Ontologické rozšiřování. Jednota dějin tradice Starého a Nového zákona podle Hartmuta Geseho[1]

Pavel Roubík

Est vera theologia biblica e genere historica, tradens quid scriptores sacri de rebus divinis senserint.

Johann Philipp Gabler

The ontological extension. The unity of tradition history of the Old and New Testament according to Hartmut Gese. Biblical theology is the comprehending presentation of revelation history which is expressed in the tradition history, Gese argues. The tradition history describes formal and substantial presuppositions of the text, taken from the tradition. The biblical texts grow out of life processes and exist in life contexts ("Sitz im Leben"). Gese's hermeneutical fundamental theorem is: "The text is to be understood as it wants to be understood, i.e. as it understands itself." Therefore, an analysis of "ontological structure", which is the base of the text, is necessary. To a certain extent, history of the tradition forming equals history of the consciousness experiencing history. We recognize how the tradition with its "ontological dynamics" proceeds to new forms of being. Thus, the fundamental theological importance falls on the text formation. In the biblical tradition, God reveals as Self, in a self-disclosure to his personal counterpart, Israel. Revelation is the salvation of humanity. Together with Gerhard von Rad, Gese denies searching for a "middle" of the Old Testament; on the other hand, he claims that not only the kerygmatic content but also the ontological structure was modified during history. Gese speaks on only one single process of the biblical tradition – there existed no closed Old Testament prior to the New which created the Old, and the Christ event defines the *telos* of this process of the tradition formation. In the final part, the paper presents the most important critics of the Gese's concept.
Keywords: pan-biblical theology, ontology, tradition, revelation

[1] Tento příspěvek je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného grantu „Biblická dogmatika Friedricha Mildenbergera. Jeden pozapomenutý systematicko-teologický koncept" (124314) uděleného Grantovou agenturou Univerzity Karlovy a vychází s jeho finanční podporou.

Úvod

Ke čtvrtému vydání (1965) svého *operis magni* připojil – jak se nejednou uctivě vyjádřil Petr Sláma – „nekorunovaný král starozákoníků 20. století" Gerhard von Rad závěrečnou kapitolu „Pohled zpět a kupředu", jež končí slovy: „Tím se rýsuje ještě vzdálenější cíl ‚biblické teologie', v níž by byl dualismus vždy umíněně vymezené teologie Starého a Nového zákona překonán."[2] Von Rad tu navazuje na vytyčení cíle několika dalších starozákoníků, které k jeho vyslovení sám podnítil, a zdálo se, že rozvíjením starozákonní teologie z „dějin tradice"[3] učinil snahu o jeho dosažení podstatně reálnější.[4] Právě tito starozákoníci německé oblasti na přelomu 50. a 60. let oživují pojem „biblická teologie",[5] aby vyjádřili svůj dojem hrubého nedostatku dosavadní práce biblické vědy: otázka jednoty Bible živoří na exegetické periferii, klade-li se vůbec. Určení koherence Starého a Nového zákona přitom představuje primární badatelský cíl, nedosažitelný ovšem, vezmeme-li za východisko jeden nebo druhý soubor Bible.[6] Sborník k von Radovým sedmdesátinám, případně nazvaný *Problémy biblické teologie*, vydavatel uvádí větou, že kniha chce jubilanta „uctít pokusem vzbudit novou pozornost pro biblickou teologii".[7] Nedlouho poté bylo konstatováno, jak „příšerně málo" se vzhledem k úrodnosti teologického pole v jiných oborech než starozákonním pro „biblickou teologii" vyko-

---

[2] Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München: Chr. Kaiser, 1965[4], 447.

[3] Německé „Überlieferung" překládám všude jako „tradice". Jak se ukáže, obvyklý český překlad „podání" by přinejmenším Geseho pojetí protiřečil.

[4] „Ideálním řešením, od něhož jsme ještě dosti vzdáleni, o které je však nutné podle mého mínění usilovat, by byla celobiblická teologie, budovaná na samotných výpovědích teologie Starého a Nového zákona, jež je s to dostát našim historickým poznatkům a dogmatickým požadavkům, jak jsou dány ve vyznáních církve" (Otto Plöger, Biblische Theologie, I. AT, in: Robert Frick u. a. (Hgg.), *Evangelisches Kirchenlexikon* I, Göttingen: Vaandenhoeck & Ruprecht, 1956, 508–510, 510). „Co se rýsuje jako úkol výkladu Písma, je biblická teologie, která by byla více než nespojité postavení starozákonní a novozákonní teologie vedle sebe…" (Hans Wildberger, Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie, *EvTh* 19 (1959), 70–90, 90). „…pro křesťanské společenství je biblická teologie trvale uspokojivější než nespojité postavení teologie Starého a Nového zákona vedle sebe" (Martinus A. Beek, Altes Testament, in: Bo Reicke / Leonhard Rost (Hgg.), *Biblisch-historisches Handwörterbuch* I, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, 66–76, 76).

[5] „Biblická teologie" se píše všemi myslitelnými způsoby: v uvozovkách či bez nich, s velkým nebo malým písmenem, nejen kritikové ji nejčastěji opatřují neurčitým členem, poukazujícím na nepřehlednost cest, jimiž se program ubírá.

[6] James Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Minneapolis: Fortress, 1999, 362–377, 362.

[7] Hans Walter Wolff (Hg.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, München: Chr. Kaiser, 1971, 6.

nalo.[8] Po dalších desetiletích vývoje bychom již rozhodně nemohli této výhrady ušetřit ani obor starozákonní. Jsme otázkou po „biblické teologii" svědky doznívajícího úsilí, *ačkoli*, anebo *protože* svého cíle dosud nedosáhla?[9] Do jaké míry je napření badatelské energie starozákoníků mezitím jinými směry způsobeno faktem, že až na pár výjimek se „biblická teologie" neujala ani mezi novozákoníky, ani mezi systematiky či praktiky?

Projekt „biblické teologie" hledí řešit přinejmenším tři základní problémy novověké teologie: otázku vztahu mezi Starým a Novým zákonem, mezi exegezí a systematickou, resp. dogmatickou teologií a otázku teologické funkce historicko-kritické metody.[10] Není totožná s učením o Písmu svatém v rámci dogmatiky, aniž ji lze převést na jednotlivá pracovní pole biblické vědy.[11] Bojovně zabarvený požadavek „biblické teologie" se objevuje již v polovině 18. století, kdy pozvedající se historická kritika odhaluje diskordanci Bible a dogmatické teologie.[12] Rozpoznání rozdílů mezi oběma soubory Bible však „biblickou teologii" záhy rozdělilo na teologii Starého a Nového zákona.[13] V případě „biblické teologie" „druhého dechu" to byly znovu výsledky historicko-kritického bádání, které vedly k požadavku systematicky promyšlené, Starý a Nový zákon obemykající, ba propojující teologie. Tato tendenciální proměna spočívá na jedné straně v tom, že exegeze se zdála vyvinout takové metody a kategorie, jež měly umožnit chápat Starý a Nový zákon přes všechnu jejich rozdílnost jako patřící neoddělitelně k sobě, na druhé straně v tom, že historická kritika přiměla systematickou teologii k výrazně diferencovanějšímu určení vztahu zjevení a dějin, než jak tato postupovala v 18. století.[14]

Vyjadřuje-li se systematický teolog k tématu, které vzniklo a je rozvíjeno ne přímo v jeho oboru a jež mu bylo – jak naznačeno – takřka vnuceno „zvenčí", jako by poukazem na nejednoznačnost užívaných pojmů a předložením návrhu na jejich vyjasnění mezi řádky vysvětloval své odhodlání do diskuze vstoupit. „Vždyť je to již hodně, dospějí-li teologové různých směrů ke srozumění ohledně přesné explikace problému,"

---

8 Klaus Haacker, Die Fragestellung der Biblischen Theologie als exegetische Aufgabe, in: Klaus Haacker u. a. (Hgg.), *Biblische Theologie heute. Einführung – Beispiele – Kontroversen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1977, 9–23, 10.

9 Tamtéž, 11.

10 Hans Heinrich Schmid, Unterwegs zu einer neuen Biblischen Theologie?, in: Haacker u. a. (Hgg.), *Biblische Theologie heute*, 75–95, 75.

11 Petr Pokorný, Probleme biblischer Theologie, *ThLZ* 106/1 (1981), 1–8, 1.

12 Gerhard Ebeling, Was heißt Biblische Theologie?, in: Gerhard Ebeling, *Wort und Glaube I*, Tübingen: J. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, 69–89, 78.

13 Tamtéž, 82nn.

14 Schmid, Unterwegs, 75n.

říká Gerhard Ebeling.[15] Dobře cvičeným protestantským uším musí znít požadavek „biblické teologie" jako tautologie.[16] Jako by mohla existovat teologie nebiblická. Už proto pojem „biblická teologie" pro jeho až zmatečnou významovou šíři, do jaké se rozrostl,[17] v následujícím po Barrově či Oemingově vzoru nahrazuji souslovím „celobiblická teologie".

Tübingenský starozákoník Hartmut Gese (nar. 1929) si celobiblickou teologii zvolil za svůj hlavní, ba jediný badatelský cíl.[18] Díky němu a jeho fakultnímu kolegovi, novozákoníku Peteru Stuhlmacherovi, se k sobě Starý a Nový zákon přibližují mnohem více, než tomu kdy ve vědeckém bádání bylo.[19] Podle Stuhlmachera samého pouze Gese dokázal von Radův přístup rozvinout k teologii dějin tradice.[20] Ovšem rozumí-li si celobiblická teologie jako v Bibli obsažené teologii, a nikoli – ještě více tautologicky – jako Bibli přiměřené teologii,[21] vynořuje se zásadní otázka, jaká teologie to má

---

15 Ebeling, Was heißt, 69.

16 Tamtéž, 70.

17 Bernd Janowski, Biblische Theologie. I. Exegetisch, in: Hans Dieter Betz u. a. (Hgg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. völlig neu bearb. Aufl., Tübingen: J. B. Mohr (Paul Siebeck), 1998–, 1544–1549, 1544. *Ročenka pro Biblickou teologii* (Jahrbuch für Biblische Theologie) přináší svědectví věru mimořádné teologické plurality.

18 Své pojetí celobiblické teologie Gese sepsal ve dvou programových textech, uvádějících sborníky jeho dalších kratších prací: Erwägungen zur Einheit der Biblischen Theologie, in: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (BeTh 64), München: Chr. Kaiser, 1974, 11–30 (nejprve vyšlo in: *ZThK* NF 67 [1970], 417–436; odtud v následujícím citujeme); Das biblische Schriftverständnis, in: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BeTh 78), München: Chr. Kaiser, 1977, 9–30. V článku: Tradition und Biblische Theologie (in: Odil Hannes Steck [Hg.], *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978, 87–111, do angličtiny přeloženo a přetištěno jako: Tradition and Biblical Theology, in: Douglas A. Knight [ed.], *Tradition and Theology in the Old Testament*, Sheffield: JSOT Press, 1990, 301–326; odtud v následujícím citujeme) Gese své hlavní teze spíše opakuje a shrnuje, než dále rozvíjí, ovšem všechny další Geseho práce „dýchají" celobiblicky a vysvětlují leccos z toho, co programové texty mohou pouze naznačit. – Na Geseho práce v poznámkách odkazuji bez uvedení autora.

19 Schmid, Unterwegs, 76; 79.

20 Vyslovil se tak v rozhovoru v dubnu 2005 (Daniel Graf, *Unterwegs zu einer Biblischen Theologie. Perspektiven der Konzeption von Peter Stuhlmacher*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 47).

21 Janowski, Biblische Theologie, 1544. Rozlišení na teologii v Bibli obsaženou a onu Bibli přiměřenou pochází od G. Ebelinga (Was heißt, 69n) nepřímo potom od W. Wredeho, *Über die Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897. Biblická teologie ve významu Bibli přiměřené teologie – „teologie ve své podstatě" – teologii normuje a tvoří náplň práce dogmatiků, ve významu v Bibli obsažené teologie vyjadřuje konkrétní podobu teologie v dějinách a tvoří předmět historického, tj. biblistického bádání; je to tedy „pouze parciální teologická oblast" (Ebeling, Was heißt, 70). Jörg Lauster nechává oba významy fúzovat: v Bibli obsažená teologie se stává Bibli přiměřenou teologií, a Bibli přiměřená teologie je

být. Že v Bibli nalézáme celou plejádu teologií, netřeba rozvádět. „Všechna kacířství se společně s církví odkazovala na Bibli," říká pointovaně Hegel.[22] Snaha nalézt za všemi teologiemi Bible jednotu svádí ke koncentraci na základní axiomy a motivy, exegeticky rozpracované jako vůdčí perspektiva.[23] Zda je tomu tak i u Geseho „vysoce uzavřen[ého] systém[u]",[24] se pokusíme prověřit. Zaměříme se proto na klíčový moment celobiblické teologie v Geseho vydání, na nějž bylo namířeno tolik kritických šípů, často z řad jeho souputníků v celobiblickém úsilí: co oba soubory Bible spojuje a zakládá její jednotu.

Teologie jako budování tradice

Tradice neroste jako dokument zbožnosti, nýbrž ve své funkci pro život víry, jako svědectví pro zjevení a jeho dějiny. „Tradice bez naléhavého charakteru je nemyslitelná." Nejen individuální text, nýbrž celý Starý zákon má testimoniální povahu. Právě tato povaha Starého zákona artikuluje jeho vztah k dějinám Izraele: předávané se netýká pouze zkušenosti dějin; tradice reflektuje zkušenost Boha v dějinách Izraele, a tento dějinný charakter zjevení nabývá hmatatelné podoby jako proces budování tradice. Spojením Starého a Nového zákona z hlediska dějin tradice může být vztah obou souborů Bible konečně osvobozen od neplodného sporu o vztah a antiteze mezi jejich konkrétními obsahy.[25]

Chceme-li provozovat celobiblické řemeslo, čelíme mnohotvarému komplexu textů, které se ostře liší ve svých dějinách a předmětu. Pouhým vytyčením toho, co by všechny texty mohly mít společného, bychom ztratili to podstatné, jež se ukazuje v individualitě textu. Teologický celek

---

již v Bibli obsažená (Erfahrungserhellung. Zur Bedeutung der Bibel für die Systematische Theologie, in: *Wie biblisch ist die Theologie?*, *JBTh* 25 [2010], 207–220; 209).

22 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16 (stw 616), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, 37. Vždyť „i ďábel cituje Bibli; ale to ještě nedělá teologa teologem" (tentýž, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Werke 17 [stw 617], Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, 199).

23 Lauster, Erfahrungserhellung, 209.

24 Henning Graf Reventlow, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 142. Kratičce Geseho koncept uvádí Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2013, 210–212, drže se pouze textu „Erwägungen". Chce-li kdo Gesemu vyhradit celé dvě stránky své několikasetstránkové monografie, udělá zajisté lépe, jestliže přepíše str. 142–145 (při vyšší míře velkorysosti až do str. 147) citované knihy Reventlowy, kde autor pracuje s několika Geseho texty, a čtenáře tak podstatně lépe chrání před rizikem misinterpretace.

25 Tradition, 306.

textů je více než sumou individuálních teologických částí. Současně se pluralitě teologií Bible nelze dostat na kloub pouhou juxtapozicí např. v historickém pořadí. Nesporně totiž existuje vnitřní intertextuální teologické spojení, které této pluralitě propůjčuje charakter dalece přesahující jejich pouhou kompilaci. Zásadní problém celobiblické teologie, tj. zahrnutí jednoty v různosti, netrvá pouze s ohledem na nesmírný komplex textů, nýbrž jako pravidlo je přítomen rovněž v jednom textu. I kdybychom ignorovali všechny redakční změny, biblický text není produktem autora v literárním smyslu. Jsou tu „předchůdné teologické prvky",[26] tj. z tradice vzaté „formální a substanciální předpoklady",[27] které nestojí prostě vně, jako by byly jen médii užitými pro autorovu zvěst.[28] Jak autor svou zvěst klasifikuje, chápeme na základě jeho výběru určité formy a formulace.[29] Z variety forem a jazykových prostředků s jejich „vnitřní silou" si autor vybírá; nepodléhá jim. Autor stojí v dané tradici jak vědomě, tak nevědomě.[30]

Odtud pro Geseho vyplývá úkol celobiblické teologie: *určení teologie celé tradice*.[31] Nemůže se tedy izolovat vůči dogmatice, aniž na ni může „přehrát" úkol tradici ujednotit, ani dějinnou rozmanitost tradice pouze seskupit a popsat. Svému úkolu dostojí jedině snahou uchopit tradici jako *soudržný celek*. Do metodické roviny převedeno, celobiblická teologie (a) srovnává individuální text s jeho předliterárními předchůdci, (b) konfrontuje vývoj textu s jeho vlastní literární klasifikací a (c) zasazuje růst tradice textu do korpusu zahrnujícího celek.[32] Výsledkem má být „biblické chápání Písma", tj. takové, „jež má Bible o sobě samé nebo ze sebe samé rozvíjí."[33] Geseho fundamentální hermeneutická teze zní: „Textu rozumět tak, jak si chce rozumět, tj. jak si rozumí on sám."[34]

Pro správné posouzení textu, teologické výpovědi či představy z hlediska dobového kontextu je zapotřebí analýzy „ontologické struktury, která je základem textu, tj. struktury skutečnosti, již text vyjadřuje, z níž je koncipován. Dějiny budování tradice jsou do jisté míry dějinami zjevení

---

[26] Tamtéž, 307.
[27] Tamtéž, 308.
[28] Tamtéž, 307.
[29] Tamtéž, 307n.
[30] Tamtéž, 308.
[31] Tamtéž; Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in: *Alttestamentliche Studien*, Tübingen: Mohr, 1991, 218–248, 218.
[32] Tradition, 308.
[33] Schriftverständnis, 9.
[34] Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte, in: *Alttestamentliche Studien*, 249–265, 249.

zakoušejícího vědomí, u kterého dochází k nesmírnému rozšiřování pole skutečnosti."[35] Text nelze posuzovat podle „dějin zbožnosti" a „měřit určité náboženské výšiny", nýbrž na textu „rozvíjet kategorie vnímání", a odtud poznávat, jak tradice postupuje k novým „formám skutečnosti", „formám bytí".[36] „Zjevení klade realitu, v níž se prokazuje jako zjevení, a pokračuje tím, že tuto realitu nechává rozvíjet."[37] Všechny jednotlivosti starozákonní tradice dávají smysl pouze v souvislosti, kterou by měla ontologická analýza vyložit.[38]

> Avšak zdaleka nezáleží jen na ontologických strukturách jako takových, nýbrž na procesu, ontologické dynamice, s níž zjevení transcenduje vždy existující a otevírá nové prostory bytí…, záleží na obsahové skutečnosti, jež v prostoru bytí panuje.[39]

Zásadní teologická důležitost připadá utváření textu. Biblické texty vyrůstají z *životních procesů* a existují v *životních kontextech* („Sitz im Leben").[40] Právě v životních procesech kotví autorovo přivlastnění literárního žánru. Od životního procesu odříznuté texty později nacházejí cestu zpět do těchto procesů (např. písně individuální zbožnosti se stávají písněmi kultickými). Co se uskutečňuje v životních procesech, činí Izrael Izraelem. V těchto situacích získává víra Izraele formu; zjevení se stává zjevným jako žitý život (*gelebtes Leben*), a může být artikulováno a proklamováno.[41] Vypravováním a nasloucháním velkým dějinným událostem je formována paměť Izraele, který si uvědomuje Boží vedení v dějinách.

---

35 Erwägungen, 429; srv. tamtéž, 432. Tuto tezi Gese dokládá 51. žalmem. Žalmista nenaříká na vnější nouzi, nýbrž jedinou nouzí je hřích, a žalmistovi nezáleží na ničem jiném než na osobním vztahu k Bohu. Přesná strukturní analýza z hlediska dějin formy by ukázala, že ontologie v tomto žalmu přítomná přísně rozlišuje mezi vnějším „zdánlivým světem" a vnitřním, skutečným bytím, které je skryto. „Toto pravé bytí je vztah Bůh – duše" (tamtéž, 429). Tomu odpovídá nejvyšší spiritualizace a personalizace pojetí hříchu, odpuštění hříchu sola gratia, aktivní, „mystické" sebeodevzdání Bohu, přeznačení oběti jako poznání Boží vzdálenosti a další u Jeremiáše připravené ontologické struktury (tamtéž, 429n; srv. Die Herkunft des Herrenmahls, in: *Zur biblischen Theologie*, 107–127, 120).

36 Erwägungen, 430.

37 Tamtéž, 429.

38 Tamtéž, 430.

39 Tamtéž, 431. „…i zde je naše moderní chápání příliš krátké, poněvadž tím, že je zajato ve zkoprnělém pojetí skutečnosti, není schopné cítit subtilitu biblické řeči a hlubinu zkušenosti bytí v textech" (Schriftverständnis, 22). „Biblické vnímání skutečnosti sahá kvůli pravdě této skutečnosti mnohem hlouběji než naše spíše promyšlená než prožitá faktícita" (Grundsätze, 251; srv. tamtéž, 252).

40 Tradition, 308n; Grundsätze, 250n.

41 Tradition, 309.

V legendě, jež vyrůstá z živoucího vypravování a poslouchání, lze vyjádřit dějiny jako žité a zakoušené, v objektivním reportování o dějinách nikoli.[42]

V Bibli zjevená pravda není žádná „bezčasá doktrína, nýbrž člověka zmocňující a proměňující, bytí tvořící pravda."[43] Pravda se ukazuje a rozvíjí v životních procesech Izraele.[44] „A že Bible není učebnice (*Lehrbuch*), nýbrž kniha života (*Lebensbuch*), podává svědectví a zvěstuje, souvisí s tímto vnímáním pravdy v žitém životě, v životním procesu."[45] Žitý život Izraele je takřka nezměrně rozmanitý, ba jeví se až rozporuplně. Tato skutečnost souvisí s nejvlastnější podstatou zjevení. V biblické tradici se nezjevuje božství jako takové, nýbrž Bůh se zjevuje jako Já svému osobnímu protějšku, Ty, totiž Izraeli.[46] Zjevení je „spása v bytí vztahu, darovaném od Boha, k němu samému."[47] Toto „vpravdě lidské zjevení" nevyžaduje specifickou situaci člověka, nýbrž zmocňuje se člověka naprosto.[48] Podstatou biblického zjevení je tajemství Izraele, projevené v dějinném procesu protínajícím všechny roviny lidské existence až ke ztotožnění s celým lidstvem, jež tuto pravdu předává dále.[49] Boží sebezjevení ve sjednocení s Ty směřuje k cíli, kdy Bůh sám sebe zjevuje jako nejhlubší hlubinu lidství, ve své největší vzdálenosti od Boha.[50] Biblický text tedy začíná v životním procesu Izraele, a pouze metoda dějin tradice může stopovat text zpět až k tomuto základu v žitém životě.[51] Neběží tu však jen o pomyslný počáteční bod; dosti podobné životní procesy mohou vést ke zcela odlišným formám tradice.[52] Životní kontext textu se cestou tradice plně rozvíjí až k celku textu. Právě životní procesy, které i budoucnost shledá důležitými, podrží tradované texty (např. o nanej-

[42] Tamtéž, 309n. Např. Boží zjevení v pradějinách je představeno „metahistoricky", jako „osobní spojení v poslední hlubině, jak je normální historie nemůže uchopit" (Das Gesetz, in: *Zur biblischen Theologie*, 55–84, 65).

[43] Schriftverständnis, 17.

[44] Tradition, 310; Schriftverständnis, 29.

[45] Schriftverständnis, 15; srv. tamtéž, 29.

[46] Tradition, 310.

[47] Gesetz, 63.

[48] Tradition, 310; srv. Die Frage des Weltbildes, in: *Zur biblischen Theologie*, 202–222, 219; Grundsätze, 261.

[49] Tradition, 310, 326; Schriftverständnis, 15, 25n; Grundsätze, 256.

[50] Tradition, 326.

[51] Tamtéž, 310.

[52] Tamtéž, 310n. „Stejně jako se individuální legenda rozvíjí do literární formy, do formy textu, a stejně jako části Tóry a práva jsou vykrystalizovanou formou životního kontextu, a stejně jako proces prorockého kázání přebírá formu přístupnou k dalšímu tradování, a stejně jako se různá aktuální přísloví mění do formy textu, který dostojí nároku praktické instrukce, a stejně jako apoštolská pareneze vede k epištole, a stejně jako apoštolská tradice nabývá specifickou formu evangelia – tak je zásadní popsat tradičně-historickou cestu až do zformování textu, a nejen pronikat k jakési originální situaci" (tamtéž).

výš pravděpodobných prorockých incidentech nemáme zprávy, neboť tyto incidenty nevedly k vytvoření žádného textu; jakkoli rozhodující mohly být v určité situaci, jejich význam byl pro dlouhodobou tradici či přenos textu efemérní).[53] Zformováním tradice do textu dochází k podstatnému dějinnému procesu stálé reinterpretace a aktualizace, přičemž žitý život Izraele se za tímto procesem odehrává právě tak jako za počátečním budováním tradice.[54]

Je-li tradice zformována do textu a ten získá autoritu, tradent s ní musí počítat – zvláště proto, že chce být přičten k okruhu předávajících tradici textu. Na rozdíl od spíše fluidní předliterární formy lze písemně fixovaný text měnit pouze vědomou intervencí. Tradice se tím ovšem neomezuje na ediční korektury či kompozice; důležitou reinterpretační a aktualizační roli hraje selekce, suplementace a inkorporace do nových komplexů textů.[55] Jak zmíněno, „zaznamenáno je pouze to, co v této písemné formě slouží užívání v životě";[56] literatura má „vitální funkci", čímž přijímá novou roli v životních kontextech (např. Deuteronomium se stává důležitým nejen pro deuteronomistickou reformu, nýbrž reprezentuje teologické hnutí, které formuje žitý život Izraele dlouho po čase Jóšiáše).[57] Komplexy textů, zpravujících o dějinách Izraele, nemohou být charakterizovány jako biblické archivy, nýbrž co „živoucí fenomény"[58] podávají zprávu o minulosti Izraele proto, aby poskytly orientační bod pro přítomné sebeporozumění. Profétismus zase popisuje budoucí očekávání jako události, jež se začínají naplňovat v přítomnosti.[59] Apokalyptické dodatky dávají prorockým knihám zásadně nový charakter, „reprezentujícím starou pravdu na zcela nové ontologické rovině."[60] Apokalyptické myšlení tedy podstatně rozšiřuje perspektivu, v níž je zjevení přijímáno. Stává-li se v této „nové ontologii" davidovský král mesiášem, staré davidovské tradice a pravda v nich obsažená jsou chápány zcela nově.[61]

„Tradice představuje živoucí proces růstu, v němž je staré zachováno tím, že je chápáno jako nové." Starší prvky tradice vstupují do vztahu

---

53 Tamtéž, 311.

54 Tamtéž, 311n. „Dějiny ústní tradice nejsou při vzniku textu stádiem takříkajíc před ‚vlastní inspirací', které by bylo písemnou fixací naštěstí překonáno, nýbrž významným místem původu textu, jež nás přivádí přímo k *životním procesům*" (Schriftverständnis, 14).

55 Tradition, 312.

56 Schriftverständnis, 15.

57 Tradition, 312.

58 Tamtéž, 313.

59 Tamtéž, 312.

60 Tamtéž, 313. Až je apokalyptické očekávání „sumou profétie" (Der Tod im Alten Testament, in: *Zur biblischen Theologie*, 31–54, 53).

61 Tradition, 313; srv. Der Messias, in: *Zur biblischen Theologie*, 128–151, 129nn.

s novějšími. Tradice se takto stává „polyfonním chórem bez relativistického potlačování některé části."[62] Srozumitelnou koordinací vzniká celek, nikoli pouze koexistence. Utváření celku je nutným důsledkem toho, že tradice roste spolu s „kontinuem významu". Nová pravda se objevuje při zachování totožnosti zjevení s pravdou starou.[63] V akordicky rostoucí struktuře dějin působí minulé na přítomné a budoucí zárodečně existuje v přítomném.[64] Sled událostí se rovná dějinám právě tak málo jako tradice pouhému seskupování materiálu. „Celek musí nutně vyjít najevo."[65] Dějiny tradice, jež celobiblickou teologii umožňují, dokážou popsat zjevení jako dějiny, a sice nikoli pouze jako dějiny fází, kdy jedna druhou přežívá a sukcesívně anuluje, nýbrž jako celkový proces, ve kterém se bytí stává zjevným jako Boží sebezjevení.[66]

Růst k celku se nejzřetelněji ukazuje v tom, co jednotlivé vrstvy tradice spojuje. Je tu vývojové kontinuum představ, motivů, prvků a struktur. Linie představy mesiáše vede od Davida k ideálnímu davidovskému králi (Iz 9.11), odtud k tomu, kdo na zemi přinese mír (Za 9) a bude skutečným hrdinou (Za 13). Charakteristika Mojžíše jako Božího služebníka vede k personifikaci Izraele a razí cestu koncepci Syna člověka. Mudroslovná teologie uchopí moudrost jako preexistentní, personální, prostřednickou figuru, což se transformuje do christologie Logu. Rozhodující podnět pro tyto vývojové linie zdaleka nedávají různé vnější vlivy, nýbrž to, co podporuje růst k celku tradice a souzní s ním.[67] Právě tím, že tradice odpovídá zjevení, uskutečňujícímu se v životních procesech, vzniká celek a úplnost. Pouze to, co nese život ve znamení zjevení, celek a úplnost umožňuje a formuje.[68] K životním procesům ustavičně stopovatelná tradice určuje, jak budou vnější události zakoušeny; pouze subjektivní – byť kolektivní – zkušenost, a nikoli objektivní, kontingentní historická událost se může stát pro tradici relevantní. Tradice nahrazuje opomenuté momenty, kompenzuje diskontinuitní směry vývoje, eliminuje bezvýznamnosti, rušivé prvky

[62] Tradition, 314.
[63] Tamtéž; srv. Der auszulegende Text, in: *Alttestamentliche Studien*, 266–282, 277. „Původně zamýšlená a vyslovená pravda vstupovala do nových dimenzí bytí, a aby byla pravdou, nutně se musela v těchto ukazovat" (Schriftverständnis, 16).
[64] Tradition, 314n. „Čím silněji jsou v pozdních vrstvách všechny dřívější struny Starého zákona rozezněny, tím více se vůči starším prokazují jako kongeniální. To nové a k budoucnosti odkazující tu nespočívá v originalitě, nýbrž v síle shrnovat a slévat různé větve a linie tradice" (Weisheit, 218n).
[65] Tradition, 315.
[66] Tamtéž, 326.
[67] Tamtéž, 315.
[68] Schriftverständnis, 19.

a chybná směřování. Budování tradice je živoucí odpovědí na výzvy dějin; historické tragédie k budování tradice povážlivě přispěly.[69]

Cesta od vzniku textu v životní situaci, přes komplexy literární tradice až ke komplexnímu korpusu tradice vede k finální kolekci a kompilaci, tj. ke kánonu. Proces utváření tradice připravil cestu pro proces kanonizace, zvláště v deuteronomistickém požadavku vědomého zniternění tradice, který se stal možným teprve definitivním uzavřením vývoje Tóry.[70] Kánon lze chápat pouze na základě předchozího vývoje tradice.[71] Progresivní konsolidace tradice není možná bez substanciálního průběhu v ní, jenž určuje vývoj tradice směrem k cíli v Novém zákoně, a proces kanonizace představuje – ne pouze! – „formální stránku" tohoto fenoménu.[72]

Jednota procesu biblické tradice

Ductem strhující „Úvahy k jednotě biblické teologie", které tu dosud přišly ke slovu vzácně, podle všeho nejdiskutovanější příspěvek k celobiblické teologii vůbec,[73] Gese uvádí větou:

> Netřeba zdůvodňovat, že k fundamentálním úkolům křesťanské teologie patří určit vzájemný vztah Starého a Nového zákona. Toto určení se bezprostředně týká chápání Nového zákona, jelikož se neustále na Starý zákon vztahuje, a pouze v rámci takového určení může být zdůvodněna platnost Starého zákona v křesťanské církvi. Kardinální otázka [celo]biblické teologie musí být promýšlena stále nově, poněvadž každé hlubší chápání biblické tradice je pro tuto otázku relevantní.[74]

---

[69] Tradition, 316; Schriftverständnis, 18; Text, 277. Staroorientální koncepce dějin Izrael proměňuje do pojetí dějin jako soudu. „K uskutečňování svého spásného plánu si Bůh poslouží velkými a malými historickými mocnostmi, které užívá jako nástroje" (Geschichtliches Denken im Alten Orient und im Alten Testament, in: *Vom Sinai zum Zion*, 81–98, 95n). „Starou smlouvu proto nelze chápat jako v sobě spočívající veličinu, nýbrž pouze jako dějinnou cestu skrze soud a vykoupení k telosu zjevení" (Ezechiel 20,25f. und die Erstgeburtsopfer, in: *Alttestamentliche Studien*, 72–83, 83).

[70] Tradition, 319.

[71] Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments, in: *Alttestamentliche Studien*, 1–28; 1.

[72] Tradition, 317.

[73] Friedrich Mildenberger, Systematisch-theologische Randbemerkungen zur Diskussion um eine Biblische Theologie, in: Friedrich Mildenberger / Joachim Track (Hgg.), *Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge. Wilfried Joest zum 65. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 11–32, 12. Leč Geseho myšlenky, v článku vyřčené, mají být „provizoriem a potřebují mnohostranné upřesnění" (Erwägungen, 417, pozn. 1).

[74] Erwägungen, 417.

Již z těchto úvodních Geseho slov je zřejmé, oč mu běží: o nic menšího než o (1) *správné chápání Nového zákona* stejně jako o (2) *platnost Starého zákona v církvi*.

V návaznosti na von Rada shledává Gese aporetickými všechna tradiční určení vztahu Starého a Nového zákona (alegorický výklad, schéma zaslíbení – naplnění, Starý zákon co entita *sui generis* jako historická předehra k Novému, Starý zákon jako doctrina, resp. brutum factum dějin spásy, a zvláště Starý zákon jako korektiv Nového). Spolu s von Radem rovněž příkře odmítá pátrat po „středu" Starého zákona.[75] Von Rad hleděl v dějinách tradice uchopit mnohotvárnost starozákonních svědectví a po stopách těchto jednotlivých tradic a jejich zlomů pronikat do Nového zákona. Gese si nad von Radem klade několik otázek: Jak se vztahuje Nový zákon k procesu starozákonní tradice, který bývá považován za uzavřený (jenom?) proto, že z něho vyrůstají dvě různé tradice (křesťanství a rabínský judaismus)? Co tváří v tvář rozmanitým starozákonním tradicím znamená, že Nový zákon vznáší nárok na pravdivost? Navazuje Nový zákon na něco konkrétního z procesu starozákonní tradice, anebo je tu strukturální příbuznost?[76] Von Radův přístup Gese pozměňuje tím, že proces tradice uvolňuje ze všeho obsahového určení. Popisoval-li von Rad dějiny starozákonní tradice jako proces předávání a aktualizaci *obsahu* tradice, přičemž přechod od Starého k Novému zákonu uchopil pojmy „očekávání" či „příprava",[77] zachází Gese podstatně dále: během dějin tradice se modifikuje nejen kérygmatický obsah, nýbrž současně i jejich „ontologická struktura, tj. struktura skutečnosti, kterou text vyslovuje, z níž je koncipován."[78]

Určení vztahu Starého a Nového zákona ztěžuje na prvním místě převádění „koordinačních systémů staré a nové smlouvy", vztažených k teologickým obsahům, na dva soubory Bible. K tomu stačí mylně aplikovat Pavlova slova o staré a nové smlouvě na Starý a Nový zákon.[79] O Starém

---

[75] Tamtéž, 418; Tradition, 304. Ke kritice „středu" srv. Antonius H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, 119n.

[76] Erwägungen, 418.

[77] Zejm. von Rad, *Theologie II*, 329nn. Na von Rada zde těsněji navazuje Walther Zimmerli, který mluví o Starém zákonu jako o v jeho poselství očekávající, otevřené knize (*Grundriß der alttestamentliche Theologie. Theologische Wissenschaft III*, Stuttgart: Kohlhammer, 1972, 205–207).

[78] Erwägungen, 429.

[79] Tamtéž, 418. Dogmatická tradice rozlišovala Starý a Nový zákon nikoli podle dvou různých souborů, nýbrž podle různých Božích ustanovení. Přísně vzato znamená Starý zákon „smlouvu zákona" (*pactum legale*), uzavřenou na Sinaji, a Nový zákon „smlouvu milosti" (*pactum gratiosum*), tj. odpuštění hříchů a život v Kristu (David Hollaz, *Exa-*

zákoně jako korpusu tradice lze mluvit pouze ve vztahu k uskutečnění spásy, která nastává realizací nové smlouvy, nikoli ve vztahu k obsahovému určení. Slovy o nové smlouvě ve Starém zákoně[80] je ukázána „pomíjivost (*Hinfälligkeit*) a předběžnost (*Vorläufigkeit*) staré smlouvy."[81] Je zhola nemožné rozlišovat dvě samostatná Písma a současně určovat jejich „nutný vztah…, aniž bychom se dotkli ‚absolutního charakteru' Nového zákona."[82]

Podoba a rozsah komplexu tradice byly v novozákonní době ještě „zcela otevřeny".[83] „Neexistuje žádný uzavřený Starý zákon před Novým zákonem, neexistuje žádné před Novým zákonem uzavřené zjevení".[84] Nový zákon neodkazuje na „Zákon" a „Proroky" jako na uzavřené kanonické celky, tím méně se to týká žalmů.[85] Nový zákon vstupuje do živého budování tradice, tj. „máme co do činění pouze s jedním procesem vzniku biblické tradice, a rozlišování Starého a Nového zákona může existovat jen do té míry, že v tomto procesu může být rozlišováno ještě neuzavřené, ještě k cíli nedospěvší, a telos, konec a cíl."[86] Fakt, že Nový zákon „musel nutně uzavřít celý proces tradice",[87] vyjadřuje Gese jednou ze svých „nejpozoruhodnějších a nejpamátnějších… vět:"[88] „Starý zákon vzniká Novým zákonem; Nový zákon uzavírá proces tradice, který je bytostně jednotou, kontinuem."[89] Učení o „dvojím východu" Starého zákona je biblické tradici cizí.[90] „Chceme-li rozumět Novému zákonu tak, jak rozumí sobě, nemů-

---

men theologicum acroamaticum, Stargard 1707, přetisk Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, III, II, 84n). Že soubor tradic, který nazýváme „Starý zákon", přesahuje oblast toho, čemu Pavel říká stará a nová smlouva, vyplývá z toho, že Pavel (1) rozvíjí svůj výklad jako midraš k Ex 34, tj. exegeticky těží ze „Starého zákona"; (2) motiv závoje (κάλυμμα) vztahuje k zajetí ve staré smlouvě, která pomíjí, a odkazuje tak nad ni; rozlišováním staré a nové smlouvy zřetelně navazuje na Jr 31 (Erwägungen, 419). – Aniž by to měl v úmyslu, vyslovuje Gese své mínění k nahrazování „zákona" „smlouvou", které je v českém evangelikálním prostředí časté (viz Český studijní překlad).

80 Jr 31,31nn; Ez 36,26n; 37,26; Iz 55,3nn; 59,21; 61,8 aj.

81 Erwägungen, 419; srv. Gestaltwerdung, 28.

82 Schriftverständnis, 11.

83 Tradition, 322.

84 Schriftverständnis, 11.

85 „Rozhodující je, že Nový zákon stejně jako Kumrán nepředpokládá žádný *uzavřený* starozákonní kánon, přepokládat nemůže, poněvadž takový ještě neexistuje" (Gestaltwerdung, 25).

86 Schriftverständnis, 11n; srv. Weisheit, 218; Grundsätze, 259–261.

87 Erwägungen, 420.

88 Barr, *Concept*, 363n.

89 Erwägungen, 420. Starý zákon nejen pokračuje v budování novozákonní tradice, „nýbrž je i do té míry uzavřen, že vedle novozákonní tradice se nemůže vyvíjet nebo prohlašovat žádná další starozákonní" (Schriftverständnis, 11).

90 Schriftverständnis, 28; Grundsätze, 264.

žeme jej klást do ambivalentního vztahu ke Starému zákonu…; z Nového zákona bychom dělali korán."[91] Gese předjímá vůči svému pohledu tři možné námitky: 1. řečtina spisů Nového zákona; 2. citování Starého zákona v Novém; 3. obsahový rozdíl mezi Starým a Novým zákonem je tak veliký, že kontinuitu dějin tradice nelze předpokládat. První dvě námitky hledí odzbrojit poukazem na jazykové přechody ve Starém zákoně samém, které zdaleka nejsou náhodné,[92] nýbrž zakotveny „v podstatě" spisů, jazykově nejednotných.[93] Starozákonní tradice se neomezuje na určitý jazyk, byť myšlenkové pozadí je až do nejpozdnějších dob rozhodujícím způsobem raženo hebrejštinou;[94] „intelektuální svět hebrejštiny… pomáhá zjistit myšlení" v užitých transkulturních jazycích.[95] Ještě ke druhé námitce: jestliže daný starozákonní citát v Novém zákoně neodkazuje na jeho naplnění, a tím jej nedokazuje, je taková citace Starému zákonu důvěrně známá (zejm. apokalyptice).[96]

Ve třetí námitce se obráží určité obsahové hodnocení Nového zákona, které překračuje Geseho chápání „závěru", „naplnění" či „cíle"; Gese zato mluví o obsahově nezatíženém „vnějším spojení dějin tradice Starého a Nového zákona."[97] Vždyť proces starozákonní tradice se na několikrát láme,[98] aniž by kdo jeho jednotu zpochybňoval: převzetí tradice o praotcích Izraelem; jahvistická interpretace tradice, jež „Boha otců" ještě neznala; obrovské rozdíly mezi davidismem s jeho představou Božího přebývání na Sijónu a staršími tradicemi; takové odlišnosti mezi severním a jižním královstvím, že vlivem dějin působení davidismu duchovně až zanikají kmeny, které trvaly na jméně Izrael (viz také pozdější sebeporozumění Samaritánů vůči antickému židovství); Amosovo nejprudší odsouzení staré tradice dějin spásy (Am 9,7); dovedení samotných základů kultu ad absurdum, označuje-li Ezechiel Boží zjevení na Sinaji jako „nedobrá nařízení a řády, skrze něž nebudou mít život" (Ez 20,25).[99] –

[91] Grundsätze, 261.
[92] „Náhody mohly být v dlouhém procesu tradice nesčetné, avšak v širokém proudu tradice jsou přesto vyrovnávány" (Schriftverständnis, 20).
[93] Erwägungen, 420; srv. Schriftverständnis, 12.
[94] Erwägungen, 420n.
[95] Tradition, 323. „Každý čtenář řeckého Nového zákona cítí v pozadí hebrejské myšlení, a teprve na tomto pozadí je viditelný nesmírný duchovní výkon novozákonní řeči" (Schriftverständnis, 12).
[96] Erwägungen, 421.
[97] Tamtéž.
[98] Tyto zlomy Gese převádí opět na životní procesy Izraele, na jeho „tvrdosti a těžkosti života" (Schriftverständnis, 18).
[99] Erwägungen, 421n; Gesetz, 67; Psalm 50 und das alttestamentliche Gesetzesverständnis, in: *Alttestamentliche Studien*, 149–169, 150; Grundsätze, 260.

Nový zákon tedy zdaleka nestojí vůči jednotnému starozákonnímu bloku. Tyto tradice jsou natolik rozmanité, že Nový zákon na ně mohl obsahově nebo strukturálně navázat pouze v pár jednotlivostech. „Nový zákon je více než zlom se Starým zákonem, je to jeho završení."[100] Této větě nesmíme rozumět po vzoru obvyklého schématu zaslíbení – naplnění.[101] To bere v úvahu pouze jednu stránku Starého zákona, jež se vzhledem k naplnění zaslíbení ocitá zcela ve stínu.[102] Ještě méně má Geseho „završení" co do činění s typologickým výkladem, natož s historickou průpravou k Novému zákonu.[103] Nové literární formy Nového zákona jsou podmíněny věcně; nacházíme tu nejdůležitější pozdní formy starozákonní tradice.[104] Obsahová či strukturální analogie obou souborů Bible u Geseho ustupuje ve prospěch chápání Nového zákona jako vše předchozí transcendujícího.[105]

Z fundamentálních důvodů musí židovský úhel pohledu vést k odmítání jednoty biblické tradice, poněvadž popírá legitimitu novozákonní tradice. Židovství nepokračuje ve vývoji starozákonní tradice paralelně ke křesťanství, naopak volí cestu tak veliké redukce materiálu tradice, jak to jen bylo možné, a utnutím sbírky Spisů celý proces tradice přerušuje.[106] Není vyloučeno, že se v této tehdy neuzavřené sbírce projevila křesťanská redakce textu.[107] Směry vývoje, které se z perspektivy po r. 70 jevily jako mylné, byly omezením třetí sbírky kánonu na ty nejnepostradatelnější texty zavrženy. Starý zákon byl utnut reformou v duchu farizejského hnutí, jež rezignovalo na naplnění procesu tradice; halachický a hagadický výklad Tóry záměrně buduje novou tradici.[108] „Z židovské strany nemohlo přijít větší uznání novozákonního dění než uzavření budování tradice na rovině Starého zákona."[109] Byla to antiapokalyptická, antisapienciální a především antikřesťanská polemika, dobře odečitelná ze stanovení interpretace kritických momentů tradice (mj. Iz 53), jež eliminovala rozhodující část

[100] Erwägungen, 422.
[101] Pojem „zaslíbení" Gese vyhrazuje pro čas před darem zákona na Sinaji; příběhy praotců „tajuplným způsobem obrážejí pozdější události smlouvy" (Denken, 95; srv. Gestaltwerdung, 3). Schéma zaslíbení – naplnění určuje spíše celé dějiny Izraele, v nichž se uskutečňuje uzavření smlouvy mezi Bohem a Izraelem (Denken, 95n).
[102] Schriftverständnis, 10.
[103] Tamtéž, 10n.
[104] Tamtéž, 11.
[105] Erwägungen, 422.
[106] Tradition, 323.
[107] Erwägungen, 420, pozn. 8; Gestaltwerdung, 27.
[108] Erwägungen, 422–424; Tradition, 323.
[109] Erwägungen, 422.

tradice, totiž valnou většinu apokalyptického a sapineciálního materiálu.[110] Leč bez christologie Logu v Sir 24, kde dochází konečně k naprostému ztotožnění moudrosti se zjevením JHVH,[111] se teologické zhodnocení procesu tradice v rámci dějin zjevení stává nemožným.[112] Metoda dějin tradice přivádí Geseho do konfliktu s principem takto farizejsky „vyprášeného" kánonu: „Křesťanský teolog nesmí masoretský kánon nikdy vítat, neboť kontinuita s Novým zákonem je tu v podstatné míře poškozena."[113] Masoretský kánon židovské redakce po r. 70 představuje zcela konkrétní, dobově podmíněný výběr textů; není to žádný „urtext".[114] Že by budování novozákonní tradice předpokládalo farizejské vymezení kánonu, není možné časově (novozákonní spisy začínají dříve), obsahově (citování „apokryfů") ani historicky (konfrontace s farizeji).[115] Nejosudovějším vlivem humanismu na reformaci byla záměna farizejské redukce kánonu za masoretskou textovou tradici a vyloučení „apokryfů".[116] V pátrání po nepravé, „podstrčené" tradici humanismus označil v hebrejském kánonu chybějící knihy za „apokryfy", čemuž podlehl i Luther, byť jeho „teologické sensorium" shledávalo v „apokryfech" mnoho podstatného.[117] V důsledku toho zeje mezi Starým a Novým zákonem hluboká historická propast, jež bývá ještě prohlubována obvyklým devalvováním poexilních textů.[118] Starý zákon se jevil zatížený „židovským legalismem", snad jen kázání proroků mohla tvořit spojnici k Novému zákonu;[119] „beznadějné hledačství ‚kánonu v kánonu'" pochází z emancipace novozákonního od starozákonního způsobu myšlení – právě s multiplicitou východisek dějin tradice či jazykových a interpretačních schémat pozdních, namnoze „apokryfních" starozákonních spisů.[120] Ba více: novozákonní chápání Starého zákona se stalo podezřelým, přestože metoda, s níž Nový zákon interpretuje ten Starý, se v principu neliší od pozdějších starozákonních vrstev. Není divu, že celobiblická teologie byla takto znemožněna a záhy se rozpadla na starozákonní a novozákonní složku; dvě entity byly postaveny do juxtapozice:

---

[110] Erwägungen, 422n; Gestaltwerdung, 26.
[111] Die Einheit von Psalm 19, in: *Alttestamentliche Studien*, 139–148, 147; Grundsätze, 261.
[112] Tradition, 323; Gestaltwerdung, 27; Weisheit, 227nn; Grundsätze, 254.
[113] Erwägungen, 423.
[114] Schriftverständnis, 27. Např. Jr je v Septuagintě o cca osminu delší, tedy oproti masoretskému kánonu zachován v původnější podobě (tamtéž, 27n).
[115] Grundsätze, 259.
[116] Erwägungen, 423. „…reformační církev nevykonala svým vyloučením apokryfů pro celkový pohled na biblickou tradici žádnou službu" (Schriftverständnis, 13).
[117] Schriftverständnis, 13.
[118] Tradition, 305.
[119] Erwägungen, 424.
[120] Tradition, 325n; srv. Schriftverständnis, 29; Grundsätze, 250.

Starý zákon vedoucí k židovskému a Nový zákon ke křesťanskému náboženství.[121] Naproti tomu křesťanství, jsouc staronovým, eschatologickým Izraelem, by se mělo ztotožnit se starozákonní zkušeností, a židovství zase rozpoznat, že není čímsi předkřesťanským, nýbrž že vědomě zaujímá „vyčkávací pozici" před příchodem mesiáše.[122]

Vyloučení „apokryfů" bylo v reformační době podle tehdejších vědeckých poznatků pochopitelné opatření. Od historických poznatků 19. století a nakonec po nálezech v Kumránu již neexistuje žádný vědecký důvod „apokryfy" vylučovat.[123] „Avšak právě od této doby se biblické společnosti zdají zasazovat za to, aby nás před apokryfy uchránily."[124]

Bytostná jednota Starého a Nového zákona, *jedno* budování biblické tradice, vyřazuje otázku po křesťanské interpretaci Starého zákona. Obvyklý způsob popisu křesťanské teologie Starého zákona je selektivní: buď se některé části Starého zákona pokládají za křesťansky relevantní, čímž zpravidla odpadne celý materiál tradice po Deuteroizajášovi, anebo se teologie Starého zákona odvíjí od určité hermeneutické metody, jejíž kritéria se nezakládají na Starém, nýbrž na Novém zákoně, přesněji řečeno na nějaké novozákonní teologii. „To ovšem vposled znamená, že Starý zákon je irelevantní a v nejlepším případě může obstát jako historické proemium k Novému zákonu."[125] Gese formuluje kategoricky: „neexistuje ani křesťanská ani židovská teologie Starého zákona, …existuje pouze *jedna* teologie Starého zákona, která se uskutečňuje v budování starozákonní tradice a jež musí být rozvíjena z a na této."[126] Taková teologie je natolik křesťanskou, nakolik v ní budování novozákonní tradice bezprostředně pokračuje, rozvíjí ji a završuje.[127]

Podstata procesu biblické tradice a jeho *telos*

Chápe-li Bible sebe samu „jako svědectví dějin zjevení, rostoucí v životním procesu dějin tradice",[128] problém vztahu obou jejích souborů se posouvá do problému kontinua zjevení, jeho závěru a cíle. Fenomén kontinua Gese určuje nejprve s odhlédnutím od novozákonních událostí. Zkoumání dějin formy a tradice prokázalo zřetelnou souvislost kérygmatických obsahů

[121] Erwägungen, 424.
[122] Tradition, 324.
[123] Gestaltwerdung, 27.
[124] Schriftverständnis, 13.
[125] Erwägungen, 423; srv. Schriftverständnis, 10n.
[126] Erwägungen, 423.
[127] Tamtéž; Gestaltwerdung, 27n; Weisheit, 246n.
[128] Schriftverständnis, 29.

s formami tradice. „Starý zákon jako literární dílo se rozvíjí z kérygmatických záměrů." Mezi tradicí a kérygmatickým obsahem není možné z hlediska dějin tradice rozlišovat. Toto poznání, rozhodujícím způsobem určené von Radem, ukončuje všechny pochybné pokusy nahradit představení starozákonních tradic dějinami víry v JHVH, které separují „vnější formu" od kýženého „obsahu" v domnění, že každý lidský fenomén lze uchopit jako výraz za ním vězícího postoje. „Tradice Izraele nejsou výrazem jeho zbožnosti."[129] – Co to je „zbožnost" nám Gese nevysvětlí.

Kérygma není žádná statická veličina, nýbrž ustavičně roste s dějinným procesem tradice.[130] „Kérygma se může projevit pouze v dějinách tradice."[131] Souvislost dějin a zjevení u von Rada ustupuje obsahovému vztažení dějin ke starozákonnímu kérygmatu. Tu lze ovšem ve starozákonních tradicích sotva prokázat. Jak ve své kritice upozornil již Martin Honecker,[132] von Rad se proto neobejde bez selekce starozákonního materiálu: apokalyptika je vyloučena, neboť ve svém transcendalismu údajně pozbývá existenciální vztah k dějinám a na místo zakoušení dějin vstupuje naddějinná systematika.[133] Přísně vzato bychom podle tohoto kritéria museli vyloučit celou mudroslovnou literaturu, Kněžský spis, ba sinajskou tradici vůbec. Leč i tam, kde se Starý zákon zdá popisovat dějiny, se můžeme ptát, nakolik základ tvoří dějiny transcendující, „eschatologické" koordináty.[134] Nadto von Rad nepředstavuje vývoj starozákonních tradic, např. při pojednání profétismu příznačně upouští od kanonického zřetele a spokojuje se s historickým, tj. metodicky nedostatečným řazením.[135] Staré patří k novému, Starý zákon je v Novém obsažen,[136] „neboť Bůh nikdy nezjevil poloviční pravdu."[137] „Staré není pozdějšími stupni překonáno, spíše tímto způsobem vzniká více či méně kontinuální proces kanonizace." Přivlastnění starší tradice novou nepotlačuje vlastní obsah tradice, celek jednotlivou látku nerelativizuje, nýbrž zasazuje do souvislosti s pozdějšími projevy tradice. Za procesem tradice nelze vydestilovat cosi trvalého, všeobecného a absolutního, které se v tomto procesu uskutečňuje, nýbrž to rozhodující naopak spočívá v procesu tradice samotném, v jeho tíhnutí

[129] Erwägungen, 424; srv. Text, 277.
[130] Erwägungen, 424.
[131] Tamtéž, 425.
[132] Martin Honecker, Zum Verständnis der Geschichte in Gerhard von Rads Theologie des Alten Testaments, *EvTh* 23 (1963), 143–168; cit. dle: Sláma, *Nové teologie*, 207.
[133] „…dějinně-spásné pojetí staršího uvažování o dějinách [je] v apokalyptice opuštěno" (von Rad, *Theologie II*, 321).
[134] Erwägungen, 425.
[135] Tamtéž, 425, pozn. 17.
[136] Tradition, 322.
[137] Grundsätze, 256.

k budoucímu. „Právě nejhlubší souvislost tradice a dějin odkazuje k cíli naplnění."[138]

Předmětem předávání prostřednictvím tradice může být vyprofilovaná představa či teologický obsah. Dějiny tradice se tedy musejí zabývat i vytvářením teologických myšlenkových forem, aniž by ovšem upadly do staré metodiky, kdy byly biblické tradice podrobovány schématům daným moderními teologickými zřeteli.[139] Při popisu procesů tradice se vždy ukáže, že teprve v nich, a ne v teologických jednotlivostech, lze uchopit celek a odhalit podstatu.[140] Nikoli obsahově, jako je tomu v případě údajného „středu", nýbrž z hlediska dějin tradice lze určit „jádro dějin spásy",[141] byť i toto je obsahově zabarvené. Gese je spatřuje v příbězích o zjevení „jména" JHVH skupině kmenů, jež se v důsledku tohoto zjevení spojily v Izrael. „Ústřední na sinajských událostech je zjevení Boha, který v protikladu k mytické epifanii zjevuje sebe sama tak, že svůj protějšek klade do exkluzívního vztahu k sobě. Není to jednotlivý příkaz spojený s božskou epifanií v rámci božského kosmu, nýbrž zjevení osoby, jež jinou osobu klade do výlučného vztahu k sobě, ba teprve – právě jako Izrael – konstituuje."[142] Bohem osloveným protějškem je celý Izrael, a přece v nejstarších tradicích jako reprezentant Izraele a příjemce zjevení vystupuje jediná osoba, Boží „partner".[143] „Boží sebezjevení Izraeli, reprezentovanému Mojžíšem, obsahuje dar bytí před Bohem, jehož popis se v mojžíšské tradici stává zákonem, návodem k pravému životu."[144]

---

[138] Erwägungen, 426.

[139] Tamtéž.

[140] Tamtéž, 426n.

[141] Gestaltwerdung, 2.

[142] Erwägungen, 427. „Exkluzivita a personalita zjevení JHVH jsou dvě stránky téže věci" (Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: *Vom Sinai zum Zion*, 63–80, 74). „Původní Izrael ze Sinaje je internacionální kmenový svaz, který je jako takový konstituován právě tímto zjevením. Na základě Sinaje se chápe jako Bohem zachráněný z nejhlubšího otroctví nejmocnější říše, narozený zázrakem záchrany z vod chaosu" (Schriftverständnis, 23; srv. Tradition, 310; Bemerkungen zur Sinaitradition, in: *Vom Sinai zum Zion*, 31–48, 35n; Denken, 94; Natus ex Virgine, in: *Vom Sinai zum Zion*, 130–146, 134n; Gesetz, 56–63; Messias, 129; Der Johannesprolog, in: *Zur biblischen Theologie*, 152–201, 175n, 181; Frage, 216; Gestaltwerdung, 2–8).

[143] Erwägungen, 428. Pozdější teologie spatřovala v důrazu na Mojžíše ohrožení bezprostřednosti vztahu JHVH – Izrael, a Mojžíšovi připadá spíše role mluvčího JHVH (Bemerkungen, 37n; Dekalog, 64n). Dt tedy rozlišovalo mezi zjevením Desatera jako bezprostředním Božím zjevením a zjevením „jednotlivostí" zákona nepřímou cestou, skrze Mojžíše (Dt 5; srv. Ex 20,18–21), což v novozákonním dotažení odpovídá Pavlovým slovům o „vyhlášení anděly a svěření lidskému prostředníku" (Ga 3,19).

[144] Schriftverständnis, 23. Že Desatero co „suma Tóry" (Gesetz, 60) „je formulováno jako přikázání, vyplývá ze struktury zjevení jako oslovení Božího Já lidského Ty k založení

Ve svém protějšku vůči Bohu zakusil Izrael „bytí ve světě" v protikladu k mytickému pojetí světa novým způsobem jako bytí dějinné. Dar země představuje „dar dějinné existence", korunované převzetím Jeruzaléma Davidem. „Zjevení otevřelo nové bytí, Izrael se stal státem", nadto nejvýznamnějším mezi Egyptem a Mezopotámií. „Bůh bydlí v tomto světě, Boží vláda na Sijónu vychází ze Sijónu v podobě státní moci."[145] David je nejlepší zpěvák, Šalomoun nejmoudřejší vědec. „Izrael vstoupil i do veškerého lidského bohatství a do veškeré nádhery."[146] Přesto „otevření bytí" vede dále a sahá hlouběji. Vlivem asyrského zajetí se prorockým ohlašováním soudu „otevírá to vlastní, podstatné, mimo vše předposlední spočívající pravda, sebeodpovědné, vědomé uchopení zjevení."[147] Tradice dějin spásy jsou vztaženy „k novému prostoru", z Izraele *κάτα σάρκα* (stát) „vyzdviženy k nové skutečnosti." V profétismu ovšem dochází nejen k eschatologizaci, nýbrž současně i k „ontologickému přeorientování."[148] Zjevením nového bytí se prézentně-empirické posouvá k futuricko-transcendentnímu.[149] Zjevení je pojato jako niterná, intimní zkušenost Boha, čemuž odpovídá koncepce vzdáleného, mimo lidskou zkušenost stojícího Boha. Hřích již není chápán jako delikt v řádu, nýbrž ve vztahu: je to opuštění Boha, čemuž odpovídá pojem návratu. Přimknutí se k Bohu, působené jím samým, je poznáním odpadnutí od něj. Pro vztah Boha a člověka z toho vyplývá koncepce sola gratia.[150] Vše je určeno radikálně dualistickou ontologií uvnitř – vně, bytí – zdánlivost.[151] Jelikož proroctví spásy spadá do téhož dějinného rámce jako proroctví zániku, eschatologická komponenta v profétismu vede ke koncepci eschatologie mimo proroctví spásy, v níž jsou překonány dějinné dimenze prozatímního „zdánlivého světa".[152] V úzkém vztahu k tradici Kněžského spisu stojící Ezechiel proniká ke koncepci symbolicky pojaté skutečnosti (zejm. Ez 8n). Tato nová

zodpovědného bytí coram Deo" (tamtéž, 63; srv. tamtéž, 61). Božímu „zjevení podstaty" odpovídá „zjevení vůle" (tamtéž, 59).

145 Schriftverständnis, 24; srv. Natus ex Virgine, 135–139; Johannesprolog, 181n. Celé dějiny biblického zjevení lze shrnout formulí „od Sinaje k Sijónu". „Že se Sinaj stává Sijónem, je naplněním zaslíbení, je to – sit venia verbo – Nový zákon ve Starém" (Gestaltwerdung, 7).

146 Schriftverständnis, 24; srv. Messias, 129–131; Gestaltwerdung, 10; Weisheit, 219n.

147 Schriftverständnis, 24; srv. Gesetz, 64; Natus ex Virgine, 139n; Gestaltwerdung, 7n.

148 Erwägungen, 432. Jinde je řeč o „ontické transformaci" (Messias, 133).

149 Erwägungen, 432. Avšak proniknutí světa Božím duchem a transcendentní zjevení stojí v biblickém myšlení „v nutné korespondenci" (Weisheit, 230).

150 Erwägungen, 432.

151 Ibid., 432n; Gestaltwerdung, 9.

152 Erwägungen, 433. Ezechiel připravuje apokalyptiku formálně, Deuteroizajáš obsahově (Anfang und Ende der Apokalyptik, dargestellt am Sacharjabuch, in: *Vom Sinai zum Zion*, 202–230, 205).

ontologie tvoří základ pro projekci eschatologična, u deuteronomismu zavázaného Jeremiáše uchopeného ryze transcendentně, do dějinného bytí. Transcendentalismus Ezechiele spojuje dějiny a nad-dějiny, ontologicky zdůvodňuje apokalyptiku.[153] U Izajáše a Micheáše proudí národy ke kosmickému středobodu Sijónu, odkud vychází Tóra vedoucí k věčnému míru: „ze Sinaje je nebeský Sijón, z Izraele jsou všechny národy světa",[154] a tento „nový Izrael… velebí Boha, děkuje mu a nechává tím prostý obětní rituál fyzického společenství s Bohem přejít do aktu vyznání nejhlubšího duchovního spojení."[155] Prorocké kázání dalo vzejít zákonu, který vyžaduje plné odevzdání Já.[156] Deuteronomismus, první velké starozákonní shrnutí tradice, položil základy celé Bibli; „zjevení se stalo učením",[157] „zákon… doktrínou." Objektivizace celé tradice dějin spásy v deuteronomistické koncepci Tóry, kde „spása člověka spočívá právě v jeho uskutečňování zjeveného řádu",[158] není myslitelná bez subjektivizace pojmu lidu (*'am*), který po horlení proroků znamená sumu jednotlivců, pro JHVH vědomě rozhodnutých a vztah s ním nestavějících na kultu.[159] Program reformní amfiktyonie předpokládá „svéráznou spiritualizaci ontologických struktur." Teprve na tomto základě bylo možné rozvrhnout pestrou paletu tradic shrnující dějepravné dílo.[160]

Zničení státu Juda i chrámu a útrpná zkušenost exilu vedou k pojetí zákona, který při zahrnutí celého stvoření a celých dějin vyjadřuje transcendenci bytí a zakládá smírné společenství s Bohem: „teprve v posledním odevzdání života se otevírá Boží svatost."[161] Zatímco Deuteronomium a deuteronomistická tradice pojednává zákon z hlediska činění, Kněžský spis z hlediska bytí, resp. bytí svatým.[162] Proces tradice látky zákona se

---

[153] Erwägungen, 433; Gesetz, 67n.

[154] Tod, 50; srv. Gesetz, 74–76; Apokalyptik, 205. Gese mluví o „siónské Tóře", jež „sinajskou Tóru" nejen kvantitativně rozšiřuje, nýbrž i kvalitativně mění; proti „obětní Tóře" Gese staví „prohloubenou Tóru lidského života" (Gesetz, 75; srv. Die Sühne, in: *Zur biblischen Theologie*, 85–106, 95).

[155] Gesetz, 76.

[156] Schriftverständnis, 24. „Ne-li s identitou, potom musíme počítat s úzkou teologickou afinitou tradentů prorockého zvěstování a deuteronomického budování učení." Odtud vedou dvě vývojové linie: k deuteronomickému zákonu a deuteronomistickému dějepravnému dílu (Gestaltwerdung, 10).

[157] Schriftverständnis, 25; srv. Grundsätze, 258.

[158] Gesetz, 65.

[159] Erwägungen, 432; Gesetz, 64n; Gestaltwerdung, 9.

[160] Erwägungen, 432; srv. Gesetz, 64; Messias, 134.

[161] Schriftverständnis, 25.

[162] Gesetz, 66; Gestaltwerdung, 15; Grundsätze, 258, 261. Mezi pojetím zákona v Deuteronomiu (Dt) a Kněžském spisu (P) „bychom museli mluvit o ontologických protikladech" (Psalm 50, 149). Ty souvisejí se zcela odlišnými dějinnými podmínkami vzniku sbírek: Dt

uzavřel.[163] V rámci rozsáhlé teokratické reorganizace poexilní židovské politické struktury přivádí Ezdráš r. 398 př. Kr. společenství do závazného vztahu ke kodifikovanému právu.[164] Ezdrášova reforma zcela zapadá do apokalyptického dějinného rámce.[165] Tento nový obligatorní charakter korpusu tradice představuje rozhodující přechod k fázi kanonizace. Tóra je nyní víceméně textově fixována; příležitostné redakční zásahy i po Ezdrášovi jsou z hlediska nového vztahu k textu jako předmětu liturgické úcty marginální. Do centra kultu se dostává četba a výklad textu. Závazný charakter textu vyžaduje, aby tvořil autoritativní celek.[166] Od nynějška se jakákoli aktualizace rovná interpretačnímu kázání.[167] „Kanonizace je liturgický proces zvěstování Slova".[168] Vedle chrámové bohoslužby vstupuje na scénu nová forma poslušného a vědomého přivlastnění zjevení: proces budování tradice připravil cestu pro její internalizaci, jež se uzavřením Tóry stává konečně možnou.[169] Díky Kněžskému spisu jako základu nastíněného vývoje „od textu ke kánonu" Tóra nemá převážně kompulzivní, nýbrž dějinně-spásnou strukturu.[170] Přesto podstata zjevení,

vzniká ze zkušenosti ohrožení, P z osvědčení se v katastrofě, Dt vzniká v Judsku, P v rámci budování nové tradice v exilu, Dt vzniká působením levitského kněžstva, P saducejského jeruzalémského kněžstva (Gesetz, 64). Chápe-li Kněžský spis zákon jako (1) obraz transcendence, (2) symbolický odkaz na Boží bytí a (3) uskutečňování pravdy jako Božího řádu, od této analogie řádu stvoření, resp. celého kosmu, a od něj odvozeného řádu lidského života, vede odtud přímá vývojová linie k mudroslovné tradici (tamtéž, 68n). Zákon tak představuje „člověkovo *bytí* svatým určující veličinu, kterou člověk rozvažuje a jednaje do sebe přijímá, veličinu spirituální komunikace" (Psalm 50, 149).

[163] Schriftverständnis, 25. Zákon „není jednou provždy daná, neměnná veličina, nýbrž dává výraz vztahu Bůh – Izrael, obsahu zjevení, a tento vztah zahrnuje růst, dějinně-spásný, dynamický vývoj" (Gesetz, 67; srv. Ezechiel, 82n). Zákon je „k eschatonu směřující zjevení, jež se naplňuje teprve novou smlouvou" (Psalm 50, 149n). V Pavlově dotažení zákon zjevuje odstup člověka od Boží slávy, a právě toto je jeho smysl a současně i konec a cíl. Co se z hlediska dějin spásy v dějinách Izraele uskutečňuje jako soud, je z hlediska dějin zjevení zkušeností zákona, zkušenost bytí zakládajícího řádu a odstupu od něj. Telos zákona potom představuje zjevení v Kristu v lidské existenci v hříchu (Ř 10,4): zákon zjevuje transcendenci v naší vlastní smrti, v našem nekonečném odstupu od Boží svatosti, v našem nejhlubším utrpení (Gesetz, 83). Zákon tak má pro Pavla nanejvýš pozitivní význam: je to veličina vedoucí ke Kristovu kříži; „ukřižovaný je naplněný zákon" (taméž, 84).

[164] Tradition, 318; Gestaltwerdung, 16; Die Komposition der Abrahamserzählung, in: *Alttestamentliche Studien*, 29–51, 31; Text, 280.

[165] Nachtrag: Die Deutung der Hirtenallegorie Sach 11,4ff, in: *Vom Sinai zum Zion*, 231–238, 238. Apokalyptika se zase nevyvíjela bez vlivu teokratické ideje (tamtéž).

[166] Tradition, 318.

[167] Tamtéž, 318n.

[168] Schriftverständnis, 25; velmi podobně: Grundsätze, 257.

[169] Tradition, 319.

[170] Tamtéž. V Ježíšově odpovědi na otázku po největším přikázání (Mk 12,28–31par) stojí vedle sebe pluralistické deuteronomické *šᵉma'* (Dt 6,4n) a vrchol singularistického „Řádu

tj. možnost tvořit společenství před Bohem a s Bohem, zahrnuje právo na rozhodujícím místě – proto bylo na základě podstaty zjevení vyjádřeno kanonizací.[171]

Již v perské době se vědecké poznání řádu světa v moudrosti Izraele proměnilo ve zkušenost transcendence. Byla rozpoznána věčnost Božího společenství s člověkem stejně jako transcendence řádu stvoření, ztotožněného se zjeveným zákonem.[172] Sousedství, natož konkurence „přirozené teologie" a „teologie zjevení" je biblické tradici cizí.[173] Pro zkušenost Izraele se stvořením je konstitutivní plná a odpovědná možnost podílu na kosmu. Tento podíl, otevírající se moudrostí, tj. chápáním řádu světa, vede k osobnímu chápání řádu světa, který se ukazuje „pod tisícerými aspekty životní zkušenosti":[174] moudrost prorocky stojí v Boží autoritě vůči člověku, je personifikována jako božská hypostaze;[175] „ukazuje se jako *mediatrix Dei*."[176] „Učení o moudrosti se stalo učením o Tóře, gnózí naprosto."[177] Možnost podílu nachází svůj výraz především v antropologii, jež může být nyní rozvíjena v rámci kosmologie.[178] Kosmogonie a dějiny spásy, moudrost a zjevení, stvoření a dějiny spásy „srostly do jedné velké jednoty."[179] Idealita pozdní koncepce moudrosti otevírá pohled pro apokalyptické naplnění. V rámci apokalyptické perspektivy se v mudroslovné teologii vytvořilo očekávání plného zjevení dosud skryté moudrosti. Sijón ze Sir 24 se musel konečně stát eschatologickým, k němuž proudí národy,

---

každodenního života" Kněžského spisu (Lv 19,18). Přicházejí tu rovnoměrně ke slovu obě stránky tradice Tóry (Gesetz, 68).

171 Tradition, 319.

172 Schriftverständnis, 26; srv. Grundsätze, 258. „Od stvoření jako kosmického zákona až ke kultické Tóře trvá vnitřní souvislost, která dává zákonu nejen všeobecně lidský, nýbrž takřka kosmický význam" (Weisheit, 230).

173 Weisheit, 222. „…moderní zájem nacházet v biblickém zjevení pouze to, co se vymyká přirozenému rozumu, naráží zde [scil. v mudrosloví] na své hranice" (tamtéž,. 219).

174 Tamtéž, 220. „Poznáním světa odhalil dospělý, posuzující člověk měřítka lidského jednání a bytí, která tradičními kolektivními řády kultu, práva a mravů nebyla vůbec odkryta" (tamtéž, 221)

175 Erwägungen, 434; Gesetz, 72; Johannesprolog, 182–185; Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen, in: *Alttestamentliche Studien*, 170–188, 186n; Weisheit, 230. Moudrost je „transcendentní základ veškerého poznání pravdy, a právě v tom se projevující typicky starozákonní struktura osobního protějšku a vztahu k Bohu činí z moudrosti ve Starém zákoně Boha člověku prostředkující veličinu, která rovněž zahrnuje člověku dané poznání pravdy stejně jako dějiny Božího zjevení Izraeli." (Lebenssinn, 187; velmi podobně: Weisheit, 224).

176 Weisheit, 226.

177 Erwägungen, 434. Pojem „gnóze" nemá u Geseho negativně hodnotící přídech jako u von Rada, který za „takřka hybridně působící gnózi" označuje apokalyptiku (*Theologie II*, 318).

178 Erwägungen, 428.

179 Weisheit, 226.

aby přijaly Tóru (Iz 2,2nn).[180] Rodí se charakteristická myšlenka reprezentace, jež vrcholí v apokalyptické představě reprezentace Boha v člověku.[181] Rozvinula se představa jak o Božím synu jako mučedníku (Za 13,7nn), tak o transcendentním Synu člověka, který vykoná poslední soud a přinese naplnění světa.[182] „Starý zákon se na Nový připravuje v každém ohledu."[183] Konec a cíl Starého zákona se ohlašuje „grandiózním způsobem", formálně spojením všech tří velkých proudů tradice (Tóry, prorocké apokalyptiky a mudrosloví), obsahově v naplnění všech představ, které razí mnohotvárnou christologii Nového zákona.[184] Jeden „organon biblického svědectví", „natisíckrát propojující všechno se vším", je z hlediska dějin tradice nabíledni.[185]

Vůči celé tradici dějin spásy s jejím futuristickým očekáváním Jiného a odstupem od spásy stojí Ježíš z Nazareta se zvěstováním spásy hic et nunc. Stanovil konečný bod a naplnění apokalyptickému očekávání stejně jako Tóře a mudroslovné koncepci symbolické, obrazné participaci na spáse.[186] „Ježíšovo zvěstování je v nejširší míře mudroslovné zvěstování", „vlastní a konečné zjevení moudrosti."[187] „Ježíš z Nazareta vstoupil do dějinami zjevení otevřeného dějinného bytí a svým životem uskutečnil mesiášské ustavení Božího království."[188] „Ježíšova Tóra", „Tóra míru",[189] se ukazuje jako „dokonalá Tóra nové smlouvy".[190] Na Sinaji se Bůh před-

[180] Tamtéž, 231.
[181] Erwägungen, 429.
[182] Schriftverständnis, 26.
[183] Tradition, 322.
[184] Schriftverständnis, 26; srv. Weisheit, 231.
[185] Schriftverständnis, 29; srv. Tradition, 317. Jinde Gese mluví o „organickém vztahu" (Erwägungen, 425), „organické souvislosti" (tamtéž, 426, pozn. 19, 429; Grundsätze, 253) či „organické skladbě" (Messias, 128) Starého zákona, a odtud i celé Bible. – Poměr biblické organiky k „vnější[mu] spojení dějin tradice Starého a Nového zákona" (Erwägungen, 421) zůstává bez vysvětlení.
[186] Erwägungen, 434; srv. Gesetz, 73. „…smiřující oběť Kristova, pod zákon postaveného Syna, je naplněním zákona"; „evangelium je naplněný zákon" (Gestaltwerdung, 28; srv. Grundsätze, 260).
[187] Weisheit, 235; srv. tamtéž, 236. „V mesianologickém vývoji Starého zákona až k novozákonnímu Janovu prologu, až k Nicejskému vyznání… je tím základním poznání starozákonní moudrosti, jež prostředkuje Boha ve stvoření a zjevení vůči světu" (Lebenssinn, 187n). „Jestliže ve Starém zákoně bylo veškeré lidské poznání a veškeré zjevení, a sice obojí společně a neoddělitelně, vztahováno na tajemstvím Boží osoby obklopenou moudrost, jež mohla být chápána pouze v nejužším osobním vztahu s Bohem, potom byl Ježíš jako zjevení této moudrosti Božím synem ve smyslu tohoto nejniternějšího spojení s Bohem" (Weisheit, 239; srv. tamtéž, 246nn).
[188] Schriftverständnis, 26; velmi podobně: Tod, 53; Gesetz, 78.
[189] Weisheit, 238.
[190] Gesetz, 80; srv. Psalm 50, 169; Weisheit, 234. Gese má rád přívlastkové Tóry. Narazili jsme již na Tóru „sinajskou", „siónskou", „obětní", „kultickou" a „Tóru lidského života".

stavil slovy „Jsem, který jsem", nyní Bůh představuje svého Syna a dodává: „toho poslouchejte".[191] Netřeba v jednotlivostech ukazovat, jak se v Ježíšově zvěstování spása nejen ohlašuje, nýbrž i děje.[192] Gese uvádí následující momenty: 1. Ježíš zvěstuje spásu ve své vlastní autoritě, jež mohla být pouze autoritou Boží – bez jakékoli pseudepigrafické inspirace. 2. Kánon, orientovaný na sinajském dění, je „rozražen". Tak mohl učinit pouze Bůh sám. 3. Eschatologické zvěstování znamená zjevení všeho skrytého, zvěstování má proto veřejný charakter. 4. Ježíš vykazuje všechno lidské prostředkování spásy a lidské konání před Bohem. 5. Ježíš se ukazuje jako Pán nad sabatem, restitutio mundi in integrum. Ježíšovo překročení přikázání sabatu je více než střet s židovským zákonem, je to konečné zrušení zlomu mezi člověkem a světem.[193] 6. Ježíš vyzývá k následování, a následován může být pouze Bůh sám. Právě Ježíšovo následování znamená „realizaci eschatologického. V tomto zpřítomňujícím dění posluchači přijímají „naprostou likvidaci futuristického i odstupu od posvátného…: Ježíšovo utrpení a smrt prorazily hranice bytí a nebytí, vzkříšený překonal svět."[194] V Ježíšově sebeoběti „proniká posvátné profánním a již netrvá v oddělenosti";[195] běží o „vydávající[] se vtažení profánního do posvátného",[196] jež představuje „uskutečnění poslední hlubiny lidství…, spojení posvátného s nejvyšším utrpením a smrtí."[197] Prolomením „života nového stvoření… je dosažen telos, cesta zjevení naplněna."[198]

„…v rozpoznání, že Ježíš je Mesiáš, spočívá klíč Písma."[199] Při prověření christologie z hlediska dějin tradice by bylo snadné ukázat, „jak tu jsou přijaty všechny starozákonní výpovědi", včetně starozákonního materiálu

---

[191] Gesetz, 81.

[192] Erwägungen, 434n.

[193] Sabat „je znamením bezprostředního vztahu Bůh – Izrael, poněvadž jsou to Boží sabaty, jež Izrael ‚světí'" (Ez 20,20) (Ezechiel, 82; srv. Gesetz, 67; Weisheit, 230).

[194] Erwägungen, 435; srv. Messias, 147–151; Weisheit, 238.

[195] Gesetz, 78; doslova stejně: Weisheit, 238.

[196] Gesetz, 79.

[197] Schriftverständnis, 27; srv. Natus ex Virgine, 146; Der alttestamentliche Hintergrund des Herrenmahls, in: Heinrich Assel (Hg.), *Leidenschaft für die Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012, 47–76, 74. „V Ježíšově kříži je dualismus našeho lidského aionu a Božího bytí překonán: Bůh je při nás; to je smíření v Kristově krvi" (Gesetz, 84). „Ukřižovaný reprezentuje trůnícího Boha a spojuje nás se sebou životním odevzdáním lidské krve (Sühne, 105). „Vlastní význam a nejhlubší podstata události kříže je překonání protikladu Bůh – člověk, Bůh – svět… Právě kvůli této soteriologické události kříže je zapotřebí inkarnace" (Weisheit, 239).

[198] Schriftverständnis, 27; srv. Tod, 54; Johannesprolog, 180, 196; Frage, 222.

[199] Messias, 128.

helénistické doby,[200] přičemž základy christologie položilo mudrosloví.[201] „Ježíš, tj. Kristus, je sumou zjevení, a co se ve jménu JHVH otevřelo Izraeli, ukázalo se v Pánu Ježíši."[202] Ježíš je „nový chrám".[203] Apoštolský princip, tj. svědectví o Ježíšově vzkříšení, definuje konec budování novozákonní, a tedy i celé biblické tradice. Vše dospělo k završení, k jednotě, k interpretaci, jež vše dosavadní pozvedá (*aufhebt*).[204]

> Novozákonní teologie, tj. christologie, je teologií Starého zákona, která popisuje novozákonní dění, tj. vlomení spásy, realizaci eschatonu a Boží přítomnost. […] Nový zákon o sobě je nesrozumitelný (*unverständlich*), Starý zákon o sobě je mylně pochopitelný (*mißverständlich*). […] Novozákonní dění nutně uzavřelo budování starozákonní tradice, tj. teprve nyní vznikl celek.[205]

Novým zákonem uzavřené budování tradice je „kanonickým v hlubším smyslu."[206] „Teologie Nového zákona není uskutečnitelná, dokud se nestane částí [celo]biblické teologie."[207] Nový zákon představuje „telos starozákonních dějin tradice a vůči němu má veškeré starozákonní zjevení přípravný charakter."[208] Analogicky k židovskému budování pobiblické tradice, církevní tradice, jakkoli v ní působí Duch svatý a jakkoli je úctyhodná, „spočívá zásadně na jiné úrovni."[209]

---

[200] Erwägungen, 435.
[201] Weisheit, 246.
[202] Messias, 151 (doslova „im Κύριος Jesus").
[203] Die Bedeutung der Krise unter Antiochus IV. Epiphanes für die Apokalyptik des Danielbuches, in: *Alttestamentliche Studien*, 202–217, 216.
[204] Erwägungen, 435. Aniž by to přímo uvedl, Gese přidává hlas k jedné z největších celobiblických person, J. Ch. Konradu von Hofmannovi, *Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch I*, Nördlingen: C. H. Beck, 1852, 12: „v Něm [scil. v Kristu] zprostředkované[] společenství Boha a člověka… je řešení a rozhodnutí, k němuž spělo vše, co se událo mezi Bohem a člověkem, jednoznačný výsledek, ve kterém našly celé dějiny své završení".
[205] Erwägungen, 435n. Nejinak P. Stuhlmacher, Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie, *ZThK* 70 (1975), 365–403, 375; srv. tamtéž, 388n, 400 (přetištěno in: *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 128–166; 138; srv. tamtéž, 151n, 163): Teologii Nového zákona „je zapotřebí rozvrhnout jako [celo]biblickou teologii, tj. jako novozákonní teologii, která je otevřená vůči Starému zákonu a hledí zpracovat souvislost tradice a interpretace starozákonních a novozákonních tradic".
[206] Erwägungen, 423. „Chceme-li uchovat plnost a hloubku Bible, chceme zůstat otevřeni pro celek a tajemství Písma!" (Schriftverständnis, 30).
[207] Tradition, 326.
[208] Tamtéž, 322. „Nový zákon má absolutní charakter s ohledem na telos, který se v něm objevuje, ne však oproti starozákonním tradicím, jež k němu vedou" (tamtéž, 325; srv. Schriftverständnis, 28; Messias, 145n; Apokalyptik, 230).
[209] Schriftverständnis, 29.

Závěr

Samozřejmě by nyní mělo následovat představení Geseho kritiků (Childs, Oeming, Kraus, Schmid, Pokorný, Barr), bez jejichž hlasu není naše téma zdaleka vytěženo. Jelikož však uspořadatel a jeden z oponentů jsou té víry, že čtenosti textu napomůže citelný zásah do jeho rozsahu, a tím – ještě citelnější – i obsahu, Geseho kritikové musejí z textu vypadnout a být představeni na jiném místě. Kéž česká evangelická teologie přestane své tolik flagrantní zaostávání za onou – mj. – německé oblasti dále stupňovat alespoň tím, že bude možno v nějakém periodiku publikovat skutečné studie, jejichž rozsah nestanoví to, od jak dlouhých textů se dnes ještě „lze" nadít čtenosti, aby si autor vůbec mohl zvolit obsáhlejší téma a pojednat je jaksepatří. O jak znamenité texty v autorem zamýšleném rozsahu by při podvolení se tomuto „diktátu krátkosti", živné to půdě (pod)průměrnosti, bylo vědecké bádání ochuzeno – kromě jiného o nejednu práci Geseho.

Kdo upřednostní princip tradice, sotva vítá náhlé přetržení kontinuity novým stanovením kánonu. Přesto princip kánonu říká právě toto: od teď není tradice kritériem pravdy.[210] Pozdější tradice se musejí nechat prověřit kanonizovaným Písmem. Stanovení kánonu je samozřejmě dogmatickým rozhodnutím, jehož důvody spočívají v dějinné situaci, kdy kanonizace probíhá. Vyzývá k tomu vstoupit do hermeneutického kruhu a výsledek kanonizace vzít jako pracovní hypotézu.[211] Tak činí i Gese, a je teologicky zcela legitimní, že se s výsledkem kanonizace odůvodněně rozchází. Obtíže při přijetí jeho konceptu působí především mísení dvou rovin: teologie interpretujíc buduje proces tradice, takže exeget vstupuje do procesu tradice, avšak současně Gese předpokládá „distanci rekonstruujícího pozorovatele".[212] Popis procesu tradice se zdá být možný (jenom?) pro vlastníka „zjevení zakoušejícího vědomí", kteroužto korelaci, ba jednotu nelze historicky prokázat. Gese míří na skutečnost, jíž ani historické poznání nedisponuje, která se dává zjevení zakoušejícímu vědomí sama poznat.[213] Tím se dotýkáme otázky „dějin spásy", tj. problematiky působení Božích spásných činů v dějinách, neznázornitelných ovšem jako verti-

---

[210] Oscar Cullmann, *Die Tradition. Als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich: Zwingli, 1954, 45.

[211] Hans-Joachim Kraus, Theologie als Traditionsbildung?, in: Hans-Joachim Kraus, *Biblische Theologie heute*, 61–73; 64.

[212] Mildenberger, Randbemerkungen, 12. „…dříve než určíme chápání Písma na základě různých systematických, dogmatických či praktických hledisek zvenčí, měli bychom se snažit získat správné chápání Písma na základě Písma samého" (Schriftverständnis, 9).

[213] „Bylo by pošetilé se dožadovat údajně objektivní historie v biblické zvěsti, kde nás potkává *zkušenost* dějin, ve víře a nevíře *prožívané* dějiny" (Schriftverständnis, 15).

kála Božího slova dopadajícího kolmo na horizontálu souvislosti dějinných událostí. U Geseho jsou „dějiny spásy" vázány na biblické texty a jejich interpretaci více, než je obvyklé. Biblické texty se v jednotu organizují zakoušením procesu rozšiřování pole skutečnosti pro zjevení zakoušející vědomí. Běžné rozlišování historicky-deskriptivního a dogmaticky-normativního tázání je programově překračováno.[214] Nemůžeme se zbavit dojmu metodické, resp. encyklopedické „nečistoty": Geseho dogmatická přesvědčení se zdají vyrůstat přirozeně z biblického rámce. Zejména takovou dynamiku biblické ontologie, jak ji Gese vidí, z textů samých nelze prokázat.[215] Přitom v procesu tradice dochází ke kontinuálnímu rozšiřování historicko-nábožensky jedinečného faktu: sebezjevení Božího Já na Sinaji, jež v personalitě a exkluzivitě konstituuje Bohem oslovený Izrael jako Ty. Je stěží prokazatelné, že toto Boží sebezjevení chápané jako vztah Já-Ty patří k počátečním prvkům procesu starozákonní tradice.[216] Na druhou stranu jestliže vděčně přijímáme „vzrůstající nevoli vypracovat teologii Božího slova", a tedy odmítáme, že „to vposled znamená: …vyhýbání se události Boží řeči ve svědectví textů", budeme Geseho konceptu sotva podsouvat „fenomenologizaci kérygmatu" či „horizontalizaci Božího slova".[217] Boží slovo by nemělo, ba nemůže být rozehráno proti tradici.

Jak jsme se přesvědčili, tradice, zjevení a teologie jsou u Geseho fakticky totožné veličiny. Současně ovšem v dějinách tradice spočívají „největší rozpory",[218] ba „nejostřejší protiklady",[219] které jsou „výrazem za dějinami tradice spočívající cesty dějin zjevení Izraele".[220] Jak to, že potom není rozporuplné a protikladné samo zjevení? Namísto uspokojivého vysvětlení Gese přizve zjevení jako „dogmatický korespondent"[221] a nekonsekventně se uchýlí k jeho typologii: řeč – oslovení – přikázání.[222] Geseho předpoklad, že koherenci a jednotu Bible je s to teologie prokázat bez dogmatické příměsi, a že jedinou možností, jak vytyčeného cíle dosáhnout, je postupo-

---

[214] Mildenberger, Randbemerkungen, 16.

[215] Manfred Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad*, Stuttgart: Kohlhammer, 1987, 118.

[216] Schmid, Unterwegs, 84; srv. k tomu Werner H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (NStB VI), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1975², 51.

[217] Kraus, Traditionsbildung, 66n.

[218] Grundsätze, 255.

[219] Text, 277.

[220] Grundsätze, 256.

[221] Barr, *Concept*, 372.

[222] „Zjevení je nejprve řeč, neboť uchopuje lidské vědomí, za druhé je to oslovení, neboť žádá Ty, za třetí je to přikázání, poněvadž v sebe zjevujícím Já se ukazuje absolutní autorita" (Gesetz, 56).

vat metodou dějin tradice, se očividně nenaplnil. Úsilí celobiblické teologie se neobejde bez bytostně dogmatických otázek. Různost teologického obsahu mezi Starým a Novým zákonem dogmatiku tradičně nermoutí; dogmatika nikdy nemínila svá rozhodnutí vyrovnat podle biblických proporcí.[223] Dogmatickou lopotu na poskytnutí organizujícího principu pro celek Bible má biblická věda exegeticky fundovat.[224] Dostane-li se dogmatice k této práci „materiálu" od biblisty s výrazným celobiblickým zřetelem, tím lépe – navíc myslitele takové „originální a stimulující kvality", jakým je Hartmut Gese.[225]

[223] Některá z nejdůležitějších dogmatických *loci* jsou spojena s poměrně malou důležitostí v Bibli (narození z Marie Panny, inspirace Písma, ale i predestinace); na druhou stranu tu jsou rozsáhlé a prominentní biblické částis, které vygenerovaly nepatrnou nebo žádnou dogmatickou pozornost (řeči proroků proti cizím národům, rozdělení Izraele do dvou království – centrální téma Starého zákona; Barr, *Concept*, 376).

[224] Schmid, Unterwegs, 95.

[225] Barr, *Concept*, 377.