

Osamostatnění, vývoj a směřování kritické novozákonní exegeze od počátků liberalismu do doby postmoderny – od J. P. Gablera k M. J. Borgovi

1. „Postmoderna“ a její rysy, čtení textu v době postmoderny – nástin problematiky

Definovat „postmodernu“ a její počátek není jednoduché a je to především úkolem filosofů. J.-F. Lyotard používá termín „postmoderní“ k označení stavu společnosti po „konci velkých (moderních) příběhů“.¹ Předpona „post“ mu „označuje něco jako určitý obrat: nové zaměření vystřídávající zaměření předchozí“ a svým uvažováním usiluje o kritiku „novověkého neboli moderního projektu“, z čehož je patrné, že mu jde o „redigování neboli propracování moderny“.² Za předchůdce „pocitivé postmoderny“ považuje především L. Wittgensteina, ale také I. Kanta.³ Důraz klade na radikální pluralitu, heterogenitu a „nesouměřitelnost jednotlivých diskurzivních žánrů“.⁴ Otázka postmodernity je pro něj především otázkou „výrazových forem myšlení“ - umění, literatury, filosofie a politiky, přičemž předpona „post“ ve slově „postmoderní“ značí, že se jedná o „nenávratný pohyb“.⁵ Z rozpadu „velkých příběhů“ Lyotard dovozuje uvolnění společenských vazeb a „přechod společenských kolektivů do stavu masy složené z individuálních atomů podléhajících jakémusi absurdnímu Brownovu pohybu“.⁶ Dalším z Lyotardových postřehů je, že v postmoderním vědeckém projevu je zahrnut, a to v explicitní podobě, „diskurs o pravidlech, která mu dávají platnost“.⁷ Budovat nosnou argumentaci znamená brát do úvahy to, „co je paradoxní, a legitimizovat to novými pravidly usuzovací hry“.⁸ K témuž postoji se dopracoval také P. K. Feyerabend, který předpokládá, že pokrok či posuny ve vědě se mohly odehrát jen tam, kde byla překročena či „ignorována platná vědecká pravidla a socio-politická mocenská situace, kde nebyly brány v úvahu psychologické momenty a kde vládnoucí rétorika byla nahrazena novým observačním jazykem“.⁹ Tohoto jevu si všímá i T. S. Kuhn, který poukazuje na to, že vývoj vědy neprobíhá kumulativním způsobem, ale nová paradigma se rodí z „krizí vědy“, kdy už staré paradigma není schopno nové jevy či otázky osvětlit a množí se problémy, jež stará teorie není schopna zodpovědět. Jakmile vznikne nová vědecká teorie, završí se stará etapa a otevírá se etapa nová, v níž už vědci hledí na věci jinak, vznikají nová pravidla i pojmový svět. Z takovýchto vědeckých revolucí se rodí nové vnímání světa.¹⁰ „Svět, v němž žije

¹ NIDA-RÜMELIN, Julian. *Slovník současných filosofů*. Praha: Garamond, 2001. Heslo: „Jean-François Lyotard“, s. 302-307, zvl. 303. ISBN 80-86379-29-9.

² LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu*. Základní filosofické texty. Praha: Filosofický ústav AV ČR: 1993, s. 69. ISBN 80-7007-047-1. NIDA-RÜMELIN. *Slovník současných filosofů*, s. 303.

³ NIDA-RÜMELIN. *Slovník současných filosofů*, s. 304, 305.

⁴ NIDA-RÜMELIN. *Slovník současných filosofů*, s. 304. „Především, vědecké vědění nepředstavuje vědění veškeré, bylo vždy něčím navíc, něčím, co je v soutěži a v konfliktu s jiným druhem vědění, které pro zjednodušení označíme jako vědění narativní a které bude charakterizováno později.“ (LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 105.).

⁵ LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 72.

⁶ LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 115.

⁷ LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 163.

⁸ LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 162.

⁹ NIDA-RÜMELIN, *Slovník současných filosofů*. Heslo: „Paul. K. Feyerabend“, s. 126-129, zvl. 127.

¹⁰ PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Praha Herrmann & synové, 1992, s. 179-182. Je řada teoretiků, kteří s paradigmatem T. S. Kuhna či P. K. Feyerabenda nesouhlasí a vědě ve společnosti, jakož i pokroku ve vědě přisuzují jiné podmínky a jinou roli. Pro epochu a problémy, na něž se zaměřuje tato studie, je Kuhnovo pojetí použitelné a dobře ilustruje stav věcí.

vědecká obec po proměně paradigmatu, je neporovnatelný se světem, v němž žila předtím. Proměna paradigmatu způsobila proměnu světa, v němž žije vědec.“¹¹ P. K. Feyerabend řeší také monopolizující potenciál vědy (která převzala funkci církve) a staví se proti vládě expertů, když prosazuje kontrolu vědy občanskými iniciativami.¹² Propojení vědy, vědění a moci pak důkladně analyzuje ve svých dílech i M. Foucault, který vyjadřuje nedůvěru dějinným identitám, jež jsou pro něj pouhé masky a volání po jednotě.¹³ Moderní věda by pak dle Lyotarda ráda legitimizovala svou univerzálnost filosofickým komentářem, aby dosáhla toho, že je zde jediná a pro všechny, neboť tím je stabilizováno nejen místo vědy ve společnosti, ale i celá společnost.¹⁴ Jenže právě v postmoderní době tyto univerzální komentáře přestávají fungovat a „sclující vyprávění“ jsou dále nemožná.¹⁵ Lyotard přímo tvrdí, že moderní projekt (projekt realizace univerzálnosti) nebyl jen opuštěn či zapomenut, ale byl zničen, likvidován.¹⁶ Místo univerzálnosti a jednoty přichází nezadržitelně pluralita, která se domáhá nového definování moci, spravedlnosti i institucí, což se týká také univerzity. O životní cíl se v takové společnosti musí postarat každý sám.¹⁷ Společnost, která v postindustriálním či postmoderním věku přichází, je „společnost otevřená“.¹⁸ Pravda v objektivním, tedy všemi předem uznaném smyslu neexistuje,¹⁹ přesto však nelze rezignovat na její postulování a pokusy o její formulaci. Spolu s pluralismem kultur, tradic, myšlení a ideologií se formuje svět, v němž je hledání „objektivní pravdy“ nahrazeno „pravdou hermeneutickou“. Teologii nezbyvá, než být v této otevřené společnosti rovněž otevřená²⁰ a k hledání pravdy či smyslu věcí přispět svým specifickým posláním, rozsahem poznatků i zkušeností. K tomu, aby svět naslouchal jejímu „příběhu“ a rozuměl „vyprávěním“, která nabízí, musí sama chápat svět, ve kterém žije i vzniká, a musí být schopna svůj příběh nově reformulovat; bez nároku na moc a s pamatováním na „celou skutečnost světa“.²¹ Má-li teologie, a biblická teologie zvláště, ambice být vědou (svou metodikou a dokazováním blízka vědě historické a v některých aspektech i vědě právní), je nezbytné, aby vedla hermeneutickou rozpravu o pravidlech, která celému badatelskému úsilí udělují legitimitu. Např. „dekonstrukce“ umožňuje kritiku klasického pojetí znaku a na biblickou teologii má řadu dopadů. Text nemá svůj význam daný jednou provždy a je proto nemožné mu přisuzovat toliko jeden základní či konečný význam.²² J.

¹¹ PETŘÍČEK. *Úvod do současné filosofie*, s. 182.

¹² NIDA-RÜMELIN. *Slovník současných filosofů*, s. 127.

¹³ DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové, 2002, s. 176. ISBN 978-80-87054-20-8.

¹⁴ LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 162-169, 170-176. PETŘÍČEK. *Úvod do současné filosofie*, s. 183-184.

¹⁵ LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 114. PETŘÍČEK. *Úvod do současné filosofie*, s. 184.

¹⁶ LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 29. „Jako vzorové jméno pro tragické 'nedokončení' modernosti může sloužit slovo 'Osvětim'.“ (s. 29.).

¹⁷ LYOTARD. *O postmodernismu*, s. 89, 114-115.

¹⁸ Jako první se dle K. R. Poppera proti otevřené společnosti postavil Hérakleitos. Viz POPPER, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřítelé I*. Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 171. ISBN 80-85241-53-6.

¹⁹ DANTINE, Johannes. Význam teologie v sekulární společnosti zítřka. In: *Teologická reflexe* č. 2, r. 1999, s. 144-153, zvl. s. 151-152. ISSN 1211-1872.

²⁰ DANTINE. Význam teologie v sekulární společnosti zítřka, s. 152.

²¹ DANTINE. Význam teologie v sekulární společnosti zítřka, s. 152.

²² EAGLETON, Terry. *Úvod do literární teorie*. Praha: Triáda, 2005, s. 178-181. ISBN 80-86138-72-0. DERRIDA, Jacques. Diferance. In: *Reflexe. Filosofický časopis* č. 4, r. 1990, s. 1-25, zvl. 22-24. ISSN 0862-6901. ADAMS, Daniel J. O teologickém porozumění postmodernismu. In: *Česká metanoia* č. 15, r. 1997, s. 7-20, zvl. 13. ISSN 1210-6992. PETŘÍČEK. *Úvod do současné filosofie*, s. 185-188. MENKE, Bettine. Dekonstrukce. Čtení, písmo, figura, performance. In: PECHLIVANOS, M., RIEGER, S., STRUCK, W., WEITZ, M. (ed.). *Úvod do literární vědy*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 121-141, zvl. 121-123.

Derrida sám předpokládá kategorii „dobré vůle“, která je základem rozumění.²³ Každý, kdo promluví, chce, aby mu bylo rozuměno, to je předpokladem komunikace. Toto je v postmoderní společnosti stále nutné zdůrazňovat. Na straně druhé je však Derridovi „cizí snaha spojování, hledání a nalézání pravdy textu, dokonce i kdyby tato pravda byla polysémická a vzdálená“.²⁴ H.-G. Gadamer zdůrazňuje, že „v každém porozumění je také neporozumění“, neboť „čtení textu je proces, který vylučuje jednu pravou interpretaci“. Mimo to hovoří také o roli interpreta „jako toho, kdo činí cizí, z kontextu vytržený text – srozumitelným.“²⁵ O co Gadamerovi, W. Iserovi, ale i P. Ricoeurovi jde, je proces sobeporozumění či sebepoznání, který je zprostředkován texty. Četba je tak variantou rozhovoru a směřuje nejen k rozumění textu, ač smysl, který textu přisoudíme, „je jen jeden z možných“.²⁶ Důležitější skutečností je, že čtenář nalézá při četbě či interpretaci sebe sama.²⁷ Dá se to vyjádřit i slovy: „Modifikujeme-li text svými strategiemi čtení, text zároveň modifikuje nás“, což podle Isera znamená, že „nás čtení dovádí k hlubšímu sebeuvědomění a stává se tak katalyzátorem kritičtějšího pohledu na naši vlastní identitu“.²⁸ Toho musí být čtenář ochoten, protože v procesu kritické četby je textem „podvracen“, jsou narušována a přesahována jeho dosavadní stanoviska, aby výsledkem četby byla větší integrita čtenáře a aby se k sobě mohl navrátit ještě plněji.²⁹ Největší efekt má tedy to literární dílo, při jehož četbě je čtenář nucen „kriticky přehodnotit své navyklé kódy a očekávání“.³⁰ Problémem je, že „ideologicky silně angažovaný čtenář většinou nedostojí nárokům literárního díla, neboť je méně pravděpodobné, že by se otevřel jeho transformativní síle“.³¹ S. Fisch zase tvrdí, že čtení není „odhalováním významu textu“, ale „procesem, při němž zakoušíme, co s námi text dělá“.³² Pozornost je tedy zaměřena na „strukturu čtenářovy zkušenosti“, nikoli na „objektivní strukturu“, která je kdesi v díle samotném.³³ Vlastní interpretaci a roli interpreta lze principiálně vnímat z odlišných úhlů pohledu, avšak bezesporu je možné říci, že „interpretovat nějaké dílo znamená vyprávět příběh čtení“.³⁴ Již ve starověku platilo, že „číst“ znamená zároveň „sbírat“,

²³ U H.-G. Gadamera zase hraje důležitou roli fenomén shody či srozumění *Einverständnis* v „empatickém slova smyslu“ (čímž je určitým způsobem blízko J. M. Chladeniovi /1710-1759/). (Blíže SZONDI, Petr. *Úvod do literární hermeneutiky*. Brno: Host, 2003, s. 60-61, 38-39. ISBN 80-7294-094-5.).

²⁴ MITOSEKOVÁ, Zofia. *Teorie literatury. Historický přehled*. Brno: Host, 2010, s. 431, 428, 389-414, zvl. 395. ISBN 978-80-7294-332-6. K J. Derridovým „performativním výpovědím“ blíže: CULLER, Jonathan. *Krátký úvod od literární teorie*. Brno: Host, 2002, s. 108-110. ISBN 80-7294-070-8.

²⁵ MITOSEKOVÁ. *Teorie literatury*, s. 428. „Interpretovat musíme tam, kde smyslu textu nelze porozumět bezprostředně. Interpretovat musíme všude tam, kde nechceme důvěřovat tomu, co nějaký jev bezprostředně znázorňuje.“ (GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I. Návys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda, 2010, s. 293. ISBN 978-80-87256-04-6.).

²⁶ MITOSEKOVÁ. *Teorie literatury*, s. 428.

²⁷ MITOSEKOVÁ. *Teorie literatury*, s. 428.

²⁸ EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 110-111.

²⁹ EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 111. ISER, Wolfgang. Apelová struktura textů. In: SEDMIBURSKÝ, M., ČERVENKA, M., VÍZDALOVÁ, I. (ed.). *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Brno: Host, 2001, s. 39-61. ISBN 80-86055-92-2. ISER, Wolfgang. *The Implied Reader. Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: John Hopkins University, 1978. ISBN 0801821509.

³⁰ EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 110. „Namísto toho, aby jen potvrzovalo naše dané představy, tedy hodnotné literární dílo tyto běžné způsoby vnímání narušuje či přesahuje a učí nás tak novým kódům porozumění.“ (EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 110.).

³¹ EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 111.

³² EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 118.

³³ EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 119. FISH, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. ISBN 978-0674467262.

³⁴ CULLER. *Krátký úvod do literární teorie*, s. 72.

„rozpoznávat stopy“, „hromadit“ a četba je vlastně „aktivním přivlastněním jiného“.³⁵ Literární text vstřebává řadu sdělení i množství významů, které zakomponuje a přizpůsobí je dominantnímu smyslu.³⁶ „Čím více člověk interpretuje, tím více zjišťuje, že nachází nikoliv ustálený smysl textu nebo světa, ale jen další interpretace. Tyto interpretace stvořili a zavedli jiní lidé, nikoli podstata věci.“³⁷ Je samozřejmé, že se tyto interpretace nepopsatelným způsobem navzájem odlišují, prezentují různé způsoby čtení, dají se vzájemně srovnávat a žádná z nich není definitivní.³⁸ Určitě je ale možné prohlásit, že některé z interpretací téhož díla jsou vydařenější, hodnotnější či nápaditější než jiné. S nástupem plurality se nutně nevytrácí měřítko kvality. Interpret doby postmoderny sice žije v nebývalé hermeneutické svobodě, avšak nejedná se o svobodu neurčitou či absolutní neohrazenost interpretce. Literární věda sama nikomu nediktuje, jak má jeho vlastní čtení vypadat a možností je v době postmoderny skutečně hodně. Bezsporně však existují akademické instituce, které přeci jen udávají tón, která čtení jsou obecně akceptovatelná.³⁹ Avšak právě postmoderna podporuje to, že se důraz při procesu čtení přenáší na čtenáře a čtenář textu hraje aktivní roli⁴⁰ (čehož je důkazem i „reader-response kritika“). Subjektivita tedy není způsobena jen množstvím literárních, hermeneutických a exegetických metod „kritického čtení“, ale je dána i rozmanitostí různých čtenářů s jejich nesčetnými specifiky. Nároky na obeznámení se s vývojem interpretačních metod až do současné doby a pochopení soudobých interpretačních možností jsou značné. Dílo navíc „s očekáváním mlčí vstříc svému interpretovi“ a jeho materiální podoba „oslovuje interpreta příslibem svobodného prostoru, který připouští artikulaci díla a zároveň v ní nalézá své předvedení“,⁴¹ ale navzdory zmíněným faktům se nejedná o interpretaci bez hranic.⁴² Interpret stále přistupuje k dílu s cílem porozumět mu, dílo samo má svůj celkový smysl, literární žánr, prakticky neměnný záznam textu i svou identitu (danou např. autorem, dobou či místem vzniku), což zásadním způsobem ovlivňuje směr interpretace. Samozřejmě si mohou rozliční čtenáři aktualizovat dílo rozličným způsobem a žádný výklad, který by zcela vyčerpал sémantický potenciál díla, neexistuje.⁴³ Platí však, že „čtenářova interpretace musí text konstruovat tak, aby zůstal vnitřně konzistentní“.⁴⁴ H. R. Jauss zase prosazuje (v „gadamerovském duchu“), že je nutné dílo interpretovat v jeho historickém horizontu, tedy v kontextu kulturních významů, v němž vzniklo, a následně se zaměřit na vztahy mezi historickým horizontem a proměnlivými horizonty jeho čtenářů.⁴⁵ Smysluplný průběh interpretace (v

³⁵ MITOSEKOVÁ. *Teorie literatury*, s. 372.

³⁶ MITOSEKOVÁ. *Teorie literatury*, s. 373.

³⁷ DREYFUS, RABINOW. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*, s. 176.

³⁸ FIGAL, Günther. *Hermeneutická svoboda*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1994, s. 8, 10-11. ISBN 80-7007-060-9.

³⁹ EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 123.

⁴⁰ EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 123.

⁴¹ FIGAL. *Hermeneutická svoboda*, s. 12.

⁴² Interpretace literárních děl byla často ovlivněna také politickými a ideologickými faktory, společenskými trendy, psychoanalýzou, proměnami filosofického myšlení či rozvojem teorie jazyka. Do teologické metodologie pronikaly zmíněné trendy se zpožděním, někdy poněkud zdrženlivě, ale zato jistě (ve větší míře prakticky až od konce sedmdesátých či osmdesátých let, kdy začala odeznívat paradigma nastavená R. Bultmannem a jeho žáky).

⁴³ EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 113.

⁴⁴ EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 113. Zde Eagleton kritizuje Iserovo stanovisko a dodává: „Neexistuje naprosto žádný důvod k domněnce, že by literární díla utvářela či měla utvářet harmonické celky. Aby je k tomu literární věda přiměla, musí dobromyslně urovnat spoustu nápadných významových třenic a kolizí.“ (EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 113.).

⁴⁵ EAGLETON. *Úvod do literární teorie*, s. 116. JAUSS, Hans Robert. Dějiny literatury jako výzva literární vědě. In: SEMIBURSKÝ, M., ČERVENKA, M., VÍZDALOVÁ, I. (ed.). *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční*

oblasti teologie) určují také dějiny výkladu, jež ani v postmoderně nejsou zapomenuty, jakož i tradice, která sehrává svou roli i v případě, že je odmítána či překračována.⁴⁶ Interpretace je bezesporu nalézáním „svobodného prostoru díla“,⁴⁷ ale zároveň při ní nejde jen o dílo samotné. Je produktem tvořivosti a vynalézavosti, které dávají vznikající interpretaci punc originality. Interpret projevuje svůj tvůrčí potenciál, síly, zdroje, ze kterých čerpal, svou sounáležitost s tradicí, lidmi, či světem, ve kterém žije a který chce svou interpretací ovlivnit. Biblický text si uchovává i ve věku postmoderny svou referenční hodnotu a jeho pokračující interpretace je způsobem pochopení bytí ve světě, který se v přítomném věku nebývalou rychlostí mění. Interpretace biblického textu proto nemůže ustát, nemůže setrvat toliko na již řečeném, tedy minulém a dále nepokračovat. Svět a jeho dnešní podoba jsou pro interpreta výzvou. Právě v tomto kontextu může vyniknout potřebnost či aktuálnost jeho interpretace, neboť vypovídá zároveň o povaze světa, ve kterém žijeme a v němž se potřebujeme orientovat i smysluplně ovlivňovat jeho podobu. Výpověď o stavu světa, jakož i o jeho možnostech, jež se po konfrontaci s textem nabízejí, předkládá interpret třeba jako výzvy k jeho proměně (viz E. Schüssler Fiorenzová, W. Brueggemann a další). Postmoderna se svými fenomény je však pro interpreta také výzvou – výzvou, jak chápat sebe sama, svět kolem, ale i svět biblického textu, který je stále otevřený novým interpretacím a skrze rozvíjející se interpretační metody má potenciál hovořit do žité skutečnosti aktuálním způsobem.

2. Osamostatnění biblické teologie a počátky kritické novozákonní exegeze

Oddělení biblické teologie od dogmatiky

Moderní exegeze má své kořeny v osvícenství a v deismu.⁴⁸ Bible už není čtena pouze v církvi, ale jejím výkladem se v průběhu staletí začali zabývat také filosofové, astronomové, přírodovědci či další učenci (např. Johannes Kepler – 1571-1630, Galileo Galilei – 1564-1642, Isaac de la Peyrère – 1594-1676, René Descartes – 1596-1650, Baruch Spinoza – 1632-1677, John Lock – 1632-1704, Hermann Samuel Reimarus – 1694-1768), a to převážně bez zprostředkující role církve nebo tradičního křesťanství.⁴⁹ Nejedná se však o přístupy méně „dogmatické“ než je ten tradiční. Ke slovu se dostává filosofická kritika, specifický pojmový aparát, a projevuje se snaha zařadit biblické výpovědi do kategorií příslušného systému, nebo odhalit pod různými manifestacemi biblického náboženství racionální, přirozené náboženství vlastní všem lidem. V rámci teologie samotné již nedávají

estetiky. Brno: Host, 2001, s. 7-38. ISBN 80-86055-92-2. JAUSS, Hans Robert. Čtenář jako instance nových dějin literatury. In: *Aluze* 6, č. 2, 2002, s. 93-104. ISSN 1212-5547.

⁴⁶ MOKREJŠ, Antonín. *Hermeneutické pojetí zkušenosti*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1998, s. 24-25, 50. ISBN 80-7007-107-9.

⁴⁷ „Napsaný text svádí k tomu, abychom mu problematickým způsobem důvěřovali, a zapomínali tak na rozumění (275 a). A co je horší: kdo se ptá textů, nedostane odpověď; svou strnulou existencí neposkytují nic jasného a neměnného (275 c), nýbrž svádějí a nutí k interpretaci.“ ... „Jedním slovem: texty jsou sice stabilní, ale nikoliv jednoznačné; jsou přístupné, ale rovněž smysl skrývají, ten smysl, který může alespoň problesknout v pohybu a pohyblivosti rozhovoru.“ (FIGAL. *Hermeneutická svoboda*, s. 5). „Mluví-li se o interpretaci, zahrnuje to celou škálu realizačních možností, které sahají – bez kvalitativního zlomu – od pouhého provedení až k pojmově diferencovanému výkladu.“ (FIGAL. *Hermeneutická svoboda*, s. 9). „Interpretování je artikulace díla z díla samého zpět k dílu.“ (FIGAL. *Hermeneutická svoboda*, s. 10.).

⁴⁸ RÄISÄNEN, Heiki. *Beyond New Testament Theology. A story and programme*. London: SCM Press, 2000, s. 11. ISBN 10 0334019079.

⁴⁹ DAWES, Gregory W. *The Historical Jesus Question: The Challenge of History to Religious Authority*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, s. 17-56. ISBN 0-664-22458-X.

„pravdivou odpověď“ jen dogmatické konstrukce, které jsou podpírány biblickými verši,⁵⁰ ale začíná se prosazovat snaha o kritické, avšak metodologicky odpovídající studium biblických textů. Takovýmto průkopníkem, snad nejznámějším, je německý protestantský teolog **Johann Philipp Gabler** (1753-1826), který požadoval nezávislost „biblické teologie“ a její oddělení od „teologie dogmatické“. Důležitý je z tohoto hlediska rok 1787 a Gablerův inaugurační projev v Altdorfu, který je považován za vyhlášení nezávislosti „biblické teologie“. Biblický materiál už nemá být jen zdrojem důkazů podporujících učení církve (*dicta probantia* a *dicta classica*), organizovaný z dogmatického bodu pohledu, ale Gabler požaduje rozlišování mezi ryze náboženskou a sofistickou teologií. Bible je pro něj dokument náboženský, nikoliv teologický. Proto má být rozlišováno mezi „biblickou teologií“, která studuje Bibli a „dogmatickou teologií“, která pracuje s mnohem větším množstvím materiálu. Biblická teologie je „historického původu“, dogmatická teologie je Gablerovi „didaktického původu“. Bible sama pro něj není homogenní kniha, ačkoli všichni její pisatelé byli „svatí muži“ a byli vyzbrojeni božskou autoritou. Dále si Gabler všímá rozdílu mezi náboženstvím Starého zákona a Nového zákona, a vznáší požadavek, že rozdílné pasáže mají být studovány v rozdílném historickém kontextu.⁵¹ Učení o inspiraci již není v této fázi bádání tím, co striktně určuje přístup k textu. Nejsou studovány jen kanonické texty, ale pozornost se zaměřuje na apokryfy. Biblická teologie slouží dogmatické v tom smyslu, že převádí biblické texty do takové formy, aby s nimi mohla dogmatická teologie zdárně pracovat. Gablerovy kritické pohledy jsou jasně patrné na stanoviscích, kdy vidí pokyny neodpovídající době v Mojžíšových knihách, anebo v Pavlových výrocích o ženách. Bible sama je Gablerovi stále „tělem“ křesťanského učení, avšak jeho přístup k ní je určitou verzí osvícenské kritiky. Jedná o jakousi modernizovanou verzi dogmatického studia Bible, kdy čistá biblická teologie je odhalena pomocí filosofické kritiky, podle principu „čisté morálky“.⁵² Co je však důležité, je způsob, jakým směrem postupu se k finálním závěrům dostaneme. Dle Gablera je nutné jít od exegeze k dogmatice a etice, přičemž dogmatika je závislá na čisté biblické teologii. Zároveň je nutné teologii Starého zákona a teologii Nového zákona pojednat odděleně. Samo historické studium Bible navíc není dostačující pro potřeby křesťanské teologie, materiál musí být pro dogmatiku dobře připraven i očištěn, a je proto nutné vyloupnout „esenci“ biblických textů z jejich časově podmíněné slupky.⁵³ Gablerův rozhodující počin a logika jeho „interpretačních zásad“ má v principech své dopady až do dnešní doby a bezprostředně zasáhla celou éru liberální teologie, což je záhy patrné u **Davidu F. Strausse** (1808-1874),⁵⁴ jenž dochází k závěru, že dogmatika musí být budována na historických závěrech.⁵⁵ Sám se však již v mládí stává obětí uplatňované kritické metody, jeho akademická dráha

⁵⁰ Teorie výkupného, satisfakční teorie, teorie vlády, morální teorie, sociniánská teorie. (Blíže viz ERICKSON, Millard J. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker Books House, 1996, s. 781-800. ISBN 0-8010-3433-7.).

⁵¹ RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 11-12.

⁵² RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 12-13.

⁵³ RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 13.

⁵⁴ D. F. Strauss je žákem F. Ch. Baura, ale také G. F. W. Hegela (1770-1831). Právě díky Hegelově koncepci může Strauss hovořit o „spekulativní christologii“. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 109. THEISSEN, Gerd, MERZ, Annette. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, s. 3-4, 7. ISBN 0-8006-3122-6.

⁵⁵ STRAUSS, David Friedrich. *The Life of Jesus Critically Examined* (1835/1836 – pův. název *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*); vydal: HODGSON, Peter C. (ed.), London: SCM Press, 1973. ISBN 10 0334008972. „Like Gabler, Strauss ‘knew’ beforehand what true dogmatics had to look like. But if one takes historical works seriously, aprioristic dogmatic constructions tend to explode. The failure of Strauss’s theological endeavour serves to underline the importance of Gabler’s innermost intention: dogmatics has to be built on historical results.“ (RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 16.). D. F. Strauss byl prvním, kdo rozpoznal, že Janovo evangelium je historicky méně důvěryhodné než evangelia synoptická, avšak na straně druhé se domníval, že evangelia Matouše a Lukáše jsou dřívější než Markovo. SCHMITHALS, Walter. *Einleitung in die drei*

je vážně narušena a zakouší odcizení se církevním i badatelským kruhům.⁵⁶ Ač je vnímán jako centrální postava v bitvě o „čistotu a svobodu historické vědy“, jeho strohý racionalismus (sám se však proti řadě racionalistických stanovisek vymezuje) a uplatňování ryze vědeckých kritérií, které se projevují například při hodnocení Ježíšových zázraků či v otázkách christologických, mu přinášejí odmítavý postoj starších i mladších teologů.⁵⁷ Dá se říci, že Straussova metodika je předchůdcem kritérií, která později vypracoval Ernst Troeltsch, z nichž je nejznámější „princip analogie“.⁵⁸ Strauss se nebránil ani závěrům práce svého současníka Charlese Darwina (1809-1882), neváhá z těchto pozic interpretovat lidskou historii a přijímá evoluční teorii.⁵⁹

Významným pokračovatelem nově a obtížně se rodící kritické metodiky, byl i Straussův učitel **Ferdinand Ch. Baur** (1792-1860), který vycházel z předpokladu, že „biblická teologie“ by měla být čistě historickou vědou a novozákonní teologie je součástí této vědy. Svou podstatou je novozákonní teologie ale již součástí historie dogmatu a otázkou proto je, „co bylo učeno“, nikoliv, zda „tvrzení jsou pravdivá“.⁶⁰ Pro Baura Ježíšovo učení není ještě „teologií“, je „náboženstvím“. Ježíšovo náboženství pak není dogmatickým systémem, neboť zahrnuje pouze základní přesvědčení, principy či příkazy jako výraz náboženského uvědomění a příslušnosti.⁶¹ Eschatologické důrazy, Baur, stejně jako ostatní „liberálové“, z Ježíšova učení odstraňuje, království Boží vnímá jako božský princip zakomponovaný do lidské přirozenosti a Ježíšova etika se stává normou života i jeho náboženské kvality.⁶² To je patrné také v přístupu dalšího velíkána této epochy a „klasika liberalismu“ – **Heinricha J. Holtzmanna** (1832-1910), který zdůrazňuje, zvláště v případě Ježíše Nazaretského a apoštola Pavla, zásadní význam vnitřního života a vnitřní zkušenosti jako pozadí a nutný předpoklad pro pochopení jejich učení. Novozákonní teologie je mu z velké části interpretací tajemství velkých osobností Nového zákona, především Ježíše a Pavla. Pavlova teologie je dle Holtzmanna založena na zkušenosti jeho konverze, je jejím vysvětlením a je vlastně „systematizací christofanie“. Kdyby byla Pavlova teologie vnímána jen jako systém jeho učení, jednalo by se pouze o historicko-náboženskou zkamenělinu, která nemůže být předmětem kázání.⁶³ Holtzmannovým přínosem také je, že přiblížení novozákonní teologie začíná rozšířenou prezentací judaismu,⁶⁴ což v jeho době nebylo zcela běžné, a

ersten Evangelien. Berlin: Walter de Gruyter, 1985, s. 126-135. ISBN 3-11-010263-3. THEISSEN, MERZ. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, s. 4.

⁵⁶ DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 76-121, zvl. 76-77. SCHWEITZER, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*. New York: Macmillan Paperbacks Edition, 1961, s. 68-120, zvl. 76, 79-97, 102-103. ASIN B00 1M177 BG.

⁵⁷ Jednou z výjimek je Christoph F. Ammon, který doceňuje racionalismus inspirovaný I. Kantem (1724-1804). SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 96-120, zvl. 103-104. Strauss byl lepší jako kritik než jako konstruktivní myslitel. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 112-113.

⁵⁸ DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 117. MORGAN, Robert. A Straussian Question to 'New Testament Theology'. In: *New Testament Studies* č. 23, 1976-1977, s. 243-265. ISSN 0028-6885.

⁵⁹ DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 113.

⁶⁰ RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 16-17.

⁶¹ „Für die urchristliche Theologiegeschichte bedeutet dies Baur zufolge, daß auf die *Religion* Jesu – 'Die Lehre Jesu ist das Prinzipielle, zu welchem sich alles, was den eigentlichen Inhalt der neutestamentlichen Theologie ausmacht, nur als das Abgeleitete und Sekundäre verhält... sie ist überhaupt nicht Theologie, sondern Religion' (1864, 45)...“ (SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 153.).

⁶² RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 17. „Unlike Gabler, Baur felt no need to separate time-bound elements from permanent ones, since for him ultimately history itself was 'revelation'. As a result, however, normative elements invaded his historical work.“ (RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 17.).

⁶³ RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 20.

⁶⁴ Vliv romantismu je zde patrný. RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 18-19. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 202-206, zvl. 205. „For Holtzmann, Schenkel, and Weizsäcker, as for Weiss, Jesus desires 'to found an inward kingdom of repentance'.“ ... „Jesus makes Messianic claims only in spiritual

až později se na tuto skutečnost zvláště zaměřil Joachim Jeremias, který ji dokázal také náležitě vyhodnotit. Holtzmann lze bezesporu považovat za jednoho z nejvýznamnějších představitelů kritické exegeze, který polemizuje s W. Wredem ohledně Ježíšova mesiášství a jenž významně přispěl k pochopení vztahů mezi sbírkou Q a synoptickými evangelií.⁶⁵

Rozumění biblickým textům následně ovlivnila i hermeneutika **Friedricha D. E. Schleiermachers** (1768-1834),⁶⁶ který klade důraz na historický výklad, má-li být odpovídajícím způsobem zachycen individuální aspekt řeči či literárního díla. Zároveň Schleiermacher poukazuje na fakt, že hermeneutika nevstupuje do hry až ve chvíli, kdy je porozumění problematické, ale již tehdy, když obvyklý stupeň rozumění nedostačuje.⁶⁷ Dle Schleiermachers, který se zabíral také hermeneutikou Nového zákona, rozumí člověk něčemu teprve v tom momentě, může-li to zkonstruovat a uznal-li to za potřebné.⁶⁸ Řeči je pak nutné rozumět v kontextu jazyka, ale i jako skutečnosti v myšlení mluvčího.⁶⁹ Proto Schleiermacher zohledňuje žánrovou příslušnost a dějinnost, neboť neznáme-li historický stav žánru, nemůžeme určit individuální rysy díla. Pokud autor užívá určitou formu, musíme ji znát.⁷⁰ Na tyto teze navazuje později „škola dějin formy“.

Schleiermacherovou christologií se zabíral D. F. Strauss, považuje ji za „eklektickou“, ale oceňuje to, že Schleiermacher nestaví svou koncepci na rozvíjení učení Bible či křesťanské tradice, ale na zkušenosti současných věřících.⁷¹

Jako je považována inaugurační řeč J. P. Gablera z roku 1787 za „deklaraci nezávislosti biblické teologie“, tak je považována přednáška **Williamu Wredeho** (1859-1907) „Úloha a metoda takzvané teologie Nového zákona“ z roku 1897 za deklaraci programu „nábožensko-dějinné školy“ (*religionsgeschichtliche Schule*), která tímto začíná.⁷² Teologie Nového zákona má dle Wredeho cíl v sobě samé a jak zpracovává výsledky exegezí teologie systematická, je její záležitostí. Sama novozákonní teologie je k dogmatice i systematické teologii velmi zdrženlivá.⁷³ Wrede také poukazyval na fakt, že hranice kánonu nemusí být pro formulování novozákonní teologie

sense.“ (SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 205.). SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 191-196.

⁶⁵ SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 191-197, 227-236.

⁶⁶ SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. In: LÜCKE, Friedrich. *Sämtliche Werke* (Abteilung I., Bd. 7). Berlin, 1838. Také: SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E., *Das Leben Jesu* (ed. Rütenik 1864). Edice je založena na studentských poznámkách z přednášek roku 1832.

⁶⁷ SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 134, 137, 157.

⁶⁸ SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 137. Samo rozumění je pro Schleiermachers „konstrukcí“.

⁶⁹ SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 138.

⁷⁰ SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 157-158. „V technické interpretaci se klade důraz na *techné*, na individuální styl jakožto specifickou proměnu jazyka a specifický způsob kompozice. V psychologické interpretaci se klade důraz na individuální život jakožto celek.“ (SZONDI, *Úvod do literární hermeneutiky*, s. 156.).

⁷¹ STRAUSS, D. F., *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacher'schen Lebens Jesu* (Berlin 1865). Předchozí verze díla *Das Leben Jesu* jsou z let 1835, 1836, 1838, 1839, 1840), následně vychází *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* (Leipzig 1864). Také DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 108. Schleiermacher považoval Ježíše za vzor člověka. Od ostatních lidí se lišil bytostnou bezhříšností a úplnou dokonalostí, jakož i jiným vědomím Boha, založeným na „Kräftigkeit“.

⁷² RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 21. LÜDEMANN, Gerd. Die 'religionsgeschichtliche Schule'. In: MOELLER, Bernd (ed.). *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, s. 325-361. ISBN 10 3525358342.

⁷³ RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 21. MORGAN, Robert. *The Nature of New Testament Theology. The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*. Studies in Biblical Theology II. London: SCM Press, 1973. ISBN 10 0334011043.

nepřekročitelnou hranicí, neboť kánon je spíše „dogmatickou koncepcí“.⁷⁴ Oproti Schleiermacherovi, a rovněž na rozdíl od „liberální teologie“ své doby,⁷⁵ je Wrede přesvědčen, že není úkolem teologa sloužit církvi v tom smyslu, aby přizpůsoboval výsledky svých novozákonních bádání dříve definovaným (dogmatickým) potřebám či závěrům. Ty mohou ovlivňovat jeho práci jen velmi omezeně. Hlavní je samotný vztah „subjekt – věc“ a teologii Nového zákona je nutné vnímat z historické perspektivy. Podle Wredeho obsahuje Nový zákon spíše „teologii“ a mnohem menším dílem „nauku“ (či „doktrínu“). Autoři se nepokoušeli své čtenáře „učit“, ale řešili především problémy praktické povahy. V optice „nábožensko-dějinné školy“ je pak Nový zákon pro Wredeho dokumentem religionistickým, produktem víry, nikoliv teologie.⁷⁶ Důraz na doktrinální stránku byl upřednostňován, aby mohlo být Písmo užíváno v dogmatických konceptech. Nový zákon by ale měl být studován nezávisle a cele, což klade na badatele vysoké nároky a nesmí se zabýrat jen praktickými potřebami (církve). Analýza novozákonních spisů začíná exegezí, nikoliv syntézou. Wrede se dále drží tradičně historické linie vnímání novozákonních spisů, ale poukazuje na to, že nelze vidět jen dokumenty samotné, nýbrž to, co za nimi leží. Bezsporně pokračuje v prohlubování vědeckého tázání v oblasti biblické teologie a snaží se o to, aby její obsah souvisel se spisy samými. Cílem je zjistit, jak se věřilo, myslelo, učilo atd. v době raného křesťanství. Ne to, co říkají spisy o víře, naději, učení atd.⁷⁷ Ani výpovědi o historii křesťanského učení nesmějí být konstruovány vně adekvátních písemností. Nový zákon není jen dílem síly myšlenek, nestojí vně dějin a není toliko svým vlastním světem. Naopak, svět raných křesťanů byl silně ovlivněn „vnější historií“ a tuto skutečnost musí teologie Nového zákona zřetelně vyjádřit. Teologie sama pak není studovaným objektem, ale jde spíše o studium náboženství, což vede Wredeho k tezi, že skutečný název by měl být nikoliv „teologie Nového zákona“, ale spíše „historie raně křesťanského náboženství“ nebo „historie raně křesťanského náboženství a teologie“.⁷⁸ Wrede jasně formuloval (podobně jako Gabler), že oblast novozákonních studií a dogmatika jsou ve vzájemném vztahu, ale je povinností těchto disciplín o tomto vztahu vědět a dogmatika ho musí respektovat. Dogmatika pak musí stavět na exegetických závěrech a exegetická práce musí být prováděna způsobem striktně historickým. Filosofická či dogmatická kritika přicházejí ke slovu až tehdy, když jsou exegetické výsledky užívány dogmatikou.⁷⁹ Svým důrazem na zohlednění historie (tím, „co je za textem“) připravil Wrede cestu pro nástup „školy dějin formy“ (*formgeschichtliche Schule*), jež je záhy prosazována Rudolfem Bultmannem i řadou jeho současníků. Svá stanoviska Wrede promítl do tázání po „historickém Ježíši“ a prezentoval je prakticky na vlastním bádání. Jeho metodologie je patrná ze studia Markova evangelia, jakož i z dalších analýz, které provádí ve svém stěžejním díle o „mesiášském tajemství“, v němž přechází metodiku i závěry dosavadního teologického bádání a rekonstruuje nově poselství „historického Ježíše“.⁸⁰ Bezsporně se

⁷⁴ „Anyone who treats these writings as such in historical work places himself under the authority of the bishops and theologians of the second to fourth centuries.“ (RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 21.)

⁷⁵ Přístup „liberální teologie“ představují práce (považované tehdy za legitimně vědecké): NIPPOLD, Friedrich. *Die psychiatrische Seite der Heilstätigkeit Jesu*. Wyß, 1889. KUNZ, K. *Christus medicus*. Friburg, 1905. Kriticky celou epochu vyhodnocuje SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 1-403.

⁷⁶ RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 22.

⁷⁷ RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 23-24.

⁷⁸ RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 24.

⁷⁹ RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 26. MORGAN. *The Nature of New Testament Theology*, s. 58-60.

⁸⁰ Pro Wredeho je nadpřirozený prvek v evangeliijním příběhu představován Ježíšem jako Mesiášem během dnů jeho pozemského působení, z čehož dovozuje, že Ježíš sám sebe za Mesiáše nepovažoval. „Jesus sich tatsächlich nicht für Messias ausgegeben hat.“ (WREDE, William G. F. E. *Das Messiasgeheimnis in den*

tak stává dalším z nejvýznamnějších průkopníků nového přístupu v rámci *Leben-Jesu-Forschung*, leč s dodnes tradovanou nálepkou radikálního skeptika.

Když se A. Schweitzer zabýval Markovým evangeliem, všiml si toho, podobně jako W. Wrede či O. Holtzmann, s nimiž polemizuje, že se v líčeném příběhu dají vystopovat dvě protikladná vyobrazení Ježíše. Jedno obsahuje „přirozené“ prvky, druhé prvky „nadpřirozené“, což je zdrojem napětí. Reflexe této skutečnosti pak může vést k osobě samotného Ježíše, anebo k práci evangelisty či tradice, která pracovala ještě před ním. Wrede dochází k názoru, že nejranější křesťanská tradice byla, že se Ježíš stal Mesiášem až po svém vzkříšení. Stanovisko, že Ježíš byl Mesiášem již během svého pozemského vystoupení, bylo dle něj rozvíjeno později. Jako centrální událost vidí Wrede vzkříšení, které vyvolalo vyznání, že Ježíš je Mesiáš (Sk 2,36).⁸¹ Schweitzer odmítá všechny pokusy o interpretaci života Ježíše z pohledu přirozeně psychologického a snaží se stopovat onen nadpřirozený prvek až k Ježíšovu vystoupení a jeho eschatologickému pohledu na realitu světa, která sice není výlučnou či jedinou součástí jeho učení, ale určovala směr jeho služby i života. Tajemství království Božího je pak ukryto v Ježíšových podobenstvích.⁸² Zároveň je nutné si uvědomit, že Ježíš nesměšlel jako my. Jeho pohled na svět byl určován stanoviskem, že se dějiny prudce chýlí ke konci skrze neodkladnou Boží intervenci. Ježíš proto nemá snahu tvořit lepší svět lidskými silami. Z jeho učení však nevyplývá, že by lidé měli být pasivní, anebo svět jako zlý odmítnout. Z Ježíšova učení je možné dovodit zřetelné etické postoje a Ježíš sám, dle Schweitzera, rozuměl své smrti jako pokání za lidské hříchy.⁸³ Zatímco Wrede je v přístupu k evangeliím důsledně vědecky skeptický a doporučuje držet se tradiční historické linie výkladu,⁸⁴ Schweitzer se snaží respektovat onen nadpřirozený prvek a hledá teologické motivy přímo v Ježíšově životě, které by objasnily vývoj událostí a Ježíšovo jednání. Wrede následně vstupuje do dějin jako hlasatel „nemesiášského Ježíše“.

Odpověď ze strany systematické teologie a tradiční dogmatiky

Problém rozdílnosti pohledů z hlediska „samostatné biblistiky“ a „tradiční dogmatiky“ se záhy projevil, a nejlépe je patrný v otázce tázání po „historickém Ježíši“. O kritiku stanovisek biblistů spjatých s *Leben-Jesu-Forschung* z pozice systematické teologie se postaral **Martin Kähler** (1835-1912). Ten si uvědomoval, že „historický Ježíš“ je pro víru málo důležitý, neboť ta je budována na „Kristu víry“. Ježíš akademických historiků a teologů se nemůže již z principu stát objektem víry, a navíc je vystaven možnosti zkreslení či historického relativismu. Subjektivismem svých současníků

Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums. Göttingen, 1901, zvl. s. 229, také 280-286). Své vrstevníky, zejména W. Bousseta, svými postoji nepřesvědčil. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 330-351. SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 238-244. DAWES. *The Historical Jesus Question*, zvl. s. 129. „Der liberalen Leben-Jesu-Theologie dienten diese Motive zur Rekonstruktion der psychischen Entwicklung Jesu: Jesus faßt in Wahrnehmung seiner Berufung zunehmend die Überzeugung, daß er der Messias sei, und er weiht seine Jünger langsam in dies Verständnis seiner Person ein (3.6.2). Demgegenüber weist Wrede nach, daß Jesus selbst sich nicht für den Messias gehalten bzw. Ausgegeben habe, sondern daß das Messiasbekenntnis erst auf die Ostererfahrungen der Gemeinde zurückgeht.“ (SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 239). Přelomový pak není jen Wredeho přístup k „historickému Ježíši“, ale i apoštolu Pavlovi. Jeho dílo *Paulus* (Halle, 1904 – Tübingen, 1907) řadí A. Schweitzer mezi světovou literaturu.

⁸¹ SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 308-312, 330-337. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 129.

⁸² SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 258, 330-348, 358-364. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 130.

⁸³ SCHWEITZER, Albert. *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*. London: A. & C. Black, 1925, s. 230-235.

⁸⁴ RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 23-24.

(zvláště F. D. E. Schleiermachera, J. C. K. von Hoffmanna, A. Ritschla či W. Herrmanna) byl Kähler silně vystrašen a důrazně před ním varoval.⁸⁵ „Historický Ježíš“ moderních badatelů zakrývá, dle Kählera, Krista žijícího pro nás, a pokusy o striktní historicismus v této věci jsou projevem lidského nepochopení, svévole a pouhé představivosti. Tázání po „historickém Ježíši“ je pro Kählera slepou uličkou, je v kontrastu s biblickým svěděním a Ježíš Kristus musí být považován za postavu „naddějinnou“ (*übergeschichtlich*), nikoliv pouze „historickou“, „dějinnou“ (*geschichtlich*).⁸⁶ Evangelia nejsou dílem nezaujatých, nestranných kritiků, ale obsahují popisy a projevy víry věřících, které nemohou být od věci samé izolovány. Nejsou reportážemi ostražitých a neutrálních pozorovatelů, ale jsou projevem svědectví a vyznání (*Zeugnisse und Bekenntnisse*).⁸⁷ Toto je teolog povinen zohlednit, nikoliv vynechat. Kählerova snaha o to, aby víra stála na solidních, tradičních dogmatických základech, ho postavila do protikladu prakticky k celému *Leben-Jesu-Forschung* liberální éry, ale i k Wredemu, nebo Weissovi a Schweitzerovi, kteří reprezentují přelom v bádání zcela jiným způsobem než Wrede. Sám Nový zákon obsahuje dle Kählera neredukovatelný dogmatický element, který nemůže být odstraněn bez těžkého historického překroucení. „Biblický, dějinný Kristus“ (*biblische, geschichtliche Christus*) je Kristem úplným, na rozdíl od fiktivního a soteriologicky deficitního „historického Ježíše“ (*historische Jesus*) stvořeného *Leben-Jesu-Forschung*.⁸⁸ „Dějinný Kristus“ (*geschichtliche Christus*) nemůže být vystižen pokusem o formulování biografie „historického Ježíše“ (*historische Jesus*) či intelektuální analýzou Ježíšova života. Historické metody nemohou svou metodikou objektivně postihnout povahu zjevení, na němž víra stojí. Ježíš z Nazareta je zapouzdřen v portrétu biblického Krista, je od něj neoddělitelný a je nesouměřitelně bohatší než nabízený konstrukt „historického Ježíše“. Biblický portrét Krista evokuje víru sám o sobě a portrét Krista jako spasitele je pro Kählera nenahraditelně základem víry.⁸⁹

Na Kählerovu kritiku reagoval bezprostředně **Wilhelm Herrmann** (1846-1922), který poukazoval na fakt, že Kähler staví do popředí víru založenou na „dějinném Kristu“ (*geschichtliche Christus*), avšak je otázkou, zda takovýto Kristus není pouze a spíše produktem samotné víry než historickou aktualitou.⁹⁰ Sám Herrmann nahlíží víru jako osobní „důvěru“, která je i jeho centrálním teologickým bodem. Víra proto nemůže být vnímána jen jako souhlas mysli s dogmatickými propozicemi nebo slovy Písma. Je to osobní důvěra (*fiducia*) v sílu Ježíše a její hodnotu nelze pojistit filosofií nebo vědou. Za tato stanoviska byl kritizován z jedné strany E. Troeltschem, z druhé pak M. Kählerem, který tvrdil, že nejranější křesťané nebyli příliš zaujati vývojem Ježíšovy osobnosti, ale proklamací Ježíšovy smrti a vzkříšení. Herrmann však své postoje nezměnil, a pro jeho christologii je „vnitřní život Ježíše“ nenahraditelný. Je tak typickým zástupcem liberalismu a je přesvědčen, že Ježíš není stejné podstaty s Bohem, a zakusit můžeme jen Ježíšův vnitřní život v podobě Ježíšovy mravní energie.

⁸⁵ KÄHLER, Martin. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Leipzig, 1892, 1896.

⁸⁶ McGRATH, Alistar E. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*. Eugene: Wipf & Stock, 1994, s. 102, 111-115, zvl. 111-113. ISBN 1-59752-305-4. Termín *historisch* zde znamená budovaný na kritickém historickém tázání, zatímco termín *geschichtlich* je užíván k odkazu na Ježíše víry.

⁸⁷ McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 114.

⁸⁸ McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 114-115.

⁸⁹ McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 115.

⁹⁰ HERRMANN, Wilhelm. Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* č. 2, r. 1892, s. 232-273. McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 115, 238.

Zázračné narození, zmrtvýchvstání, preexistence jsou pro Herrmanna sekundární a nemají sílu nás přesvědčit.⁹¹

Ve stejném periodiku jako Hermann reagoval na Kählerovo vymezení se i Otto Ritschl (1860-1944), který zdůraznil, že Kähler nepochopil a převrátil cíle i aplikaci historicko-kritického tázání.⁹²

Zcela opačným směrem než Kähler vyrazil v oblasti dogmatiky, ale vlastně i biblistiky a historie, **Ernst Troeltsch** (1865-1923), jehož učitelem byl Albrecht Ritschl. Svým dílem výrazně přispěl ke změně paradigmatu a tezí ritschlovské školy a svým přístupem je blízko F. Ch. Baurovi.⁹³ Důsledným uplatňováním myšlení nábožensko-dějinné školy v oblasti dogmatiky, jakož i prosazováním zásad historické kritiky podkopával řadu dobových stanovisek i pilířů liberálního protestantismu vůbec a část své diskuse vede v témže periodiku, jako zde zmiňovaní předchůdci. Oblast, kde je střet metod zřejmý, je opět christologie. Troeltschův historický přístup k celku křesťanství je patrný v jeho dílech z let 1893-1900, v nichž řeší vztah mezi historií a metafyzikou, nebo historií a dogmatikou. Teologie ritschlovské školy byla založena na jedinečném zjevení v Ježíši Kristu, což je předpoklad především dogmatický a dle Troeltsche je slabinou této epochy bádání především její metoda. Chybí zde prostor pro důsledné uplatnění historicko-kritické metody práce.⁹⁴ Již sama metoda je tedy pro Troeltsche nejpotřebnější změnou, kterou je nutné do biblické vědy a církevní historie vnést. Žádná oblast teologie nesmí být před historicko-kritickým tázáním hájena. Troeltsch je tím, kdo významně přispívá k prosazení historicko-kritické metody exegetické práce a teologie v jeho podání je „teologií historismu“. Jde tak daleko, že pro něj dogmatické nebo supranaturalistické výpovědi ztrácejí smysl, pokud nejsou podrobeny striktně historické metodice. Všechna náboženství jsou historickými fenomény, jsou charakterizována smíšením lidského a božského ducha a je tedy možné i nutné zkoumat je jako jiné historické jevy. Jedinečnost křesťanství leží v obsahu jeho subjektu, nikoliv ve zvláštní metodice možného zkoumání.⁹⁵ Troeltschova historicko-kritická metodika má tři základní principy, které ji charakterizují – „princip kritiky“, „princip analogie“ a „princip korelace“.⁹⁶ Princip kritiky vychází z toho, že historické úsudky jsou založeny na předpokladu pravděpodobnosti, spíše než na kategoriích „pravdivý“ – „lživý“. Princip analogie staví na tom, že historické úsudky jsou založeny na předpokladu, že minulé události jsou podobné událostem přítomným.⁹⁷ (Je to stejný svět, ve kterém se odehrávají.) Nadpřirozené elementy, které se v evangelijních vyprávěních objevují, musí být nekompromisně odděleny od historické osoby Ježíše Nazaretského. Princip korelace požaduje, aby historické jevy byly uváděny do vzájemného vztahu takovým způsobem, aby události byly interpretovány v termínech jejich příčin a následků.⁹⁸ Z historie tedy nelze bezprostředně vkročit do

⁹¹ PÖHLMANN, Horst G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Mlýn, 2002, s. 233. ISBN 80-86498-02-6.

⁹² RITSCHL, Otto. Der historische Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* č. 3, r. 1893, s. 371-426. McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 115, 238.

⁹³ McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 115-117.

⁹⁴ TROELTSCH, Ernst. Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmen. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* č. 3, r. 1893, s. 493-528; č. 4, r. 1894, s. 164-231. McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 117-119, 238.

⁹⁵ McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 118-119. Pro Troeltsche je Ježíšova jednota s Otcem „jednotou vůle“, nikoliv „jednotou podstaty“ a Ježíš není Bůh, ale toliko „vůdce k Bohu“. PÖHLMANN. *Kompendium evangelické dogmatiky*, s. 234.

⁹⁶ TROELTSCH, Ernst. Über historische und dogmatische Methode der Theologie. In: *Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein* č. 4, r. 1900, s. 81-108. McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 118, 238.

⁹⁷ DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 196-198.

⁹⁸ McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 118-119.

transcendentna. Troeltschova metodika drží teologické tázání i závěry zcela v horizontu historie. Měřítkem je představa toho, co je reálně možné. Transcendentní prvek je metodologicky vytěsňen a subjektivismus staršího bádání má být nahrazen exaktní historickou rekonstrukcí.⁹⁹

Jak se ukázalo, takováto redukce bylo pro řadu Troeltschových současníků i pro další generace exegetů nepřijatelná a vývoj historicko-kritické metody pokračuje dále, avšak s jinými kritérii.

Radikální přelom v *Leben-Jesu-Forschung* – apokalyptický Ježíš

O nejvýznamnější přelom v četných pokusech o historicky relevantní profil historického Ježíše se postarali **Johannes Weiss** (1863-1914) a **Albert Schweitzer** (1875-1965). Jejich řešení zcela opustila koridor liberální teologie a jako převládající paradigma, byť s řadou korekcí, se udrželo až do nástupu *Jesus Seminar* v osmdesátých letech minulého století, jehož badatelé otočili kormidlo opačným směrem – k Ježíši neapokalyptickému. Weiss vydal ještě před Schweitzerem spis *Die Predigt Jesu vom Reiche vom Reiche Gottes* (1892, 1900),¹⁰⁰ který Schweitzer vysoce hodnotí. Hovoří o Weissovi jako o tom, kdo správně porozuměl povaze Ježíšova poselství o království Božím.¹⁰¹ Weiss se jako první rozhodl nastínit kriticky vybudovaný portrét Ježíše jako apokalyptického proroka. Motivem pro jeho práci byl nesouhlas s postoji badatelů své doby, že pro Ježíše bylo království Boží etickým ideálem. Eschatologie nehrála prakticky žádnou roli a Ježíš byl vnímán jako zjevovatel univerzálního a stále platného etického učení, které představovalo konečné či vrcholné stádium lidského morálního vývoje. Typickým představitelem takového učení („etické interpretace“) byl **Albrecht Ritschl** (1822-1889), podle něhož Ježíš o království nejen učil, ale činil ho realitou svým příkladem života - úplnou poslušností Boží. Podle Ritschla je království Boží milující komunita lidských bytostí, jež má povahu nejvyššího dobra. Království Boží začíná v lidské bytosti a ustanovuje se a rozrůstá v dosahu historie. Jako systematický teolog je tak Ritschl pokračovatelem Kanta, podle něhož království Boží organizuje lidské bytosti v souladu se zákony ctnosti.¹⁰² Weiss, který z Ritschlových představ vyšel, takovéto pojetí království Božího odmítl jako pouhou spirituální realitu. Così, co může být opětovně stvořeno či aktualizováno morálním jednáním v našem čase a prostoru, nemůže být v plnosti nastoleným královstvím Božím a odmítl i představu Ježíše jako „zakladatele“ království Božího. Dle Weisse nabízejí evangelia takový obraz Ježíše, který hlásá a připravuje lid na příchod království, jež je zcela dílem Božím. Ježíš dle Weisse hovořil o takovém království Božím, které předpokládá bezprostřední konec světa a počátek úplně nového věku Ducha.¹⁰³

Na Weissovo dílo navázal **A. Schweitzer** svými dvěma spisy *Das Messianitäts-und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (1901)¹⁰⁴ a *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906). Zejména ve své druhé studii je Schweitzer velmi metodický a kriticky přehodnocuje bádání až do své současnosti. Za největší chybu považuje to, že bádání předchozích let pokládalo Ježíšovu misi za realizaci království Božího, a dále, že teologie stvořila dogmatický popis Ježíše, který

⁹⁹ Blíže k problematice DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 159-202.

¹⁰⁰ Svou knihu publikoval J. Weiss až tři roky po A. Ritschlově smrti, neboť v ní dochází k názorovému odklonu od svého učitele a tchána. Jeho odlišná stanoviska jsou patrná zvláště ve druhém vydání knihy z roku 1910 - *Jesus von Nazareth. Mythos oder Geschichte? Eine Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews, Jensen*. Tübingen: Mohr - Siebeck, 1910.

¹⁰¹ SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 238-239.

¹⁰² THEISSEN, MERZ. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*, s. 242.

¹⁰³ WEISS, Johannes. *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*. Giessen, 1901, s. 81-90. WEISS, Johannes. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. Philadelphia: Fortress Press, 1971, 1985, s. 50-72. ISBN-10 0891308598. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 217-218, 223-241.

¹⁰⁴ Anglický překlad je pod názvem: *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*. London: A. & C. Black, 1925.

vyhovuje zažitým potřebám, ale skutečný „historický Ježíš“ je kdosi jiný. Na straně druhé, historický Ježíš, tak, jak byl bádáním představen, nemůže sloužit jako základ pro současnou teologii. Schweitzer o náboženské hodnotě historického bádání své doby silně pochybuje a poznamenává, že není schopné poskytnout spirituální sílu pro svou dobu.¹⁰⁵ Za chybný považuje prakticky i každý aspekt dřívějších konceptů. V poměrně obsáhlých polemikách se stěžejními díly svých předchůdců vyvrací Schweitzer jejich postoje i jednotlivé obrazy Ježíše. Království Boží se nerealizovalo tím, že komunita kolem Ježíše žila dle jeho etického učení. Etické jednání, které Ježíš hlásá a podporuje, není ustanovením království Božího. Je to spíše cesta, po které má člověk jít než království přijde. Je to „interimní etika“, která má svou sílu v očekávání království Božího. Platí po krátký čas, než království přijde, ale není jeho realizací. Ježíš byl přesvědčen, že jeho smrt přinese nový stav věcí. Do hry vstupuje jeho „identifikace“ s „trpícím služebníkem“ z Izaiáše a Ježíš věří, že na něj Bůh vloží trest za hříchy Izraele. Věřící, že podstoupí smrt jako Jan Křtitel. Jeho cesta do Jeruzaléma je „pohřebním pochodem vítězství“ a sám zemře v „poslední den“. Jako historická osobnost je Ježíš finálním zastáncem eschatologického a apokalyptického myšlení pozdního judaismu a zanedbání této skutečnosti Schweitzer svým předchůdcům obsáhle vytýká. Obraz Ježíše, který Schweitzer svým současníkům nabídl, byl pokusem zasadit Ježíše do své doby. Bádání nesmí předpokládat, že Ježíš nějakým způsobem spiritualizoval očekávání judaismu. Syn člověka je dle Schweitzera „supranaturální bytostí“, která se zjeví s anděly na oblacích nebeských v čase příchodu království Božího. Když tento čas nastane, mrtví budou vzkříšeni k životu a spravedliví všech národů i generací obdrží království a život věčný. Tomu však bude předcházet soud hříšných lidí i padlých andělů, který je Bohem svěřen Synu člověka. Ježíšova eschatologie se dle Schweitzera spiritualizovat nedá a Ježíšovými posluchači eschatologické důrazy zněly zřejmě velmi realisticky. Tím se ale „historický Ježíš“ stal pro moderní svět 19. a počátku 20. století cizincem. Ježíšovi nešlo o jakési „zniternění“ a jeho svět byl jiný než svět liberalismem ovlivněných věřících. Mnozí křesťané Schweitzerovy doby, kterým dosavadní obraz Ježíše pěstoval spíše určitý typ senzibility než racionality, byli tímto pokusem zděšeni, ale kritické bádání se s Weissovým i Schweitzerovým pohledem, nově akcentujícím eschatologii a apokalyptiku, vyrovnalo.¹⁰⁶

Je patrné, že v éře mezi J. P. Gablerem a W. Wredem došlo k oddělení biblické teologie od dogmatické či systematické a čile se rozvíjí kritické bádání v oblasti hermeneutiky, synoptické teorie, tázání po „historickém Ježíši“ i teologie apoštola Pavla. Důsledkem odlučky je však vykopaná propast mezi vědeckou biblickou teologií a tradiční dogmatikou, která je prakticky nepřeklenutelná. K posunu ve stanoviscích dochází v oblasti biblické novozákonní teologie nejen díky silným osobnostem, jež pracují na zavedených univerzitách s tradicí kritického myšlení, ale také díky tomu, co později popsal T. S. Kuhn – stará „teorie“ či nauka přestala dávat odpovědi na nové otázky a problémy, kterých pod tlakem rozvoje disciplíny, ale i historického vývoje přibývalo. K radikálnímu zvratu v tradičních otázkách novozákonního bádání došlo v éře samostatné kritické biblistiky hned několikrát. Bezprostředně je to patrné v letech 1890-1910, a to na postavách W. Wredeho, J. Weisse

¹⁰⁵ SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 1, 3-4, 398-403.

¹⁰⁶ SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus*, s. 7-8, 18-23, 28-29. SCHWEITZER, Albert. *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*. London: A. & C. Black, 1925, s. 61-83, 90-92, 200-204. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 124-125. ROBINSON, James M., *Jesus According to the Earliest Witness*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, s. 164-170, 174-175. ISBN-10 080063862X. Tyto představy řeší Schweitzer také ve své nedokončené práci, jež vyšla až po jeho smrti v roce 1967. SCHWEITZER, Albert. *The Kingdom of God and Primitive Christianity*. London: A. & C. Black, 1968, s. 43-50, 88-93. ISBN-10 0713609095.

a A. Schweitzera, díky nimž se dosavadní „Leben-Jesu-Forschung“ převratně mění a „etický“ či „prožívaný“ Ježíš se stává Ježíšem „apokalyptickým“. *Christusbild* liberálně protestantského Ježíše se hroutí, jakož i celá metodologická základna „starého bádání“, a svůj podíl na tom nesou i konzervativní M. Kähler, jehož dogmatika měla silný vliv, jakož i důsledně historizující E. Troeltsch. Historickým mezníkem pak byla 1. světová válka, která nahradila postavení liberální teologie i nábožensko-dějinné školy a do popředí se prosazovala „dialektická teologie“ se svou „masivní rétorikou“.¹⁰⁷ Změny v badatelském přístupu a metodologii neovlivnil pouze stav disciplíny sám o sobě či „nálada“ v akademických kruzích, ale výrazně zasáhla proměna kulturních, sociálních, politických a historických podmínek života, které bezprostředně utvářejí existenci člověka a jeho tážení po smyslu bytí nebo způsobu víry. „Liberální obraz“ Ježíše, který měl své opodstatnění v reakci na osvícenskou kritiku, v prudkém vývoji událostí a interpretací neobstál.¹⁰⁸ Biblická teologie se stává nezávislou na pozdějších dogmatických konstrukcích, má právo na vlastní výpověď, samostatné jsou i teologie starozákonní a novozákonní, prosadil se historicko-kritický přístup k exegezi, rychle se rozvíjí hermeneutika, jakož i synoptická teorie a bádání ježíšovské i pavlovské. Teologie vstoupila do nové éry, stará epocha liberální teologie je završena, vzniká nový pojmový aparát a na problémy se hledí novou optikou. Na scéně se objevuje nová generace badatelů, jak biblistů, tak systematicků (K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, P. Tillich) a prosazují se interpreti z Velké Británie a USA. Svět, ve kterém žije vědec, je radikálně pozměněn. Potvrzuje se to, co rozpoznali Feyerabend, Kuhn či Lyotard. Byla ignorována a překročena platná vědecká pravidla, nebyly brány v potaz psychologické momenty a byla změněna rétorika i pojmový aparát.

3. Nová epocha - R. Bultmann a jeho žáci

R. Bultmann

Reprezentativní a přelomovou postavou této nové epochy novozákonního bádání je **Rudolf Bultmann** (1884-1976), žák J. Weisse a W. Herrmanna, které zpočátku názorově v mnohém následoval.¹⁰⁹ Je si ale vědom nedostatečnosti liberálních teologických pozic, v nichž setrval např. i Karl Jaspers, a v Marburku, kde působí po třicet let (1921-1951), se setkává s Martinem Heideggerem, Rudolfem Ottem a Friedrichem Gogartenem, což ovlivňuje jeho teologická stanoviska. Jako stálíce teologické scény se projevuje v několika oblastech a jeho vliv slábne až v 80. letech minulého století. Zapsal se jako průkopník školy dějin formy, hermeneutiky, která pracuje s pojmy *Historie, Geschichte, Vorverständnis* či *Sachkritik*, jakož i existenciální „demytologizace“, což umožnilo zcela nový pohled na celou oblast novozákonní teologie.¹¹⁰ Svým způsobem Bultmann navazuje rovněž na W. Wredeho, drží se jeho „vědecké skepse“, a to zvláště v otázkách Ježíšova vystoupení a jeho odmítání výsostných titulů pro sebe sama. Zároveň nepřijímá předchozí osvícenecké a liberální

¹⁰⁷ RÄISÄNEN. *Beyond New Testament Theology*, s. 40-41.

¹⁰⁸ K problematice blíže McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 99-122.

¹⁰⁹ Blíže k problematice SOUČEK, Josef B. *Studie teologické a exegetické*. Praha: CBS, 2002, s. 40-73, zvl. 47-48.

¹¹⁰ BULTMANN, Rudolf. *Gesammelte Aufsätze*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973, s. 501-531. Lizenz 420.205-274-73. Jedním z nejdůležitějších mýtů je pro Bultmanna „mýtus eschatologický“. Pracuje s představou bezprostředního konce světa skrze přímou Boží intervenci, jež vede k soudu, záchraně a odplatě. Tento mýtus musí být dle Bultmanna existenciálně reinterpretován, tedy do naší přítomné existence, která je určena faktem, že stojíme tvář tvář své vlastní smrti. *Eschaton* je Bultmannem interpretován ve vztahu k momentu „existenciální krize“, kdy je lidská bytost konfrontována s kérygmtem jí adresovaným, na základě čehož se může rozhodnout a „reorientovat“ tak svůj život. *Parusie* potom není budoucí událostí, ale zaujala již své místo v konfrontaci věřícího s existenciálním kérygmtem a jeho následnou (změněnou) životní orientací. Bultmann se v oblasti pojmového aparátu, ale i v pojetí věci zřetelně inspiroval Martinem Heideggerem. Také McGRATH. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*, s. 154-172.

pohledy na osobnost Ježíše – Ježíš jako učitel, Ježíš jako příklad a Ježíš jako hrdina,¹¹¹ neboť se zaobírají toliko „Ježíšem v těle“ a právě na tázání po „historickém Ježíši“ Bultmann rezignoval. Metodologicky je již zcela jinde než jeho předchůdci a na Wredeho či J. Wellhausena odkazuje v epochálních *Dějínách synoptické tradice*,¹¹² kde již analyzuje „formy“ a buduje nové paradigma historicko-kritického přístupu. Rozhodující funkci v Bultmannově teologii plní „kérygma“, za něž už v případě historických rekonstrukcí jít nelze, a nemá smysl preparovat Ježíšův vnitřní život (či mesiášské povědomí), což s oblibou činily předchozí generace interpretů. Kérygma předává nosnou a odpovídající zprávu o Ježíši Kristu, ač celou zvěst již nelze historicky verifikovat. Z této pozice interpretuje Bultmann celé rané křesťanství a kérygma není toliko centrem evangelií, ale má daleko širší dopady. Historie přežívala pouze díky kérygmatu (jako obsah poselství i jako zvěstování samo) a tradice soustřeďující se na Ježíše přetrvaly jen proto, že specificky sloužily kérygmatickým funkcím v životě a bohoslužbě rané církve. Kérygma tedy sloužilo jednak jako svědectví minulých událostí a současně jako interpretační klíč k událostem přítomným, které jedinec či církev zakoušeli. Současně dochází Bultmann k názoru, že Ježíš nemohl poskytnout popis království Božího, neboť by to byla jen projekce požadavků a ideálů člověka nebo jeho spirituální zkušenosti do jiného světa. Ježíšovo eschatologické poselství však stojí právě na tom, že Ježíš nevytváří žádnou lidskou budoucnost, ale pouze budoucnost Boží.¹¹³ Eschatologie je pro Bultmanna důležitá, ač se jedná o specifickou formu „eschatologie přítomní“, čímž se zřetelně liší od stanovisek liberálního bádání, ale také od eschatologicko-apokalyptického modelu A. Schweitzera a J. Weisse.¹¹⁴ Jeho vnímání přítomní eschatologie má přímé dopady soteriologické, v nichž se kloubí novozákonní důrazy s důrazy existenciálně filosofickými a nepřehlédnutelné jsou i jeho luterské kořeny, které ovlivňují způsob jeho interpretace. Jako „dialektický teolog“ si je Bultmann dobře vědom povahy naší existence ve světě i Božího záchraného činu v kříži Ježíše Krista. Věřící člověk má dle Bultmanna zvláštní pochopení svého bytí, svého sebeporozumění (*Selbstverständnis*). K „poslední pravdě“ nelze dojít nezaújatým teoretickým zkoumáním předmětného světa, ani vytvářením obecných idejí, ale pouze aktem svého osobního života. Jeho teologie se rodí z porozumění člověku a interpretuje z pozice jistoty víry. Dle Bultmanna nemůže teologie mluvit jinak, než že mluví o člověku před Bohem a nahlíží člověka v aktu víry. V jistém smyslu jde vlastně o „teologickou antropologii“. Z tohoto úhlu pohledu není zjevení odhalením nějaké nauky či dogmatu, je událostí, vytvořením nové životní zkušenosti, setkáním s Bohem.¹¹⁵ Přesto je Bultmann také excelentním vědcem. Jeho mimořádně široký badatelský záběr, originalita myšlenek i precizních formulací, jakož i odvaha k novým, pro mnohé provokativním řešením, otevřely prostor pro kritické navazování jeho četných, neméně slavných žáků, které se rozvíjí od 50. let minulého století.

¹¹¹ Stanoviska F. Schleiermachers, W. Herrmanna, E. Troeltsche, A. von Harnacka, A. Ritschla a dalších autorit nejsou již dále nosné a překonávány jsou jak v oblasti teologie biblické, tak systematické.

¹¹² V tomto stěžejním díle, jež je principiálně aktuální i dnes, rozvinul Bultmann teze o tom, že Marek sám užíval prameny tvořené sérií nesourodých jednotek (perikop), které popisují události, incidenty nebo výroky z Ježíšova života a klasifikuje zde čtyři základní formy – apoftegmata, výroky Páně, zázračné příběhy, historické příběhy a legendy, čímž zároveň vytváří určitý biografický popis Ježíšovy služby. BULTMANN, Rudolf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1921. SCHMITHALS. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, s. 267-269, 277-279, 288-292, 296-298, 300-305, 307-310. V rámci „školy dějin formy“ (*formgeschichtliche Schule*) je evangelijní text rozčleněn na menší textové jednotky, apoftegmata (či paradigmata), výroky jsou dále klasifikovány, zasazovány do života (*Sitz im Leben*) a porovnávány proti horizontu „ideální formy“.

¹¹³ BULTMANN, Rudolf. *Jesus*. (1926), repr. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1970, s. 23-42.

¹¹⁴ BULTMANN, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1977, s. 427-445. ISBN 3-16-138411-3.

¹¹⁵ SOUČEK. Teologické a exegetické studie, s. 53-54. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 248-296.

Bultmannovi žáci – E. Käsemann

Z řady výjimečných žáků R. Bultmanna je možné prezentovat zlomové proměny novozákonního bádání na Ernstu Käsemannovi. Hlavní přínos této generace teologů spočívá v rozvoji hermeneutiky, v dalším promýšlení existenciálních důrazů, v posunu exegetického bádání od „školy dějin formy“ (*formgeschichtliche Schule*) ke „škole dějin redakce“ (*redaktionsgeschichtliche Schule*), v definování nových kritérií pro posuzování evangelijního materiálu, v tázání po historickém Ježíši, ale také v náhledech na funkci apokalyptiky v Novém zákoně, jakož i v docenění raně křesťanských formulí či v pozmeněném přístupu k teologii apoštola Pavla. Inspirativní jsou také Käsemannovy úvahy o křtu, církevním triumfalismu, doktrinní strnulosti, o roli žen v církvi a jejich kněžské službě, jakož i jeho výklad listu Židům, který vznikl v roce 1939 po jeho uvěznění gestapem v roce 1937. Nutné je ocenit i jeho boj proti jaderným zbraním, reflexi světové křesťanské misie i jeho činnost sociálního aktivisty. Jako akademik vztahuje teologické otázky k životu církve a společnosti, což činil i R. Bultmann.

Ernsta Käsemanna (1906-1998) je zřejmě možné považovat za nejvýraznější osobnost z žáků R. Bultmanna. Z řady jeho přínosů v oblasti novozákonního bádání je stěžejní oblast hermeneutiky, kterou považoval za zásadní a v oblasti interpretace biblických textů řešil, jak se vůbec tázat, otázku čtenáře, teologické kritiky a obsahu kritiky (*Sachkritik*). Rozlišuje mezi tím, co je řečeno, a co to znamená. Jako badatel je však především spojován s „druhou vlnou tázání“ po historickém Ježíši (*second quest* nebo *new quest*),¹¹⁶ kterou sám započal programatickým projevem „Problém historického Ježíše“ dne 20.10.1953 při zasedání „starých Marburčanů“ v Marburku a následně v Göttingen při své profesorské inauguraci.¹¹⁷ Hlavním Bultmannovým problémem byla otázka, jak se z Ježíše zvěstovatele (dějinného Ježíše) stává zvěstovaný (Kristus jako obsah víry). Právě na tento problém se Käsemann dívá nově a Bultmannovu radikální pozici (historického Ježíše nelze skutečně vypátrat a otázka po historickém Ježíši je svým způsobem nepodstatná, neboť nemá pro víru význam) reviduje. Dle Käsemanna nelze k této problematice přistoupit z pozice historického pojmu *bruta facta*, ale jedině z pozice navazujícího spojení a napětí mezi Ježíšovým kázáním a kázáním jeho církve. Poselství Ježíšovo je nutné konfrontovat s kérygmatem církve. Je tedy propojeno Ježíšovo zvěstování slovem a evangelijní tradování jeho řečí (méně pak jeho zvěstování činem a jeho utrpení). Pojtkem se stává srovnatelný jev kázání či zvěstování, který spojuje na jedné straně Ježíše, na druhé ranou církev. Ježíšovo zvěstování a zvěstování rané církve s jejím kérygmatem nemůže být v přímém rozporu, musí zde být kontinuita. Kérygma učedníků bylo dříve interpretováno existenciálně a chápáno jako výzva k rozhodnutí se „pro Ježíše“, což se přímo dotýká posluchačů. Nekladla se otázka

¹¹⁶ S. E. Porter člení bádání na **Old** nebo **First Quest** (1778-1906), kam patří např. H. S. Reimarus, kterým vše začíná, dále D. F. Strauss, E. Renan, M. Kähler, B. Weiss, J. Weiss, A. Harnack, A. Schweitzer, W. Wrede, W. Sanday a W. Bousset. Přelomovou postavou je A. Schweitzer, který otevírá éru **No Quest** (1906-1953). Do ní patří A. T. Robertson, H. F. Soden, A. Schlatter, J. Klausner, R. Bultmann, M.-J. Lagrange, K. L. Schmidt, T. W. Manson, F. C. Burkitt, C. H. Dodd, R. H. Lightfoot, J. Jeremias, M. Dibelius, W. Manson, G. S. Duncan, A. M. Hunter, V. Taylor, E. J. Goodspeed a další. Přelomovou postavou je E. Käsemann, který otevírá **New** nebo **Second Quest** (1953-1988). Zde je možné zařadit N. Dahla, G. Bornkamm, W. Grundmann, E. Stauffer, M. Enslina, O. Betze, N. Perrina, C. K. Barretta, D. Flusser, E. Schweizer, H. Brauna, H. C. Keeho, G. Vermese, G. Aulén, E. Schillebeeckx, W. Kasper, L. Goppelt, I. H. Marshall, E. P. Sanders, J. H. Charlesworth. Zlom přináší bádání N. T. Wrighta a začíná s ním **Third Quest** (zhruba od r. 1988 dále), kam náleží P. Stuhlmacher, I. M. Zeitlin, G. Theissen, J. P. Meir, M. De Jonge, J. D. Crossan, M. J. Borg, C. A. Evans, B. Witherington, N. T. Wright, L. T. Johnson, H. Schwarz, P. Pokorný a jiní. Viz PORTER, Stanley E. *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, s. 60-62. ISBN 1 84127 089 X.

¹¹⁷ KÄSEMANN, Ernst. Das Problem des historischen Jesus. ZTK 51, r. 1954, s. 125-153. Anglicky: The Problem of the Historical Jesus. Translated Montague, W. J. In: *Studies in Biblical Theology* 41. London: SCM Press, 1964, s. 15-47. Podstatu problému stručně a přehledně přibližuje SCHWEIZER, Eduard. *Jesus the Parable of God. What Do We Really Know About Jesus?* Allison Park: Pickwick Publications, 1994, s. 3-10, 20-23. ISBN 1-55635-025-2.

po tom, co Ježíš říkal a učil, nýbrž jaké existenciální sebezpočtení se projevuje v jeho slovu a jednání. Avšak takovéto pohlížení na Ježíše poněkud zarovnáva jeho exkluzivitu a takovýto nárok je možné sledovat u všech proroků. Otázky soteriologie, eschatologie, christologie se stávají méně důležité a leží ve stínu jednoznačnosti kerygmatu a existenciální výzvy. Ztrácí se zde otevřenost k uchopení „historického Ježíše“. Právě liberální teologové našli rozdíl mezi Ježíšem historie a Kristem víry hlásaným církví. Bultmann reagoval na základě povahy novozákonních materiálů rezignací na „historického Ježíše“, ale Käsemann vychází z toho, že Ježíš jako Pán církve nemůže být nahlížen toliko jako „mytologická bytost“, bez spojitosti se svou pozemskou či dějinnou existencí. Na druhé straně pouze historie sama o sobě nemá pro věřícího význam, neboť pouhý historický a nepochopený fakt není prostředníkem víry. Historie musí být předávána dále a vysvětlována, což ji dělá přístupnou a smysluplnou, neboť důležitý je význam událostí pro nás. Pouhá reportáž o událostech nemůže posloužit jako základ víry a ani mimořádné či zvláštní události samy o sobě nebo bez kontextu nejsou informacemi vzbuzujícími víru a zůstávají jen kuriozitami. Stěžejní je význam faktů, ten udržuje kontinuitu mezi minulostí a přítomností, čehož si rané křesťanství bylo bezesporu vědomo. Tak, jako zaznamenali raní křesťané události spjaté s Ježíšem, včetně své interpretace faktů, tak je i dnes nutné, kvůli srozumitelnosti a předání faktů dále, interpretovat, což je ale i jistý způsob adaptace. (Proto Nový zákon obsahuje historii „pouze“ ve formě kerygmatu - proklamace Ježíš jako Krista.) Přesto nelze říci, že raní křesťané neměli na historii zájem, naopak. Kerygma mělo historický základ, ale Ježíš vyobrazený Novým zákonem není vyobrazen s důrazem na to, jak sám historicky vypadal, ani jako paradigmaticky izolovaný jedinec, ale jako Pán komunity, která v něj věří. K interpretaci historického Ježíše je proto nutné přikročit, nelze setrhnout v Bultmannově rezignaci na toto téma, avšak nelze se ani vracet a činit to způsobem, jak to praktikovali liberální teologové, otcové tohoto tázání.¹¹⁸ Ani Ježíšův život není portrétován v historických termínech, jež by byly aplikovatelné na jiné lidské bytosti. Je podán formou série „mocných činů“, v nichž se zračí Boží zjevení.¹¹⁹ (Dle Troeltschovy metodiky by zde nebyla analogie mezi Ježíšovým životem a životy jiných lidských bytostí.) Proto Käsemann pracuje s kritériem „dvojí nepodobnosti“, jež je ovlivněno školou dějin formy a má napomoci v hodnocení historické spolehlivosti synoptických evangelií. Jeho podstata je v tom, že materiál přisouzený Ježíši je porovnáván proti horizontu judaismu, ale i proti horizontu raného křesťanství. V čem se od nich odlišuje, v tom je nejspíše autentický a reprezentuje Ježíše samého.¹²⁰ Z aplikace tohoto kritéria je jasně patrné, že evangelijský materiál byl modifikován

¹¹⁸ KÄSEMANN. The Problem of the Historical Jesus, s. 20-26, zvl. 23. Také: PEARSON, Birger A. The Gospel According to the Jesus Seminar. In: <http://www.veritas-ucsb.org/library/pearson/seminar/js2.html>. Str. 2-6 zvl. 2.

¹¹⁹ DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 302.

¹²⁰ KÄSEMANN. The Problem of the Historical Jesus, s. 30-37, zvl. 37. Theissen a Winterová věnují tomuto kritériu 171 stran své práce. Viz THEISSEN, Gerd; WINTER, Dagmar. *The Quest for the Plausible Jesus*. London: Westminster John Knox Press, 2002, s. 24, 278-279. ISBN 0-664-22537-3. Důležitý je i přínos Nilse A. Dahla, který se k otázce historického Ježíše a kritéria dvojí nepodobnosti vyjádřil v r. 1955. „The historical Jesus is to be found at the crossroads where Christianity and Judaism began separating from each other, although it only became gradually clear that the paths parted in such a way that Christianity appeared as a new religion alongside Judaism.“ ... „This radical criticism and its results may not be dogmatized, but must rather be regarded as one necessary heuristic principle among others. Whatever is discovered in this way is only a critically assured minimum.“ DAHL, Nils A. The Problem of the Historical Jesus. In: BRAATEN, Carl E.; HARRISVILLE, Roy A. (ed.). *Kerygma and History: A Symposium on the Theology of Rudolf Bultmann*. Nashville: Abingdon Press, 1962, s. 138-171, zvl. 154, 156. ASIN: B 000GABLPW. Také THEISSEN, WINTER. *The Quest for the Plausible Jesus*, s. 279. PORTER. *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, s. 31-32, 47-51.

tradicí, což platí i o samotné raně křesťanské komunitě. Zároveň je zřetelné, že postava Ježíše uniká kategoriím psychologickým, obecně historickým, ale i komparativně religionistickým.

Vlastní cestou v této generaci kráčel **Joachim Jeremias** (1900-1979), který s Käsemannem nesouhlasí v otázce uplatňování kritéria dvojí nepodobnosti a Ježíše zasazuje do prostředí judaismu. Zároveň zastává názor, že některé hodnověrné informace o Ježíši mohou být nalezeny i v novozákonní tradici, která je již ovlivněna raně křesťanským svědectvím o Ježíši jako Kristu. Jeremias požaduje výhradní závislost křesťanské víry na historickém bádání, což Käsemann hodnotí jako riskantní přístup, jako určitý návrat k liberalismu, k tomu, co již kritizoval Schweitzer a cestu proti proudu Nového zákona, neboť historické studium samo nemůže ospravedlnit křesťanskou víru.¹²¹ Pokoušet se psát „život Ježíše“ je pro Käsemanna nepřijatelné. Pouze historie nemůže opatřit základy pro náboženská prohlášení. Käsemann doceňuje raně křesťanské kerygma, které je založeno v událostech Ježíšova života a práci. Tím se vymezuje zároveň i proti R. Bultmannovi, neboť není možné akceptovat radikální antitetický vztah mezi pozemským Ježíšem a vírou rané církve.¹²² V srdci Käsemannovy teologie leží teologie kříže a vyjádření novozákonního kerygmatu, kde si pomáhá i M. Kählerem - bez kříže není žádná christologie a v christologii není žádný samostatný rys, který nemůže být nalezen v ospravedlnění v kříži.¹²³

Käsemann také oponoval „realizované eschatologii“ C. H. Dodd a předpokládá, že Ježíš hovořil o budoucím království Božím. Svými stanovisky je i protipólem třetí vlny tázání (*third quest*) po historickém Ježíši, neboť Ježíš by dle něj rozhodně nevystupoval jako „morální učitel“. Ježíši nešlo o hlásání obecných morálních nebo náboženských pravd, ale byl hlasatelem království, které se přiblížilo člověku v milosti a s určitými požadavky.¹²⁴

Käsemann otevřel éru tázání po historickém Ježíši, která trvala až do konce 80. let minulého století.¹²⁵ Jeho polemiky s R. Bultmannem, J. Jeremiasem, C. H. Doddem, K. Barthem, ale i A. Schlatterem ukazují na význam jeho osobnosti, ale i aktuálnost jeho tezí. S Bultmannem a dialektickou teologií je spjat více, než si zřejmě sám přál. Přesto nezůstává v jejím vleku, a jeho originalita nachází ozvuky v církvi i ve světě mimo ni, v jeho občanských aktivitách. Také překonání stanovisek F. Ch. Baura či R. Bultmanna, od 60. let pak prioritní důrazy na ospravedlnění jako cestu k Pavlově teologii, jež má sílu překonat starý věk a dává vznik novému řádu,¹²⁶ z něj činí v 50. - 70. letech minulého století jednu z vůdčích postav světové teologické scény.

Rozsáhlé vzájemné polemiky svědčí o tom, že teologická scéna je ještě dobře mapovatelná a je možné obsáhnout prakticky všechny významné badatele a jejich díla. Ve třetí vlně tázání po historickém Ježíši a v době postmoderny to již možné není. Množství exegetických metod, odlišná předporozumění badatelů, nárůst univerzitních pracovišť a badatelských týmů, záplava odborných studií a rychle se měnící svět vedou k přísné specializaci odborníků a nemožnosti obsáhnout celou oblast novozákonního zkoumání. V osmdesátých letech minulého století se tak bezesporu s generací Bultmannových žáků a jejich vrstevníků uzavírá další epocha novozákonního bádání.

¹²¹ DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 309-310.

¹²² DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 311.

¹²³ KÄSEMANN, Ernst. *Paulinische Perspektiven*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969, s. 198-201. KÄSEMANN, Ernst. *Der Ruf der Freiheit*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968, s. 88-99, 114-134. Vysoce si Käsemann cení církve, ta je pro něj nástrojem vzkříšeného Pána.

¹²⁴ KÄSEMANN. *The Problem of the Historical Jesus*, s. 43-47. DAWES. *The Historical Jesus Question*, s. 305.

¹²⁵ S. E. Porter vidí tuto epochu v letech 1953-1988. PORTER. *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, s. 47, 63.

¹²⁶ KÄSEMANN. *Der Ruf der Freiheit*, s. 54-77.

4. Novozákonní exegeze v době postmoderny

Obecná charakteristika

Rozvoj novozákonní exegeze je v době postmoderny výrazně ovlivněn mimo jiné vývojem v oblasti filosofie, hermeneutiky, literární vědy, společenských a humanitních věd, západní společnosti jako takové, ale v posledních letech také počítačovými technologiemi, neboť náležitý software se stává cenným nástrojem při zpracování a posouzení vybraných aspektů textu či jazyka. Na významu nabývá rozdělení synchronní a diachronní oblasti exegeze, což je patrné z prací, které se soustředí na zpracování textu toliko jednou z těchto exegetických cest a získané výsledky odpovídají oblasti zvolené metodiky. Možnosti exegeze jsou natolik rozsáhlé a metodika jednotlivých přístupů mnohdy tak sofistikovaná, že získané výtěžky vytvářejí kompaktní soubory výsledků, jež umožňují vytvářet rozsáhlé komentáře toliko za pomoci jednoho daného přístupu. Odvrácenou stranou této skutečnosti může být fakt, že patřičnou metodiku nelze doplnit jiným přístupem a výsledky jsou nekombinovatelné s výsledky získanými jinými metodami. Nutnost analyzovat text synchronně i diachronně v rámci řešení jednoho problému není již mnohými badateli respektována a prezentovány jsou výsledky, jež odpovídají oblasti úzce specializovaného bádání. Na významu nabývá intertextualita, socio-lingvistika, stále důležitější roli hrají rozbor narativní, rétorické, ideologické (také „feministická“ a „gender kritika“), jakož i faktory kulturní, sociální a psychologické. V centru zájmu již nestojí „prekanonická“ podoba textu (jako v časech R. Bultmanna či M. Dibelie), ani její vývoj až do konečného zpracování „redaktorem“ s jeho zájmy a dobou („škola dějin redakce“ – H. Conzelmann, G. Bornkamm).¹²⁷ Centrem exegeze už není ani důraz na text („pouze text“), který má exeget právě před očima („finální forma textu“ důležitá pro „školu dějin redakce“, ale i strukturalisty, a zejména stoupence „close reading“). Těžiště se postupně přenáší na samotného exegeta (čtenáře), čehož je důkazem „reader-response kritika“, která zkoumá očekávání, jež text ve čtenáři nabudí, ale následně je splní jinak. Populární je komparace s dobovou nekanonickou literaturou, zohledňování židovského i helenistického pozadí, práce s apokryfy, pseudepigrafy, sbírkou výroků – „Q“ a proměnou prochází zhruba od 80. let minulého století i metodika „textové kritiky“. Současně s tímto pokračuje vývoj metodiky historicko-kritické exegeze, započatý již R. Bultmannem a dále propracovaný generací jeho žáků (zvláště H. Conzelmannem, G. Bornkammem, E. Käsemannem, H. Braunem či G. Ebelingem), čímž však vývoj v této oblasti nekončí a v 80. i 90. letech minulého století doplňuje „tradiční“ metodiku „školy dějin formy“ např. Klaus Berger, a to o zkoumání rétorických aspektů textu.¹²⁸ Tato skutečnost je důkazem, že klasická historicko-kritická metoda exegetické práce má i v době postmoderny stále dost stoupenců, a dosti je i těch, kteří ji neváhají kombinovat

¹²⁷ Blíže k problému CATCHPOLE, David R. Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament. In: PORTER, Stanley E. *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*. Leiden, Brill, 2002, s. 167-188. ISBN 0-391-04157-6.

¹²⁸ K problematice blíže viz BULTMANN, Rudolf. Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. (1925). BULTMANN, Rudolf. Das Problem der Hermeneutik. (1950). Obě studie publikovány in: BULTMANN. *Gesammelte Aufsätze*, 1973, s. 353-378, s. 256-280. LORENZMEIER, Theodor. *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*. Hamburg: Furche-Verlag, 1968, s. 61-90, 131-157. BERGER, Klaus. *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984. ISBN-10 3494011281. BERGER, Klaus. Rhetorical Criticism, New Form Criticism, and New Testament Hermeneutics. In: PORTER, Stanley E., OLBRICHT, Thomas H. (eds.). *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. JSOT 90; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, s. 390-396. ISBN 978-1850754497. CATCHPOLE. Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament, s. 167-188. Kromě zmiňovaných badatelů mají svůj podíl na rozvoji tradiční „historicko-kritické metody“ práce s novozákonním textem a dílčích kritérií také E. Norden, M. Dibelius, J. Jeremias, C. H. Dodd a řada dalších badatelů.

s přístupy synchronními a lingvistickými. Uplatněná metodika při analýze textu se tedy stává cele věcí jednotlivého konkrétního exegeta a je věcí jeho volby. Exeget také leckdy hovoří angažovaně, za účelem prosazení určité věci, čímž odkládá svou „vědeckou neutralitu“ (viz E. Schüssler Fiorenzová a její ideologicko-rétorické analýzy role žen v raném křesťanství a dnešní společnosti). Normy se posouvají, mění, prolínají, ale i ztrácejí a stále větší úlohu hraje osobní (či subjektivní) předporozumění jedince, které se prosazuje proti snaze o „objektivitu“ stanoviska, jež byla patrná v dřívějších dekáдах bádání a důraz je kladen na adekvátní rétorickou argumentaci a prezentaci výsledků bádání.¹²⁹ Spolu s tím se intenzivně rozvíjí oblast hermeneutiky a do popředí se současně s rozvojem teorie narativu dostává „zápletka“, ale i P. Ricoeurovo pojetí „metafory“.¹³⁰ Obecně se pojednávající doba vyznačuje problematizováním tradičních postojů, což se dotýká hlavních oblastí novozákonního bádání - Ježíše Nazaretského (viz *Jesus Seminar*) a apoštola Pavla (*new perspective* či bádání J. D. Crossana a M. Borga).¹³¹ Na zmiňovaná fakta reagovaly některé z významných osobností světového bádání pokusem o vytvoření „komplexních metod“ exegeze a text začaly vnímat jako „pletivo“, v němž je nutné každý pramínek textu analyzovat příslušnou metodikou. Takovýmto přístupem je dnes „socio-rétorická kritika“, jejímiž čelními zastánci jsou V. K. Robbins, B. Witherington nebo W. Wuellner.¹³² To, co je u této metody předností, je však i její slabinou. Exeget zde musí zvládnout pro každou oblast pletiva textu rozsáhlou exegetickou metodiku, kterou musí být schopen i vhodně uplatnit. Tím se exegeze rozrůstá do obřích rozměrů a samotná teologická výpověď textu může být rozmělněna či překryta např. výtěžky ideologickými.

Změna paradigmatu – Jesus Seminar

Radikální změna paradigmatu v bádání doby postmoderny je názorně vidět na práci instituce sdružující progresivní badatele, jež nese název *Jesus Seminar* a zabývá se otázkou „historického Ježíše“.¹³³ Badatelé spjatí s touto institucí zcela obrátili pohled na Ježíše z Nazaretu hned v několika oblastech a zcela „nekäsemannovsky“ jej odtrhli od Krista, Pána církve. Historické tázání, práce s Tomášovým evangeliem, jakož i sbírkou výroků - „Q“, ale i moderní exegetické metody dostaly prioritu a výsledky jsou mnohdy až „troeltschovsky“ tvrdé.¹³⁴

V letech 1993 až 1999 publikovala skupina vedená Robertem Funkem, jež náleží k *Jesus Seminar*, výsledky letité spolupráce na zkoumání historické hodnoty Ježíšových výroků, Ježíšových činů a

¹²⁹ Blíže: AMADOR, David Hester J. The Word Made Flesh: Epistemology, Ontology and Postmodern Rhetorics. In: PORTER, Stanley; OLBRICHT H. Thomas (eds.). *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*. JSNTS 146; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, s. 53-65. ISBN 1-85075-671-6.

¹³⁰ RICOEUR, Paul. Biblical Hermeneutics. In: *Semeia* č. 4, r. 1975, s. 27-148.

¹³¹ K současnému stavu bádání viz POKORNÝ, Petr. Proměny novozákonní vědy. In: *Teologická reflexe* č. 2, r. 2007, roč. XIII, s. 117-131. ISSN 1211-1872. THEISSEN, MERZ. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. B. A. Pearson, emeritní profesor University of California v Santa Barbara, představuje v sedmi lekcích ve své (na webu publikované) studii The Gospel According to the Jesus Seminar průběh bádání Jesus Seminar a jeho základní premisy. Pojednává také návaznosti na předchozí fáze bádání od J. Weisse, A. Schweitzera, R. Bultmanna, E. Käsemanna až do konce 90. let minulého století. (<http://veritas-ucsb.org/library/pearson/seminář/home.html>.)

¹³² ROBBINS, Vernon K. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge: Trinity Press International, 1996. ISBN: 1-56338-183-4. ROBBINS, Vernon K. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, society and ideology*. New York: Routledge, 1996. ISBN 0-415-13997-X. WITHERINGTON, Ben. *The Acts of the Apostle: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998. ISBN 0-8028-4501-0.

¹³³ *Jesus Seminar* byl založen v roce 1985 Robertem W. Funkem, působí dodnes a jeho stoupenců stále přibývá.

¹³⁴ Zřejmě nejkomplexnější a nejmodernější přehled bádání v oblasti tázání po historickém Ježíši nabízí: PORTER, Stanley E.; HOLMÉN, Tom (eds.). *Handbook for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 1-4. Leiden: Brill, 2011. ISBN (set) 978 9004163720.

možného Ježíšova evangelia.¹³⁵ Kromě řady nových poznatků v několika oblastech bádání bylo zkoumání uzavřeno výsledkem, že Ježíš nebyl apokalyptický prorok a bylo nastíněno několik možných profilů Ježíše z Nazaretu. Výsledky bádání vyvolaly řadu odborných i emocionálních reakcí. Tři badatelé z *Jesus Seminar* se navíc nezávisle shodli v závěrech, přičemž největší vliv, ale i nejvíce protestů, si vysloužila práce Johna D. Crossana - *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*.¹³⁶ Kritiku za své neapokalyptické vidění Ježíše sklidili i Marcus Borg a Stephen Patterson.¹³⁷ V diskusi, která se na zmiňované téma rozvinula, se řada obránců apokalyptického či eschatologického Ježíše vrátila zpět ke Schweitzerovi a kromě řady jeho tezí, které opět v aktualizované podobě zazněly, se pokusila nově zformulovat výhrady proti badatelům *Jesus Seminar*. Mezi takovéto teology patří i Dale Allison, který vnímá Ježíše jako proroka konce času.¹³⁸ Publikovanou diskusi formou příspěvků k ožehavým bodům bádání mezi J. D. Crossanem, M. Borgem, S. Pattersonem na jedné straně a D. Allisonem na straně druhé, zprostředkoval R. Miller a vyšla knižně jako *The Apocalyptic Jesus: A Debate*.¹³⁹

Neapokalyptický Ježíš Marcuse Borga

Reprezentativní postavou, na níž je možné demonstrovat posun bádání v otázkách spjatých s historickým Ježíšem, ale i ukázat rétorickou strategii prezentace vědeckých výsledků bádání v době postmoderny, je **Marcus J. Borg** (1942).¹⁴⁰ Je autorem řady článků i knižních publikací, je jedním z mluvčích *Jesus Seminar*, je blízkým spolupracovníkem J. D. Crossana (1934) a typickým zastáncem pojetí neapokalyptického Ježíše v *third quest*. Svůj pohled na osobnost Ježíše z Nazaretu začal měnit v době postgraduálních studií a při sepisování své disertační práce (1972) pod vlivem George B. Cairda (1917-1984). Od převládajícího apokalyptického paradigmatu došel do stádia, kdy neapokalyptický Ježíš v synoptické tradici odpovídal více jeho zkoumáním. Po letech usilovné a osamocené práce na tomto tématu se stal známým zastáncem Ježíše neapokalyptického, kterého prezentuje jako „sociálního proroka“. Konflikt mezi apokalyptickým a neapokalyptickým Ježíšem je pro Borga konfliktem paradigmatu a má proto stěžejní význam.¹⁴¹ Borg se proto ptá, co je základem pro vytvoření paradigmatu a které paradigma dává komplexnější smysl tradicím o Ježíšovi nebo nám umožňuje tyto tradice vidět jako přesvědčivý celek? Odpověď není zcela jednoduchá a Borg ji buduje maximálně metodologicky v řadě svých prací, přičemž dochází k závěru, že:

¹³⁵ Publikace nesou názvy: FUNK, Robert W.; HOOVER, Roy W. and The Jesus Seminar. *The Five Gospels: What Did Jesus Really Say. The Search for the Authentic Word of Jesus*. New York: HarperOne, 1996. ISBN-10 006063040X. FUNK, Robert W. and The Jesus Seminar. *The Acts of Jesus: What Did Jesus Really Do? The Search for the Authentic Deeds of Jesus*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1998. ISBN-10 0060629789. FUNK, Robert W. and The Jesus Seminar. *The Gospel of Jesus: According to the Jesus Seminar*. Santa Rosa: Polebridge Press, 1999. ISBN-10 0944344747. Ještě před nimi vyšla práce: The Jesus Seminar. *The Parable of Jesus*. Red Letter Edition. Santa Rosa: Polebridge Press, 1988. ISBN-10 0944344070.

¹³⁶ CROSSAN, John D. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York: HarperSanFrancisco / HarperCollins Publishers, 1991. ISBN 0-06-061607-5.

¹³⁷ BORG, Marcus J. *Meeting Jesus Again for the First Time*. New York: HarperOne, 1995. ISBN-10 0060609176. PATTERSON, Stephen. *The God of Jesus. The Historical Jesus and the Search for Meaning*. London: Bloomsbury – T. & T. Clark, 1998. ISBN-10 1563382288.

¹³⁸ ALLISON, Dale C. *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1991. ISBN-10 0800631447. Konverzace mezi badateli D. C. Allisonem, M. J. Borgem, J. D. Crossanem a S. J. Pattersonem je hodnotným zviditelněním jednotlivých stanovisek a sondou do stěžejních tezí *Jesus Seminar* v otázce Ježíšovy eschatologie a apokalyptiky.

¹³⁹ MILLER, Robert J. (ed.). *The Apocalyptic Jesus: A Debate*. Santa Rosa: Polebridge Press, 2001. ISBN 0-944344-89-5.

¹⁴⁰ Blíže: www.marcusjborg.com/about-me/.

¹⁴¹ BORG, Marcus. Jesus was not an Apocalyptic Prophet. In: MILLER. *The Apocalyptic Jesus*, s. 31-48, zvl. 32-33.

a) Ježíš byl „muž Ducha“ (*Spirit person*) nebo židovský mystik. Byl tím, pro něhož Bůh nebo posvátno byli na zkušenosti založenou realitou, nikoliv jen článkem víry. To je základní předpoklad pro vše, čím Ježíš byl.

b) Ježíš byl léčitel a exorcista; v pojmech mnohých příběhů o něm řečených a je nejpozoruhodnější léčitel v židovské tradici.

c) Ježíš byl osvícený židovský učitel moudrosti, který, jako autoři knihy Joba a Kazatele, učil nekonvenční moudrosti, cestě nebo stezce, která vedla za konvenční způsoby chápání a žití.

d) Ježíš byl sociální prorok (jako např. Ámos, Micheáš, Jeremjáš), který obviňoval dominantní systém svých dní ve jménu Božím, jehož touhou byla spravedlnost.

e) Ježíš byl iniciátor hnutí v rámci judaismu; pozoruhodně rovnostářského hnutí, které začalo existovat kolem něj během času jeho života a jeho nejcharakterističtější veřejnou aktivitou byla praxe společného jídla, jehož se mohlo účastnit široce otevřené společenství lidí.¹⁴²

Jak vyplývá z Borgových tezí, na jedné straně stojí schéma „mystik-léčitel-učitel moudrosti-sociální prorok-iniciátor hnutí“, proti němu stojí schéma „mileniální prorok“, což udává tón veškerému Ježíšovu činění a určuje interpretaci jeho vystoupení.¹⁴³ Borg dále zastává názor, že ač byla apokalyptická eschatologie široce rozšířena, neznamená to, že ji Ježíš proklamoval, což platí také o hrozbě ozbrojené revoluce, která byla v prvním století na území Palestiny stálou hrozbou. Ježíš byl v mnohém jako Jan Křtitel, ale Theudas a Juda Galilejský se ke srovnání s ním moc nehodí. S Ježíšem mají společné to, že byli vůdcové hnutí, kteří byli odstranění ustanovenou autoritou. Jejich apokalyptické nahlížení reality se ale zřejmě lišilo. Co se týče eschatologického jazyka, kterým hovoří autoři Nového zákona o smrti Ježíše, ten nám opět nic přímo neříká o eschatologii Ježíše samého. Není nic překvapivého, že z povelikonočního pohledu raně křesťanské komunity byla Ježíšova smrt a vzkříšení označeny jako „přelom věků“, k čemuž se eschatologický jazyk hodí. Po Ježíšově smrti někteří z jeho následovníků opravdu zakusili jeho „žijící realitu“, což vedlo k vyznání „Ježíš je Pán“. Velikonoce ale dle Borga nejsou primárně o zjevení, nejedná se o jakési *ghost stories*. Velikonoce jsou o potvrzení a vyznání Pána. „Vzkříšený na Boží pravici“ může být ranější než „vzkříšený ze smrti“.¹⁴⁴ Užití jazyka vzkříšení je vytvořeno povahou velikonoční zkušenosti a nemůže být viděno jako důvod pro výrok, že Ježíš nahlížel všeobecné vzkříšení jako blízké. Co se týče kontinuity mezi apokalyptickým nahlížením Jana Křtitele, Pavla a Ježíše, zde je nutné říci, že Ježíš se lišil od Jana právě v pojetí apokalyptické eschatologie. Co se týče Pavla a raného křesťanství, jejich apokalyptická eschatologie vzniká až po Velikonocích. Velikonoce nejsou primárně o tom, že Ježíš opět „žije“, ale vyjadřují to, že Ježíš se stal Pánem (a „sedí po pravici Boží“, což je jiný typ bytí i budoucnosti). Letnice pak vnášejí zkušenost Ducha do komunity. Vzkříšení i seslání Ducha má samozřejmě eschatologickou souvislost, neboť toto se stalo v „posledních dnech“ a rozhodující proměna života na zemi začala.¹⁴⁵

Borgovi se zdá, že překvapivě velký počet synoptických textů je neutrální z hlediska apokalyptického nahlížení. Většina výroků o království Božím dle něj spadá do neutrální kategorie a nutné

¹⁴² BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 35. Velmi výstižné hodnocení včetně polemiky s Borgovými postoji nabízí WITHERINGTON, Ben. *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove: IVP Academic, 1997, s. 93-108. ISBN 978-0-8308-1544-9.

¹⁴³ BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 35-37.

¹⁴⁴ BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 38.

¹⁴⁵ Co se týče apokalyptických představ v židovstvu, Baruch i 4. Ezdráš odpovídají na události roku 70 a Marek, jako nejranější evangelista, zřejmě rovněž reaguje v „malé synoptické apokalypse“ ve 13. kapitole. Dle Borga všechna kanonická evangelia byla psána po „apokalyptické události“ židovské války proti Římanům. BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 39-40.

neznamenají, že apokalyptické království je časově bezprostřední (právě nastávající) realitou. Obdobně tomu je s výroky o hrozbách, které se dají dále členit, a z 53 výroků pouze 12 odkazuje k poslednímu soudu.¹⁴⁶ Ježíš tedy dle Borga o soudu hovořil, ale jako „prorok sociální“, nikoliv jako „prorok apokalyptický“. Hovořil i o pokání, ale rovněž jako sociální prorok, nikoliv ve smyslu přípravy jedince pro poslední soud. Ježíš zajisté hovořil i o vzkříšení ze smrti, avšak bylo to velmi odlišné od toho, co se obecně čekalo. Ježíš určitě hovořil i o zničení Chrámu, ale ne proto, že by tím ohlašoval konec světa či národa (Chrám nereprezentoval judaismus jako takový), ale proto, že byl již dlouho symbolem ovládnutí.¹⁴⁷

Z argumentace vyplývá, že je možné stanovit tři paradigmaty určující pohled na Ježíšovo vystoupení jako celek, kdy je touto optikou viděna celá tradice:

a) Ježíš neměl apokalyptickou eschatologii. Apokalyptické nahlížení v evangeliích i zbytku Nového zákona je soustředěno až na druhý příchod Ježíše Krista, je to tedy „eschatologie druhého příchodu“, kterou nelze protáhnout zpět k Ježíši (k „historickému Ježíši“). Jedná se proto o „neapokalyptický *Gestalt*“.

b) Apokalyptické přesvědčení nebylo primární energií či motivem, který hnál vpřed jeho učení nebo misii. Je to spíše prvek, který dává plné pochopení Ježíše. V tomto případě jde o „sekundárně apokalyptický *Gestalt*“.

c) Ne jen Ježíš očekával, že Bůh je připraven intervenovat a nastolit události konce času, ale pro Ježíše to bylo centrální, oživovalo to jeho misii a formovalo jeho poselství. Zde máme co do činění s „primárně apokalyptickým *Gestalem*“.¹⁴⁸

Borg následně dochází k názoru, že pokud při přístupu k tradici upřednostníme „primárně apokalyptický *Gestalt*“, Ježíšovo učení se stává jednodimenzionální. Apokalyptická relativizace redukuje paradoxní, provokativní a neprvoplánové učení Ježíše na prostě přímé: „Kajte se, soud nastává.“ Problém zde není v tom, že by se Ježíš „spletl“ a vše se vyvinulo jinak. Problém vidí Borg v redukci plastického Ježíšova učení na zjednodušené či jistým způsobem fádňící až „banální“.¹⁴⁹

Ježíš je pro Borga sociální prorok proklamující království Boží, je radikálním kritikem vládnoucího systému a poměrů jeho dní, čemuž hrozil zničením ve jménu Božím. V jeho slovech i činech je patrná naléhavost sociálního proroka, nikoliv apel apokalyptické eschatologie. Hnutí, které Ježíš započal, prolamovalo svou praxí společného jídla sociální hranice a ztělesňovalo sociální vize, které měl Izrael samozřejmě mít.¹⁵⁰

Rétorická strategie M. Borga – jak přesvědčit čtenáře

M. Borg, profesor náboženství a kultury na *Oregon State University*, si je dobře vědom, že publikace badatele, který má novými, možná kontroverzními závěry vyvrátit staré paradigma a přesvědčit konzervativní badatelskou (i laickou) obec, nemusí mít úspěch, bude-li jeho argumentace jednostranná a pouze vědecky strohá. Borg hodlá dát najevo, že ač má velmi progresivní postoje, je již od dětství zanícený křesťan, z něhož v průběhu studia vyrostl vědec, který je cele ve službách pravdy. Své čtenáře o tom přesvědčuje nejen na webových stránkách, kde odhaluje rozměr své spirituality, čímž posiluje vlastní *étos*, nezbytnou kvalitu řečníka, aby byl důvěryhodný, ale i do své

¹⁴⁶ BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 41-42.

¹⁴⁷ BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 42-43.

¹⁴⁸ BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 44.

¹⁴⁹ BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 47-48.

¹⁵⁰ BORG. Jesus was not an Apocalyptic Prophet, s. 48.

knihy *Meeting Jesus Again for the First Time* zařadil úvodní kapitolu s názvem *Meeting Jesus Again: My Own Story*.¹⁵¹ Tento autobiografický úvod knihy, jenž do značné míry srůstá s jejím dalším obsahem, vytváří působivé *captatio benevolentiae*, jež je silným apelem na čtenáře, který bude zbytek knihy číst s povědomím, že autor je mužem víry, jehož stanoviska nelze považovat za pouhý badatelský konstrukt a prostě je odmítnout. Je zde patrný jev, který se v současné postmoderní společnosti objevil – autoři prací, zejména v USA, zařazují kapitolu o sobě samých.¹⁵² Objektivita bádání má být dotvrzena „rétorickou maskou“ autenticity vlastní životní a badatelské cesty. Možná tak věci jsou, ale je nutné dotvrzovat vědecké závěry takovýmto způsobem? Nevytváří autor mýtus o sobě samém?

Borg zmiňuje své dětství v malém městečku v Severní Dakotě, kde s rodinou navštěvoval luterský sbor, chodil do nedělní školy a memoroval biblické verše.¹⁵³ Otevřeně popisuje, čemu věřil a vlastně již zde začíná cesta učence, která nikdy nepostrádala spirituální kvalitu, jen se postupně modifikovala, prošla krizí a dostávala hlubší intelektuální rozměr. Po otevřeném popisu pochybností v mládí a dospívání,¹⁵⁴ se autor dostává, ve svém členitém životopisu, do epochy teologických studií a setkání s Augustinem, Anselmem, Bultmannem, Tillichem, Barthem atd., které bylo pro něj osvobozující, ač jeho dětské představy zcela zkolabovaly a nové porozumění se ještě nevynořilo. Odtud se autor přesouvá ke studiím v Minnesotě (New Yorku a Tübingen), až po Oxfordem dotvořeného novozákonního učence. Čtenář sleduje autorovo niterné tázání, proces víry, vnímá jeho bytostné sepětí se světem církve a následně teologie, přičemž nemůže nepostřehnout autorovo nepozměnitelné (a Bohem vedené) úsilí jít stále dál. Nasává Borgovu otevřenost a již nyní, v úvodu díla, podvědomě přitakává jeho otevřenosti badatelské, která se nemůže spokojit se starými

¹⁵¹ BORG. *Meeting Jesus Again for the First Time*, s. 1-19. Sumář z této publikace a první kapitoly publikoval M. Borg v roce 2008 na svém blogu *Tracers of the Word* a je možné jej najít na: <http://www.conrad37.newsvine.com/news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg>. Je to 13 let poté, co jeho kniha vyšla, což svědčí o její nevšední popularitě mezi americkými křesťany.

¹⁵² Problematice se věnuje: STALEY, Jeffrey L. *The Father of Lies: Autobiographical Acts in Recent Biblical Criticism and Contemporary Literary Theory*. In: PORTER, Stanley E.; OLBRICHT, Thomas H. (eds.). *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference*. JSNT SS 131; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, s. 124-160, zvl. 134-140. ISBN 1-85075-607-4. ADAMS, Timothy. *Telling Lies in Modern American Autobiography* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990. ISBN 08078-1888-7.

¹⁵³ „I grew up in a small North Dakota town in a family which attended the Lutheran Church. Out of my experiences there, I remember pictures of Jesus with sheep and with children. I knew that he was God's son and that he had been born to a virgin. I remember my father reading the birth story on Christmas eve. I also knew that Jesus died on a cross and rose from the dead. I memorized John 3.16 for a Sunday-school program. And it was clear to me that believing in Jesus and telling others about him was the most important thing in the world.” In: <http://www.conrad37.newsvine.com/news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg>.

¹⁵⁴ „My naive beliefs soon came into shaky territory. In elementary school I began to wonder how God could be present ‘everywhere’ and also be ‘up in heaven’. My young mind decided that God was up in heaven, but he could be anywhere if he wanted to be. But, this was the first step in removing God from the world. He was a supernatural being who lived in heaven. I still believed God was real. Pervasive doubts about the existence of God accompanied the onset of my teenage years. Anxiety, guilt and fear also plagued me, because I still had a fear of going to hell. I would pray fervently, ‘Lord, I believe; help my unbelief’. For all that I wanted, I could not ‘force’ myself to believe. What was happening was a collision between the modern world view and my childhood beliefs. The world view, with its cause and effect, and with reality composed of matter and energy, made belief in God (a nonmaterial reality) increasingly problematic. I had begun to think critically. And this led me to affect the way I thought of Jesus-the Son of God (for I was no longer sure who ‘God’ was).” In: <http://www.conrad37.newsvine.com/news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg>.

paradigmaty, ale žene autora k hlubšímu poznání a pronikavější spiritualitě.¹⁵⁵ Zde hledá Borg klíčovou metaforu pro svou vlastní spirituální i badatelskou pouť. Autor vždy opouštěl již nefunkční představy a kráčel neohroženě vpřed s nejvyššími nároky na sebe sama. Nebál se poznávat, měnit stanoviska a otevírat se novým zkušenostem i spirituálním prožitkům. Nelze se proto divit, že takovou cestou jde i v tážení po historickém Ježíši. Nemůže jinak, právě od něj musejí přelomová prohlášení zaznít. Ježíš sám je ten, kdo překračuje zažité a nefunkční, nezapadá do systému obřadních zákonů, stoluje s hříšníky, čímž pobuňuje farizeje, ale zároveň nepůsobí nikomu fyzickou bolest, tu naopak odstraňuje a nikoho sociálně-politicky nestigmatizuje, neboť není vzbouřencem. Ježíš buduje alternativní komunitu a členem této komunity se stal i Borg. I on odhaluje moderní euro-americké společnosti mýtus o její (křesťanské) identitě a volá ji svou intenzivní spiritualitou i badatelskou neohrožeností k sobě samé.¹⁵⁶ Překračuje stereotypní, frázovitou, lidovou americkou zbožnost i badatelsky tradiční obraz Ježíše a jeho vystoupení. Nakračuje dál. Rozumí křesťanskému životu jako cestě transformace založené na alternativním obrazu Ježíše, který sám následuje svým osobním příběhem. Jeho život je infiltrován příběhem a životem Ježíšovým. Borg buduje metaforu spirituálně-intelektuální cesty, která má spojit autobiografickou reflexi a jeho badatelský obraz Ježíše z Nazaretu.¹⁵⁷ Tyto věci do sebe přirozeně zapadají a nedají se oddělit, neboť Ježíš vlastně činil totéž. Borg je v této autobiografické optice skutečným následovníkem Ježíše, který prošel *metanoiou* a došel pod Božím vedením až sem! Touto *metanoiou* musí projít i čtenář, a také jí projde, když přečte Borgovu knihu. Z pozice této proměny a otevřenosti novému bude Borgova práce čtenáři srozumitelná. Práce má být čtena optikou nabuzení vnitřní transformace a události nalezení řešení pro vlastní stanoviska a život. Toto dílo je tedy nutné brát vážně a rozhodně ho není možné rychle odvrhnout. Borg pracuje s postmoderním mýtem hledání vlastní identity, kterého zdařile využívá. Ježíš vede alternativní cestou k transformaci života a tak činí i Borg. Ježíš nemá, kde by hlavu složil, a stejně tak Borg.¹⁵⁸ (Roky sám bádá, než s výsledky své práce vystoupil a svět na ni nebyl připraven.) Borg zdůrazňuje význam slova „žák“ či „následovník“. Proces čtení jeho knihy je vlastně „cesta s Ježíšem“, díky ní se může i čtenář připojit k oné alternativní komunitě, která nepohrdá hříšníkem a ke které se už před ním připojili badatelé z *Jesus Seminar*. Kloubí se zde dohromady „radikální badatelské stanovisko“ a „inspirativní náboženský život“ autora. Autor však v této kapitole své práce nehovoří jako vědec či popularizátor, ale jako vyznavač. Čtenář za těchto okolností nemůže odmítnout, anebo musí alespoň částečně akceptovat autenticitu věci, když už nesouhlasí s autorovým profilem historického Ježíše.¹⁵⁹ Borg rafinovaně podbízí myšlenku, že Ježíš sám je tím, na kom stojí nové hnutí – *Jesus Seminar*. Jeho spirituální zkušenost spjatá s bádáním to přece dokazuje. V Borgově historickém tážení téměř chybí církev. Tu nahrazuje mystická zkušenost a jím sdílené

¹⁵⁵ „In my mid-thirties I had a number of ‘numinous’ experiences which changed my understanding of God, Jesus and Christianity. These experiences were nothing spectacular but they brought to me ‘radical amazement’, a sense of the holy, and what Rudolf Otto calls the *mysterium tremendum et fascinans*...” In: <http://www.conrad37.newsvine.com/news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg>.

¹⁵⁶ BORG. *Meeting Jesus Again for the First Time*, s. 133-136.

¹⁵⁷ STALEY. *The Father of Lies: Autobiographical Acts in Recent Biblical Criticism and Contemporary Literary Theory*, s. 136-137.

¹⁵⁸ BORG. *Meeting Jesus Again for the First Time*, 134-135, 140.

¹⁵⁹ Od dob napsání knihy *Meeting Jesus Again for the First Time* v roce 1995 se Marcus Borg k věci vyjádřil ještě několikrát, např. BORG, Marcus. *Jesus: Uncovering the Life, Teachings, and Surprising Relevance of a Spiritual Revolutionary*. New York: HarperCollins, 2006. ISBN-10 0-06-059445-4. Opět autor pracuje s určitou koncepcí spirituality, která se netáče jen po historických faktech, ale snaží se zpracovat náboženskou či osobní zkušenost.

společenství novozákoníků, učenců, kteří kráčí, byť různými stezkami, za stejným cílem.¹⁶⁰ Ač se Borg snaží dlouhodobě a programově budovat mosty mezi moderním ježíšovským bádáním třetí vlny tázání z pozice *Jesus Seminar* a širší křesťanskou komunitou, do církve jejich obraz Ježíše zatím moc neproniká.¹⁶¹ Je to i tím, že sám Borg preferuje cestu individualnosti či oddělenosti před cestou s davem nebo ve vleku davu. Je, nebo chce být i v této věci jako Ježíš. Bezesporu je výrazným reformátorem ježíšovského bádání a před čtenáře klade argumentaci budovanou na propojení dvou světů – vědeckého a bytostně zkušenostního. Ač jako badatel razí netradiční pohledy, chce před čtenářem být také člověk a dobrý křesťan s vlastní hlubokou zkušeností s Bohem. Je to vábení čtenáře oběma životy – osobním i badatelským, svým i Ježíšovským. Odmítnout takovouto argumentaci může jen skutečně nepřející kritik. Vezme čtenář Borga vážně, když zná tyto dva jeho světy? Mají autobiografické úvody místo v odborných či naučně popularizačních dílech? (Činí tak i apoštol Pavel v listu Galatským, když hodlá přesvědčit Galatské o správnosti evangelia, které od něj přijali. Dokonce odkazuje na společně prožitou minulost a využívá silný emocionální apel. Právě funkce narativu, kde líčí události ze svého života, má vliv na to, zda je jeho rétorika v listu Galatským vyhodnocena jako „poradní“, nebo „soudní“.) Hodlá se i Borg takovýmto narativem již předem bránit odpůrcům, anebo jde o patetickou vsuvku hned na úvod, která má zasáhnout čtenářovy city a příznivě ho naklonit? Bezesporu je Borg znalý rétoriky a jako mluvčí *Jesus Seminar* ví, jak s ní zacházet. Právě tato kniha se stala Borgovým prodejním bestsellerem a dočkala se četných čtenářských ohlasů, což se dá říci i o jeho další knize *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith*.¹⁶²

5. Závěr

Během let vývoje se ukázalo, že myšlenka J. P. Gablera nezanikla, ale byla rozpracována dále. Biblická teologie se vydala vlastní cestou, definovala vlastní předmět bádání a rozdělila se na oblast starozákonní a novozákonní. Rychle se rozvíjela metodika a specializovalo se bádání do řady oblastí a oborů. Teologie postupně přejímala do svých zkoumání výsledky z oblasti literární vědy, což ovlivnilo oblast hermeneutiky a otevřela se i dalším vědám jako podpůrným disciplínám. Vývoj přinesl také to, že výpověď badatele-teologa není nutně výpovědí víry, ale je odborným, vědeckým výstupem jeho exaktní práce. Díky stálému propracovávání historicko-kritické metody exegeze a kritérií tázání, jakož i díky rozvoji moderních synchronních metod práce s textem, se podařilo nashromáždit obrovské množství poznatků, jimiž dnes jednotlivé obory biblistiky disponují a které jsou schopny z dalších odvětví vědy zapracovat či reflektovat. Teologie stále navazuje na předchozí fáze bádání, stále reflektuje a propracovává svou metodologii i hermeneutiku, a klade důraz na kritické tázání, čímž se bezesporu řadí do oblasti vědy. Celý tento proces rozvoje byl a je výsledkem mimořádné akademické univerzitní svobody, kterou si teologie dokázala uhájít a která je pro její další vývoj i odborné analýzy nezbytná. To vše však neznamená, že by akademická, biblická teologie byla rezistentní vůči vlastnímu obsahu víry, což je názorně vidět např. na zde prezentovaných osobnostech A. Schweitzera, R. Bultmanna, E. Käsemanna či M. Borga. Její proměny za posledních sto let jsou naprosto markantní a nezaostává za jinými vědními obory.

¹⁶⁰ STALEY. *The Father of Lies: Autobiographical Acts in Recent Biblical Criticism and Contemporary Literary Theory*, s. 138.

¹⁶¹ STALEY. *The Father of Lies: Autobiographical Acts in Recent Biblical Criticism and Contemporary Literary Theory*, s. 138.

¹⁶² BORG, Marcus. *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith*. New York: HarperCollins, 2003. e-Book: ISBN 0-06-057341-4.

Zvláště ve věku postmoderny pak narůstá potřeba výpovědi teologie systematické, která zapracovává a reflektuje závěry teologie biblické, usiluje o správnou životní orientaci člověka dnes, a vede tolik potřebný dialog s vědou. Obě oblasti teologie, biblická i systematická, jsou tedy pro její prezentaci a pochopení nejen v akademickém světě nezbytné. Obě plní svou nezastupitelnou funkci a obě musí usilovat o to, aby jejich průsečíky i navazování byly co nejpřirozenější.

Jiří Lukeš

Summary:

„Emancipation, development and aims of critical New Testament exegesis from the beginning of liberalism until postmodernism – from J. P. Gabler to M. Borg“

The study deals with the birth and development of critical New Testament theology and exegesis since the beginning of theological liberalism until postmodernism. The first part of the study provides considerations of postmodernism, hermeneutics and approach to the text at the time of postmodernism. Mentioned are the opinions of J.-F. Lyotard, J. Derrida, M. Foucault, P. K. Feyerabend, T. S. Kuhn, P. Ricoeur, H.-G. Gadamer, W. Iser and H. R. Jauss. The following sections are devoted to developments in the field of New Testament theology. Pivotal role in the independence of biblical theology from dogmatic and systematic theology was played by J. P. Gabler. His ideas and concepts are explained. This path was followed by a number of followers, all of whom are further discussed: D. F. Strauss, F. C. Baur, H. J. Holtzmann, W. Herrmann, E. Troeltsch, W. Wrede, breakthrough personalities such as J. Weiss and A. Schweitzer, specifically R. Bultmann, revising E. Käsemann and the old apocalyptic paradigm refusing M. J. Borg and *Jesus Seminar*. The last part of the study focuses on M. Borg discussing his position and concept of the non-apocalyptic Jesus. The reaction of M. Kähler against *Leben-Jesu-Forschung* is also discussed. M. Kähler criticized this research from the position of a systematic theologian and expressed disagreement with the effort to construct only the historical Jesus, which according to him will always be incomplete. The conclusion of this study provides a revision of the progress of New Testament exegesis and demands the need for academic freedom for theological research at universities.

Klíčová slova: J. P. Gabler, W. Wrede, J. Weiss, A. Schweitzer, R. Bultmann, E. Käsemann, M. Borg, Jesus Seminar, biblical theology, New Testament exegesis, postmodernism

Bibliografie

ADAMS, Daniel J. O teologickém porozumění postmodernismu. In: *Česká metanoia* č. 15, r. 1997, s. 7-20. ISSN 1210-6992.

ADAMS, Timothy. *Telling Lies in Modern American Autobiography* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990. ISBN 08078-1888-7.

ALLISON, Dale C. *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 1991. ISBN-10 0800631447.

AMADOR, David Hester J. The Word Made Flesh: Epistemology, Ontology and Postmodern Rhetorics. In: PORTER, Stanley; OLBRICHT H. Thomas (eds.). *The Rhetorical Analysis of Scripture: Essays from the 1995 London Conference*. JSNTS 146; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, s. 53-65. ISBN 1-85075-671-6.

BERGER, Klaus. *Formgeschichte des Neuen Testaments*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1984. ISBN-10 3494011281.

BERGER, Klaus. Rhetorical Criticism, New Form Criticism, and New Testament Hermeneutics. In: PORTER, Stanley E., OLBRICHT, Thomas H. (eds.). *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference*. JSOT 90; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, s. 390-396. ISBN 978-1850754497.

BORG, Marcus J. *Meeting Jesus Again for the First Time*. New York: HarperOne, 1995. ISBN-10 0060609176.

BORG, Marcus. Jesus was not an Apocalyptic Prophet. In: MILLER, Robert J. (ed.). *The Apocalyptic Jesus: A Debate*. Santa Rosa: Polebridge Press, 2001, s. 31-48. ISBN 0-944344-89-5.

BORG, Marcus. *The Heart of Christianity: Rediscovering a Life of Faith*. New York: HarperCollins, 2003. e-Book: ISBN 0-06-057341-4.

BORG, Marcus. *Jesus: Uncovering the Life, Teachings, and Surprising Relevance of a Spiritual Revolutionary*. New York: HarperCollins, 2006. ISBN-10 0-06-059445-4.

BORG, Marcus. http://www.conrad37.newsvine.com/_news/2009/02/12/2426807-meeting-jesus-again-for-the-first-time-summary-marcus-borg.

BORG, Marcus. www.marcusjborg.com/about-me/.

BULTMANN, Rudolf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1921.

BULTMANN, Rudolf. *Gesammelte Aufsätze*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973, s. 501-531. Lizenz 420.205-274-73.

BULTMANN, Rudolf. *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1977, s. 427-445. ISBN 3-16-138411-3.

CATCHPOLE, David R. Source, Form and Redaction Criticism of the New Testament. In: PORTER, Stanley E. (ed.). *A Handbook to the Exegesis of the New Testament*. Leiden: Brill, 2002, s. 167-188. ISBN 0-391-04157-6.

CROSSAN, John D. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. New York: HarperSanFrancisco / HarperCollins Publishers, 1991. ISBN 0-06-061607-5.

CULLER, Jonathan. *Krátký úvod od literární teorie*. Brno: Host, 2002. ISBN 80-7294-070-8.

DAHL, Nils A. The Problem of the Historical Jesus. In: BRAATEN, Carl E.; HARRISVILLE, Roy A. (ed.). *Kerygma and History: A Symposium on the Theology of Rudolf Bultmann*. Nashville: Abingdon Press, 1962, s. 138-171. ASIN: B 000GABLPW.

DANTINE, Johannes. Význam teologie v sekulární společnosti zítřka. In: *Teologická reflexe* č. 2, r. 1999, s. 144-153. ISSN 1211-1872.

DAWES, Gregory W. *The Historical Jesus Question: The Challenge of History to Religious Authority*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001. ISBN 0-664-22458-X.

DERRIDA, Jacques. Diferance. In: *Reflexe. Filosofický časopis* č. 4, r. 1990, s. 1-25. ISSN 0862-6901.

DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul. *Michael Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové, 2002. ISBN 978-80-87054-20-8.

EAGLETON, Terry. *Úvod do literární teorie*. Praha: Triáda, 2005. ISBN 80-86138-72-0.

FIGAL, Günther. *Hermeneutická svoboda*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1994. ISBN 80-7007-060-9.

FISH, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1982. ISBN 978-0674467262.

GADAMER, Hans-Georg. *Pravda a metoda I. Nárys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda, 2010. ISBN 978-80-87256-04-6.

- HERRMANN, Wilhelm. Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* č. 2, r. 1892, s. 232-273.
- ISER, Wolfgang. *The Implied Reader. Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: John Hopkins University, 1978. ISBN 0801821509.
- ISER, Wolfgang. Apelová struktura textů. In: SEDMIBURSKÝ, M., ČERVENKA, M., VÍZDALOVÁ, I. (ed.). *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Brno: Host, 2001, s. 39-61. ISBN 80-86055-92-2.
- JAUSS, Hans Robert. Dějiny literatury jako výzva literární vědě. In: SEDMIBURSKÝ, M., ČERVENKA, M., VÍZDALOVÁ, I. (ed.). *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Brno: Host, 2001, s. 7-38. ISBN 80-86055-92-2.
- JAUSS, Hans Robert. Čtenář jako instance nových dějin literatury. In: *Aluze* 6, č. 2, 2002, s. 93-104. ISSN 1212-5547.
- KÄHLER, Martin. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Leipzig, 1892, 1896.
- KÄSEMANN, Ernst. Das Problem des historischen Jesus. *ZTK* 51, r. 1954, s. 125-153.
- KÄSEMANN, Ernst. *Der Ruf der Freiheit*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1968.
- KÄSEMANN, Ernst. *Paulinische Perspektiven*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969.
- LORENZMEIER, Theodor. *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*. Hamburg: Furche-Verlag, 1968.
- LÜDEMANN, Gerd. Die 'religionsgeschichtliche Schule'. In: MOELLER, Bernd (ed.). *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, s. 325-361. ISBN 10 3525358342.
- LYOTARD, Jean-François. *O postmodernismu. Základní filosofické texty*. Praha: Filosofický ústav AV ČR: 1993. ISBN 80-7007-047-1.
- McGRATH, Alister E. *The Making of Modern German Christology 1750-1990*. Eugene: Wipf & Stock, 1994. ISBN 1-59752-305-4.
- MENKE, Bettine. Dekonstrukce. Čtení, písmo, figura, performance. In: PECHLIVANOS, M., RIEGER, S., STRUCK, W., WEITZ, M. (ed.). *Úvod do literární vědy*. Praha: Herrmann & synové, 1999, s. 121-141.
- MILLER, Robert J. (ed.). *The Apocalyptic Jesus: A Debate*. Santa Rosa: Polebridge Press, 2001. ISBN 0-944344-89-5.
- MITOSEKOVÁ, Zofia. *Teorie literatury. Historický přehled*. Brno: Host, 2010.
- MOKREJŠ, Antonín. *Hermeneutické pojetí zkušenosti*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1998. ISBN 80-7007-107-9.
- MORGAN, Robert. *The Nature of New Testament Theology. The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*. Studies in Biblical Theology II. London: SCM Press, 1973. ISBN 10 0334011043.
- MORGAN, Robert. A Straussian Question to 'New Testament Theology'. In: *New Testament Studies* č. 23, 1976-1977, s. 243-265. ISSN 0028-6885.
- NIDA-RÜMELIN, Julian. *Slovník současných filosofů*. Praha: Garamond, 2001. ISBN 80-86379-29-9.
- PEARSON, Birger A. The Gospel According to the Jesus Seminar. In: <http://www.veritas-ucsb.org/library/pearson/seminar/js2.html>. Str. 2-6 zvl. 2.
- PETŘÍČEK, Miroslav. *Úvod do současné filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 1992.
- PÖHLMANN, Horst G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Jihlava: Mlýn, 2002. ISBN 80-86498-02-6.
- POKORNÝ, Petr. Proměny novozákonní vědy. In: *Teologická reflexe* č. 2, r. 2007, roč. XIII, s. 117-131. ISSN 1211-1872.

- POPPER, Karl R. *Otevřená společnost a její nepřátelé I*. Praha: OIKOYMENH, 1994. ISBN 80-85241-53-6.
- PORTER, Stanley E. *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, s. 60-62. ISBN 1 84127 089 X.
- RÄISÄNEN, Heiki. *Beyond New Testament Theology. A story and programme*. London: SCM Press, 2000. ISBN 10 0334019079.
- RICOEUR, Paul. Biblical Hermeneutics. In: *Semeia* č. 4, r. 1975, s. 27-148.
- RITSCHL, Otto. Der historische Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* č. 3, r. 1893, s. 371-426.
- ROBBINS, Vernon K. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, society and ideology*. New York: Routledge, 1996. ISBN 0-415-13997-X.
- ROBBINS, Vernon K. *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation*. Valley Forge: Trinity Press International, 1996. ISBN: 1-56338-183-4.
- ROBINSON, James M., *Jesus According to the Earliest Witness*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. ISBN-10 080063862X.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. In: LÜCKE, Friedrich. *Sämtliche Werke* (Abteilung I., Bd. 7). Berlin, 1838.
- SCHMITHALS, Walter. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*. Berlin: Walter de Gruyter, 1985. ISBN 3-11-010263-3.
- SCHWEITZER, Albert. *The Mystery of the Kingdom of God: The Secret of Jesus' Messiahship and Passion*. London: A. & C. Black, 1925.
- SCHWEITZER, Albert. *The Quest of the Historical Jesus*. New York: Macmillan Paperbacks Edition, 1961. ASIN B00 1M177 BG.
- SCHWEITZER, Albert. *The Kingdom of God and Primitive Christianity*. London: A. & C. Black, 1968. ISBN-10 0713609095.
- SCHWEIZER, Eduard. *Jesus the Parable of God. What Do We Really Know About Jesus?* Allison Park: Pickwick Publications, 1994, s. 3-10, 20-23. ISBN 1-55635-025-2.
- SOUČEK, Josef B. *Studie teologické a exegetické*. Praha: CBS, 2002.
- STALEY, Jeffrey L. The Father of Lies: Autobiographical Acts in Recent Biblical Criticism and Contemporary Literary Theory. In: PORTER, Stanley E.; OLBRICHT, Thomas H. (eds.). *Rhetoric, Scripture and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference*. JSNT SS 131; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, s. 124-160, zvl. 134-140. ISBN 1-85075-607-4.
- STRAUSS, David Friedrich. *The Life of Jesus Critically Examined* (1835/1836 – pův. název *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*); vydal: HODGSON, Peter C. (ed.), London: SCM Press, 1973. ISBN 10 0334008972.
- SZONDI, Petr. *Úvod do literární hermeneutiky*. Brno: Host, 2003. ISBN 80-7294-094-5.
- THEISSEN, Gerd, MERZ, Annette. *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. ISBN 0-8006-3122-6.
- THEISSEN, Gerd; WINTER, Dagmar. *The Quest for the Plausible Jesus*. London: Westminster John Knox Press, 2002, s. 24, 278-279. ISBN 0-664-22537-3.
- TROELTSCH, Ernst. Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmen. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* č. 3, r. 1893, s. 493-528; č. 4, r. 1894, s. 164-231.
- TROELTSCH, Ernst. Über historische und dogmatische Methode der Theologie. In: *Theologische Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein* č. 4, r. 1900, s. 81-108.

- WEISS, Johannes. *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie*. Giessen, 1901.
- WEISS, Johannes. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- WITHERINGTON, Ben. *The Acts of the Apostle: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998. ISBN 0-8028-4501-0.
- WITHERINGTON, Ben. *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*. Downers Grove: IVP Academic, 1997. ISBN 978-0-8308-1544-9.
- WREDE, William. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*. Göttingen, 1901.