

CO JE TEOLOGIE?

Prolegomena k hermeneutickému pojetí teologie

Petr Pokorný

WHAT IS THEOLOGY? The author defines the function of theology and reflects on the hermeneutic dimension of theology as a discipline as well as the hermeneutic function of the revelation of God in history. His intention is to demonstrate that theology, based on the testimony of God's revelation, may and should develop a general theory of human orientation in history. For this purpose he also tries to define the specific tasks of biblical research and of systematic theology.

A. Poslání teologie

(1) Úvahy, které tu předkládáme, jsou vlastně prolegomena k hermeneutickému pojetí teologie, inspirovaná tezí o Ježíši jako podoběnství Boha. Rozpracovat takové pojetí může jen systematický teolog, ale biblistovi budiž dovoleno, aby touto odbočkou do oblasti dogmatických prolegomen naznačil svou vizi vztahu mezi vlastní disciplínou a oblastí systematické teologie a demonstroval tak zároveň, že i jako biblista pocituje odpovědnost za celou oblast teologické vědy. Zvláštní oprávnění mu v tomto případě dává skutečnost, že teze „Ježíš je podoběnstvím (metaforou) Boha“ byla do značné míry nezávisle formulována biblisty i systematickými teology: Eb. Jünger (1982, 395.491), L. E. Keck (244), W. Pannenberg (73nn), E. Schillebeeckx (1976, 555n), E. Schweizer (39f.59). Vycházejí většinou ze skutečnosti, že Ježíšova podoběnství království Božího nepřímou odkazují k jeho osobě jako ke klíči jeho vlastní zvěsti, a že velikonoční zlom zřetelně postavil celý jeho příběh do nového světla, takže o něm lze mluvit jako o Božím zjevení. Význam této teze vyplyne až z dalších úvah a z celkového náčrtu našeho pojetí, ale připomínáme ji hned na začátku, aby bylo zřejmé, kam naše úvahy směřují.

(2) Vyjděme z obecné a ne zcela přesné definice, podle níž je teologie reflexí víry. Různé náboženské spekulace, které chtějí přesvědčit svou vlastní stavbou nebo meditativní sugestivností a nedovedou přitom zřetelně odkázat k víře a k jejímu svědectví, nelze nazvat teologií a přičítat jim teologickou autoritu. Stejně však nelze nazvat vírou náboženské postoje, které samy sebe sice jako víru označují, ale k teologii nesměřují a zdráhají

vystavit samy sebe kritické interpretaci a reflexi. V teologii tedy běží o interpretaci víry, její domyšlení a konfrontaci s dějinnými modely naší orientace ve světě. Samozřejmě chápeme víru jako vztah k Bohu, tak jak ji chápal i apoštol Pavel, nejde o víru v povrchním pojetí, v němž se za víru považuje nekritické uznávání určitých výroků. Teologie tak má závažný hermeneutický rozměr. E. Schillebeeckx tomuto jejímu charakteru věnoval celý soubor studií, v nichž ukázal, jak se ve filozofické hermeneutice, jak ji prezentoval Hans-Georg Gadamer, objevují téměř všechny zásadní otázky, jimiž se z jiných předpokladů obírá také teologie.

Teologie tedy má svůj hermeneutický rozměr a jednou z možných cest k určení její funkce je pojmout ji jako principiální hermeneutiku, jako hermeneutiku toho, co podmiňuje všechno ostatní lidské jednání i myšlení, jako hermeneutiku v nejhlubším smyslu řeckého slovesa *HERMENEUEIN*.

Cesta k tomuto pojetí teologie je dána již v některých vrstvách Nového zákona. Autor čtvrtého evangelia se odvážil prohlásit (J 1,14), že Ježíš ve své dějinné existenci byl Slovem (Božím), „skrze něž bylo všechno stvořeno“. Podobně v Žd 1,2 čteme, že Bůh „promluvil“ skrze svého Syna, skrze něhož byly stvořeny eóny. Znamená to, že hermeneutický rozměr má nejen teologie, ale již dění, k němuž se vztahuje a které nazýváme zjevením Božím. Výroky, na které jsme odkázali, inspirovaly vznik pojmu zjevení a hermeneutický rozměr příběhu Ježíšova je vlastně tématem vši teologie. Ježíšův příběh je podle tohoto slova klíčem k poznání charakteru Boha jakožto milosti a pravdy (*CHARIS KAI ALETHIA*). Historicky je to vždy křesťanská teologie, která na Ježíše ukazuje a vykládá jeho příběh, ale je-li to skutečná křesťanská teologie, která je výkladem základního hermeneutického dění, musí být hermeneutikou principiální, ne křesťanskou nebo kerygmatickou hermeneutikou, ale kritickému ověřování přístupným výkladem skutečnosti vůbec. Takový výklad jistě vychází z církve a slouží jí, ale má-li být výkladem toho, co osmysluje veškerenstvo, musí tím zároveň směřovat k přesvědčivé orientaci v celém světě a oslovovat všechny lidi.

Teologie je tedy umocněnou hermeneutikou: Vykládá a domýšlí dosah určitého klíčového dění (ukazuje na něco, co tu je před ní) a současně odhaluje, že samo toto závažné dění je třeba chápat jako vědomé sebesdělení toho, co i té rozhodující události předchází a podmiňuje všechnu skutečnost — že jde o sebezjevení Boží. Aby mohla vyjádřit tuto skutečnost, s níž se setkává víra, ale která není součástí každodenní zkušenosti, musela teologie už v osobě autora čtvrtého evangelia hermeneutické kategorie patřičně „ohnout“ a novou skutečnost vyjádřit tak, že mluví paradoxně o slovu, které se stalo tělem. Teologická interpretace klíčového dění

spojeného s Ježíšem tak sama naznačuje, že termíny vzaté z oblasti jazyka jsou v tomto případě užity analogicky, metaforicky. To však patří k podstatě jazyka: Dovede odkázat a ukázat na to, co mu předchází a k čemu se vztahuje, a to i tehdy, když jde o skutečnost, která není přístupná obecnou zkušeností, nemá proto svůj kód ve slovní zásobě, ani na ni nelze ukázat — přiblížit se k ní deikticky (viz § A9). Proto hraje jazyk v životě víry tak specifickou roli. Víra se neobejde bez teologie, jakmile se stane svědectvím a začne komunikovat.

(3) To, co jsme pověděli o teologii jako reflexi, musíme nyní upřesnit. Teologie není přímou reflexí Boha, protože patří do dějin a nemůže z nich sama vystoupit. Tam, kde mluví přímo o Bohu, může vypovídat jen apofaticky, tj. tak, že vyjádří, čím Bůh není.

Teologie není ani reflexí Božího zjevení, tj. událostí, v nichž bibličtí svědkové zažili Boží zásah do dějin a v nichž poznali některý rys Boží ‚povahy‘. Tyto události jsou nám totiž dostupné jen nepřímou, skrze svědectví těch, kteří byli jejich přímými účastníky, naznačili jejich jedinečný dosah a byli jimi zaujati natolik, že sami ve své víře demonstrovali jejich působení a stali se v jistém smyslu jejich součástí.

Nelze však ani povědět, že teologie by byla reflexí víry, protože víra sama (rozdíl mezi hebrejským *‘-m-n* a řeckým *PISTEUEIN, PISTIS* se v raně křesťanském prostředí stírá) je, jak jsme pověděli, postojem: stavem spolehnutí, osvobozením od nejtíživější starosti, uvolněním k činu (Ga 5,6; Hejdánek s. 30). Její spolehnutí má sice svůj protějšek, který je jejím zdrojem i předmětem, o němž víra vydává svědectví, ale sama víra se vymyká přímé reflexi.

Proto je třeba vyjít z toho, co můžeme mít před sebou — ze slov svědků Božího zjevení, která jsou dostupná v písemné podobě (v textu). *Teologie je soustavná a kritická reflexe svědectví víry o Božím zjevení*. Jen nepřímou je reflexí víry a Božího zjevení.

(4) Biblický text mluví jako každé srozumitelné svědectví řečí ‚tohoto světa‘ (Jüngel 1982, 49), ale odvolává se na skutečnosti, které běžná zkušenost nezaznamenává. Takové svědectví je proto podezřelé z iluze. Může si však zjednat jistý respekt tím, že připustí své kritické ověřování a naznačí dokonce jeho postup. Potom můžeme mluvit o hermeneutice svědectví. Podobné postupy fungovaly již v době biblické, ale roku 1972 formuloval Paul Ricoeur teorii hermeneutiky svědectví, k níž ho inspiroval Filozof Jean Nabert a i v očích soudobé filozofie ukázal její věrohodnost. V době

postmoderny, kdy se prokázalo, jak mnohoznačná je empirie a jak se spekulativní orientace ve světě nemá oč opřít, nabývají váhu svědectví, která poukazují na určité události v dějinách a prohlašují o nich, že se z běžného dění vymykají svým jedinečným dosahem. Svědectví obsažená v biblickém textu proklamují nebo naznačují, že události, o nichž mluví, jsou zjevením Božím.

(5) Ricoeur upozorňuje na původní funkci svědectví při procesu na soudu. Člověk je forensní bytost, k jeho existenci nedělitelně patří, že se vztahuje k někomu, jemuž je odpovědný. To, o čem svědek svědčí, je vždycky nesamozřejmá záležitost, která stojí za to, aby byla projednávána. Ti, jimž je svědectví určeno, je mohou zlehčit, mohou je odmítnout nebo se vyhnout odpovědi, ale nemohou popřít skutečnost svědectví a pravděpodobnost, že je tu něco, co svědectví předchází. Svědectví je přítomnou podobou toho, co dosvědčuje. Svědkem Božího zjevení je církev se svým vyznáním. Neexistuje sama pro sebe, ale přes svou hříšnost a přes svou dnešní menšinovost zůstává nepřehlédnutelným svědkem. Obírat se svědectvím církve je smysluplná a vědecky oprávněná činnost teologie už proto, že jde o svědectví konkrétní a sociologicky uchopitelné skupiny.

Orientační role jazyka se projevuje ve svědectví tím, že dovede naznačit víc, nežli je to, co zachytíme pouhým referátem. Vlastní událost je totiž víc, nežli její smyslově vnímatelný povrch. Je to referovatelná stránka dění + jeho působení na svědky + jejich svědectví + jeho působení na všechny „soudce“, kterým je určeno. Svědkové se s celým svým novým sebe-pochopením stávají součástí toho, o čem svědčí. Tímto způsobem vstupuje do dějin všechno nové.

(6) Svědectví se děje prostřednictvím řeči. Řeč je uplatněním jazyka a ten je systémem kódů, které mapují lidskou zkušenost a kategorizují ji. Slova jsou vlastně kategoriemi spojujícími podobné jevy podle jejich funkce. U některých slov je tato kategorizace podle funkce (ne podle jevu) nápadná (pes, stůl, mít [jinak „mám“ dům, jinak „mám“ chřípku a jinak „mám“ zlost]). K slovní zásobě přistupují gramatická pravidla, která strukturují (organizují) svět všech mluvčích a umožňují v něm orientaci. Otázky povahy vztahu jazyka ke světu můžeme ponechat otevřené, protože existuje celkem široká shoda v tom, co je pro nás rozhodující, totiž že jazyk dovede referovat (v případě svědectví je referát, relace jeho závažným rozměrem — Ricoeur 1975, 80.84), ale především vždy dává pokyn k určité orientaci. Už to, že něco „stojí za řeč“, naznačuje jeho význam pro přinejmenším nejbližší

budoucnost. Jazyk tak prostředkuje mezi člověkem a člověkem, lidmi a věcmi (dva mluví o něčem), ale i mezi minulostí, přítomností a budoucností. U svědectví vystupují tyto funkce jazyka zvláště zřetelně do popředí.

(7) Podle Ricoeura je hermeneutika svědectví přes všechno možné podezření z libovольnosti a klamu svědků silná právě v tom, že svědek předkládá své svědectví soudu těch, které oslovuje. Jeho svědectví je zaměřeno k tomu, aby ty, jimž je určeno (tj. soudce), o pravdivosti svého výkladu přesvědčil, aby je získal a aby mu uvěřili — jde o *persuasio*, které však nemůže rozhodnutí soudců vynutit, nechce-li ztratit svou autenticitu. V oblasti křesťanské víry se odvoláváme na apoštolské vyznání a vyjadřujeme tak, že se opíráme o prvotní svědectví — o svědky kteří viděli (dle Lukáše ‚chodili s Ježíšem‘) a jako svědkové transformovali tuto svou primární zkušenost ve svědectví, které můžeme číst, ale které v této podobě ani po staletích neztrácí svou funkci svědectví.

Lze namítnout, že jazyk může klamat, že to mohou být ‚jen slova‘. Jenže právě toto trvalé podezření je samo dokladem toho, jak jazyk může poctivému soudci sloužit i ke zprostředkování opačným směrem, tj. od ‚soudce‘ k vyjádření pochybnosti a ke kritickému ověřování skutečnosti, na něž se odvolává svědectví (zpětná vazba).

[Není to náhoda, že na forensní pojetí člověka navazoval už apoštol Pavel, když evangelium formuloval jako svědectví o osvobozujícím soudu nad hříšným člověkem na Božím soudu, takže adresáti svědectví se stali ‚soudci‘ v paradoxním metaforickém smyslu — jako ti, kteří mohou vědomě přitakat k osvobozujícímu rozsudku týkajícímu se jejich osoby.]

(8) To, co jsme pověděli neznamená, že teologie by jako hermeneutika svědectví podala důkaz existence Boha, že by sama vzbudila víru a nahradila svědectví logickou argumentací. Znamená to však, že teologie bude umět domyslet svědectví víry ve vztahu ke světu a na pozadí otázky po jeho smyslu, že i nevěřícímu bude umět naznačit vnitřní kongruentnost svého výkladu světa a na něm založené orientace. To není záležitost přímého svědectví, které volá k rozhodnutí. Teologie je tu k odpovědnému utváření života těch, kteří se již vydali na cestu víry.

Můžeme se tomu učit i v samotných biblických textech, které nejsou jen svědectvím, ale jsou již také teologií, k níž, jak jsme pověděli, každé odpovědné svědectví tihne. Říká-li Pavel v 1K 1,24, že bláznovství kříže je pro křesťany moudrostí, myslí tím, že přitakat ke svědectví, podle něhož se v ukřížovaném Ježíši projevil Bůh, znamená nalézt východisko, z něhož

Lze všechno posoudit ve správném světle (2,15). Takové přitakání je totiž vyznání — je projevem přítomnosti Ducha Božího, který umožňuje hledět na věci z Božího hlediska. Pavel tu dokonce argumentuje rozšířeným antickým pravidlem ‚stejně stejným‘ (1K 2,11n srv. Démokritos, Platón). Takové bláznovství, které vede k moudrosti, je tedy něco jiného než skutečné bláznovství, které zůstává nesrozumitelné, protože nedovede osvětlit nejhlubší lidské otázky (1K 14, 23—25).

Těchto několik poznámek k 1. epistoletě Korintským zároveň ukázalo, že teologie používá k výkladu svědectví o Bohu nejen lidská slova, ale i některé filozofické představy. Biblické vědy se nemohou vyhnout těmto zásadním otázkám teologie, které je spojují s teologií systematickou.

(9) Uzurpace světské řeči pro vyjádření a výklad svědectví o Bohu je možná jen za určitých podmínek. Jazyk je schopen přesáhnout oblast dané zkušenosti, z níž čerpá své jednotlivé prvky, a naznačit (signalizovat) skutečnost novou, smysly nedostupnou. Protože jde o novou skutečnost, nemůže pro ni mít ustálený jazykový kód (termín) a musí ji signalizovat nepřímo, analogickou řečí. Jejím základem je v podstatě metafora. Metafora jako neobvyklé spojení známých kódů, kterému se jazyk zprvu vzpírá, může být signálem nové skutečnosti. Když se objevily první automobily, nebyl tento jev obecnou zkušeností, nebyl zakódován ve slovní zásobě, ale jazyk uměl stručnými metaforami (např. kočár bez koní) charakterizovat jeho zjev i funkci a vyslat tak zřetelný signál o této nové skutečnosti. Takovému novému metaforickému spojení se v lingvistice říká inovace.

Automobily se brzy rozšířily a výraz automobil (auto) se stal jedním z nejběžnějších jazykových kódů. Jsou však skutečnosti, které jsou mezní (eschatologické), týkají se všech lidí a vyžadují osobní důvěru a rozhodnutí („soud“), ale na tomto světě patrně nikdy nebudou běžnou zkušeností. O nich je třeba mluvit analogickou řečí (metaforicky). Proto Franz Overbeck mohl koncem minulého století napsat, že teologie je samá alegorie. Myslel to kriticky, ale ve skutečnosti se v oblasti celkové orientace bez analogické řeči neobejdeme. Tam, kde jde o celkovou orientaci v dějinách, mluvíme i v sekulárním prostředí o poklesu nebo vzestupu morálky nebo výroby, hledíme dopředu vsříc budoucnosti a ohlížíme se dozadu, i když je zřejmé, že jde o metafory, protože v einsteinovském vesmíru není žádné absolutní nahoře a dole, vpředu a vzadu. A protože s vírou je celková orientace nedílně spojená, užívá také řeč víry metafory. Za to se nemusíme stydět, jde jen o to, pracovat s metaforami metodicky a kriticky — uvědomit si, jak fungují.

Když Ježíš zvěstoval ‚evangelium‘, mluvil inovující metaforou o ‚království Božím‘. Ta se stala klíčovým pojmem celé jeho orientace v životě a ve světě. Strukturu této eschatologické skutečnosti osvětloval dalšími metaforami: Království Boží je jako... a následovalo podobenství. Po velikonočních se začalo ve stejně odvážných inovacích mluvit o Ježíšově vzkříšení (z mrtvých), o vykoupení (z hříchu), o smíření (nabízeném Bohem) a podobně.

V takových případech nejde o metafory ve smyslu okras, jak je chápal Aristoteles (Poetica 22). Jde o nenahraditelný výraz nové skutečnosti, který nelze opsat jiným, ‚racionálním‘ způsobem, jde o ‚*Sprachereignis*‘, jak to naznačil už Ernst Fuchs a jak to jako ‚zkusný symbol‘ v souvislosti s biblickou řečí charakterizoval Norman Perrin. Programaticky se tomuto jevu věnovali ve dvou společně vydaných studiích Paul Ricoeur a Eberhard Jüngel.

Na tomto místě musíme upozornit ještě na jednu skutečnost. Overbeck mluvil o teologii jako samé alegorii, ale ve skutečnosti se to týká především jazyka víry, ne odborné teologie, která užívá také odborného jazyka (mluví o soteriologii, kérygmatu a pod.). O ne-běžných skutečnostech můžeme a v určité souvislosti musíme pojednávat nejen pomocí metafory, která v zásadě apeluje na každého, ale také tak, že pro ně hned vytvoříme nový kód. Ten je sice v běžné řeči nesrozumitelný, ale domluví se jím ti, kdo se skutečností jím označovanou mají jistou zkušenost. Je to menšina, která se užitím takové odborné řeči izoluje. Na rozdíl od idiolektů, které jsou projevem zamýšlené izolace, je izolace těch, kdo užívají odborné názvosloví, jen metodická. Umožňuje jim, aby něco vytvořili pro ostatní. To ale v případě teologie je třeba vyjádřit analogicky.

(10) Hermeneutické pojetí teologie není v protestantském prostředí samozřejmé, protože Karl Barth ve svých raných spisech popíral jakoukoli analogii v obavě před tím, že by tak mohla být omezena svrchovanost Boží milosti, jak se to někdy dalo při nepřesném užití výroku o *analogia entis*. Později však přiznal, že bez analogické řeči bychom se o Bohu vůbec nemohli vyjadřovat (a Ježíš by nemohl mluvit podobenství) a zdůraznil nutnost analogie víry — *analogia fidei* (Barth 1947, 28; srv. Jüngel 1982, 491). V návaznosti na Anselma z Canterbury mohl mluvit o racionalitě teologie, i když nejde o racionalitu odhalitelnou empiricky, nýbrž jen skrze svědectví. Je to racionalita ve smyslu Anselmova pojetí *ratio*, které zahrnuje víru jakožto noetické východisko (1958, 44—52). Nicméně jde skutečně o hermeneutiku, která nabízí možnost zpětné vazby, ověření vnitřní

kongruence a kontrolu působení v dějinách. Tzv. kerygmatická nebo teologická hermeneutika, která se také odvolává na Bartha, tyto otázky v poslední době odsunula a tak přestává být hermeneutikou.

Smyslem interpretace je především zprostředkování mezi různými podobami projektu světa, jak jsme o tom právě mluvili. Křesťanské zvěstování není nikdy ryze kerygmatické, je vždy vtěleno do jednotlivých projektů, které směřují k celostnosti a mají proto některé rysy mýtu. Jejich ideologizaci se nevyhneme tím, že se pokusíme vypreparovat čisté kerygma zbavené všech pokušení mýtů (do prázdného domu by se hned nastěhovalo sedm horších duchů), nýbrž jen tím, že budeme vytvářet koncepty vědomě otevřené, metaforické.

B. Předmět teologie

(Biblické disciplíny)

(1) Teologie jako disciplína se formovala v dějinách církve a její jednotlivé obory mají i své historické pozadí. Do současné podoby se vyvinuly až v posledních dvou stoletích, ale už v době Otců se rýsuje zřetelné rozlišení mezi exegezí a dogmatikou (obě tyto disciplíny byly také historické i praktické) — mezi biblistikou (včetně tzv. biblické teologie) a teologií systematickou. Osvětlení jejich rozdílů i vzájemného vztahu pomůže osvětlit vnitřní stavbu teologie i metodiku teologické práce.

(2) V této souvislosti je třeba upozornit na otevřenou otázku, zda svědectví může dosvědčovanou událost zastoupit natolik, že samo se může stát zjevením (k tomu tíhne teologie Rudolfa Bultmanna), nebo zda je svědek a jeho svědectví součástí dosvědčené události právě tím, že demonstruje její prioritu před vším dosvědčováním (při takovém přístupu převažují v exegezi kritické metody diachronické před synchronickými). Metodicky však musíme vždycky vycházet ze shodného mínění, že bezprostředním předmětem výkladu zůstává biblický text.

(3) Závažnou otázkou je i vztah mezi odstupem od předmětu bádání, který je nezbytný pro každý kritický výklad, a mezi vlastním hermeneutickým postupem, který musí dojít až ke konfrontaci s textem jako svědectvím, které si činí nárok na rozhodnutí těch, jimž je určeno, tedy i exegeta i čtenáře jeho výkladu. Současná biblistika v tomto ohledu nedosáhla shody, protože výrazná vlna amerického neoliberalismu je zaměřena zřetelně pozitivisticky.

Z hermeneutického hlediska však musíme upozornit, že osobní zaujetí nelze nikdy zcela odmyslet. I v přírodních vědách je výrazně zastoupeno už v tom, že exaktními metodami nelze zdůvodnit volbu badatelského pole. Rozhodující obranou proti subjektivismu je vědomé přiznání intencionality poznání (Hübner 244n s odkazem na E. Husserla), které umožňuje její kontrolu a intersubjektivní sdělitelnost.

(4) Dalším problémem je, zda dosvědčené události samy, bez teologické reflexe, tvoří jakousi osu dějin viditelnou hned po přijetí svědectví (teorie „dějin spásy“), nebo zda formují jen postoj těch, kdo svědectví uvěřili, a zda tak pro širší dějinnou orientaci volají po teologické reflexi. To jsou v současné teologii otevřené otázky. Rozhodující však je, že struktura Bible, která sice obsahuje i sapientní oddíly a rozsáhlé hymnické texty (např. žalmy), je určena narativními látkami nebo profetií, která se přímo vztahuje k dějinám. Je také nesporné, že tyto události mají své nezvratné pořadí: Nelze pochopit přijetí Desatera bez svědectví o předchozích „skutečích Hospodinových“, nelze zaměnit svědectví předexilních a poexilních proroků, nelze zaměnit pořadí Starého a Nového zákona. Proto trváme na původní tézi o tom, že biblistika se přes text hledí orientovat na tom, o čem text vydává svědectví, jak to ostatně můžeme sledovat na reflektivních textech Bible samotné (žalmy, epištoly).

(5) Závažná je otázka ověření svědectví. Samozřejmá námitka je, že vystoupit se svědectvím může každý a základní problém soudu je ověření pravdivosti jeho výroků. Tady platí, že autentické svědectví, jak jsme již také pověděli, zahrnuje vždycky určitou informaci o události, na jejíž význam upozorňuje. Událost samu tak vědomě vystavuje dalšímu zkoumání v hluboké důvěře, že žádný poznatek, který se k ní vztahuje, nemůže jeho pravdivým svědectvím otrást.

Aplikujeme-li tuto hermeneutiku svědectví na křesťanskou víru, potom to znamená, že právě víra otvírá cestu kritickému vědeckému zkoumání toho, k čemu se vztahuje, především tradice o Ježíšovi. Již koncem prvního století se tato zpětná vazba stala nezbytným požadavkem při potlačování zřetelně falešných vyjádření Ježíšova významu, formulovaných doketickými směry: „Podle toho poznáte Ducha Božího: Každé vnuknutí, které vede k vyznání, že Ježíš přišel v těle, je z Boha“ (1J 4, 2). Šlo zřejmě o významnou normu, protože se s ní setkáváme několikrát (2J 7, Ef 4, 20—21). Jakýkoli pokus oslabit tuto historickokritickou funkci ověřování svědectví, kompromituje svědka i jeho výrok. Historická kritika má tedy v teologii

pozitivní, teologickou funkci, kterou bychom mohli charakterizovat jako dnešní, našim soudobým možnostem odpovídající analogii novozákonní kategorie paměti, či vzpomínky (ANAMNĚSIS, MNEMONEUEIN). S trochou nadsázky bychom také mohli povědět, že má i funkci pokání, protože krotí náboženskou tendenci k vytváření svévolných obrazů a s nimi spojených nových významů.

Bez tohoto ověřování ztrácí svět hodnot reprezentovaný jazykem vztah k dějinám, stává se nevědomky restaurovaným mýtem, pohádkou. Soustředíme-li se jen na analýzu vnitřní sémantické stavby, dojdeme při exegezi některých pohádek k podobným výsledkům, jako při exegezi biblického textu. Vztah ke skutečnosti zůstane nejasný. Svým dílem to nechtě doložil Eugen Drewermann.

To jistě neznamená, že důkaz souhlasu svědectví se zjištěným průběhem události je důkazem věrohodnosti svědkova výkladu a postoje. Znamená to však například, že vyjádření významu určitého svědectví nemůže být v rozporu s fakty v něm obsaženými. Tedy ani žádná teologie nemůže být v rozporu s Ježíšovými postoji a se základními výrazy velikonoční víry, jak je můžeme poměrně spolehlivě vyčíst z jinak neúplných údajů v nejranější křesťanské literatuře. Bez znalosti faktů a bez jejich kritického ověření nelze žádný soudní spor vyřešit.

(6) Vlastní výklad však neskončí zjištěním „jak to ve skutečnosti bylo“. Rozhodující je, aby adresáti výkladu pochopili, na jakou cestu je text svědectví zve, aby poznali význam toho, nač se svědectví odvolává. Základní výroky svědectví víry jsou však dnes nejasné bez výkladu. Jasně je přísloví „Kdo nepracuje, ať nejí“ (2Te 3,10), ale to je pravda, která nepatří k jádru biblického svědectví. Zato základní výroky jako „Syn člověka nepřišel, aby mu sloužili, ale aby sloužil a dal svou duši jako výkupné za mnohé“ (Mk 10,45) jsou srozumitelné jen s výkladem. V tomto případě to znamená (a) zasadit výrok do kontextu (úvod k pašijnímu příběhu), (b) konfrontovat jej s paralelními výroky (ustanovení večeře Páně), (c) definovat sémantické předpoklady v pochopení jeho významu (role Syna člověka v tehdejších textech, sociální význam vykopení v tehdejší společnosti) a (d) ověřit referenční funkci výroku (jeho vztah k životu Ježíše Nazaretského). To je v kostce poslání biblistiky.

Je to však systematická teologie, která definuje aktuální střed biblického svědectví a soustavně je konfrontuje se současnými koncepty života. Je to systematická, která inspiruje praktickou teologii (jejíž závažnou roli nepopisujeme pouze z metodických důvodů), aby výsledky exegeze a biblické

teologie zasadila do nových souvislostí a homiletickým nebo pastoračním výkladem biblického textu umožnila jeho nové, přímé vnímání, aby navodila chápavou, kritikou prošlou „druhou naivitu“ čtenáře a posluchače (Ricoeur).

Tím jsme však již předběhli tok našeho výkladu. Naše dosavadní výklady měly v navázání na Ricoeurovu filozofii naznačit smysl tradičních metodik a podoborů biblistiky. Biblistika sleduje souvisle svědectví (exegeze biblického textu) i prostředí, do něhož byla původně určena (dějiny doby) a zkoumá jeho kongruenci (biblická teologie). *Biblická teologie* jako vrcholná část biblistiky *interpretuje biblické svědectví víry o Božím zjevení dnešní řečí tak, aby dnešní člověk pochopil, jak toto svědectví pomáhalo svým původním adresátům (tzv. authorial readers) řešit jejich tehdejší problémy a orientovat se v tehdejším světě.*

(Systematická teologie)

(7) Jestliže jsme na začátku naznačili, že teologie v podstatě kryje pole filozofie, je to především úloha teologie systematické. Řekli jsme již, že zjevení Boží se nevyčerpává v události, na níž svědectví o Božím zjevení odkazuje. To, co se zjevuje, je víc než třeba vyjít z Egypta, je to Bůh sám, který se tak zjevuje (resp. jeho „jméno“): Gn 35,7; Ex 3,14.16; IS 3,21 aj.) nebo jeho „spasení“: Ř 1,17. Zjevující události [sen na konkrétním místě; neobvyklá událost jako hořící keř; víze (Iz 6,8); blíže neurčené Boží oslovení, které se událo v určitou dobu (Jr 1,2); nebo dějinná událost jako byl odchod Izraelských z Egypta (Ex 12,17; 20,2) aj.] jsou projevem toho, co se zjevuje, otvírají k němu cestu. To, co se zjevuje, se ve zjevující události nevyčerpává. Jinak by teologie nemohla mluvit o Ježíši jako Božím zjevení, protože Ježíšova smrt by potom byla smrtí Boha.

Obsah zjevení je většinou konkretizován. Bůh se zjevuje, aby zjevil něco ze své vůle v podobě zaslíbení, konkrétního soudu, nebo varování, takže svědectví o jeho zjevení jej nejen reprezentuje, ale umožňuje také orientaci v dějinách a řešení velkých lidských otázek. Proto teologie řeší velkou část otázek, jimiž se obírá i filozofie. (To neznamená, že by katedra filozofie na teologické fakultě měla jen dodávat filozofické informace systematické teologii. Teologie a filozofie mají různá východiska, což platí i o křesťanské filozofii inspirované vírou. Proto se mohou doplňovat.)

Již sám pojem zjevení zavedla systematická teologie, biblistika k jeho zavedení přispěla jen nepřímo, protože termíny, jimiž se zjevující dění označuje, nejsou jednotné (deriváty kořene *g-l-j*, APOKALYPTTEIN, APOKALYPsis, výroky pro Boží mluvení a jednání a pod.) a objevují se

většinou až ve pozdějších vrstvách. V některých částech Bible se jako o zjevení mluví jen o konečné, eschatologické bezprostřední blízkosti Boží (Ř 8,16; IP 1,5 aj.). Pro ni však systematická teologie užívá označení teofanie.

(8) Teologicky reflektované svědectví vede k události samé, ke zjevení Božímu. Ježíšův význam spočívá v tom, že je rozhodujícím zjevením Božím. Zjevení v tomto případě znamená, že na určitém místě dějin se odhaluje povaha Boží a jeho záměr, který neplatí jen ve chvíli zjevení. Jeho milosrdenství je elementárnější skutečností, nežli čas našich dějin a stojí na jeho začátku a konci. Kristus je *alfa i omega*.

Tady však vyvstává závažná otázka: Jak se má tento výklad Ježíšova příběhu jako zjevení Božího k výrokům zvěstujícím, že v Ježíši Kristu se uskutečnilo Boží spasení, že to byla jeho oběť, která je teprve umožnila? Zdánlivě ortodoxní odpověď, která ze všech různých, paralelně užívaných výrazů pro Ježíšův význam vybírá jako jedině rozhodující ten, podle něhož je Kristova smrt --- (zástupná) smířící oběť (Ga 3,13; 2K 5,21; Ř5, 6nn) za lidské hříchy --- ve skutečnosti kacířská, protože upřednostňuje určitý obraz světa (Kristova oběť je nutnou satisfakcí, která musí být dána spravedlnosti za porušení jejich požadavků), v němž je vzkříšení jako základní výrok velikonoční víry vlastně nadbytečné. Přesvědčivost pavlovské metaforické impertinence, s níž mluvil o smrti spravedlivého a osvobození hříšníka a tím právní kategorie přetavil, v takovém pojetí vyprchá a z teologie se stává poučení o technologii zákroku na záchranu člověka. Naivní liberální popírání takové teze, která Ježíšův příběh chápe důsledně jako pouhou ilustraci působení Boha jako duchovního principu, jen potvrzuje, jak hluboce jsou falešné alternativy zakořeněny v současném křesťanském vědomí.

(9) Máme-li takové falešné alternativy překonat a uvědomit si, proč výroky o zástupné smrti Kristově nabyly v nejranější tradici, u Pavla a potom v reformaci takový význam, musíme si uvědomit některé skutečnosti, které se týkají její funkce, a tu potom interpretovat. Jen tak budeme teologicky přesní. Musíme uvážit:

(a) Smířící oběť (Lv 17,1nn; srv. 2Mak 7,37; 4Mak 6,27nn), byla výrazem reálné nápravy smrtelných důsledků hříchu (Janowski s. 358n). I když helénističtí čtenáři Nového zákona nemohli celému tomuto pozadí plně rozumět, chápali, že jde o výraz závislosti jejich naděje na příběhu Ježíšově.

(b) Výrok o smířčí oběti je samozřejmě metaforou. Přímým popisem nenahraditelnou metaforou (viz § 9). Obraz z obětního řádu je metaforicky inovován výroky a konotacemi, které jej obracejí naruby: Jde o lidskou oběť, konanou mimo chrám, jednou pro vždy, za mnoho lidí atd. O naplnění obětního řádu můžeme mluvit jen s výhradou. Říkám-li, že jde o metaforu, neznamená to, že Ježíšova smrt by nebyla skutečností. Metaforou je v této souvislosti obětní řád, který tak slouží k tomu, aby v upravené podobě vyjádřil jedinečný význam skutečného příběhu Ježíšova.

(c) Jde-li o metaforu nenahraditelnou přímým popisem, musí o to více jít o metaforu nahraditelnou jinými metaforami. Jen tak lze naznačit náskok skutečného významu Ježíšova příběhu před jeho lidskými výrazy a zabránit jejich zideologizování. Již od nejranějších výroků křesťanské víry můžeme sledovat paralelní užití jiných výrazů pro Ježíšův jedinečný význam, přičemž je závažné, že výrok o zástupnosti jeho smrti mohl být postrádán v tak významných formulích víry jako je formule Syna v Ř 1,3—4, hymnus v Fp 2,6—11, vyznání v 1Tm 3,16 nebo Apoštolské vyznání víry. Děj předchází a přesahuje výrazy jeho významu.

Každá vědomá orientace v životě je příklonem k určitému svědectví, kterému věnujeme důvěru a spolehne se na ně. Nesmí však zabsolutnit jeho výraz, nechce-li propadnout pověře. Tam, kde jde o nejpodstatnější svědectví, mluvíme o této důvěře jako o víře a rozhodnutí ‚soudu‘ je vyznáním. Ladislav Hejdlánek upozorňuje ve svých pracích — alespoň tak chápu jeho závažný přínos — že víra není na řeč svědectví vázána, nespočívá v jeho opakování, ale v otevřenosti vůči novému a ve spolehnutí. Teologické myšlení nadto zdůrazňuje, na co (na koho) víra spoléhá: „Uvěříš-li ve svém srdci, že Bůh ho (tj. Ježíše) vzkřísil z mrtvých...“ (Ř 10,9b).

(d) Je-li něco nápadným společným jmenovatelem výroků o Ježíšově významu, je to výrok o Ježíšově vzkříšení. Zásadně má smysl i mimo spojení s výroky o zástupné smrti (je autosémantický): 1K 15,12a.15; Ga 1,1; Ř 10,9b; 1P 1,21; Sk 4,10 aj. Podobně autosémantické byly výroky o zástupné smrti: Ř 5,6; 1P 3,16; 1J 3,16 aj. Jejich postupné zařazení pod společného jmenovatele, jímž se stal výrok o Ježíšově vzkříšení, umožnilo, aby celý Ježíšův příběh byl pochopen jako Boží zjevení: Ježíš je ten, k němuž se Bůh přiznal tím, že mu otevřel novou budoucnost — že jej ‚vzkřísil‘. (I slovo ‚vzkříšení‘ je v této souvislosti metafora. Každý vzkříšený nakonec umře. Jenže Ježíš byl vzkříšen až po své smrti. Bylo to vzkříšení ‚z mrtvých‘).

(e) Výroky o zástupné smrti Ježíšově, ať už mluví řečí kultu (oběť, beránek, smířčí oběť, krev, ‚vydání‘), řečí společenských funkcí (vykoupení, spa-

sení — záchrana), osobních a politických vztahů (smíření) nebo trestního práva (zástupnost, ospravedlnění), navazují na starou tradici o ustanovení stolu Páně (Mk 14,22—25par a 1K 11, 3—25), podle níž Ježíšova smrt je součástí jeho vlastní zvěsti a přijde k dobru celému společenství (srv. Mk 14,25par a 1. 22,15 s 1K 11,26b). To je patrně getsemansky bolestně vybojovaný výraz Ježíšova vlastního sebepochopení. Jeho smrt není konec jeho díla, ale není to celé jeho dílo. Je dovršením, pečetí jeho příběhu (Kasper s. 143).

(10) Apokalyptické pozadí pojmu vzkříšení (1Te 1,9n) se brzy stalo nesrozumitelným, ale výrok o vzkříšení působil dále jako zřetelný výraz pro Boží rehabilitaci Ježíše jako ‚přítele hříšníků‘. A již v tom je v jádru obsažena celá christologie. Lukášovské spisy chápou Ježíšovu smrt na kříži jako projev důslednosti, s níž zpřítomňoval Boha jako milosrdného Otce.

Odpověď na problém vztahu mezi pojetím Ježíšova příběhu jako zjevení věčné povahy Boží a jeho pojetím jako události, v níž se Boží spasení uskutečňuje, zní tedy: Bůh zjevuje svou věčnou vůli a své slitování nad hříšným člověkem skrze událost na místě lidského pobytu — na konkrétním místě dějin.

(11) Jestliže je legitimní považovat Ježíše v celém jeho životním příběhu, jenž se udál na konkrétním místě a v konkrétním čase dějin za zjevení Boha, za skutečně zjevení svatého, námi nepodmíněného Boha, můžeme (a necheeme-li propadnout naivnímu antropomorfismu, musíme) jej brát za Boží zjevení ve smyslu předmětným popisem nenahraditelné metafory (viz § A9), jak jsme o tom mluvili v § A1. Jde o ‚osobní podobenství Boha‘ (Jüngel 1985, s. 395n). To měly první generace křesťanských teologů na mysl, když mluvily o Ježíši Kristu jako o slovu Božím.

Přesto se musíme vyvarovat možného nedorozumění. Prohlásíme-li dějinný příběh za podobenství Boha, může to relativizovat celé dějiny a vést k platonismu. Eberhard Jüngel (tamt.) a Norman Perrin (s. 30nn) formulovali podmínky, za nichž se takovému nebezpečí lze vyhnout. Oprávněnost jejich záměru se nyní pokusíme podepřít argumentací vycházející z domyšlení teorie metafory, jak jsme o ní mluvili v § A9. Víme již, že metafora dovede na rozdíl od běžného jazykového kódu naznačit (signalizovat) novou skutečnost. Na rozdíl od jejího vyjádření opisem jde o sdělení ‚intenzivnější‘ a sdělitelnější. Sdělitelnější pro svou názornost a intenzivnější proto, že svou nečekaností a nápadností vybízí k zaujetí stanoviska, k rozhodnutí.

K těmto rysům metafory lze přičíst ještě jeden, který vyplývá z toho, co o metafoře bylo již pověděno, a v naší souvislosti hraje závažnou roli. Řekli jsme již, že metafora může reprezentovat novou skutečnost tím, jak nečekaným spojením jazykových kódů vytváří nový obraz, který proráží hladinu běžné zkušenosti a v zárodku zahrnuje alternativní projekt světa. Pro tuto svou vlastnost umožňuje metafora nový pohled na skutečný svět. Můžeme o tom mluvit jako o *pravidle metaforické výměny*: Tam, kde posluchač nebo čtenář metaforické sdělení přijme, vstoupí vlastně do jeho alternativního světa a nabude tak odstup od světa, který do té doby považoval za jedině skutečný. A z hlediska světa takové autentické metafory se jeho dosavadní svět začne jevit jako ‚okolí‘ a celý se ocitne v novém světle.

Někdy je tato výměna naznačena již v podobenství samotném: Kdo například přijme za své podobenství o posledním soudu z Mt 25,31–46, ten v každé konkrétní pomoci druhému člověku pozná znamení rozhodující, eschatologické, Boží skutečnosti. Kdo hledá ‚království Boží‘, tj. nechá se touto nenahraditelnou metaforou přesvědčit, že království Boží ‚je k nalezení‘, tomu se okolní příroda, jako jsou lilie nebo létající ptáci, stává metaforou Boží lásky (Mt 6, 19—34par.). Kdo jedení eucharistického chleba chápe a prožívá jako společenství s ‚tělem Kristovým‘, tomu se každé společné stolování stává obrazem Boží starosti o člověka, která přesahuje hranice pozemského žití.

Pravidlo metaforické výměny, jehož účinky můžeme zřetelně sledovat zejména u metafor, které se týkají základní orientace člověka, potvrzuje, že metaforou se za určitých okolností může stát část konkrétní lidské předmětné skutečnosti.

(12) Mluvit o Ježíši jako podobenství Božím znamená vstoupit nejprve do světa metafor, v nichž mluvil on sám. Nemluví v nich o sobě, ale vezmeme-li vážně podobenství o rozsévači (Mk 4,1—9par) nebo o kvasu v mouce (L 13,21par.), začne se on sám, pozemský Ježíš, jevit v novém světle: Jeho čas je chvílí, kdy se rozsévá k věčné žni, jeho konkrétní dějinný příběh se stává středem všeho stvoření (srv. Schweizer s. 39n).

Mluvit o Ježíši jako podobenství Božím znamená však také vstoupit do světa povelikonočních metafor, které svědčí o Ježíši jako Synu Božím, jako o Pánu nebo jako o tom, jehož Bůh vzkřísil z mrtvých — a z jejich hlediska poznat nově svět, který je naším okolím. Tento vstup do světa povelikonočních metafor nabyl v dějinách historický tvar křesťanského vyznání. Vstoupit do tohoto světa znamená uvidět všechn okolní svět v novém světle. Svět potom přestává být chaotickým děním. Začne být světem, ve

kterém se lze orientovat. Lze poznat, co je dobré a odpovídá tak nejvlastnějším určení světa, a co mu odporuje a je absurdní. Svět, tento konkrétní a předmětný svět, začne celý ukazovat k Bohu jakožto svět směřující k Božímu soudu a jakožto svět trvající z Boží milosti a směřující k jejímu dovršení.

Jinak řečeno: Vezmeme-li vážně výrok o Ježíši z Nazaretu jako Synu Božím, pochopíme nejen, že autentická metafora může mít pevný dějinný základ, ale i to, že dějiny, nahlíženy z určitého bodu, mohou ve vší své konkrétní realitě a závažnosti ukazovat ke skutečnosti ještě závažnější a zřejmější (srv. Jüngel 1980, s. 187nn).

Je to analogie, jejíž autenticitu je možno a nutno ověřovat kongruencí obrazu světa, který z ní plyne podle pravidla metaforické výměny (§ A8), i shodou svědků (§ A5), ale především analogie, k jejímuž odhalení vede úzká cesta důvěry v předložené svědectví — víry. V tom musíme dát za pravdu barthovské dialektice. Je však cestou k odhalení vnitřní stavby celé skutečnosti. Ve zjevení se odhaluje důstojnost všeho stvořeného jako toho, co právě ve své relativní autonomii a svobodě zahrnuje i jedinečný příběh (tedy nikoli pouhý příklad) Ježíšův, který přesahuje sám sebe a stává se metaforou Boha.

Teď zbývá již jen připomenout, že metafora je otevřený projekt, že hermeneutika tento náskok skutečnosti před vyjádřením jejího významu předpokládá, že to v teologické hermeneutice platí dvojnásob, a že z povahy zjevení samého plyne nejen otevřenost procesu vydávání a přijímání svědectví, ale i zásadní otevřenost teologie, a to přes všechny setrvačné tendence, které provázejí každý větší duchovní projekt.

(13) Vlastní funkce systematické teologie je domyšlení této zkušenosti do všech základních oblastí života a problémů světa. Již domyšlení významu Ježíšova do otázek protologie (výrokem o jeho preexistenci) a eschatologie (výroky o jeho vzkříšení nebo vyvýšení, jeho funkční ztotožnění se Synem člověka) bylo závažným krokem tímto směrem. Tato vnitřní tendence teologie vrcholí později učením o Trojici, které v klasické zkratce naznačuje problém vzájemného vztahu pravdy jako subjektu nad dějinami, jako subjektu zjevujícího se v dějinách a jako subjektu zmocňujícího se lidského ducha. *Systematická teologie interpretuje biblický výklad zjevení, kterým se obírá biblická teologie, tak, aby dnešní lidé mohli ve světle svědectví o zjevení Božím v Ježíši Kristu nalézt svou naději a orientaci v životě i v současných dějinách.*

Z **literatury:**

- G. Barth: *Der Tod Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen 1992
- K. Barth: *Dogmatik in Grundriß*, Stuttgart 1947
- K. Barth: *Fides quaerens intellectum*, Zollikon 1958²
- H. G. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965
- B. Janowski: *Sühne als Heilsgeschehen*, Neukirchen 1982
- L. Hejdánek: *Víra a moderní svět* (1969), naposl. v: *týž*, *Filosofie a víra*, Praha 1990, 23—33
- H. Hübner: *Biblische Theologie als Hermeneutik*, Göttingen 1995
- E. Jüngel: *Paulus und Jesus*, Tübingen 1962
- E. Jüngel: *Metapher* — viz Ricoeur 1974
- E. Jüngel: *Extra Christum nulla salus — als Grundsatz natürlicher Theologie* (1977), naposl. v: *týž*, *Entsprechung: Gott — Wahrheit — Mensch* (BEvTh 88), Mnichov 1980, 178—192
- E. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1982⁴
- W. Kasper: *Jesus Christus*, Mainz 1974⁵
- L. E. Keck: *A Future for the Historical Jesus*, London 1971
- W. Pannenberg: *Christentum und Mythos*, Gütersloh 1972
- N. Perrin: *Jesus and the Language of Kingdom. Symbol and Metaphor in the New Testament Interpretation*, Philadelphia 1976
- P. Ricoeur, E. Jüngel: *Metapher* (vTh Sonderheft), Mnichov 1974
- P. Ricoeur: *Biblical Hermeneutics*, in: *Semeia* 4 (1975), 27—148
- P. Ricoeur: *The Hermeneutics of Testimony* (1972), naposl. v: *týž*, *Essays on Biblical Interpretation*, Londýn 1981 (překlad), 119—154
- E. Schillebeeckx: *Sacramentum salutis*, Lipsko 1973, 113—145 (překlad)
- E. Schillebeeckx: *Jesus als Geheimnis der Welt*, Freiburg i.Br. 1976 (překlad)
- E. Schweizer: *Jesus, das Gleichnis Gottes*, Göttingen 1995