné. Mocný v utrpení a král na kříži, který však má to nejlepší před sebou.

Bergerova christologie chce být nejen exegeticky fundovaná a teologicky inspirovaná (zejména cisterciáckými teologickými tradicemi), ale jejím posledním cílem je „*praeparatio ad mysticam*“; doufá, že dovede čtenáře k víře a modlitbě. Dogmaticko-systematický přístup k Ježíši Kristu je Klausovi Bergerovi cizí; předkládá jakousi biblickou christologickou fenomenologii s mohutným přesahem do praktického a konkrétního života svého odborného i laického čtenáře. Pro příklad naposledy řečeného uveďme namátkou názvy některých kapitol z jeho nejobsáhlejšího christologického spisu: *Ježíš a lidské štěstí*,

²⁵⁶ Vlivná teze pocházející od velšského novozákoníka C. H. Dodda. Charles Herold Dodd (1884–1973) byl významný protestantský teolog, který přišel s projektem „*realised eschatology*“ – názorem, že Ježíš nemluví o budoucnosti a apokalypse, ale že jeho výroky o království Božím se týkají přítomnosti. Podle této teorie se eschatologické řeči v Novém zákoně nevztahují k budoucím událostem, ale k přítomné Ježíšově službě a jeho odkazu. Eschatologie tedy nezačíná koncem světa, ale je jeho obrozením a stálým obrozováním skrze Ježíše a jeho učedníky. Realizovaná eschatologie C. H. Dodda našla svého pokračovatele mj. v J. D. Crossanovi z *Jesus Seminar*, který hovoří o „*sapiential eschatology*“. Srov. CROSSAN J. D.: *The Essential Jesus: Original Sayings and Earliest Images*. New Jersey: Castle Books, 1998, 8: „Apokalyptická eschatologie je negací světa dávající důraz na blízkou Boží intervenci (*imminent divine intervention*): čekáme, až Bůh bude jednat; sapienciální eschatologie je negací světa zdůrazňující bezodkladné napodobování Boha (*immediate divine imitation*): Bůh čeká, až budeme jednat.“

Ježíš a lidské utrpení, Politický koncept Ježíšův, Ježíš a Židé, Ježíš a ženy, Ježíš a peníze, Ježíšův démonický kontext, Ježíš a církev, Může člověk s Ježíšem umřít? atd.

Velmi typickým akcentem pro Bergera je jeho přesvědčení, že novozákonní poselství stojí na dvou nosných pilířích: christologii a Božímu království. Je přesvědčen, že je velikou chybou jednostranně se orientovat na Ježíše jen jako na zvěstovatele Božího království. Má za to, že představa působení Mesiáše-Krista, které předchází Boží království, plně odpovídá židovskému myšlení.²⁵⁷ Uvedme příklad Bergerovy novozákonní christologie:

Když o sobotě nechává Ježíš své učedníky, jež před ním jdou, trhat klasy z pole, tak se to podle Marka neděje, protože má někdo hlad, nýbrž proto, že Ježíš chce jít právě touto cestou. Ani trochu ekologické [chování], ale žně o sobotě, a jen proto, že Ježíš chce jít právě tudy, místo toho, aby udělal oblouk kolem pole. – A Ježíš chce dojet do města na hřbátku [sic!], na kterém nikdo neseděl, bláznivá myšlenka, která ale vyjadřuje: On je Pán s právy Stvořitele, všechna ostatní stvoření jsou jeho nevolníci. – Nebo Ježíš proklíná fíkovník, který mu nedal fíky, ačkoli byla zima a nikdo by fíky nemohl očekávat. Strom dostává cedulku (*Denkzettel*) a nikdy už plody neponese. Jako dvorní dodavatel byl nezpůsobitý. – Nebo pomazání při jídle: Ježíš nejen že připustí, že je namazán (*eingeckremt*) za 300 denárů, ale ospravedlňuje to: Chudé máte stále mezi sebou, ale mě ne. A 300 denárů byla roční odměna dělníka. Jako kdyby u nás někdo sbíral peníze, aby za 3 milióny marek poslal lidem do Rwandy zlatou monstranci. – Tenhle muž Ježíš byl buďto šílený, nebo cynik – anebo byl Bůh.²⁵⁸

Každý, kdo přečetl pár knih našeho autora, pozná jeho styl: originální, provokativní, občas přerývaný, angažovaný, s drobnými nekorektnostmi. Všechny jmenované rejstříky zesílí, přiblíží-li se Klaus Berger christologické tematice. Nelze se ubránit představě dívky, která v blízkosti toho „svého“ – a mnohdy třeba jen při vyslovení jeho jména – ve tváři zrudne. U „sukovitého“ apologety a polemika to působí někdy až dojemně.

Bergerova intuice vede jeho christologii bytostně soteriologickým směrem, dokonce bychom mohli říct, že je přímo „funkcionální“: Bergerův Ježíš je tady pro člověka

²⁵⁷ BERGER K.: Vom Verkündiger zum Verkündigten – Anfragen an ein Programm, in: H. SCHMIDINGER: *Jesus von Nazareth*, Graz, 1995, 208.

²⁵⁸ Tamtéž.

a dnešní člověk se v něm může najít. Náš autor by to jistě nerad slyšel, ale přinejmenším ve své *Jesus-Buch* nabízí existenciálně profilovanou christologii, která – proti všem teoretickým a výstražným proklamacím svého autora – nějak začíná a končí u lidské osoby, potencionálního či aktuálního věřícího, člověka toužícího po pravdě, odpuštění, smyslu a lásce. Poslechněme si opět starého muže německé novozákonní vědy, který občas projevívá vytříbený pastorační cit:

„Ovšemže bych věty jako ‘Ježíš tě miluje’ formuloval jen ve zcela extrémních situacích. Neboť tyto věty působí zpravidla příliš přímočaře, povrchně a přepjatě. Pocházejí z buditelských kázání [*Erweckungspredigt*] (jako věta ‘Ježíš klepe na dveře tvého srdce’) a ne každému jsou příjemné. Jde o to, že věta jako ‘Ježíš Tě miluje’ až příliš snadno může vyznít jako čmáranice na zdi: ‘Felix miluje Gundulu’. O tajemství Božím, o zjevení a zároveň skrytosti jeho lásky, o nepostizitelnosti a jinakosti ve srovnání s každou lidskou láskou mnoho neřekne. Zcela jiné je to, když ve středověkém cisterciáckém umění Ukřižovaný objímá modlícího se a nezůstává s roztaženýma rukama viset na kříži.“²⁵⁹

Jak už bylo zmíněno výše, Berger svou biblickou christologii inspiruje se zvyšující se četností monastickou teologií a mystikou, stejně tak jako odkazem starých liturgií a středověkých modliteb.

II.7.2. Mystické puzzle

Ve většině odborných i populárních publikací v žánru *Jesus-Buch* je Jan vyřazen, synoptická christologie „přefiltrována“, vše o církvi odstraněno, zázraky nebyly a Ježíšovy řeči, dialogy a podobenství prošly „cenzurou“ autorovy subjektivity. Od této hermeneutiky kořenící hluboko v devatenáctém století se Berger distancuje, a proto je jeho jezuologie i christologie jiná.

Berger s důrazem připomíná svým exegetickým a teologickým kolegům, stejně jako zainteresovaným laikům:

²⁵⁹ BERGER K.: *Jesus*, 192.

„Biblické spisy o Ježíšovi byly bez výjimky sepsány v mystickém horizontu, a proto jen v mystickém horizontu mohou být pochopeny.“²⁶⁰

Exegeta je podle Bergera pečlivým řemeslníkem, jenž skládá mozaiku Ježíšovy tváře. S respektem se dotýká novozákonních veršů a pokouší se je zasadit jako kamínky do započaté mozaiky. Nesmí při tom zapomenout, že realita, ze které tvoří svoje dílo, je jako veliký dům:

„Z chodby vycházejí několikery dveře, které vedou do různých místností. Jednu z místností můžeme nazvat ‚exaktní vědy‘, druhou ‚moudrost a hodnoty‘, další ‚umění‘ a čtvrtou ‚mystika‘. Mezi místnostmi jsou spojovací dveře. Skutečnost – jeden dům s více místnostmi!“²⁶¹

Mystické, rozumem neuchopitelné kamínky mozaiky jsou ty nejdůležitější. Ty dílu propůjčují jeho jedinečnost. Texty, které pojednávají o andělech (od nazaretského zvěstování až po setkání s nebeskými posly u prázdného hrobu), ohromující, pouhým rozumem nevysvětlitelné zázraky (zmrtvýchvstání a Ježíšův druhý příchod) a slova, jimiž zakládá církev, tvoří hlavní linky obrazu tajemného muže z Nazaretu.

Na otázku, kterou Ježíš klade svým učedníkům u Césareje Filipovy (Mt 16,15): „Za koho mě pokládáte vy?“, odpoví heidelberský profesor – dovolíme-li si jej parafrázovat – zhruba následujícím způsobem: Ježíš není alternativní, sociální, apokalyptický, prorocký či jakýkoli jiný kazatel putující Galileou, kterého církev (případně Pavel) předělala na Božího syna, ale je to on sám, kdo od začátku do konce celým svým kázáním a jednáním vznáší nárok, který přísluší jedině Bohu.

Bergerovo christologické myšlení se „točí“ kolem tohoto přesvědčení, jež spatřuje obzvlášť plasticky vyjádřené ve známém evangelijním příběhu. K němu nyní obrátíme svou pozornost.

²⁶⁰ BERGER K.: *Jesus*, 15.

²⁶¹ BERGER K.: *Jesus*, 23.

II.7.3. Osa evangelia

Za centrální scénu evangelia považuje Klaus Berger událost známou pod názvem proměnění na hoře Tábor. Ona je tajemnou osou evangelia.²⁶² Na této scéně Berger ukazuje, že bez mystického faktoru není možné správně chápat skutečnosti Ježíšova života, a využívá příležitosti, aby osvětlil, v čem je jeho přístup jiný ve srovnání s ostatními exegety. Text, který je pro část Bergerových kolegů nechronologicky umístěným velikonočním příběhem (*fehlplatzierte Ostergeschichte*), pro jiné symbolickým vyprávěním, je pro našeho autora příkladem typické mystické zkušenosti. Standardní exegeze bude mít za to, generalizuje Berger, že jde o do příběhu oděnou výpověď víry, že Ježíš je Syn Boží, případně že byl mimořádným a dobrým člověkem. Redukce významu může jít podle Klause Bergera mnohdy i dál a skončit u interpretace, že smyslem vyprávění je, že Bůh má lidi rád. Praví se přece: „To je můj milovaný syn.“

Cizost tohoto textu se však podle Bergera nedá „zaretušovat“. Děje se něco „*von aussen her*“ – zvenku, ze strany Boží, ze sféry nadpřirozeného. Proměnění tedy není dodatečně vyrobený příběh, který připravuje kariéru historického Ježíše k Ježíši dogmatickému, takřkajíc od syna řemeslníkova k členu Nejsvětější Trojice, nýbrž objektivní událostí historické povahy. Heidelberský exegeta chce zprávu o proměnění chápat tak, jak je v evangeliu napsána (Mk 9,2-9 par.), totiž jako mystickou událost uprostřed Ježíšova života. Aby předešel osočení z fundamentalismu, připomíná, že se nejedná o fyzikální realitu, která probíhá podle principů kauzality. Proměnění je předznamenáním toho, co očekávají všichni křesťané, až Boží světlo vše osvítí, naplní a promění. Příběh Markovy deváté kapitoly tvoří pro Bergera historickou paralelu k starozákonní scéně na hoře Sinaj, které se Berger zmocňuje typologickou kanonickou exegezí. Dar Desatera tu naplňuje a překonává nebeský pokyn: „Toho (tj. mého Syna) poslouchejte“.²⁶³

V určitém ohledu přece jenom *je* zmiňovaná scéna ilustrací – „pouhým“ obrazem – i pro Klause Bergera, i když tuto myšlenku ve zmíněném kontextu nikde neartikuluje. Dovolíme-li si trochu předběhnout, je obrazem určitého aspektu jeho biblické hermeneutiky. Již jsme zmínili, že se náš autor pokouší Ježíše představit jako své

²⁶² Stejně jako ve východním křesťanství, jak vidíme např. v: SLÁDEK K.: *Mystická teologie východoslovanských křesťanů*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010, 168–174.

²⁶³ Srov. BERGER K.: *Sind die Berichte*, 119–124. Dále BERGER K.: *Jesus*, 68–74.

náboženství důsledně praktikujícího Žida. Zjednodušeně řečeno: Ježíš nepřináší nové náboženství, ale plní a naplňuje staré. Neúspěch první Bergerovy dizertace spočíval v nepřijetí této myšlenky profesory mnichovské teologické fakulty. Berger emfatizuje význam Starého zákona a jeho hodnotu má potvrzovat Ježíšův až observantní přístup k Tóře. Pokud příkazy Zákona „porušuje“, není to proto, že by byl liberálním vykladačem, ale protože je jako zákonodárce jejich autentickým interpretem. Domníváme se tedy, že Berger považuje tuto scénu v evangeliu za centrální, jelikož symbolicky vyjadřuje jeho hermeneutické a teologické naladění a zaměření: Mojžíš a Eliáš symbolizují Starý zákon a evangelijní novost spočívá v tom, že Ježíš jejich odkaz rozvíjí a naplňuje.

Proměnění tedy Berger nepovažuje v Novém zákoně za cizí těleso, ale za základní kámen evangelia. Je přesvědčen, že nejstarší sebepojetí křesťanství spočívalo právě v tom, že Syn Boží překonává, a tak naplňuje proroky. Zvěstování (Ježíš není povolán v lůně matky jako proroci, ale přímo utvořen), podobenství o vinařích (ke kterým je po služebnících poslán syn) a 3. kapitola Listu Židům (Mojžíš – služebník v domě Božím, Ježíš – stavitel domu Božího) vyjadřují podle Bergera prapůvodní, v židovsko-palestinském prostředí zakotvený a v Písmu vzdělaný sebeobraz nejprvotnějšího křesťanství.²⁶⁴ Právě prvním věřícím a následovníkům Ježíše se nyní budeme věnovat.

II. 8. Berger a prvotní křesťanství

První desetiletí křesťanství a první generace křesťanů pochopitelně musí zajímat každého novozákoníka a Klaus Berger není výjimkou. Bylo by však nejen vyčerpávající, kdybychom jmenovali všechny jeho jednotlivé příspěvky k debatě o raném křesťanství, ale i zbytečné, jelikož od roku 2008 má čtenář k dispozici kompendium Bergerových názorů k tématu v knize *Die Urchristen*.²⁶⁵

Autor rozsáhlé knihy se sice vydává na badatelsky nejistý terén, ale pohybuje se v něm elegantně a se sebevědomím sobě vlastním. „Zakládající roky křesťanství“ (*Gründerjahre des Christentums*), časy, ve kterých vznikaly texty Nového zákona, doba začátků budoucího světového náboženství jsou v Bergerově intelektuálním hledáčku a z každé řádky je cítit vzrušení lovce nových souvislostí. Na počátku své knihy vysvětluje, proč ho období prvních křesťanských generací fascinuje:

²⁶⁴ BERGER K.: *Jesus*, 54.

²⁶⁵ BERGER K.: *Die Urchristen*.

„...začíná totiž opravdové dobrodružství. Z lokální rybářské a sedlácké záležitosti v posledním koutě antiky se stává rychlostí větru světové náboženství. Copak tohle není téma?“²⁶⁶

Záhy Berger vtáhne čtenáře do svých otázek: Co se stalo, že skupina židovských „desperátů“ během několika desetiletí pronikla do celého tehdejšího světa, ideově jej dobyla a položila základy největšímu světovému náboženství?²⁶⁷ Byli prvotní křesťané idealističtí prvokomunisté? Byli legitimními dědici Ježíše z Nazareta, nebo falšovatelé jeho zvěsti? Kdo je „vynálezcem“ křesťanství? Ježíš, anebo jeho učedníci první, druhé či třetí generace?

Berger mixuje opojný koktejl z dějin, teologie, historie umění a archeologie a čtenář po douškách ochutnává z tajemství starého a dobrodružného příběhu prvních křesťanů. Antická města se probouzejí do svého vibrujícího života, kameny promlouvají, starověké postavy ožívají a dávná minulost se stává přítomností.

Právě zpřítomnění novozákonní historie, učinění této vzdálené minulosti přítomnou, nastolení *Gleichzeitigkeit* – souznění s dávnými časy umožní podle Bergera studium raného křesťanství.

„Dnes jsme, už čistě chronologicky viděno, velmi daleko od Ježíše a musíme namáhavě nastolovat ‘*Gleichzeitigkeit*’. Jiní tomu byli blíže. Proč bychom neměli přijmout, že texty raného křesťanství se dotýkaly (*in Fühlweite waren*) a že Ježíšovi autentičtěji rozuměly než hegeliansky vzdělaný profesor devatenáctého století?“²⁶⁸

Důvěra ve správnost prvokřesťanské prožívání křesťanské víry není však pro všechny badatele samozřejmá. Mnozí měli a mají za to, že právě první generace Ježíšových následovníků nastavily Ježíšově tváři křivé zrcadlo, jehož odraz pak na dlouhá století zdeformoval jeho obraz v historii. První fáze tohoto budoucnost „matoucího“

²⁶⁶ *Tamtéž*, 12.

²⁶⁷ Srov. HALÍK T.: *Prolínání světů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2006, 117: „Řeč čísel je v tomto případě nesmírně zajímavá: V době Ježíšovy smrti existovalo asi 120 jeho vyznavačů, za sto let jich bylo přes 40 000, za další století přes milion. Roku 300 tvořilo 6 milionů křesťanů (stojících stále ještě „mimo zákon“) přes 10 % obyvatel římské říše včetně lidí z vyšších a vzdělaných vrstev. (Marxistická představa, že prvotní křesťanství bylo náboženstvím otroků a ubožáků, neodpovídá historicky doložitelným faktům.) Za dalších 50 let (a teprve během nich dal císař Konstantin církvi svobodu a pak i četná privilegia) jich už bylo přes 50 procent.“

²⁶⁸ BERGER K.: *Jesus*, 15.

procesu se týkají Bergerovy poznámky o povelikonočním „přebásnění“ příběhu historického Ježíše. Názvem druhé etapy je poněkud zlověstně zabarvený název následující podkapitoly.

II.8.1. Frühkatholizismus

Zatímco se tedy mnozí autoři domnívají, že mezi časy Ježíšovými a tím, co oni nazývají *Frühkatholizismus*²⁶⁹ (raný katolicismus), došlo k jakési skokové změně či přelomu a že teprve apoštol Pavel je zakladatelem církve ve vlastním slova smyslu, hájí Klaus Berger názor opačný. Má za to, že velmi mnoho z křesťanské víry, kultu i praxe tu bylo už od počátku a že zejména eucharistie, slavení večeře Páně, vytvářelo střed života již prvních Ježíšových následovníků. Podívejme se na problém podrobněji:

Pojem *Frühkatholizismus* (v řadě jazyků se nepřekládá) označuje v dnešní teologické terminologii komplexní historický fenomén utváření církevního křesťanství (později pojmenovaného jako křesťanství katolické) v přechodovém období mezi prvotním křesťanstvím – *Urchristentum* (přibližně 30 až 100 po Kristu) a starověkou církví – *alte Kirche*. Termín se objevuje na začátku 20. století (E. Troeltsch) a od poloviny minulého století se stal tématem mnoha vědeckých pojednání zkoumajících změny křesťanského myšlení v pojetí času, světa a církve na přelomu 1. a 2. století, a to jak vně, tak i uvnitř Nového zákona. Ke studiu se tedy pochopitelně nabízejí pozdní spisy Nového zákona (zejména pastorální epištoly a 2. list Petřův) a spisy apoštolských otců (1. list Klementův, listy Ignáce z Antiochie, Polykarpův List Smyrenským, Pastýř Hermův a Didaché). *Frühkatholizismus* je obvykle charakterizován následujícími fenomény²⁷⁰:

- a) Ústup očekávání brzké parusie – Kristova příchodu ve slávě – intenzivněji orientuje zájem křesťanů zpět na historický příběh Ježíše z Nazareta a staví před ně otázky a

²⁶⁹ Pejorativní zabarvení termínu zavádí Ernst Käsemann a označuje jím údajnou negativní proměnu rané církve a její víry. Domnívá se, že po období Ježíšově, charakterizovaném silným eschatologickým očekáváním, nadchází éra institucionalizace církve a postupného integrování pohanských prvků do původní Ježíšovy zvěsti. Srov. též MARXSEN W.: *Der „Frühkatholizismus“ im Neuen Testament*. Neukirchen: Vluyn, 1958; KÜNG H.: „Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem“, in: *Theologische Quartalschrift* 142 (1962), 418nn; NEUFELD K. H.: *Frühkatholizismus – Idee und Begriff*, ZKTh 94 (1972), 1nn; zejména pak: JAKOBS M.: *Zugänge zur Kirchengeschichte 2. Das Christentum in der antiken Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. Obzvláště přínosná studie analyzující dějiny a způsoby užívání tohoto termínu: NAGLER N.: *Frühkatholizismus. Zur Methodologie einer kritischen Debatte*. Frankfurt am M., 1994.

²⁷⁰ Srov. KERTELGE K.: Frühkatholizismus, in: *LThK* 4, 202n.

úkoly související s uspořádáváním křesťanského a církevního života *ve světě* (2 Petr 3,8).

Společenství křesťanů se strukturuje a hierarchizuje – etabluje se monarchický episkopát: *biskupové*, odvolávající se na apoštoly, zajišťují identitu křesťanského učení v proměnách času a vůči samozvaným učitelům (Sk 20, 29n). Z církve se tak stává „sloup a opora pravdy“ (1 Tim 3,15).

- b) Život komunity proto není ovlivněn tolik charismaty členů křesťanské obce, ale církevním *úředním pořádkem* (1 list Klementův 44). Centrální roli zaujímá biskup. Křesťanské komunity konkretizují *etické normy* a pravidla chování pro své členy, a to též s ohledem na prestiž křesťanské obce ve společnosti (1 Tim 6,1-10; Tit 3,1-8).

V rozepřích s gnostiky církev vytváří *kánon* svých posvátných knih (SZ a NZ) a vymezuje se tak vůči židovství a postupně definuje svou víru (např. Muratoriho fragment²⁷¹).

Klaus Berger všechny tyto procesy reflektuje, ale nevidí v nich vzhledem prvotnímu křesťanství nic diskontinuitního, spíše je hodnotí jako utváření a krystalizování katolicismu, jehož zárodek je od samého začátku již přítomen v samotném srdci raného křesťanství.²⁷² Berger brání zejména Lukáše, autora třetího evangelia a Skutků apoštolských, a tvrdí, že od exegetů a teologů dostal nezasloužený „výprask“ za to, že z Ježíše udělal „střed času“, tedy podle jejich názoru jakousi druhou fází dějin spásy mezi (první) dobou Izraele a (třetí) dobou církve. Takový je například vlivný názor Hanse

²⁷¹ Italský badatel Muratori objevil v 18. století v Ambroziánské knihovně v Miláně latinský seznam novozákonních knih z 8. století. Zaznamenaný text pochází však již ze 2. století a obsahuje důležité informace o tom, jaké spisy byly v oné době považovány za kanonické. Zlomek uvádí Lukášovo a Janovo evangelium (začátek s Matoušem a Markem se nezachoval), Lukášovy Skutky apoštolské, všechny Pavlovy epištoly bez Listu Židům a z katolických listů 1. a 2. Janův a List Judův. Vedle Janovy apokalypsy je uvedena též Petrova apokalypsa s poznámkou, že někteří nechtějí, aby byla předčítána (*quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*). Apokryf Pastýř Hermův smí být čten (*legi eum quidem oportet*), nikoli však veřejně (*publicare vero in ecclesia populo*). Ostatní spisy spisy fragment odmítá.

²⁷² Tuto myšlenku v druhé polovině 19. stol. působivě předložil kardinál John Henry Newman ve svých úvahách o vývoji dogmatu, který připodobňuje k růstu stromu. Semeno (Nový zákon) klíčí, roste, zapouští kořeny a v průběhu věků mohutní a košatí se, až je z něj rozložitý strom (nauka církve). K určité paralele mezi znalcem starokřesťanské literatury, anglikánským konvertitou, pozdějším kardinálem katolické církve a naším autorem se pokusíme vrátit v závěru práce.

Conzelmana, jak upozorňuje Berger, jenž považuje Lukášovo dvojdílo za degradaci Ježíše a jeho zjevení jen na jakýsi odrazový můstek pro nástup církve.²⁷³

„Mnohé názory mají společný předpoklad, že svobodný čas nejstaršího rozvoje [prvokřesťanské komunity] byl vystřídán statickými momenty raného katolicismu – *des 'Frühkatholischen'*. (To je obvyklá představa, již známe z ostatních mýtů o zakladatelích: pionýři se usadí, hippies založí rodiny, z bouřliváků se stanou měšťáci. Zde je to jen použito nábožensky.) K domnělému měšťáctví (*Verbürgerlichung*) patří biskupský úřad, kánon, ortodoxní nauka (krédo), svátosti, idea tradice a potírání herezí.“²⁷⁴

Berger uvádí tři způsoby, jimiž zastánci existence průrvy (*Kluft*) mezi prvotní komunitou a *Frühkatolizismem* vysvětlují, jak k tomu došlo. Ukáže se, že všechny tři způsoby nějakým způsobem souvisí s Bergerem zdůrazňovanými momenty novozákonní hermeneutiky, jak jsme je vyložili výše.

První model souvisí s představou odkládání paruzie (viz II.3.4.). Křesťané, pozvolna odkládající paruzii na neurčito, se postupně zesvětšují. Odkládají eschatologické očekávání i svůj odstup od světa a církevně se „zabydlují“ v dějinách. Berger nazývá tento názor „schéma dekadence“ (*Dekadenzschema*).

Druhý model – pokračuje Berger – vychází z dialektického schématu (*dialektisches Schema*) starší tübingské školy. Vývoj církve tedy probíhal dialekticky, tj. od teze přes antitezi k následné syntéze. Tezí údajně mělo být židokřesťanství (Matoušovo, Markovo a Lukášovo evangelium), antitezí pohanokřesťanství (apoštol Pavel) a syntézí těchto dialektických momentů: *frühkatolická* církev, přičemž katolická tu podle etymologického smyslu znamená orientovaná na celek. Rozhodující dynamikou – podle zastánců tohoto schématu – je vztah k „zákonu“. Proti striktnímu židokřesťanskému pojetí zákona (teze) vystoupil – především v Listu Galaťanům – apoštol Pavel se svobodou v Kristu (antiteze) a „reakcí“ těchto opačných přístupů vznikl Nový zákon ve smyslu církevních pořádků a práva (syntéze). Berger v této souvislosti neopomene zmínit své

²⁷³ Berger má pravdu, srov. CONZELMANN H.: *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*. Tübingen: Mohr, 1993.

²⁷⁴ BERGER K.: *Urchristen*, 18.

přesvědčení, že tato dialektická idea „straší“ (*geistert*) v teologii dodnes v podobě představy, že evangelista Jan (viz II.5.1.) učinil geniální syntezu synoptiků a svatého Pavla.

Třetí model je podle Bergera kombinace obou modelů předchozích, kdy se předpokládá, že hybnou silou prvního křesťanského století byl rozpor mezi charismatem a úřadem a dalším vektorem bylo v modelu jedna rozebírané plíživé zesvětštění církve. Na konci tohoto procesu byly charismatické síly utlumeny a položeny základy právní a na zákon orientované církevní instituce.²⁷⁵

Berger se vysmívá (vlastním perem vykreslenému) poslednímu modelu raného vývoje církve a považuje jej za opovážlivou projekci jistých soudobých představ do historie (viz hermeneutika cizosti: II.6.1.):

„Tato konstrukce předpokládá, že prvotní komunita, resp. zakladatelská generace byla především volná (*frei*). Skutečnost tuto *idée fixe* odmítá: První krédo najdeme už 20 let po Ježíšovi v 1 Kor 12,2, pojem tradice je daný v 1 Kor 15,3 a potírání mylných nauk v 1 Kor 15 stejně tak jako v téměř každém listě Nového zákona. To, že apoštolové ustanovují biskupy vkládáním rukou, stojí přinejmenším v Sk 20,28. Je to přání, které je otcem myšlenky (*es ist pures Wunsdenken*), kdykoliv se tvrdí, že jmenované prvky by byly pro rané roky absurdní, pro první křesťany nemyslitelné, nepředstavitelné, pro období bezprostředně po Ježíšovi dokonce směšné – takové zkameněliny (*Petrefakte*) musí být přirozeně ‘pozdní’ fenomény a mohly se nacházet v době, ve které čistá nauka evangelia padla do rukou úředníkům a svobodné vanutí Ducha bylo nahrazeno seberegulativním zbytněním [církve] ve smyslu Parkinsonových zákonů (*durch die selbstregulativen Wucherungen des Parkinson-Prinzips*).“²⁷⁶

Postupme nyní od Bergerových kritických úvah ke konstruktivnímu návrhu teologických a dějinných souvislostí prvního křesťanského století.

II.8.2. Pavel

Kdo je apoštol Pavel?²⁷⁷ Pro Bergera je to postava v hodině nula křesťanství. Není autorem nového náboženství, ani zakladatelem církve.²⁷⁸ Naopak veškerá jeho aktivita je

²⁷⁵ Srov. *tamtéž*, 18.

²⁷⁶ *Tamtéž*, s. 18n.

²⁷⁷ Srov. BERGER K.: *Paulus*.

odvozena od Ježíše, kterého hlásá jako Krista.²⁷⁹ O něm více než o komkoli jiném platí, že teologie je biografií, proto Berger věnuje velikou pozornost jeho životnímu příběhu. On je ten, který řadu témat zakouší a poprvé v dějinách promýšlí! Svě téma Pavel nevytváří, samo se mu vedralo do života, zejména v jeho vizi před Damaškem. S určitou nadsázkou můžeme říci, že Pavel je pro Bergera první velkou postavou tradice.²⁸⁰

Právě tradice, úřad a svátosti byly podle staršího liberálního bádání způsoby, kterými Pavel řešil problémy, jež vznikaly v církevních obcích očekávajících druhý příchod Krista ve slávě, který se však ne a ne uskutečnit. Berger tento názor nepovažuje za zcela *passé*, přežívá prý ve svých fragmentech a modifikacích nadále. Jako jeho exemplární formu konfrontuje knihu Alberta Schweitzera pojednávající o mystice u apoštola Pavla.²⁸¹

Podle alsaského teologa a lékaře je celé pavlovské křesťanství pokusem zareagovat na nezdařené vystoupení Ježíše v Jeruzalémě, kde se nazaretský Mistr pokusil neúspěšně přimět Boha ke zjevení a nastolení nebeského království. Byl však popraven a jeho pokus přinutit židovského Boha „k akci“ ztroskotal. Pavlovou odpovědí na tento Ježíšův „krach“ má být podle Schweitzera mystika zaměřená na Krista (*Christusmystik*), jakýsi druh zpřítomněné eschatologie, která spočívá v neviditelném vztahu věřícího k Ježíši. Tím Pavel zachraňuje Ježíšem hláсанé Boží království, tak překlenuje „nervózní“ období, když se Mesiáš nevrací.²⁸²

²⁷⁸ Názor, že Pavel je tvůrcem křesťanství a zakladatelem církve ve vlastním smyslu je stále aktuální. Srov. např. LÜDEMANN G.: *Paulus, der Gründer des Urchristentums*. Lüneburg: Verlag zu Klampen, 2001. Podle Lüdemanna je Pavel zakladatelem církve a *de facto* falšovatelem křesťanství, a to ze trojího důvodu: 1. negoval řecké osvícenství a nahradil rozum slepou vírou; 2. nevědomky způsobil zánik židovství, jelikož ho řada Židů následovala; 3. podlehl sebeklamu vize člověka, se kterým se ve skutečnosti nikdy nesetkal.

²⁷⁹ Řada autorů však konstatuje napětí případně rozpory mezi „ježíšovským“ a „pavlovským“ křesťanstvím. Někteří na tuto „diskontinuitu“ navazují jako na konsensuálně přijímaný fakt: Srov. např. BELLINGER G. J.: *Sexualita v náboženských světa*. Praha: Academia, 1998, 265-305.

²⁸⁰ Srov. BERGER K.: *Exegese und Philosophie*, 70-84: Již v tomto díle z roku 1986, ve kterém se Berger – jak název napovídá – věnuje vztahu filozofie a exegeze, poměrně obsírně dokládá, že to byl F. Nietzsche, který jako první překvapil názorem, že „od Pavla jsou rozhodujícími silami v křesťanství nedorozumění a překroucení“ (zde s. 83), a ukazuje, že tuto ideu převzal od F. Nietzsche exegeta F. Overbeck, jež však onen „nešťastný zlom“ posunul „až“ k apologetům druhého století. K předchozímu bodu II.8.1. týkajícímu se Frühkatholizismu je vhodné v této souvislosti poznamenat, že Berger konstatuje souvislost mezi F. Overbeckem a M. Dibeliiem, přičemž druhý jmenovaný má navazovat na Overbeckovo přesvědčení 1) o existenci (nezachované) křesťanské, silně eschatologické pra-literatury a 2) o procesu dekadence raného křesťanství. Začátek zesvětšování (a s ním související přebírání světských literárních forem) umisťuje Martin Dibelius již do času vzniku evangelií a na tomto názoru buduje svou známou *Formgeschichte* (zde s. 82).

²⁸¹ SCHWEITZER A.: *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen: Mohr, 1930. Berger tuto publikaci mylně datuje do roku 1923.

²⁸² BERGER K.: *Paulus*, 124.

Schweitzerovy teze ohledně apoštola národů Berger striktně odmítá a připomíná: (1) Ježíšem hlášané Boží království nezačíná koncem světa a parusíí, je už přítomno tam, kde se lidé sklánějí před Boží vůlí. (2) Pavel rozlišuje mezi spojením s Kristem ve víře a dovršením tohoto vztahu v eschatologické budoucnosti. (3) Svátostné spojení s Kristem není „trik“, jak anticipovat soud nad světem, ale způsob, jak se na tento soud připravit.²⁸³

Berger má za to, že apoštol Pavel sice počítal s tím, že Kristus přijde k soudu už za jeho života, ale zdůrazňuje, že rané křesťanství mělo mnohem více problémů a otázek a neuskutečněná paruzie nebyla ani jediným, ani hlavním problémem prvních křesťanských generací. Křesťanství Pavlovy doby bylo pestré a nelze ho vysvětlit řešením jediné dogmatické otázky.²⁸⁴ Teologii Pavla z Tarsu spojuje náš autor s jeho životem a je přesvědčen, že žhavá témata Pavlových listů nemají jen misijní a pastorační kontext, ale velmi často osobní podtext. Platí o něm – míní Berger – že „teologie je biografií“²⁸⁵ co do obsahů i forem. Jeden drobný příklad z desítek uvedených ukázek: Již Pavlův slovník a způsoby vyjadřování ukazují, že je *městským* člověkem, rurální metaforika evangelií je mu cizí. Pokud se přece jenom tu a tam do nějakého venkovského či zemědělského přirovnání pustí, není to bez chyb. Berger v této souvislosti zmiňuje obraz z 11. kapitoly Listu Římanům o ušlechtilém kmenu (židovství), na který se roubuje planá ratolest (pohanokřesťanů). Poznává, že šlechtitelsky je to úplně naopak: na „ochablý“ kmen se roubuje ušlechtilá ratolest.²⁸⁶

Vzhledem k následujícím úvahám je vhodné připomenout, že na teologii Gamalielova žáka a Ježíšova horlivého učedníka Klaus Berger obdivuje jeho vizi *jednoty* lidí v Kristu. Věren svému nadšení vůči Kusánskému myšlence *coincidentia oppositorum*, ukazuje i v tomto případě jednotu v různosti. Berger je přesvědčen, že Pavel je fascinován představou křesťanské obce jako zárodku skutečné jednoty lidí uprostřed helénistického multikulturního, multireligiózního a sociálně rozčleněného města (světa). Pavel chce, aby až křiklavě různí obyvatelé antického světa našli vírou v Krista vzájemnou jednotu.²⁸⁷ Této teologické vizi odpovídá i Pavlova misionářská praxe. Ve své knize o jednotě církve, v níž se hlásí k „umírněnému joachimismu“, představuje Berger svatého Pavla jako horlivého

²⁸³ Srov. *tamtéž*, 124.

²⁸⁴ Srov. *tamtéž*, 125.

²⁸⁵ *Tamtéž*, 8.

²⁸⁶ Srov. *tamtéž*, 21.

²⁸⁷ Srov. *tamtéž*, 18-21.

opatrovatele jednoty raného křesťanství, znepokojeného každým zárodkem disharmonie a rozdělení.²⁸⁸

II.8.3. Církev

Bergerovy názory na církev nejsou prosty implicitních ani explicitních rozporů. Na jedné straně důrazně obhajuje kontinuitu rané církve s historickým Ježíšem, na straně druhé má problém s identitou církve v průběhu dějin a hlavně vzhledem k budoucnosti. Stejně nejasný je jeho názor na místo církve ve vztahu k Písmu a Tradici. Nejdříve se podívejme na otázku první, kdy Berger paradoxně až fundamentalisticky lpí na kontinuitě mezi Ježíšem a prvotní církví a zároveň, zejména hovoří-li o ekumenismu, prezentuje poněkud rozkolísaný ekleziologický model církve vzhledem k dějinám.

Nejlépe se celá věc ozřejmí, načrtneme-li některé myšlenky z knihy, ve které horuje pro opětné sjednocení rozděleného křesťanstva. Kniha má emotivní a apelativní název *Glaubensspaltung ist Gottesverrat*,²⁸⁹ který bychom mohli přeložit jako *Rozdělení křesťanů je zradou na Bohu*.²⁹⁰ Berger očekává, že v budoucnosti bude hrát institucionální složka církve včetně magisteria menší roli než dnes.²⁹¹ Stávající podoba církve ztratí v průběhu dějin svůj význam a relevanci („*definitive und eschatologische Gültigkeit*“)²⁹² a skončí konfesionalismus.²⁹³ Navrhuje jakousi unii církví s centrem v Římě, jež by měly status jakéhosi ritu.²⁹⁴ Když uvážíme, že si na jiném místě stěžuje, že 90 procent ekumenismu spočívá „v opouštění katolického“²⁹⁵, máme co do činění s pořádnou porcí nejednoznačnosti. Aspoň částečně srozumitelnými se tyto rozpory stávají, pokud si připomeneme, že Berger považuje sám sebe za „umírněného joachimistu“²⁹⁶, jak už jsme zmínili na konci předchozího bodu.

Podívejme se nyní blíže na hermeneutický trojúhelník: Tradice–Písmo–Magisterium, jak jej Berger rýsuje mimo pro něj emotivně náročné situace, jako je

²⁸⁸ BERGER K.: *Glaubensspaltung ist Gottesverrat*, 23 – 39.

²⁸⁹ Bibliografická citace v předchozí poznámce.

²⁹⁰ Stejně emotivní, jako je titul Bergerovy knihy, byly i reakce konzervativních katolických kruhů v Německu: srov. OVERATH J.: *Klaus Berger – Sind wir alle Gottes Verräter?*, 147-154.

²⁹¹ Srov. BERGER K.: *Glaubensspaltung ist Gottesverrat*, 32.

²⁹² Srov. *tamtéž*, 110.

²⁹³ Srov. *tamtéž*, 27nn.

²⁹⁴ Srov. *tamtéž*, 201.

²⁹⁵ Srov. BERGER K.: *Widerworte*, 11.

²⁹⁶ BERGER K.: *Glaubensspaltung ist Gottesverrat*, 5.

ekumenismus a s ním spojené otázky (srov. pohnutá konfesní biografie v II.1.2.). Ukáže se, že i v tomto případě selhává Bergerova pneumatologie. Jako se v případě joachimismu odděluje Duch svatý od působení Ježíše Krista, tak je i výše zmíněná teologicko-gnoseologická triáda Tradice–Písmo–Magisterium v Bergerově pojetí nevyvážená kvůli podceňování role Ducha svatého v procesu zjevení, jeho „fixování“ a interpretace. Berger se k tomuto problému explicitně vyjádří v souvislosti se svou obvyklou obhajobou bezvýhradné historičnosti evangelií.

Kritizuje dvě „dogmatické konstrukce“, které se vytvořily, aby bylo možno zamluvit „uměle navozené mlčení pramenů“. „Jedna cesta je typicky protestantská, druhá typicky katolická.“²⁹⁷ Protestantský způsob charakterizuje následovně:

„Typicky protestantská cesta vypadá následovně: Opravdová víra nepotřebuje oporu v historii. Kdyby se opírala o fakta, neměli bychom už čistou důvěru. Fakta jako opora víry by naopak sloužila jako určitý druh ospravedlnění skrze skutky [*Werkgerechtigkeit*]. Pravá důvěra je předat se plně a upřímně Bohu bez opory a důvodu.“²⁹⁸

Podle našeho autora se právě tímto argumentačním postupem, založeným na *sola fides*, podařilo Bultmannovi destruovat důvěru v historickou hodnotu Nového zákona. Z pesimismu a skepse teologů se stalo potvrzení protestantského principu, že jenom víra stačí. „To bylo stejně geniální jako zavádějící,“²⁹⁹ zakončuje popis prvního problému. Druhý, (katolický) „omyl“ formuluje následovně:

„Duch svatý působí a nahrazuje v církvi vše, co chybí na historické bázi. Platí tak, že Ježíš nezaložil církev, ale učinil tak Duch svatý. Ježíš neustanovil Petra, ale Duchem vedený vhled víry je stran Petra oprávněný. Řada příběhů o Ježíšovi není pravá, ale Duch svatý je nechal sepsat (*ließ sie verfassen*) a říká, jak se mají symbolicky vykládat.

²⁹⁷ BERGER K.: *Sind die Berichte*, 25.

²⁹⁸ *Tamtéž.*

²⁹⁹ *Tamtéž.*

Církev to takto říká a vyvažuje tak historický deficit. Všechna rozhodující slova mohou být kdykoli prohlášena za povelikonoční, a tedy za nehistorická.³⁰⁰

Úderně napsaný text správně upozorňuje, že není možné bez fatálních důsledků odpoutat novozákonní text od historie. Berger ovšem karikuje jak pneumatologický rozměr povelikonoční víry, tak historický charakter evangelií. Církev, přinejmenším ve svých oficiálních dokumentech a v dílech vyvážených teologů, drží historickou a pneumatologickou rovinu novozákonního *svědectví* v těsném vztahu cirkulární hermeneutiky.³⁰¹

Přes tato „bergerovsky“ typická prohlášení, jež jsou spíše provokací než exaktně formulovaným sdělením, nemůžeme našemu autorovi upřít smysl pro církev jakožto společenství. Církev přirovnává k lodi a stojí za to, abychom mu dovolili tuto starou metaforu vymalovat ve veliký obraz.

„Když někdo buduje loď, dělá to kvůli moři. Chce na moři zažít východ a západ slunce a chce se nechat unášet větrem. Když generace a generace našich předků budovaly církev, nedělaly to kvůli ní samotné. Loď se přece nestaví proto, aby stála v doku, nebo v muzeu. Lopotíme se, abychom vyjeli na moře. Církev je tu proto, aby se lidé mohli vydat vstříc největšímu dobrodružství života, vydat se k tajemství, kterému říkáme Bůh. Jistě, cestující zažívá stísněnost prostoru na lodi, která někdy tak kontrastuje nezměrností oceánu. Prostor bez hranic, světlo, svoboda a otevřený horizont, to je důvod, proč člověk přijímá někdy poněkud náročná pravidla soužití na plavidle. Vždyť copak může člověk sám zvládnout pobyt na moři, jeho vlny a závratné hloubky bez zkušeností starých námořníků? Jistě, často si stěžujeme, že loď je příliš malá, nepohodlná, spolupasážeri obtížní a krom toho je tu kapitán a jeho tým, a ti občas nekompromisně velí. Vtírá se myšlenka, proč neskočit do vody a neplavat sám. Proč si neužít moře bez lodi, bezprostředně? Jenže to je ten problém! Člověk může okoušet moře sám jen kousíček od břehu, po kotníky, nejvýš po kolena s vyhrnutými kalhotami. Odvážný může od břehu kousek odplavat, ale když dojdou síly, není nikdo vpravo ani vlevo, kdo by pomohl. Individualistické, soukromé náboženství je často zkušeností mělčin. Loď není budována moři navzdory, stavíme ji pro pobyt na oceánu.

³⁰⁰ *Tamtéž*, 26.

³⁰¹ Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Výklad Bible v církvi*. Praha: Zvon, 1996, 90n.

Lodička církve chce křižovat moře nekonečnosti Boží a mířit k němu, Neuchopitelnému v jeho velikosti.³⁰²

Můžeme s Bergerem souhlasit, že na cestách života, zvláště oné cestě nejdůležitější, cestě víry a naděje a lásky, není dobré jít sám. Můžeme našemu autorovi přát, aby i ostatní aspekty tajemství církve pochopil tak přesvědčivě jako výše uvedenou starobyrou ekleziální metaforu.

K Bergerově pneumatologii a jejímu významu v rámci teologické gnozeologie se vrátíme v závěrečné hodnotící kapitole. V tuto chvíli jen poznamenejme, že se pokusíme hledat diferencované odpovědi na Bergerovy opodstatněné, ale přece jenom značně generalizované námitky.

³⁰² BERGER K.: *Kann man auch ohne Kirche glauben?*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2000, 13n.

III. kapitola: Bergerovi antipodi

Německému spisovateli a autoru humoristických románů a povídek Johannu Paulu Friedrichu Richterovi (1763-1825), světově proslulému pod jménem Jean Paul, je připisován výrok, že „knihy jsou jen tlustší dopisy přátelům.“ To může být jistě pravda, ale neméně pravdivé je, že knihy mohou být v některých případech dopisy nepřátelům. V případě Klause Bergera platí nepochybně obojí. Podívejme se v tomto exkurzu na dva z těch, kteří jsou jako teologové úplně jiní, než ten náš.

Pokusíme se tedy „zplastičtit“ našeho autora srovnáním s jeho exegetickými a teologickými protiklady a v jistém smyslu můžeme říct protivníky. Začneme u Bergerova kolegy a celoživotního rivala z Evangelické teologické fakulty v Heidelbergu Gerda Theißen, autora, jehož knihy po celá desetiletí vycházejí v řadě jazyků i překladů. Dalším autorem, který jako by osobně zastupoval to, co si Berger nemyslí, nechce a odmítá, je freiburský fundamentálně-teologický koryfej Hansjürgen Verweyen, autor několikanásobně vydaného bestselleru *Gottes letztes Wort*. Klasické pravidlo zní *audiatur et altera pars*; toho se chceme přidržet i v naší práci a zároveň se blíže podívat na dvě významné osobnosti teologie německé jazykové oblasti.

III.1. Gerd Theißen

Mimořádně důležitou postavou pro pochopení Klause Bergera je jeho kolega, novozákoník z Evangelické teologické fakulty v Heidelbergu, profesor Gerd Theißen, tedy muž, se kterým se Berger po desítky let doslova každý pracovní den potkával na chodbách a schodištích univerzity.

V roce 1980 napsal Klaus Berger krátký článek do *Festschriftu* k 75. narozeninám vynikajícího biblisty a svého heidelberského kolegy Günthera Bornkamma. Jeho příspěvek s názvem *Implicitní protivníci*³⁰³ se týká metody, jak v novozákonních textech rozeznat, „rozšifrovat“ a kriticky posoudit tzv. *Ketzerpolemiken* – rozepře s bludaři a zastánci heterodoxních myšlenek v nejranějších fázích křesťanství. Bergerův přelomový text zmiňujeme však na tomto místě jen proto, že jeho název je signifikantní pro Bergerův

³⁰³ BERGER K.: Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von Gegnern in neutestamentlichen Texten, in: LÜHRMANN D., STECKER G.: *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*. Tübingen, 1980, 373–400.

vztah k Theißenovi. Jinými slovy řečeno: Bergerovým akcentům lépe porozumíme, pokud je nám známa osobnost a dílo Gerda Theißen. On, novozákonní kolega z *alma mater*, je Bergerův implicitní (někdy i explicitní) protivník číslo jedna. Je třeba se zeptat, s kým máme tu čest? Uveďme nejprve několik biografických informací.

Gerd Theißen (nar. 1943) je významný evangelický teolog a novozákoník, který se ve své doktorské práci věnoval listu Židům a ve své habilitaci (1972) starokřesťanským vyprávěním o zázracích (*Wundergeschichten*) z hlediska *Formgeschichte*. Na konci sedmdesátých let působil na univerzitě v Kodani, kde se zabýval mimo jiné skandinávskou psychologií náboženství v pojetí uppsalské školy, a od roku 1980 přijal místo profesora Nového zákona na univerzitě v Heidelbergu. Těžištěm jeho odborného zájmu je studium sociálních struktur a procesů raného křesťanství, otázky související s problematikou historického Ježíše a psychologická exegeze textů Nového zákona. Je autorem desítek knih a odborných článků, které se setkávají s mimořádným čtenářským ohlasem. Kromě akademické činnosti je aktivní i pastoračně. Od Britské akademie dostal v roce 2002 Burkittovu medaili za historicky a teologicky relevantní počiny na poli aplikace principů a metod sociologie do novozákonního bádání.

III.1.1. V čem to skřípe

Gerd Theißen, jak už bylo zmíněno výše, je autorem bezpočtu publikací, jejichž vliv je v odborném i laickém prostředí enormní.³⁰⁴ Uveďme dva příklady. Jeho „exegeze v narativní formě“, jakýsi odborný román o historickém Ježíši se sugestivním názvem *Der Schatten des Galiläers*, vyšla německy prozatím v šestnácti vydáních, krom toho ve všech světových jazycích a v mnoha jazycích dalších včetně češtiny.³⁰⁵ Theißenova kniha *Der historische Jesus*³⁰⁶, kterou napsal společně s Annette Merz, patří mezi povinnou literaturu ke státní zkoušce z biblistiky na všech teologických fakultách v Německu. Theißen nás

³⁰⁴ Několik jeho titulů je kromě všech světových jazyků přeloženo též do japonštiny a korejštiny. Kromě geografické rozšířenosti překvapí přítomnost jeho myšlenek i v naprosto odlišných prostředích, než je Theißenův domácí evangelický liberalismus. Srov. např.: IZQUIERDO A.: *Il secolo del Nuovo Testamento. Storia e società, cultura e religione*. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2004. Pilotní novozákoník v současné době již „legionářské“ univerzity se v této publikaci mimo jiné hlásí k Theißenovu pojetí kritéria *plausibility*.

³⁰⁵ THEIBEN G.: *Der Schatten des Galiläers*. Česky: *Galilejský. Historické bádání o Ježíši formou vyprávění*. Praha: Kalich, 1996.

³⁰⁶ THEIBEN G., MERZ A.: *Der historische Jesus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³2001.

tedy zajímá nejen jako antipod a „opozitum“ Klause Bergera, ale jako osobnost světového formátu se sílícím vlivem i v českém prostředí, jak dokazuje jeho v roce 2008 do češtiny přeložený *Úvod do Nového zákona*.³⁰⁷ Pokusme se v krátkosti nastínit charakteristické rysy Theißenova přístupu k otázkám historického Ježíše, rané církve a starověkého křesťanství.³⁰⁸

Theißen vysvětluje osobnost a působení Ježíše z Nazareta čistě vnitrosvětsky, v rámci historicko-sociologických procesů jeho doby. Jakkoli jej považuje za osobnost výjimečnou, zůstává vůči tomuto světu imanentním náboženským a morálním géniem. Jistě lze Theißenova pochválit za důsledné uvedení galilejského Mistra a jeho prvních následovníků do kontextu politické, náboženské a sociální situace v Palestině na začátku prvního století, ale jeho obraz Ježíše vyznívá racionalisticky a reduktivně sociologicky. Jako určitá ilustrace Theißenova předporozumění může posloužit fakt, že ve své téměř šestisetstránkové učebnici *Der historische Jesus* věnuje otázce vzkříšení Ježíše necelých třicet stran.³⁰⁹ V závěrečné kapitole *Ein Leben Jesu in Kurzfassung* shrne historii Ježíše z Nazareta do několika málo odstavců a „okoření“ ji zhusta příslovci „zřejmě“, „možná“, „asi“ a „pravděpodobně“. Pozornému čtenáři neunikne, že obdobná zdrženlivost mu chybí na stránkách předchozích, když s jistotou „odmytologizuje“ vyprávění o Ježíšových zázracích a sugestivně vysvětluje čtenáři, jak došlo k tomu, že od následování nazaretského rabbiho dospěli učedníci k uctívání Ježíše jakožto Pána, jinými slovy, jak na něj první generace křesťanů svou touhou a poetickým talentem nabalily pozlátko božství („*Goldglanz aus Sehnsucht und Dichtung*“³¹⁰). Věnujme se podrobněji právě Theißenovu pojetí zázraků jako výrazně konkurenčnímu pokusu vzhledem k přístupu Klause Bergera k této problematice.

³⁰⁷ THEIBEN G.: *Úvod do Nového zákona*. Jihlava: Mlín, 2008.

³⁰⁸ Srov. např. TÝŽ: *Soziologie der Jesusbewegung* München: Kaiser, 1991; TÝŽ: *Die Religion der ersten Christen*. Gütersloh: Kaiser 2003; TÝŽ: *Die Jesusbewegung*, Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 2004.

³⁰⁹ Srov. THEIBEN G., MERZ A.: *Der historische Jesus*, 415-444.

³¹⁰ Srov. *tamtéž*, 256.

III.1.2. Zázraky podle Theißenena

Mnozí si pamatují projev Václava Havla, jehož refrémem byla oznamovací věta: „Nevím, zda vím, co je to zázrak.“³¹¹ Bývalý disident tehdy nevěděl, jestli za svým jmenováním prvním prezidentem posttotalitního Československa nemá hledat zázračné působení vyšších sil. Jinak je tomu u Gerda Theißenena: on ví, jak to se zázraky je, zejména s těmi novozákonními; ostatně je to jeho celoživotní téma a sporný bod číslo jedna s jeho kolegou z fakulty Klausem Bergerem. Podívejme se, jak tyto fenomény vysvětluje ve své učebnici novozákonní biblistiky *Der historische Jesus*.

Theißen vstupuje do problematiky v kontextu dějin náboženství a uvádí tři antické zázraky: exorcismus provedený Eleazarem na posedlých vojácích, jehož byl Flavius Josephus očitým svědkem (*Antiquitates* 8,46-48), dále vzkříšení mrtvé dívky Apolloniem z Tyany (Filostratos, *Vita Apollonii* IV,45) a zázrak s objevivším se chlebem a těstem v domácnosti Rabbi Hanina ben Dosa (*bTaan* 24b.25a). Tyto starověké paralely mají biblické zázraky zasadit do širších souvislostí a odejmout jim auru exkluzivity.³¹²

Theißen se posléze obrací přímo ke kanonickým evangeliím a chválí jejich autory, že ve své redakční práci starší tradice o Ježíšových zázracích buď relativizovali a „oslabili“ (Mt, Mk), nebo postavili do služeb podstatného poselství zvěsti (Lk – projevy lásky Boží, Jan – „znamení“ Boží blízkosti). Jelikož ale všechny novozákonní tradice hovoří o Ježíšových zázracích, je jasné – míní Theißen –, že ony zprávy musí mít nějaké

³¹¹ Projev v Praze – Ruzyni z 21. září 1990 při příležitosti návštěvy papeže Jana Pavla II. Na následujícím textu vysvětlují rozdíl mezi pojmem zázrak v obecném jazyce a literatuře oproti jeho definici ve fundamentální teologii:

„Vaše Svatosti, milí spoluobčané,

nevím, zda vím, co je to zázrak. Přesto se odvažuji říct, že jsem v tomto okamžiku účastníkem zázraku: člověk, který byl ještě před šesti měsíci zatýkán jako nepřítel svého státu, vítá dnes jako jeho prezident prvního papeže v dějinách katolické církve, který stanul na půdě, kde tento stát leží.

Nevím, zda vím, co je to zázrak. Přesto se odvažuji říct, že budu dnes odpoledne účastníkem zázraku: na tomtéž místě, kde se před pěti měsíci – v den, kdy jsme se radovali ze svatořečení Anežky České – rozhodovalo o budoucnosti naší země, bude dnes hlava katolické církve sloužit mši svatou a pravděpodobně děkovat naší světici za její přímluvu u toho, kdo má ve svých rukou tajemný běh všech věcí.

Nevím, zda vím, co je to zázrak. Přesto se odvažuji říct, že jsem v tomto okamžiku účastníkem zázraku: do země zdevastované ideologií nenávisti přijíždí posel lásky; do země zdevastované vládou nevzdělanců přijíždí živoucí symbol vzdělanosti; do země donedávna ničené ideou konfrontace a rozdělení světa přijíždí posel míru, dialogu, vzájemné tolerance, úcty a laskavého porozumění, zvěstovatel bratrské jednoty v různosti.

Po dlouhá desetiletí byl z naší vlasti vyháněn duch. Mám tu čest být svědkem okamžiku, kdy její půdu líbá apoštol duchovnosti. Vaše Svatosti, vítám Vás v Československu!“

³¹² Srov. THEIBEN G., MERZ A.: *Der historische Jesus*, 257n.

fundamentum in re a nemůžeme je považovat za čirou fabulaci, jak to dělal M. Dibelius³¹³. Theißen přistupuje k uvedení divotvůrce Ježíše do kontextu. Historicko-kritické bádání má podle Theißenova dvě možnosti, jak antickou osobnost *thaumaturga* pojednat. S řadou odkazů na odbornou literaturu naznačuje heidelberský novozákoník obě alternativy. Buď je Ježíš charismatik činící zázraky (*Wundercharismatiker*), tak jako „svolávač“ deště Honi (1. stol. před Kristem) nebo jako již zmíněný zázračný galilejský rabbi Hanina ben Dosa (1. stol. po Kristu). Typické pro tyto mimořádné lidi je bezprostřední spojení s Bohem a kritika, které se jim dostávalo ze strany institucionalizovaného židovství. Druhou variantou, kterou Theißen nabízí, je eventualita, že Ježíš byl mág (*Magier*). Poměrně rozsáhle cituje obskurního amerického biblistu M. Smitha³¹⁴, který uvádí argumenty pro svou hypotézu, že Ježíš magii praktikoval, magické nauky šířil a měl magické sebe porozumění. Theißen k tomuto názoru zaujímá spíše záporné stanovisko: „Smithův názor nicméně nepřesvědčuje, zvláště co se týče posledních dvou bodů.“³¹⁵ Líbí se mu spíše názor J. D. Crossana, že Ježíš byl prorok a mág zároveň.³¹⁶ Dle Theißenova vnímal Ježíš sám sebe především jako proroka, byl charismatickým jedincem nadšeným pro brzký příchod Božího království a jeho exorcismy a terapie byly umocněny (v době prvotního křesťanství kulminujícím) naladěním antického člověka na víru v zázraky. O nikom jiném v dějinách – konstatuje Theißen – nereferuje takové množství zpráv o zázračném působení jako o Ježíši v evangeliích. V Ježíšově po všech stránkách napjaté době si lidé dodávali odvahy vyprávěním zázračných příběhů, slibujících jim novou naději.³¹⁷ Ilustrativní může být v této souvislosti citace z Theißenovy nejznámější knihy – narativně exegetického románu *Der Schatten des Galiläers* (česky *Galilejský*), který sám autor označuje

³¹³ Heidelberský profesor a novozákoník Martin Dibelius (1883–1947) považoval novozákonní zázraky za výsledek obecně lidské chuti si vymýšlet – „*Lust zum Fabulieren*“.

³¹⁴ SMITH M.: *Jesus the Magician*. New York: Doubleday, 1978. Morton Smith předpokládal, že Ježíš se pravděpodobně v Egyptě naučil okultním naukám, byl ve spojení s Belzebubem, vyvolával ducha popraveného Jana Křtitele, s pomocí obou výše zmíněných konal zázraky, považoval se za syna božích v čarodějnickém slova smyslu, znal ďábly, byl „celebritou“ v jejich světě, praktikoval černou magii, nechal vstoupit ďábla do Jidáše (začarovaný pokrm) atd. Srov. BÜHNER J. A.: *Jesus und antike Magie. Bemerkungen zum M. Smith, Jesus der Magier*, in: *Evangelische Theologie* 43 (1983), 156-175. Srov. též. DULLES A.: *Craft of theology*, 214. Dulles řadí Mortona Smitha spolu s Johnem Allegrem, Rudolfem Augsteinem, Paulem Hollenbachem, Thomasem Sheehanem a A. N. Wilsonem mezi autory, kteří se svým hledáním historického Ježíše vymezují vůči Kristu víry a dogmatu. Podle jezuitského kardinála tito autoři považují křesťanství za omyl („the mistake called Christianity“).

³¹⁵ THEIßEN G., MERZ A.: *Der historische Jesus*, 276.

³¹⁶ Theißen se odvolává na následující titul, který ale podle zjištění autora této dizertace nic podobného neobsahuje: CROSSAN J. D.: *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1994 [it. překlad: *Gesù. Una biografia rivoluzionaria*, Ponte alle Grazie 1994].

³¹⁷ THEIßEN G., MERZ A.: *Der historische Jesus*, 264.

podtitulem „Historické bádání o Ježíši formou vyprávění“. Vstupujeme do děje ve chvíli, kdy hlavní hrdina Ondřej je svědkem scény, v níž chudá venkovanka z Galileje utěšuje svou těžce nemocnou dceru Miriam příběhy, které slyšela o Ježíši:

„A pak vyprávěla o slepých, jak prohlédli, o malomocných, jak se uzdravili, o chromých, jak zase chodili. Příběhy vypadaly stále zázračněji a nepravděpodobněji. Miriam jako by je všechny vstřebávala a sama prožívala. Byla slepá a prohlédla. Byla chromá a mohla zase chodit. Byla nemocná a uzdravila se. Z každého slova čerpala novou naději.

I mě [hlavní hrdina popisuje svoje dojmy] to zvláštním způsobem zaujalo. Hodně mi toho na těch příbězích vadilo. Zněly tak pověrečně a primitivně. Ale postupně mě uchvátily, o nic méně než Miriam. Uvědomil jsem si, že v těch příbězích je celá naděje těchto chudých lidí. Slyšel jsem v nich jejich vzdor proti utrpení a smrti. Vycítil jsem, že dokud se budou tyhle příběhy vyprávět, nesmíří se ti lidé s tím, že mají hlad a žízeň, že jsou zmrzačení a všelijak postižení, že jsou nemocní a bez pomoci. Dokud budou mít tyhle příběhy, budou mít naději.

Bylo pro mne otázkou, jestli Hana měla všechny ty příběhy o Ježíši, které [dceři] Miriam vyprávěla, opravdu z doslechu. Možná jich několik vymyslela sama, aby malou Miriam potěšila? Myslím, že kdyby jí příběhy došly, posadil bych se k Miriam sám a nějaké vymyslel. Vím, příběhy samy neuzdraví. Ale měl jsem pocit, že bez nich se Miriam neuzdraví.“³¹⁸

Poněkud delší úryvek nám zprostředkoval něco z Theißenova sugestivního vypravěčského talentu, ale především přesně vystihl to, co má autor na mysli, pokud ve svých vyhraněně odborných textech mluví o sociálně-dějinné a sociálně-antropologické funkci a okolnostech vzniku víry v Ježíšovy zázraky.

Theißen rozděluje Ježíšovy zázraky do šesti skupin: na exorcismy (pomoc psychicky a psychiatricky trpícím lidem), terapie (nemoci, postižení), „záchranné“ zázraky – *Rettungswundern* (tonoucí Petr), zázraky „darovací“ – *Geschenkwundern* (nasycení zástupu), zázraky „normovací“ – *Normenwundern* (zdůvodňují normu, trestají její porušení, odměňují naplnění) a epifanie.³¹⁹ Exorcismy a terapie se dají – tvrdí Theißen – odvodit od historického Ježíše. Pokud z těchto vyprávění „odečteme“ prvky lidové

³¹⁸ *Der Schatten des Galiläers*, 134.

³¹⁹ THEIBEN G.: *Urchristliche Wundergeschichten*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, ⁶1990, 94–125.

tvořivosti, dostaneme se k Ježíšově charismaticky ozdravné osobnosti. Ostatní zázraky – pokračuje evangelický teolog – mají s historickým Ježíšem však jen nepřímou souvislost: „Jsou to povelikonoční vírou formovaná básnění (*Dichtung*) vytvořená prvotním křesťanstvím.“³²⁰ Do této kategorie spadá – míní Theißen – též proměnění na hoře.

Rozhodující otázkou samozřejmě je, co je to za moc a za sílu, kterou Ježíš disponoval, když dělal svoje exorcismy a terapie. Gerd Theißen odpoví následovně:

„V úvahu přichází výklad, který poskytuje teologie stvoření (*schöpfungstheologische Deutung*), jež není ani supranaturalistický ani naturalistický: Charisma dělat zázraky je spontánně se objevující moc, která je přítomna ve stvoření. Nedá se technicky zneužít, jelikož přichází nevyočitatelně, a je vázána na charismatické osobnosti a jejich interakci s ostatními lidmi.“³²¹

Za supranaturalistický výklad považuje Theißen názor, že je to Bůh, kdo „kolem“ Ježíše koná zázraky. Uzdravuje však Ježíš: jedná „prstem Božím“, neprosí Boha o pomoc, svou zázračnou energii má v sobě.³²² Naturalistickou interpretaci pokládá Theißen též za neuspokojivou. Ta prý charismatické uzdravování racionalisticky redukuje na působení dosud neznámých přírodních zákonů. Charisma konat zázraky – pokračuje Theißen – se sice odehrává na „hřišti“ přírody, ale není determinováno běžnými přírodními zákony. Racionalisté sice správně určí mytickou povahu novozákonních textů a vysvětlí tak vznik a utváření podání o Ježíšových zázracích, ale neozřejmí za nimi stojící historickou skutečnost. Tou je podle Theißenova zázračné charisma, které má mnoho lidí a které je závislé na důvěře okolí, a proto vždy blízké náboženskému výkladu. Ježíš měl tyto „paranormální“ schopnosti v mimořádné míře.³²³

Vztáhněme náš exkurz zpět k našemu autorovi. Naším cílem bylo načrtnout v otázce Ježíšových zázraků pozice naprosto opačné k těm, jež zastává a rozpracovává Klaus Berger. V letitém odborném a osobním sporu bývalých kolegů z jediného vědeckého pracoviště jde pochopitelně o mnohem více. Ve hře je kriteriologie historicko-kritické metody a celá novozákonní hermeneutika, abychom jmenovali souvislosti nejvýznamnější.

³²⁰ THEIßEN G., MERZ A.: *Der historische Jesus*, 275.

³²¹ *Tamtéž*, 282.

³²² Srov. *tamtéž*, 285.

³²³ Srov. *tamtéž*, 286.

III.1.3. Third Quest

Berger, který se celoživotně věnuje novozákonní hermeneutice a napsal dokonce pozoruhodnou knížku o vztahu filosofie a exegeze (II.2.), je nakonec ve vztahu k novozákonním textům snad příliš přímočarý a nekomplikovaný. Evangelíím přisuzuje profesor z Heidelbergu velmi vysokou historickou hodnotu a za nehistorická považuje pouze ta místa, kde to je výslovně uvedeno, například Ježíšova podobenství. Pokud víme jen něco málo o bádání v rámci takzvaného *Third Quest*, nemůžeme se divit, že jeho prominentního protagonistu, kterým Gerd Theißen bezesporu je, přivádí Berger tímto přístupem do „varu“. Pozorujeme-li, jak nekomplikovaně Klaus Berger zachází s evangelijními zázraky, uvědomíme si, jak daleko se dostala akademická teologie, ovšem směrem opačným než náš autor.

Nakonec jde o to, jestli *Third Quest*, který svou sociologicky vybudovanou kriteriologií „zatlačuje“ Ježíše do židovství, nedluží Muži z Nazareta to nejpodstatnější. Theißen považuje „tradice o Ježíšovi“ (*Jesusüberlieferung*) za dokumenty o jednom z mnoha protestních a obnovných hnutí v Izraeli, která se opírala o eschatologickou naději. Ježíšovo hnutí však má – upřesňuje Theißen – některá specifika³²⁴:

- 1) Neočekává vítězství Izraele nad pohany, ale je nežidům otevřeno (viz Ježíšova pochvala na adresu Syroféničanky – Mt 10,8n). Ježíš aktivuje univerzalistickou židovskou tradici o putování národů na Sión.
- 2) Ježíš sice vyostřuje etické požadavky Tóry, ale na rozdíl od jiných obnovných hnutí oslabuje požadavky rituální (sobota, rituální hygiena), oddělující Izrael od jeho okolí.
- 3) Zatímco ostatní obnovná hnutí spoléhají na elitu, Ježíš se obrací na lid a na marginalizované skupiny. Oproti jiným tendencím tím probouzí víru v milosrdného a milostivého Boha.
- 4) Na rozdíl od dalších obnovných hnutí, která protestují proti okupaci židovských území a soustředí se na odpor, Ježíšovo hnutí jde konfrontaci z cesty. Ježíš definuje židovskou identitu jako realitu římskými legiemi nenapadnutelnou.

³²⁴ Srov. THEIBEN G., MERZ A.: *Der historische Jesus*, 143.

Ježíšovo hnutí je tedy pacifistické, univerzalistické, neritualistické, morálně radikální a zaměřené na skupiny na okraji společnosti. Po své smrti – pokračuje ve svých úvahách Theißen – zanechává po sobě Ježíš židovskou sektu. Po pádu Jeruzaléma se tato Ježíšova sekta se židovstvím rozchází definitivně. Nesmíme uvěřit textům (evangeliím) – varuje Theißen – které zveličují Ježíšovy neshody s některými jednotlivci a skupinami a vzbuzují dojem, že Ježíš snad židovství odmítal. Nebylo tomu tak. Jedná se o zpětnou projekci prvotních křesťanů, jejichž skupiny se po roce 70 zmítaly v konfliktech se židovstvím. Theißen formuluje svou pointu: K relevantním informacím o Ježíšovi se dostaneme, když ho „úplně a zcela (*ganz und gar*) zařadíme do židovství a jeho obnovných hnutí.“³²⁵

Na rozdíl od takzvaného *New Quest*, který měl teologické zájmy a jim odpovídající kritérium *diference* (*Differenzkriterium*) – historické je to, co se nedá odvodit ze židovství Ježíšovy doby ani z prvotního křesťanství³²⁶ – pracuje *Third Quest* především s kritériem historické plauzibility (*historische Plausibilitätskriterium*). Historické na tradicích o Ježíšovi může být to, co je plauzibilní se židovstvím jeho doby a může vysvětlovat formování prvotního křesťanství.

„Kritérium diference je třeba nahradit kritériem historické plauzibility, které počítá s působením (*Wirkungen*) Ježíše na prvotní křesťanství a s jeho začleněním [sc. působení] do židovského kontextu. Historické na pramenech je to, co se dá pochopit jako důsledek Ježíšova působení a zároveň mohlo vzniknout jen v židovském kontextu.“³²⁷

Kritérium diference (a na něj napojená kritéria koherence a vícenásobného doložení) je podle Theißen „zakuklená dogmatika“ (*Verkappte Dogmatik*), jelikož předpokládá *a priori* Ježíšovu jedinečnost a neodvoditelnost. Ta vede – soudí Theißen – k „pitvoření“ (*Verzzerung*) dějin, totiž toho, co spojuje Ježíše se židovstvím a raným křesťanstvím.

³²⁵ THEIßEN G., MERZ A.: *Der historische Jesus*, 144.

³²⁶ Takto zajištěné (autentické) tradice se pak doplňují za pomoci kritéria koherence (*Kohärenzkriterium*) v tom smyslu, že za historické je prohlášeno ještě to (ať raně křesťanské, tak židovské), co se s výsledky získanými aplikováním kritéria diference shoduje. Kritérium vícenásobného doložení (*Mehrfachbezeugung*) zvyšuje pravděpodobnost, že se jedná o *Jesusgut* (to, co Ježíš historicky dělal a řekl).

³²⁷ THEIßEN G., MERZ A.: *Der historische Jesus*, 117.

Berger se, obecně vzato, brání užití jakýchkoli negativních kritérií pro vyloučení pravosti tradic obsažených v Novém zákoně. Odmítá, že lze jakékoli evangelijní texty prohlásit za výtvar prvotní komunity, za exorbitantní zázraky nebo zázraky nehodící se do celku Ježíšovy zvěsti, případně jeho povelikonoční glorifikaci, a tak „devalvovat“ jejich historickou hodnotu. Stejně tak odmítá Conzelmannovo kritérium difference i negativní užití Theißenova kritéria historické plauzibility. Napadá Theißenovu definici kritéria historické plauzibility, jak ji uvádí ve své publikaci věnované této tématice:³²⁸

„Tradice o Ježíšovi jsou pak autentické..., pokud jsou rozpoznatelné jako něco individuálního v židovském kontextu prvního století a jsou plauzibilním zdrojem (*Ursprung*) dějin následků (*Wirkungsgeschichte*) předkládaných v křesťanských pramenech.“

Theißen toto kritérium používá negativně: Jestliže nějaká tradice o Ježíšovi nezapadá do židovství a do obrazu Ježíše v rámci židovství a dá se vysvětlit jen z dějin raného křesťanství, není pravá.³²⁹ Berger k tomu poznamenává, že mu není známá žádná tradice o Ježíšovi, která by byla plně individuální vzhledem k židovskému kontextu, ani jakákoli tradice o Ježíšovi bez židovského pozadí. Pro Bergera je samozřejmě Ježíš Židem nejen co do původu, ale také myšlením a srdcem. Nicméně pokus prohlašovat nějakou tradici o nazaretském Mistru za příliš křesťanskou a málo židovskou, respektive nedostatečně individuální (viz výše čtyři Theißenova specifika Ježíšova obnovného hnutí), považuje za svévolné. Dále Berger připomíná, že „individuální“ a „individualita“ je novodobé kritérium; kromě toho nedává smysl, když Theißen dopředu rozhodne, v jakých bodech je Ježíšovo židovské reformní hnutí individuální (odlišné vůči ostatním *podobným* židovským hnutím) a podle toho následně posuzuje, jestli jsou pozdější tradice o Ježíšovi pravé či ne. Prostor pro Boží zjevení v historii – uzavírá Berger – nemá Theißenův model ani v nejmenším.³³⁰

Exkurz o Bergerově implicitním i explicitním protivníkovi Gerdu Theißenovi, i když se k němu vrátíme ve čtvrté kapitole, uzavřeme prozatím odkazem na práci, která se

³²⁸ THEIBEN G., WINTER D.: *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*. NTOA 34, Freiburg: Göttingen, 1997.

³²⁹ Srov. *tamtéž*, 214.

³³⁰ Srov. BERGER K.: *Sind die Berichte*, 53n.

věnuje hodnocení *Third Quest* z hlediska fundamentální teologie³³¹. Marek Skierkowski, profesor fundamentální teologie na Univerzitě Kardinála Stefana Wyszyńskiego ve Varšavě, rozlišuje v židovství prvního století šest proudů: helenistické židovství, charismatické židovství, prorocké židovství, univerzalistické židovství, exilní židovství a marginální židovství. Důvodem pro toto rozdělení je fakt, že přesně odpovídá významným reprezentantům *Third Quest* (J. D. Crossan, R. Vermes, E. P. Sanders, G. Theißen, N. T. Wright a J. P. Meier), kteří situují Ježíše právě do těchto kontextů.³³² Skierkowski ukazuje, jak je rekonstrukce historického Ježíše závislá na obrazu židovství v době Druhého chrámu a na rozhodnutí, kam jej autor v rámci židovství umístí. Skierkowski chválí představitele *Third Quest* za jejich podrobné znalosti židovství, ale kritizuje dvě zásadní slabiny jejich přístupu. V závěru své práce shrnuje³³³:

1. Ježíš byl mnohem víc, než explicitně sděloval, a to od počátku. Tvrzení křesťanů, že Ježíš je Boží Syn, vycházelo vždy z celostního přístupu k Ježíšově „události“. Jeho smrt a vzkříšení tvoří klíč k jeho životu a odpovědi na otázku, kdo je Ježíš. Bez velikonočních událostí nelze Ježíšův příběh adekvátně pochopit. Křesťané nikdy nehlásali pouze Ježíšův život, ale vždy Ježíšovu smrt (jak matoucí jen mohla být, stejně tak jako mnohé další v jeho životě!) a samozřejmě zmrtvýchvstání (odtud pravé, správné – *echt!* – pochopení příběhu původce radostné zvěsti). Učedníci věřili v Ježíše už za jeho života (Skierkowski se odvolává studie J. D. G. Dunna). Ano, nepochybně to byla víra předběžná a vzhledem k velikonočním událostem Ježíšovu tajemství neadekvátní, ale byla to skutečná víra v Ježíše jakožto Mesiáše. Je třeba zdůraznit, že Ježíš už během svého života udělal na učedníky obrovský dojem a získal tak jejich víru. Tyto živé, konkrétní a jedinečné vzpomínky na Ježíše (včetně k nim vztažené předvelikonoční víry) byly pak doplněny velikonočními zážitky učedníků se Vzkříšeným. Setkáním se Zmrtvýchvstalým učedníci neztratili kontakt s Ježíšovým pozemským příběhem, ale jejich semitsky konkrétní a zemitá paměť dostala rozhodující impulz k pochopení Ježíšova života.

³³¹ SKIERKOWSKI M.: „*A swoi go nie przyjeli*“ (J 1,11). Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2006.

³³² Pořadí židovských směrů prvního století se shoduje s pořadím autorů, kteří do těchto kontextů Ježíše zasazují. Theißen (čtvrtý v pořadí) umístí Skierkowski naprosto správně k univerzalistickému židovství (čtvrté v pořadí).

³³³ Srov. SKIERKOWSKI M.: „*A swoi go nie przyjeli*“, 755.

Skierkowski tedy správně upozorňuje na základní problém aplikace kritéria plauzibility, když klade otázku, *s jakým* typem pluralitního židovství Ježíš je či není vlastně plauzibilní. Další správnou otázkou polského teologa je, proč Boží zjevení v dějinách (včetně zázraků a vzkříšení) mělo být plauzibilní ještě s něčím jiným než svou intenzivní odezvou v dějinách.

III.2. Hansjürgen Verweyen

Freiburg, biskupské město na německo-francouzském pomezí, je známé nejen svou malebností a příznivým klimatem, svým překypujícím kulturním životem a dopravou na bicyklech, ale též věhlasem své starobylé univerzity a v neposlední řadě dlouhou řadou zde působících významných teologů. Mezi ně jistě můžeme počítat i muže, kterému chceme věnovat následující řádky.

III.2.1. Koryfej z Freiburgu

Kdo chce zažít, co jsou různé teologické přístupy, ať si vezme si do ruky bestseller freiburského fundamentálně-teologického koryfeje Hansjürgena Verweyena *Gottes letztes Wort* a Bergerovu slavnou knihu *Jesus*. První ze zmíněných autorů vás bude sofistikovaně přesvědčovat o tom, že popisy „masivních“ zázraků jsou mytologickou řečí zaniklého světa a spolu s novozákonním zjevením Vzkříšeného nemají žádnou teologickou hodnotu, ba dokonce jsou pro evangelijní zvěst škodlivé, druhý teolog bude naopak duchaplně navazovat na všechny konkrétnosti ve vyprávění o Ježíšově křtu a proměnění na hoře Tábor a se zvláštním důrazem vysvětlovat, jak se v mystických zážitcích apoštolové setkali s tělesností vzkříšeného Ježíše. Když se zeptáte, jak je možné, že na začátku třetího tisíciletí může katolická teologie vypadat tak rozdílně, odpoví vám Klaus Berger obratem, že jde o střet opožděně recipovaného osvícenství v katolické teologii na jedné straně s obnovnými proudy teologického myšlení na straně druhé. Hansjürgen Verweyen bude hovořit o nástupu konzervativních a restauračních sil usilujících zvrátit výdobytky „antropologického obratu“ v teologii a kritických přístupů k Písmu a církevním dějinám.³³⁴

³³⁴ Srov. VERWEYEN H.: *Der Weltkatechismus: Therapie oder Symptom einer kranken Kirche*. Düsseldorf: Patmos, 1993, 207n. Neprozradím nic překvapivého, když poznamenám, že v titulu knihy naznačená otázka je zodpovězena v neprospěch Katechismu katolické církve. Hlavním důvodem, který opět souvisí s tématem

Hlavní důvod, proč má podle nás smysl hovořit o Verweyeni, není jenom jeho popularita ve světě akademické německé teologie, na niž ukazují vysoké náklady reedicí jeho knih a učebnic. Verweyen exemplárním způsobem ztělesňuje Bultmannův posmrtný vliv v německé teologii. I když Klaus Berger slavného freiburského profesora necituje, ani jednou nekritizuje a jak autorovi těchto řádek osobně sdělil, vůbec nezná, přesto mu věnujme několik řádek, které poslouží pro lepší zmapování teologického „terénu“ v zemi našich západních sousedů. Nelze zřejmě najít Klausovi Bergerovi „protilehlejšího“ německého katolického teologa než právě Hansjürgena Verweyena. Právě jako jeho teologické „antonymum“ nás zajímá.

Při studiu Bergerových textů může mít čtenář někdy pocit, že jeho (téměř všudypřítomná) polemika s více než třicet let zesnulým Bultmannem (1884-1976) je už poněkud anachronická. Patří přece k všeobecnému povědomí katolických teologů, že marburský mistr ve svém epochálním díle vytvářel umělé dichotomie mezi přirozeností a osobou, esencí a existencí, událostí a jejím významem a v neposlední řadě mezi hlásáním a naukou.³³⁵ Proč se tedy dnes s takovou energií věnovat jeho teologickému odkazu, jak to dělá Klaus Berger? Následující řádky však zřejmě zvýšenou pozornost našeho autora vůči dědictví Rudolfa Bultmanna ospravedlní.

III.2.2. Verweyenovy velikonoční teze

Není naším záměrem věnovat se rozsáhlému dílu žáka současného papeže³³⁶ a jedné z nejvýznamnějších postav současné německé fundamentální teologie komplexně. Podívejme se jen na jednu zvláště výrazně profilovanou oblast Verweyena teologického myšlení, abychom získali opět o kousek plastičtější obraz německého teologického kontextu a mohli lépe chápat polemické i konstruktivní důrazy v díle Klause Bergera. Nebude také na škodu nastínit způsob uvažování muže, který vychoval celou školu

naší práce, je – podle Verweyena – neschopnost autorů Katechismu vypořádat se s biblickými texty nasvícenými „chladným světlem“ historické kritiky.

³³⁵ Srov. DULLES A.: *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*. Brescia: Queriniana, 1997, 166. [orig. *The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith*, New York 1994]. V prosinci 2008 zesnulý konzervativní americký jezuitský kardinál však hodnotí Bultmanna celkově až nečekaně pozitivně v tom smyslu, že zpřístupnil křesťanskou víru existenciálně naladěné generaci svých současníků.

³³⁶ Verweyen patří mezi první doktorandy Josepha Ratzingera. Jeho disertace se věnuje Anselmu z Canterbury: VERWEYEN H.: *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*. Düsseldorf: Patmos, 1969.

německých teologů s nemalým intelektuálním, akademickým, vnitrocírkevním a společenským vlivem.³³⁷

Hansjürgen Verweyen je známý a teologicky vlivný zejména díky svým názorům na původ a způsob vzniku velikonoční víry (*Osterglaube*) Ježíšových učedníků. S Bergerem je zajedno, že základy této víry byly v myslích a srdcích následníků nazaretského Mistra položeny ještě před událostmi Velkého pátku. Tím ovšem konsenzus emeritních profesorů teologie z Freiburgu a Heidelbergu končí. Vše ostatní je jinak. Poslechněme si, jak velikonoční události a zejména zjevení Vzkříšeného učedníkům hodnotí Verweyen:

„Zatímco v teologické diskusi – již po několik desetiletí – téměř všechny klíčové otázky tradiční apologetiky v té míře, v jaké krouží kolem nadpřirozeného vlamování se (*Einbruch des Supranaturalen*) do našeho světa, získávají jen marginální pozornost, vede se stále urputná debata kolem fundamentálně teologické hodnoty velikonočních zjevení (*Ostererscheinungen*).“³³⁸

Verweyen zmiňuje v této souvislosti právě úhlavního exegetického protivníka Klause Bergera, když připomíná, že pro Rudolfa Bultmanna je otázka velikonočních zjevení Vzkříšeného historicky nahlíženo beznadějná, teologicky viděno bez významu.³³⁹ Verweyen však na Bultmanových pozicích zůstat nehodlá. Zjevení Vzkříšeného pro něj nezůstanou jen irelevantní, považuje je pro víru za škodlivá. Samo vzkříšení je „nebezpečná metafora“ a „slovo, které zakrývá věc“.³⁴⁰ Formuluje své tři slavné velikonoční teze. První z nich se týká srozumitelnosti a „kompatibilitosti“ Ježíšova zmrtnýchvstání vzhledem k očekávání dnešního člověka a jeho hledání životního smyslu:

„Kategorie ‘vzkříšení’ respektive ‘zmrtnýchvstání’ nemůže být dnes srozumitelným klíčovým pojmem pro poslední očekávání smyslu (*eine letzte Sinnerwartung*), pokud

³³⁷ Za všechny jmenujme poradce německé biskupské konference Klause Müllera, profesora pro filozofické otázky v teologii na vestfálské univerzitě v Münsteru, a dále dogmatika a fundamentálního teologa Thomase Pröppera.

³³⁸ VERWEYEN H.: *Gottes letztes Wort*, 338.

³³⁹ Srov. *tamtéž*, 339.

³⁴⁰ Srov. VERWEYEN H.: *Auferstehung: ein Wort verstellt die Sache*, in: VERWEYEN H.: *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*. Freiburg: Herder, 1995. Verweyen chápe novozákonní metaforiku popisující velikonoční zážitky učedníků za apokalyptickou, matoucí a zavádějící.

Bůh učinil rozhodující akt svého zjevení definitivním sebesdělením (*letztgültige Selbstmitteilung*) teprve po Ježíšově smrti.³⁴¹

Verweyen předpokládá „hluboký gnoseologický zlom“ v možnostech přístupu k událostem Velkého pátku a Velikonoční neděle. Velikonoční víru chce tedy i z epistemologických důvodů založit výlučně na Ježíšově životě, utrpení a smrti. V jeho první tezi však jde o víc. Skoro by se dalo říci, že jde o opovážlivý krok v transcendentálně teologickém stylu³⁴². Opět se dostáváme k refrénu Bergerových stížností na stav německé teologie. Verweyenova první velikonoční teze je skutečně ve dvojitým smyslu učebnicovým příkladem (jeho manuál je rozšířenou učebnicí) toho, jak se předporozumění mohutně projevuje ve výsledcích teologické práce. Toto předporozumění je v našem případě plně reflektované, ba dokonce je hlavní filozoficko-teologickou metodou. Konkrétněji: jde o Rahnerovu v kantovském smyslu radikalizovanou recepci Heideggera v podání freiburského profesora až na (za?) hranice pojmu zjevení (*revelatio*), jak ho chápe katolická teologie.

Hansjürgen Verweyen chápe novozákonní zjevení Vzkříšeného jako „posunutou (*nachgeschobene*) manifestaci božské moci“, jako „podivuhodný amalgám“ a spojuje je „se starým obrazem Boha – mocně trůnicího Vládce.“ Evangelijní zjevování Zmrtvýchvstalého, tvrdí Verweyen, degraduje Ježíšovu smrt na kříži na „mezihru“ a „předběžné sebezjevení“. Dnešní člověk podle Verweyena rozumí lásce, Ježíšovu lásku na kříži umí vidět jako dokonalé sebezjevení Boha a nepotřebuje žádné „dodatečné manifestace“ moci dokazující, že Ježíšovo sebevydání bylo přijato Bohem.³⁴³ Jestliže neztrácíme ze zřetele důvod, proč se zabýváme velikonočními názory prominentní osobnosti jedné z vyhlášených evropských teologických fakult, pak nám může vytanout na myslí Bergerovo přání – dovolte mi parafrázi – aby si teolog zachoval úctu k cizosti biblického textu a nepokoušel se jej „ohýbat“ přes své třeba velmi učené koleno.

Druhá Verweyenova velikonoční teze se týká údajné rozpornosti vtělení a velikonočních vizí:

³⁴¹ VERWEYEN H.: *Gottes letztes Wort*, 342.

³⁴² Transcendentální teologie (Transzendentaltheologie) se táže na antropologické podmínky možnosti náboženské víry. Verweyen, jak vidno, antropologické podmínky definuje ultimativně a dává přednost vlastnímu porozumění lidskému subjektu před klasicky formulovanými obsahy víry.

³⁴³ Srov. VERWEYEN H.: *Gottes letztes Wort*, 342n.

„Pokud Bůh teprve po Ježíšově smrti učinil rozhodující akt zjevení, pak je víra v inkarnaci božského Slova podkopána.“³⁴⁴

Verweyen je přesvědčen, že převládající teologická tradice je kontaminována latentním dokétismem. Jeho výčitka, kterou Berger též adresuje zejména současné německé univerzitní teologii, je ale míněna v jiném smyslu. Verweyen se táže: „...v jakém dějinném aktu se Bůh pro lidi stal definitivně rozpoznatelným?“³⁴⁵ a poznamenává, že pokud naši odpověď umístíme do velikonočního nedělního rána, dopustili jsme se chyby a odvedli pozornost od pozemského Ježíše a jeho lásky, jež ho legitimizuje a činí věrohodným: „Bůh chtěl zjevit své celé bytí ‘v těle’, to znamená v oné bezmocné pídí lidského života mezi počtím a smrtí.“³⁴⁶ Berger, pro kterého je Ježíš zázračný „prorok mocný slovy a skutky“, se opět dostává do exemplární kontrapozice k výše zmíněnému názoru. Asi nebudeme vůči freiburskému profesorovi nespravedliví, jestliže ho spolu Bergerovými slovy zdvořile obviníme, že patří mezi ty teology, kteří nevidí příliš Ježíšův „mystický kontext“. Pozornému čtenáři se stává zřejmým, že Verweyen nerozlišuje přesně mezi faktickou (ontologickou) a gnoseologickou rovinou. Katolický teolog nebude zpochybňovat inkarnaci Božího Syna – skutečnost, že Ježíš je od nazaretského počtí – v řádu bytí vteleným Slovem, fundamentální otázka však zní, *jak* to můžeme poznat. *V řádu poznání* této zcela zásadní skutečnosti hrají zjevení Vzkříšeného eminentní roli.

Třetí Verweyena velikonocní teze se týká opět pro Klause Bergera klíčového autora G. E. Lessinga:

„Pokud zjevení Vzkříšeného po Velkém pátku tvoří rozhodující důvod pro velikonoční víru, pak zůstává Lessingem nastolený problém ‘učedníků první a druhé ruky’ neřešitelný.“³⁴⁷

Řešení *Lessingova problému* nepatří mezi jednoduché úkoly filozofie a fundamentální teologie. Německý filozof s velkou vervou upozorňoval na těžkosti, které nastávají pro

³⁴⁴ *Tamtéž*, 344.

³⁴⁵ *Tamtéž*.

³⁴⁶ *Tamtéž*.

³⁴⁷ *Tamtéž*, 346.

učedníky „druhé ruky“, kteří u velikonočních událostí roku 30 v Jeruzalémě nebyli.³⁴⁸ Podle Verweyena názoru je však stále přítomným důvodem velikonoční víry ochota učedníků k radikálnímu sebeodevzdání se po vzoru Ježíšově, a to od počátků církve až dodnes. Verweyen i zde vychází z „ohniska“ svého fundamentálně teologického návrhu spočívajícím v analýze novozákonního pojmu *traditio* (řecké sloveso *paradidónai*). Uvádí jeho novozákonní významy:

1. Vydání člověka člověkem moci – zvláště s ohledem na Jidáše, který Ježíše ‘vydal’;
2. vydání vlastního Syna Bohem za nás za všechny (srov. Řím 8,32; 4,25);
3. sebevydání Ježíše ‘za nás’ (Ef 5,2), ‘za církve’ (Ef 5,25), ‘za mě’ (Gal 2,20);
4. předávání ve smyslu podávání dále (*Weitergabe*), tradice. Je důležité, že všechny čtyři momenty od začátku, pokud můžeme sledovat křesťanskou tradici, spolu byly navzájem spojeny.³⁴⁹

Tradici ve čtvrtém smyslu chápe především právě jako sebevydání Ježíšových učedníků (mučedníků!), kteří na různých úrovních zpřítomňují sebevydání Kristovo ‘pro nás’ a ‘pro církve’.³⁵⁰ Tím je pro freiburského profesora Lessingův problém vyřešen: Všichni totiž můžeme být svědky Kristova *traditio*, aktualizovaného v křesťanských dějinách. Přes řadu sympatických myšlenek a poutavých příkladů je zřejmé, že Verweyen své pojmy užívá ve velmi širokém až vágním smyslu, což lze říci i o samotné kategorii velikonoční víry.³⁵¹

Alternativy ve zdůvodnění velikonoční víry spatřuje tedy v zázracích a velikonočních vizích na jedné straně a v (učedníky zpřítomňovaném) příběhu pozemského Ježíše na straně druhé. Správnou velikonoční víru už po dvě tisíciletí však probouzí jedině

³⁴⁸ Tímto problémem se později zaměřoval dánský filozof Kierkegaard, který však, na rozdíl od Lessinga, popíral kvalitativní rozdíl mezi „učedníky první ruky“, jež se mohli dobrat jistoty vlastní zkušeností, a námi – „učedníky druhé ruky“ – kteří jsme odkázáni na jejich svědectví. Jelikož smyslově-dějinná zkušenost ze své podstaty není dostatečným důvodem pro bezpodmínečné rozhodnutí víry, nacházíme se, podle Kierkegaarda, na stejné úrovni jistoty jako první učedníci.

³⁴⁹ VERWEYEN H.: Aufgaben der Fundamentaltheologie, in: Trierer Theologische Zeitschrift 92 (1983), 207n.

³⁵⁰ VERWEYEN H.: *Der Weltkatechismus*, 207n.

³⁵¹ Jak rozumí sebevydání, křesťanskému *traditio*, ukazuje následující text: VERWEYEN H.: Aufgaben der Fundamentaltheologie, 213: „Když se na začátku roku 1982 zřítilo malé letadlo do ledové řeky Potomac ve Washingtonu a šest lidí se drželo jeho vraku, všichni měli stejnou touhu přežít. Tento subjektivní sebezáchovný horizont byl ale všechno jiné než konstitutivní pro zkušenost, která některé zasáhla jako blesk z čistého nebe. Jeden z trosečníků několikrát předal dál záchranný pás, který mu byl spuštěn z vrtulníku, jednoduše [jej vždy předal] sousedovi vedle – a utonul, dříve než se helikoptéra vrátila konečně i pro něj. Zachránění měli následně možnost, aby toto nečekané a nepochopitelné vítězství onoho muže nad svým strachem a touhou žít pojali jako to, čím bylo – anebo onoho anonymního padesátníka s extravagantním knírem a poloviční pleší zařadili mezi ty absurdní hrdiny, kteří, inu, nikdy nevyhynou.“

připravenost k sebe-vydání (křesťanské *traditio*) Ježíšových následovníků a zprávy o jeho vzkříšení nehrají pro víru – míní Verweyen – žádnou objektivně relevantní roli.

Nelze přehlédnout, že Verweyen se v pojetí vzkříšení blíží W. Marxsenovi a jeho přesvědčení, že termín zmrtvýchvstání je metaforou pro skutečnost, „že Ježíšova věc pokračuje“ („*die Sache Jesu geht weiter*“).³⁵² Pokud Verweyen ve své druhé tezi obviňuje teologický *mainstream* z latentního dokétismu, je otázkou, zdali v jeho případě nemluvit o aktivní gnózi. Asi lze cítit Bergerem připomínaný strach některých teologických kolegů z tělesného, smyslově vnímatelného, literárního a konkrétního (viz Bergerovy termíny *Leiblichkeit* a *Leibhaftigkeit*), zvláště v oblasti týkající se setkání se Zmrtvýchvstalým.

Berger jako biblista rozhodně odmítá vidět Ježíšovo tělesné vzkříšení jako „bezmezně naivní“ nebo „totálně mytologickou“ představu. Přechází dokonce do ofenzivy tvrzením, že ve velikonoční zkušenosti učedníků nelze oddělit (dobově podmíněnou) formu od (nadčasového) obsahu. V této otázce se jedná o základ („Urstein“) křesťanství, který zcela koresponduje – míní Berger – s biblickým obrazem Boha a člověka.³⁵³ I třetí velikonoční teze opět nabízí podle našeho názoru velmi ilustrativní kontrast teologických přístupů a doufejme, že zdůvodňuje nemalé úsilí vložené do tohoto exkurzu, ke kterému se opět vrátíme v následující kapitole.

IV. kapitola: Vybrané fundamentálně teologické aspekty v myšlení K. Bergera

V našem bádání jsme se dostali na začátek finální kapitoly, ve které se pokusíme zúročit veškeré předchozí úsilí. Na pozadí třetí kapitoly, jež tvoří jakýsi myšlenkový „kolorit“ našeho nejvlastnějšího záměru, necháme „reagovat“ základní otázky fundamentálně-teologické disciplíny (první kapitola) s hlavními tématy díla Klause Bergera (druhá kapitola). Pokusíme se tedy zhodnotit Bergerovo myšlení z perspektivy fundamentální teologie: poukázat na jeho přínosné a inspirativní aspekty a upozornit na některé jeho nedůslednosti a slabiny. Vynasnažíme se, abychom se při kritickém hledání explicitních a

³⁵² Srov. MARXSEN W.: *Die Sache Jesu geht weiter*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1976. Willi Marxsen je autorem termínu *Redaktionsgeschichte*, který se ve většině jazyků nepřekládá. Sám viděl novozákonní texty především jako redakčně zpracovávané texty, které vypovídají více o teologických prioritách a dalších zájmech svých redaktorů než o historii jako takové. Závislost Verweyena na Marxsenovi je mnohem větší než přiznává.

³⁵³ Srov. BERGER K.: *Sind die Berichte*, 159-164.

implicitních předpokladů Bergerovy exegeze a teologie přidrželi struktury kapitoly první, a proto se nejprve podíváme co nejsyntetičtějším pohledem na Bergerovy přístupy k antropologickému momentu v exegetické a teologické práci (IV.1), dále postoupíme k Bergerově chápání zjevení (IV.2), posléze pokročíme ke zhodnocení jeho christologie (IV.3) a následně ekleziologie (IV.4). Společným jmenovatelem všech čtyř probíraných bodů bude hledisko antropologické, historické a teologické kredibility křesťanství v myšlení Klause Bergera.

IV.1. Antropologické momenty v Bergerově teologii

Jelikož Klaus Berger někdy poněkud tápe v jednoznačném zasazení exegety do proudu Tradice, jež dala Písmu vzniknout a jež ho nese jako skutečné *depositum fidei*, obává se právem určité interpretační svévole vyplývající z přílišné subjektivity teologova předporozumění. Této obavě – napříč přítomné v díle našeho autora – se budeme hlouběji věnovat (IV.1.1.) a navážeme tak na obsah kapitoly třetí, jelikož oba výše probíraní autoři – Theißen i Verweyen – se nevyhnuli, jak se zdá, neadekvátnímu zúžení svého pohledu na tajemství Ježíšovy osoby a jeho působení. Následně se zamyslíme, zda je Bergerův metodologický „lék“ – hermeneutika cizosti – skutečně vhodným prostředkem nápravy. Zabráníme nepřipustnému zjednodušování, upravování či přímo znásilňování biblického poselství, pokud ho prohlásíme za radikálně cizí a vzdálené lidské zkušenosti, cítění a myšlení? Pokusíme se potvrdit hypotézu, že se tato Bergerova hermeneutika dostává do určitého napětí s klasickým pojetím vztahu víry a rozumu v katolické teologii (IV.1.2.), kde je *ratio* vnímáno jako jakási „směrovka“ ukazující k víře, ale také jako nástroj, jenž pomáhá víře růst, prohlubovat a vstupovat do celku lidské existence. Je třeba připomenout, že myšlení Klause Bergera není v otázkách souvisejících se vztahem lidského subjektu k obsahům víry „jednosměrné“, neuvažuje jen o rizicích nelegitimních zásahů člověka do biblického světa víry, ale je si vědomo užitku, který křesťanská víra konkrétnímu člověku nabízí. Přínosnosti víry pro každodenní lidský život se však budeme věnovat později v souvislosti s antropologickou kredibilitou křesťanství v rámci fundamentální christologie (IV.3.2.).

IV. 1. 1. Redukce antropologická a sociologická

Milan Kundera na jednom místě píše: „Je pravda, že termiti redukce hlodají lidský život odevždycky.“³⁵⁴ Mohli bychom říci, že právě těchto ničivých „termitů“ v biblistice a teologii se Klaus Berger bojí. Opakovaně varuje před antropologickou redukcí a psychologickou projekcí, které ohlodávají biblickou víru na nepoužitelný zbytek sestávající pouze z humanistických, etických, ekologických a feministických podnětů (srov. II.5.4). Někdy se skoro zdá, jako by si Berger častěji připomínal, že Solovjevův Antikrist měl doktorát z teologie z Tübingen a že křesťanskou víru mohou poškodit sami teologové více než ateismus a pronásledování. Rozhodně však přičítá na vrub současné teologii nepřilíš utěšený stav křesťanství, víry a církve v Německu i v Evropě. Jedna ze zásadních teologických chyb je redukce obsahů Bible na míru exegetovi a teologovi, který s posvátnou knihou křesťanů pracuje. Projekce osobnosti badatele do výkladu Nového zákona si všimnul již před více než sto lety Albert Schweitzer, když ve své rekapitulaci dosavadního bádání o historickém Ježíši ohlašuje z tohoto důvodu svou rezignaci na podobný projekt.³⁵⁵ Podobně se vyjadřuje i současný papež, když v metodologicky přínosném úvodu své *Jesus-Buch* píše o historicko-kritických rekonstrukcích nazaretského Mistra a jejich důsledcích pro víru:

„Kdo si čte několik těchto rekonstrukcí za sebou, rychle zjišťuje, že jsou spíše fotografiemi svých autorů a jejich ideálů nežli očištěním zašlé ikony. Nedůvěra vůči těmto obrazům Ježíše sice časem vzrostla, ale tím více se nám vzdálila i sama Ježíšova postava.“³⁵⁶

Berger, stejně jako kdysi Schweitzer či dnes Ratzinger, vidí, že exegeze a teologie až příliš často zrcadlí samotného exegetu a teologa než Ježíše Krista. Liberální intelektuál vidí v Ježíši liberálního Žida, jenž „zlidšťuje“ Tóru. Proti tradicím rebelující teolog spatřuje v nazaretském rabínovi především rebela antického židovství, jenž odmítal kult.

³⁵⁴ Když na jaře 1985 přebíral v Jeruzalémě spisovatel Milan Kundera Jeruzalémskou cenu, pronesl při té příležitosti *laudatio* pater Marcel Dubios, dominikán a profesor na jeruzalémské univerzitě. Kundera poté přednesl ve francouzštině řeč, která vyšla po listopadu 1989 též v češtině, a to dvakrát časopisecky a naposledy jako útlá knížečka: KUNDERA M.: *Zneuznávané dědictví Cervantesovo. Jeruzalémský projev: román a Evropa*. Brno: Atlantis, 2005, 27. Kundera upozorňuje, že evropské myšlení se redukuje ve svém smyslu pro samo bytí.

³⁵⁵ Srov. SCHWEITZER A.: *Geschichte der Leben Jesu Forschung*. Tübingen: Mohr, 1984.

³⁵⁶ RATZINGER J.: *Ježíš Nazaretský*, 5.

Případy, kdy revolučně naladěný autor obdivuje Ježíše jako sociálně naladěného reformátora, ba dokonce jako starověkého marxistu, také nejsou neznámé. S výčtem bychom mohli pokračovat dlouho, ale jako příklad teologie, resp. christologie tendující k antropologické redukci to jistě stačí. Též dokument Papežské biblické komise *Bible a christologie* se o zmíněné souvislosti poměrně obsírně zmiňuje.³⁵⁷ Jiný dokument stejnojmenné komise – ve shodě s Bergerovým bytostným přesvědčením – odhaluje například Bultmannovu hermeneutiku jako příliš „těsnou“ pro autentickou víru:

„Je totiž třeba uznat, že některé hermeneutické teorie jsou pro výklad Písma nevhodné. Např. existenciální přístup Bultmannův vede k tomu, že uzavírá křesťanské poselství do těsného prostoru určité filozofie. Navíc kvůli předpokladům, které jsou pro tuto hermeneutiku určující, je náboženské poselství Bible z větší části zbaveno své objektivní skutečnosti (v důsledku přehnaného ‘odmytologizování’) a má skon podřizovat se poselství antropologickému.“³⁵⁸

Speciálně jedna fáze křesťanských dějin je podle Bergera obzvláště ohrožena „antropomorfní“ interpretací. Je to moment zásadní, protože se nachází na úplném začátku dějin církve – prvotní křesťanské komunity. Berger (snad až příliš) hlasitě protestuje, když je těmto nevelkým skupinám přisuzována geniální teologická produktivita v podobě ohromující povelikonoční kreativity, s níž sestavují pozdější obsahy evangelií a reinterpretojí příběh ukřižovaného nazaretského Mistra.³⁵⁹ O tom ale více v následujících bodech závěrečné kapitoly, zejména v souvislosti s Bergerovým pojetím Tradice, jež předcházela sepsání evangelií (IV.2.3.).

Například též údajné podceňování Starého zákona exegety a teology je jakousi – pokusme se parafrázovat Bergerovu dikci – antropologickou projekcí markionovského stylu,³⁶⁰ jejímž ztělesněním je Adolf Harnack a jeho následovníci. Berger má pravdu,

³⁵⁷ Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE, *Bible a christologie*. Praha: Krystal OP, 1999, 31–36.

³⁵⁸ VBC, 66n.

³⁵⁹ Srov. BERGER K.: *Vom Verkündiger zum Verkündigten*, 185–209.

³⁶⁰ Pro jistotu, aby nedošlo k nedorozumění, co myslíme neobvyklým adjektivem, připomeňme nejzákladnější informace o Markionovi (166 v Římě). Markión byl raně křesťanský teolog, jenž byl vyloučen z církve r. 144 jako bludař, a založil pak gnostické společenství přísně asketicky žijících markionitů, které vyrostlo v mocnou proticírkev a působilo až do 6. stol. Spor vzplanul u otázky významu Starého zákona pro křesťanské obce. Markionova teze o krutém starozákonním Bohu stvořiteli, který neměl co dělat s dobrotivým Bohem Nového zákona, byla odmítnuta jako nevhodná a Markionem požadované vyloučení Starého zákona nebylo uskutečněno.

křesťanství ani exegeze se bez *Tanaku* neobejdou, vždyť prvotní komunita znala jen jedno Písmo – Starý zákon a Ježíš byl „pouze“ novou „hermeneutikou“ tohoto jediného židovského Písma. To evidentně vyjadřuje už nejstarší křesťanské vyznání: Ježíš je *Kristus*–Mesiáš, na kterého čekal Izrael. Na tomto faktu nic nezmění ani nejpodivnější a nejnásilnější starozákonní text. Potud je třeba s Bergerem souhlasit. Je však otázkou, jestli též Bergerova exegeze a teologie není „kontaminována“ psychologicko-osobnostními prvky. Zůstaňme u starozákonních kontextů. Berger se naprosto vědomě snaží, aby Ježíše co nejvíce ponořil do židovství Druhého chrámu, a jde opravdu hodně daleko. Je to jeho příznačné *agere contra*, systematická snaha zareagovat opačně vůči některým exegetickým a teologickým tendencím. Domnívá se například, že Ježíš žil ve své druhé životní dekádě jako nazirejec (nazorejec) a změna jeho stylu od začátku veřejného vystoupení (svatba v Káni, účast na hostinách, „píjan vína“ atd.) měla ukázat, že nastává mesiánský čas.³⁶¹ Je to jistě zajímavá teorie, ale neodpovídá až příliš Bergerově potřebě vytvářet originální vize a zastávat opačná stanoviska? Uvažujeme-li kupříkladu o Bergerově „brutálním“ Ježíši, není i tu při díle snaha oponovat rozšířeným a někdy laciným „terapeutickým“ zpodoběním Krista?

Domníváme se, že řada Bergerových vyhraněných exegetických a teologických názorů se spíše snaží rozbít konsenzus než jej získat. Systematická provokace Klause Bergera počínající neobvyklou datací novozákonních spisů a končící např. tvrzením, že titul „Syn Boží“ je předvelikonoční,³⁶² je mnohdy osvěžující, ale ne vždy nachází správnou míru, formu i účinek. Někdy vzniká dojem, že Bergerova chuť polemizovat je větší než jeho připravenost na polemiku. Tu a tam působí Bergerovy texty dojemem, že potřeba zastávat opačná stanoviska k teologickému *mainstreamu* je silnější než jeho povětšinou velmi vytříbený cit pro intelektuální úroveň. A naposledy: Bergerova potřeba občas někoho intelektuálně „zpolíčkovat“ je tak neovladatelná, že kazí kredit tohoto obdivuhodného muže.³⁶³

Bergerovo podezření vůči subjektu vstupujícímu do teologie je tak – skoro bychom mohli říci „Bohu díky“ – nedůsledné. Svou nejlepší knihu *Jesus* napsal od začátku dokonce – a velmi zdařile – v duchu existenciální christologie. Bergerova exegeze a teologie je tedy bezesporu „kontaminována“ psychologicko-osobnostními prvky. Že to v jeho případě není

³⁶¹ Srov. BERGER K.: *Jesus als Natoräer/Nasiräer*, 323–335.

³⁶² Srov. BERGER K.: *Zum Problem der Messianität Jesu*, in: ZThK 71 (1974), 1-30.

³⁶³ Srov. BERGER K.: *Widerworte*.

na škodu, ukážeme později. V každém případě je třeba našeho autora pochválit za názor a především praxi, kterou hezky zachycuje dokument *Výklad Bible v církvi*:

„Člověk je věrný záměru biblických textů jen do té míry, nakolik se v jádru jejich formulace pokouší znovu nalézt skutečnost víry, kterou vyjadřují, a pokud na tuto skutečnost napojí zkušenost prožívané víry v našem světě.“³⁶⁴

Je to právě předporozumění víry, které Berger vnímá jako jediné plně adekvátní pro četbu a studium Písma. Jeho cisterciácká spiritualita (srov. II.1.1.) mu podle jeho přesvědčení umožňuje vstoupit do správného kontaktu s Písmem, kdy se badateli na jedné straně díky víře otevírá porozumění posvátnému textu, na straně druhé tento text jeho duchovní život obohacuje a posiluje. Náš autor proto neváhá doporučovat exegetům a teologům studujícím a vyučujícím na (nejen) německých univerzitách, aby hledali výraznou křesťanskou, nejlépe řádovou spiritualitu jako nejvhodnější předpoklad pro pěstování relevantní teologické vědy (srov. II. 5. 4.).

Kromě nevhodné filozofie či světonázoru (srov. II. 2.) považuje náš autor za možný nástroj redukce obsahu biblické zvěsti též ideologické užití psychologie a sociologie. Berger však neodsuzuje paušálně použití moderních humanitních věd při výkladu Bible, jak by se snad dalo usuzovat z jeho kontroverzí s Eugenem Drewermannem³⁶⁵ a Gerdem Lüdemannem (srov. II.4.3.) aplikujících na Nový zákon metody hlubinné psychologie či z jeho polemik s Gerdem Theißenem (srov. III.1.), který se pokouší beze zbytku vysvětlit rané křesťanství metodami sociologie. Do určité míry pokládá Berger tyto humanitní vědy pro výklad Písma za přínosné a „orientaci na jejich otázky za užitečnou“, má však obavu, aby se „nezaměňovaly otázky s odpověďmi“³⁶⁶. Jednoznačného odmítnutí se však od našeho autora dostává transcendentální metodě (srov. I.2.1.) v teologii a potažmo v exegezi, kdy se dopředu ze strany subjektu stanoví podmínky srozumitelnosti eventuálního zjevení, jak jsme ilustrovali na příkladu velikonočních tezí H. Verweyena (srov. III.2.). Pokud bychom použili terminologii Karla Rahnera, Klaus Berger s veškerou vehemencí odmítá jakékoli transcendentální předpoklady a hájí dějinně-kategoriální

³⁶⁴ VBC, 65.

³⁶⁵ Jak jsme již naznačili výše (II.2.3), Drewermannův silně platonizující výklad vidí v Novém zákoně především dvojí: 1. Ježíšovu lidskost a 2. recept vůči veškerému, ale opravdu veškerému strachu.

³⁶⁶ BERGER K.: *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 81.

zjevení. Pomyslný *cordon sanitaire* proti této závadné metodě chce postavit svou hermeneutikou cizosti. Tato hermeneutika má zabránit kontaminaci biblického výkladu filozofií, psychologií, sociologií a dokonce v jistém smyslu teologií. Neriskuje však osočení z decizionismu, fideismu a fundamentalismu? Je nejvyšší čas zamyslet se nad rolí racionality vzhledem a v rámci Bergerovy hermeneutiky cizosti.

IV.1.2. Intellectus fidei v myšlení Klause Bergera

Jak jsme již rozvedli v první kapitole (I.2), pro současnou fundamentální teologii je téma člověka včetně jeho racionality často vstupní branou do světa víry.³⁶⁷ Encyklika *Fides et ratio* 7 výstižně praví:

„Bůh jako pramen lásky se chce dát poznat a poznání, které má člověk o něm, završuje každé jiné pravé poznání o smyslu vlastní existence člověka, kterého může lidský rozum dosáhnout.“

Lidský rozum je tedy schopen dosáhnout určitého pravého poznání o smyslu vlastní existence a toto poznání je bytostně a (na základě stvoření můžeme říci) strukturálně nasměřované na poznání, které přichází jako dar od Boha. Tomuto daru říkáme poněkud technicky zjevení. Pro lidský rozum – podle Bergera – je biblická víra především něčím cizím. Jak je pak ale možná teologická práce? Jestliže se Logos vtělil – a to je nejvlastnější střed víry – jak můžeme zpochybňovat – přes veškeré vědomí nevyzpytatelného tajemství Božího – principiální inteligibilitu Boha a jeho plánů? Neblíží se vlastně Bergerovo chápání Boha více poněkud vnímání muslimů než křesťanů? Joseph Ratzinger ve své řezenské řeči vidí právě ve vztahu k racionalitě jeden z hlubokých rozdílů mezi následovníky Mohamedovými a Ježíše Krista. Nechme právě tohoto teologa pokračovat v dialogu s Klausem Bergerem o tomto tématu, kterým není nic jiného než význam filozofické racionality pro exegezi Písma svatého (srov. též II. 2. 2). Bavorský papež mluví o islámském teologovi Ibn Hazím a zdá se, jako by promlouval ke křesťanskému teologovi Klausu Bergerovi:

³⁶⁷ Zpracování tohoto bodu bylo inspirováno spoluprací s Pavlem Frývaldským v rámci atestace z fundamentální teologie. Christologii Josepha Ratzingera jsme porovnali s christologií Klause Bergera: FRÝVALDSKÝ P.: *Christologie v díle Josepha Ratzingera – Benedikta XVI.*, in: *Studia theologica* 3 (2010), s 43-62.

Transcendence a jinakost Boží jsou tak vystupňovány, že též náš rozum, náš smysl pro pravdu a krásu již není skutečným zrcadlem Boha, jehož propastné možnosti pro nás věčně zůstávají skryty a nepřístupny za jeho reálným rozhodováním. Oproti tomu trvala církevní víra vždy na tom, že mezi Bohem a námi, mezi jeho tvůrčím Duchem a naším stvořeným rozumem existuje skutečná analogie, ve které sice nepodobnosti jsou nekonečně větší než podobnosti, ale analogie a její řeč není zrušena. Bůh se nestává božstějším, když ho necháme rozplynout v čirém a neproniknutelném voluntarismu, nýbrž vpravdě božský Bůh je ten, který se ukázal jako Logos a jako Logos pro nás s láskou jednal a jedná. Jistěže láska přesahuje poznání a musí být vnímána více než jako pouhé myšlení, ale zůstává láskou Boha, který je Logos, protože je křesťanská bohoslužba *λογικὴ λατρεία* – bohoslužba, která je v souladu s věčným Slovem a naším rozumem.³⁶⁸

V tomto smyslu se citovaný autor vyslovil již více než před dvaceti lety o povaze biblické exegeze: „Debata o moderní exegezi není ve své podstatě debata mezi historiky, nýbrž je filosofickou diskuzí.“³⁶⁹ Je historicko-kritická metoda vhodným nástrojem pro teologické zkoumání? S jakou „filozofií“ má biblista přistupovat ke své teologické práci? Je nějaká filosofie vhodnou přístupovou cestou ke svědectví Bible? Musíme vidět biblickou víru a filosofii v tak ostrém protikladu jako heidelberský exegeta? Jak jsme již ukázali, Berger správně odmítá Bultmannovu snahu redukovat obsah biblické zvěsti na existenciální filosofii. Musíme však postulovat protiklad mezi pravdou bible a filosofickou pravdou rozumu jako takový? Klaus Berger má svým „odporem“ k filosofii blízko k Martinu Lutherovi, který zdůraznil protiklad biblického a filosofického myšlení, a především pak

³⁶⁸ „Die Transzendenz und die Andersheit Gottes werden so weit übersteigert, daß auch unsere Vernunft, unser Sinn für das Wahre und Gute kein wirklicher Spiegel Gottes mehr sind, dessen abgründige Möglichkeiten hinter seinen tatsächlichen Entscheiden für uns ewig unzugänglich und verborgen bleiben. Demgegenüber hat der kirchliche Glaube immer daran festgehalten, daß es zwischen Gott und uns, zwischen seinem ewigen Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft eine wirkliche Analogie gibt, in der zwar die Unähnlichkeiten unendlich größer sind als die Ähnlichkeiten, daß aber eben doch die Analogie und ihre Sprache nicht aufgehoben werden (vgl. Lat IV). Gott wird nicht göttlicher dadurch, daß wir ihn in einen reinen und undurchschaubaren Voluntarismus entrücken, sondern der wahrhaft göttliche Gott ist der Gott, der sich als Logos gezeigt und als Logos liebend für uns gehandelt hat und handelt. Gewiß, die Liebe „übersteigt“ die Erkenntnis und vermag daher mehr wahrzunehmen als das bloße Denken (vgl. Eph 3, 19), aber sie bleibt doch Liebe des Gottes-Logos, weshalb christlicher Gottesdienst *λογικὴ λατρεία* ist – Gottesdienst, der im Einklang mit dem ewigen Wort und mit unserer Vernunft steht (vgl. Röm 12, 1).“ Srov. http://storico.radiovaticana.org/ted/storico/2006-09/94864_glaube,_vernunft,_universitat_-_papstrede_an_der_uni_regensburg.html. (30.11.2010)

³⁶⁹ RATZINGER J.: *Schriftauslegung im Widerstreit - zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1989, 104.

ke Karlu Barthovi, který Luthera dále rozvinul svým protestem vůči „*analogia entis*“. Podle Bartha neexistuje mezi filosofickým hledáním a biblickou vírou kontinuita, ale diskontinuita, nikoliv analogie, ale čirý paradox. U Bergera je to patrné v jeho neustálém zdůrazňování cizoty biblického textu. Podle Ratzingera – opět bude užitečné jej citovat – však víra, která se stává pouze paradoxem, „nemůže objasnit a proniknout náš každodenní svět, ... v čistém paradoxu nelze žít.“³⁷⁰ Pokud bychom zdůrazňovali pouze paradox, pouze cizotu Božího slova, náš každodenní život a naše existenciální otázky by nenacházely s vírou styčné body. Místo záchrany bychom přivodili ztrátu víry. Může vůbec teologie bez filozofie existovat? Nakonec i Barth, ano i Berger, nějakou filosofii používá. Dostáváme se k současnému sporu o filosofii, především o metafyziku, které by se současná teologie neměla vzdát.³⁷¹ Metafyzika se totiž týká nejpodstatnějších otázek lidského života, jako je základ a cíl bytí vůbec, smysl lidského života tváří v tvář smrti apod. Biblická víra musí mít k těmto otázkám vztah, aby na ně mohla dát odpověď.³⁷² Tyto metafyzické otázky však biblickému světu nejsou cizí, jak se domnívají někteří teologové, kteří by je rádi označili za helenizaci biblické zvěsti.³⁷³ Podle mnohých není mezi historickým myšlením Bible a ontologickým myšlením filosofie protiklad, ale naopak kontinuita.

Základ pro tuto kontinuitu lze spatřovat spolu se současným papežem v teologii stvoření. Stvořený svět je smysluplný, a tak přístupný lidskému poznání: „Slovo Logos znamená především tolik, co smysl. Svět pochází z Logos, což tedy značí: Svět je smysluplný, je výtvořem smyslu.“³⁷⁴ Logos, smysl světa, je zároveň Slovo, které k člověku promlouvá ve zjevení. Mezi stvořením a zjevením je tedy souvislost, analogie. Proto můžeme tvrdit, že ontologizování a univerzalizace křesťanské víry je patrná již v Písmu a není až produktem nelegitimní helenizace. Vychází z víry Izraele v Boha Stvořitele, který není bohem pouze izraelského národa, ale Pánem celého světa: „Véra Izraele proto zřetelně překračuje hranice kmenového náboženství, ona klade universální nárok, jehož univerzalita

³⁷⁰ *Tamtéž*, 18.

³⁷¹ Srov. *tamtéž*, 17.

³⁷² Srov. *tamtéž*, 19 – 20.

³⁷³ „Die Antithese zur Ontologie ist kein Produkt der Exegese, sondern ihr modernes Apriori, das Neue Testament selbst kennt keinen Antihelenismus.“ RATZINGER J.: Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung, in: J. TENZLER: *Urbild und Abglanz*. Regensburg: Verlag Josef Habel, 1972, 362.

³⁷⁴ RATZINGER J.: Zvěst o Bohu v naší době, in: *Communio* 3–4 (2004), 355.

je spojena s rozumností.³⁷⁵ Proto také janovské pojmy „Logos“ a „aletheia“ překračují hebrejský význam a získávají ontologický charakter, a to ne vlivem helenizace, ale v rámci sapienciální tradice Starého zákona.³⁷⁶

Právě tento univerzální nárok křesťanské víry, vyplývající z analogie mezi stvořením a zjevením, umožnil misionářský úspěch křesťanství v helénském světě v prvních staletích, neboť nabídl odpověď na jeho ontologické otázky, takže křesťanství bylo považováno za „pravou filosofii.“ Berger by si měl uvědomit, že ztráta filosofie má za následek ztrátu univerzálního nároku křesťanství, a tím pádem úpadek jejího misijního úsilí.³⁷⁷ Právě na základě analýzy vztahu mezi vírou a filosofií můžeme odpovědět na Bergerovy výtky, že současná exegeze a teologie neadekvátně racionalizuje biblický text. Samozřejmě, že například Verweyenovy velikonoční teze jsou redukcionistickou racionalizací a svéráznou antropologickou manipulací se svědectvím Nového zákona ve stylu transcendentální teologie, ale platí to ve všech případech, kdykoli se filosofie „dotkne“ biblického textu? Berger, jak jsme již naznačili výše, kritizuje i Ratzingerovy výklady a označuje je termíny jako „univerzalizace Ježíšova učení“ „filosofický Logos a Duch“ apod. Je však vyjádření univerzálnosti a ontologického základu víry opravdu Bibli tak cizí? Musíme očistit exegezi od filosofie, abychom objevili skutečného biblického Ježíše? Neumožňuje například janovský výraz „Logos“ – což je bezesporu jeden z důležitých christologických titulů – principiální propojení racionality a víry, filosofie a teologie, a to na základě jednoty řádu stvoření a vykoupení?³⁷⁸ Vždyť Logos je v antické filosofii princip „předcházející a svět nesoucí realitu stvořitelského smyslu“,³⁷⁹ který umožňuje racionální uchopení reality. Logos však není pouhá idea, ale osoba, která se odhaluje ve vtělení jako Boží Syn.³⁸⁰ Bergerův protiklad obecné a abstraktní pravdy rozumu a konkrétní a historické pravdy bible je tak smířen v osobě vtěleného Slova (Logos).

³⁷⁵ RATZINGER J.: *Glaube, Geschichte und Philosophie: Zum Echo ein Einführung in das Christentum*, Hochland 61 (1969), 21.

³⁷⁶ Srov. *tamtéž*.

³⁷⁷ Srov. *tamtéž*, 11–13, 23.

³⁷⁸ Srov. RATZINGER J.: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. München: Kösel Verlag, 1985, 78–81. Srov. tezi „Zvěstovat Boha jako Logos“: RATZINGER J.: Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem Theologia Naturalis, in: RATZINGER J.: *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*. Freiburg i. Br.: Herder, 1997, 40–59.

³⁷⁹ „Logos ist die vorausgehende und die Welt tragende Realität des schöpferischen Sinnes.“ RATZINGER J.: *Einführung*, 121.

³⁸⁰ *Tamtéž*, 153.

Klaus Berger vidí cestu v zdůraznění cizoty biblického textu, a tím i postavy Ježíše z Nazareta; tuto cizotu nelze uvést do souladu s naším myšlením a s naším pojetím racionality. Odmítá proto v interpretaci přejímat filosofii, neboť bible „není rozumná“.³⁸¹ Teprve v objevení provokativní a překvapivé cizoty je možné objevit skutečného, fascinujícího Ježíše. Samozřejmě, tomuto akcentu můžeme rozumět:

„Události spásy a jejich dovršení v osobě Ježíše Krista dávají smysl celým lidským dějinám. Nové historické interpretace mohou být jen odkrýváním nebo rozvíjením tohoto významového bohatství. Biblické vyprávění o těchto událostech nelze plně pochopit pouhým rozumem. Jeho výklad je určován zvláštním předpokladem, jako je víra prožívaná v církevním společenství a světlo Ducha. Spolu s růstem života v Duchu roste ve čtenáři také chápání skutečností, o nichž biblický text mluví.“³⁸²

Shrňme nyní první podkapitolu našich závěrečných úvah. Berger je – zdá se – jak ve svém vztahu k subjektu víry, tak ve svém hodnocení racionality víry blíže k pozicím klasického luteranismu než katolické teologii. K obojímu je totiž dosti zdrženlivý. Mezi oběma výše probíranými body (IV.1.1. a IV.1.2.) existuje vnitřní souvislost, které si je náš autor vědom. Pokud vnímá lidskou racionalitu jako nevhodnou přístupovou cestu k Bibli a kromě toho jako notoricky zneužívaný nástroj k redukci biblického poselství, není úplně nepochopitelné, že chce filosofické myšlení držet co nejdále od Písma svatého, ba co víc: prohlásit filosofický rozum za neschopný dialogu s cizím a vzdáleným Písmem. Ukázali jsme však, že Bergerova antropologie je příliš pesimistická a že filozofické myšlení je přítomné jak ve Starém, tak v Novém zákoně a že ze společného základu stvoření a vykoupení, kterým není nic a nikdo jiný než Bůh sám, vyplývá nedokonalá, ale principiální kompatibilita zjevení k lidskému *ratio* a naopak. Metafyzické otázky filosofa mohou být velmi vhodným klíčem, ale též průvodcem ve světě starých biblických textů. Zjevení u Klause Bergera se budeme věnovat též v dalším textu naší závěrečné kapitoly, a to z hlediska způsobu jeho přítomnosti v Písmu (IV.2.1.); porovnáme Bergerovo pojetí s klasickými modely zjevení (IV.2.2.) a nakonec se zaměříme na otázku, kolik „místa“ zbývá v Bergerově teologické hermeneutice (resp. teologické epistemologii) klíčové fundamentálně teologické kategorii Tradice (IV.2.3.).

³⁸¹ BERGER K.: *Jesus*, 418.

³⁸² VBC, 66.

IV.2. Bergerovo pojetí zjevení

Nyní tedy stojíme před nesnadným úkolem analyzovat Bergerův náhled na zjevení. Konstituce *Dei verbum* chápe zjevení jako poklad darovaný víře. V první kapitole jsme upozornili na známou skutečnost, že Druhý vatikánský koncil hovoří o jediném *depositu fidei*, které je dosvědčeno a obsaženo v Tradici a Bibli. Pokusíme se tedy zachytit, jak rozumí Berger onomu procesu předávání obsahu zjevení v Kristu – apoštolskému hlásání, jež dalo vzniknout textům a též i kánonu Písma – a zeptáme se, jakou roli – viděno očima fundamentální teologie – příkládá náš autor Písmu svatému a jeho vztahu k Tradici. „Smrtící vzdálenost mezi Bohem a člověkem překračuje pouze a natrvalo Boží vlastní touha a láska“³⁸³, praví heidelberský exegeta. Podívejme se, kde tyto Boží stopy nachází.

IV.2.1. Bergerův radikální historismus

Klaus Berger hájí kategorii zjevení a svým – jak jsme již ukázali – poněkud přehnaným důrazem na cizost biblického poselství chce upozornit na jeho kvalitativní „převahu“ nad lidským poznáním a moudrostí.³⁸⁴ Náš autor protestuje, aby byly přenášeny současné zkušenostní a badatelské modely na dávnou orientální minulost. Podtrhuje tím to, co První vatikánský koncil nazývá nadpřirozený charakter zjevení.³⁸⁵ Je přesvědčen, že Ježíše nelze vysvětlit moderními psychologickými a sociologickými teoriemi. Nejenom jinakost doby, ale též jinakost a přesah zjevení chce ve východiscích své badatelské práce zohlednit.³⁸⁶ V tomto ohledu je náš autor též ve shodě s encyklikou *Fides et ratio*, která v článku 7 tuto skutečnost považuje za zcela zásadní pro jakékoli další myšlení církve:

³⁸³ BERGER K.: *Jesus*, 65: „Die tödliche Differenz zwischen Gott und Mensch überbrückt allein und auf Dauer Gottes eigene Sehnsucht und Lieben.“

³⁸⁴ Na cizost novozákonní víry pro současného západního člověka upozorňuje i Bergerův heidelberský kolega Dietrich Ritschl, který však ji podle Bergera, „rozpuští“ v liberální hermeneutice svého výkladu orientované na „porozumění a racionální lidskost“. Srov. BERGER K.: *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 28nn; RITSCHL D.: *Zur Logik der Theologie: Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischen Grundgedanken*. München: Kaiser, ²1988.

³⁸⁵ Srov. Dogmatická konstituce o katolické víře *Dei Filius*, kap. III: DS 3008. Není bez zajímavosti, že Berger se zcela důsledně vyhýbá adjektivu nadpřirozený. Můžeme se však jen domýšlet proč. Že by asociace nadpřirozený – nepřirozený?

³⁸⁶ Srov. BERGER K.: *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 28.

„Základem každé reflexe, kterou církev provádí, je vědomí, že jí bylo svěřeno poselství, jehož původcem je sám Bůh (srov. 2 Kor 4,1-2). Poznání [církev], jež předkládá člověku, nepochází z nějakého jejího, třeba i velmi hlubokého uvažování, nýbrž z toho, že přijala ve víře Boží slovo.“

Přesto není úplně samozřejmé, že novozákoník chápe svou práci jako službu zjevenému poselství, jak například naznačuje naše sonda do díla Gerda Theißen, který vysvětluje Ježíše pouze v sociálně-dějinných kontextech a metodicky (a fakticky) vylučuje intervenci Boží v dějinách. Berger zejména svým akcentem na novost, neodvoditelnost a jedinečnost³⁸⁷ příběhu i učení Muže z Nazareta zůstává však v tomto ohledu v souladu též s konstitucí *Dei verbum*, která v Ježíši vidí „prostředníka a plnost“ zjevení. Ježíš je univerzální, personální a sakramentální odhalení – *revelatio* tajemství Boha a jeho lásky k člověku, které nebude a nemůže být překonáno ani vyčerpáno. Přesvědčení našeho autora, že Ježíšovým příspěvkem mezináboženskému dialogu je zejména jeho příkaz křtít, ukazuje na to, že zjevení v Kristu považuje za exkluzivní a vymykající se každému srovnání a paralele. Je nabíledni, že otázka faktu, významu a pojetí zjevení má pro křesťanskou biblistiku a celou teologii naprosto zásadní význam a právem kolem ní probíhá živá diskuse. Nechybí však ani názory, jež navrhují, aby teologie přehodnotila svou orientaci na kategorii zjevení, kterou někteří autoři již považují za překonanou.³⁸⁸ Pokusme se nyní vystihnout, *kde a jak* hledá náš autor ohlasy dávného zjevení.

Jak už bylo zmíněno, Klaus Berger hluboce nesouhlasí s Bultmannem zahájeným programem *Entmythologisierung* a celá Bergerova *Formgeschichte* brojí proti oddělování obsahu a formy novozákonních sdělení. Novozákonní formy, včetně těch dnešnímu člověku vzdálených, nelze podle Bergera „odpreparovat“ od jádra – jejich obsahu – a ten pak nově kontextualizovat podle potřeb a naladění čtenáře. Snaha udržet těsné propojení forem a obsahů v exegetické práci odpovídá Bergerově historismu. V tomto ohledu je Berger velmi konsekventní. Zopakujme tedy, že Berger chápe výpovědi Nového zákona

³⁸⁷ Berger má na mysli neodvoditelnost v kontextu srovnávací vědy náboženské. Na kontinuitě se Starým zákonem dává naopak až neobvyklý důraz. Srov. Profil a role apoštola Jakuba v židokřesťanské komunitě v Jeruzalémě. BERGER K.: *Urchristen*, 24n.

³⁸⁸ „Nicméně se, pokud se nemýlím, blíží čas, ve kterém teologie zjevení, jež dosud stála ve středu křesťanského sebeporozumění, ztratí na významu.“ WALDENFELS H.: *Einführung in die Theologie der Offenbarung*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1996, 1: „Dennoch neigt sich, wenn nicht alles täuscht, die Zeit, in der die Theologie der Offenbarung im Zentrum christlichen Selbstverständnisses stand, deutlich dem Ende zu.“

jako historické ve striktním slova smyslu, není-li prokázán opak (srov. II.3. a II.4.). Právě jakási apologie Nového zákona jakožto jedinečného dokladu, zachycujícího až „dokumentaristicky“ vrchol zjevení v Kristu, je pro Bergera typická. Nejde však jen o obhajobu historického *základu* a k historii vztažené *povaze* novozákonního svědectví; náš autor jde mnohem dále: v jeho případě můžeme mluvit o radikálním historismu. Nyní nám dobře poslouží tři nejznámější modely zjevení, abychom mohli pojetí *revelatio* u Klause Bergera přesněji popsat. Máme na mysli modely, které vypracovali R. Latourelle, Max Seckler a Avery Dulles a které jsme zmínili již v první kapitole (I.3.3.).

IV.2.2. Bergerovo pojetí v zrcadle klasických modelů zjevení

Kanadský teolog René Latourelle vychází z analýzy interpersonální komunikace a chápe zjevení jako skutečnost analogickou k lidskému slovu, svědectví a setkání. Klaus Berger se svým důrazem na historičnost Ježíšových skutků blíží Latourellovu pojetí v tom smyslu, že nepřehlídí fakt, jak velmi často slovo v interpersonální komunikaci potřebuje doprovodné gesto. Uvedeme-li příklad z Janova evangelia, Ježíšova věta „já jsem vzkříšení a život“ tenduje k takovým gestům, jako je zázračné vzkříšení Lazara, jeho výrok „já jsem pastýř dobrý“ pak ke gestu rozepjatých rukou na kříži. V tomto ohledu konstatujeme též afinitu k dvěma významům jediného hebrejského slova *dabar*, jehož sémantické pole zahrnuje jak slovo, tak skutek. První slabina Bergerova pojetí se ukazuje – podle našeho názoru – při promyšlení druhého momentu Latourellova modelu: zjevení jako svědectví. Berger nemá teoreticky žádný problém se svědectvím vtěleného Syna o Otci, ani Otce o vtěleném Synu. Nedůsledný je ale u reality svědectví Ducha svatého, které totiž tvoří vedle klíčového svědectví Ježíšova samotnou osu zjevení. Jedním z aspektů svědectví Ducha je samozřejmě jeho působení – asistence – v apoštolské tradici. Dílem Ducha svatého „par excellence“ je především dar inspirace. Berger bohužel zjevitelské svědectví Ducha uzavorkuje a jednoznačně se rozhodne pro historizující přístup k textům Nového zákona. Z hlediska katolické teologie má Duch svatý co do činění s interpretací zjevení, a tudíž s biblickým textem samotným. To Bergerovi uniká. Například: Trvá-li Berger na historiografické povaze příběhu emauzských učedníků, nutně ztrácí přístup k emblematické a paradigmatické zkušenosti rané církve, která je obsažena v tomto nádherném a dokonale strukturovaném vyprávění. Berger by musel vzít do úvahy působení Ducha, který uvádí do pravdy a vytváří svědectví církve, ale bohužel má strach před lidsky zabarveným principem ekleziální mediace a bojí se též niterného, a tudíž pozitivisticky

neverifikovatelného svědectví Ducha svatého. Ten, jenž je „duší“ Písma a spolu s Ježíšem nenahraditelným ohniskem pomyslné elipsy zjevení, musí v myšlení Klause Bergera ustoupit představě, že zjevení je historiografický, ba téměř kronikářský záznam, či něco podobného ohledacímu protokolu. A to je jistě málo a také i špatně. Jestliže jsme Bergera pochválili za snahu „opřít“ slova zjevení o jim odpovídající a s nimi související skutky biblického Boha, musíme konstatovat, že mu uniká fakt, že Boží skutky vyvolávají odezvu slov lidských, která je nikoli bez vlivu Ducha interpretuje a dosvědčuje. Třetím způsobem, jímž Latourell přibližuje mnohadimenzionální skutečnost zjevení, je analogie setkání. Zdůrazňuje tak, že slovo Boží je vysloveno z lásky a že v osobě Ježíše Krista dostalo tvář a srdce, jež proměňují všechno. Klaus Berger – podle našeho názoru – na této skutečnosti existenciálně staví a povětšinou cudným a šťastným způsobem o ní hovoří. Opomíjí však, že biblické setkání Boha s člověkem není jen objektivní, ale též intersubjektivní, jinak by vůbec nemělo smysl hovořit o zjevení jakožto setkání, které je ze své definice *bilaterální*.

Na rozdíl od René Latourella, jenž zkoumá, které aspekty mezilidského komunikačního dění lze přenést na *revelatio* Boží, vychází model tübingenského fundamentálního teologa Maxe Secklera z dějinných forem lidského porozumění zjevení. To dělí do tří etap: zjevení jako epifanie, zjevení jako instrukce a do třetice zjevení jako sebesdělení – sebesdílení Boží (*Selbstmitteilung*). Berger je citlivý zejména vůči epifanickému rozměru zjevení, kdy Bůh – *Deus absconditus* –, nedosažitelný a „nedomestikovatelný“ žádnou filosofií, odhaluje se suverénní svobodou svou milost a majestát. Ani kognitivní nebo též doktrinální prvek zjevení není Klausovi Bergerovi cizí; rád a často si přisadí poznámkou, že Boží instrukce jsou autoritativní – žádné dobře míněné rady – a někdy také nepříjemné příkazy. Mluví-li Seckler o zjevení jako sebesdělení, vyzdvihuje jeho nejpodstatnější moment, totiž fakt, že Bůh zjevuje sám sebe, tajemství svého vnitřního života. Seckler má pravdu, když tuto etapu chápání zjevení považuje za nejvyšší a neadekvátnější, jelikož zjevení–sebesdílení převádí na společného jmenovatele všechny Boží epifanie, a doplňuje instruktivně-teoretický model o jeho spásný, život přinášející smysl. Klaus Berger jistě nepatří mezi učence, kterým by tento poslední smysl exegetické a teologické práce unikal. Naopak, Bergerovo dílo můžeme jednoznačně prohlásit za vědomou službu teologální víře, naději a lásce, jediné vhodné odpovědi sebedarujícímu se Bohu.

Americký kardinál Avery Dulles se nezajímá tolik o diachronní pohled na proměňující se obraz zjevení v dějinách církve, ale vytváří typologii představ o zjevení, jak se s nimi můžeme setkat kolem sebe, a vyzdvihuje jejich přednosti a poukazuje na slabiny.

Připomeňme, že s popisem a definicí jednotlivých pojetí zjevení uvádí i jejich „*locus theologicus*“, a to včetně implicitně přítomného obrazu Boha a člověka. Základních mentálních typů zjevení jmenuje pět: propozicionální model, dějinný model, zkušenostní model, dialektický model a pojetí, které chápe zjevení jako nový druh vědomí.³⁸⁹ Přiložme Dullesovu typologickou mřížku na Bergerovy texty. Třetí „modernistický“ (zkušenostní), čtvrtý bultmanniánský (dialektický) i pátý „relativistický“ (blondelovský) model Berger odmítá. Zbývají tedy první dvě možnosti Dullesovy typologie: zjevení jako nauka a jako dějiny. Bergerovi je jasné, že zjevení je autoritativním slovem Božím. Kde ho ale nalézt? V Písmu svatém? Berger ví, že i doslovně chápané evangelium potřebuje kromě apologie doslovné historicity také výklad. Stále více proto vpouští do své exegeze i teologie výpovědi Tradice a magisteria. Zůstává však prozatím někde uprostřed cesty mezi klasickým protestantským „*Scriptura sui ipsius interpret*“ a katolickým „*et*“ položeným mezi Písmo a Tradici. Právě široká a složitá problematika, skrytá pod touto zdánlivě nenápadnou spojkou slučovací, jej – podle našeho názoru – mate a přitahuje zároveň. Je též zajímavé a ne úplně obvyklé, že Berger své propozicionální pojetí víry (nereflektovaně) spojuje nikoli s extrinsecistním – zvenku přicházejícím – modelem zjevení, ale nekompromisní a bezchybné slovo zjevení bez všech „ale“ a „kdyby“ představuje nakonec jako atraktivní pro smysl hledajícího člověka. Druhý z Dullesových modelů vykresluje Boha jako transcendentní bytost, která se mocnými skutky zapojuje do dějin světa a mění je v dějiny spásy. Na člověku je, aby tyto skutky rozpoznal a správně interpretoval. Berger si je vědom problému, který leží v základech tohoto modelu zjevení, totiž otázky, proč zrovna tyto a ne jiné a další skutky Boží jsou popsány v Bibli. Stále více chápe, že recepce a interpretace dějin spásy je vázána na lid Boží nové i staré smlouvy. V zásadě však dostatečně nerozlišuje mezi dějinným zjevením a *svědectvím* o zjevení. Pokud s touto zásadní diferencí (přece jenom) pracuje, nemá jasno v další důležité skutečnosti, totiž přesahu zjevení vzhledem k Písmu. Tradici chápe jako jakýsi bonus pro užitečnou četbu Písma a podnět k exegetické invenci, ne jako z hlediska teologické hermeneutiky zásadní kategorii.

³⁸⁹ Jak jsme již zmínili v 1. kapitole, kardinál Dulles se sám řadí k 5. modelu. To může být na první pohled překvapivé u brilantního teologa „staré školy“. Pokud ale pohlédneme do středověké teologie, zjistíme, že mnozí autoři spojují zjevení s osvícením mnohem více než novověká teologie. Srov. POSPÍŠIL C. V.: *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Brno: L. Marek, 2002, 121–147.

IV.2.3. Bergerovo pojetí Tradice předcházející vzniku kanonických evangelií

Dynamikou starověké teologie, obecněji řečeno celé rané Tradice, není podle našeho autora „odsouvání paruzie“, jelikož očekávání druhého příchodu je podle jeho přesvědčení pouze jedním z prvků křesťanské víry prvních generací Ježíšových následovníků. Tradice je též od počátku pluralitní a podobá se rozvětvenému stromu: ze společného kmene vyrážejí výhonky Tradice, recipující kérygma ve svém geograficko-kulturním kontextu. Náš autor užívá slovo Tradice poměrně málo, spíše hovoří ve zmiňovaných souvislostech o raném vývoji křesťanské teologie či nejstarších dějinách starého křesťanství, ale *de facto* se vyjadřuje – a mnohdy podnětně – o Tradici, která dala vzniknout Novému zákonu. Příznačné pro našeho autora je přesvědčení, že Tradice velmi brzy „vykrytalizovala“ do podoby novozákonních spisů. Tak může – domnívá se – oponovat námitce o mytologickém nánosu a podtrhnout historickou věrohodnost těchto textů, zejména evangelií. Můžeme konstatovat, že Berger je v tomto ohledu dosti nedůvěřivý vůči Tradici jakožto pisatelce evangelií, ta se pak chápe spíše jako stenografický zápis než jako promyšlené a autentické svědectví o životě a zvěsti Ježíše Krista. Zdá se, že tři kroky, jež předkládá dogmatická konstituce *Dei verbum* a instrukce Papežské biblické komise *Sancta Mater Ecclesia: Ježíš – apoštolové – svatopisci*, jsou na Klause Bergera příliš. Dalo by se též říci, že mezi tyto tři momenty, jež předcházejí textu evangelia, jak ho máme k dispozici, klade náš autor rovnítko. Konstituce a instrukce to však nečiní, vnímají je spíše jako třístupňovou „kaskádu“, přes kterou padá spásonosný proud Božího zjevení. Podívejme se na jednotlivé fáze předcházející definitivní podobě evangelií podrobněji.³⁹⁰

Instrukce se zmiňuje o povolání apoštolů, kteří provázeli Ježíše od počátku, a o tom, že jejich Mistr přizpůsoboval své učení jejich možnostem chápání i kultuře své doby. Koncilní text DV 19 k této první fázi pouze poznamenává, že evangelia věrně reprodukuje, co Ježíš dělal a učil (*fecit et docuit*):

„Svatá matka církev pevně a vytrvale pokládala a pokládá za jisté, že čtyři zmíněná evangelia, jejichž historičnost bez váhání potvrzuje, věrně podávají to, co Boží Syn Ježíš v době svého života mezi lidmi pro jejich věčnou spásu skutečně konal a učil až do dne, kdy vstoupil na nebe (srov. Sk 1,1-2).“

³⁹⁰ Srov. PIÉ-NINOT S.: *La teologia fondamentale*, 321–324.

S vědomím, že koncilní otcové upozorňují na spásný charakter evangelijní pravdy, postupme k druhé fázi, představující apoštoly. Instrukce – a to je v našich souvislostech podstatné – bez rozpaků konstatuje, že apoštolové byli po velikonočních událostech vybaveni „plnějším porozuměním“ (*pleniore intelligentia*):

„Není důvodu popírat, že apoštolové s dokonalejším porozuměním předávali posluchačům to, co Pán skutečně řekl a činil (*quae dixerat et fecerat*), poněvadž sami byli poučeni slavnými činy Kristovými a osvíceni světlem Ducha pravdy.“

Je paradoxem, že Klaus Berger, který je jinak velkým obhájcem historické a teologické relevance Janova evangelia, má problémy právě s povelikonočním nárůstem poznání a pneumatologickou složkou právě probíraného druhého kroku. Čtvrté evangelium explicitně hovoří o povelikonočním gnoseologickém posunu: „Když byl pak vzkříšen z mrtvých, rozpomenuli se jeho učedníci, že to říkal, a uvěřili Písmu i slovu, které Ježíš pověděl.“ (Jan 2,22; srov. též 12,16). Stejně evangelium orientuje učedníky na pomoc Ducha svatého: „Ale Přímluvce, Duch svatý, kterého pošle Otec ve jménu mém, ten vás naučí všemu a připomene vám všecko, co jsem vám řekl.“ (Jan 14, 26; srov. též 14,16; 16,12; 7,39)

Oba dva dokumenty, kterými si chceme posloužit při naší reflexi, jsou si vědomy redakční práce evangelistů, již zkoumá metoda dějin forem a samozřejmě další podstatná složka historicko-kritického bádání – metoda dějin redakce. *Formgeschichte* odhaluje situaci, zasazení do živoucího kontextu, ve kterém (a pro který) byly jednotlivé literární jednotky textu evangelií formovány, *Redaktionsgeschichte* sleduje pak finální zpracování a zacílení textu v té podobě, jak jej máme k dispozici. Role evangelistů je vzhledem k tradici, se kterou pracovali, zásadní, a to v několikerém smyslu:

„Instrukce šířeji a *Dei verbum* stručněji [připomíná]: 1) výběr (‘něco vybrali’); 2) syntetickou práci (‘sestavili v celek’); 3) přizpůsobení (‘vysvětlili se zřetelem na tehdejší stav církevních obcí’); 4) vše ve formě hlásání (‘zachovali formu hlásání’); 5) za účelem poznání pravdy, kterou učili (‘vždy tak, že nám sdělují o Ježíši pravdivé a upřímné údaje’ – *vera et sincera de Iesu*).“³⁹¹

³⁹¹ PIÉ-NINOT S.: *La teologia fondamentale*, 324.

Je třeba poznamenat, že oba texty se vyhýbají nediferencovanému zdůrazňování historicity Nového zákona. DV 12 hovoří o textech Písma, které jsou „v různém smyslu historické“. Na tomto místě můžeme shrnout, že Klaus Berger jde svým radikálním historismem výrazně dál než oba dva naše referenční církevní dokumenty. Toto „více“ Bergerova důrazu koresponduje s „méně“ uznání a pochopení Tradice. Náš autor „kompenzuje“ své rozpaky nad principem, povahou a dynamikou Tradice nepřiměřeným „kronikářským“ pojetím evangelií. Atrofie na jedné straně má být vyvážena zbytněním na straně druhé.

Ukázali jsme, že odvrácenou stranou Bergerova historismu je nedostatečné pochopení již nejranější novozákonní Tradice, kterou náš autor chápe spíše jako jakési předávání xerokopie s Ježíšovým životopisem než jako žité a promyšlené svědectví vyjadřující apoštolské hlásání (IV.2.1.). Rovněž v zrcadle modelů zjevení se ukázaly některé skvrny a bílá místa Bergerova pochopení zjevení, zejména deficitní antropologické a teologické vnímání svědectví a podobně nedostatečné ocenění cirkulární kompozice zjevení složené ze slov a skutků. Zdá se, že Berger někdy zapomíná, že též *slova* svědků mocných Božích činů patří do celku zjevení (IV.2.2.). Přesně tyto skutečnosti pak vystoupily ještě zřetelněji, když jsme analyzovali a srovnávali Bergerovo pojetí Tradice předcházející vzniku evangelií s relevantními církevními dokumenty.

IV.3. Berger v kontextu fundamentální christologie

Pokud chceme myšlení Klause Bergera „nasvítit“ z perspektivy fundamentální christologie a vystavit jej tak otázkám zkoumajícím kredibilitu nazaretského Místra, musíme si položit tři jednoduché otázky, jejichž zodpovězení je však velmi náročné. V čem spatřuje Berger historickou, teologickou a antropologickou kredibilitu Ježíše z Nazareta?

IV.3.1. Historická kredibilita Ježíše z Nazareta v myšlení Klause

Bergera

Jak jsme naznačili v první kapitole (I.4.), fundamentální christologie *není* hledáním historického Ježíše a hledání historického Ježíše *není* tématem fundamentální teologie. Už toto poznání – řekněme to hned, pokorně, ale úplně nahlas – by uchránilo našeho autora od nejedné marné námahy. Jak jsme již ukázali, Klaus Berger se vysmívá „honům“ na

historického Ježíše a zarputile obhajuje přísně historickou povahu evangelií. Položíme-li otázku „Chceš vědět, jak to bylo s Ježíšem? Přesně a podrobně?“, Berger by odpověděl: „Tak si přečti evangelia, tam je historický Ježíš!“ Podle zásady „všechno, nebo nic“ nevidí Berger k radikálnímu historismu alternativu. Pseudoalternativou je nikdy nekončící subjektivní vyprazdňování výpovědí evangelií, vedoucí do slepé uličky. Domníváme se, že alternativa existuje, ale její vypracování předpokládá důkladnější hermeneutickou a metodologickou úvahu.

Bergerovou „třetí cestou“ k Novému zákonu je již vícekrát zmíněná hermeneutika cizosti (II.6.1.). Ta nám radí, abychom zacházeli s biblickým textem s úctou a jako s poselstvím přicházejícím z veliké dálky, dávných časů a jiných kultur. Novozákonní poselství se nesmí cenzurovat, vše cizí, provokativní, nesrozumitelné, vzdálené a nesympatické má právo zůstat.³⁹² Kvůli těmto textům prolévali jejich autoři krev, a tak je rozumné jim věřit, vždyť přece kvůli pohádkám či výmyslům si nikdo nenechá setnout hlavu, ukřížovat se nebo utlouci kameny.³⁹³ Tolik Berger.

Náš autor se domnívá, že tímto způsobem demaskoval všechny rafinované existenciální, psychologické, skrytě i otevřeně proticírkevní nebo naopak církevní, tj. dogmatické a všemožné jiné hermeneutiky a že konečně vytvořil onu správnou ochrannou a inertní atmosféru, ve které stará Kniha může být čtena. Nepochopil, že jím samým vysoce ceněný projekt „třetí cesty“ (považuje jej za svůj největší příspěvek novozákonní vědě) není nějakou přiměřeně neutrální, korektní a „bezdotykovou“ hermeneutikou. Je to hermeneutika naprosto vyhraněná, a to nejen v tom, co navrhuje, ale především v tom, co odsouvá. Psychologicky je Bergerův pokus pochopitelný. Jako spirituálně laděný, ba vysloveně zbožný člověk má dost „výprodeje“ biblické víry. Touží po změně: „V *církví* budoucnosti nebude vědecký *výklad Písma* produkovat trpké zklamání, nýbrž zpřístupňovat bohatství a fascinaci *zjevení*.“³⁹⁴ Tato pěkná věta, jež tvoří samotnou pointu Bergerova pojednání o vztahu víry a církve, navozuje okamžitě přinejmenším dvě otázky. Jak se má církev k výkladu Písma, zní otázka první. Jak se má Písmo ke zjevení, je logicky otázka druhá. Správná odpověď – podle našeho názoru – na otázku číslo jedna zní: Církev

³⁹² Srov. BERGER K.: *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 76-80.

³⁹³ Srov. BERGER K.: *Sind die Berichte*, 26;

³⁹⁴ „In der Kirche der Zukunft hat die wissenschaftliche Auslegung der Schrift nicht die Aufgabe, säuerliche Enttäuschung zu produzieren, sondern den Reichtum und die Faszination der Offenbarung zugänglich zu machen. BERGER K.: *Kann man auch ohne Kirche Glauben?*, 224n. V českém překladu je zdůrazněni kurzívou naše.

je nejbližším hermeneutickým prostředím Písma a hermeneutika cizosti je v této perspektivě teologicky nesmyslná a je třeba ji nahradit – pracovně řečeno – hermeneutikou blízkosti (církve a Písma). Správná odpověď na otázku číslo dvě vyžaduje předchozí ujasnění, zda vztah církve a Písma je identický s relací, jež má církev se zjevením. Na odpovědi záleží mnohé, ale počkejme s jejím zodpovězením do následujícího bodu závěru, jelikož patří do fundamentální ekleziologie. Zde jsme se této problematice dotkli v souvislosti s Bergerovou hermeneutikou cizosti.

Vraťme se nyní ke konstatování, že fundamentální christologie *nehledá* historického Ježíše. Neznamená to však, že by problematika vztahu Krista víry a historického Ježíše fundamentální christologii nezajímala. Naopak. Naše disciplína, jež chce ukázat antropologickou, historickou a teologickou kredibilitu víry církve, má na nerozpornosti christologie a jí odpovídající historie eminentní zájem. Jak jsme uvedli v kapitole první, epistemologicky začínáme své zkoumání u teologického konstatování, že církev věří, že Ježíš z Nazareta je vtělený Boží Syn, ukřižovaný a zmrtvýchvstalý, vrchol zjevení a spasitel světa.

„Autentický výklad Písma je tedy především přijetím smyslu daného v událostech a vrcholným způsobem v osobě Ježíše Krista. Tento smysl je vyjádřen v textech. Aby se správná aktualizace vyhnula subjektivismu, musí být proto založena na studiu textu a to, co je při četbě předpokládáno, je třeba v textu neustále ověřovat.“³⁹⁵

V bodě I.4.3. jsme ve stručnosti načrtli současný stav rekonstrukce historického Ježíše, jak jej prezentuje specializované bádání označované termínem *Third Quest*. Výsledky tohoto bádání nejenže ze sobě vlastní perspektivy nezpochybňují historicky plauzibilitu apoštolského svědectví, ale ukazují svědectví církve jako historicky kredibilní. Nikdo však, včetně Klause Bergera, nemůže čekat od historického bádání o Ježíšovi více než poukaz na určitou míru historické kredibility křesťanské víry. Historismus je pro fundamentální teologii intelektuální hereze a odmítání historicko-kritické metody proti samotné povaze biblické víry, neboť vztahuje-li se biblická víra ke skutečnému historickému dění, je ze své podstaty otevřená historické metodě. Jistě je však přínosné, pokud náš autor „brzdí“ kritičnost exegetů s poukazem na mystický rozměr skutečnosti a připomíná, že sami

³⁹⁵ VBC, 66.

badatelé se mají vystavit nárokům vznášeným studovaným textem. Jistě je též legitimní, pokud chce Berger rozumět textu více na základě něj samého než skrze hledání jeho hypotetických předstupňů.³⁹⁶ Zakončeme tento bod závěru konstatováním: Berger se dopouští z hlediska katolické teologie neadekvátní „redukce složitosti“ problému, když staví rovnítko mezi historického Ježíše, Krista kérygmatu a poselství evangelní zvěsti. Problematické je totiž jeho pochopení vztahu mezi Tradicí a reálnými dějinami. Celé nedorozumění pramení z nedostatečného pochopení souvislostí a odlišností mezi pojmy filozofie dějin, teologie dějin a dějiny spásy, a to především v jejich vztahu ke zjevení a jeho předávání.³⁹⁷

IV.3.2. Antropologická kredibilita Ježíše z Nazareta v myšlení Klause Bergera

Proč by měl být Ježíš věrohodný pro dnešního člověka? K čemu jej vlastně můžeme potřebovat? Bergerův cizí a nebezpečný Ježíš může leccos nabídnout. Přece jenom – přiznává Berger – je víra nejen přijetím cizí pravdy nevyzpytatelného Boha, ale též tak trochu porozuměním. A tak při plném vědomí, že se dostáváme poněkud do napětí s bodem IV. 1. 2. a toto napětí najdeme hluboce přítomné v díle našeho autora, pokusíme se naznačit, že přece jenom implicitně může být Bergerův Ježíš lákavý i pro obyčejného člověka na začátku 21. století. Použijeme-li klasické kategorie Karla Rahnera³⁹⁸: láska, smrt a naděje, největší lidská témata, pak právě k nim má Ježíš podle heidelberského exegety co říci.

I „brutálnímu“ Ježíši jde o lásku, po které touží lidské srdce. Bůh Ježíše Krista je totiž opravdový otec, kterému je milejší, když budou lidské děti trochu přetěžovat jeho trpělivost, než když jej budou ignorovat. Příkaz milovat Boha je podle Bergera vznešená a závazná moudrost života a samotného přežití (*Weisheit des Lebens und Überlebens*),

³⁹⁶ Berger v úsilí docenit konečnou podobu textu není osamocen. Z heidelberských kolegů např. bývalý rektor univerzity a starozákonník R. Rendtorff upozorňuje na úskalí nekriticky používané literární kritiky rozkládající biblický text na diachronní „součástky“ bez dostatečného respektu ke smyslu konečného textu posvátné knihy. RENDTORFF R.: *Der Text in seiner Endgestalt: Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001. V Česku je Rendtorff známý překladem *Hebrejská bible a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2001.

³⁹⁷ Srov. POSPÍŠIL C. V.: *Ježíš Kristus – Pravda dějin*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, 35–48. Na straně 46 autor připomíná pro náš kontext zásadní skutečnost, totiž že zjevení má objektivně-intersubjektivní strukturu, a tudíž dějiny spásy jsou pouze jeho částí.

³⁹⁸ Srov. PIÉ-NINOT S.: *La teologia fondamentale*, 450–454.

příčemž láska v biblickém smyslu – připomíná náš autor – není nejprve otázkou pocitu a svobody. Biblická láska je v první řadě praktickou solidaritou v rodině. Berger vykresluje obraz: biblická přikázání jsou jako vozová hradba (*Wagenburg*) a láska je pravidlem, které chrání malou komunitu uvnitř před vlky a bandity. Láska je solidaritou pro ochranu života před smrtí, která hrozí zvenku. Nejdůležitější je být *uvnitř* vozové hradby. Být uvnitř znamená „držet“ tuto solidaritu. Vozovou hradbou je – vysvětluje Berger svoje přirovnání podle nejstarších dějin USA – Boží lid.³⁹⁹

„Milovat Boha znamená dodržovat jeho životní pravidla, považovat jeho opravdovou přítomnost za to nejdůležitější vůbec. Též Ježíš podle čtvrtého evangelia takto mluví: Jestliže mě milujete, budete zachovávat mé přikázání. Z tohoto důvodu je Bůh Bible nemyslitelný jako *single*, ale pouze se svým protějškem, svým lidem, neboť přináležitost, sounáležitost a patřit k sobě je všechno.“⁴⁰⁰

Ponecháme na čtenáři, jestli mu Bůh zasazený do koloritu divokého Západu přijde antropologicky kredibilní a jestli jej oslovila biblická láska nastíněná jako pravidlo solidarity velké rodiny na cestě do nové vlasti. Postoupíme k ilustraci dalšího všelidského tématu, totiž smrti. Berger chápe skutečnost smrti jako největší pokušení, které se – jako každé pokušení – může změnit v setkání s Bohem. Blízkost smrti v Getsemanské zahradě vnímá též jako největší Ježíšovo pokušení. Ve smrti vidí Berger největší provokaci pro každou výpověď o smyslu života. To, že křesťané vtáhli do teodiceje smrt, je podle Bergera onen základní náskok, který získali židokřesťané před židovstvím: Bůh je kredibilní, protože v Ježíši sám zemřel.⁴⁰¹

„Ježíš je pochopitelně ten poslední, který je v umírání Bohem opuštěn. Všichni křesťané po Ježíši smejí chápat smrt jako přechod z exilu do vlasti, neboť Ježíš je už tam. Pavel může říci, že se těší, až bude s Pánem. Neboť když umírá, čeká ho na druhé

³⁹⁹ Srov. BERGER K.: *Jesus*, 123.

⁴⁰⁰ *Tamtéž*. Myšlenka veledůležitá ke vztahovému, tedy trinitárnímu vnímání již starozákonního Boha. *Ehje ašer ehje* není primárně ontologickou výpovědí, ale vyjádřením vztahu Hospodina ke svému lidu.

⁴⁰¹ Srov. BERGER K.: *Jesus*, 298.

straně někdo, kdo jej přijme s otevřenou náručí. To platí pro všechny křesťany; pro nás neexistuje žádné smrtelné přerušení.⁴⁰²

Extrahujeme z Bergerovy životní sumy další velevýznamné téma, které lidskou existenci nejen provází, ale přímo umožňuje. Když heidelberský exegeta mluví o naději, vzpomíná na poslední interview s marxistickým filozofem naděje Ernestem Blochem. Blízek smrti, shrbený a schoulený v křesle hovořil – pamatuje si Berger – o naději v budoucí, svobodnější a spravedlivější společnost. Podle našeho autora však biblická naděje není ničím abstraktním, nějakou novou kvalitou vědomí. Naději přináší Boží království, které v tělesném vzkříšení vstoupí doslova do konečků všech našich prstů.⁴⁰³

„Jsou věci, které člověka tak pobuřují, že se stávají zajímavými, tak bláznivé, že přece snad na nich něco bude, tak absurdní, jak se právě často v životě a v dějinách stává. Jaké by to bylo, kdyby mrtvý nezůstal mrtvým a rozpadlý rozpadlým, nýbrž kdyby tím posledním bylo proměnění, příslibení, radost a světlo? Bible však neříká nic menšího než toto: těm, kteří v Tebe věří, bude život změněn, nikoliv vzat.“⁴⁰⁴

V jednom z největších děl teologie 20. století s názvem *Mysterium salutis* říká Karl Rahner, že lidská existence s náboženstvím komunikuje zejména ve třech bodech. Slova láska, smrt a naděje označují obsahy natolik „srostlé“ s lidským bytím, že snad právě proto znějí jako otázka po Bohu. Chtěli jsme ukázat, že Klaus Bergerovi zdaleka není cizí snaha zacílit biblické odpovědi právě k velkým otazníkům lidstva. Zda se mu to daří a je-li vůbec možné vytušit to z výše uvedené ilustrace, neodvažuje se autor těchto řádků rozhodnout. Určitým kritériem je jistě obrovský čtenářský zájem o jeho existenciálně napsanou knihu s lapidárním názvem *Ježíš*.

⁴⁰² BERGER K.: *Jesus*, 299.

⁴⁰³ Srov. BERGER K.: *Jesus*, 629.

⁴⁰⁴ *Tamtéž*.

IV.3.3. Teologická kredibilita Ježíše z Nazareta v myšlení Klause

Bergera

Berger si je vědom, že rozhodnutí prvotní církve přijmout kánon hebrejské Bible za svůj je jednoznačným přihlášením se křesťanů k víře v Boha Izraele. Vzhledem k Jahve získává Ježíš svou kredibilitu, od něj má svůj „mandát“. Texty, které označuje akronymem *Tanak*, ukazují na Ježíše, jenž je v Písmu Izraele na jedné straně ukotven a na straně druhé Tóra, Proroci i Spisy v Ježíši dostávají svůj plný význam. V tomto hermeneutickém rozhodnutí raného křesťanství má svoje teologické zdůvodnění kanonická exegeze, ke které se náš autor hlásí. Věrohodnost Ježíše Krista spočívá tedy jak v jeho plauzibilitě k židovství, tak v radikální novosti, neodvoditelnosti a překvapivosti Vtělení. Věnujme se nejprve kredibilitě, kterou Ježíš podle Bergera dostává vzhledem ke své „kompatibilitě“ se židovstvím.

Častou námitkou proti křesťanství je argument, že Ježíš není zdaleka tak jedinečnou postavou v dějinách, jak si jeho následovníci myslí, a že tudíž není důvod, aby křesťané měli jakýkoli pocit výjimečnosti vzhledem k ostatním náboženstvím a světonázorům. Náš exkurz věnovaný Gerdu Theißenovi toho byl ilustrací. Bergerův heidelberský kolega je přesvědčen, že Ježíš byl *jedním* z potulných kazatelů své doby, *jedním* z charismatiků a divotvůrců židovství Druhého chrámu a že lze za pomoci vhodného psychologického a sociologického instrumentáře ukázat, že navzdory pozdějšímu kultu, liturgii a dogmatu, zůstává Ježíš srozumitelný, vysvětlitelný a srovnatelný s jinými. Mnozí rozšiřují časoprostor srovnání na celou antiku a říkají, že podobných „božích synů“ – hrdinů a mesiášů, mělo dostatek i staré Řecko, Egypt či Babylónie.⁴⁰⁵ Již v úvodu naší práce jsme chválili Klause Bergera jako odborníka na starověké srovnávací texty k Novému zákonu. Z hlediska fundamentální teologie je zde jeho přínos značný, proto uveďme jeden zajímavý příklad: Ježíšovo početí z Ducha svatého.

Berger konstatuje, že tato v Matoušově a Lukášově evangeliu popisovaná událost je téměř všemi exegety považována za legendu, při jejíž interpretaci se odkazují na antické mýty, kdy bohové plodí s lidskými ženami potomky (např. Zeus v podobě hada oplodnil matku Alexandra Velikého; manžel Filip přihlížející tomuto božskému cizoložství

⁴⁰⁵ Srov. pokus o dokument v mnoha jazykových mutacích po internetu rozšířený s názvem *Zeitgeist*, který má milióny zhlédnutí a obrovské množství nadšených přívrženců. Sugestivní prezentaci Ježíše jako jednoho z mnoha antických mesiášů je věnovaný první díl této (pseudo-)dokumentární trilogie.

klíčovou dírkou oslepl). Náš autor však sobě typickým způsobem upozorňuje na židokřesťanský charakter evangelijních příběhů z Ježíšova dětství a domnívá se, že zájem o mytologické pletky řeckých bohů se nacházel zcela mimo horizont biblických autorů, nemluvě o pikantní povaze těchto pohanských příběhů. Berger umisťuje Mariino početí z Ducha svatého do biblické linie povolání proroků od mateřského lůna, která dosahuje svůj vrchol u Jana Křtitele a Ježíše. Izajáš (49,1) a Jeremiáš (1,5) jsou od mateřského lůna vybráni, v Novém zákoně Pavel (Gal 1,5) v tomto smyslu mluví také. Jan Křtitel (Lk 1,15) je naplněn Duchem svatým v lůně své matky. A Ježíš – rozvíjí Berger svůj kanonicko-exegetický myšlenkový postup – se v lůně své matky působením Ducha svatého stává člověkem. U Jeremiáše se objevuje slovo „posvětit“, u Jana Křtitele „naplnit“ a Ježíš – blíží se pointě Berger – takto vzniká („*ganz und gar dadurch entstanden*“). Tím samým překračuje status proroka, neboť je Syn Boží.⁴⁰⁶

Berger se přibližuje scéně Zvěstování ze začátku Lukášova evangelia též v duchu narativní analýzy a z námitky vůči kredibilitě uvedené scény udělá odrazový můstek pro zájemce o skok víry. Pohanské pohádky o bozích a jejich cizoložství s pozemskými ženami obsahují často komické či sarkastické rysy, kdežto Lukáš, pokračuje Berger,

„líčí dění tak nesmírně jemně (*behutsam*), tak zjevně ve světle Písma a řečí andělských zjevení odjakživa užívanou, že něha této scény utvářela celé dějiny umění. Sotva můžeme tu zprávu slyšet, aniž bychom nemysleli na nějakou z velkých scén dějin umění.“⁴⁰⁷

A jelikož je pro Bergera tato scéna teologicky relevantní, protože se historicky stala, tak jak ji Lukáš popsal, vytahuje další registr svého exegeticko-teologického organonu a nachází shody s Matoušovým podáním. Čas krále Heroda, jména obou snoubenců, Duch svatý jako příčina Mariina těhotenství, a nikoliv pohlavní styk – to všechno, spolu s andělským pokynem v obou evangeliích: „Dáš mu jméno Ježíš“, je historickou skutečností Zvěstování, mysticko-extatické události.

Zázraky – podle Bergera smyslově zachytitelné projevy Boží lásky – odpovídají povaze biblické starozákonní víry i jedinečné osobě Krista – Božího Syna. Právě ono

⁴⁰⁶ BERGER K.: *Jesus*, 53n.

⁴⁰⁷ BERGER K.: *Jesus*, 54.

smyslové, reálné, plastické a tělesné charakterizuje povahu Ježíšových zázraků, jež nejsou *formou* evangelijního vyprávění, ale historickým obsahem života nazaretského Mistra. Jeho nárok na víru vyplývá z toho, že v něm působí Boží Duch.

IV.4. Bergerův příspěvek k fundamentální ekleziologii

Dostali jsme se k poslednímu bodu závěrečné kapitoly, ve které shrneme Bergerovy myšlenky týkající se církve a její kredibility. Nejprve pojednáme, jak náš autor vysvětluje dynamiku raného křesťanství a v jakém ohledu obhajuje kontinuitu církve s Ježíšem Kristem. Dále probereme Bergerovu teologickou gnoseologii, které jsme se již částečně věnovali v souvislosti s Tradicí předcházející evangeliu (IV.2.3.) a která opět bude důvodem našich kritických poznámek.

IV.4.1. Dynamika a kontinuita rané církve

Pro Bergera stojí prvotní křesťanství v hluboké kontinuitě vzhledem k předvelikonočnímu Ježíši. Církev si „nevymyslela“ Ježíše Krista, naopak byl to on, kdo církev založil. Velikonoční víra prvních křesťanů není fabulací, fantazií ani prozřením, že „Ježíšova věc jde dále“ (W. Marxsen). Nikoli, víra rané církve je vztahem k živé a milující osobě Ježíše Krista. Tato církev ustavující skutečnost jde pak „dále“ v podobě misie. Berger tlustou čarou „škrtná“ Verweyenovy teze, podle kterých Ježíšovo tělesné vzkříšení odporuje legitimním očekáváním teodiceje, křesťanské teologie a filozofické gnoseologie (III.2.). Lidský subjekt totiž nemá kompetenci upravovat dějiny spásy sobě na míru. Berger neuznává kvalitativní rozdíl mezi předvelikonočním a povelikonočním obdobím církve. Povelikonoční Tradice „nevymyslela“ Ježíšovy zázraky, jeho vzkříšení, ani to, že je Mesiáš. Evangelia – podle Bergera – jsou životopisy, které dokládají předchozí (v předvelikonoční historii) zakořeněnou víru v Ježíše jako Mesiáše a Božího Syna. Nejsou tedy „nedogmatickými“ biografiemi, které byly později v důsledku *odsouzení paruzie* interpretovány ve směru christologie prvních koncilů.

Velikonoční víru a dynamiku rané církve nelze – míní Berger – uspokojivě vysvětlit psychoanalytickými procesy v nevědomí truchlících učedníků, jak se o to pokouší Gerd Lüdemann. Naopak, přítomnost Vzkříšeného, setkání s ním, dotyk jeho rukou s oslavenými ranami je důvodem explozivní síly nového náboženství. Za směšný označuje Berger názor, že první generace křesťanů „opentlily“ své vzpomínky na oblíbeného

rabbiho supranaturálními a zázračnými mimořádnostmi a že se to v Novém zákoně pozná podle toho, čemu se od časů Williama Wrede říká v biblistice *Messiasgeheimnis*. Ne, říká Berger, události, o kterých apoštolové nesměli nikomu nic říci, byly reálnými a konkrétními zážitky – měli je však nechat dozrát a pochopit ve světle Velikonoc. V žádném případě se nejedná o „trik“ evangelistů, jak vzít svým čtenářům z úst otázku, proč se o tom všem nevědělo dříve. Berger v této souvislosti připomíná, že Ježíšovy mocné skutky nebyly ani jeho protivníky zpochybňovány. Odpůrci mu však předhazovali, že je nekoná v Božím Duchu.

Gerd Theißen (III.1.) Bergerovi zpřítomňuje a rozvíjí dědictví Davida Friedricha Strauße (II.2.1.), který jako první prohlásil sociologické a psychologické metody pro výklad Písma za vhodnější než předpochopení víry. Samozřejmě – souhlasí Berger –, že Ježíš je hluboce zakořeněn v židovství Druhého chrámu, ale „hnutí“ založené vtěleným Bohem se přece jenom vymyká každé sociologické rekonstrukci. Zevrubně jsme zmiňovali, že Berger se vehementně staví proti představě, že původní prosté a upřímné křesťanství bylo zanedlouho napadeno a poškozeno „*frühkatholisch* virem“. Stejně tak Pavel není vynálezcem křesťanství, ale tím, kdo dostal k šíření nové víry pokyn od samotného Zakladatele církve. Shrneme-li výše řečené, Berger trvá na obsahové správnosti hlásání apoštolů, které předalo věrný obraz Ježíše Krista prvotní komunitě i textům Nového zákona a tvoří základ dynamiky a kontinuity rané církve. Hugo Rahner připomíná slavný obraz svatého Ambrože, podle kterého je církev *mysterium Lunae*, jež odráží jas vzkříšeného Krista.⁴⁰⁸ Analogicky též spisy Nového zákona zrcadlí zakladatele církve. Bergerovo pojetí kontinuity – jejímž *principem* je podle našeho autora Nový zákon – postrádá poněkud pochopení pro zmíněné tajemství, hlubší povelikonoční porozumění, působení Ducha svatého a pro růst Tradice. To se však již dostáváme přímo k problematice teologické gnoseologie.

⁴⁰⁸ Hugo Rahner (1900–1968), velký jezuitský patrolog, se zabýval obrazy církve, které se vyskytovaly u řeckých a latinských otců. Zvláštní zájem věnoval antickým poznatkům a mýtům o Slunci a Měsíci a tomu, jak se projevíly v pokusech popsat tajemství Krista a církve. Relevantní v tomto ohledu jsou zejména dvě jeho díla: RAHNER H.: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Zürich: Rhein-Verlag, 1957; IDEM, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg: Verlag O. Müller, 1964.

IV.4.2. Bergerova teologická gnoseologie

Již jsme upozornili na skutečnost, že Bergerovo porozumění vztahu Tradice–Písmo–Magisterium vykazuje určité nevyváženosti. Základní triáda teologické gnoseologie má daleko k tomu, abychom na ni v Bergerově pojetí mohli aplikovat krásnou *analogiam fidei* srovnávající jejich vztah s trojiční jednotou a růzností.⁴⁰⁹ Berger sice vhodně doplňuje svou exegezi podněty zejména z cisterciácké spirituality a starých liturgií, systematictější reflexe mu však chybí. Jeho nespokojenost s tím, že „matka církev“ [sic!]⁴¹⁰ málo bdí nad historickou hodnotou biblických textů a že se příliš mnoho věcí ve víře přenechává Duchu svatému, ukazuje, že příliš nepochopil, co se v katolické teologii myslí pod pojmem inspirace, Tradice a asistence.

Bergerův návrat do katolické církve znamená a jistě teprve bude znamenat značné oživení pro německou katolickou teologii, měl by mu ovšem také umožnit bližší seznámení s katolickou dogmatikou a fundamentální teologií. Zdá se téměř nepochopitelné, že odborník Bergerovy úrovně nezná konstituci *Dei verbum*, dokument jako je *Výklad Bible v církvi* a mnohé další. Bergerova konverze je zčásti jakýmsi „protestním hlasem“ vyjadřujícím nespokojenost nad stavem evangelických zemských církví a liberální protestantské biblistiky a teologie. Časem se ukáže, zda Berger překoná tuto fázi vymezení se a přijde ještě s něčím doopravdy novým.

Vyslovili jsme vážné podezření, že heidelberský exegeta Klaus Berger se v jistém smyslu blíží fundamentalistickému stanovisku, jak je příkře zavrhuje dokument *Výklad Bible v církvi*:

„Co se týče evangelií, nepočítá fundamentalismus s růstem evangelijní tradice, nýbrž zaměňuje konečné stadium této tradice (to, co napsali evangelisté) se stadiem počátečním (činy a slova historického Ježíše). Současně zanedbává důležitou skutečnost: způsob, jakým samy první křesťanské obce chápaly dopad působení Ježíše z Nazareta a jeho zvěsti. Přitom právě zde je svědectví o apoštolském původu

⁴⁰⁹ Srov. POSPÍŠIL C. V.: *Hermeneutika mystéria*, 86-89.

⁴¹⁰ Srov. BERGER K.: *Sind die Berichte*, 26.

křesťanské víry, jakož i její přímý výraz. Fundamentalismus tak výzvu vznesenou samotným evangeliem zbavuje její vlastní povahy.“⁴¹¹

Již jsme poznamenali, že toto „zanedbání“ Tradice je přímým důsledkem pneumatologického deficitu Bergerovy teologické hermeneutiky (a teologické antropologie). Pokud však Berger podvazuje Tradici, jež vedla ke vzniku evangelií, a věrohodnost Tradice nahrazuje křečovitým historismem, nemusí se též nutně tento hermeneutický defekt projevit i jinde? Koncilní dokument *Dei verbum* mluví nejen o významu historické metody, ale zdůrazňuje rovněž „teologický charakter exegeze“, který vytváří církevní hermeneutika Písma, sestávající z Tradice a učitelské služby v církvi. Věnujme se nyní otázce, jakou roli hraje Tradice – „základní předpoklad každé další teologické práce“⁴¹² – v exegezi Klause Bergera. Chápe apoštolskou Tradici jako prostředek předávání Božího zjevení? Nebo je tímto prostředkem předávání pro Bergera jedině Písmo? Co si myslí o eventuálním obsahovém přesahu Tradice vůči Písmu? Co pro něj znamená, že „z této Tradice je církvi znám úplný kánon posvátných knih, v ní se Písmo chápe pronikavěji a získává neustálou působnost“⁴¹³? Heidelberský exegeta si je vědom skutečnosti, že kritérium pro posouzení kanonicity musí ležet mimo texty samé, když říká, že církev při sestavování kánonu prokázala dobrý vkus. Stejně tak ví, že způsob, jakým církev v proměnách času to či ono slovo vnímala a prožívala, může být i dnes pronikavou exegetickou inspirací a má určitou normativní hodnotu.

Je však Bergerova exegeze skutečně nesena církevní hermeneutikou? Určitě ne zcela ve smyslu *Dei verbum* 10, kde se hovoří o neoddělitelnosti Tradice, Písma a učitelského úřadu. Celá souvislost tří jmenovaných prvků je synteticky vyjádřena C. V. Pospíšilem:

„Obecně platí, že autentický výklad díla přísluší jeho autorovi. Jestliže si uvědomíme, že svatopisci nepsali svá díla jako soukromé osoby, ale jako příslušníci církve a pro církev, a jestliže si dále uvědomíme, že rozpoznání kanonicity knih přísluší církvi, pak církev je určitým způsobem spoluautorkou Písma, a proto jí také přísluší jeho autentická interpretace, která není ničím jiným než učitelským úřadem. Je tedy zcela

⁴¹¹ VBC, 60n.

⁴¹² POSPÍŠIL C. V.: *Posvátná tradice podle Dei verbum*.

⁴¹³ DV 8.

zřejmé, že Tradice, Písmo a magisterium se dost dobře nedají oddělovat, protože existence jednoho je zcela logicky podmíněna existencí druhých dvou.“⁴¹⁴

Jak se tedy exegeta může stát kompetentním vykladatelem? Tím, že se co nejvíce ztotožní s církví – autorkou a legitimní vykladatelkou Písma. Nesmíme přehlédnout, že Bergerova snaha spojovat svou vykladatelskou činnost s intenzivní spiritualitou, jeho opakované stesky nad stavem univerzitní teologie, jež se „provozuje“ bez víry a časté povzbuzování studentů a čtenářů, aby četli Nový zákon jako „mystickou“ knihu z hloubky vlastní křesťanské modlitby a praxe, ukazuje na autentické poznání a vhléd, které *Dei verbum* nazývá Tradicí. Vždyť „v podání apoštolů je obsaženo všechno, co Božím lidu prospívá k svatému životu a k růstu víry. A tak církev ve své nauce, životě a bohoslužbě nepřetržitě zachovává a všem pokolením předává všechno, co sama je a v co věří.“⁴¹⁵ Naukový aspekt Tradice, který se projevuje učitelskou službou, hodnotí náš autor, když hovoří o katechismech a dogmatech, následujícím způsobem:

„Obojí plní funkci hranice: katechismy doprovází na práh ke křesťanství a dogmata oddělují od těch, kteří nepatří ke společenství. [...] Jsou jako kůly ohrazující louku – a kdo by očekával od krávy, že se bude stále zaměstnávat hrazením, místo toho, aby se pásala na trávě?“⁴¹⁶

S trochou nadsázky bychom mohli poznamenat, že uvedený obraz vystihuje Bergerovu teologickou gnoseologii. Církevní nauka (pochopena jako základní trinitární a christologická dogmata) určuje interpretační rámec Písma, které samo nabízí křesťanovi duchovní potravu. Kam umístit do tohoto obrazu Tradici? Je „spodní vodou“, která činí pastvu šťavnatou a zelenou? V rámci Bergerových předpokladů spíše „napajedlem“ někde v rohu louky, ze kterého se může žíznící napít? A tak se výsledky teologicko-gnoseologického hledání našeho autora blíží spíše koncilem odmítnutému schématu *De fontibus revelationis*, které vycházelo z představy dvou zdrojů, ze kterých lze čerpat obsahy Božího slova. V Bergerově myšlení jsou si Tradice, Písmo a magisterium vzdálenější než odpovídá realitě.

⁴¹⁴ POSPÍŠIL C. V.: *Posvátná tradice podle Dei verbum*.

⁴¹⁵ DV 8.

⁴¹⁶ BERGER K.: *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 30.

Závěr

Přichází čas rekapitulace našeho úsilí a představení výsledků dizertačního snažení. Nejprve naposledy přehledněme strukturu tohoto skromného akademického dílka.

Po úvodu, ve kterém jsme si vytkli cíl naší práce prozkoumat východiska novozákonní exegeze a biblické teologie v díle Klause Bergera, jsme postoupili ke kapitole první, kde jsme se pokusili zhruba narýsovat koordináty současné fundamentální teologie – disciplíny, jež se ze své podstaty zajímá o vztah filozofie a teologie, exegeze a systematické teologie a o východiska a principy teologického myšlení vůbec. Zmínili jsme stručně historii disciplíny a označili její čtyři hlavní ohniska: antropologický vstup (po vzoru encykliky *Fides et ratio*), centrální problematiku zjevení (*revelatio*) a k ní komplementární aspekty teologie víry a dále otázky fundamentální christologie a ekleziologie. Druhá kapitola byla věnována prezentaci – jakémusi medailonu – heidelberského novozákonníka Klause Bergera: jeho názorům na vztah exegeze a filozofie, Bergerově historické a biblické hermeneutice, a to jak v jejím kritickém, tak i konstruktivním rozměru. Dále jsme načrtli Bergerovu christologii a jeho příspěvek ke studiu prvotního křesťanství. Třetí kapitola nechala vstoupit na pomyslné dizertační jeviště dva Bergerovy antipody, žijící německé teology, kteří – lapidárně řečeno – vidí věci jinak. Právě srovnání názorů Gerda Theißen a Hansjürgena Verweyena s naším autorem mělo umožnit plastičtější vnímání svérázu, slabin i přínosu Klause Bergera. V kapitole čtvrté jsme se pokusili spustit fundamentálně teologické „sondy“ do esencí Bergerova teologického myšlení, jež jsme vyhotovili v kapitole druhé. Došli jsme k několika závěrům.

Za prvé: Berger, který teoreticky odmítá antropologický obrat v teologii a je až alergický na jakékoli známky jeho přítomnosti v exegetické a teologické práci, píše svou „*summu*“, své životní dílo *Jesus*, ve stylu existenciálně laděné teologie. Je až šokující, že teolog, který jako málokdo jiný vyhlásil válku bultmannovskému teologickému odkazu, napíše 700 stran své osobní a vědecké syntézy jako odpověď na otázku: Co pro dnešního člověka může znamenat Ježíš? Možná budeme s Klausem Bergerem souhlasit, že nebezpečí nejrůznějších redukcí a nevědomých či záměrných „*censur*“ evangelia obchází pokoncilní teologii. Předložený příklad z díla Gerda Theißen, jež rekonstruuje obraz historického Ježíše, je bezesporu ukázkou metodologického a teologického redukcionismu. Též ilustrace v podobě Verweyenových „*velikonočních tezí*“ překvapí svou *ad extremum* dotaženou transcendentální metodou – kdy se člověk stává mírou všech věcí, včetně

hlavního „předmětu“ a důvodu křesťanské víry, kterou je poselství o Ježíšově vzkříšení. Nabízí však Berger korektní odpověď na výše zmíněné exegetické a teologické jednostrannosti? Odpovězme otázkou: Lze na jedné straně „vylít dítě i s vaničkou“ a teoreticky vůbec nereflektovat přínos a odkaz Maurice Blondela (abychom jmenovali z dlouhé řady alespoň jednoho autora) a negovat veškeré exegetické a teologické pokusy vstupující do problematiky křesťanské víry ze strany subjektu – situace a údělu člověka – a na straně druhé sepsat *Jesus-Buch*, jež je vlastně z hlediska „apologetiky imanence“ velice zdařilou *intrinsecistní* – na obsazích víry postavenou – apologií křesťanské víry a praxe pro existenciálně tápajícího a smysl hledajícího současného člověka? Konstatování tohoto nedostatku a rozporu je prvním závěrem předkládané disertace.

Za druhé: Berger chce před liberální evangelickou i katolickou teologií zachránit kategorii, fakt i historickou povahu zjevení. To je chvályhodné a potřebné, vždyť zjevení je principem křesťanské teologie. Berger si je vědom, jakkoli tento termín neuzívá, *ontologického* statusu zjevení. Ví také, že zjevení sestává ze slov a ze skutků a je pro něj bytostnou a vědeckou samozřejmostí, že biblický Bůh se zjevil *verbis factisque* – slovy a skutky. Je sympatické sledovat, jak Klaus Berger hájí novozákonní zázraky a obecně řečeno rozměr *mimořádného* v Božím zjevení a křesťanské víře. Zejména Ježíšovy zázraky jsou pro Bergera historickou událostí – faktem, nikoli metaforou či symbolem. Ježíš exegety Bergera skutečně chodil po vodě, naplnil žaludky tisíců lidí ze svačiny jediného chlapce a Petr, Jakub a Jan viděli na Hoře proměnění Mojžíše s Eliášem na vlastní oči. Bergerovi nestačí přesvědčení, že evangelisté nám sdělují „pravdivé a upřímné“ informace, jak to říká *Dei verbum*, nespokojí se ani s konstatováním, že evangelijní zprávy jsou *svědeckým* víry o historických skutečnostech Ježíšova příběhu, jak jsme to spolu s moderní fundamentální teologií formulovali v první kapitole naší práce. Domnívá se, že je třeba jít dále a že radikální biblický – v každém případě novozákonní – historismus je vhodnou odpovědí na liberální vyprazdňování kategorie zjevení. Uvědomuje si však, že historie má typicky fenomenickou povahu? Že historismus „dusí“ klíčovou teologickou kategorií svědectví a vyřazuje z události zjevení Ducha svatého, kterého se apoštolům dostalo? Působení Ducha svatého v apoštolské době, čili pneumatologický rozměr zjevení v Kristu, Berger nereflektuje a pomáhá si zbytečně vyhoceným historismem. Bergerova „fundamentalizující“ exegeze a teologie potřebuje hlubší promyšlení ohledně cirkulární povahy vztahu teologie a exegeze. Berger musí lépe reflektovat skutečnost, že Písmo je produktem apoštolské tradice a tato tradice je nesena působením Ducha svatého – a to i před sepsáním novozákonních textů. Konstatování pneumatologického deficitu Bergerovy

teologie zjevení je druhým závěrem této disertace. Ještě bezradnější Berger je, dojde-li na problematiku inspirace a předávání zjevení v církvi. O tom však více ve čtvrtém bodu závěru naší práce.

Za třetí: S výše uvedenými zjištěními souvisí i naše hodnocení Bergerovy fundamentální christologie. Je jistě dobře, že Berger odmítá mechanismus „odsouvání paruzie“ jako jediné a hlavní vysvětlení dynamiky novozákonní teologie. Nelze nesouhlasit s naším autorem, když upozorňuje na fakt, že Ježíš evangelií není povelikonoční fantazií svatopisců. Musíme s Bergerem opět souhlasit, pokud zdůrazňuje, že hledání historického Ježíše mnohdy nese nepřehlédnutelné stopy promítání dobových situací a osobních přání badatelů do postavy nazaretského Mistra. Stejně tak mu dáváme za pravdu, jestliže konstatuje, že předchozí filozofické rozhodnutí exegety se masivně projeví v obrazu historického Ježíše. Je ale možné prohlásit samotnou metodu a cíl fundamentální christologie za nesmyslnou? Bylo by opravdu „rouháním“, kdyby nějaké místo – například z Janova evangelia – neprošlo pomyslným sítem kritérií historické kritiky? Přestává proto být inspirovaným textem obsahujícím zjevení? Je nasnadě, že se vrátíme opět k Bergerovu pojetí zjevení. I když Berger v posledních letech intenzivně objevuje pro svou exegetickou a teologickou práci kategorii Tradice, přesto se až křečovitě vyhýbá představě, že by christologický vývoj prvního století mohl v příbězích vstoupit do textu evangelií. Zde nacházíme důvod vysvětlující jeho téměř utkvělou představu o rané dataci a veskrze historické povaze Janova evangelia. Katolická teologie se již delší čas nebrání obezřetné a metodicky ukázněně položené otázce po historickém Ježíši. Nemusí se jí bát, poněvadž ví, že Boží slovo je přítomné v Písmu svatém a v Tradici vedené Duchem svatým. Ježíš evangelií tedy nemusí být „klonem“ a „fotokopii“ historického Ježíše. Víme přece, že Semité vkládají své pochopení historie do příběhu. Pokusíme-li se o slovní hříčku, Boží slovo boží slovo fundamentalisty, vůbec mu však neuškodí adekvátně metodologicky a teologicky kontextované slovo historika a exegety. *Extrema tangunt* – krajnosti se dotýkají – praví stará moudrost a Klaus Berger riskuje, že jeho nediferencované přilnutí k historické povaze novozákonních vyprávění o Ježíšovi bude podobně necitlivé k autentickému obrazu Krista jako jeho vulgárně kritická destrukce. To je třetí zjištění této práce. Vladimír Holan na jednom místě říká: „Ba jsou tak hluší, že by rádi slyšeli hlas Krista Pána na gramofonové desce.“⁴¹⁷ Je-li „víra ze slyšení“, jistě ji nelze „naposlouchat“ z gramofonové

⁴¹⁷ HOLAN V.: *Noc s Hamletem – Toskána*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1969, 15.

desky, zahlédnout v záznamu průmyslové kamery či vyčíst ze stenografického záznamu velikonočních událostí roku 30 v Jeruzalémě. Svědectví Nového zákona ničím takovým není.

Za čtvrté: I fundamentálně-ekleziologický pohled na Bergerovo dílo nás vrací do vnitřních souvislostí výše řečeného. Berger chvalitebně hájí organický a kontinuální rozvoj rané církve a rozmetává historicko-kritickou kategorii některých teologů nazývanou *frühkatholizismus*. Jako skvělý znalec Ježíšovy doby podnětně připomíná bytostný smysl židovství pro sociální, konkrétní, praktický a „vnější“ rozměr náboženské víry. Bergerova podnětná apologie Ježíšova hlubokého vztahu k vlastnímu národu, smlouvě, chrámu a Tóře (v širokém slova smyslu) umožňuje nahlédnout ekleziální zacílení Ježíšovy mise. Bergerův Ježíš je především Žid s niterným smyslem pro národ a společenství víry. Od roku 1997, kdy se Klaus Berger duchovně sblížil s teologií a spiritualitou cisterciáckého řádu, vidíme, jak sice nesystematicky, ale intenzivně proniká k pochopení podstaty církevní exegeze. Živelně a chaoticky, ale téměř vždy smysluplně doplňuje své teologické předporozumění o momenty přítomné v monastické teologii, starých liturgiích a dědictví patristiky. V tuto chvíli je však třeba se vrátit k výše uvedeným závěrečným poznámkám shrnujícím Bergerovo pojetí zjevení a jeho předávání. Celostní pohled na Bergerův exegetický a teologický vývoj během jeho působení na evangelické teologické fakultě v Heidelbergu i po něm je zajímavým příběhem dokládajícím nosnost odkazu dogmatické konstituce O Božím zjevení. *Dei verbum* 12 inspiruje exegetu, aby při své službě zjevenému tajemství přítomnému v Písmu svatém zohledňoval trojí: za prvé má přihlížet vždy k celku Písma, za druhé k Tradici, v níž Písmo vzniklo, a do třetice hledat ve svatých textech analogie víry (pochopitelně se myslí víra církve). Berger, jehož nespornou předností je spíše tvořivost než systematicčnost či znalost magisteriálních dokumentů, se intuitivně těmito směry – k užtku a potěšení svých čtenářů – vydává.

Na úplný závěr by chtěl autor této práce na dálku poděkovat Klausu Bergerovi, muži, který tak trochu vybočuje z řady. Není sice „bratrským souputníkem nesoucím břemeno víry“⁴¹⁸, víra je pro něj až dětsky samozřejmá, nicméně kritické promýšlení filozofických a teologických předpokladů jeho exegeze a teologie bylo vzrušujícím úkolem. Jak kdosi poznamenal, Klaus Berger nepíše, on káže. A čtenář, respektive posluchač, se vrtí a ošívá, už už by chtěl otevřít ústa a ohradit se, namítnout něco

⁴¹⁸ RAHNER K.: *Der Priester von heute* (s úvodním slovem Karla kardinála Lehmana). Freiburg: Herder, 2009.

proti silným tezím, které k němu shůry zaznívají. Vždy ale znovu s obdivem zůstane hledět na muže na kazatelně. Možná, že by se celkový dojem autora této dizertace dal shrnout do jediné věty: Bergera nelze brát ve všem doslova, jednak proto, že už napsal knihu téměř o všem, od stvoření až po eschatologii, dále proto, že svá témata rád vyostřuje, přehání a tu a tam upřednostňuje velkolepou vizi před precizním dotažením a systematictější promyšlením – intelekt i čtenářovo srdce si však téměř vždy přijdou na své.

Výběrová bibliografie Klause Bergera

BERGER, K., PREUSS, H., *Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments*, Heidelberg - Quelle & Meyer 1980.

BERGER K.: *Darf man an Wunder Glauben?* Stuttgart: Quell Verlag, 1996.

BERGER K.: Das Böse als Thema biblisch-neutestamentlicher Ethik, in: BERGER K., NIEMANN U., WAGNER M.: *Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie*. Regensburg: Pustet 2007, 9-33.

BERGER K., NORD CH.: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*. Frankfurt am Main – Leipzig: Insel Verlag, 2005.

BERGER K.: *Der „brutale“ Jesus. Gewaltsames in Wirken und Verkündigung Jesu*, in: *Bibel und Kirche* (1996).

BERGER K.: *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

BERGER K.: Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von Gegnern in neutestamentlichen Texten, in: LÜHRMANN D., STECKER G.: *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*. Tübingen: Herder, 1980.

BERGER K.: *Die Muslime sind längst unter uns*. Viz <http://www.zeit.de/2004/13/Islam?page=3> (30.11.2010).

BERGER K.: *Die Urchristen. Gründerjahre einer Weltreligion*. München: Pattloch, 2008.

BERGER K.: *Die Weisheitschrift aus der Kairoer Geniza*, Tübingen – Basel: Herder 1989, ²1996.

BERGER K.: *Die Gesetzesauslegung Jesu: Ihr historischer Hintergrund im Judentum und Altem Testament*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchen Verlag, 1972.

BERGER K.: *Einführung in die Formgeschichte*. Tübingen: A. Francke Verlag, 1987.

BERGER K.: *Engel – Gottes stille Helfer. Himmlischer Beistand im Alltag*. Freiburg i. Br.: Herder, ³2008.

BERGER K.: *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984.

BERGER K.: *Exegese und Philosophie*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1986.

BERGER K.: Exegese und Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert. Eine exemplarische und biographische Untersuchung, in: STRÜBING A.: *Glaube, Freiheit, Diktatur in Europa und USA*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

BERGER K., *Formen und Gattungen im Neuen Testament*, Tübingen; Basel: Francke, 2005.

BERGER K.: *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg: Quelle und Meyer, 1984.

BERGER K.: *Glaubensspaltung ist Gottesverrat. Wege aus der zerrissenen Christenheit*. München: Patloch Verlag, 1996.

BERGER K.: *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1991.

BERGER K.: *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 1999.

BERGER K.: *Ist mit dem Tod alles aus?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999.

BERGER K.: *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*. Stuttgart: Quell 1997.

BERGER K.: *Ist Gott Person?*, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2004.

BERGER K.: *Ist Christsein der einzige Weg?*, Quell Verlag, Stuttgart, 1997.

BERGER K.: *Jesus*. München: Patloch Verlag, 2004.

BERGER K.: *Jesus als Nasoräer/Nasiräer*, in: *Novum Testamentum* 38 (1996), 323–335.

BERGER K.: *Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer*, in: *Novum Testamentum* 30 (1988), 231–262.

BERGER K., SÖDING T.: *Johannesevangelium – Rand oder Mitte des Kanons? Neue Standortbestimmungen*. Freiburg in Br.: Herder, 2003.

BERGER K.: *Kann man an Wunder glauben?* Stuttgart: Quelle, 1996.

BERGER K.: *Kann man auch ohne Kirche glauben?*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000.

BERGER K.: Kant sowie ältere protestantische Systematik, in: LEHMANN K., SCHÖNBORN CH. u.a.: *„Jesus von Nazareth“ kontrovers: Rückfragen an Joseph Ratzinger*, Münster: Lit. Verlag, 2007.

BERGER K.: *Lehrer, Guru, Gottes Sohn? Viz*
<http://www.jesus.ch/index.php/D/article/517/23691> (30.11.2010)

BERGER K.: *Liebe bleibt: die Weisheit des Neuen Testaments*: Frankfurt a. M.; Leipzig: Insel Verlag, 2008.

BERGER K.: Loyalität als Problem neutestamentlicher Hermeneutik, in: CH. ELSAS: *Loyalitätsprobleme in der Religionsgeschichte*. Würzburg: Echter Verlag, 1990.

BERGER K.: *Manna, Mehl und Sauerteig*, Quell Verlag, Stuttgart, 1993.

BERGER K.: *Martin Luther. Lob des irdischen Friedens*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2004.

BERGER K.: *Meine Hermeneutik im Gespräch mit H. Weder*, in: *Evangelische Theologie* 52 (1992), 309-319.

BERGER K.: *Nikolaus von Kues. Vom Frieden zwischen den Religionen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 2002.

BERGER K.: *Paulus*. München: Beck, 2002.

BERGER K.: *Psalmen aus Qumran*, Stuttgart: Quell Verlag, 1997.

BERGER K.: *Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluss?* Stuttgart: Quell Verlag, 1993.

BERGER K., CARSTEN C.: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*. Göttingen – Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

BERGER K.: *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr?*, Gütersloh: Kaiser, 2002.

BERGER K.: *Spiel's noch einmal. Eugen Drewermann spricht das vierte Evangelium vom Band*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 271, 21.11.2003.

BERGER K.: *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen-Basel: Francke Verlag, 1994.

BERGER K.: *Tradition und Offenbarung*, Verlag: Narr Dr. Gunter, 2006.

BERGER K., NORD CH.: Verstandene Fremdheit. Ein neuer Skopos für alte Texte, in: KADRIC M., KAINDL K., PÖCHHACKER F.: *Translationswissenschaft, Festschrift für Mary Snell-Hornby zum 60. Geburtstag*, Tübingen: Stauffenburg, 2000, 213-225.

BERGER K.: Vom Verkündiger zum Verkündigten – Anfragen an ein Programm, in: H. SCHMIDINGER: *Jesus von Nazareth*. Graz, 1995.

BERGER K.: *Was ist biblische Spiritualität?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000.

BERGER K.: *Wer war Jesus wirklich?* Stuttgart: Quell Verlag, 1995.

BERGER, K., *Wie ein Vogel ist das Wort*, Quell Verlag, Stuttgart, 1987.

BERGER K.: *Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999.

BERGER K.: *Wie kommt das Ende der Welt?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999.

BERGER K.: *Widerworte. Wieviel Modernisierung verträgt Religion.* Frankfurt am Main; Leipzig: Insel Verlag, 2005.

BERGER K.: *Wilhelm von Saint-Thierry. Meditationen und Gebete.* Insel Verlag, 2001.

BERGER K.: *Wozu ist der Teufel da?* Stuttgart: Quell Verlag, 1998.

BERGER K.: *Zur Situation der Katholischen Kirche in Deutschland*, in: Briefe aus der Abtei Gerleve 3 (2001).

BERGER K.: *Zwischen Welt und Wüste. Worte christlicher Araber*, Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 2006.

BIBLIOGRAFIE

- AKVINSKÝ T.: *Summa theologica*. In: <http://krystal.op.cz/sth/sth.php>.
- AUGUSTIN SV.: *Contra mendacium ad Consentium* In: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 41.
- AUGUSTIN SV.: *De divisione naturae*. In: PL 122, 979B; 989A.
- AUGUSTIN SV.: *De praedestinatione* In: PL 122, 436B.
- AUGUSTIN SV.: *O milosti a svobodném rozhodování. Odpověď Simplicianovi*. Praha: Krystal OP, 2000.
- AUGUSTIN SV.: *Vyznání*. Praha: Ladislav Kuncíř, 1926, přetisk Praha: Kalich, 1990-⁵2006.
- ADORNO T.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. Main: Fischer Taschenbuch, Sonderausgabe 2003.
- BALTHASAR H. U. VON: *Glaubhaft ist nur Liebe*. Einsiedeln: Johannes Verlag,⁵1985.
- BARTH K.: *Der Römerbrief*. München: Kaiser, 1933.
- BELLINGER G. J.: *Sexualita v náboženstvích světa*. Praha: Academia, 1998.
- BISER E.: *Die Glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung*. Graz – Wien – Köln: Styria, 1986.
- BISER E.: *Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht*. Regensburg: Pustet, 2008.
- BLONDEL M.: *Filosofie akce*. Olomouc: Refugium, 2008.
- BLONDEL M.: *Lettera sull'apologetica*. Brescia: Queriniana 1990.
- BOUBLÍK V.: *Člověk očekává Krista*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997.
- BOUMA D.: Ateismus jako téma fundamentální teologie. Fundamentálně-teologická skica na pozadí českého ateismu, in: BOUMA D., HOJDA J., POLEHLA P.: *Ateismus – teologická reflexe*, Hradec Králové 2010, 45-58.
- BOUMA D.: Fundamentálně-teologické podněty pro evangelizaci v Česku, in: *Cesty katecheze. Revue pro katechetiku a náboženskou pedagogiku* 1 (2010), 18-20.
- BOUMA D.: Pavel – zakladatel křesťanství?, in: BOUMA D., HOJDA J., POLEHLA P.: *Pavel z Tarzu – Apoštol národů*, Studie DTI HK: Ústí nad Orlicí, 2010, 83-92.
- BOUMA D.: Provokatér Klaus Berger, in: MARTIN B., MOHELNÍK B., PETRÁČEK T., SCHMIDT N.: *In Spiritu Veritatis – Almanach k 65. narozeninám Dominika Duky OP*, Praha: Krystal OP, 2008, 115-130.

BOUMA D.: Véra z pohledu systematické teologie, in: *Véra. Sborník z VII. celostátního kongresu katechetů*. Praha: Katechetická sekce ČBK, 2010.

BOUMA D.: Vývoj apologetiky mezi Prvním a Druhým vatikánským koncilem, in: JUHÁS V.: *Dějinnost teologie*, Košice: Vienela, 2009.

BROWN R. E.: *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997.

BÜHLER K.: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. Fischer: Jena, 1934.

BÜHNER J. A.: Jesus und antike Magie. Bemerkungen zum M. Smith, Jesus der Magier, in: *Evangelische Theologie* 43 (1983).

BULTMANN R.: *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?*, in: *Theologische Zeitschrift* 13 (1957), 410.

BULTMANN R.: *Neues Testament und Mythologie*. München: Kaiser Verlag, 1985

CONZELMANN H.: *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*. Tübingen: Mohr, ⁷1993.

CROSSAN J. D.: *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1994.

CROSSAN J. D.: *The Essential Jesus: Original Sayings and Earliest Images*. New Jersey: Castle Books, ²1998.

CUSANUS N.: *De pace fidei / Vom Frieden zwischen den Religionen*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag, 2002.

DAWKINS R.: *Boží blud*. Praha: Academia, 2009.

Dei verbum. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995.

DOBBELER A. (ED.): *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60. Geburtstag*: Tübingen – Basel: Francke, 2000.

Dokumenty Prvního vatikánského koncilu. Praha: Krystal OP, 2006.

DREY J. S.: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System*. Reprint Tübingen 1819: A. Francke Verlag, 2007.

DULLES A.: *Craft of Theology. From symbol to System*. New York: Crossroad, 1995

DULLES A.: *Il fondamento delle cose sperate. Teologia della fede cristiana*. Brescia: Queriniana, 1997, 166.

DULLES A.: *Models of Revelation*. New York: Maryknoll, ⁴1999.

EXUPÉRY A.: *Citadela*. Vyšehrad: Praha, ³2006.

- FERANC D.: *Jan Nepomuk Ehrlich – kněz, řeholník, vysokoškolský profesor*, in: *Teologické texty* 4 (2007), 190-195.
- FEUERBACH L.: *Přednášky o podstatě náboženství*. Brno: Státní nakladatelství politické literatury, 1953.
- FISICHELLA R., LATOURELLE R., PIÉ-NINOT S.: *Dizionario di teologia fondamentale*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2000².
- FISICHELLA R.: *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1997.
- FISCHER-WOLLPERT R.: *Malý teologický slovník*. Praha: Zvon, 1995.
- FRIES H.: *Fundamentaltheologie*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1987.
- FRÝVALDSKÝ P.: *Christologie v díle Josepha Ratzingera – Benedikta XVI.*, in: *Studia theologica* 3 (2010), s 43-62.
- Gaudium et spes*. In: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1995.
- GOETHE J. W.: *Faust I*. München: C. H. Beck, 1998.
- HALÍK T.: *Prolínání světů*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2006
- Handbuch der Fundamentaltheologie*. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, ²2000.
- HERCSIK D.: *Die Grundlagen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre*. Lit-Verlag: Münster, 2005.
- HERCSIK, D., *Elementi di teologia fondamentale*, Bologna 2006.
- HOLAN V.: *Noc s Hamletem – Toskána*, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1969
- IZQUIERDO A.: *Il secolo del Nuovo Testamento. Storia e società, cultura e religione*. Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, 2004.
- JAKOBS M.: *Zugänge zur Kirchengeschichte 2. Das Christentum in der antiken Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.
- JAN PAVEL II.: *Fides et ratio*. Praha: Zvon, 1999.
- JOEST W.: *Fundamentální theologie: problémy základů a metody theologie*. Praha: OIKOYMENH, 2007.
- KANT I.: *Was ist Aufklärung?*, in: *Berlinischer Monatsschrift*, Dezember (1784).
- Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995.
- KÜNG H.: *Po stopách světových náboženství*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2006.
- KERN W., POTTMEYER H. J., SECKLER M.: *Handbuch der Fundamentaltheologie 1-4*. Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, ²2002.

KNAUER P.: *Schrift und Überlieferung*, in: Ökumenisches Forum – Grazer Hefte für konkrete Ökumene 3 (1980), 21–32.

KONGREGACE PRO KATOLICKOU VÝCHOVU: *Tra i molteplici segni*, in: *Enchiridion Vaticanum*, sv. 5. Bologna: EDB, 1979.

KRUMPOLC E.: „Encyklika *Fides et ratio* z hlediska fundamentální teologie“, in: *Prezentace encykliky Fides et ratio a dokumentu Ad tuendam fidem*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1999.

KUNDERA M.: *Zneuznávané dědictví Cervantesovo. Jeruzalémský projev: román a Evropa*. Brno: Atlantis, 2005.

KÜNG H.: „Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem“, in: *Theologische Quartalschrift* 142 (1962), 418nn.

LANG A.: *Fundamentaltheologie. Der Auftrag der Kirche*. München: Max Hueber Verlag, ⁴1968.

LANG A.: *Fundamentaltheologie. Die Sendung Christi*. München: Max Hueber Verlag, ⁴1967.

LARCHER G.: *Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter*, in: *HFT^h 4*, Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, ²2000, 231-241.

LATOURELLE R., FISICHELLA R., PIÉ-NINOT S.: *Dizionario di teologia fondamentale*. Assisi: Cittadella, 1990.

LATOURELLE R.: *Cristo e la chiesa, segni di salvezza*. Assisi: Cittadella, 1980.

LEHMANN K., SCHÖNBORN CH. u. a.: *Jesus von Nazareth kontrovers: Rückfragen an Joseph Ratzinger*. Münster: Lit. Verlag, 2007.

Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. Br.: Sonderausgabe, 2006. Použity svazky 1, 2, 4, 5, 7, 8.

Liturgie hodin IV. Liturgické mezidobí 18.-34. týden. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství (pro Českou dominikánskou provincii), 2003.

LORIZIO G.: Il „trascendentale“ nella teologia fondamentale del dopo Concilio. Bilancio critico e prospettive teoretiche, in: SANNA I.: *L'eredità teologica di Karl Rahner*. Roma: Lateran University Press, 2005.

LÜDEMANN G.: *Das Jesusbild des Papstes. Über Joseph Ratzingers kühnen Umgang mit der Quellen*. Springe: Verlag zu Klampen, ²2007.

LÜDEMANN G.: *Das Unheilige in der heiligen Schrift. Die dunkle Seite der Bibel*. Springe: Verlag zu Klampen ³2004.

LÜDEMANN G.: *Der erfundene Jesus: unechte Jesusworte im Neuen Testament*. Springe: Verlag zu Klampen, 2008.

LÜDEMANN G.: *Der große Betrug. Und was Jesus wirklich sagte und tat*. Lüneburg: Verlag zu Klampen, 42002.

LÜDEMANN G.: *Die Auferweckung Jesu von den Toten. Ursprung und Geschichte einer Selbsttäuschung*. Lüneburg: Verlag zu Klampen, 2002.

LÜDEMANN G.: *Jesus nach 2000 Jahren*. Springe: Verlag zu Klampen, 2004.

LÜDEMANN G.: *Paulus, der Gründer des Urchristentums*. Lüneburg: Verlag zu Klampen, 2001.

MARROU H.: *Svatý Augustin*. Řím: Křesťanská akademie, 1979.

MARXSEN W.: *Der „Frühkatholizismus“ im Neuen Testament*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1958

MARXSEN W.: *Die Sache Jesu geht weiter*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1976.

MERZ A.: *Der historische Jesus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.

METZ J. B.: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*. München: Kösel, 1962.

MÜLLER B.: *Theologische Realenzyklopädie 13*. Berlin – New York: de Gruyter, 2002.

NAGLER N.: *Frühkatholizismus. Zur Methodologie einer kritischen Debatte*. Frankfurt am M., 1994

NEUFELD K. H.: *Frühkatholizismus – Idee und Begriff*, Zeitschrift für Katholische Theologie 94 (1972).

NIETZSCHE F.: *Antikrist*. Olomouc: Votobia, 2001.

O'COLLINS G., FARRUGIA M.: *Cattolicesimo. Storia e dottrina*. Brescia: Queriniana 2006

OVERATH J.: *Klaus Berger – Sind wir alle Gottes Verräter? Ein gemäßiger Joachimist und die Einheit der Christen*, in: Theologisches 5/6 (2006).

ÖHLER M.: *Die Verklärung (Mk 9,1-8): Die Ankunft der Herrschaft Gottes auf der Erde*, in: Novum Testamentum 38,3 (1996).

PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Bible a christologie*. Praha: Krystal OP, 1999

PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Instrukce o historické pravdivosti evangelií*. In: <http://cchma.cz/dokumenty.php>, 30.11.2010.

PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Výklad Bible v církvi*. Praha: Zvon, 1996.

- PERRONE G.: *Praelectiones theologicae 1: De Vera Religione/De locis theologicis I*. Editio Lovaniensis: Collegio Romano, 1846.
- PETRÁČEK T.: *Maria-Joseph Lagrange, Bible a historická metoda*. Krystal OP: Praha, 2005.
- PETRÁČEK T.: *Výklad Bible v době (anti-) modernistické krize: Život a dílo Vincenta Zapletala OP (1867-1938)*. Krystal OP: Praha, 2006.
- PIÉ-NINOT S.: *Credere la Chiesa*. Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo, 2002.
- PIÉ-NINOT, S., *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia – Queriniana 2008.
- PIÉ-NINOT S.: *La teologia fondamentale. „Rendere ragione della speranza“*. Brescia: Queriniana, 2002.
- POSPÍŠIL C. V.: *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. Praha: Krystal OP, 2005.
- POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří – Praha 2007.
- POSPÍŠIL C. V.: *Ježíš Kristus – Pravda dějin*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.
- POSPÍŠIL C. V.: *Kde se bere tolik nenávisť?*, in: *Katolický týdeník 7* (2010).
- POSPÍŠIL C. V.: *Posvátná Tradice podle Dei verbum*, in: *Teologické texty 3* (2000).
- POSPÍŠIL C. V.: *Recenze knihy DAWKINS R.: Boží blud*. Praha: Česká biskupská konference, 2010.
- POSPÍŠIL C. V.: *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Brno: L. Marek, 2002.
- PRŮCHA J.: *Moderní pedagogika*. Praha: Portál, ²2002
- RAFFELT A.: *Rahner und Blondel*, in: BATLOGG A., DELGADO M., SIEGENROCK R.: *Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentaltheologie in der Spur Jesu Christi. Festschrift für Karl H. Neufeld*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2004.
- RAHNER H.: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*. Zürich: Rhein-Verlag, 1957.
- RAHNER H.: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg: Verlag O. Müller, 1964.
- RAHNER K.: *Der Priester von heute*. Freiburg: Herder, 2009.
- RAHNER K.: *Sämtliche Werke, Bd. 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*. Freiburg i. B.: Herder, 1997.

RATZINGER J.: *Anmerkungen zur Aktualität von Johann Sebastian Dreys Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, in: *Theologie, Kirche, Katholizismus: Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule* von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler: mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Drey von 1819 über das Studium der Theologie, Tübingen – Basel: Francke 2003.

RATZINGER J.: *Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung*, in: J. TENZLER: *Urbild und Abglanz*. Regensburg: Verlag Josef Habel, 1972.

RATZINGER J.: *Schriftauslegung im Widerstreit - zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*. Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1989

RATZINGER J.: *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister&Principal, 2007.

RATZINGER J.: *Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München:ewel, 1982.

RATZINGER J.: *Zvěst o Bohu v naší době*, in: *Communio* 3–4 (2004)

RATZINGER J.: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. München: Kösel Verlag, 1985.

RATZINGER J.: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem Theologia Naturalis*, in: RATZINGER J.: *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*. Freiburg i. Br.: Herder, 1997.

RATZINGER J.: *Glaube, Geschichte und Philosophie: Zum Echo ein Einführung in das Christentum*, *Hochland* 61 (1969), 21.

RENDTORFF R.: *Der Text in seiner Endgestalt: Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2001.

RIGATO M. L.: *Il titolo della croce di Gesù. Confronto tra i Vangeli e la Tavola – reliquia della Basilica Eleniana a Roma*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.

RITSCHL D.: *Zur Logik der Theologie: Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischen Grundgedanken*. München: Kaiser, 1988.

ROUSSELOT P.: *Die Augen des Glaubens*. Einsiedeln: Johannes, 1963.

ŘÍHA K.: *Víra a rozum. Pohled na encykliku z hlediska filozofie*, in: *Prezentace encykliky Fides et ratio a dokumentu Ad tuendam fidem*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1999.

ŘÍČAN P.: *Psychologie náboženství a spirituality*. Portál: Praha, 2007.

SEQUERI P. A.: *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*. Brescia: Queriniana, 1996.

SCHLATTER A.: *Wird der Jude über uns siegen? Ein Wort für die Weihnachtszeit.* Essen: Velbert Verlag, 1935.

SCHOLZ S.: *Ideologien des Verstehens: eine Diskurskritik der neutestamentlichen Hermeneutiken von Klaus Berger, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Peter Stuhlmacher und Hans Weder,* Tübingen – Basel: A. Francke Verlag, 2008.

SCHWEITZER A.: *Die Mystik des Apostels Paulus.* Tübingen: Mohr, 1930.

SCHWEITZER A.: *Geschichte der Leben Jesu Forschung.* Tübingen: Mohr, 1984.

SKALICKÝ K.: *Teologie zjevení Prvního vatikánského koncilu a její dějinné předehty a dohty,* in: *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu.* Praha: Krystal OP, 2006.

SKIERKOWSKI M.: *„A swoi go nie przyjeli“ (J 1,11).* Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2006.

SLÁDEK K.: *Mystická teologie východoslovanských křesťanů.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.

SMITH M.: *Jesus the Magician.* New York: Doubleday, 1978.

SÖDING T.: *Einheit der Heiligen Schrift. Zur Theologie des biblischen Kanons.* Freiburg – Basel – Wien: Herder Verlag, 2005.

SUDBRACK J.: *Mystik. Sinnsuche und die Erfahrung des Absoluten.* Darmstadt: Primus Verlag, 2002.

SCHÖNBORN CH.: *Radost být knězem.* Praha: Česká biskupská konference, 2010.

THEIBEN G., MERZ A.: *Der historische Jesus.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³2001.

THEIBEN G.: *Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form.* Güterslohe: Gütersloher Verlagshaus, 1986.

THEIBEN G.: *Die Jesusbewegung,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004.

THEIBEN G., WINTER D.: *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung,* NTOA 34, Freiburg: Göttingen, 1997.

THEIBEN G.: *Die Religion der ersten Christen.* Gütersloh: Kaiser ³2003.

THEIBEN G.: *Soziologie der Jesusbewegung* München: Kaiser, ⁶1991.

THEIBEN G.: *Urchristliche Wundergeschichten.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, ⁶1990, 94–125.

THEIBEN G.: *Úvod do Nového zákona.* Jihlava: Mlýn, 2008.

TICHÝ L.: Recenze knihy *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften,* in: *Studia Theologica* 4 (2001).

TICHÝ L.: *Úvod do Nového zákona.* Svitavy: Trinitas, 2003.

- TILLIETTE X.: *Filosofi davanti a Cristo*. Brescia: Queriniana, ²1991.
- VÖGTLE A.: *Biblischer Osterglaube. Hintergründe – Deutungen – Herausforderungen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchen Verlag, 1999.
- VYBÍRAL Z.: *Psychologie komunikace*. Praha: Portál, 2009.
- WALDENFELS H.: *Kontextová fundamentální teologie*. Praha: Vyšehrad, 2000.
- WALDENFELS H.: *Einführung in die Theologie der Offenbarung*. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1996.
- WATZLAWICK P., BAVELAS J. B., JACKSON D. D.: *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. New York, London: Norton & Company, 1999.
- WERBICK J.: *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*. Freiburg i. Br.: Herder, 2000.
- VERWEYEN H.: Auferstehung: ein Wort verstellt die Sache, in: VERWEYEN H.: *Osterglaube ohne Auferstehung? Diskussion mit Gerd Lüdemann*. Freiburg: Herder, 1995.
- VERWEYEN H.: *Gottes letztes Wort*. Regensburg: Pustet, ³2000.
- VERWEYEN H.: *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*. Düsseldorf: Patmos, 1969.
- VERWEYEN H.: *Der Weltkatechismus: Therapie oder Symptom einer kranken Kirche*. Düsseldorf: Patmos, 1993.
- VERWEYEN H.: Aufgaben der Fundamentaltheologie, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983)
- WREDE W.: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1969.
- WU E., ENGELMANN L.: *Feather In The Storm: A Childhood Lost in Chaos*. New York: Random House, 2006.
- ŽŮREK J.: *Prolegomena k četbě Vladimíra Boublíka*. Praha: Krystal OP, 2008.

Seznam zkratek

1 Kor = První list Korint'anům

2 Kor = Druhý list Korint'anům

1 Petr = První list Petrův

2 Petr = Druhý list Petrův

1 Sol = První list Soluňanům

1 Tim = První list Timotejovi

Bar = Baruch

Ef = List Efezským

Ex = Exodus

Fil = List Filemonovi

Gal = List Galat'anům

Iz = Izaiáš

Jan = Evangelium podle Jana

Jer = Jeremiáš

Kol = List Kolosanům

Lk = Evangelium podle Lukáše

Mk = Evangelium podle Marka

Mt = Evangelium podle Matouše

Řím = List Římanům

Sk = Skutky apoštolů

Tit = List Titovi

Zj = Zjevení apoštola Jana

Žid = List Židům

AAS = Acta Apostolicae Sedis

BTC = Biblioteca di teologia contemporanea

DH = Denzinger – Hünnemann

DTF = Dizionario di teologia fondamentale

DV = Dei Verbum

FR = Fides et Ratio

GS = Gaudium et Spes

HFTh = Handbuch der Fundamentaltheologie

KKC = Katechismus katolícké cirkve

LThK = Lexikon für Theologie und Kirche

TRE = Theologische Realenzyklopädie

VBC = Výklad Bible v cirkvi

ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche

ZKTh = Zeitschrift für Katholische Theologie

Resumé

The presented dissertation is focused on the work of New Testament theologian Klaus Berger, as seen from the point of view of fundamental theology.

The title of the thesis „The Criticism of contemporary New Testament exegesis foundations in the work of Klaus Berger and its possible application in the fundamental theology“ intentionally involves certain ambiguity. On one hand, the author of this dissertation focuses on the criticism of contemporary New Testament exegesis foundations, as it can be found in the comprehensive work of Klaus Berger. On the other hand, the author attempts to depict and critically evaluate exegetic and theological foundations of theologian Berger himself. Berger’s critical arguments compared with contemporary exegesis and its application in theology form the focus of attention, as well as Berger’s own exegetic and theological foundations. The above-mentioned analysis and reflection are presented in the fundamental theological perspectives which are comprehensively illustrated in the first chapter of this dissertation, including a brief view in the history of this discipline.

The first chapter continues the fundamental – theological model of Salvador Pié-Ninot which is formed by four important moments: anthropological introduction, question of revelation (*revelation*), fundamental christology and fundamental ecclesiology. The exegetic – theological work of Klaus Berger, which is presented in the second chapter, is evaluated in the dissertation in view of these four moments. The third part illustrates contrasting approaches towards exegesis and theological method with regard to our author, as can be found in work of Gerd Theißen and Hansjürgen Verweyen. Two concrete examples of well-known theologians that partly explain reasons for Berger’s criticism of foundations of contemporary exegesis and theology are thus presented in this chapter.

The final chapter aims to present own evaluation of Klaus Berger’s work from the perspective specified in the first chapter. Also, it tries to find possible use of Berger’s critical and constructive research proposals for fundamental theology.

The fourth chapter offers the following conclusions: foundations of Berger’s exegesis and theology notwithstanding indisputable innovative and positive aspects indicate some weak points and ambiguities. The Berger’s criticism of anthropological and sociological reduction in exegesis and theology appears to be justifiable to a certain extent. He also points out at the difficulties of inadequate philosophical comprehension and

incorrect use of transcendental methods for theological work. However, Berger's proper hermeneutic foundations sometimes lead to fundamentalizing exegesis since they demonstrate insufficient understanding of the pneumatological aspect of the revelation. Moreover, these foundations insufficiently evaluate the Tradition which anticipates the gospels.

Berger's *hermeneutics of foreignness* as a whole is in tension with ecclesiastical hermeneutics of the Scriptures and theological gnoseology expressed in the triad Tradition-Scriptures-Magisterium.

Resumé

Die vorliegende Dissertation ist dem Werk des Neutestamentlers Klaus Berger aus der Sicht der Fundamentaltheologie gewidmet. Titel der Dissertation "Kritik der Grundlagen der neutestamentlichen Exegese im Werk von Klaus Berger und seine mögliche Verwendung in Fundamentaltheologie" absichtlich enthält eine Zweideutigkeit. Auf der einen Seite, der Autor dieser Dissertation beschäftigt sich mit Kritik an der herrschenden neutestamentlichen Exegese, wie sie in dem umfangreichen Werk von Klaus Berger gefunden werden kann, auf der anderen Seite, versucht zu erfassen und kritisch zu bewerten den exegetischen und theologischen Hintergrund des Heidelberger Neutestamentlers. Der Schwerpunkt liegt daher in den kritischen Argumenten von Berger gegen die gegenwärtige Exegese und ihrer Anwendung in der Theologie, sowie Bergers eigenen exegetischen und theologischen Grundlagen. Die oben erwähnten Analyse und Reflexion erfolgt in den Perspektiven der Fundamentaltheologie, die ausführlich im ersten Kapitel artikuliert werden, einschließlich einer kurzen Geschichte der Disziplin.

Das erste Kapitel baut kreativ auf dem fundamental-theologischen Modell von Salvador Pie-Ninot, das aus vier wichtigen Momenten besteht: eine anthropologische Einführung, die Frage der Offenbarung (revelatio), dann die fundamentale Christologie und fundamentale Ekklesiologie. In der Optik dieser vier Momente wertet die Dissertation die exegetisch-theologische Arbeit von Klaus Berger, deren Präsentation ist in Kapitel zwei gegeben. Der dritte Teil zeigt Beispiele der gegensätzlichen Ansätze zur Exegese und theologische Methode im Hinblick auf unser Autor, wie es im Werk von Gerd Theißen und Hansjürgen Verweyen gefunden werden kann. Dieses Kapitel bietet daher zwei konkrete Beispiele von bekannten Theologen, die teilweise die Gründe für Bergers Kritik an die aktuelle Exegese und Theologie erklären. Das letzte Kapitel versucht, das Denken von Klaus Berger aus der fundamental-theologischen Perspektive zu bewerten und nach möglichem Einsatz seiner kritischen und konstruktiven Vorschläge für fundamental-theologische Forschung zu suchen.

Das vierte Kapitel bietet die folgenden Schlussfolgerungen an: die Ausgangspunkte der Exegese und Theologie von Berger bieten viele innovative und nützliche Themen an, aber zeigen auch einige Schwächen und Unklarheiten. Bergers Kritik an der anthropologischen und soziologischen Reduktion der Exegese und Theologie scheint in gewisser Weise als gerechtfertigt. Kritik des falschen philosophischen Vorverständnisses und unangemessen verwendeten transzendentalen Methode ist auch richtig. Eigene

hermeneutischen Grundlagen, von Berger könnten zu einer fundamentalistischen Exegese führen, weil eine fehlende Verständnis des pneumatologischen Aspekts der Offenbarung aufweisen und Tradition, die der Evangelien vorangestellt, nicht genügend würdigen. Bergers Hermeneutik der Fremdheit kommt in Spannung mit theologischer Hermeneutik der Kirche und theologischer Erkenntnistheorie, die mit Dreiklang von Schrift-Tradition-Lehramt ausgedrückt wird.