

Úvahy nad studiem Nového zákona

Od chvíle, kdy vznikl soubor knih nazvaný Nový zákon, jej lidé nepřestávají číst a studovat. Interpretace dostupných textů byla zřejmě pro některé lidi nesnadným úkolem ještě před sepsáním všech sedmadvaceti novozákonních knih (viz poznámka o Pavlovi v 2P 3,15–16). Ani po dvou tisíci letech se na tom nic nezměnilo. Nadto se změnil jazyk, kultura, dějiny... Záplava komentářů, studií a esejí, jež vznikaly v průběhu staletí a jež měly novozákonní dokumenty vysvětlit – a v některých případech „oddiskutovat“ – náš úkol jednak usnadňuje, jednak ztěžuje. Usnadněním je řada dobrých a inspirujících vodítek, ztížením je už sám rozsah dostupného materiálu. Povaha tohoto materiálu je velmi nejednotná, obsah si mnohdy protirečí. To vše musí u studenta, který právě začíná studovat Nový zákon, budit hrůzu.

V této kapitole přinášíme jen velmi letný pohled na některé osobnosti, hnutí, otázky a přístupy, které ovlivnily novozákonní bádání. Student, který se chce vypořádat se současným novozákonním bádáním, brzy narazí na celou řadu nových vědních oborů (např. textovou kritiku, historickou kritiku, hermeneutiku), na označení nových metod (např. kritiku formy, kritiku redakce, analýza diskurzu, postmoderní čtení), seznámí se s význačnými badateli (např. F. C. Baurem, J. B. Lightfootem, E. P. Sandersem). Vnímaví studenti brzy pochopí, že nemají před sebou novozákonní svitky, jak je napsali apoštolové, ale jejich tištěnou podobu ve formě knihy, a navíc pravděpodobně v překladu. Kromě toho se jedná o text, který věřící i nevěřící studují a vykládají téměř dvě tisíciletí.

V této kapitole nám tedy jde o vytvoření rámce, který by usnadnil porozumění zbytku této knihy i mnoha dalším spisům o Novém zákoně.

PŘEDÁVÁNÍ TEXTU

Lukáš na počátku svého evangelia uvádí, že „mnozí“ se již rozhodli sepsat vyprávění o Ježíšovi (L 1,1–4). Někteří badatelé tvrdí, že sepsání prvních významných dokumentů o Ježíšovi či prvotní církvi předcházelo dlouhé období ústní tradice.

Důkazy však toto mínění nikterak nepotvrzují – Ježíš se narodil do světa s vysokou gramotností.¹ Pokud tuto skutečnost vezmeme v úvahu, pak nás existence dokumentů, které dohromady tvoří Nový zákon, sotva překvapí.

Tyto dokumenty byly původně psané ručně na samostatných svitcích. Doklady hovoří pro to, že byly psány majuskulemi, bez mezer a s velice skrovnou interpunkcí. Do vzniku knihtisku zbývalo ještě půldruhého tisíciletí – proto byly ručně psané i kopie. Teoreticky je mohli pořizovat profesionální opisovači. V skriptoriu jeden člověk diktoval a několik písařů diktovaný text zapisovalo. Další člověk porovnával kopie s originálem a často označoval opravy inkoustem odlišné barvy. Takové profesionální pořizování opisů vyžadovalo nemalé úsilí, a bylo tudíž nákladné. Většinu raně křesťanských opisů Nového zákona nepochybně pořídili horliví laici, kteří měli obrovský zájem o další Pavlův list či písemnou zprávu o životě Ježíšově – o jeho službě, smrti i vzkříšení. To samozřejmě snižovalo náklady: Křesťané věnovali svůj čas pořízení vlastních kopií, a nemuseli tudíž platit vysoké částky profesionálním písařům. Na druhé straně však soukromá kopie, kterou si s nejlepšími úmysly pořídil horlivý laik, patrně obsahovala více chyb, jež vznikají při opisování, než by tomu bylo, kdyby byly opisy pořízeny – a případně opraveny – ve skriptoriu.

V poslední kapitole této knihy se budeme stručně věnovat otázce, jak se ustavil novozákonní kánon. V tuto chvíli se spokojíme s poznámkou, že jak se množily opisy novozákonních dokumentů, byly poměrně brzy zavedeny tři formální změny. Za prvé, kodex nahradil svitky. Kodex byl vázán v podstatě stejným způsobem jako moderní kniha – čtenář tedy mohl poměrně rychle vyhledávat různá místa spisu, aniž byl nucen odvíjet decimetry svitků. Za druhé, velká písmena (odborníci jim říkají „unciály“) byla stále více (byť ne úplně) nahrazována minuskulemi, které sice nebyly tak hezké, nicméně umožňovaly mnohem rychlejší zápis. A konečně za třetí, i v rámci Římské říše se prvotní církev skládala z mnoha rozmanitých skupin, a proto netrvalo dlouho, a byly pořízeny různé překlady Nového zákona, ba dokonce celé Bible. Kvalita těchto „verzí“ (jak se překladům Bible říkalo) byla velmi různá.² Neexistovala ani autorská práva, ani žádná ústřední vydavatelství. Proto brzy kolovalo mnoho verzí latinských, syrských atd. – podle toho, jak si je jednotlivci či místní církevní obce pořizovali podle potřeb svých komunit.

Dnes chrlí tiskárny tisíce *identických* kopií. Pokud se ale kopie pořizovaly ručně a pokud se opisoval poměrně dlouhý spis, pak se každá kopie trochu lišila. Při opakovaném opisování vznikaly náhodné chyby, ovšem ne vždycky na stejném místě. Vytvořit kopii zcela věrnou originálu bylo s každým opisem několikanásobně těžší. Netrvalo dlouho a křesťan, jenž pořizoval opis opisu, odhalil něco, co považoval za chybu předchozích opisovačů, a ve své nové kopii tuto chybu opravil. Bohužel se však v některých případech jednalo o chyby pouze *domnělé*. Je na-

¹ Viz zvláště Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

² Nejlepší přehled najdete u Bruce M. Metzgera, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmissions and Limitations* (Oxford, Clarendon Press, 1977).

příklad dobře známo, že v knize Zjevení je mnoho gramatických nesrovnalostí. Panuje velká nejednota v otázce, proč tomu tak je. Existují tři hlavní teorie a dále několik vedlejších. Pozdní opisovač se mohl domnívat, že chyby vznikly při předchozím opisování, a mohl je „opravit“ podle „správné“ gramatiky. Tím ale vnesl do textu chyby nové.

Dvě historické a geografické „náhody“ nám pomohly určit, jaké materiály se nám dostaly do rukou. Za prvé, podobně jako se Římská říše rozdělila na západní a východní (došlo k tomu v důsledku rozhodnutí císaře Konstantina založit hlavní město na východě – město nyní známé jako Konstantinopol či Cařihrad), rozdělila se i církev. Na západě v církvi brzy převládla latina – nejen díky tomu, že to byl oficiální jazyk v Římě, ale i proto, že postupně vytlačovala řečtinu jako jazyk lidových vrstev (*lingua franca*). Zpočátku existovala celá řada latinských verzí. Proto koncem 4. stol. pověřil římský biskup Damasus Jeronýma, aby pořídil oficiální latinskou verzi. Ta se pak rozšířila po církvích na západě. Někdy jim byla dokonce vnucována. Tato latinská verze byla později několikrát revidována. Dnes je známa jako Vulgáta. Na západě si udržela svůj vliv déle než tisíciletí. Na východě, který se později proměnil v Byzantskou říši, naopak převládala řečtina. Řecké rukopisy se tu používaly a opisovaly mnohem více než na západě, a to až do roku 1453, kdy Turci dobyli Cařihrad. Mnoho východních učenců tehdy uprchlo na západ a vzalo s sebou své řecké rukopisy. Tento vývoj napomohl vzniku jak reformace, tak renesance.

A za druhé, materiál, na který se tehdy psalo (tj. ekvivalent papíru), v určitých klimatických podmínkách rychle podléhal zkáze. Nejdražší knihy byly psány na *pergamenu* – vydělané zvířecí kůži. Kvalitnímu pergamenu se říkalo *vellum*. Běžnější bylo pořizovat knihy z papyru – rostliny hojně rostoucí v nilské deltě. Papyrus je příbuzný celeru či rebarboře. Z dužiny stonku se nařezaly tenké proužky, které se slepily, slisovaly, čímž vznikl list papyru. Pergamen je sice pevnější než papyrus, nicméně v obou případech šlo o materiály organické, které se tedy snadno rozkládají – zejména ve vlhkém prostředí. Proto nás nepřekvapí, že nejzachovalejší starobylé rukopisy byly nalezeny v horkém a suchém egyptském písku.

Jaké textové svědectví tedy máme k dispozici? Existuje asi pět tisíc rukopisů či jejich částí (někdy jde o pouhé zlomky) celého řeckého Nového zákona či některé z jeho knih a zhruba osm tisíc úplných či neúplných rukopisů jednotlivých verzí (překladů). Toto textové svědectví můžeme uspořádat podle různých kritérií. Jedním z nich může být materiál, na němž jsou rukopisy psány (pergamen či papyrus). Důležitější je členění podle typu písma. Existují necelé tři stovky *unciálních* rukopisů Nového zákona (tj. rukopisů psaných velkými písmeny), přibližně tři tisíce *minuskulí* (rukopisů, jež velká písmena nepoužívají) a více než dva tisíce *lekcionářů*. (Lekcionáře jsou církevní čítanky, které obsahují výběr biblických textů pro různé dny církevního roku.) [V roce 1998 se seznam novozákonních rukopisů rozrostl na 109 *papyrů*, 307 *majuskulí*, 2860 *minuskulí* a 2408 *lekcionářů* – pozn. red.] Našimi dalšími prameny jsou citáty Písma, které nacházíme u raných církevních otců, a krátké úseky Písma na hliněných střepích, které nezdědka používali jako svůj psací materiál chudí lidé (*ostraka*).

Konečně zmiňme amulety,³ pocházející z období mezi 4. a 13. stoletím. Podobně můžeme členit veškerý materiál verzí. Většina tohoto materiálu pochází z tisíciletého období od roku 500 do roku 1500. Nejstarší zlomky však pocházejí z první poloviny druhého století.

Stojí za zmínku, že ze všech děl, která se nám ze starověku dochovala, je Nový zákon z hlediska textového svědectví dílem doloženým nejlépe ze všech. Vezměme kupříkladu *Letopisy* sepsané slavným římským historikem Tacitem. Jediný dochovaný rukopis tohoto díla pochází z 9. století. Nejlépe doloženým řeckým tragédem je Euripidés. Jeho díla se zachovala v 54 papyrových rukopisech a v 276 rukopisech pergamenových. Téměř všechny pergamenové rukopisy pocházejí z byzantského období. Dějiny Říma psané Velleiem Paterculem se zachovaly v jediném neúplném rukopise, který pochází ze 17. století. Originál se posléze ztratil. Ve srovnání s jinými spisy je bohatství a rozsah řeckého novozákonního materiálu ohromující.

S příchodem knihtisku se přepisování rukopisů navždy stalo překonanou záležitostí. První tištěné vydání Nového zákona spatřilo světlo světa 10. ledna 1514. Šlo o pátý svazek vícejazyčné Bible, která vznikla z podnětu primase španělského, kardinála Francisca Ximenese de Cisneros (1437–1517). Byla vytištěna ve městě Alcalá, latinsky Complutum, a tak je dnes celé dílo známo pod názvem Complutenská polyglotta. Pátý svazek obsahoval i první tištěný řecký slovníček, který se stal předchůdcem bezpočtu slovníků, jež byly od té doby pořízeny.⁴ Complutenská polyglotta sice obsahovala první řecký Nový zákon, který byl kdy *vytištěn*, nikoli však první, který byl *publikován* (tedy nejen vytištěn, ale i uveden na trh). Prvenství ve vydání získal basilejský tiskař Frobenius, který pověřil přípravou textu Erasma Rotterdamského (holandský učenec, vlastním jménem Desiderius Erasmus, 1469–1536). Erasmus připravil své vydání k tisku a publikoval je 1. března 1516. Toto vydání obsahuje stovky typografických chyb. Jeho podkladem byly dva rukopisy z basilejského kláštera. Oba pocházely z 12. století a nebyly příliš kvalitní.

Erasmus pracoval na dalších vydáních, v nichž bylo opraveno mnoho předchozích chyb. Při přípravě těchto vydání použil několika dalších řeckých rukopisů. Z nich byla nejlepší jedna minuskule z 10. století. Šlo o opis jistého raného uncialního rukopisu, který byl lepší než ostatní rukopisy, jež měl Erasmus k dispozici. Erasmus ale na tento minuskulní rukopis příliš nespolehal, protože se od ostatních výrazně lišil. Při přípravě svého definitivního 4. vydání (1527) mohl již Erasmus

³ Amulety se často nosily na krku jako ochrana proti nejrůznějším nebezpečím. Některé amulety byly jen „kouzelné“ kameny nebo něco podobného, jiné ale obsahovaly výroky či oblíbené citáty psané na papýru, vellu, keramice či dřevě. Tam, kde se pověra nabalila na křesťanskou víru, šlo nutně někdy o citáty z Písma. Na ostracích a amuletech pochopitelně najdeme pouze velmi krátké úryvky z Písma.

⁴ Více viz John A. Lee, *A History of New Testament Lexicography*, SBG 8 (New York: Peter Lang, 2003).

přihlédnout i ke Complutenské biblí. Toto vydání má tři sloupce, z nichž jeden obsahuje řecký text, druhý Vulgátu a třetí Erasmův vlastní latinský překlad. 5. vydání z r. 1535 vypouští Vulgátu; řecký text zůstal od 4. vydání bez jakýchkoli podstatných změn.

Všechna raná vydání řeckého Nového zákona byla buď přetisky Erasmova díla, nebo z něho vycházela. Robert Estienne (jeho příjmení často nacházíme v latinské formě Stephanus) pořídil čtyři taková vydání Nového zákona, a to tři v Paříži (1546, 1549, 1550), poslední pak v Ženevě (1550). Byl totiž protestantem a poslední část svého života strávil právě v tomto městě. První dvě z jeho vydání byla jakousi směsí erasmovského a complutenského textu. Třetí vydání (1550) se silně podobalo 4. a 5. vydání Erasmovu. Je to první vydání, které obsahovalo *kritický aparát* – různočtení na vnitřním okraji stránek. Kritický aparát vycházel ze 14 řeckých rukopisů a uváděl i čtení Complutenské polyglotty.⁵ Toto třetí vydání mělo neočekávaný vliv. Roku 1553 ho v Ženevě přetiskl Jean Crispin. V řeckém textu provedl jen asi půl tuctu změn. Theodor Beza, Kalvínův nástupce v Ženevě, vydal řecký Nový zákon celkem devětkrát. Tato vydání sice obsahují nový textový materiál, objevený samotným Bezou, nicméně celkově jsou velmi podobná 3. a 4. vydání Stephanovu. Překladatelé Bible krále Jakuba (*King James Version*) do značné míry vycházeli z Bezových vydání z let 1588–9 a 1598.

Roku 1624 zveřejnili bratři Bonaventura a Abraham Elzevirové v Leidenu velké vydání řeckého textu Nového zákona, jež bylo založeno především na Bezově vydání z roku 1565. Jejich druhé vydání z roku 1633 se může pochlubit tím, že čtenáři přináší „*text*, který je nyní všemi *přijímán* a který neobsahuje nic pozměněného či pokaženého“. Dnes bychom to patrně považovali za nadnesenou reklamu. Slova, jež jsme označili kurzivou, poukazují na latinský *textus receptus*, který označuje všeobecně přijímaný, a tedy standardní text. O tento „přijatý text“ se opírala většina anglických překladů Bible až do roku 1881. Tato textová tradice vychází jen z několika rukopisů – víc jich tehdy známo nebylo. Většinou jde o pozdní minuskule.

V následujících staletích bylo objeveno množství textových dokladů, které jsme již stručně zmínili. Úkolem textového kritika je probírat se těmito texty a hledat určité metody, jež nám pomohou odhalit čtení, které je nejbližší originálu. Ten nám pochopitelně není k dispozici.⁶ Textoví kritici roztříbili toto obrovské množství rukopisného materiálu do *textových typů*. Jde o charakteristická čtení, která odrážejí

⁵ Jedním z oněch 14 řeckých rukopisů byl *Bezův kodex*, který je nyní považován za hlavního svědka západního textu.

⁶ Malá část textových kritiků je toho názoru, že snaha dobrat se originálu je marná. Patří k nim např. D. C. Parker, *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Tito kritici tvrdí, že rukopisná tradice byla neustále v pohybu, a proto je nemožné objevit originální čtení. Nadto tato snaha dobrat se původního čtení odvrací naši pozornost od studia, co různé textové tradice vypovídají o názorech církve v různých dobách a na různých místech. Parker nejenže přeceňuje svobodu textové tradice, ale podceňuje i skutečnost, že každý spis *měl* svůj originál. Skuteč-

textovou tradici určité zeměpisné oblasti. Pokud byl rukopis přenesen do jiné oblasti a pokud se pak pořizovala kopie jak z tohoto rukopisu, tak z místních rukopisů, mohl vzniknout rukopis „smíšeného typu“. Malé skupině rukopisů, které si jsou ještě více příbuzné a mezi nimiž je zpravidla doloženo i přímé přejímání, říkáme *rodina*.

Vznik textové kritiky jako samostatného oboru je spjat se jménem francouzského kněze Richarda Simona, který bádá a psal svá díla koncem sedmnáctého století. Později, roku 1707 – pouhé dva týdny před svou smrtí – pořídil anglický teolog John Mill nádherné vydání řeckého textu Nového zákona, které bylo výsledkem desetileté práce (v druhé polovině svého snažení byl již John Mill ovlivněn studiemi Richarda Simona). „Přijatý text“ zůstal nezměněn, nicméně kritický aparát zabíral větší část každé strany a obsahoval nejen paralely, ale dokonce i čtení dostupných rukopisů, verzí (překladů) a dříve tištěných vydání. Toto vydání obsahovalo rovněž stručné shrnutí dostupných informací o vzniku a předávání textu všech spisů novozákonního kánonu, popisy tehdy známých rukopisů Nového zákona a poznámky o všech překladech.

Z určitých důvodů se ale klíčovou postavou textové kritiky stal švábský pietista Johann Albrecht Bengel. Ten vydal roku 1734 řecký Nový zákon, jehož text se na mnoha místech odlišoval od „textu receptu“ (byť většina těchto změn byla nepodstatná), ale který navíc obsahoval rozsáhlý kritický aparát. V tomto aparátu Bengel uvádí nejdůležitější textové odchylky rozdělené do pěti skupin podle důležitosti (podobně je tomu v některých současných vydáních řeckého textu Nového zákona). Bengelovy úvahy o tom, jak asi vypadal původní text, se do značné míry shodují se závěry dnešních badatelů. Bengel formuloval pravidla či zásady, podle nichž se rozhodoval. Čas je prověřil a více méně potvrdil.

Bengel kupříkladu rozpoznal, že mnohé rukopisy, které obsahují zvláštní čtení, jsou v podstatě bezvýznamné. Mnoho rukopisů pochází z pozdější doby nebo patří výhradně k jedné textové tradici. Důležité je posoudit, *kdy* byly rukopisy sepsány a o kolik typů textu se určité čtení může opřít (zpravidla jde o textové tradice pocházející z různých částí světa). Bengel pochopil, že nejdůležitější otázka, jakou si textový kritik musí položit, zní: Z kterého čtení nejpravděpodobněji pocházejí všechna ostatní? Dále: Jelikož písaři mají sklon odstraňovat to, co považují za chybu, formuloval Bengel zásadu, že „obtížnější čtení je patrně původnější než snazší“ (*Proclivi scriptiori praestat ardua*).

Žádné z těchto pravidel pochopitelně neplatí absolutně. Musíme kupříkladu rozlišovat mezi neúmyslnými chybami a záměrnými změnami. Záměrné změny byly často vedeny snahou text „vylepšit“. Vycházely z předpokladu, že se některý z dřívějších opisovačů spletl. V takových případech Bengelovo pravidlo funguje správně – obtížnější čtení je patrně původní. Jde-li ale o pouhou chybu – kupříkla-

nost, že se nemůžeme s jistotou dobrat jeho přesného čtení, není v rozporu se snahou se k co nejpresnějšímu čtení přiblížit. Tento cíl je do značné míry dosažitelný.

du když písař z nedbalosti vložil tři slova z předchozího řádku a pak pokračoval – pak toto pravidlo pochopitelně neplatí. „Obtížnější čtení“ obsahuje nechtěnou vložku. Je sice obtížnější, ale není původnější. Úkoly textové kritiky jsou složité a mohou jim dostat pouze badatelé, kteří se mimořádně dlouho zabývají samotnými rukopisy. Musí být hluboce obeznámeni jak s psaním, tak s písařskými opravami i zvláštnostmi jednotlivých rukopisů. Rozhodně nejde o jakousi pouze mechanickou disciplínu. Textová kritika vyžaduje jak rozsáhlé znalosti, tak zdravý úsudek.⁷

V rámci těchto úvah je třeba provádět dvojí rozlišení – ty ostatně rozpracovávalo celé následující století. Za prvé je potřeba rozlišovat mezi vnějšími důkazy (tj. v kterých rukopisech nacházíme ta či ona čtení) a důkazy vnitřními (tj. jaké argumenty lze na obranu toho či onoho čtení přinést na základě textu samotného). Za druhé začala textová kritika – s ohledem na vnitřní důkazy – rozlišovat mezi vnitřní pravděpodobností (tj. co by autor patrně napsal, nahlíženo z hlediska jeho sklonů) a opisovačskou pravděpodobností (co by patrně zapsali opisovači, ať už šlo o změny záměrné či dané opisovačskou nepozorností).

Tento stručný popis rozvoje textové kritiky ani zdaleka nepostihuje zásluhy bezpočtu badatelů, kteří pilně zpracovávali jednotlivé texty, natož zásluhy hrstky oněch vynikajících učenců, jako byli Brian Walton (1600–1661), Richard Bentley (1662–1742), Johann Jakob Wettstein (1693–1754), Edward Harwood (1729–1794), Johann Jakob Griesbach (1745–1812), Lobegott Friedrich Constantin von Tischendorf (1815–1874), a konečně zásluhy společného díla, které vytvořili Brooke Foss Westcott (1825–1901) a Fenton John Antony Hort (1828–1892). Dnes je nejdůležitějším centrem novozákonní textové kritiky Institut für Textforschung v Münsteru.

Vlastní rozsáhlou sbírku textů a překvapivě vysoké procento textů již převedl do digitalizované podoby. Naprostá většina současných textových kritiků zaujímá postoj, který se nazývá *eklekticismus*. Toto označení vyjadřuje, že volí (řecké sloveso „volit“ zní *eklegomai*) čtení podle toho, které dle jejich názoru nejlépe odpovídá všem dokladům, a to jak vnitřním, tak vnějším. Existují však dvě menšinové skupiny. Jedna se stále drží *textu receptu*; ne sice v té formě, jak jej vydali bratři Elzevirové, nicméně ve formě „většinového textu“, tj. toho čtení, pro které svědčí nejvyšší počet rukopisů.⁸ Druhá menšinová skupina prosazuje *důsledný eklekticismus*. Zastánci tohoto směru neberou v potaz vnější důkazy (tj. jsou přesvědčeni,

⁷ K nejlepším úvodům do této problematiky stále patří Bruce Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration*, 3. vyd. (Oxford, Oxford University Press, 1992); a Kurt Aland a Barbara Aland, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, přel. Erroll F. Rhodes (Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1987). Studenti dlouho vycházeli z argumentace obsažené v jednotlivých částech díla Bruce Metzgera *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2. vyd. (London/New York: United Bible Societies, 1994).

⁸ Nejlepším obhájcem tohoto stanoviska je patrně Wilbur N. Pickering, *The Identity of the New Testament Text II*, 3. vyd. (Eugene, Wolf and Stock, 2003). Nejlepší stručné pojednání o tomto postoji

že je jedno, které rukopisy či rodiny rukopisů podporují to či ono čtení), ale soustředí se pouze na důkazy vnitřní.⁹

Tyto vědecké spory nemění nic na skutečnosti, že přemýšliví křesťanští čtenáři jsou dnes díky svým tištěným řeckým Novým zákonům vybaveni velmi přesnými a podrobnými informacemi. O naprosté většině textu řeckého Nového zákona není žádného sporu. Zůstávají-li určité nejasnosti, je třeba říci, že se v žádném z těchto případů nejedná o záležitosti týkající se učení. Ano, textové varianty mohou nastolit otázku, zda lze určité učení či určitý historický údaj podepřít tím nebo oním místem Písma, nicméně všechny důležité prvky učení či dějin lze doložit jinými paralelními místy, která jsou nesporná. Co se týče dostupnosti a rozsahu doložení textu, jsme na tom díky značnému počtu rukopisných nálezu devatenáctého a dvacátého století nesrovnatelně lépe, než byli křesťané téměř po 1900 let.¹⁰ Možná bychom měli vyslovit domněnku, že originály novozákonních textů nemáme díky Boží prozřetelnosti. Určitě bychom jim prokazovali modlářskou úctu a soustředili bychom se na rukopisy jako takové, a nikoli na jejich obsah.

STARÉ VYKLADAČSKÉ TRADICE

Velkým nebezpečím pro současné studenty Nového zákona je, že nebudou brát dostatečně vážně interpretace těchto sedmadvaceti knih a úvahy nad nimi, jak se utvářely po celá dvě tisíciletí církevních dějin. Studenti jsou dnes pod tlakem, aby zvládli rozsáhlou současnou literaturu. Nadto jsou pod vlivem kultury jednadvacátého století – kultury, která má sklon uctívat to, co je novátorské či dokonce módní, a podezírat to, co je tradiční. V důsledku toho nám hrozí, že nepostřehneme, jak jsme spojeni s křesťanskými čtenáři předchozích staletí. Navíc mají jak konzervativní, tak liberální badatelé z různých důvodů tendenci soustředit se na staletí bezprostředně minulá. Pokud jde o konzervativce, vidíme, že mnozí (a v neposlední řadě i evangelikálové) mají někdy pocit, jako by vážná teologická reflexe

z hlediska hlavního proudu eklekticismu zřejmě sepsal Kurt Aland, „The Text of the Church?“, *TrinJ* 8 (1987), 131–144. Populární pojednání viz D. A. Carson, *The King James Version Debate: A Plea for Realism* (Grand Rapids, Baker, 1979); James K. White, *The King James Only Controversy* (Minneapolis: Bethany House, 1995); Doug Kutilek, *J. Frank Norris and His Heirs: The Bible Translation Controversy* (Pasadena, Pilgrim 1999).

⁹ Svým způsobem je toto hnutí důslednou kritikou slabin eklekticismu. Nejlépe toto hnutí reprezentuje J. K. Elliott a nejlepší z jeho studentů. Starším reprezentantem tohoto směru byl ve svých esejích o textové kritice G. D. Kilpatrick. Viz např. J. K. Elliott, ed., *The Principles and Practice of New Testament Textual Criticism: Collected Essays of G. D. Kilpatrick*, BETL 96, (Leuven, Leuven University Press, 1990); idem, *Essays and Studies in New Testament Textual Criticism*, EFN 3 (Córdoba: Ediciones 'El Almendro', 1992); Kent D. Clarke, *Textual Optimism: A Critique of the United Bible Societies' Greek New Testament*, JSNTSup 138 (Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997). Nejlepší odpovědí na hnutí důsledného eklekticismu (nikoli nutně na každou jednotlivou kritiku, kterou toto hnutí přineslo) je popis cílů a metod hlavního směru textové kritiky, jak jej přináší její standardní texty uvedené výše v pozn. č. 7.

¹⁰ Parkerův postoj (*Living Text of the Gospels*), totiž že textové kritice nemá jít o to, aby se přiblížila k původnímu textu, ale že je pouhým hermeneutickým cvičením, nám upřímně řečeno připadá podivný. Viz důkladné pojednání od Moisése Silvy ve *WTJ* 62 (2000), 295–302.

začala až s reformací, a že pokud se pečlivě věnujeme exegezi, historická teologie nám toho tak jako tak mnoho neřekne. Liberálové zase hledí na období před osvícenstvím jako na bažinu pověrečných a nevědeckých výkladů, z níž jsme vybredli díky svému pokročilému poznání.¹¹

Krátký oddíl jedné kapitoly si těžko může činit nárok, že tuto dlouhou tradici dostatečně přiblíží. Následující řádky neobsahují vyčerpávající přehled vývoje výkladů za půl druhého tisíciletí. Jsou pouze velmi selektivním souhrnem hrstky důležitých autorů a hnutí, kteří hráli při výkladu Nového zákona důležitou úlohu. Alespoň částečně též zmíníme, jakou roli hrály novozákonní dokumenty v průběhu dějin.

1. Jednou z nejdůležitějších událostí bylo spojení novozákonních dokumentů do skupin (Kolovaly pavlovské spisy – ať už všechny nebo některé z nich – jako celek? Srov. 2P 3,15–16) a nakonec do samotného novozákonního kánonu. Některá stadia tohoto procesu jsou nastíněna v poslední kapitole této knihy a zde se jimi nemusíme zabývat. Stojí ovšem za zmínku, že každý solidní úvod do Nového zákona psaný v současnosti se při diskusi o tom, co by mělo být obsahem novozákonního kánonu, zabývá stejnými problémy, které se již řešily v prvních staletích církevních dějin. Uveďme příklad: Církevní otcové odmítali zařadit do kánonu jakoukoli knihu, kterou považovali za *pseudonymní* (tj. knihu, která se tvářila, že ji psal například Pavel, ačkoli ji Pavel ve skutečnosti nenapsal). Toto odmítnutí znamenalo, že bylo třeba zabývat se otázkami autorství. Jinými slovy, církve se od počátku zabývala nejen otázkami spjatými s výkladem, ale i technickými otázkami, jež se v dnešní době rozebírají v „úvodech“.

2. Křesťanství se od počátku nevyhnutelně vymezovalo – alespoň do jisté míry – vůči různým podobám judaismu, které převažovaly v prvním století. Celosvětové hnutí, které dnes nazýváme „křesťanstvím“, má celou řadu podob, z nichž některé by jinými částmi hnutí byly považovány za křesťanské pouze částečně. Podobně tomu bylo s judaismem prvního století. Judaismus měl celou řadu forem a některé z nich byly jinými větvemi judaismu vehementně odsuzovány jako odpadlické. Zevrubné pojednání o vztahu mezi ranými křesťany a judaismem tedy musí být z podstaty věci velmi složité.

Většinu prvních křesťanů tvořili pochopitelně Židé. Postupně se k církvi přidávalo stále více pohanů. Když prvotní církev promýšlela, co Bůh vykonal skrze smrt a vzkříšení Ježíše Krista, nemohlo mezi těmi, kdo se tímto zabývali, nedochá-

¹¹ Např. W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems* (Nashville, Abingdon, 1972), 13: „O vědeckém pohledu na Nový zákon nelze hovořit, dokud se Nový zákon nestal předmětem historického bádání jako vymezený literární útvar, totiž jako sbírka spisů, o nichž je možno pojednávat nezávisle na Starém zákoně a bez dogmatických či konfesijních předpokladů. Takový pohled začal převažovat až v osmnáctém století. Proto se na dřívější pojednání o Novém zákoně můžeme dívat jen jako na prehistorii novozákonního bádání.“ V postmoderní době jsme si vědomi toho, že každý interpret nevyhnutelně přistupuje k textu s nějakým předpokladem. Dnes by sotva někdo uvažoval podobně jako W. G. Kümmel.

zet k napětí (viz Sk 15 a Ga 2,11–14). Novozákonní spisy něco z tohoto raného vývoje zachycují. Když křesťané rozpoznali, že je-li Ježíš jediným dostačujícím zdrojem spásy, pak určité prvky s judaismem bytostně spjaté (jako například obřizka), tak určité prvky, které se v rámci judaismu dodržovaly (jako například předpisy o košer stravě), nelze přikazovat všem věřícím. Dále: Pokud Kristova oběť vyřešila problém našeho hříchu, nemohlo to nemít dopad na vztah k chrámovým obětem. Proto museli křesťané promýšlet svůj vztah k mojžíšské smlouvě. Pokud Pán Ježíš ustanovil novou smlouvu ve své krvi (L 22,20; 1K 11,25; srov. 2K 3,6; Jr 31,31–34), pak nezbyvá než mojžíšskou smlouvu chápat jako starou (srov. 2K 3,6; Žd 8,13).

Tyto a podobné úvahy nacházíme již na stránkách Nového zákona. V druhém století o ně židé a křesťané vedli vleklé spory. Nejvýraznější příspěvek do této diskuse pochází z pera Justina Martyra (cca 100–165). Jde o knihu *Dialog s Židem Tryfónem*. Tato kniha líčí Justinův rozhovor s učeným Židem Tryfónem a několika jeho přáteli. V knize se odráží jednak Justinova touha přivést jak Židy, tak pohany ke Kristu, jednak způsob, jakým křesťanský apologeta z druhého století vykládal Starý zákon ve světle Nového zákona, aby tak vytvořil teologii založenou na Bibli jako celku.¹²

3. Křesťané rovněž začali velmi brzy získávat pro Krista pohany. Šíření křesťanství popisuje kniha Skutků. Z ní se dozvídáme, že prvním městem, v němž byla silná smíšená církevní obec, byla Antiochie (Sk 11,19–30; 13,1–3; 15,1–35). Alespoň o žádné jiné takové obci nic podstatného nevíme. Pavel sám sebe chápal jako apoštola pohanů (Ga 2,7–10). Uměl získávat pro evangelium Židy a další návštěvníky místních synagog (viz zvláště zprávu o tom, jak zvěstoval evangelium v Antiochii Pisidské – Sk 13,16–43), ale jeho hlavní poslání směřovalo k pohanům, ať už šlo o obyčejné obyvatele menších měst (Sk 14,8–18), vyšší městské vrstvy (Sk 19) či intelektuály (Sk 17,16–34). Při všech těchto střetnutích se musel vyrovnávat s nejrůznějšími „filozofiemi“. Ve Skutcích 17,18 jsou zmíněni stoikové a epikurejci; filozofických směrů však bylo mnohem více. Slovo *filozofie* tehdy neoznačovalo těžko srozumitelnou disciplínu, v níž se studentům dostává značných dávek skepse a minima pozitivního obsahu. Ve starověku slovo *filozofie* označovalo zhruba to, co my nazýváme „světonázorem“. Různí učitelé vyučovali světonázorům, které si navzájem konkurovaly. Křesťané vyvíjeli značné úsilí, aby pro evangelium získali muže a ženy zastávající tyto různé pohanské světonázory.

¹² *Dialog s Židem Tryfónem* je nepochybně pozdější zápis skutečných rozhovorů, který Justin Martyr s Židy vedl. Úroveň i tón prokazují pozoruhodnou velkorysost i čestné vedení diskuse, což je něco, co o řadě pozdějších pojednání říci nelze. Téměř každý významný křesťanský autor prvních pěti staletí napsal nějaké protijudaistické pojednání nebo alespoň zapracoval hodně protijudaistických argumentů do svých spisů věnovaných jiným otázkám. Většina badatelů ovšem soudí, že se to stalo jakýmsi neblahým zvykem – něčím, co prostě v literatuře nemohlo chybět a co přišlo vhod, když se dokazovala jedinečnost Krista a křesťanství. Viz zejména Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, The Emergence of the Catholic Tradition* (100–600) (Chicago, University of Chicago Press, 1971), 1:15–16.

Římský svět prvních tří staletí křesťanské éry byl v jistém smyslu vysoce pluralistický. Římané chtěli udržet mír, a proto stanovili, že znesvěcení chrámu – jakéhokoli chrámu – bude hrdelním zločinem. Přesto byla tato pluralita náboženství a světonázoru v jednom ohledu monolitická: všechny ty rozdílné náboženské směry a světonázory se shodovaly v tom, že neexistuje jedna jediná cesta k Bohu. V této věci byly zcela zajedno. Axiomem řecké civilizace totiž bylo, že „vesmír je jednotný (včetně bohů), dokonalý a neměnný. Jeho harmonie se opakuje donekonečna. Lidské bludy lze napravit vzděláním“.¹³ Z toho důvodu považovala většina Řeků křesťany za silně bigotní a úzkoprse. Proto pohan Celsus trval na tom, že různé staré zvyky a víry mají stejnou platnost, zatímco Origenes trval na jedinečnosti a nadřazenosti křesťanství. Porfyrius tvrdil: „Nedospěli jsme zatím k žádnému učení, které by nabízelo univerzální cestu k osvobození duše.“¹⁴ Učenec R. L. Wilken píše:

„Všichni starověcí kritici křesťanství shodně tvrdili, že k božskému neexistuje jedna jediná cesta... Důvodem, proč se začalo diskutovat o náboženském pluralismu starověkého Říma, nebyl celý ten kaleidoskop náboženských rituálů a pocitů, nýbrž úspěch křesťanství – a to, co křesťanství tvrdilo o Kristu a o Izraeli... Křesťanští myslitelé hlásali, že pramenem poznání Boha jsou určité konkrétní dějinné jevy. Tím překročili hranice, v nichž se ve starověku mohl civilizovaný teologický diskurz pohybovat.“¹⁵

Křesťané tedy od samého počátku rozpracovávali svou teologii a vykládali své nejsvětější a nejsměrodatnější dokumenty v kontextu sporů, misie, mezikulturní komunikace a protiřečících si nároků.

4. Kromě toho se i v tomto rodícím se hnutí brzy objevily různé bludné směry. To křesťanské teology nutilo, aby rozhodovali, které odchylky jsou přípustné a které je nutno odmítnout, protože se dostávají do rozporu s křesťanskou naukou – bez ohledu na to, co tvrdí jejich šířitelé. Proto Pavel varuje již v jednom z nejstarších křesťanských spisů před „jiným evangeliem“, které žádným evangeliem není, a vyslovuje své „anathema“ proti těm, kdo je šíří (Ga 1,6–9). V jednom z posledních novozákonních spisů Jan zase popisuje jistou skupinu, která kdysi byla součástí církve, nicméně později se kvůli určitým rozporům v učení a etice odloučila. Tím dokázala, že k Božímu lidu vlastně nikdy nepatřila. Kdyby k němu patřila, nikdy by se nebyla oddělila (1J 2,19). Prvotní církev neváhala vyloučit nejen ty, kdo se odmítli odvrátit od závažných morálních prohřešků (1K 5,1–13), ale i ty, které pokládala za rouhače (1Tm 1,20).

Ačkoli spory o učení a morálku pomáhaly církvi od samého počátku, aby si ujasnila své názory, byla záhy ohrožena gnosticizmem – hnutím tak rozšířeným

¹³ E. A. Judge: „Ancient Contradictions in the Australian Soul“, *ISCAST Bulletin* 33 (zima 2001), 8.

¹⁴ Citováno u Augustina, *De civitate Dei* 10,32.

¹⁵ „Religious Pluralism and Early Christian Thought“, v *Remembering the Christian Past* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 42–43.

a tak kulturně vlivným, že se pro církev stalo vážnou hrozbou. Myšlenky některých z prvních hlasatelů tohoto hnutí (někteří badatelé je označují za „proto-gnostiky“) tvoří částečně pozadí několika pozdějších novozákonních spisů.¹⁶ Hnutí dosáhlo svého vrcholu během druhého a třetího století. Nejrozsáhlejší sbírka gnostických dokumentů pochází z Nag Hammádí a je dostupná v anglickém překladu.¹⁷ Když se do těchto dokumentů na chvíli soustředěně začtete, je vám hned jasné, že jste ve světě velmi odlišném od světa Nového zákona. Představy o původu člověka, které nacházíme v gnostických spisech, se výrazně liší od těch, s nimiž se setkáváme v Novém zákoně či v celé Bibli. Hmota je zpravidla považována za bytostně špatnou. Spásy dosahujeme nikoli skrze zástupnou smrt oběti, nýbrž poznáním vlastní identity. Vše je spjato s množstvím tajných rituálů.

Ve všech těchto oblastech bylo úkolem křesťanských apologetů druhého a třetího století porozumět své době a na základě křesťanských Písem vyvrátit to, co se z hlediska pravověří jevílo jako neudržitelné a nebezpečné kacířství. Nejznámějším z těchto apologetů je zřejmě lyonský biskup Irenej (Eirénaios). Ten sepsal pětitvázkové dílo, jehož cílem je odhalit a vyvrátit různé formy gnosticismu. Ačkoli psal až koncem druhého století, v mládí byl žákem Polykarpovým; Polykarp sám byl učedníkem Janovým.

Pro nás jsou tyto otázky zajímavé jednak samy o sobě, jednak i ze dvou dalších důvodů. Předně: Pod vlivem Waltera Bauera¹⁸ se dnes velká část badatelů kloní k názoru, že prvotní církev nerozlišovala mezi pravověřím a kacířstvím. Rodící se křesťanství bylo natolik silné a inkluzivní, že to nebylo nutné. Rozlišování přišlo až později a šlo vlastně o poněkud odpudivý vývoj. Plynulo z toho, že „pravověrným“ začal naslouchat císař Konstantin, a nikoli z toho, že by na straně pravověří byly silnější argumenty. Tento přístup už byl mnohokrát vyvrácen. Bauer zkoumal pouze texty, které vznikly až po 2. století. Nejen že nemá pravdu ani pokud jde o druhé století, ale projevil značnou troufalost, když druhé století nazval *nejstarším křesťanstvím*,¹⁹ ale již jsme uvedli několik míst, z nichž je patrné, že i v nejstarších spisech Nového zákona byli křesťané ochotni a schopni rozlišovat mezi pravým a falešným učením.

¹⁶ Viz 23. kapitola o janovských epištolách.

¹⁷ James A. Robinson, ed.: *The Nag Hammadi Library in English*, 3. vyd. (San Francisco: Harper, 1990).

¹⁸ Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971, /první vydání 1934/).

¹⁹ Tak I. Howard Marshall. Název jeho článku vtipně poukazuje na tento omyl: „Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity“, *Themelios* 2/1 (1976), 5–14. Jiné užitečné práce k tomuto tématu jsou Daniel J. Harrington, „The Reception of Walter Bauer’s Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity During the Last Decade“, *HTR* 77 (1980), 289–299; Harold O. J. Brown, *Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from the Apostles to the Present* (Garden City: Doubleday, 1984); Graham N. Stanton a Guy G. Stroumsa, ed., *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Craig L. Blomberg, „The New Testament Definition of Heresy or When Do Jesus and the Apostles Really Get

Další důležitá věc, jež stojí za zmínku, je vliv Jesus Seminar. O výsledcích jeho výzkumů, které pronikly i do médií, pojednávají jiné části této knihy (zvláště pak následující kapitola). Většina badatelů spjatá s Jesus Seminar nejenže přijímá Bauerovu tezi, ale jde ještě dále a tvrdí, že nejstarší vrstvy křesťanského učení ve skutečnosti hovoří pro gnosticismus a často představují Ježíše spíše jako jakéhosi potulného kynického učitele. Historik Philip Jenkins k tomu správně podotýká:

Problém těchto rekonstrukcí je v tom, že vydávají jak pravověří, tak gnosticismus za stejně starobylá a stejně platná vyjádření prvotního křesťanství. To ovšem není pravda. To, z čeho se vyvinulo pravověří, zcela jasně pochází z prvního století a dokonce z těch nejstarších rysů Ježíšova hnutí, které lze rozeznat. Naproti tomu všechny dostupné prameny gnosticismu jsou mnohem pozdější. Proto je zřejmé, že gnosticismus byl záměrnou reakcí na pravověří.²⁰

5. Současní badatelé někdy vzbuzují dojem, že skutečně „kritický“ přístup k Novému zákonu je záležitostí poměrně nedávnou. Ve skutečnosti byl rámec, z kterého „kritické“ myšlení vychází, v posledních dvaceti stoletích stále v pohybu. Tento pohyb do značné míry určovala epistemologie a kultura, jež v dané době převažovala. Například křesťané nemuseli čekat až do osmnáctého století, aby si začali klást otázku po vzájemném vztahu evangelií. Tacián (cca 110–172) vytvořil své *Diatessaron*, jež je v podstatě harmonizací čtyř kanonických evangelií, již ve druhém století. V syrské církvi se jeho díla používalo jako liturgického vodítka až do pátého století.

6. Kdybychom chtěli nastínit, jak Nový zákon interpretoval každý významný patristický teolog či hnutí, bylo by to velmi obtížné. Konec konců tato kniha nepojednává o církevních dějinách. Je však důležité, aby ti, kdo se dnes zabývají Novým zákonem, věděli, že mnozí se tomuto předmětu věnovali již dávno před nimi. Dnešní studenti by se měli cítit součástí pokračujícího proudu novozákonních interpretací a měli by něco vědět jednak o jejich kontinuitě a o problémech, které řeší, jednak o tom, jak tyto interpretace souvisí s určitými událostmi a vykladačskými přístupy.

Koncem třetího století se dva nejvlivnější vykladačské přístupy, používané při studiu Písma, soustředily jednak do Alexandrie, jednak do Antiochie. *Alexandrijská škola* s chutí zařadila filozofii do výzbroje křesťanské apologetiky – šlo především o filozofii Platónovu. Alexandrijci často používali při exegezi alegorickou metodu. Někdy si pohrávali s takovým pojetím Trojice, které se nebezpečně blížilo tri-teismu (víře v tři Bohy). *Antiochijská škola* naopak dávala přednost exegezi doslovnější, racionální a historické. V důsledku toho příslušníci této školy tvrdili, že některé části Písma mají z hlediska učení a duchovního života hlubší

Mad?“ *JETS* 45 (2002), 59–72. Název práce je sice poněkud pepřný, jde však o vskutku vynikající článek.

²⁰ Philip Jenkins, *Hidden Gospels: How the Search for Jesus Lost Its Way* (Oxford University Press, 2001, 115–116).

hodnotu než jiné, a necítili potřebu pomoci alegorie hledat tyto hodnoty v oněch méně vydatných pramenech. Obecně se dá říci, že jejich christologie zdůrazňovala Kristovo pravé lidství. Radikální křídlo antiochijské školy mělo sklon považovat Krista nikoli za Bohočlověka, nýbrž za člověka, do nějž vstoupil Bůh.

V patristickém období existovala celá řada teologů a křesťanských myslitelů, kteří se nechali inspirovat především Biblií. Zmínili jsme již přínos Justina Martyra, Ireneje a Jeronýma. Nejjudatnějším obráncem pravověrné christologie byl *Athanasios* (cca 296–373), rodem Egypťan, avšak vzděláním Řek. Je autorem jednak teologicko-apologetických spisů, v nichž hájil zejména plné božství Kristovo, jednak mnoha komentářů k různým biblickým knihám. Díky *Nicejskému koncilu* (325) máme nicejské vyznání víry. To bylo hrází proti Areiovu učení, že logos („slovo“ z Jana 1,1) bylo „stvořené“. Nicejské vyznání trvalo na tom, že Kristus je „jedné podstaty“ s Otcem. *Jan Zlatoústý* (cca 344–407), biskup z Konstantinopole, byl vynikajícím kazatelem. Jeho výklady Písma se staly velmi vlivnými díky své písemné podobě. Zachovaly se stovky jeho kázání, dále pak spisy věnující se praktickému křesťanskému životu či zbožnosti a 236 dopisů. Bohužel zdaleka ne tolik se nám zachovalo z *Origena* (cca 185–254), jenž byl alexandrijským teologem par excellence. Většina jeho prací se nedochovala. Víme však, že psal významné komentáře, spisy apologetické, práce z oboru textové kritiky (jsou lidé, kteří tvrdí, že otcem novozákonní textové kritiky není Bengel, ale Origenes) a také jednu z prvních systematických teologií. Určité prvky jeho teologie byly později odsouzeny některými koncily (například Druhým konstantinopolským koncilem roku 553). Jeho „alexandrijský“ způsob, který používá v teologii, se jeví, měřeno antiochijským přístupem, jako poněkud násilný (o přístupech pozdějších ani nemluvě). Přesto jsou jeho spisy stále inspirativní a stojí za to, abychom se jimi zabývali.²¹ *Eusebius z Césareje* (cca 265–339) je nazýván „otcem církevních dějin“. Hojně citoval své prameny a některé starobylé dokumenty se nám zachovaly jen díky jeho dílu *Historia Ecclesiastica*. Kromě církevních dějin se nám zachovaly i jeho početné spisy apologetické.

Pak je zde *Augustin z Hippo* v severní Africe (354–430) – po apoštolech nejvlivnější křesťanský autor prvních čtyř staletí. Stále můžeme číst s užitekem jeho výklady Žalmů či Janova evangelia. Augustinova *Vyznání*, jež jsou současně vysoce důvěrnou výpovědí i vyvráslou teologií, zůstávají jedním z nadčasových křesťanských děl. Dobyť Říma Vizigóty r. 410 otráslo Římskou říší. To přimělo Augustina k napsání spisu *O obci Boží (De civitate Dei)*. V tomto spise jednak vyvrací nařčení od pohanů, že tuto katastrofu způsobili křesťané, jednak podává výklad římských a křesťanských dějin, který dokazuje, že existují dvě „města“ – po-

²¹ Ačkoli se z jeho rozsáhlého díla zachovalo poměrně málo, některé z jeho prací jsou přístupné i těm, kdo ovládají pouze angličtinu. Rozsáhlý řecky psaný komentář k listu Římanům je sice ztracen, ale zachoval se poněkud zkrácený překlad do latiny, pořizovaný Rufinem (345–410). Tento spis byl poměrně nedávno přeložen do angličtiny Thomasem P. Scheckem – *Commentary on the Epistle to the Romans*, 2. sv. (Washington: Catholic Biblical Association of America, 2001–2002).

zemské, lidské město se všemi svými tužbami a cíli, a dále město Boží, které jediné přetrvává navěky. Toto eschatologické pojetí Starého i Nového zákona a současných dějin se stalo pro křesťany významným stabilizujícím faktorem, když se základy veřejného pořádku začínaly stále více hroutit.

V tomto shrnutí chceme prokázat, že křesťané se biblickému textu důkladně věnovali od samého počátku. K jedinečným dějinám a k jedinečné osobě přistupovali především na základě textu. Starý zákon ukazuje ke Kristu – Nový zákon o Kristu vypráví. Křesťanští učitelé a pastýři se tedy věnovali studiu těchto dokumentů, psali k nim komentáře, doporučovali je a bránili je. Neznamená to ovšem, že tito církevní otcové mezi sebou neměli spory, ani to, že měli vždy pravdu. Jedná se ale o nejstarší část dědictví, o němž by měl vědět každý student Nového zákona, když se pouští do studia, výkladu a vyučování těchto sedmadvaceti spisů.

7. Klíčovým historickým bodem, který nelze pominout, je role, kterou sehrál Konstantin – podle jména první římský císař, který byl křesťanem.

Během prvních tří staletí se církev šířila mocí Ducha, který působil skrze kázání a projevoval se ve způsobu života členů církve. Církev nepožívala žádných vládních výhod ani podpory. Často naopak krutě trpěla, když byla v říši pronásledována. Pro křesťany ale něco takového nebylo porážkou, nýbrž vítězstvím. Byli přece následovníky toho, jenž zemřel potupnou smrtí na kříži, ale který byl ospravedlněn, když byl vzkříšen. Kromě toho si pamatovali, že Ježíš sám učil „Co je císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu“ (Mk 12,17; srov. Mt 22,21 a L 20,25). Dříve byla náboženská autorita propojena s autoritou státní. Často byly tyto autority dokonce totožné. Starověký Izrael byl – přinejmenším v teorii – teokracií. Ježíš však ustanovil království, které – až bude završeno – spojí vše na nebi i na zemi. Zatím je ale vystaveno odporu. Kristovi lidé na zemi budou povoláni z každého jazyka, z každého kmene či národu. Nevytvoří však stát, který by měl zeměpisné hranice zde na zemi. Křesťané zjišťovali, že žijí jako občané dvou říší, a oběma prokazovali příslušnou čest. Co náleželo císaři, dávali císaři, co náleželo Bohu, dávali Bohu. Když ovšem císař překročil meze a vyžadoval vyšší poctu, než náleželo, museli křesťané poslouchat Boha více než jakéhokoli člověka. Tu zásadu ale stanovil sám Pán: Jsme občané dvou říší, žijeme ve dvou městech a v tomto napětí musíme vydržet, třeba až po samu smrt – dokud Boží království nedosáhne plnosti.

Roku 312 Konstantin porazil Maxentia v bitvě u Milvijského mostu (severně od Říma). Nedlouho nato nařídil, aby byli křesťané plně tolerováni. Církev se začala těšit císařské přízni. Byl jí vrácen zkonfiskovaný majetek, kněžstvo začalo požívat různých výhod, křesťanům se dostávalo finanční pomoci. Někteří biskupové byli pověřeni světskou vládou. Římský biskup, jenž již dříve vynikal nad jiné biskupy, mohl z tohoto nového pořádku jen těžit.

Napětí mezi světskou a církevní autoritou pochopitelně nikdy nezmizelo. Během více než tisíciletí se však stále měnilo. Někteří monarchové či papežové projevili mimořádné schopnosti a dosáhli pozoruhodného vlivu. Stále však přetrvávalo základní napětí mezi nároky císařovými a nároky Božími. Na jedné straně je

apoštol Pavel, který pomohl římským křesťanům pochopit, že státní autoritu ustanovil Bůh (zvláště v Ř 13,1–7), na druhé Jan, který křesťany upozornil na to, že stát si může neprávem přivlastňovat úctu, což už je modlářstvím (tak Zjevení). Toto napětí zde bylo neustále a ve svůj čas podnítilo vznik celé řady teorií o tom, jaký má být vztah mezi státem a církví.²² Toto vše různým způsobem obsahově formovalo nejen náboženské, ale i politické dědictví v mnoha zemích, v nichž žil dlouhou dobu značný počet křesťanů. Politickou a náboženskou realitu, v jejímž rámci se snažíme žít jako učedníci Kristovi, můžeme mnohdy vyčíst, byť cestami velmi spletitými, z toho, jak je od sebe odlišuje samotný Nový zákon.

8. Jedním z klíčových jevů několika prvních staletí byl vzestup „monarchického episkopátu“. V době, kdy vznikaly novozákonní spisy, byla označení „pastor“ (které prostě znamená „pastýř“), „starší“ a „biskup“ (v některých moderních překladech se používá slovo „dohlížitel“) v podstatě synonyma. Šlo o lidi, kteří byli zodpovědní za vedení místní církve. Už na počátku druhého století (a jsou určité náznaky, že ještě o něco dříve) začali mít někteří biskupové či pastoři určitou autoritu i nad *jinými* místními obcemi. Těm, kteří získali tuto autoritu, se začalo říkat biskupové, těm, kteří ji neměli, se nadále říkalo starší či pastoři. Důvody, proč monarchický episkopát vznikl, jsou velmi složité. Určité motivy byly nepochybně dobré, byť důsledky byly pochybné. Počet křesťanů rostl tak rychle a obce vznikaly tak často, že církev nevládala kvalitní přípravu místních vedoucích. Objevila se třída cestujících křesťanských kazatelů, kteří chodili po církvích – částečně proto, aby pomáhali s vyučováním.²³ Kdo však takovým kazatelům poskytoval oprávnění učit? Nevyhnutelně se objevili i podvodníci, který uměli vzletně hovořit o Božích věcech a kteří přišli na to, že si tímto způsobem mohou přijít na slušné peníze, ačkoli jim chyběla jakákoli kvalifikace. Jiní byli nepochybně upřímní a měli za to, že pomáhají místním církevním obcím, ale jejich představa o vlastních schopnostech neodpovídala realitě. Jiní přinášeli vyložené bludy. Ještě horší bylo, že místní vedoucí mnohdy postrádali schopnosti a dostatečnou zralost, jež by jim umožnily odlišit ty, kdo jim opravdu mohli prospět, od těch, kteří byli neschopní či dokon-

²² Mluvíme o „celé řadě teorií“, protože vztahy mezi státem a církví jsou uspořádány nejrůznějším způsobem. Odluka církve od státu znamená něco jiného ve Francii než ve Spojeném království či Spojených státech. Veškeré křesťanské zkušenosti i dědictví, jakkoli jsou složité a jakkoli se v jednotlivých zemích liší, zůstávají co se týče vztahu státu a církve hluboce odlišné kupříkladu od dědictví muslimského. Jakmile Mohamed získal v Medině moc, náboženská a občanská autorita splynuly. První tři staletí islámu znamenala jeho rychlou vojenskou expanzi. V islámu není nic podobného základnímu výroku Ježíšovu „Co je císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu“. Z této důvody se na půdě islámu nikdy nezrodila myšlenka národního státu v oné podobě, jež je běžná na západě, a rovněž v islámu nikdy neexistovalo „duchovenstvo“ byť jen vzdáleně podobné duchovenstvu křesťanskému.

²³ Tento systém se nepochybně vyvinul i proto, že v římském světě byli cestující kazatelé či přednášející běžným jevem. Nejlepší z nich dosahovali i slušného příjmu. Tito kazatelé získávali učedníky, kteří jim platili za výsadu, že se k nim mohli připojit. Čas od času některý z těchto kazatelů či přednášejících přestal cestovat, někde se usadil a zřídil si malou akademii. Instituce podobné moderním univerzitám tehdy neexistovaly.

ce nebezpeční. Proto nepřekvapuje, že jeden spis z druhého století přináší pokyny, které cestující kazatele či „proroky“ přijmout a které odmítnout. Ti opravdoví se nezdrželi dlouho, nefíkali si o peníze a učili věrně křesťanskému učení (viz – *Didaché* xi.).

Za takových okolností muselo nevyhnutelně docházet k tomu, že se někteří místní pastoři obraceli o radu na nejschopnějšího biskupa/staršího/pastýře ve svém sousedství. Ten postupně získával právo veta v rozhodování o tom, komu bude povoleno kázat a učit nejen v jeho vlastní církevní obci, ale v celé oblasti. Toto uspořádání poskytovalo sice cenné pojistky, avšak tito biskupové začali hrát takovou roli a získali takovou autoritu, jakou Nový zákon neznal.

Proč se touto otázkou zabýváme v úvodu do Nového zákona? Nepochopíme-li rostoucí roli biskupů a občas i některých významných učitelů, neporozumíme, jakým způsobem rozhodovala prvotní církev spory o tom, co apoštolové vlastně učili. Nejvážnější spory svedly dohromady biskupy ze všech částí říše na klíčové „ekumenické koncily“. Na těch se sešli především biskupové *oikúmené*, tj. celého (římského) světa. Sedm koncilů, které většina křesťanů uznává jako vskutku „ekumenické“, jsou následující (uvádíme datum a hlavní otázku, kterou daný koncil řešil): 1. nicejský (325; ariánství), konstantinopolský (381; apollinarianismus), efezský (431; nestoriánství), chalcedonský (451; eutychianismus), 2. konstantinopolský (553; spor o tři kapitoly), 3. konstantinopolský (680–681; monotheletismus) a 2. nicejský (787; obrazoborectví).²⁴

9. Tyto koncily, jež se věnovaly otázkám učení, vnímaly samy sebe tak, že ony rozhodují, co je v té či oné záležitosti pravdou. Když nicejský koncil (325) rozhodoval o tom, jakými vhodnými termíny vyjádřit božství Kristovo, nebo když chalcedonský koncil (451) zavedl určité termíny, které se staly normativními v učení o Trojici, nepřemýšleli účastníci koncilů o tom, že zavádějí novou teologii. Nemysleli si ani, že objevují v Písmu něco nového, čeho si v něm dříve nikdo nevšiml. Byli přesvědčeni o tom, že se rozhodují mezi neslučitelnými interpretacemi křesťanské zvěsti a že se snaží formulovat biblickou pravdu způsobem, který podstatně omezí nejednoznačnost či vyložený blud v dané oblasti učení.

Podobně tomu bylo v šestnáctém století, když se reformátoři snažili vyjádřit učení o ospravedlnění. Byli přesvědčeni, že toto učení plně odpovídá Pavlovi i zbytku Písma. V žádném případě však netvrdili, že dříve tomuto učení nikdo nevěřil nebo že nikomu nedocházelo, jak je důležité. Toto téma se totiž v patristickém období objevuje stále znovu.²⁵ Spory reformační doby pouze vyvolaly potřebu věnovat se tomuto učení mnohem důkladněji. Spory o učení mohou vypuknout z důvodů ošklivých či bolestných, nicméně Bůh tyto spory jednou použil k tomu, aby jeho lid nabyt nové teologické síly, jasné vize či hlubšího chápání. Ta-

²⁴ O co při těchto sporech šlo, lze snadno zjistit v každém dobrém slovníku církevních dějin, například F. L. Cross a E. A. Livingstone, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3. vyd. (Oxford, Oxford University Press, 1997).

²⁵ Viz Thomas C. Oden, *The Justification Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

kové spory se stávají součástí přediva dějin interpretace Nového zákona a vlastně i Písma jako celku.

10. Po pádu Římské říše se na západě dramaticky snížila gramotnost. Už dlouho převažovala latina a ta prakticky skoncovala s posledními stopami kdysi hluboké znalosti řečtiny a hebrejštiny. Během nástupu středověku bylo duchovenstvo nevzdělané a mnozí vladaři – i ti nejmocnější – byli negramotní či pouze částečně gramotní. Nejdůležitějšími středisky vzdělanosti byly kláštery, které se ovšem velmi lišily co do kvality vzdělání, jež mohly poskytnout. Byly to však právě kláštery, v nichž se po několik staletí opisovaly rukopisy (byť jim bylo někdy špatně rozuměno), kde se rodily písně a kde vznikaly komentáře a teologická pojednání.²⁶

Během staletí se měnila struktura církve a docházelo i k důležitým změnám v jejím učení. Tyto změny se promítly i do toho, jak lidé zacházeli s Novým zákonem. Z hlediska organizačního došlo k první skutečně významné roztržce mezi západní (latinskou) církví a církví východní (pravoslavnou). Je nemožné stanovit, kdy tato roztržka začala; za datum, kdy byla dokonána, se obvykle považuje rok 1054. Pravoslavná církev, s níž se setkáváme zejména ve východoevropských zemích, se zpravidla organizuje na rovině národa (proto existuje Řecká pravoslavná církev, Srbská pravoslavná církev, Ruská pravoslavná církev atd.). Tyto církve většinou uznávají čestný primát patriarchátu Konstantinopolského. Zde se nemusíme zabývat zvláštnostmi jejího učení či její povahou.²⁷ Na západě se postupně prosazoval primát biskupa římského. Ve vznikající římskokatolické církvi se brzy objevily nejrůznější směry. Tato církev se musela vyrovnávat jednak s neúspěchy, ale i s různými obnovnými hnutími, z nichž to nejmocnější bylo podnětem nových roztržek v dobách reformace.

Pro nás je nesmírně důležité, abychom chápali, že římskokatolická církev, jak ji známe dnes, nevznikla ze dne na den. Kupříkladu modlitby za mrtvé se objevily kolem roku 300. Titul „Bohoroďička“ přiřkl Marii již koncil efezský (původně proto, aby hájil božství Kristovo), nicméně modlitby k Marii, k zesnulým svatým a k andělům začaly být populární kolem roku 600. Dogma o nanebevzetí Panny Marie – totiž že s tělem i duší byla vzata do nebeské slávy – bylo vyhlášeno jako dogma (tedy jako učení, jemuž pravověrní katolíci musí věřit) až roku 1950. Praxe používání svěcené vody (vody obsahující špetku soli a požehnané knězem) se začala prosazovat kolem roku 850. Kolegium kardinálů bylo ustaveno roku 927. Kano-

²⁶ Zajímavý, byť poněkud přehánějící výklad o roli klášterů naleznete v knize Thomase Cahilla *How the Irish Saved Civilization* (New York: Doubleday, 1995).

²⁷ Snadný přístup k těmto otázkám mohou poskytnout Daniel B. Clendenin, *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader* (Grand Rapids, Baker 1995); idem, *Eastern Orthodox Christianity: A Western Perspective* (Grand Rapids, Baker, 1994); a zvláště Theodore G. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective*, sv. 1.: *Scripture, Tradition, Hermeneutics* (Brooklyne: Holy Cross Orthodox Press, 1997). Viz i Bradley Nassif, „Eastern Orthodoxy and Evangelicalism: The Status of an Emerging Global Dialogue“, *SBET* 18 (2000), 21–25.

nizaci zesnulých svatých zahájil roku 995 papež Jan XV.²⁸ Dogma o transsubstanciaci (přepodstatnění) bylo vyhlášeno papežem Innocencem III. roku 1215 (ačkoli kořeny učení o transsubstanciaci sahají daleko do minulosti). O očistci učil Řehoř I. roku 593; dogma o očistci bylo vyhlášeno až na koncilu florentském roku 1439. Dogma o neposkvrněném početí Panny Marie vyhlásil Pius IX. v roce 1854; papežská neomylnost v otázkách učení víry a mravů pak na Prvním vatikánském koncilu v roce 1870.²⁹

Mnohé z toho bude současným čtenářům připadat jako na hony vzdálené Novému zákonu. A v tom je jádro problému. Jakmile se tyto prvky stanou součástí přijímaného pravověří, pak se toto pravověří stává prizmatem, skrze které čteme Nový zákon – pokud člověk neučiní zásadní rozhodnutí, že se rozejde se svým teologickým dědictvím, a pokud vědomě neusiluje – nalik je to vůbec možné – vidět vše prizmatem autorů biblických textů. A právě něco takového se děje v každém reformním hnutí.

11. Pod hlavičku „středověk“ se vejde mnoho zemí a staletí, jež se navzájem velmi liší. Pokusíme-li se o tomto období říci cokoli obecného, odborník zpravidla začne slovy „Ano, ale...“. Na jedné straně nám středověk dal křížové výpravy a širší konflikt s islámem, některé z nejvíce nemorálních papežů, první epidemie „černé smrti“ (dýmějového moru), institucionalizovanou nevzdělanost mas a rostoucí pověrčivost nejhrubšího zrna (stačí vzpomenout na shromažďování magicky pojatých ostatků svatých a kvetoucí obchod s odpustky). Na druhé straně nám středověk zanechal některé překrásné písně, velmi povznášející pojetí Boha (jež se odrážejí mimo jiné v navržení a stavbě katedrál), velmi obdarované a vzdělané teology a konečně, koncem tohoto období, vnímavé a odvážné reformátory, kteří volali po upřímném návratu k Písmu (například Jan Hus [1373–1415] v Čechách, John Wycliff [cca 1329–1384] v Anglii a další). Nejedna z nich zemřel mučednickou smrtí.

Je sice poněkud riskantní zevšeobecňovat, nicméně soudíme, že teologický příspěvek středověku nespočíval ani tak v oblasti hlubokých komentářů, jako spíše ve dvou jiných oblastech. Předně toto období přineslo mystický proud (např. Bernard z Clairvaux [1090–1153] či Juliána z Norwiche [cca 1342 – po 1413]). Tento mysticismus do určité míry podléhal přílišnému subjektivismu; přesto nám dal úžasný dar – soubor chorálů, které jsou dodnes zpívány. Bernard kupříkladu napsal píseň „Ó hlavo plná trýzně“, „Jesus, the Very Thought of Thee“ a „Jesus, Thou Joy of Living Hearts“.

²⁸ Je zajímavé, že papež Jan Pavel II. kanonizoval během své vlády 64 svatých, tedy více než všichni papežové za posledních 400 let. A to ještě nejsou započtení ti svatí, u nichž proces kanonizace dosud nebyl ukončen.

²⁹ Viz dále M. Fiedler a L. Rabe, ed., *Rome Has Spoken: A Guide to Forgotten Papal Statements, and How They Have Changed through the Centuries* (New York: Crossroad, 1998).

Druhá oblast – pro nás důležitější – je proud teologů, k němuž náleží Anselm z Canterbury, Petr Abélard, Vilém z Ockhamu, Tomáš Akvinský a Duns Scotus.³⁰ Z uvedených teologů byl Tomáš Akvinský (1224–1274) zdaleka nejvlivnějším. Jeho nejznámější dílo, *Summa Theologiae*, je jednak systematickým souborem dat křesťanského zjevení (tak, jak jim Tomáš Akvinský rozuměl), jednak revizí augustinovské epistemologie, ovlivněnou aristotelovskou filozofií, a konečně evangelizačním dílem určeným muslimům. Ačkoli jeho dílo mělo obrovský vliv, a to zejména – byť ne výhradně – v rámci katolicismu, Tomášovy kategorie patří spíše do oblasti filozofie a systematiky než do exegeze v pravém slova smyslu. Uveďme malý příklad: Ačkoli předchází teologové – a to již od dob patristických – někdy rozlišovali mezi zákonem mravním, občanským a obřadním, byl to Tomáš Akvinský, kdo přišel s rozdělením Starého zákona na tři části, aby poukázal jak na kontinuitu, tak na diskontinuitu Starého a Nového zákona. Toto rozdělení na tři části, které později přejal a rozpracoval Jan Kalvín a další, nám umožňuje mnohé pochopit, nicméně samo o sobě nepracuje s pojmy, jichž používali pisatelé Nového zákona, když se věnovali zmíněnému tématu kontinuity a diskontinuity Starého a Nového zákona. Otázka, jak pojmout vztah obou částí Písma, je pochopitelně věcná. Příspěvek Tomáše Akvinského v této oblasti nás při četbě Nového zákona ovlivňuje dodnes.

Již jsme zmínili, že v prvních několika staletích církevních dějin vznikla pozoruhodná diskuse mezi alexandrijskou a antiochijskou interpretační školou. V alexandrijské škole se pracovalo především s alegorií (nutno ovšem dodat, že pojem „alegorie“ byl tehdy širší a pružnější, než je tomu v současných pojednáních), zatímco antiochijská škola trvala na přímějším a doslovnějším výkladu. Během středověku byla vypracována systematictější klasifikace různých metod výkladu Písma. Je třeba rozlišovat čtyři úrovně výkladu Písma (různí autoři je řadí v různém pořadí): doslovný smysl, který vypovídá o tom, co se stalo, alegorický (někdy se říká: tropologický) smysl, který nám říká, čemu máme věřit, morální smysl, který nám říká, co máme dělat, a anagogický (někdy se říká: eschatologický) smysl, který nám říká, kam směřujeme. Tyto rozdíly se nezřídka váží na mystickou spiritualitu.³¹ Tato klasifikace ovšem měla nevyhnutelně i ten účinek, že z Písma učinila zavřenou knihu, určenou pouze pro odborníky, správně vykládanou pouze církevními autoritami a uzavřenou pro většinu laiků (knihtisk tehdy ještě neexistoval).

12. Renesance – období evropských dějin, které historici obvykle kladou do čtrnáctého, patnáctého a šestnáctého století, přinesla „znovuzrození“ (to je význam slova *renaissance*) klasické kultury. Byl vynalezen knihtisk; jeho význam lze stěží přecenit. Roku 1453 padl Cařihrad (Konstantinopol) do rukou Turků. Mnoho učenců tehdy uprchlo na západ a přinesli si s sebou své řecké rukopisy.

³⁰ K dalšímu studiu doporučujeme knihu G. R. Evans (ed.), *The Medieval Theologians: An Introduction to Theology in the Medieval Period* (Blackwell: Oxford, 2001).

³¹ Viz důležité dílo Henriho de Lubaca, *Medieval Exegesis*, 2. sv. (Grand Rapids, Eerdmans, 1998–2000).

Vzdělanost byla na vzestupu. V Evropě bylo založeno několik univerzit a všude se rozléhalo volání *Ad fontes* – „k pramenům“. Studium řečtiny a hebrejštiny přestalo být něčím mimořádným. Autorita latiny byla na ústupu. Obnova zájmu o klíčové základní dokumenty, a to jak křesťanské, tak pohanské, vedla k početnému růstu vysoce vzdělaných „humanistů“, kteří byli více než ochotni kritizovat neřesti kněžstva, jež se týkaly katolické církve prakticky na všech rovinách. Obecně se dá říci, že humanisté v severní Evropě měli větší zájem o klasické křesťanské texty (jak novozákonní, tak patristické) než o klasické pohanské texty. Proto byli někdy označováni za „křesťanské humanisty“. Nejvlivnějším z nich byl Erasmus Rotterdamský, s nímž jsme se již setkali.

Učenci ovlivnění renesancí se dívali se stále větší nedůvěrou na čtyři výkladové roviny, jak je rozpracovávali středověcí teologové. Chtěli sami číst primární prameny a snažili se je číst „doslovněji“ nebo „přirozeněji“.³²

13. Badatelé se stále přou o povahu vztahů mezi renesancí a reformací (v šestnáctém století). Křesťanští humanisté volali po reformě, což přispělo k rostoucímu neklidu na půdě západního křesťanství. Objevilo se pořekadlo, že „Erasmus snesl vejce, které Luther vyseděl“. Kromě toho se mnoho mladých humanistů obrátilo k protestantismu – včetně takových vůdců, jako byli Ulrich Zwingli († 1531), Philipp Melancthon († 1560), Jan Kalvín († 1564) a Theodor Beza († 1605).

Reformační heslo *sola scriptura* („pouze Písmo“) ve skutečnosti zahrnovalo několik praktických důrazů. Katolické pojetí tvrdí, že zjevení je poklad svěřený církvi a že Písmo je pouhou částí tohoto pokladu. Reformátoři trvali na tom, že i když se z křesťanské tradice můžeme leccemu přiučit a najdeme v ní hodně cenného, konečnou autoritu má pouze Bible. Tradice nesmí Bibli „krotit“. Tento důraz měl dvojí účinek: (1) Písmo by mělo být studováno pokud možno v jazycích, v nichž bylo sepsáno; a (2) Písmo by mělo být co nejvíce rozšiřováno, a proto by se měly pořizovat překlady do mluvených jazyků. Překladatel Písma William Tyndale (uškrten a spálen roku 1536) říkal, že pacholek, který oře, by měl znát Písmo stejně dobře jako církevní hodnostář. Kromě toho heslo *sola scriptura* vedlo reformátory k znovuotevření otázky kánonu, což mělo za následek vyřazení apokryfů. Skutečnost, že katolická církev považuje tyto spisy, o jejichž přesném počtu se do-

³² V nedávných letech bylo – zejména Thomasem C. Odenem („A Patristic Perspective on European Christianity in World Perspective“, *ERT* 27 [2003], 318–336) poukázáno na to, že křesťanství prvních několika staletí vlastně nebylo evropským fenoménem. Evangelium se šířilo z Jeruzaléma do nynějšího Turecka (jež bylo celé tisíciletí srdcem Byzance), na pobřeží severní Afriky, do Egypta, Etiopie, Arábie, Sýrie, severní Mezopotámie a dále na východ patrně až k údolí Indu. Jsou určité doklady o tom, že křesťanství proniklo až do Číny – nemluvě o rozšíření do Říma a pak na území nynější Francie a nynějšího Španělska. Ať už se na křesťanství díváme příznivě či nepříznivě, považovat je – co se týče vzniku a prvotního rozšíření – za evropský fenomén je jednoduše omyl. Na druhé straně je ale třeba poukázat rovněž na to, že zejména v důsledku šíření islámu se Evropa stala hlavní silou, jež zachovávala, rozpracovávala, bránila a vykládala křesťanství. Platí to zvláště pro dobu po pádu Cařihradu. Nicméně zdá se, že současná Evropa s těmito snahami nechce mít nic společného.

sud vedou spory, že kanonické či deuterokanonické – tj. kanonické sekundárně – není dostatečným důvodem, proč na nich trvat. V jednom svém životním období Luther dokonce pochyboval i o autoritě kanonické Jakubovy epištoly (je známo jeho vyjádření, že jde o „slaměnou epištolu“).³³

Reformátoři pojali – částečně pod vlivem renesanční vzdělanosti – nedůvěru k čtyřvrstvé hermeneutice, kterou zdědili. Neznamená to, že by se stali zastánci čistě doslovného chápání. Rozpoznali (ostatně jako každý dobrý čtenář) metafory a další literární prostředky. Zápasili s tím, co dnes nazýváme typologií. Skutečnost, že Bible mnohdy hovoří o věčném v kategoriích každodenní časnosti, vedla Luthera k tomu, aby Písmo považoval za *litera spiritualis*. Můžeme pochybovat, zda to byl ten nejlepší přístup, nicméně je nezbytné povšimnout si, že reformátoři sice odmítli čtyřvrstvý interpretační přístup, vyvinutý středověkem, nicméně nezůstalo jim skryto, že „přirozené“ čtení není vždy čtení přímočaré. Mimoto jak Luther, tak Kalvín (nemluvě o dalších) psali komentáře k biblickým knihám i výklady křesťanského učení. To je vedlo k tomu, aby učení vážali na samotnou Bibli. Ostatně Kalvínovo nesmírně významné dílo *Institute křesťanského náboženství* mělo být přesným úvodem do biblického učení. Toto dílo neustále zápasí s Písmem. Učení přitom formuluje v interakci s tím, co se jevílo jako důležité v době, kdy Kalvín toto dílo psal, ale i v interakci s významnými křesťanskými mysliteli různých dějinných období. *Institute* učila – ve spojení s Kalvínovými komentáři – mnoho generací věřících čemu a jak věřit. Takováto díla se nevyhnutelně stala vzory pro výklad Písma a jeho vyučování. Nezahrneme-li toto dílo do svých úvah, nebudeme schopni chápat Nový zákon, o celé Bibli ani nemluvě.³⁴

VZESTUP BIBLICKÉ TEOLOGIE³⁵

Studium Bible – a studium Nového zákona zvláště – prošlo v posledních čtyřech letech mnoha různými proměnami a je natolik komplikované, že je nelze popsat na několika stranách. V tomto a v příštím oddílu se pokusíme ve stručnosti prozkoumat dvě jeho oblasti, neboť se domníváme, že nám poslouží jako dobrý příklad toho, co se dělo v celém oboru.

³³ Základní informace o vzniku a definici kánonu najdete v poslední kapitole této knihy.

³⁴ Totéž ovšem platí o katolické protireformaci a rovněž dejme tomu o puritánech – byť je zřejmé, že tyto dvě strany dospěly k radikálně odlišným závěrům. Na oba tyto směry reformace významně zapůsobila.

³⁵ Viz D. A. Carson, „New Testament Theology“, v *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments* (Downers Grove: IVP, 1997), 796–814. Část tohoto hesla byla upravena a použita v této knize. Dále Charles H. H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Typology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003). Starší přehled této problematiky viz Gerhard F. Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); idem, „The Nature of Biblical Theology: Recent Trends and Issues“, *AUSS* 32 (1994), 203–215.

Je-li teologie odbornou rozpravou o Bohu, pak bychom očekávali, že biblická teologie bude odbornou rozpravou o Bohu založenou na Bibli. Přijmeme-li tuto definici, pak existovala biblická teologie od té doby, co existuje Bible či některá její část. Sám výraz „biblická teologie“ pochází, pokud víme, z knihy, kterou roku 1607 publikoval W. J. Christmann. Tato kniha se bohužel nedochovala. Plný název zněl *Teutsche biblische Theologie* („Německá biblická teologie“). Zřejmě se jednalo o poměrně útlý svazek biblických textů, o něž se opírala protestantská systematická teologie. V některých kruzích se výraz „biblická teologie“ používal v tomto smyslu dalších sto padesát let.

Netrvalo dlouho a objevila se jiná použití tohoto termínu. P. J. Spener ve svém díle *Pia Desideria* (1675) rozlišoval mezi *theologia biblica* (pod níž rozuměl svou vlastní teologii) a *theologia scholastica*, což pro něj byla tehdy vládnoucí protestantská (luterská) ortodoxie, jež se vrátila k aristotelské filozofii, kterou Luther odmítal. Toto rozlišení přijali i pietisté, které Spener silně ovlivnil. V termínu „biblická teologie“ tak zazníval podtón protestu: je to teologie „bibličtější“ než vládnoucí dogmatika. V druhé polovině osmnáctého století protestovala proti vládnoucí dogmatice jiná skupina teologů. Ti byli ovlivněni jednak anglickým deismem, jednak německým *Aufklärung* (osvícenstvím) a nepřikláněli se k pietismu, nýbrž k racionalismu. Některé z těchto prací se pokoušely odvodit z Bible nadčasové pravdy, které jsou v souladu s rozumem, a podat je způsobem, který by stále ještě byl – byť s určitými obtížemi – přijatelný pro církevní establishment. Zdaleka nejvýznamnějším z těchto teologů byl Johann P. Gabler. Jeho inaugurační přednáška na univerzitě v Altdorfu, *Proslov o správném rozlišování mezi biblickou a dogmatickou teologií a specifické úkoly těchto teologií* (*De iuste discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, 1787), zachytila rodící se náladu a urychlila další krok. Gabler tvrdil, že dogmatická teologie, jež se neustále mění a je předmětem neustálých sporů, se příliš vzdálila od Písma. Biblická teologie, kterou doporučoval, by byla do značné míry induktivním studiem biblického textu. Gabler tvrdil, že takové studium by mnohem snáze získalo souhlas vzdělaných a zbožných vědců a mohlo by se v určité době stát základem, na němž by se dala vybudovat nová systematická teologie. Gablerovi nešlo v první řadě o to, že Bibli je třeba číst nejprve se zřetelem na historii a že její dokumenty je třeba uspořádat podle jejich historického vzniku (byť je to nepřímý v jeho slovech vyjádřeno). Gabler se především domníval, že bibličtí teologové se mohou správně zhostit svého úkolu jen za předpokladu, že nebudou spoutáni dogmatickými ohledy³⁶ – to byla v tehdejší době epochální myšlenka, za kterou si vysloužil přídomek „otec biblické teologie“.

První část Gablerova návrhu – výzvu k induktivnímu studiu biblických dokumentů, které by nebylo svazováno dogmatikou – okamžitě přijalo mnoho evrop-

³⁶ Viz J. Sandys-Wunsch a L. Eldredge: „J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology“, *SJT* 33 (1980), 133–158.

ských univerzit. Druhé části – totiž že na tomto novém základě by měla být vybudována nová dogmatika – se pozornost takřka nevěnovala. Ba čím více vědci pracovali na čistě deskriptivní rovině a nebrali v úvahu důležitost *analogia fidei* („analogie víry“), tedy dlouhodobého závazku číst Bibli v rámci historického konfesionalismu, tím více nacházeli rozdílnosti v rámci Písma. Kupříkladu rozdíly mezi Starým a Novým zákonem vyvstaly v této nové situaci s takovou jasností, že G. L. Bauer přišel roku 1796 nikoli s *biblickou* teologií, nýbrž se starozákonní teologií, po níž následovala v letech 1800–1802 dvousvazková novozákonní teologie. *Biblické* teologie (tj. teologie založené na celé Bibli) se sice objevovaly ještě další půlstoletí (a dokonce i ve století dvacátém), celková tendence však byla biblickou teologii opouštět.

Směřování k roztržistosti biblické teologie pokračuje v určitých oblastech této disciplíny až do dnešní doby. Mnoho spisovatelů miní pod „novozákonní teologii“ různé teologie, jak je nacházíme v Novém zákoně: teologii Pavlovu, teologii Matoušovu, teologii Lukáše a Skutků atd. Tato roztržistost je ještě výraznější, vezmeme-li v potaz další tři tendence. (1) Mnozí badatelé, kteří tuto roztržistost brání, jsou přesvědčeni, že některé novozákonné spisy jsou pseudonymní. V důsledku toho je „Pavlova teologie“ založena na čtyřech či sedmi zdánlivě autentických epištolách z novozákonních třinácti, jež nesou Pavlovo jméno. Vedle této teologie je zde pak teologie listu Efezským, 2. Tesalonickým, teologie pastorálních epištol – ty všechny jsou považovány za pseudonymní. (2) Mnozí badatelé jsou přesvědčeni, že jsou schopni rekonstruovat pramen, zpravidla označovaný „Q“, z něž vycházeli jak Matouš, tak Lukáš. Z toho pak plynou pokusy sepsat teologii pramene Q (viz 2. kapitola této knihy). (3) Variantou druhé zde zmíněné tendence je názor některých badatelů, že určitá část některého z novozákonních spisů obsahuje neasimilovaný či dokonce protirečící pramen či redakční vsuvku (s příklady se setkáme v kapitolách o 2. Tesalonickým a o listu Římanům – viz níže). Podobně zachází kritika pramenů i s jinými novozákonními spisy. Atomizace slaví vítězství. Je stále těžší vidět celkový obraz a chápat, jaký je vzájemný vztah jednotlivých novozákonních dokumentů (o celé Bibli ani nemluvě).

Biblická teologie pak byla nevyhnutelně vystavena tlaku historické kritiky. Její povahou se budeme podrobněji zabývat v následujícím oddílu a pak znovu a znovu v dalších kapitolách této knihy. Do jisté míry jsme již na tento předmět narazili a bude užitečné, když se zde podíváme na to, jak historická kritika ovlivnila biblickou teologii. Zřejmě nejsilněji zasáhla biblickou teologii někdy v polovině devatenáctého století. Velký německý učenec F. C. Baur, působící v Tübingen, začal nově zkoumat, jak vznikly pavlovské epištoly, Skutky a evangelia. Pracoval se značnou dávkou historického naturalismu (tj. nebyl ochoten odvolávat se v historických otázkách na zjevení) a uváděl důvody pro datování nejrozličnějších novozákonních knih – důvody, jež vycházely z předpokladu, že jeho vlastní verze raných církevních dějin je správná. Podle Baura byla církev na počátku druhoužádou židovskou sektou, pak se stala významnou židovskou sektou, posléze zvláštní židovskou sektou – zvláštní tím, že za předpokladu splnění různých podmínek přijímala i pohany. Nakonec se od judaismu oddělila a vydala se vlastní cestou. Novozákonní

spisy lze podle Baura zařadit na různá místa osy této trajektorie. Spory mezi církví a judaismem nabývaly na intenzitě a brzy v nich převládl hněv a nevraživost. Jakmile však došlo k oddělení, začaly spory vyhasínat. Nakonec nám z nich zbyly jen stopy v téměř zapomenutých historických vrstvách. Na základě tohoto přístupu datoval Baur Skutky až kamsi do druhého století (v té době již bylo po boji; proto je tón Skutků odlišný dejme tomu od tónu listu Galatským). Důsledky celého tohoto díla pro biblickou teologii začaly být velmi zřetelné po roce 1864. Toho roku posmrtně vyšla Baurova vlastní novozákonní teologie. Spojení přísné vývojové rekonstrukce raných církevních dějin a poměrně radikálního naturalismu vedla k tomu, že na novozákonní dokumenty nebylo možno hledět jako na zdroje zjevení v pravém slova smyslu. Nedalo se od nich očekávat, že by obsahovaly koherentní teologický systém. Byly spíše dokladem historického a teologického vývoje. Ještě významnější bylo, že jednotlivé vrstvy tohoto vývoje byly sice velice zajímavé z hlediska historie, nicméně navzájem byly neslučitelné. Z toho důvodu jim nebylo možno přisuzovat jakoukoli teologickou závaznost.³⁷

Historizující impuls vyvrcholil v tzv. náboženskodějinné škole (*die religionsgeschichtliche Schule*). Tato škola vynaložila veliké úsilí, aby dokázala, že všechna náboženská hnutí (včetně spisů, jež k nim patří) jsou sama utvářena jinými náboženskými hnutími a spisy, ať už nová hnutí jednoduše přebírají předchozí materiál, upravují ho či na něj reagují negativně. Toto vše se považovalo za odpovědný historickokritický přístup, tedy za užívání kritického rozumu, jenž odmítá zdůvodňovat dokumenty, z nichž se skládá křesťanská Bible, čímkoli nadpřirozeným. Můžeme studovat to, o čem se lidé prvního století domnívali, že to jsou nadpřirozené události a zjevení. Kritické bádání však prokáže, že tyto úsudky z prvního století byly primitivní a naivní. Co se týče novozákonní teologie, vyvrcholil tento trend patrně v malé, ale břitké a vlivné knížce W. Wredeho, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie* (O úloze a metodě takzvané novozákonní teologie).³⁸ Wrede tvrdil, že zabývat se jednotlivými knihami Nového zákona samostatně je absurdní, protože žádný z novozákonních spisů nám neposkytuje dostatek informací, aby vykladač mohl rekonstruovat celou „teologii“ daného autora. Jakákoli jednotná novozákonní teologie je chimérou – o biblické teologii ani nemluvě.

Nebylo by ale správné domnívat se, že tyto hlasy, jež stály v čele velmi skeptického criticismu (neřkuli dogmatické nevěry), byly hlasy jediné. V devatenáctém století to byl J. C. K. Hofmann, kdo se pronikavým způsobem pokusil vypracovat

³⁷ Viz Horton Harris, *The Tübingen School* (Baker, repr. 1990 [1975]); nebo stručněji Stephen Neill a N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*, 2. vyd. (Oxford: Oxford University Press, 1988), 20–34.

³⁸ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1897. Dílo bylo přeloženo do angličtiny Robertem Morganem a vyšlo pod názvem „The Task and Methods of ‚New Testament Theology‘“, v Morganově knize *The Nature of New Testament Theology* (London: SCM, 1973), 68–116.

novozákonní teologii založenou na Starém zákoně.³⁹ V prvních desetiletích dvacátého století byl nepochybně nejvýraznější postavou tohoto proudu Adolf Schlatter.⁴⁰ Podobně jako jejich skeptičtí oponenti i tito badatelé uznávali, že novozákonní spisy jsou historické povahy. Trvali však na tom, že v *dějínách* jednal Bůh, a proto si při studiu pramenů nemůžeme vystačit s filozofickým naturalismem. Svou práci rovněž považovali za „kritickou“ – v tom smyslu, že jejich závěry nebyly naivní skoky, nýbrž důkladně doložená stanoviska, podporovaná samotnými texty.

Brzy se dostaly do popředí i jiné hlasy. Jednak zde byl Karl Barth, podle nějž byla díla inspirovaná historickým a naturalistickým přístupem naprosto nezáživná a pastoračně nepoužitelná. Barth byl toho názoru, že pro chápání Bible nemá historické bádání takřka žádný význam a soustředil se na teologický výklad. Mnohem větší zájem měl o teologii systematickou než o teologii biblickou.

I Rudolf Bultmann se snažil přemostit propast mezi historickým chápáním a teologickou užitečností. Vydal se však odlišnou cestou. Přejal naturalistický a historizující přístup Wredeho, ale na rozdíl od něho si nemyslel, že teologická syntéza je z principu nemožná. Rudolf Bultmann „demytologizoval“ texty, tj. zbavil je všeho, o čem si myslel, že tomu „moderní člověk“ nemůže věřit (v podstatě všeho nadpřirozeného), aby tak odhalil to, co považoval za skutečné a podstatné jádro Nového zákona – určitou formu existencialismu. Výsledkem bylo nové pojetí Boha, víry, zjevení a řady dalších věcí. Bultmann používal jazyk ortodoxie, avšak obsah byl heideggerovský. V polovině dvacátého století dosáhl Bultmann značného vlivu⁴¹, zatímco dnes čtou lidé jeho dílo ze zájmu historického – nikoli proto, že by ho mnozí chtěli následovat.

Třetí prvek zasluhující naši pozornost je vzestup „hnutí biblické teologie“. Toto hnutí, které se snaží být teologicky významné, bylo ovlivněno jednak Karlem Barthem, jednak von Hofmannem. Poznamenala je nejprve první světová válka, pak velká hospodářská krize třicátých let a nakonec i druhá světová válka. Přesto představitelé tohoto hnutí získali od třicátých do padesátých let minulého století značný vliv. Snad nejvlivnějším z těchto vědců byl Oscar Cullmann, který hovořil o „dějínách spásy“ (*Heilsgeschichte*) a snažil se tak spojit dvě skutečnosti (spásu a dějiny), jež se neustále vzdalovaly. Cullmann psal tak, aby jeho spisy povznáše-

³⁹ *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Nördlingen, Beck, 1886).

⁴⁰ Z mnoha Schlatterových knih je pro naši diskusi nejvýznamnější *Die Theologie des Neuen Testaments*, 2 sv. (Stuttgart: Verlag der Vereinsbuchhandlung, 1909–1910). V pozdějším vydání Schlatter podrobil toto své dílo důkladné revizi. Vydání z roku 1923 bylo přeloženo do angličtiny (překlad pořídil Andreas Köstenberger). Vyšlo ve dvou svazcích pod názvy *The History of Christ: The Foundations of New Testament Theology* a *The Theology of the Apostles: The Development of New Testament Theology* (Grand Rapids: Baker, 1997, 1999).

⁴¹ Viz zejména jeho *Theologie des Neuen Testaments*, 2 sv., 1953. Hlubšímu pochopení Bultmannova přístupu může posloužit jeho důležitý esej „The Problem of a Theological Exegesis of the New Testament“ přetištěný v *The Beginnings of Dialectical Theology*, ed. J. M. Robinson (Richmond: John Knox, 1968), 47–72 (originál je z roku 1941).

ly. Popisoval vývoj v čase takovým způsobem, aby to umožňovalo historické čtení kánonu a přitom zachovalo základní kanonickou jednotu – a tím i autoritu.⁴² Hnutí biblické teologie bylo pozoruhodně rozsáhlé. Patřili k němu ti, kdo byli přesvědčeni, že zjevení se váže na velké *události* dějin vykoupení, o nichž Písmo vydává svědectví,⁴³ dále ti, kdo sestavili autoritativní *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Teologický slovník k Novému zákonu), jenž obsahuje svérázné teologicky předpojaté studie o jednotlivých řeckých slovech.⁴⁴ Toto hnutí však v šedesátých letech v podstatě odeznělo. Porazili ho kritici, kteří jednak poukazovali na lingvistickou naivitu mnoha představitelů tohoto hnutí, jednak tvrdili, že údajná jednotu kánonu, kterou se představitelé hnutí biblické teologie snaží v kánonu vidět, v něm ve skutečnosti není.⁴⁵

Pro posledních padesát let je charakteristická pozoruhodná roztříštěnost. Na konfesijním křídle biblická teologie Geerharda Vose⁴⁶ učila mnoho křesťanů, jak číst Bibli jako jedinou knihu. (Vos se však soustředil spíše na Starý než na Nový zákon.) Pak je zde ve své době průkopnické dílo George Eldona Ladda,⁴⁷ který v něčem zaujal poněkud konzervativnější přístup. Jeho novozákonní teologie má samostatné kapitoly o synoptických evangeliích, Pavlově teologii, teologii epištoly Židům apod., přičemž o integraci se příliš nesnaží. V rámci konfesijního dědictví se pohyboval i Donald Guthrie, jenž se pokusil řešit problém integrace tím, že sepsal novozákonní teologii, která sledovala celou řadu témat (např. „Syn člověka“, „Bůh“, „kříž“) *napříč* různými novozákonními spisy.⁴⁸ Nebylo ovšem zcela jasné, jak tato a další jednotlivá témata tvoří celek v rámci toho či onoho souboru novozákonních spisů – a dále, jaký je vzájemný vztah těchto souborů.

Prostor nám nedovoluje, abychom probrali mnohá díla z různých pozic teologického spektra – zmíníme jen některá. Centristickou pozici zaujímají v novozákonní teologii Werner Kümmel, Joachim Jeremias, Joachim Gnilk a Georg Strecker.⁴⁹ Ti všichni se drží více či méně standardní kritické ortodoxie. Dále zde je

⁴² Viz zejména jeho *Salvation in History* (New York: Harper & Row, 1967).

⁴³ Viz zejména G. Ernest Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, SBT 8 (London: SCM, 1962).

⁴⁴ Gerhard Kittel a Bernard Friedrich, ed., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933–1974; anglicky *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1964–1974).

⁴⁵ Viz zejména Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Fortress Press, 1970). Významný byl též James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1961); a nedávno jeho naučné dílo *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective* (London: SCM, 1999).

⁴⁶ Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948).

⁴⁷ *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Eerdmans, 1974 [revidované vydání 1993]).

⁴⁸ *New Testament Theology* (Downers Grove: IVP, 1981).

⁴⁹ W. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 [1979]). J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. 1. Bd., Die Verkündigung Jesu*, (Berlín: Evangelische Verlagsanstalt, 1973). Vyšel pouze tento jediný svazek díla, jež

Hans Conzelmann, který si nemyslí, že pro své dílo⁵⁰ potřebuje historického Ježíše, kanonická teologie Brevarda Childse,⁵¹ inspirativní dílo George B. Cairda, který ve svých představách posadí autory Nového zákona kolem stolu a nechá je probírat jejich jednotlivé příspěvky,⁵² a konečně velkolepé a provokativní dílo Klause Bergera, jenž na základě ilustrace stromu o mnoha větvích rozvíjí dosti spekulativní teologii mnoha větví podle své radikální a podrobné rekonstrukce toho, která se církev v prvním století vyvíjela směrem k vzájemně se vylučujícím teologickým komunitám.⁵³

Označení „biblická teologie“ bývá tedy vztaženo na různé pojmy, jejichž vzájemné působení závisí na jednotlivých badatelích. Může být označením pro teologii skupin, jež stojí za biblickými texty, tak jak o ní svědčí texty samotné – pokud ovšem můžeme tyto skupiny pomocí různých historickokritických a literárněkritických nástrojů rekonstruovat. Může také označovat teologii biblických textů (či jejich souborů) samotných a možná i to, jak do sebe tyto teologie vzájemně zapadají (pokud je biblický teolog přesvědčen, že do sebe zapadat *mohou!*) na časové ose. Kromě toho může být studium biblických dokumentů buď odtazitým popisem toho, co tyto texty *minuly* (pokus o historický popis), nebo vědomým zápasem s tím, co tyto texty *miní* (tedy snaha o hermeneutickou reflexi). Tyto a podobné analýzy jsou běžné v současné diskusi o tom, co biblická teologie a zvláště novozákonní teologie vlastně je.⁵⁴

V posledních padesáti letech se rovněž objevila díla věnovaná teologii Pavlově, Janově atd., a velmi dlouhý seznam monografií a článků, které si kladou za cíl zachytit konkrétní jednotlivé teologické téma v rámci určitého souboru spisů.⁵⁵ Některými z nich se budeme zabývat v následujících kapitolách. Během posledních tří desetiletí se obnovil zájem o to, jakým způsobem novozákonní autoři přistupovali ke Starému zákonu. Díky tomuto zájmu vznikla celá řada monografií, které svým způsobem poslouží jako stavební kameny budoucích děl o novozákonní

bylo koncipováno jako mnohasvazkové a které sledovalo teologii různých pramenů a skupin spisů. J. Gnailka, *Neutestamentliche Theologie: Ein Überblick* (Würzburg: Echter Verlag, 1989); idem, *Theologie des Neuen Testaments* (Freiburg: Herder, 1949). G. Strecker, *Theology of the New Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 2000).

⁵⁰ *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1987).

⁵¹ *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1992).

⁵² *New Testament Theology*, ed. Lincoln D. Hurst (Oxford: Clarendon Press, 1994).

⁵³ *Theologiegeschichte des Urchristentums* (Tübingen, Francke, 1994).

⁵⁴ Viz zejména Peter Balla, *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*, WUNT 95 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997); Dan O. Via, *What is New Testament Theology?* GBS (Minneapolis: Fortress Press, 2002); D. A. Carson, „Current Issues in Biblical Theology: A New Testament Perspective“, *BBR* 5 (1995), 17–41; a mnohé z esejů T. D. Alexandera a Briana S. Rosnera, ed., *New Dictionary of Biblical Theology* (Downers Grove: IVP, 2000).

⁵⁵ Např. Brian S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics: A Study of 1 Corinthians 1–7*, AGJU 12 (Leiden: Brill, 1994); Dorothy Lee, *Flesh and Glory: Symbol, Gender, and Theology in the Gospel of John* (New York: Crossroad, 2003).

a biblické teologii. Dále každým rokem vycházejí tucty komentářů k jednotlivým novozákonním knihám.⁵⁶ Přičteme-li k tomu nekončící řadu specializovaných článků, začneme si uvědomovat celý rozsah novozákonního bádání.

Účelem tohoto hrubého nástinu bylo vymezit terén, na kterém se musí nutně pohybovat ti, kteří se dnes pouštějí do studia Nového zákona. Snad bude ku pomoci ještě jeden závěrečný přehled, tentokrát poněkud jiného druhu.

HISTORICKÁ KRITIKA, LITERÁRNÍ NÁSTROJE A VLIV POSTMODERNISMU

Viděli jsme, jak se biblická teologie jako disciplína v posledních 150 letech vlivem různých druhů historické kritiky rozdělila na několik proti sobě stojících táborů. Totéž platí o diskusi ohledně celkového přístupu k Novému zákonu – ať už se jedná o diskusi týkající se technických záležitostí „úvodů“ (doby sepsání, autorství, historické pozadí, prameny, autenticita) či otázky vztahu dějin a zjevení nebo vývoje na poli literární teorie či epistemologie, a konečně i vlivu světového křesťanstva na studium Písma. Ti, kdo svůj život zasvětili studiu Nového zákona, zaujímají v těchto i v jiných oblastech neustále narůstající škálu názorů a přístupů. Tyto názory lze rozpoznat jak při pojednání o jednotlivých knihách, tak o celku Nového zákona.⁵⁷ Pokud jde o celek Nového zákona, může být pro studenta, který se právě ponořil do novozákonní literatury, rozličnost a složitost zastávaných názorů vskutku ohromující. V následujícím oddílu přinášíme stručný nástin literárních nástrojů, přístupů a pozic, které v posledních zhruba stu letech formovaly novozákonní bádání – ať už k dobrému či ke zlému.⁵⁸

Historická kritika

Historická rekonstrukce, kterou provedl F. C. Baur, aby nově datoval novozákonní dokumenty – byla o ní řeč výše – vedla k historizujícímu redukcionismu Wredeho. Část tohoto hnutí se seskupila kolem rozvíjení různých kritických „nástrojů“. Již jsme krátce zmínili kritiku pramenů, s níž přišel Rudolf Bultmann. Kritiku pramenů jako takovou bychom pochopitelně nikdy neměli demonizovat. Určitou reflexi kritiky pramenů vyžaduje konec konců sama povaha některých novozákonních spisů. Ať už se na to díváme jakkoli, 2. Petrova použila epištolu Judovu – nebo epištola Judova použila 2. Petrovu. Ať už si o tom myslíme cokoli, jisté výpůjčky či literární závislost (a tudíž používání pramenů) leží za synoptickými evangelií. Jsou si tak blízka, že je prakticky nemožné tvrdit, že jsou na sobě zcela nezávislá. Jsou však na sobě nezávislá natolik, aby se přesná povaha této závislosti mohla stát předmě-

⁵⁶ Viz D. A. Carson, *New Testament Commentary Survey*, 5. vyd. (Grand Rapids: Baker, 2001).

⁵⁷ Viz např. důležité dílo W. Warda Gasque, *A History of Criticism of the Acts of the Apostles*, BGBE 17 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1975), byť je dnes již poněkud zastaralé.

⁵⁸ Na většině způsobů, jak rozčlenit a uspořádat následující literární nástroje a přístupy k novozákonnímu textu, sice není nic zvlášť pozoruhodného, musíme však upozornit, že jiní badatelé volí klasifikace poněkud odlišné.

tem vášnivých debat (budeme se jimi zabývat v následující kapitole). Lukáš měl nepochybně přístup k písemným pramenům, než sám přiložil brk k papyru (L 1,1–4). Když se podíváme zblízka na neobyčejně podrobnou kritiku pramenů, jíž Bultmann podrobil synoptická evangelia – někdy zachází tak daleko, že připisuje půlky veršů či dokonce jednotlivá slova určitému konkrétnímu pramenu či vrstvě⁵⁹ – docházíme k závěru, že se jí upřímně řečeno nedá věřit. Částečně už pro její podrobnost. Lze si jen těžko představit, že by někdo psal knihu takovým způsobem, jak by to vyžadovala kritika pramenů v Bultmannově pojetí. Ještě důležitější je, že tato kritika se nezajímala o evidentní prameny jakožto dokumenty *nepodmíněně* časem, jež se ocitly v určité sbírce. Každý pramen, skutečný či předpokládaný, podle této kritiky odrážel teologii či názory různých společenství, případně různých autorů, či dokonce téhož společenství v různých obdobích. Nejvynalézavěji si ovšem Bultmann ve své kritice pramenů počínal nikoli nad synoptiky, ale při rozboru Janova evangelia.⁶⁰

Bultmann nebyl jediný, kdo přišel se složitou kritikou pramenů, ať už se jednalo o synoptiky či o čtvrté evangelium. Bez ohledu na to, kdo tu kterou teorii vymyslel či jak byla populární, prameny, o nichž se mělo za to, že představují různé vrstvy tradice, mohly být umísťovány na různé body časové osy, čímž se dal vysvětlit vývoj určitého učení. Proto z „kritiky pramenů“ povstala „kritika formy“ a „kritika tradice“. Kritika formy se zaměřila na formální stránku či rysy jednotlivých částí evangelia – například na příběhy o zázracích či některé typy podobenství – aby z nich odvozovala rysy či dokonce dějiny křesťanských obcí, které buď takový materiál utvářely nebo mu přímo daly vznik.⁶¹ Kritika tradice se snažila konstruovat časové osy, podle nichž se údajně rozvíjela tradice. To vedlo k námitce, že tyto teorie redukovaly konečné autory našich evangelií na pouhé „lidi s nůžkami a lepidlem“, kteří vytrhovali kousky z jiných dokumentů a slepili z nich naše kanonická evangelia. Určitou reakcí na tuto námitku byl vznik „kritiky redakce“. Tvrdilo se, že ať už měli evangelisté prameny jakékoli, neomezili se na „vystřihování“ a „lepení“, ale „redigovali“ je (odtud „kritika redakce“), a vzniklá evangelia tak přinášejí specifické důrazy každého z evangelistů. Proto byli evangelisté skutečnými teology. Tyto a jiné rozmanité historickokritické „nástroje“ měly celkem vzato přinejmenším zpočátku větší zájem o vyvozování závěrů o různých křesťanských komunitách, v nichž tyto materiály vznikaly, než o historického Ježíše, kterého tyto materiály evidentně popisují. Nicméně tyto nástroje tvoří do značné míry podstatu metodologie tří hlavních „hledání historického Ježíše“, kterými se budeme podrobně zabývat v následující

⁵⁹ Viz zejména jeho *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995).

⁶⁰ Viz jeho knihu *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964).

⁶¹ Kupříkladu Joachim Jeremias v *Die Gleichnisse Jesu* (Berlín: Evangelische Verlagsanstalt, 1972), 113–114 srovnával různé formy podobenství zachycené v různých evangeliích a formuloval to, co nazval jako „deset zákonů předávání (podobenství)“. Kdysi měla tato kniha velký vliv, dnes je téměř zapomenuta. Užitečné pojednání o bádání nad podobenstvími sepsal Craig Blomberg, *Interpreting the Parables* (Downers Grove: IVP, 1990).

kapitole. Kritika pramenů a kritika formy podobným, i když v něčem odlišným způsobem pracovala i se zbytkem Nového zákona.⁶²

Stále ještě zaznívají hlasy, jež jsou podobně radikální jako hlas Bultmannův. Už jich ale není mnoho⁶³ a některé z nich jsou motivované politicky.⁶⁴ Nicméně v současnosti je i hlavní proud historickokritické rekonstrukce historického Ježíše ve svých závěrech pozoruhodně minimalistický.⁶⁵ Jiné, méně skeptické hlasy nemohou než zdravě zpochybňovat obecně přijímaná kritéria autentičnosti,⁶⁶ poukazují na důležitost dobře dochovaných ústních podání mezi Ježíšovými následovníky⁶⁷ či na roli očitých svědků při vytváření evangelijní tradice.⁶⁸ Jiná malá, leč výrazná skupina badatelů shromáždila mnoho užitečných dokladů pro tvrzení, že kanonická evan-

⁶² Celkově se dá říci, že pokud jde o epistoly, nebyli kritikové pramenů a kritikové formy tak odvážní. Přesto vznikla celá řada variací. Snad nejextrémnějším kritikem pramenů nedávné minulosti je J. C. O'Neill, který například tvrdí, že Pavel nenapsal víc než dvě třetiny listu Galatským – viz jeho spis *The Recovery of Paul's Letter to the Galatians* (London: SPCK, 1972).

⁶³ Viz např. Gerd Theissen a Dagmar Winter, *The Question of Criteria: The Quest for the Plausible Jesus* (Louisville, Westminster John Knox, 2002), a ostrá recenze od R. T. France v *Theol* 106 (2003), 272–273.

⁶⁴ V této souvislosti nemůžeme nepomyslet na „Jesus Seminar“, jehož účastníci označují barvami jednotlivé Ježíšovy výroky podle toho, jak hlasovali o jejich pravděpodobné historicitě. Z knih, které jsou ovlivněny Jesus Seminary, je nejpřístupnější Robert W. Funk, *A Credible Jesus: Fragments of a Vision* (Santa Rosa, Polebridge, 2002). Viz negativní hodnocení u Philipa Jenkinse, *Hidden Gospels* a v knize Michaela J. Wilkinse a J. P. Morelanda (ed.) *Jesus Under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Grand Rapids, Zondervan, 1995).

⁶⁵ Viz např. několikasvazkové dílo Johna P. Meiera *A Marginal Jew* (New York, Doubleday: 1991). Ve svých prvních třech obsáhlých svazcích (čtvrtý, věnovaný Janovi, se teprve chystá) dospívá autor k závěru, že Ježíš je prorocká postava vycházející z různorodého prostředí judaismu prvního století, že byl v nějakém vztahu k Janu Křtiteli, že očekával Boží vládu, že měl jakousi nepřiliš jasně definovanou skupinu následovníků (z nichž jsou alespoň trochu známi pouze dva – Jidáš a Petr), že konal zázraky a stýkal se s vyvrženými členy společnosti a nějakým způsobem se vymezoval vůči jiným židovským náboženským skupinám. Meier jde v Bultmannových stopách a snaží se zachránit Krista víry – Krista, v něj věří křesťané (pokud to vůbec křesťané jsou) – před výsledky svého vlastního historického bádání, tj. před tím, co nazývá historickým Ježíšem. Takový postoj ovšem nepřímo popírá inkarnaci, při níž se ve skutečných dějinách zjevuje Bůh sám.

⁶⁶ Například Stanley E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, JSNTSup 191 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000). Existuje i bezpočet esejů a knih o jednotlivých historickokritických nástrojích, např. o kritice redakce. Viz D. A. Carson, „Redaction Criticism: On the Legitimacy and Illegitimacy of a Literary Tool“, v *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson a John D. Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 115–142; Randall K. J. Tan, „Recent Developments in Redaction Criticism: From Investigation of Textual Prehistory Back to Historical-Grammatical Exegesis?“ *JETS* 44 (2001), 599–614.

⁶⁷ Viz zejména Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

⁶⁸ Např. Samuel Byrskog, *Jesus the Only Teacher: Didactic Authority and Transmission in Ancient Israel, Ancient Judaism, and the Matthean Community* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1994); idem, *Story as History – History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2000). Viz užitečné hodnocení tohoto článku v recenzi Petera M. Head, „The Role of Eyewitnesses in the Formation of the Gospel Tradition“, *TynB* 52 (2001), 275–294.

gelia nebyla nikdy určena pro jednotlivá společenství (matoušovské společenství, markovské společenství, atd.), nýbrž byla od počátku určena všem křesťanům.⁶⁹ Tím však vzniká velký otazník nad běžnou praxí, kdy se určitý pramen, vrstva, forma či dokonce evangelium ztotožňuje s určitou jasně definovanou „vrstvou“ tradice, jež pak může být přiřčena podobně jasně definovanému společenství.

Všechna ta námaha přinesla určitý zisk. Kupříkladu si lépe než předtím uvědomujeme, jak jsou synoptické vztahy složité. Většinou jsme citlivější na jednotlivé důrazy a nuance každého z kanonických evangelií a odmítáme je číst a kázat na ně tak, jako by se nám dostaly ve formě striktní „Harmonie evangelií“, a nikoli jako jednotlivé spisy, které mají každý své vlastní důrazy.⁷⁰ Co však současného čtenáře, který do těchto diskusí začne pronikat, překvapí nejvíce, je obrovský zmatek a mimořádně malý společný prostor, na kterém by se všichni současní badatelé shodli.

Literární kritika

Jedním z trvalých rizik většiny historickokritické práce je její roztříštěnost. Zabývá se stále menšími a menšími detaily textu a s velkou erudicí se snaží rekonstruovat něco, o čem se někteří badatelé domnívají, že leží kdesi za textem, ale přitom věnuje málo pozornosti čtení textu jako takového.

Zájem o literární prostředky není ničím novým. Křesťané už po staletí užívají pojmů, jako je „metafora“ nebo „typ“, když se snaží postihnout literární aspekty textu. Kupříkladu během několika posledních desetiletí byla sepsána řada esejí a monografií na téma ironie ve čtvrtém evangeliu. Možná jsou ale důležitější díla, která se zabývají většími celky textu. Kladou si otázku, co to „evangelium“ vlastně je a jaký je jeho vztah k jiným formám biografii v prvním století. Zkoumají narativní strukturu té či oné zprávy a zabývají se takovými věcmi, jako je vývoj zápletky, jaké postavy vystupují do popředí a které ustupují do pozadí, čím příběh vrcholí a jakým čtenářům je asi určen. Mnoho odborných prací se zabývá otázkou, jaké typy dopisů se psávaly v Pavlových dobách a do jaké míry se dají jeho dopisy zařadit do některé z rozpoznávaných kategorií. Kniha Zjevení je pečlivě srovnávána s židovskou apokalyptickou literaturou, jež vznikala v předchozích dvou či třech staletích. Forma Pavlovy argumentace se srovnává s rétorikou, jak se vyučovala v řeckých kruzích přinejmenším od dob Aristotelových.

Většinou z těchto záležitostí se budeme podrobněji zabývat na následujících stránkách. Tam uvedeme i příslušnou bibliografii. Nicméně snad bude dobré, když uvedeme pár příkladů. V roce 1983 uveřejnil R. Alan Culpepper knihu, jež se později projevila jako klíčové pojednání o Janově evangeliu. Název této knihy –

⁶⁹ Viz zejména Richard Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audience* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

⁷⁰ Ale i zde by nebylo správné nepřipomenout Neda B. Stonehouse, který doporučoval takové citlivé čtení kanonických evangelií ještě dříve, než se označení „kritika redakce“ vůbec ujalo. Viz zvláště jeho knihu *The Witness of the Synoptic Gospels to Christ* (Grand Rapids, Baker, přetisk 1979 [1944]).

Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design (Anatomie čtvrtého evangelia – studie literárního útvaru)⁷¹ dobře vystihuje, jakým literárním přístupem se zde zabýváme. Culpeppera nezajímaly otázky kritiky pramenů či otázky historické. Uznával, že tyto otázky sice mají své místo, trval však na tom, že jeho zajímá literární pojetí konečného produktu. Zvolil si pozoruhodný literární model – anglický román devatenáctého století. Jeho kniha je plná zajímavých nápadů, nicméně čtenáře napadne trojí: (1) Pro srovnání zvolil Culpepper model naprosto anachronický, nadto zvlášť nevhodný pro takový dokument, jako je čtvrté evangelium, jež vzbuzuje zdání, že dosvědčuje skutečné *historické* události. (2) Ač je Culpepperova snaha podnětná, pečlivě se vyhýbá jakýmkoli historickým otázkám i jakýmkoli historickým závěrům. Text je rozebírán jakožto text v nejužším slova smyslu. Neklade si žádné otázky, zda se můžeme i odjinud dozvědět něco o věcech, událostech či osobách, které text zmiňuje. (3) Přinejmenším některé z textových rysů, které Culpepper zahrnuje do literárního celku, považovali kritikové pramenů a badatelé zabývající se historickou kritikou za „švy“, jež svědčí o nešikovném spojování pramenů. Pokud lze ale některé literární rysy uspokojivě vysvětlit tím, že patří do daného literárního vyprávění, jak mohou zároveň sloužit jako důkazy pramenů pocházejících z určitých teologických komunit? Nebo naopak: pokud některé literární rysy textu vedou k závěru, že čtvrté evangelium se skládá z nesourodých pramenů, které jsou poněkud nešikovně pospojovány, a pokud tyto prameny odrážejí poměrně nesourodé teologické přístupy, jak lze tytéž literární rysy chápat jako něco, co patří k bežešvému a ahistorickému vyprávění? Jinými slovy – ač je to málokdy přiznáváno, některé historickokritické postupy a některé literárněkritické postupy používají textové doklady vzájemně si protirečícím způsobem.

Nebo vezměme v úvahu obsáhlá pojednání o rétorice, zvláště (byť ne výhradně) s ohledem na Pavlovy spisy. Kromě různých přehledů a některých stěžejních děl byly v minulém desetiletí napsány stovky článků o rétorice toho či onoho oddílu. Většina z nich předpokládá, že Pavel měl přinejmenším povrchní znalost Aristotelových kategorií, které modifikovali a rozvíjeli pedagogové a řečníci jako např. Quintilianus či Cicero.⁷² Nedávno však bylo důrazně poukázáno na to, že starověké příručky o rétorice byly určeny *řečníkům* – těm, kteří se chystali svůj materiál

⁷¹ Philadelphia: Fortress Press.

⁷² Souhrnný úvod do studia rétoriky najdete u Heinricha Lausberga, *Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study* (Leiden: Brill, 1998). O klasické rétorice pojednává Stanley E. Porter, *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 BC–AD 400* (Leiden: Brill, 1994). Tato kniha je rovněž úvodem do pojmů, které v tomto ohledu užívají novozákonní badatelé. Mnohem kratší úvod nabízí A. J. Hauser a D. F. Watson, *Rhetorical Criticism of the Bible*, BIS 6 (Leiden: Brill, 1994); ohledně pavlovských studií viz R. D. Anderson, *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, CBET 18, 2. vyd. (Leuven: Peeters, 1999).

přednášet ústně – nikoli pisatelům dopisů.⁷³ Starověké prameny nevztahují kategorie rétoriky na psaní dopisů – a Pavel přece psal dopisy. Ti, kdo hájí přísné používání rétorických kategorií, odpovídají poukazem na to, že starověké traktátové dopisy byly určeny k veřejnému předčítání, a proto se v nich řečnické zásady uplatňují. Spor pokračuje a vyostřuje ho skutečnost, že Pavel sice byl uznávaným řečníkem (Sk 14, 11–12), sám však měl k rétorice nedůvěru, směřovala-li k manipulaci či hrozilo-li, že zastře podstatu evangelia, „Ježíše Krista, a to Krista ukřižovaného“ (srov. 1K 2, 1–5).

Oba tyto literární přístupy k novozákonnímu textu nám mohou výrazně pomoci odhalit jeho smysl, povahu jeho argumentů, jeho literární soudržnost apod. Na druhé straně někdy vyvolávají pozoruhodný pocit nereálnosti, neboť odhlížíjí od otázek po historicitě a pravdě. Badatelé z nejrůznějších pozic teologického spektra tyto metody používají různými způsoby a svůj postup různě vymezují. Tyto literární přístupy ovšem nejsou nezávislými a neutrálními nástroji. Jsou součástí vykladačského prostředí, v němž současní vykladači pracují.

Nová literární kritika a obrat k postmodernímu čtení

Vést jasnou hranici mezi „literární kritikou“ a „novou literární kritikou“ není v jistých ohledech snadné. Obojí se v něčem překrývá a rozlišování mezi nimi někdy působí zmatek. V hlavních rysech je ale rozdíl zřetelný. Pomůže nám, vyjde-li od vlivné knihy Hanse W. Freie.⁷⁴ Frei tvrdí, že jak v osmnáctém a devatenáctém století sílila liberální historická kritika, zajímali se učenci stále méně o to, co Bible vlastně *říká*, a stále více o to, co je (podle jejich mínění) *za* textem – tedy o to, co se *doopravdy* stalo. Pokusy konzervativců končily ve stejné pasti: všichni se nakonec přeli o údajné dějiny (ať už skutečné či pouze předpokládané) ležící *za* textem a nepřemýšleli již v kategoriích textu samotného. Frei nepopírá, že historické otázky jsou důležité. Tvrdí však, že církev se musí sama do textu ponořit. Vždyť před vzestupem historické kritiky křesťané přece věřili, že v textu se s nimi setkává sám Bůh. Podobně i dnes křesťané zjistí, že text osvítl jejich představivost i chápání. Nebudou se tolik trápit historickými úvahami, setkají se s Bohem a připojí se k těm, kdo věřili před osmnáctým stoletím.

Freiův přístup je nepochybně silně *vázaný na text*. Frei však nemluví o tom, že před vzestupem skeptických forem historické kritiky se křesťané nejen nořili do textu (v tomto ohledu má Frei pravdu: soustředili se na text a věřili, že se v něm setkávají s Bohem), ale také věřili, že *text jim říká pravdu*. Námitka, že koncem osmnáctého století a po celé devatenácté století se jak konzervativci, tak liberálové příliš soustředili na spory o skutečnosti, které jsou *za* textem, a nikoli na *text sám*, je trochu manipulativní. Ve svých nejlepších polohách se konzervativci nesnažili

⁷³ Viz eseje, které shromáždili Stanley E. Porter a Dennis E. Stamps (ed.), *The Rhetorical Interpretation of Scripture*, JSNTSup 180 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999).

⁷⁴ *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974).

odvést pozornost *od* textu k tomu, co je *za* ním, nýbrž se pokoušeli obhájit názor, že text říká pravdu o skutečnosti, která je mimo něj. Ať už byla tato kritika jakkoli závažná, byla vesměs ignorována. V důsledku toho získal tento zvláštní druh čtení, soustředěného na *text samotný*, označovaný někdy jako „yaleská škola“ (tzv. Yale School), celou řadu schopných interpretů, z nichž nejvlivnější je George Lindbeck.⁷⁵

Toto však není jediný druh na text soustředěného studia, který lze právem označit za „novou“ literární kritiku. Jiným druhem, jenž byl populární před třemi či čtyřmi desetiletími, ale který nyní zažívá úpadek, je *strukturalismus*. Pro něj je „typické odmítání těch tradičních pojetí, podle nichž literatura ‚vyjadřuje‘ autorovo mínění nebo ‚odráží‘ skutečnost. Místo toho se na text nahlíží jako na objektivní strukturu, která aktivuje různé kódy a konvence, jež jsou nezávislé jak na autorovi, tak na čtenářích či vnější realitě“. Strukturální kritika se opravdu „méně zabývá výkladem toho, co literární díla znamenají, protože jí jde především o to, *jak* mohou znamenat to, co znamenají, tj. chce ukázat, jaká implicitní pravidla a konvence v daném díle působí.“⁷⁶

Toto hnutí postupně vedlo k *dekonstrukci*. I dekonstrukcionisté se soustředí na text, ovšem přistupují k němu s radikální skepsí. Jsou přesvědčeni, že žádný text není stálý ani logický, a tvrdí, že veškeré texty jsou významově neurčitě a nutně obsahují vnitřní rozpory. Přemýšlivý čtenář má pak pouze dvě možnosti: Buď přestat v textech hledat jakýkoli smysl, což vlastně znamená totéž, jako ho přestat číst, nebo nacházet smysl v jakési hře, která probíhá mezi čtenářem a rozpornými (byť mnohdy podnětnými) myšlenkami, které text vyvolává. Není divu, že Vanhoozer píše: „Dekonstrukce není metodou výkladu. Je to metoda, jak s výklady skoncovat – metoda, která odhaluje, že čtení je funkcí různých ideologických sil.“⁷⁷ Prakticky to znamenalo, že mnohá čtení prováděná dekonstrukcionisty sloužila ke svržení vnímaných nespravedlností a nerovností, jež jsou dány určitými ideologiemi, které samy musí být rovněž svrženy. Tohoto cíle se však nedosáhne tím, že tlaky směřující k reformě objevíme v samotném textu, nýbrž tím, že je najdeme jako důsledek pevného přesvědčení, že musíme odhalit údajné rozpory v textu, a v jakési hře, která probíhá mezi těmito textovými jevy a dekonstrukcionistickými vykladači. Dekonstrukce se zrodila ve Francii; tam je však nyní vesměs na ústupu. Určité kruhy v severní Americe se k ní však stále hlásí. Ať tak či onak, dekonstrukce vkládá stále více „významu“ nikoli do textu, nýbrž do čtenáře či do čtenářova vztahu k textu, tedy do jakési šedé zóny mezi čtenářem a textem. Zatímco historická kritika se snažila odhalit realitu, která byla *za* textem, a různé formy

⁷⁵ Nejvýznamnějším Lindbeckovým dílem je zřejmě *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in Post-liberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984). Od té doby ovšem Lindbeck vydal celou řadu dalších důležitých knih a článků.

⁷⁶ C. Baldick, ed., *Concise Dictionary of Literary Terms* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

⁷⁷ Kevin J. Vanhoozer, „The Reader in New Testament Interpretation“, v *Hearing in the New Testament*, ed. Joel B. Green (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 313–314.

literární kritiky se snažily na text soustředit natolik, že byl stále odtrženější od dějin, konečným výsledkem dekonstrukce je, že pohyblivé významy jsou *před* textem, a sice v samotných čtenářích.

Tak se dekonstrukce stala jedním z prvků, které inspirovaly *teorii čtenářské percepce* (reader-response theory). Tento přístup se nesoustředí ani na autora (což činí většina klasické literární a historické kritiky), ani na text, ale na čtenáře. Ve skutečnosti je teorií čtenářské percepce několik. Podle jedné z nich leží prakticky veškerý smysl v jednotlivém vykladači – text není ničím víc než jakýmsi stimulem. Podle jiné teorie je třeba věnovat více pozornosti společenskému kontextu čtenářů. Čtenáři totiž věci interpretují na základě sdílených literárních a kulturních tradic určité společenské skupiny – skupiny, z jejíhož sdíleného názoru se rodí společensky konstruované schopnosti. Texty tak nabývají sdíleného smyslu pro příslušníky konkrétní společenské skupiny – mimo tuto skupinu žádný smysl nemají. Jiný druh teorie čtenářské percepce se soustředí na napětí mezi jednotlivcem a skupinou, z níž čtenář či čtenářka pochází, nebo na interakci mezi čtenáři a textem.

Tyto a podobné přístupy jsou někdy souhrnně označovány jako „postmoderní čtení“. Je obecně známo, že výraz „postmoderní“ jasněmu vymezení uniká, přesto je užitečný. Na rozdíl od předchozího *modernismu*, o němž lze obecně říci, že věřil v možnost najít úplnou a objektivní pravdu o skutečnosti, a že tedy lidské bytosti mohou dojít jistoty i nabýt jasněho myšlení – a že celé toto snažení je správná věc – postmodernismus volí přístup zcela odlišný. Zástupci postmodernismu jsou přesvědčeni, že my lidé jsme příliš maličcí, že naše poznání je příliš nepatrné a náš společenský referenční rámec omezený – proto naše domnělé poznání může být vždy jen provizorní. Postmodernismus ve své nejsilnější podobě tvrdí, že všechno lidské poznání je svým způsobem pouze společenská konstrukce, a proto nám v žádném případě neposkytuje jasné či objektivní poznání objektivního světa. Tvrdí-li někdo, že má nějakou jistotu, je to jen nafoukaná bigotnost. Jednoznačný význam, na němž tolik záleželo modernistům, je z postmoderní perspektivy něčím úzkoprsým a omezujícím. Mnohem lepší je podporovat mnohost výkladů a přístupů, z nichž žádný nemusí být „správný“ či „špatný“, „pravdivý“ nebo „nepravdivý“. Všechny mohou být užitečné, podnětné a plodné. Mohou být odrazem (oprávněné) interakce mezi tím či oním čtenářem a textem. Dozvídáme se, že postmoderní čtenáře příliš nezajímají jasné hranice mezi pravdou a bludem. Více jim vyhovuje, když věci zůstávají nejasné a když je zachována větší škála výkladových možností. Postmoderní čtenáři nemají rádi exkluzivitu – zvláště se jim nelíbí, pokud jeden názor tvrdí, že druhý názor je chybný – a obdivují inkluzivitu, a to i těch myšlenek, jež jsou vzájemně neslučitelné. Mají rádi různé možnosti a různá vidění, zato jsou jim podezřelé jakékoli hranice a trvání na tom, že existuje něco jako hereze, stejně jako že existuje něco jako ortodoxie.

V posledním desetiletí dvacátého století tyto přístupy ke studiu Nového zákona daly vzniknout knihám s názvy jako *Reading Sacred Texts Through American Eyes* (Čtení svatých textů očima Američanů), *Deconstructing the New Testament* (Dekonstrukce Nového zákona), *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives*

(Marek a Lukáš z poststrukturalistické perspektivy), *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross* (Poststrukturalismus a Nový zákon – Derrida a Foucault pod křížem) a *Liberating Exegesis* (Osvobození exegeze).⁷⁸

Vědecké konference vyzývají účastníky, aby vykládali biblické texty na základě vlastní zkušenosti, bez ohledu na to, zda je určité čtení „správné“ či „špatné“. Tvrdí se, že tato kategorie prozrazuje staromódní modernistický přístup. Určité čtení může být pro určitou skupinu „správné“ či „špatné“; rozhodně to ale neplatí pro každého. Tato tvořivost dala povstat celé řadě zajímavých postojů, jež vedly k záplavě knih a článků o tom, jak číst texty z „postkoloniální“ perspektivy.⁷⁹ Vznikla i rozsáhlá literatura věnující se feministickému přístupu.⁸⁰

V krátkém úvodu nelze náležitě zhodnotit tyto množící se přístupy ke čtení Nového zákona. Něco z toho, co jsme popisovali, se patrně ukáže být pomíjivým nápadem bez trvalého významu. Tak například jistý autor napsal: „Možná se ukáže, že strukturalismus byl pro literární kritiku tím, čím byla Joycova kniha *Plačky nad Finneganem* pro román – totiž experimentální slepou uličkou. Struktura biblických knih a jejich vyprávění má pro jejich výklad nepochybně klíčový význam. To, že právě strukturalismus je užitečným badatelským nástrojem pro odhalování těchto struktur, se teprve musí prokázat.“⁸¹ Na druhé straně je v postmoderní epistemologii zřejmý a důležitý prvek, který nelze zapřít. Přistupujeme-li k výkladu textu, nejsme nikdy v neutrální pozici. Pokud bychom měli být zcela objektivní, museli bychom být vševědoucí. Postmodernismus přináší užitečný pokrok, nakolik nám připomíná, že jsme koneční a že to, nač jsme přišli, je vždy ovlivněno našimi omezenými možnostmi. Bylo zvláště užitečné, že postmodernismus učinil přítrž domýšlivosti modernistických tvrzení. Problémem však je, že podle mnohých vykladačů vyžaduje postmodernismus nepřijemnou antitezi: *Buď* tvrdíme, že poznáváme objektivní pravdu dokonale, *nebo* tvrdíme, že naše konečnost nám brání

⁷⁸ Charles Mabee, *Reading Sacred Texts Through American Eyes: Biblical Interpretation and Cultural Critique* (Macon: Mercer University Press, 1991). David Seeley, *Deconstructing the New Testament*, BIS 5 (Leiden: Brill, 1994). Stephen D. Moore, *Mark and Luke in Poststructuralist Perspectives: Jesus Begins to Write* (New Haven: Yale University Press, 1992). Stephen D. Moore, *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross* (Minneapolis: Fortress Press, 1994). Christopher Rowland a Mark Conner, *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies* (Louisville: Westminster John Knox, 1989).

⁷⁹ Např. Fernando F. Segovia, *Decolonizing Biblical Studies: A View from the Margins* (Maryknoll: Orbis, 2000); Heikki Räisänen, Elizabeth Schüssler Fiorenza, R. S. Sugirtharajah, Krister Stendahl a James Barr, *Reading the Bible in the Global Village: Helsinki* (Atlanta: SBL, 2000); R. S. Sugirtharajah, *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology* (St. Louis: Chalice, 2003).

⁸⁰ Této literatury vychází velmi mnoho; jako pouhý vzorek uvádíme mnohosvazkový a stále se rozšiřující *Feminist Companion to the Bible* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993-).

⁸¹ Gordon J. Thomas, „Telling a Hawk from a Handsaw? An Evangelical Response to the New Literary Criticism“, *EQ* 71 (1999), 48. Podobně viz Peter Cotterell a Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation* (London: SPCK, 1989), 30.

v poznání objektivní pravdy, a tudíž skutečnost „poznat“ vůbec nemůžeme. Protože jako konečné lidské bytosti nemůžeme nic poznat vševědoucně, zbývá pouze druhá možnost. V tom případě je ale všechno naše „poznání“ jen společenskou či osobní konstrukcí – jediná „realita“, kterou můžeme poznat, je realita, kterou jsme si sami vytvořili.

Toto poslední tvrzení je v jistém smyslu naprosto evidentní: Jediná „realita“, kterou můžeme poznat, je ta, kterou jsme sami vytvořili. Klíčová je ale tato otázka: Má tato „realita“, kterou „známe“, nějakou úzkou vazbu k objektivní realitě? Jinak řečeno: Můžeme přesto, že nám jako konečným lidským bytostem chybí vševědoucnost, poznávat některé objektivní věci pravdivě, přestože je nemůžeme poznat dokonale a vyčerpávajícím způsobem? Vždyť tak je to ostatně v souladu s naší zkušeností: Téměř v každé oblasti můžeme něco poznat lépe, než jsme to znali dříve, což svědčí o tom, že naše poznání se zlepšuje. V zásadě se může zlepšovat až k bodu, kdy můžeme právem tvrdit, že jsme něco poznali správně – i když stále nejsme vševědoucí. Pokud později nalezneme více důkazů pro své poznání nebo pokud najdeme důkazy jiné, přivede nás to ke změně názoru, a to je opět známkou zlepšení, přiblížením se ke skutečnému vědění.⁸² Rozhodně nejsme vmáčknutí do absolutní antiteze: Buď poznáváme dokonale, nebo naše „poznání“ nemá žádný jiný význam než jakákoli jiná společenská konstrukce.

Tato předběžná odpověď si zaslouží šest dalších stručných pozorování. *Za prvé*, bylo již mnohokrát poukázáno na to, že ti, kteří nejhlasitěji označují veškeré naše poznání za relativní a kteří neuznávají, že naše konstrukce mohou napomáhat poznání objektivní pravdy, připravují sami sobě obrovské dilema. Trvají-li na tom, že veškeré poznání není nic víc než společenská konstrukce, pak tím přiznávají, že i jejich poznání je pouhou společenskou konstrukcí. Proč bychom jim pak ale měli věřit více než těm, kteří tvrdí opak? *Za druhé*, je poněkud ironické, že mnozí vykladači Nového zákona prohlašují, že mají epistemologické právo na nezávislost svého způsobu interpretace, nicméně se pak snaží přesvědčit ostatní, že mají pravdu, a dokonce očerňují alternativní názory. Uveďme alespoň jeden příklad. Neil Elliott trvá na tom, že čte Pavlovy listy správně, když je považuje za výzvu k politické akci, a ostře napadá různá teologická chápání apoštola Pavla.⁸³ *Za třetí*, Písmo samo otevřeně hovoří o poznání, které mohou křesťané mít. Jan psal svůj první list proto, aby jeho čtenáři *věděli*, že mají věčný život (1J 5,13). Lukáš sděluje Theofilovi, že své evangelium píše proto, aby Theofilos „plně poznal spolehlivost těch věcí, kterým ... byl naučen“ (L 1,3–4 ČSP). Poznání, o němž je řeč, je někdy osobní (např. Fp 3,10, „abych poznal jej [Krista]“), jindy zkušenostní (např. Fp 3,10, „abych poznal ... moc jeho vzkříšení i účast na jeho

⁸² Kdosi si vypůjčil terminologii Karla Poppera a nazval to „asymptotickým přístupem“. Viz D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 121–122.

⁸³ Neil Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle* (Maryknoll: Orbis, 1994), 73 a passim.

utrpeních“ (ČSP), jindy jde o tezi (např. J 8,32, „poznáte pravdu“, či J 20,31 – čtvrté evangelium je napsáno, aby jeho čtenáři mohli uvěřit, že určité věci jsou pravda). Křesťanské evangelium, dobrá zpráva, obsahuje určitá tvrzení, které si mají věřící mezi sebou předávat. Proto je možno o něm mluvit jako o „víře, která je jednou provždy dána svatým“ (Ju 3). Ačkoli slovo „pravda“ v Písmu znamená více než obsah určitých tvrzení, někdy je skutečně používáno právě v tomto významu. Pokud tedy někdo trvá na tom, že pravdu nemůžeme poznat, vyhovuje sice tomu, nač jsou postmodernisté citliví, ocitá se však hodně daleko od Písma. *Za čtvrté*, z téhož důvodu jsou poněkud problematické ony již zmiňované silné hlasy, jež zaznívají z yaleské university. Nestačí naplnit svou mysl biblickými myšlenkami, biblickým slovníkem a biblickými obrazy, pokud to zároveň neznamená, že nás to vede k přijímání pravdivých myšlenek o tom, co v Písmu skutečně je – tedy že Bible ve skutečnosti mluví o osobách, událostech, a dokonce i o samotném Bohu jako o něčem, co existuje mimo Bibli a o čem Bible vydává pravdivé svědectví (byť pochopitelně nemůže podat svědectví vyčerpávající, stejně jako nám nemůže přinést úplné poznání mimobiblických skutečností, o nichž na stránkách Bible čteme). Spasení nejsme biblickými *myšlenkami* – takový přístup by byl úzce intelektualistický. Spasení jsme díky Bohu a díky biblickým událostem, o nichž Bible *hovoří* a o nichž vydává pravdivé svědectví. *Za páté*, tyto úvahy poukazují na skutečnost, že postmodernismus zašel příliš daleko. Brenda Watson to vyjádřila takto:

Kde vidí (postmoderní autor) potřebu vyjádřit, že jakékoli poznání, které si nárokuje, je částečné a provizorní, vidím já stejnou potřebu vyjádřit to, co považuji za silně přesvědčivé důvody, proč je toto poznání bezpečným základem křesťanské víry – za předpokladu, že se vyhneme nepodstatným a neoprávněným prvkům dogmatismu či strnulosti.

Nežijeme ze svých pochybností, nýbrž ze svých jistot, byť naše následné zkušenosti a nové důkazy povedou k určitým modifikacím těchto jistot. Ale i pak jsou to nové jistoty, které vedou k tomu, že staré jistoty jsou těmi novými nahrazeny.

Pokud se vymaníme z povinnosti přijímat tyranii naturalistických předpokladů a toho, co z nich plyne, můžeme najít důvěrnější a přitom dostatečně pružný vztah k jistotě. Pak snáze nalezneme určitou vyváženou polohu mezi úplným nevěděním a dokonalým věděním. Takovou polohu si musí najít každý člověk sám. Musí ji neustále sledovat a upravovat podle svých životních zkušeností.⁸⁴

Pokud to nepochopíme, pak si Bibli ochočíme. Buď svými strnulými a často pouze tradičními kategoriemi nebo tvrzením, že jakýkoli interpretační přístup je stejně oprávněný jako kterýkoli jiný. Ať tak či onak, Bible nebude konat své dílo skutečné proměny. *Za šesté*, tyto úvahy naznačují, že odpovědný přístup k Novému zákonu (a vlastně k celé Bibli) se nebude vyrovnávat pouze se skutečností, že se jedná o text – a proto je třeba porozumět všem charakteristikám tohoto textu – ale

⁸⁴ Brenda Watson, „To Know, Or Not To Know? Re-assessing Historical Scepticism“, *Theol* 103 (2000), 195–196.

i s tím, že tento text nám sděluje úžasný příběh, a tak ačkoli obsahuje podobenství (například ta Ježíšova) nebo bajky (jako tu Jótamovu), chce nám sdělit určité pravdy o Bohu, o jeho lidu, o jeho nepřítelích či o našem původu i o našem určení. Linie tohoto příběhu vyžaduje, abychom – mimo jiné – zůstali citliví na to, jak se toto drama odvíjí jakožto součást *dějin spásy*.⁸⁵

Přístupy založené na výběru látky z dobového pozadí

Zatímco značná část soudobých novozákoníků vychází z teorie čtenářské percepce a z právě popsaných postmodernistických východisek, několik dalších skupin se více zajímá o to, co se dělo v *dějínách*. Mnozí z nich se snaží pochopit novozákonní dokumenty tak, že na ně nahlízejí z hlediska různých hnutí prvního století. V ideálním případě je tento přístup přínosný – když víme, jaké termíny se užívaly v prvním století a jaká hnutí či jaké způsoby myšlení tvrzením křesťanů konkurovaly, případně je ovlivňovaly, je mnohem méně pravděpodobné, že budeme do studia Nového zákona vnášet naprosté anachronismy. Kromě toho, použijeme-li tuto metodu správně, vyhneme se pocitu nereálnosti a nelogičnosti, jež v nás některé subjektivnější přístupy vyvolávají. Nicméně i v této oblasti je několik minových polí, jimiž musíme opatrně projít.

Za prvé, v prvním století byl Izrael zasažen několika mohutnými kulturními proudy. Izrael, který se pevně opíral o knihy hebrejského kánonu a jejich aramejské parafráze (targúmy), si byl vědom, že patří k judaistickému proudu se staletou historií. Byl ale rovněž součástí jedné z menších provincií mocné Římské říše, jejíž úřední a vojenskou řečí byla latina a jejíž lidovou řečí byla především řečtina. Novozákonní autoři nepochybně nejčastěji citují to, čemu říkáme Starý zákon. Pavel ale cituje i některé méně významné pohanské básníky. Ostatně – jakmile začalo být evangelium kázáno v převážně pohanském světě, otázky, které vyvstávaly, a problémy, jež bylo nutno překonávat, nutně vedly k tomu, že dobrá zpráva o Mesiáši Ježíšovi byla podávána tak, aby i v tomto novém prostředí byla srozumitelná a přesvědčivá. Proto si oba tyto proudy mohou nárokovat, že jsou legitimní součástí „pozadí“ Nového zákona. Jelikož toto pozadí skýtá nesmírné bohatství materiálu, nutně se někteří badatelé stávají odborníky na prameny řecko-římské a jiní na prameny židovské. Málokdo je do stejné míry zběhlý v obou. Proto se mnohé knihy soustředí na jeden z těchto proudů na úkor druhého.⁸⁶ Navíc se stává i v rámci jednoho z těchto proudů, že se někteří vědci soustředí na textový mate-

⁸⁵ Je známo, že tento termín je těžko definovatelný – tím se zde však nemůžeme zabývat. Jedním z nejzasvěcenějších pojednání na toto téma je disertace Roberta W. Yarbroucha, „The ‚heils-geschichtliche‘ Perspektive in Modern New Testament Theology“ (University of Aberdeen, 1985). V revidované podobě vyšla tato disertace pod názvem *The Salvation-Historical Fallacy? Re-assessing the History of New Testament Theology* (Leiderdorp: Deo, 2004).

⁸⁶ Srov. např. knihu F. Geralda Downinga, *Making Sense in (and of) the First Christian Century*, JSNTSup 197 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000) s knihou Petra J. Tomsona, *If this be from Heaven... 'Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001).

riál, ale vědí poměrně málo o archeologii. Jiní toho o archeologii vědí mnoho, nicméně mají pouze základní znalosti textových pramenů. A aby to bylo ještě komplikovanější: Některé vrstvy obyvatelstva prvního století – mimo jiné i v Galileji – byly doma v obou světech. Dva uvedené proudy se pak vzájemně prolínaly. Před třemi desetiletími to jasně prokázal Martin Hengel.⁸⁷

Za druhé, v těchto třech názorových táborech – které sledují jednak židovský, jednak řecko-římský, jednak poněkud spojený proud – se vyskytuje mnoho podskupin. Některí z těch, kdo patří do řecko-římského tábora, například tvrdí, že pozadí, které nejvíce odpovídá Ježíšovým výrokům, je myšlení kyniků. Před jednou či dvěma generacemi tvrdili mnozí vědci, že gnosticismus byl starší než křesťanství a že byl náboženským hnutím, z něž křesťanství, jak ho známe, vlastně vyrůstalo. Jiní badatelé se soustředili na stoické a sofistické prvky a jejich pomocí vysvětlovali 1. a 2. Korintským. A všechny tábory řeší otázku, do jaké míry Pavel vědomě používal rétorické kategorie, jež byly běžné ve vzdělaném řecko-římském světě. V „židovském táboře“ se někteří soustředí na vztahy mezi novozákonními spisy a Starým zákonem, zatímco jiní se zaměřují na tu či onu část literatury z období druhého chrámu – svitky od Mrtvého moře, apokalyptickou literaturu, spisy Filóna Alexandrijského nebo některou část rozsáhlé sbírky rabínského judaismu. V některých případech vedou složité otázky datování a původu ke vzniku rozdílných vědeckých škol, které zastávají velmi rozdílné názory v otázce, do jaké míry může být ta či ona sbírka (např. rabínská literatura) legitimně považována za pozadí Nového zákona.

Třetí minové pole, s nímž si musíme poradit, je způsob, jakým lze takové studie pramenů z pozadí Nového zákona využít k osvětlení toho, co Nový zákon říká. Jinými slovy, je možné, že nějaký novozákonní spis vtěsnáme do Prokrustova lože určitého domnělého pozadí, ale svým způsobem se tak dopustíme jakéhosi vykladačského znásilnění. Samuel Sandmel to již před několika desetiletími případně nazval „paralelmanií“.⁸⁸ Zjevné paralely novozákonních textů mohou tyto texty ohočit natolik, že smysl „paralely“ se vkládá do Nového zákona. To nám pak znemožní pochopit, co Nový zákon vlastně říká. Tak kupříkladu rozsáhlý komentář k listu Galatským sepsaný Hansem Dieterem Betzem⁸⁹ vykládá téměř celý Pavlův list na základě řecko-římských „paralel“, jejichž významnost je více než pochybná. Tyto myšlenkové formy a předpoklady dosáhly více méně jen toho, že

⁸⁷ *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, 2 sv. (London: SCM, 1974). Nedávná sbírka esejí vydaná Troelsem Engbergem-Pedersenem *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), sice obsahuje spoustu výborných postřehů, nicméně zachází příliš daleko v pokusu setřít rozdíly mezi těmito dvěma tradicemi a tváří se, jako by mezi nimi vlastně ani žádné rozdíly nebyly. Některé argumenty použité v této knize jsou zjevně zlobnou reakcí proti tvrzení, že Starý zákon a judaismus jsou základní půdou, z níž křesťanství vyrůstá.

⁸⁸ „Parallelomania“, *JBL* 81 (1962), 2–13.

⁸⁹ *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1979).

Pavlovo myšlení zkreslily.⁹⁰ Nedávno vydaná novozákonní teologie Georga Strec-
kera⁹¹ poněkud překvapivě odvozuje pavlovskou teologii od předkřesťanského
gnostického vykupitelského mýtu, ačkoli bylo opakovaně prokázáno, že tento mý-
tus je až postkřesťanský.⁹² Takzvaný „nový pohled na Pavla“ má sice kořeny v dří-
vější době, ale k jeho rozvoji výrazně přispěl E. P. Sanders, když prohlásil, že růz-
né formy judaismu v Palestině prvního století měly jedno společné: vycházely
z toho, co Sanders nazval „smluvním nomismem“.⁹³ Nikdo nepopírá, že Sanders
upozornil na některé důležité prvky judaismu prvního století a že opravil některé
vážené omyly dřívějších badatelů. Sanders ale veškeré odpovídající židovské poza-
dí vměstnal do jednoho pojmového koše a jeho teorie pak plně ovládla výklad Pav-
la zvláště v anglo-amerických kruzích. Tato hegemonická nadvláda nyní již pole-
vuje, a to právě proto, že vícero autorů poukázalo na skutečnost, že v palestinském
judaismu prvního století jsou i prvky, které do Sandersových souřadnic nezapada-
jí. Tím se výklad Pavla vymaňuje z poněkud úzkého a dusivého paradigmatu, kte-
rý ne vždy pozorně naslouchal Pavlovi samotnému.⁹⁴ Někdy se zpochybňuje sama
povaha údajného dobového pozadí. Ať tak či onak, dobové pozadí nesmí rozhodo-
vat o exegezi Nového zákona.⁹⁵ První povinností vykladače Nového zákona je po-
kusit se pochopit myšlenky těchto dokumentů tak, jak chtějí být samy chápány.

Žádné z těchto varování ovšem neznamená, že se můžeme obejít bez studia do-
bového pozadí. „Paralelofobie“ se musíme vystříhat podobně jako paralelomanie
– vždyť novozákonní spisy byly díky Boží prozřetelnosti sepsány v konkrétních
historických situacích, do nichž jsou zasazeny. Stačí se zamyslet třeba jen nad tím,

⁹⁰ Viz zvl. Philip H. Kern, *Rhetoric and Galatians: Assessing an Approach to Paul's Epistle to the Galatians*, SNTSMS 101 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

⁹¹ *Theology of the New Testament*. Viz i recenzi Simona Gathercola, *Themelios* 28/3 (2003), 40–48.

⁹² Z mnoha knih na toto téma je zřejmě nejsrozumitelnější kniha Edwina A. Yamauchiho, *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of the Proposed Evidences*, 2. vyd. (Grand Rapids: Baker, 1983). Před půl stoletím se do jisté míry dalo omluvit, když C. H. Dodd v knize *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953) chybně vykládal Janovo evangelium na základě hermetických spisů, které pocházely z jedné vedlejší odnože gnostického hnutí druhého století. Dnes už to omluvit nelze.

⁹³ *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress Press, 1977).

⁹⁴ Z rozsáhlé literatury viz Seyoon Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002); D. A. Carson, Peter T. O'Brien a Mark Seifrid, ed., *Justification and Variegated Nomism*, 2 sv. (Tübingen: Mohr-Siebeck/Grand Rapids: Baker, 2001–4).

⁹⁵ Viz např. spor mezi Bruce Winterem (*Seek the Welfare of the City*, [Grand Rapids: Eerdmans, 1995] a *Philo and Paul Among the Sophists*, SNTSMS 96; [Cambridge: Cambridge University Press, 1977]), který tvrdí, že velkou část 1. a 2. listu Korintským nutno vykládat na pozadí raného sofistického hnutí v Korintu, a jeho nejvýraznějším kritikem Jerome Murphy-O'Connor, jehož recenze vyšla v *RevBib* 110 (2003), 428–433.

kolik světla vrhli nadaní učenci archeologickými a textovými sondami do dobového pozadí⁹⁶ na 2. a 3. kapitolu Zjevení.

Pozoruhodná byla rovněž díla z řady *The Book of Acts in Its First Century Settings* (Kniha Skutků v rámci prvního století)⁹⁷ či souhrnná práce o pozadí představ o vzkříšení, životě po smrti a nesmrtnosti v nedávném a důkladném bádání o Kristově vzkříšení, kterou vydal N. T. Wright.⁹⁸ Bez těchto výzkumů bychom byli vskutku o mnoho chudší.

Přístupy společenskovední

Společenskovední kritika vděčí za mnohé jak sociologii, tak kulturní antropologii. S výjimkou několika ojedinělých studií se celá tato stále rozsáhlejší literatura začala objevovat až v posledních třiceti či čtyřiceti letech. V prvních zhruba patnácti letech se věnovala především aplikaci konkrétních sociologických teorií na dynamiku hnutí, s nimiž se setkáváme v Novém zákoně. Tak kupříkladu John Gager aplikoval současné teorie chiliastických hnutí, funkce společenského konfliktu a kognitivní disonanci na Pavlovo obrácení a zkušenosti pavlovských obcí v Novém zákoně.⁹⁹ Gerd Theissen se ve svém přístupu k Novému zákonu opíral jednak o sociologické přístupy Maxe Webera, ale i o freudovskou psychologii.¹⁰⁰ Jinak řečeno, tyto přístupy aplikovaly na Nový zákon různé globální kategorie, s nimiž pracovala (především) evropská sociologie (významné teorie Maxe Webera, Emila Durkheima, Clifforda Geertze a Mary Douglasové, abychom zmínili alespoň některé). Patrně nejdůkladnější pojednání tohoto typu sepsal Wayne Meeks. Ve svém díle *The First Urban Christians* (První městští křesťané)¹⁰¹ se snaží vyhnout ledbabylému přenášení současných sociálních kategorií (jako je např. „střední třída“) do situace prvního století. Místo toho se pokouší vyčlenit sociální dynamiku, která působila v tehdejší době – včetně kategorií společenského postavení, cti, dobročinnosti a podobně.

Meeksova kniha v jistém smyslu předjímá mírný posun v důrazech i terminologii, k němuž došlo někdy kolem roku 1986.¹⁰² Po tomto datu používaly společenskovední kritiku zejména přístupy, které vycházely více z kulturní antropologie než z evropské sociologie. Nyní se klade mnohem větší důraz na osobní vztahy a vztahy mezi skupinami v rámci konkrétního historického a společenského posta-

⁹⁶ Viz např. Colin J. Hemer, *The Letters to The Seven Churches in Their Local Settings*, JSNTSup 11 (Sheffield: JSOT Press, 1986 [přetištěno v Grand Rapids: Eerdmans, 2001]).

⁹⁷ Grand Rapids: Eerdmans, 1993–.

⁹⁸ N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).

⁹⁹ John G. Gager, *Kingdom and Community: The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1975).

¹⁰⁰ Gerd Theissen, *The Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1978); idem, *Social Reality and the Early Christians* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1993); idem, *Psychological Aspects of Pauline Theology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987).

¹⁰¹ New Haven: Yale University Press, 1983.

¹⁰² Pro tento posun byl zřejmě klíčový článek J. H. Elliotta „Social-Scientific Criticism of the New Testament: More on Methods and Models“, *Semeia* 35 (1986), 1–33.

vení. Takový přístup pátrá například po tom, jak otec či matka vnímali svou roli v rodině v Efezu prvního století, proč cestující kazatelé prvního století očekávali pohostinnost, jaké byly vzájemné povinnosti zaměstnavatelů a zaměstnanců, jak fungovalo patrocínium a co všechno bylo spjato s tehdejší kulturou cti a hanby, jak samo sebe vnímalo místní shromáždění (místní sbor), jak bylo takové shromáždění vnímáno v rámci vyššího společenského celku, a po mnoha podobných věcech.¹⁰³ Jsou to historické otázky v širším slova smyslu; náležitě pozornosti se jim ale dostalo až v poslední době. Přinejmenším se vyhýbají solipsismu studií založených na textu, které mimotextovou historii zcela ignorují.

Jakkoli jsou tyto přístupy užitečné, vlivem některých vykladačů se jim do jisté míry podařilo nabýt přílišné hegemonie – ke škodě věci. Celkově se dá říci, že vědci, kteří se soustředí na společenskou dynamiku jednotlivců a skupin, jež se objevují v Novém zákoně, dosahují nejlepších výsledků, pokud nám pomáhají pochopit určité skutečnosti a předpoklady života v prvním století a světonázory v té či oné římské provincii. Takové studie vrhají užitečné světlo, jež nám pomáhá Nový zákon vykládat v jeho vlastním historickém (a tudíž i sociálním) kontextu. Naopak nejhůře vynívají tehdy, snaží-li se vyvolat dojem, že horizontální osa společenské dynamiky je sama o sobě dostatečným výkladem novozákonních textů, a systematicky ignorují či dokonce výslovně odmítají nadpřirozenou dimenzi, a tedy i dimenzi zjevení. Určitá konkrétní teorie se pak chápe jako jakási transkulturní kontrola, jež sama nesmí být nijak zpochybňována. Hodnoty dnešního středomořského či palestinského světa jsou pak nekriticky přenášeny do prvního století. V takovém případě tyto studie text Nového zákona nejen že neosvětlují, ale naopak jej ignorují, převracejí či jen zbavují ostří na základě nějakého vnějšího modelu.¹⁰⁴

Jazyk a lingvistické přístupy

V minulém století klesl počet lidí, kteří měli dostatečné znalosti základních jazyků důležitých pro studium Nového zákona (především řečtiny, ale také hebrejštiny,

¹⁰³ K užitečným přehledům patří David H. Horrell, *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1999) a Anthony J. Blasi, Jean Duhaime a Paul-André Turcotte, ed., *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches* (Walnut Creek/Lanham: Altamira Press, 2003). K základním dílům náleží Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox, 1991); idem, *The Social World of Jesus and the Gospels* (London: Routledge, 1996); Jerome H. Neyrey, ed., *The Social World of Luke/Acts: Models for Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1991); idem, *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* (Louisville: Westminster John Knox, 1998); Richard L. Rohrbaugh, „Social Location of Thought“ as Heuristic Construct in New Testament Study“, *JSNT* 30 (1987), 103–109; idem, ed., *The Social Sciences and New Testament Interpretation* (Peabody: Hendrickson, 1996); Vernon K. Robbins, *Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996). Tato poslední kniha spojuje některé silné stránky společenskovední kritiky se silnými stránkami rétorické analýzy. Podobnou cestou se ubírají některé komentáře Bena Witheringtona III.

¹⁰⁴ Viz zvláště článek Kennetha Berdinga „The Hermeneutical Framework of Social-Scientific Criticism: How Much Can Evangelicals Get Involved?“ *EQ* 75 (2003), 3–22.

aramejštiny a latiny, a dále pak jazyků, do nichž byl Nový zákon překládán nejdříve). Přesto bylo v některých oblastech dosaženo pozoruhodného pokroku. Koncem devatenáctého století a počátkem století dvacátého pomohly objevy velkého množství papyrů s texty v hovorové řečtině vysvětlit rozdíly v řecké syntaxi a v řecké slovní zásobě. Těchto rozdílů si povšiml každý, kdo znal novozákonní spisy a díla Homérova (8. století př. Kr.) nebo texty „klasického“ období (5. a 4. století př. Kr.). Tyto objevy zavdaly podnět k sepsání mnoha knih, z nichž nejrozsáhlejší zůstává patrně dílo C. F. D. Mouleho.¹⁰⁵ V poslední době podobné nálezy obohatily studium aramejštiny.

Nejvíce pozornosti však přitahuje několik lingvistických či lingvisticko-filozofických výdobytků. Zmíníme tři; ty však nejsou ani zdaleka vyčerpávající – pouze zastupují celou řadu dalších.

Za prvé, neustále postupuje studium slov – tak, jak je nacházíme ve slovnících („lexikální sémantika“), a slov, která jsou užita v konkrétních kontextech (obor „pragmatiky“). Nedávno vydaná kniha Johna Leeho obsahuje velmi dobrou historii novozákonní lexikografie.¹⁰⁶ Velkým přínosem je, že Lee ukazuje, jak nás poznání lingvistiky (správně) posouvá stále více a správně odvádí od přemýšlení o významu slov v kategoriích anglických „glos“ (tj. rychlých překladových ekvivalentů). Poslední anglické vydání Bauerova slovníku¹⁰⁷ je v tomto ohledu velkým pokrokem ve srovnání s jeho předchozím vydáním, ačkoli je stále co vylepšovat. V Austrálii vznikl projekt, který širšímu čtenářstvu zpřístupňuje rozptýlené publikace papyrologických nálezů, jež mohou mít určitý význam pro naše pochopení novozákonních slov.¹⁰⁸ Johannes P. Louw a Eugene A. Nida vydali inovativní slovník, který řadí řecká slova, jež mají být studována, nikoli v abecedním pořadí, ale podle „sémantických polí“, tj. podle skupin slov, jež mají podobný význam či jejichž význam se překrývá.¹⁰⁹

Za druhé, ačkoli lingvistická teorie spadá do několika různých táborů, jeden z nich začal v systému sloves rozlišovat mezi *Aktionsart* (pojem dobře známý každému seminaristovi, který se začal učit řecky) a „videm“ (nejde o druh akce, ale o autorovu volbu, jak danou akci znázornit).¹¹⁰ Toto rozlišení se ukazuje jako velmi plodné. Výsledky vrhají nové světlo na to, jak tradicionalisté chápali vý-

¹⁰⁵ *An Idiom-Book of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).

¹⁰⁶ John A. J. Lee, *A History of New Testament Lexicography*, SBG 8 (New York: Peter Lang, 2003).

¹⁰⁷ Walter Bauer, Frederick W. Danker, W. F. Arndt a F. W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, 3. vyd. (Chicago: University of Chicago Press, 2000). Nyní se pro tento slovník užívá zkratky BDAG.

¹⁰⁸ Jedná se o řadu svazků pod názvem *New Documents Illustrating Early Christianity*, připravované k vydání různými autory. Tato řada začala vycházet roku 1983 a do dnešního dne vyšlo 9 svazků. V Austrálii je vydává Macquarie University; ve Spojených státech je začal vydávat Eerdmans.

¹⁰⁹ Johannes P. Louw a Eugene A. Nida, ed., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, 2 sv. (New York: UBS, 1988).

¹¹⁰ Viz zvláště Stanley E. Porter, *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood*, SBG 1 (New York: Peter Lang, 1989); idem, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: JSOT Press, 1992); Buist M. Fanning, *Verbal Aspect in New Testament Greek*, (Ox-

znam různých časů v řečtině. Ovšem až na několik výjimek toto poznání ještě neproniklo do hlavního proudu novozákonní vědy, přestože je k dispozici již několik desetiletí. Ve zdech, které běžně oddělují jednotlivé disciplíny, se ale už objevují první trhliny.

Za třetí je zde „teorie mluvních aktů“, která vnesla nové světlo do poznání, jak působí slova v textu. Nejen že slova mají v souvislostech určitý význam – ona rovněž něco *působí*. Teorie mluvních aktů pochází z průkopnického díla J. L. Austina,¹¹¹ byla však rozpracována v rozsáhlé odborné literatuře¹¹² a nyní již patří do výzbroje každého novozákonníka.¹¹³ To pochopitelně ani zdaleka neznamená, že by byla každá podteorie či interpretační matrice, s níž teoretikové mluvních aktů přicházejí, nekriticky přijímána. Jde však o to, že každý poučený čtenář Nového zákona je nyní o něco vnímavější a musí promýšlet, jak slova působí a čeho dosahují, nejen co znamenají. Když Ježíš přikáže bouři: „Mlč! Buď zticha!“, mylili bychom se, pokud bychom se domnívali, že primárním smyslem těchto slov je předat nám nějakou hlubokou teologickou pravdu. Musíme přemýšlet o tom, s jakým záměrem Ježíš tato slova pronesl a jaký měla tato slova účinek. Slova jednak něco *působí*, jednak něco *učí*. Sama tato skutečnost od čtenáře vyžaduje, aby rozpoznal novou významovou rovinu a aby si ve své představivosti zástupně uvědomil, co asi prožívali lidé, kteří v příběhu vystupují.

ZÁVĚREČNÉ ÚVAHY

Přestože je tato kapitola dlouhá, má-li pokrýt celou vzdálenost od sepsání novozákonních spisů po jejich současné studium, nemůže být ničím víc než skicou. Vývoj posledních zhruba sta let je v několika ohledech udivující.

Za první si v oblasti studia Nového zákona nemůžeme nevšimnout nesmírného rozsahu přístupů, metod, předpokladů a závěrů.¹¹⁴ *Za druhé*, to, co bylo v tomto úvodu předloženo, je poněkud zjednodušeno. Některé metody a některá hnutí jsme

ford: Oxford University Press, 1990); K. L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek: An Aspectual Approach*, SBG 5 (New York: Peter Lang, 1994). Tato teoretická pojednání jsou stále více testována na souvislých textech. Viz např. Rodney J. Decker, *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark in Reference to Verbal Aspect*, SBG 10 (New York: Peter Lang, 2001).

¹¹¹ Zvláště z jeho knihy *How To Do Things with Words*, 2. vyd. (Oxford: Oxford University Press, 1975 [1962], česky: Praha: Filosofie, 2000). Austin rozlišuje *lokuční akt* (*locutionary act*) výroku (tj. co výrok znamená – jeho smysl a jeho poukazy) od *aktu ilokučního* (*illocutionary act*, tj. že je něco řečeno v protikladu k tomu, že je něco řečeno) a konečně *perlokuční akt* (*perlocutionary act*, tj. následné účinky na city, myšlenky či činy jak toho, kdo mluví, tak jeho posluchačů, a to jak záměrné, tak nezamýšlené).

¹¹² Viz zvl. Richard S. Briggs, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 2001), a Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids, Zondervan, 1998).

¹¹³ Viz například, jak ji využil ve svém důležitém komentáři Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

¹¹⁴ S užitkem můžeme prolístat čtyři svazky řady *Renewing Biblical Interpretation*, které dosud vyšly: sv. 1., Craig Bartholomew, Colin Greene a Karl Möller, ed., *Renewing Biblical Interpretation*

popisovali jedno po druhém, abychom dosáhli určitého stupně srozumitelnosti. Ve skutečnosti mnozí badatelé své přístupy všelijak propojují, takže dochází k jakémusi křížení, jež může být jednak zajímavé, jednak přínosné. Tak kupříkladu existují společenskovědní přístupy a lingvistické přístupy, ale nyní existují i „sociolingvistické“ přístupy.¹¹⁵ Za třetí, tato kapitola se – až na několik málo výjimek – soustředila na novozákonní studia na Západě. Nicméně Nový zákon – o prvních staletích křesťanské církve ani nemluvě – nebyl typicky západní.¹¹⁶ Dnes církev na mnoha místech světa rychle roste a ačkoli je odborná úroveň v těchto oblastech explozivního růstu dosud poněkud nízká, každý rok vycházejí nové vědecké časopisy, a to zpravidla v jazycích, kterým většina obyvatel Západu nerozumí. Pokud bychom měli příležitost do této literatury nahlédnout, byli bychom překvapeni, že vychází z obvyčejného historického a konfesijního křesťanství – byť místně zabarveného, ale zabývají se i novými otázkami, které si někdy kladou lidé, jež byli západnímu dědictví vystaveni pouze omezeně. A za čtvrté, většina přístupů a velká část historického vývoje, o nichž tato kapitola pojednávala, měla určitou hodnotu, nicméně většinou se s těmito přístupy zacházelo nezodpovědně. Buď si činily nárok na jakýsi druh téměř výlučné metodologické nadvlády, nebo byly spjaty s hluboce zakořeněným racionalismem či dokonce filozofickým naturalismem, pro něž je těžké přistupovat k Novému zákonu nezaujatě.

Rychle se rozvíjející rozmanitost přístupů k Novému zákonu se projevila mimo jiné i v tom, že v různých „úvodech“ do Nového zákona, jež vyšly v posledních dvou desetiletích, nacházíme nejrůznější důrazy. Dříve se takové úvody zabývaly především otázkami datování, autorství, pozadí a autenticity. Někdy obsahovaly i stručné dějiny novozákonní vědy. Mohly být psány z různých hledisek, ovšem látka, kterou se zabývaly, byla v podstatě stejná. Některé úvody se na tyto otázky soustředí i dnes,¹¹⁷ jiné se zabývají především růstem a kontextem církve,¹¹⁸ církevními dějinami a literaturou,¹¹⁹ případně církevními dějinami a teologií¹²⁰ (což není nutně totéž!); jiné se pokoušejí o souhrnný a celistvý výklad celku (být tento

(Grand Rapids: Zondervan, 2000); sv. 2., idem, *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 2001); sv. 3., Craig Bartholomew, Jonathan Chaplin, Robert Song, Al Wolters, ed., *A Royal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically: A Dialogue with Oliver O'Donovan* (Grand Rapids: Zondervan, 2002); a sv. 4, Craig Bartholomew, C. Stephen Evans, Mary Healy a Murray Rae, ed., *„Behind“ the Text: History and Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 2003).

¹¹⁵ Jednou z průkopnických knih na tomto poli je Johannes P. Louw, *Sociolinguistics and Communication*, UBSMS 1 (London: UBS, 1986).

¹¹⁶ Viz zvl. pozn. 33 výše.

¹¹⁷ Viz zejména významnou práci Raymonda E. Browna, *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1997).

¹¹⁸ Např. Arthur G. Patzia, *The Emergence of the Church: Context, Growth, Leadership and Worship* (Downers Grove: IVP, 2001).

¹¹⁹ Např. Lee Martin McDonald a Stanley E. Porter, *Early Christianity and Its Sacred Literature* (Peabody: Hendrickson, 2000).

¹²⁰ Achtmeier/Green/Thompson.

přístup nevyhnutelně vede k tomu, že určité prvky se probírají méně než v jiných srovnatelných knihách);¹²¹ v jiných najdeme poměrně stručné přehledy materiálu psané z dogmatického a zpravidla redukcionistického hlediska, jež málokdy bere v potaz, že existují i jiné přístupy;¹²² jiné přináší krátký přehled a reprezentativní vzorek primárních pramenů týkajících se počátků křesťanství (přičemž sám výběr pochopitelně o mnohém vypovídá a může být zavádějící).¹²³ Práce, kterou čtete, se věnuje především historickým otázkám tradičních úvodů, nicméně uvádí i do celé řady hermeneutických a teologických problémů.

Předpovědět, jakými cestami se bude novozákonní bádání ubírat dále, vyžaduje odvahu, kterou autoři této práce postrádají. Někteří lidé jsou přesvědčeni, že budoucnost patří přístupům postmoderním.¹²⁴ Bockmuehl uvádí seznam „možných budoucích scénářů“ vývoje novozákonní vědy. Je poněkud zábavné, když extrapoluje, co by nastalo, kdyby některý z důrazů, které jsou v současné nabídce, získal naprostou převahu. Se smutkem zjišťujeme, jak jsou současné přístupy redukcionistické. Bockmuehl uzavírá:

Nakonec se možná ukáže, že předpokládaný čtenář bude text chápat lépe než odtazitý či nedůvěřivý vykladač. Adolf Schlatter (1969) měl patrně pravdu, když kritizoval ateistické metody teologického studia a tvrdil, že pořádně nevímají, co vlastně v textu je... o barevných sklech v oknech katedrály toho opravdu nemůžete říci příliš mnoho, pokud nevstoupíte do katedrály samotné.¹²⁵

Nejzasvěcenější radu dává patrně Craig Blomberg: Ti, kdo mají k Novému zákonu vyznavačský vztah, se musí vyrovnávat jak s textem svatých Písem, tak s tím, jak se o něm mluví v jejich generaci. Musí přitom rovněž pamatovat na ono dlouhé dědictví předcházejících dob.¹²⁶

¹²¹ Např. Johnson.

¹²² Např. Gerd Theissen, *Fortress Introduction to the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 2003); Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 3. vyd. (New York: Oxford University Press). Zajímavým prvkem Ehrmanova Úvodu je, že obsahuje pojednání o některých nekanonických raně křesťanských spisech. Z hlediska historie je to samozřejmě užitečné, ovšem rovněž to odráží autorovo přesvědčení, že mezi kanonickými spisy Nového zákona (které jsou „kanonické“ jen díky dějinné náhodě) a jinými dokumenty křesťanské literatury prvního a druhého století není žádný rozdíl z hlediska autority či zjevení. V tomto ohledu je Ehrmanova práce uživatelsky příjemnější verzí staršího díla Helmuta Koesterera, *Introduction to the New Testament*, 2 sv. (Philadelphia: Fortress Press, 1982).

¹²³ Např. Delbert Burkett, *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

¹²⁴ Viz např. Robert F. Shedinger, „Kuhnian Paradigms and Biblical Scholarship: Is Biblical Studies a Science?“ *JBL* 119 (2000), 453–471 – na svou otázku samozřejmě odpovídá hlasitým „ne“.

¹²⁵ Marcus Bockmuehl, „To Be or Not To Be: The Possible Futures of New Testament Scholarship“, *SJT* 51 (1998), 271–306, cit. na str. 302.

¹²⁶ Craig L. Blomberg, „Where Should Twenty-first Century Evangelical Biblical Scholarship Be Heading?“ *BBR* 11 (2001), 161–172.