

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

Teologie Friedricha Mildembergera

Pavel Roubík

Studijní program: Teologie
Studijní obor: Systematická a praktická teologie
Vedoucí práce: prof. ThDr. Jan Štefan

Praha 2017

Bibliografická citace

Teologie Friedricha Mildembergera [rukopis]: disertační práce / Pavel Roubík; vedoucí práce: prof. ThDr. Jan Štefan. – Praha, 2017.

Anotace

Předkládaná disertační práce přináší vůbec první představení teologie systematického teologa Friedricha Mildembergera se zvláštní koncentrací na jeho vrcholné dílo, třísvazkovou *Biblickou dogmatiku*. Friedrich Mildemberger je jediným systematickým teologem, který celoživotně důsledně rozvíjel tzv. celobiblickou teologii. Převážná část jeho díla je spojena s jeho působením na teologické fakultě v Erlangen. Mildemberger usiloval o náležité církevní užívání Písma, jemuž historicko-kritický výklad nemůže dostat. Především jeho *Biblická dogmatika* principiálně kombinuje biblickou vědu s dogmatickým tázáním a usiluje o příhodné porozumění Písmu. Biblická dogmatika je koncipována tak, aby předkládala otázky, na něž mají jako odpovědi posloužit pojednávané biblické texty. Pro Mildembergerův výklad Bible je charakteristické překřížení theologie (konstituce skutečnosti v Bohu) a oikonomie (restituce skutečnosti Bohem). Obzvláštnost a originalita jeho tázání podmiňuje opuštění tradičního encyklopedického rozdělení a studia teologie. Sleduje tradici luterské ortodoxie, osvícenství, tzv. dialektickou teologii a soudobou teologickou diskuzi. Na církevním užívání Písma si Mildemberger všímá jeho zasazení do doxologického kontextu, z něhož nemohou být vyňata i mnohá dogmatická určení, aniž by zkameněla v bezčasá metafyzická tvrzení.

Klíčová slova

Friedrich Mildemberger – celobiblická teologie – dogmatika – luterská ortodoxie – církev

Summary

Friedrich Mildenerger's Theology. The submitted dissertation represents generally first presentation of Friedrich Mildenerger's theology with distinctive concentration on his *opus magnum* three-volume *Biblical Dogmatics*. Friedrich Mildenerger is the only systematic theologian who was developing "pan-biblical theology" lifelong. Overwhelming majority of his work is connected with his working at the theological faculty in Erlangen. Mildenerger strove for the proper use of scripture in church which historical-critical interpreting cannot meet. His *Biblical Dogmatics* principally combines biblical theology with dogmatic questioning and endeavours to understand scripture *applicably*. *Biblical Dogmatics* is conceived of as posing the questions to which the biblical texts are to be discussed as answer. For Mildenerger's interpreting of the Bible, it's peculiar to interlacing theology (the constitution of reality in God) and economics – or with James Barr rather *oikonomia* –, i.e. the restitution of reality by God. The specificity of his questioning and originality (!) determines the abandonment of the traditional encyclopaedic separation/division and theology study. Mildenerger follows the Lutheran Orthodoxy tradition, Enlightenment, the so-called dialectical theology and contemporary theological discussion. In the church's use of scripture, Mildenerger takes notice of its placement in a doxological context from which many dogmatic determinations cannot be excluded without fossilizing in timeless metaphysical statements.

Key words

Friedrich Mildenerger – pan-biblical theology – Dogmatics – Lutheran orthodoxy – Church

Prohlašuji, že jsem disertační práci s názvem *Teologie Friedricha Mildembergera* vypracoval samostatně a s užitím literatury uvedené v seznamu.

V Praze dne 3. 7. 2017

Pavel Roubík

Děkuji prof. Heinrichu Asselovi za zpřístupnění archivu namnoze nepublikovaných Mil-
denbergerových textů, prof. Guntheru Wenzovi za cenné osobní konzultace a nabádání „zů-
stat při textu“, prof. Janu Štefanovi za cenné rady, připomínky a komentáře. Děkuji svým ro-
dičům za to, že mě vždy vedli k cílevědomosti a o výsledky mé práce se stále živě zajímají. Za
ohromnou podporu i praktickou pomoc jsem pak nevýslovně zavázán své milované přítelky-
ni.

Obsah

Úvod

0. Život a dílo

A. Mladý Mildenberger

1. Dogmatika starozákonně oděná

- 1.1. Křesťanské chápání Starého zákona jako předpoklad jeho církevní platnosti
- 1.2. Text a Boží dějinný příběh
- 1.3. Duch svatý
- 1.4. Boží dějinný příběh jako Boží slovo
- 1.5. Boží dějinný příběh jako požadavek
- 1.6. Izrael a církvev
- 1.7. Ježíš Kristus
- 1.8. Živoucí Bůh
 - 1.8.1. Skrytý Bůh
 - 1.8.2. Zjevený Bůh
 - 1.8.3. Trojjediný Bůh

2. Učení o Bohu

- 2.1. Teorie přirozeného poznání Boha
- 2.2. Předpoklady teologické řeči o Bohu
- 2.3. Bůh jako jméno – trojjediný Bůh
- 2.4. Duch svatý jako subjekt křesťanského života
- 2.5. Boží bytí
- 2.6. Boží dokonalost

3. Mildenberger a Kähler

B. *Biblická dogmatika*

I. Prolegomena

1. Úkol a metoda
2. Jednoduchá řeč o Bohu a vědecká teologie
 - 2.1. *Biblická dogmatika* jako církevní věda
 - 2.2. Církevní užívání Písma
3. Boží slovo jako základ a světlo světa
 - 3.1. Jednota Písma
 - 3.2. Čas Božího slova
 - 3.3. Dosah Božího slova
4. Biblická řeč
 - 4.1. Čas a dějiny
 - 4.2. Řeč a jazyk

4.3. Čas a Boží slovo

5. Metodická rozhodnutí

- 5.1. Určení vztahu theologie a oikonomie jako otázka úplnosti dogmatiky
- 5.2. Význam vzájemného vztahu biblických textů pro dogmatický výklad Písma
- 5.3. Souvislost zdůvodnění

II. Oikonomie jako theologie

1. Problematika myšlení Boha

- 1.1. Krize metafyzického myšlení Boha
 - 1.1.1. Kant
 - 1.1.2. Schleiermacher
- 1.2. Víra a myšlení Boha
- 1.3. Bůh jako dobrota života

2. Život hříšného člověka před svatým Bohem

- 2.1. Boží umožnění lidského života před Bohem: kněžská tradice
- 2.2. Bůh žárlivě milující: deuteronomistická tradice a profétie
- 2.3. Boží spása v Ježíši Kristu
 - 2.3.1. Boží spravedlnost v evangeliu: christologie epištoly Římanům
 - 2.3.2. Věrný velekněz: christologie epištoly Židům
 - 2.3.3. Vyvýšený Kristus: christologie Janova evangelia

3. Příklon Boha k člověku a člověka k Bohu

- 3.1. Časy a místa příklonu
- 3.2. K Bohu přimknutý život
- 3.3. Čas k víře

4. Trojí Boží jméno

- 4.1. Boží čas pro nás
- 4.2. Boží jméno jako souhrn Božího dějinného příběhu

III. Theologie jako oikonomie

1. Spása člověka jako naplnění stvoření

- 1.1. Nový člověk jako cíl stvoření
- 1.2. Nové stvoření jako určení lidského bytí
 - 1.2.1. Fichte
 - 1.2.2. Luther (a Fichte)
- 1.3. Bůh ve světě

2. Boží člověk

- 2.1. Vztah Boha k člověku jako konstituce člověka
 - 2.1.1. Duchem vedený člověk
- 2.2. Zákon jako odpověď člověka
- 2.3. Podoba lidského bytí

3. Svět člověka
 - 3.1. Útulný svět
 - 3.2. Čas člověka
 - 3.3. Svoboda člověka ve světě

4. Bůh s člověkem
 - 4.1. Stvořitel nebe i země
 - 4.2. Ježíš Kristus jako prostředník při stvoření
 - 4.2.1. Friedrich Schleiermacher
 - 4.2.2. Karl Barth
 - 4.2.3. Karl Rahner
 - 4.3. Co je člověk
 - 4.3.1. „Hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně“
 - 4.3.2. Bůh, nebo zvíře
 - 4.3.3. *Hominem iustificari fide*
 - 4.3.4. Znovuzrození

Závěr

Bibliografie

Úvod

Napsat první exemplář knižního formátu sekundární literatury k určitému tématu je veliké dobrodružství i nesnadný úkol. Nelze se nechat vést předchozími pokusy a vyrovnávat se s nimi. Toto konstatování samozřejmě neplatí pouze pro teologii: Kdo se rozhodne rozšířit celé metry nebo přinejmenším decimetry literatury o velikánech, může se dobře ušetřit otázky, proč vybraná postava dosáhla či dosahuje takové popularity. Jestliže si zato autor zvolí velikána jako předmět svého zkoumání za účelem kritického prověření úspěšnosti tohoto konceptu, jeho práce se té naší podobá alespoň v tom, že oba riskujeme vytvoření dojmu sebepovýšenosti: Teologii Friedricha Mildembergera rozhodně nebudeme odsuzovat, a tudíž schvalovat daný stav, že tehdejší i současnou teologií je až na pár výjimek ignorován. Aniž bychom tedy považovali teologický *mainstream* za hloupý – podobně jako ten, kdo by psal o Barthovi, Tillichovi či Rahnerovi s vrtěním hlavou, jak je možné, že se něco takového tolik ujalo –, budeme Mildembergerovu teologii představovat sice diachronně, přesto se stálým zřetelem na otázku, proč Mildembergerovi bývá dovoleno vstoupit nanejvýš tu a tam do poznámky pod čarou.¹

„Podle mého názoru je Mildembergerova dogmatika velmi hodnotná. Osobně jsem u pana Mildembergera studoval, byl jsem svého času jeho tutor a lituji, že jeho systematicko-teologický rozvrh zde v Německu, ale i jinde byl recipován poměrně málo. Toto by se mohlo prací pana Roubíka měnit,“ napsal nám v předjaří roku 2014 v doporučení k ročnímu studiu na Univerzitě Ludvíka Maximiliána katedrový nástupce Wolfharta Pannenbergu Gunther Wenz. Snad není nutné poznamenávat, že jméno Friedricha Mildembergera v kolosálním díle Wenzově, jehož cíle se rozrůstající dogmatika – bude-li mu dopřáno pevné zdraví – rozsahově zdatně překoná i *Církevní dogmatiku* Karla Bartha či *Spisy k teologii* Karla Rahnera, prozatím nenacházíme. K pocitu zadostiučinění zvolenému tématu bychom se ovšem mohli přiblížit teprve za předpokladu, že by text nabyl rozpětí nejen sotva čtivého, nýbrž pro účely kvalifikační práce zcela nepřijatelného. Vždyť Wenzova studie, věnovaná „pouhému“ uvedení do třísvazkové *Systematické teologie* Wolfharta Pannenbergu – díla, s nímž si co do rozsahu a nároku na čtenáře Mildembergerova *Biblická dogmatika* nezadá –, čítá 300 stran.² Metodické dilema, jak pod rukama se kupujícímu materiálu čelit, jsme rozhodli zřetelnou koncentrací na Mildembergerův vrcholný, jeho dosavadní práce synteticky zahrnující opus, třísvazkovou *Biblickou dogmatiku*. Svou *Biblickou dogmatiku* po letech vděčně komentuje slovy, že zde „ještě jednou mohl shrnout

¹ Např. Michael Welker, čelní současný systematicko-teologický představitel směru „Biblické teologie“, jež Mildemberger celožitově hleděl rozvíjet, na Mildembergera překvapivě nenavazuje vůbec, byť s ním věcně pár důrazů sdílí. Pouze odkáže na Mildembergerovu analýzu krize metafyzického pojetí Boha (*Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012, 248, pozn. 12). – I Wolfhart Pannenberg, s nímž se Mildemberger napořád vyrovnával a jehož stoupající hvězdu považoval za příznak úpadku teologie přinejmenším v německé jazykové oblasti, Mildembergera téměř ignoruje. Nejobsáhlejší polemiku s Mildembergerem, „samozřejmě“ opět v poznámce pod čarou, nacházíme v Pannenbergových *Základech christologie*. Zpochybňuje tu Mildembergerovo tvrzení, že Ježíšova smrt „musela být chápána jako potvrzení jeho nároku“ (*Auferstanden am dritten Tage nach den Schriften*, *EvTh* 23, 1963, 265-280 [270]). Jakkoli Mildemberger správně tvrdí, že Ježíšova smrt byla chápána ve světle prorockého utrpení, „utrpení samo o sobě nepředstavuje žádné potvrzení, nýbrž pouze v tomto zlém světě nevyhnutelný osud proroka a spravedlivého. Neštěstí a zánik přece nejsou žádná jednoznačná znamení spravedlnosti, neboť normálně jsou v Božím řádu odplatou svévolníka.“ Podle Mildembergerovy logiky by se Ježíšovi i dalším židovským mesiášským pretendentům muselo věřit jakožto mesiášům právě kvůli jejich ztroskotání (*Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1976, 63, pozn. 46). Do Pannenbergovy *Systematické teologie* se Mildemberger dostal pouze kvůli svému poukazu na rozšířenou a takřka již samozřejmou představu, že Bůh je sebevědomě jednajícím a v tomto smyslu „osobním“ bytím (*Systematische Theologie I*, Göttingen 1988, 401, pozn. 69; odkaz na *Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung*, Tübingen 1975, 148-151).

² Gunther Wenz, *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003.

to, co... [jej] zaměstnávalo celý život.“³ Pokud by někdo chtěl sledovat Mildenbergerovu myšlenkovou evoluci, vydalo by to na pár odstavců. Mildenbergerovy starší publikace tudíž zohledňujeme tam, kde se ukazuje posun důrazů nebo kde v *Biblické dogmatice* řečené doplňují či vysvětlují.

0. Život a dílo

Friedrich Mildenberger se narodil 28. února 1929 v Münsingenu, čarokrásné Švábské Albě, jako syn württemberského faráře. Koncem Druhé světové války se rozhodl pro své povolání, v době, kdy se dospívajícímu chlapci zdálo, že pouze církev přetrvala jím intenzivně prožívaný rozpad Německa, institucí a hodnot, které s tímto „Německem“ byly spojeny. Strhující hodiny náboženství u Helmuta Thielickeho ve stuttgartské „Stiftskirche“, hlavním kostele Württemberské zemské církve, společenství evangelické mládeže jako alternativní zkušenost společenství k Hitlerově mládeži a v neposlední řadě rodičovská fara a církevní sbor nechávaly tušit zátiší, které v chaotickém čase slibovalo bezpečí. V Mildenbergerovi se zrodilo přání a cíl následovat rodinnou tradici volbou farářského povolání. V rodokmenu otce nacházíme jména Jakoba a Johanna Valentina Andreae, Gottfried Traub, který ke studiu teologie podnítil Mildenbergerova učitele Friedricha Gogartena, byl zase bratrancem Mildenbergerova dědečka z matčiny strany, rovněž württemberského faráře.⁴

„Když jsem na podzim roku 1947 zahájil v Tübingenském nadačním ústavu (*Tübinger Stift* – P. R.) své teologické studium, musel se každý, kdo se nechtěl postavit do pietistického – dnes se říká ‚evangelikálního‘ – kouta, rozhodnout pro Bartha nebo Bultmanna, jejichž jasná intelektualita mi imponovala,“ vzpomíná Mildenberger koncem let devadesátých.⁵ Když po třetím semestru následovala na německých teologických fakultách podnes obvyklá změna místa studia, nešel Mildenberger do Marburku, nýbrž do Göttingen, aby tam poznal zmíněného Gogartena, jehož práce *Zvěstování Ježíše Krista*⁶ mu otevřela aktuální perspektivy novozákonní i reformační teologie. „Osobní setkání s Gogartenem fascinovalo. Jeho homileticko-exegetický seminář s diskusemi nad aplikací biblických textů mi zůstal živou vzpomínkou.“⁷ V závěrečné fázi studia na Eberhardově-Karlově univerzitě v Tübingen Mildenbergera zvláště oslnil vedle církevního historika Hannse Rückerta novozákonní teolog Ernst Fuchs.⁸

Po závěrečných zkouškách v létě 1951 následovaly první farářské zkušenosti na různých nestálých místech v Mildenbergerově mateřské zemské církvi. Při studiu osvojená existenciální interpretace se zdála osvědčovat: „kázání mi činilo radost.“⁹ Bylo mu ovšem jasné i to, „že na starozákonní texty nelze křesťansky kázat. Neboť jinak by musely být chápány proti svému doslovnému smyslu.“ Historicko-kritická metoda mu platila za nezvratnou normu výkladu stejně jako Bultmannovo schéma „zaslíbení – naplnění“. Mildenbergera začíná stále více zaměstnávat otázka Bible jako jednoho celku, těžištěm jeho teologické práce však zůstávala systematická teologie a zde především dogmatika a filosofie, které v letech 1954-1957 vyučoval na Tübingenském nadačním ústavu. Snažil se zevrubně reflektovat moderní myšlení dějin, právě i vztahu k historické práci na Bibli.¹⁰

³ Christian Henning – Karsten Lehmkuhler (vyd.), *Systematische Theologie in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1998, 37.

⁴ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 31.

⁵ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 31.

⁶ Friedrich Gogarten, *Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe*, Heidelberg 1948.

⁷ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 31.

⁸ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 32.

⁹ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 32.

¹⁰ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 31.

Na podzim roku 1957 nastoupil Mildenerger na své první stálé farářské místo ve farním sboru Wolfenhausen-Nellingsheim v tübingském děkanátu. Vyrůstající měrou se zabýval Starým zákonem a doktorskou práci se rozhodl věnovat literárně-kritické analýze Knih Samulových: *Předdeuteronomistická tradice o Saulovi a Davidovi* (1962).¹¹ V této době přichází Mildenerger do styku s Hermannem Diemem, postavou nejměrodatnější pro celou Mildenergerovu teologii, jehož seminář a církevně-právní societa nabízela vesnickému faráři příležitost k vědecké diskuzi. Mildenergerova habilitační práce pro obor systematické teologie byla přijata roku 1964 na Evangelické teologické fakultě tübingské univerzity a ještě v témže roce publikována pod titulem *Boží čin ve slově. Úvahy ke starozákonní hermeneutice jako otázka po jednotě Starého a Nového zákona*.¹² „Může být, že jsem tehdy běžnou historickou metodiku exegetické práce pojednal až příliš uctivě,“ vzpomíná autor s odstupem více než třiceti let. Tato metodika platila za průkaz teologické vědeckosti. „Kampaň pietistických kruhů, namířená proti této teologické vědě od mých studijních let“, zvláště proti Bultmannovi a Käsemannovi, „nutila k tomu solidárně zůstat při této vědeckosti.“¹³ Přesto mu „záleželo na popisu chápání Písma v jeho nedisponovatelném dění Ducha svatého.“¹⁴ Zkušenost takového dění Ducha, v němž se chápající dostávají na stejnou úroveň s biblicky dosvědčeným Božím dějinným příběhem, musí vstoupit do církevního hodnocení Bible, jejího chápání a očekávání při aplikaci biblických textů. „Pouze tak může být církevní zkušenost s celou Biblí, tedy právě se Starým zákonem pádně popsána a přijata v teologické reflexi.“ Přitom se Mildenerger vymezoval vůči tehdy kontroverzně diskutované „typologii“, „jež chtěla klást události v dějinách do vzájemného vztahu, a proto nedokázala dostatečně ocenit slovní podobu událostí spásy, nýbrž ptala se na fiktivní skutečnosti, které existují nanejvýš jako sporná rekonstrukce moderní historie.“¹⁵ Postřehnout nepřímou polemiku s Pannenbergem není obtížné.

Na první profesorské místo Mildenerger nastoupil v zimním semestru 1964/65 v Tübingen. Směr jeho myšlení byl tehdy již v hrubých rysech dán. Záhy se ukázalo, že teprve didaktické tázání, co a jak může a má jako akademik dále předávat, mu odkrývalo porozumění látce. Tento náhled nutil Mildenergera věnovat zvláštní pozornost dogmatickým textům právě z didaktického hlediska.¹⁶ Roku 1969 nastupuje na profesorské místo teologické fakulty Univerzity Friedricha Alexandra v Erlangen. První podoba rukopisu takto motivované učebnice dogmatiky vznikla roku 1975 a po různých testováních při přednáškách, cvičeních a repetitoriích byla vydána jako *Cvičebnice základů dogmatiky*.¹⁷ Obsahuje četné obrázkové karikatury samotného autora, jimiž Mildenerger chtěl přispět k objasnění dogmatických problémů.¹⁸

Roku 1975 publikuje Mildenerger svou knižní prvotinu z oboru systematické teologie, resp. dogmatiky: *Učení o Bohu. Dogmatické zkoumání*.¹⁹ Jak uvidíme níže, zabývá se zde teorií přirozeného poznání Boha, jejím rozpadem v moderní době a důsledky toho pro dogmatické učení o Bohu. „Přirozené“ poznání Boha již pro mladého Mildenergera není nic „přirozeného“, nýbrž kulturní záležitost, a teologickou teorií takového poznání Boha nelze s naším moderním

¹¹ *Die vordeuteronomistische Saul-David Überlieferung*, Tübingen 1962 (nepublikováno).

¹² *Gottes Tat im Wort. Erwägungen zur alttestamentlichen Hermeneutik als Frage nach der Einheit der Testamente*, Gütersloh 1964. – Na Mildenergerova díla v poznámkách odkazujeme bez uvedení autora.

¹³ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 33.

¹⁴ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 33.

¹⁵ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 33.

¹⁶ „Jak lze dogmatickou učební látku standardizovat přinejmenším potud, aby studenti mohli získat určitou jistotu nejen pro závěrečné zkoušky, nýbrž – což s tím souvisí – aby obor dogmatiky neobcházeli, poněvadž je příliš obtížný, nýbrž mohli dosáhnout nutnou schopnost dogmatického úsudku?“ (Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 34).

¹⁷ *Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 1982.

¹⁸ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 34.

¹⁹ *Gotteslehre*.

pojetím racionality sladit. Na rozdíl od *Biblické dogmatiky* tu Mildenberger pod heslem „Bůh jako jméno“ obšrně pojednává trojiční teologii, a ze svých úvah vyvozuje nutnost myslet Boží seberozišení právě v souvislosti biblicky dosvědčeného Božího dějinného příběhu. Zároveň však odmítá postoupit od „oikonomického“ popisu Trojice k Trojici „imanentní“.²⁰ Do tohoto myšlení je třeba začlenit nejen christologii, nýbrž i pneumatologii, aby se místo víry a věřícího v tomto příběhu stalo znatelným. Cantus firmus – uštěpačný jazyk by řekl spíše mantra – této práce zní: „Bůh si odpovídá v Ježíši z Nazaretu tak, že nám samým v tomto odpovídání udílí prostor.“²¹ Pomocí analogického myšlení se Mildenberger snaží reformulovat tradiční učení o poznání Boha, učení o Boží podstatě a jeho vlastnostech, aby přitom místo a čas ve vzájemnosti Boha a světa neodpadly, jako je tomu v tradiční metafyzickém myšlení Boha, nýbrž mohly vyjít najevo ve svém významu pro vztah víry k Bohu.²²

Nastal čas nabídnout některé plody učitelského působení nejen erlangenským studentům: Roku 1981 vycházejí *Dějiny německé evangelické teologie v 19. a 20. století*,²³ roku 1983 vedle druhého vydání shora zmíněné *Cvičebnice též Teologie luterských vyznavačských spisů*²⁴ a roku 1984 *Malá homiletika*.²⁵ Publikační smršť nezůstala zcela bez odezvy: „...od lidí, kteří si oči vidně ještě myslí, že existují skutečné dějiny a historie se jim má co možná přiblížit, se mi dostávalo námitky nedostatečné ‚objektivitě‘. Učiníme však v teologii dobře, necháme-li fikce idealistické metafyziky dějin včetně jejich metodických implikací za sebou.“²⁶ Je příznačné, že v době tohoto širokého tematického a mezioborového rozpětí Mildenberger již plánuje projekt rozsáhlé dogmatiky. Náruživě studuje vše, co souvisí s jazykem a řečí, aby to ústrojně do svého vrcholného díla začlenil. Již podtitul *Biblická teologie v dogmatické perspektivě* očitě nezapadá do teologické krajiny, vyměřené tradičním způsobem myšlení s přísně střeženými oborovými hranicemi. Ve svém úsilí vycouvat z koleje vyježděné již 200 let, od kdy biblická teologie platí za podnik povýtce historický, Mildenberger našel kromě několika domácích spřízněných duší velikého souputníka v zámoří, Brevarda S. Childse, jehož *Biblická teologie Starého a Nového zákona* vyšla v roce dokončení *Biblické dogmatiky*.²⁷ Ohlas své dogmatiky Mildenberger komentuje takto: „Buď zůstalo bez pozornosti, že jsem zamýšlel sice biblickou teologii, přesto jako dogmatik. Potom se hledala sice nekonvenčně vystavěná, avšak tradičně postupující dogmatika. Nebo byl vnímán zájem na biblické teologii, předpokládalo se potom ovšem, že tato musí být vypracována historicky, a byl jsem nalézán někde v blízkosti takovýchto exegetických pokusů. Obojí neplatí. Biblickou teologii nelze uspokojivě vypracovat, necháme-li se při tom metodicky vést konvenční historií. Potom se nechají nanejvýš vypátrat souvislosti mezi starozákonními a novozákonními skupinami textů z hlediska dějin tradice, ne však právě Bible, která přichází ke slovu v církvi. Současně nelze Bibli přesadit do zploštělého celku učení, jak se o to snažila nejen teologie před osvícenstvím. V obou případech se teologie snaží vykonat to, co by muselo být předpokládáno jako duchovní působení Písma v církvi.“²⁸ Proto Mildenberger (v *Biblické dogmatice* ostřeji než dříve) rozlišuje církevní řeč a teologickou reflexi. Teologicky tedy předpokládá dění Ducha svatého, v němž lze prostřednictvím biblického svědectví zaslechnout Boha. Teologickou reflexi, jednou určenou silněji historicko-exegeticky, jednou systematicko-aktuálně, vrací z tohoto dění Ducha svatého zpět na rovinu reflexe církevní řeči. Mildenberger

²⁰ „Nevidím, jaký přínos by mělo tvrzení teologa, které se distancuje od aktuálního užívání trojičního Božího jména v církvi tak, že se snaží oprávněnost tohoto užívání ospravedlnit“ (35).

²¹ *Gotteslehre*, 177.

²² Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 35.

²³ *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1981.

²⁴ *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart 1983.

²⁵ *Kleine Predigtlehre*, Stuttgart 1984.

²⁶ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 36.

²⁷ Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993.

²⁸ Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 36n.

ovšem v žádném případě netvrdí prostou jednotu církevní řeči a dění Ducha svatého. Teologická reflexe má církevní řeč doprovázet a prověřovat, nakolik tato řeč následuje svůj nárok být přiměřenou času a Písmu. Co tedy teologové obvykle afirmativně *předkládají*, Mildenberger *předpokládá*. V tomto momentu teologického sebeuskromnění, ba sebestažení spatřujeme hlavní příčinu odmítnutí a obcházení Mildenbergerova konceptu.

A. Mladý Mildenberger

1. Dogmatika starozákonně oděná

Celobiblickou teologii nechce Mildenberger spolu s Gerhardem Ebelingem chápat jako zvláštní disciplínu *vedle* teologie Starého a Nového zákona, která by pojímala Bibli jako jeden celek, a tak zdolávala problémy vznikající tam, kde se přes rozmanitost biblických svědectví ptáme na jejich souvislost.²⁹

Prvním Mildenbergerovým krokem na cestě celobiblické teologie je upuštění od pojmu „dějiny spásy“, který je „z různých stran zatížený“, zamýšlená věc na něm nezávisí, vyvolává představu časového kontinua, které si potom příliš snadno asociujeme s představou vývoje, zatímco biblické svědectví se vztahuje na jednotlivé výjimečné události označované jako Boží spásné činy.³⁰ Téměř o sto stran později Mildenberger hrot tohoto odmítnutí otupuje: „oprávněná intence pojmu ‚dějiny spásy‘ spočívá v tom, že kontinuita Božího jednání je vyslovena v dějinách, aniž přitom současná spása mizí do minulosti.“³¹ Souvislost mezi Božími spásnými činy nesporně existuje a celobiblická teologie ji má vykázat. Pádne chápání starozákonního svědectví tak vždy zahrnuje vztah mezi Starým a Novým zákonem. Stanovisko, že „starozákonní události [mohou] být chápány pouze na základě Krista, na základě Nového zákona“,³² se Mildenbergerovi jeví jako „předsudek, který tázání nepřípustným způsobem sužuje.“³³ Současně nesmíme příliš rychle tvrdit bezprostřední vztah ke Starému zákonu. Mildenberger proto odmítá hledat střed Starého zákona, a to i tehdy, pokud by tento střed platil rovněž pro Nový zákon, jako je tomu v případě teze Henninga Grafa Reventlowa o „sebe sama zjevujícím Bohu“ jako středu Starého i Nového zákona.³⁴ Chce proplout mezi Skyllou vposled nezávazné diskuze historických pravděpodobností a Charybdou dogmatických tvrzení, které znásilňují svéráz biblických textů.³⁵

Již mladý Mildenberger nechce Starý a Nový zákon stavět proti sobě, ani pojímat Boží jednání ve Starém a Novém zákoně jako kontinuální vývoj, „neboť cesta počátečního Božího jednání vede do aporie, kterou ukazuje prorocké zvěstování soudu, a pouze přes tuto aporii lze Boží naplňující jednání vystihnout.“ Jednotu Starého a Nového zákona spatřuje v cíli tohoto Božího jednání, které troskotáním Izraele není zrušeno. V tomto troskotání se ukazuje vina národů – vina, která se nevyčerpává v překročení jednotlivce, kterou nelze chápat pouze jako převrácený postoj individua, nýbrž která převrací právě dějinnou vzájemnost lidí. A tato vina je definitivně potvrzena v Božím soudu nad Izraelem.³⁶ Že Bůh v novozákonním Kristově příběhu toto lidské selhávání, které charakterizuje čas počátku, principiálně překonal, zakládá

²⁹ Gerhard Ebeling, Was heißt Biblische Theologie?, in: týž, *Wort und Glaube I*, Tübingen 1960, 69–89 (88). Ebeling vidí vlastní důvod „pro rozdělení do dvou disciplín v tom, že v historicko-kritickém nakládání s Bibli se teologická jednota Starého a Nového zákona zproblematizovala“ (tamt. 83). Je-li ovšem rozpad biblické jednoty důsledkem historicko-kritického výkladu, není podle Mildenbergera jasné, jak může být jednota nalezena novým historickým tázáním, jak to Ebeling postuluje (tamt. 89) (*Gottes Tat*, 11n).

³⁰ *Gottes Tat*, 12.

³¹ *Gottes Tat*, 108.

³² Friedrich Baumgärtel, Das Alttestamentliches Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen, in: *Geschichte und Altes Testament* (Beiträge zur historischen Theologie 16), Tübingen 1953, 13–28 (13).

³³ *Gottes Tat*, 13.

³⁴ Henning Graf Reventlow, Grundfragen der alttestamentlichen Theologie im Lichte der neueren deutschen Forschung, *TZ* 17 (1961), 81–98 (96).

³⁵ *Gottes Tat*, 12–14.

³⁶ *Gottes Tat*, 89.

opozici Starého a Nového zákona. Pokus tento počátek přivodit lidskými možnostmi není zakázán pouze Izraeli, nýbrž celému lidstvu.³⁷ Svět, tj. „rozmanitá dějinná vzájemnost lidí“, má své trvání nikoli v lidské snaze, nýbrž v konci, který Bůh této marné snaze stanovil v kříži Ježíše Krista. „Že Kristus je telos zákona, neznamena, že Bůh nechal jeho počátek padnout. Zde je spíše počátek zrušen v tom smyslu, že ono počáteční Boží jednání je uchováno tímto naplňujícím Božím jednáním a potvrzeno v zaměření na Boží budoucnost.“³⁸

1.1. Křesťanské chápání Starého zákona jako předpoklad jeho církevní platnosti

Jak Mildenerger dochází k označení Ježíše Krista za naplňující Boží jednání, které očekávali izraelští proroci? Nepodléhá „zbožnému podvodu“ rané církve, řečeno s Karlem Jaspersem?³⁹ Raná křesťanská církev uznala nespornou autoritu svatých Písem, jejichž počet, natož pořadí bylo tehdy ještě sporné, což ovšem předpokládá určité chápání těchto spisů. Tyto spisy platí za prorocké slovo pro současnost, který je určen faktem vznikající křesťanské církve, která rozumí Starému zákonu správně jako poukazu na tuto svou současnost určenou příchodem Ježíše Krista. Používání Písma bychom mohli označit jako christologický výklad Starého zákona ze strany rodícího se křesťanského společenství. Musí však přitom zůstat jasné, že v tomto výkladu nejde pouze o Ježíše Krista, o němž tyto svaté spisy hovoří, nýbrž zároveň o *společenství* Ježíše Krista. Proto Mildenerger mluví o „křesťanském“ chápání Starého zákona a myslí tím právě tento vztah biblických spisů k současnosti raného křesťanství. Tím, že tato současnost odpovídá Písmu a Kristův příběh je vystižen „podle Písem“, prokazuje se toto dění současnosti jako odpovídající Boží vůli (L 24,26), takže křesťanské společenství bylo takto legitimizováno jako pravý Izrael, jemuž patří Písmo. Na druhé straně se Písmo jako Písmo svaté křesťanského společenství prokazovalo v tom, že nárok židovství na toto Písmo mohl být odmítnut poukazem na to, že Písmu nerozumí: Židovství se Písmo prokazuje jako *gramma*, v usmrcující funkci, která vede pouze stále hlouběji do uzavřenosti vůči Bohu. Pouze tam, kde se Písmo čte v poslušnosti vůči Pánu Písma, tj. ve svobodě otevřené Duchem Páně, je chápáno správně. To znamená, že chápání Písma je vždy spojeno s určitou předem danou životní souvislostí, v níž člověk musí stát, aby Písmo správně vykládal a užíval. V žádném případě tedy nemůžeme mluvit o sbírce židovských svatých spisů, které by byly rodící se křesťanskou církví převzaty. Písmo bylo přijato ve zcela určitém výkladu, který je určen eschatologickým chápáním současnosti. Recepce Písma podmiňuje zcela určité užívání, které Mildenerger označuje jako *pneumatické*, nakolik pneumatem rozumíme životní souvislost, v níž křesťanské společenství založené Kristovým příběhem může Starý zákon chápat jako slovo, jímž dokáže vyjádřit svou vlastní současnost.⁴⁰

Tento náhled vede Mildenergera k požadavku pneumatické exegeze Starého zákona. Přes mnohé negativní asociace, které toto označení vyvolává, jím chce vyjádřit chápání Starého zákona „v životní souvislosti církve Ježíše Krista“. „Pouze pro tento výklad je sbírka židovských svatých spisů vůbec ‚Starý‘ zákon, totiž svědectví o Božím dějinném příběhu s Izraelem, naplněném Kristovým příběhem.“⁴¹ Pneumatický výklad v žádném případě ovšem nemůže spočívat

³⁷ 90. Když Pavel Ř 10,1-4 přiznává Židům horlivost pro Boha, horlivost však nerozumnou, míní právě toto trvání na vlastní možnosti Boží počátek z vlastních možností přivést k cíli – pokus, který musí vést do prázdna, poněvadž Boží počátek je u svého cíle Ježíšově kříži (89n, pozn. 74).

³⁸ *Gottes Tat*, 90

³⁹ „Mezi zbožným podvodem, který jde od rané církve církevním myšlením, je snad nejpodivuhodnější (kvůli neotřesitelnosti u věřících) tvrzení o prorockých Starého zákona v zaměření na Krista“ (Karl Jaspers, Hiob, in: Klaus Oehler – Richard Schaeffler [vyd.], *Einsichten. Festschrift Gerhard Krüger*, Frankfurt am Main 1962, 86-106 [93, pozn. 2]).

⁴⁰ *Gottes Tat*, 93-95

⁴¹ *Gottes Tat*, 96

v repristinaci novozákonního způsobu výkladu, který můžeme následovat nanejvýš jako argumentaci možnou v tehdejší době. Přesto pro nás ve většině případů postrádá evidenci, poněvadž neodpovídá doslovnému smyslu uváděných starozákonních textů. Poznání, že závazek vůči doslovnému smyslu u křesťanského výkladu Starého zákona dlouhou dobu neexistoval, nás v žádném případě do tohoto závazku nemůže zbavit.⁴²

Mildenberger tedy svým pneumatickým výkladem necílí na nic menšího než na zjištění doslovného smyslu textu. Uvědomuje si nebezpečí teorie *sensus plenior*: Kde se ptáme nejen na záměr pisatele, nýbrž i za ním spočívající, nejprve snad skrytý záměr inspirujícího Ducha, který potom s pomocí téhož Ducha může být odhalen, slovo a vykladač jako dva protějšky splývají, poněvadž pomoc Ducha svatého vykladače fakticky činí pánem textu. „Tím se ztrácí dějinnost slova, které je nyní degradováno na kouzelný proutek, jímž Duchem nadaný vykladač je schopen odhalit bezčasé poklady dosud skryté pravdy zjevení.“⁴³ Mildenberger naproti tomu energicky trvá na tom, že text nesmí být izolován od pisatele jako bezčasá pravda, která může být opakována bez vázanosti na svého objevitele. Žádá-li Mildenberger od výkladu evidenci, potom to nejprve znamená, že má se slovem a jeho smyslem odhalit zároveň pisatele. To v případě Starého zákona, ale i synoptických evangelií znamená, že základem výkladu nemůže být jednoduše kanonicky předávaný text, nýbrž musíme tento text vystihnout v jeho vzniku a vývoji. Pokoušíme se tedy s pomocí literární kritiky rozlišit a zaslechnout jednoho každého svědka textu v jeho osobitém svědectví. Konečné podobě textu tím nepřínáleží obzvláštní přednost před jinými stádii. Že toto slovo tvoří spolu s jinými, která je chtějí aktualizovat, doplňovat a interpretovat, kanonický text, nemůže takovému postupu bránit.⁴⁴

Náš výklad může získat evidenci, kterou situace metodicky určená historickou kritikou žádá, a od křeče harmonistické „povinnosti“ chápat může být osvobozen pouze tak, že ve slovech Písma zaslechneme svědka v jeho času, svérázu, obzvláštní hodnotě a jeho obzvláštním místě v dějinách zvěstování. Potom ovšem nebude možné odvolávat se na „Deus dixit“ nebo na „Je psáno“. Spíše slyšíme jednotlivého svědka v jeho slově, vymezeném jiným svědectvím. Toto jeho slovo nesmí být jednoduše zaměňováno s dosvědčovanou věcí, neboť přístup k ní lze získat pouze dosvědčujícím slovem. Jednotlivý text ve svém totožném slovním znění – vždy podle toho, v jaké historické souvislosti je vnímán – může vést ke zcela různým svědkům s velmi rozdílným záměrem. Tímto postupem, podmíněným naší dějinnou situací, se zcela odlišujeme od užívání Písma v Novém zákoně. Zatímco my, abychom rozuměli, přistupujeme ke svědectví minulosti, snažíme se je vystihnout v jeho situaci, vkládá Nový zákon minulé slovo do vlastní přítomné situace a užívá je k její interpretaci a eschatologické kvalifikaci. Novozákonní užívání Písma na nás proto působí jako libovůle. Slovo zde vůbec není ponecháno ve své původní souvislosti chápání. Ať už citované přesně nebo – vědomě či nevědomě – přizpůsobené záměru citujícího, je toto slovo mobilní, vložené do nové souvislosti chápání a tam získává nový kontext, který nově určuje jeho smysl. Že tím příslušné starozákonní slovo je pochopeno, se nám přičí, poněvadž naše chápání chce vystihnout dějinnou celistvost souvislosti smyslu a odtud dospět k porozumění jednotlivému člověku. V novozákonním výkladu Starého zákona vidíme roztržené to, co podle našeho mínění teprve umožňuje chápání: souvislost dané doby, toho, co tvořilo celek smyslu a co se snažíme z jednotlivých nám dochovaných pramenů rekonstruovat, abychom odtud znovu lépe porozuměli jednotlivému svědectví. Z tohoto důvodu je podle Mildenbergera pomýlené nasadit novozákonní užívání Písma jako metodickou normu našeho výkladu Starého zákona, nejspíš s tvrzením, že zde se Duch, který inspiroval starozákonní svědectví, interpretuje autenticky a my musíme tuto sebeinterpretaci Ducha následovat. Takovýto bib-

⁴² *Gottes Tat*, 96n

⁴³ *Gottes Tat*, 100

⁴⁴ *Gottes Tat*, 98-101

licistický výklad se snaží z novozákonního užívání Písma získat něco jako hermeneutickou metodu, s níž bychom se mohli zhostit i těch starozákonních textů, které v Novém zákoně nejsou uváděny.⁴⁵

Pro porozumění danému biblickému svědkovi zajisté nestačí jej poznat, nýbrž musíme se ptát, co nám má říci, aby mohlo dojít ke skutečné komunikaci, „společenství ve věci“.⁴⁶ Tato věc není nasnadě, proto ani jednoduše sdělitelná; „je jí vlastní specifická mohutnost, která toho, kdo tuto věc skutečně vnímá, zároveň strhává, fascinuje a se sebou spojuje.“⁴⁷ Proto „nebude možné tuto poslední vlastní evidenci získat výkladovou technikou nebo být i správně určeným hermeneutickým pravidlem. I když vykládáme správně, nemůžeme si toto porozumění vynutit. Že k němu dojde, může nastat pouze tak, že se Bůh tohoto příběhu učiní evidentním.“⁴⁸

1.2. Text a Boží dějinný příběh

Biblický text a Boží dějinný příběh nemůžeme propojovat tak, že v Písmu jako jistém a autentickém sdělení je Boží dějinný příběh stále hmatatelný tak, že předpokládaná pravda Písma zaručuje skutečnost tohoto příběhu. To by znamenalo starozákonní představy o tom, co bylo, následovat a tvrdit jako skutečně takto udané – *věřit* v ně. Tyto věřené události by potom stály nespojitě *vedle* naší zakoušené skutečnosti a museli bychom se je s naší skutečností snažit spojit nejrůznějšími aplikacemi moralizujícího a psychologizujícího druhu. Nárok těchto událostí by se tím spíše ztratil, resp. redukoval na nárok jim věřit. Na druhou stranu nemůžeme text a Boží dějinný příběh od sebe oddělovat tak, že tento text nám slouží pouze jako pramen k historickému vyzvednutí Božího dějinného příběhu, který bychom si mohli zpřítomnit též s odhlédnutím od textu. Tím bychom se znovu dostali do fatální situace, že ony události by se nám vzdálily a hrozily zmizet v propasti minulého, takže bychom se je museli namáhavě snažit zachytit tvrzením významnosti, které je doprovázejí.⁴⁹ Boží dějinný příběh platí pro nás, což nemůže být jako moment významnosti odděleno od událostí „o sobě“, neboť tento příběh nás potkává nejen jako zvěstování ve svém jednoznačném nároku. Text sám jako literární pramen tohoto zvěstování je do Božího dějinného příběhu začleněn rovněž. Tento Boží dějinný příběh, o němž nás texty zpravují, nemůžeme chápat tak, že se nám tu sděluje určitá věc vedle jiné; že tu nastává rozšíření našeho vědění. To by předpokládalo, že skutečnost tohoto Božího dějinného příběhu by mohla být subsumována pod průběhové pojetí skutečnosti; že ony události bychom mohli jako skutečné vysvětlovat vedle jiných. Osobitost Božího dějinného příběhu vystihneme mnohem spíše tak, že tu naše skutečnost získává zcela novou kvalitu; že jsme vyzváni k tomu uznat se tímto příběhem kvalifikováni. Právě partikulární události cílí skrze text vždy na celek skutečnosti. Nemůžeme ovšem rozvinout formální určení této skutečnosti, které by bylo možné oddělit od konkrétně dosvědčených událostí. Je to spíše konkrétní počátek Boha s Izraelem a jeho naplnění skrze jméno Ježíše Krista, jimž je vlastní tato moc. Božím dějinnému příběhu je vlastní souvislost, která počátek nechá odkazovat na naplnění, stejně jako naplnění, nechá vystihnout jakožto naplnění právě tohoto počátku. Jednotlivé texty máme vykládat v zaměření na tento příběh. V této souvislosti získává to, co mají vždy konkrétně dosvědčovat, svou skutečnost. Ve svém svědectví před námi stojí jednotlivý svědek vůči této souvislosti, čímž naši skutečnost označuje jako tímto Božím příběhem určenou, tj. ona obzvláštní skutečnost Božího dějinného příběhu prostřednictvím textu zasahuje do naší skutečnosti, aby ji nově kvalifikovala v její celkovosti. Neexistuje žádná vzpomínka na minulé události s odhlédnutím od dějinného

⁴⁵ *Gottes Tat*, 101-103.

⁴⁶ *Gottes Tat*, 104.

⁴⁷ *Gottes Tat*, 105.

⁴⁸ *Gottes Tat*, 105.

⁴⁹ *Gottes Tat*, 105.

místa toho, který se na tyto události vzpomíná. Tato vzpomínka bude bezprostředně spoluúčtovat vlastní současnost vzpomínajícího, stejně jako vzpomínané touto současností dostane své specifické zabarvení. Zda přitom jde o přísně kriticky namířenou vzpomínku nebo předkritický postup, zahraje roli teprve v druhé řadě. Tak jako tak budeme muset vždy a všude mluvit o vztahu korespondence mezi minulým a danou současností.⁵⁰

Při historické rekonstrukci lze jasně konstatovat kontinuitu zvěstované tradice. Dějinný vývoj raného křesťanství každopádně dostal podnět od Ježíš z Nazareta. Avšak více, totiž legitimitu tohoto odvolávání se raně křesťanského zvěstování na Ježíše *jakožto* Krista, nelze historicky zjistit, neboť prokázání, že zvěstování raného křesťanství správně navázalo na porozumění historického Ježíše jeho existenci, historicky nemůže přesvědčovat. Toto prokázání totiž předpokládá, že Ježíšův význam spočíval v inauguraci nového porozumění existenci a že rané křesťanství svým odvoláváním na Ježíše chtělo označit kontinuitu porozumění existenci, zamýšlené v jeho kerygmatu, s Ježíšovým porozuměním jeho vlastní existenci. Avšak právě ten, kdo myslí historicky, nemůže tyto předpoklady tázání jednoduše uzнат, pohlíží na ně nanejvýš jako na výklad nepřiměřený tehdejšímu myšlení – výklad, který překračuje oblast historického tázání. Otázku kontinuity dějin zvěstování tudíž nelze rozhodnout historicky, spoluzahrnuje otázku legitimacy zvěstování Krista rané církve, která nemůže být vyřešena jednoduše jako prokázání věčné identity obsahu. To by bylo možné pouze tehdy, pokud by zde zvěstovaný Ježíš byl šifrou pro kristovský princip, ideu, trvalou pravdu, kterou lze tradovat, byť i ve formě určitého, jím přineseného porozumění existenci, které lze v dějinách opakovat. Ježíš však označuje *jednorázovou událost* danou s osobou, která nese toto jméno, s jejími činy a utrpením. K této události patří zvěstování pozemského Ježíše, avšak událost sama toto zvěstování překračuje. Jednoduché opakování zvěstování pozemského Ježíše by proto bylo ukřacování události označované jménem Ježíš Kristus. Představuje-li tato událost Boží dějinný příběh, Boží naplňující jednání, které přivádí k cíli Boží počátek s Izraelem, nemůže se ponořit do minulosti, která se může stát současností pouze vzpomínáním. Spíše se sama tato událost stane *v každém čase* současností tak, že člověk žijící v tomto čase je osloven, aby se v Božím dějinném příběhu znovu rozpoznal jako ten, kvůli komu a s nímž Bůh tento příběh vede. Bez této své osobité povahy vždy se stávat současností, která se uskutečňuje ve zvěstování Božího dějinného příběhu, by tento příběh nebyl tím, čím je. Už jen zprostředkovaně, jako moment vývoje mezi jinými, by tento příběh sice určoval současnost, zároveň by tím propouštěl danou současnost ze skutečnosti Boha jednajícího ve svém dějinném příběhu. Potud se u těchto dějin zvěstování jedná o událost v našem čase, lze ji též rekonstruovat veskrze historicky. Přitom však nemůže být vystižena její osobitá časová mohutnost, nakolik se vymaňuje *vzpomínajícímu* zesoučasnění, jak je provádí historická rekonstrukce. Co z toho lze učinit hmatatelným a přítomným, je pouze tvrzení této časové mohutnosti – tvrzení, že ve zvěstování Božího dějinného příběhu se Bůh, jednající v tomto příběhu, činí dané současnosti přítomným; nebo lépe: Tuto danou současnost do času svého příběhu vtahuje.⁵¹

Skutečnost tohoto dění zvěstování vystihneme nejinak než tak, že Boží dějinný příběh – jako inkluzivní, naši současnost do sebe vtahující, určující, zakládající, omilostňující příběh – zvěstujeme. Při zvěstování samotném ještě není rozhodnuto o legitimitě našeho zvěstování, o tom totiž, zda se svým zvěstováním skutečně stojíme v oné tvrzené kontinuitě, v níž se Boží dějinný příběh v čase stává současným. To nám proces zvěstování jako takový ještě nemůže garantovat. Kritérium tu bude, zda toto zvěstování přivádí Boží dějinný příběh ke slovu tak, že se ve své jednotě ozřejmuje jako nárok Boha, jednajícího v tomto příběhu, na současnost. Dějiny zvěstování se nám spojují v jednotu tím, že je pojmáme ve dvojí souvislosti poukazování: Jednak tak,

⁵⁰ *Gottes Tat*, 105-111.

⁵¹ *Gottes Tat*, 111-113.

že to, co jsme pojmově odlišili jako různé momenty Božího dějinného příběhu – počátek a naplnění – soudem současně oddělené i spojené, je chápáno jako věcná souvislost, v zaměření na niž je třeba jednotlivý text vykládat a v niž má svou skutečnost to, co text dosvědčuje. Za druhé tak, že toto dění jako celek se prokazuje v procesu zvěstování jako protějšek, který daný čas zvěstování do sebe vtahuje, a tak jej spojuje v jednotě Božího jednání. V této dvojí jednotě se značí celek skutečnosti, založené v Bohu, který se v této skutečnosti prokazuje jako zcela mocný tím, že vše zahrnuje do svého obzvláštního jednání.⁵²

1.3. Duch svatý

Výše Mildenerger dospěl k požadavku pneumatické exegeze Starého zákona, tj. exegeze, která chápe Starý zákon v životní souvislosti církve Ježíše Krista. Ve své snaze Starému zákonu porozumět a k tomuto porozumění navést považoval za nutné ostře se vymezit jak vůči novozákonnímu užívání Písma, tak tím spíše vůči pravidlům od tohoto užívání Písma odvozeným. Naposled přesněji pojednal, co rozumí životní souvislosti: ono dění, které prostřednictvím zvěstování vtahuje náš čas do jednoty Božího dějinného příběhu, v nich zakládá a upevňuje, takže svému času můžeme rozumět jako času Božímu. Tím, že Mildenerger toto dění opatruje jménem Duch svatý, označuje je jako Boží činění odňaté našemu disponování. Není dobré, jestliže teologická reflexe toto dění v jeho obzvláštnosti, která se nenechá umístit do všeobecných struktur, právě proto nechá bez pozornosti. Musí si dopřát svobodu s tímto děním zesoučasnění Božího dějinného příběhu počítat. Avšak nelze od této věci odhlédnout tak, že nejprve exegetujeme jednoduše historicky v domnění, že tím můžeme textu porozumět, abychom teprve ve druhém kroku dospěli k duchovnímu porozumění: od „historického“ k „nepodmíněnému“ smyslu slova Písma. Může-li text totiž říci svou věc jinak než pneumaticky, potom nelze nahlédnout, proč je třeba ve výkladu druhý krok. Je-li naopak textu porozuměno správně teprve tím, že je chápán v zaměření na toto dění zesoučasnění Božího dějinného příběhu, potom „pouze historický“ výklad textu právě nemůže vystupovat s nárokem vystihnout doslovný smysl textu. Předpoklady Mildenergerovy pneumatické exegeze spočívají v jednotě Božího dějinného příběhu, jak se ukazuje v jednotě kánonu Starého a Nového zákona, skrze nějž jakožto text zvěstování Božího dějinného příběhu se Bůh sám tohoto příběhu činí současným.⁵³

1.4. Boží dějinný příběh jako Boží slovo

Své dosavadní úvahy Mildenerger doplňuje tím, že se ptá na Boží dějinný příběh jako trvalý protějšek, v němž k nám přichází spása. Velké události v dějinách Izraele, na prvním místě vyvedení z Egypta, se staly součástí tradice tím, že je někdo vystihl a vyložil jako Boží jednání. To znamená, že samotný „fakt“ se nikdy netradoval, nýbrž vždy daná událost jako Boží čin, zakládající existenci Izraele. Boží jednání, jakkoli se manifestuje v dějinné skutečnosti, se nikdy nevyskytuje jednoduše jako *brutum factum*, vůči jehož dvojznačnosti by se musela víra rozhodnout, zda tu vidět Boha při díle. Spíše je toto jednání určeno právě proto jednoznačně jako Boží jednání, poněvadž je jako takové zvěstováno a vyznáváno. Jako zvěstovaná událost připouští pouze rozhodnutí otevřít se Božímu nároku, který je v této události vyneseno, anebo tento nárok odmítnout. Na základě této události, která se ve slově stala nárokem, se pro Izrael zpřístupňuje skutečnost jakožto dějiny. Avšak ne každá událost má tento charakter jako nárok, nýbrž pouze obzvláštní události, které se Mildenerger snaží vystihnout pojmy *počátek* a *naplnění*. Události následující po počátku se trvale na tento počátek vztahují, na jehož základě jsou srozumitelné jako Boží jednání, až k soudu, ohlašovanému proroky, který je interpretován nejen jako předcházející neštěstí a jako výzva k pokání, nýbrž jako prokázání trestající Boží spravedlnosti na těch, kteří mu zůstali dlužni cíl jejich vyvolení. Tak vstupuje Boží jednání do slova, aby takto

⁵² *Gottes Tat*, 113n.

⁵³ *Gottes Tat*, 114n.

určovalo současnost těch, kteří jsou tímto Božím jednáním zasaženi. Mildenerger přitom zdůrazňuje dvojí: (1) že jde skutečně o *dějinné* Boží jednání, *nitrosvětské* události, které tu vnášejí nárok jako počátek, soud a naplnění, a (2) že se nejedná jednoduše o smysl imanentní událostem jako takovým nebo mohutnost zjevení, z něhož by tento nárok vyzařoval, nýbrž že tento nárok nelze vnímat jinak než ve slově. Právě v tomto nároku je zřetelné, že dějinám je vlastní bytostná neuzavřenost. Neboť nárok události, která existuje jako slovo, vyžaduje svobodnou odpověď víry, která se v poslušnosti orientuje na cíl, k němuž Boží dějinný příběh směřuje. Dostáváme se ovšem do určité tísně tam, kde jde o to tento cíl vystihnout pojmově. Nejlepší biblický „kandidát“, pojem *smlouvy* a jejího uskutečňování, představuje specifický historický projev určité dílčí oblasti starozákonních výroků.⁵⁴ Mildenerger proto raději mluví o *Božím spolubytí* s člověkem jako cíli Božího jednání. Tím, že Boží jednání události počátku je vyvolenému Izraeli předáno jako slovo zvěstování, stává se tento Izrael a skrze něj ostatní národy upevněným na tento cíl jako Bohem určenou budoucnost. Chce-li být jako ostatní národy, zřiká se své vlastní existence „vtělené“ do tohoto slova, kterou může získat pouze v poslušné sebeidentifikaci s tímto slovem. Neboť toto slovo naléhá na ztělesnění v poslušnosti Izraele, stejně jako zvěstovaná událost je zcela Božím dílem, jímž je Izrael založen a které tak ukazuje protějšek Izraele, chce se přesto zároveň stát zcela dílem Izraele, který má svou podobu získat v poslušnosti vůči Božímu spolubytí.⁵⁵

1.5. Boží dějinný příběh jako požadavek

Boží jednání s Izraelem volá po odpovídajícím jednání tohoto lidu. Izrael je vyzván ke vstupu do tohoto jednání a v něm získat prostor, kde se Boží spolubytí s lidmi uskutečňuje, kde zjevený Bůh může zůstat u svého stvoření. Nakolik Boží počátek čeká na odpovídající jednání Izraele, lze mluvit o předběžnosti starozákonního Božího dějinného příběhu. Mildenerger dodává: „Stejně jako Bůh čeká na toto odpovídání (*Entsprechung*) Izraele svému jednání, tak čekají národy, k nimž se Bůh skrze Izrael chce přiblížit.“⁵⁶ Všechny konkrétní požadavky, které Bůh Izraeli dává, lze shrnout v tom, že tento Izrael se zřiká Boží budoucnosti, která s jeho spásou zároveň uskuteční spásu ostatních národů. Bůh tento Izrael potřebuje, aby se prokázal jako ten, který je. Tím, že Izrael Boží vůli znázorňuje především, ospravedlňuje se sám ve své existenci, a tím zároveň ospravedlňuje Boha, jemuž za svou existenci vděčí. Dobrota, kterou Bůh Izraeli činí, a spravedlnost, kterou v Izraeli uskutečňuje, si mají vzájemně odpovídat. Ptáme-li se na tuto spravedlnost jako na možnost Izraele, Izrael není schopen této spravedlnosti, kterou Boží počátek po něm požaduje, dostat. Izrael troskotá. Jistě, tu a tam se něco z této spravedlnosti ukazuje, něco z požadovaného jednání, jsou to však celkem vzato pouze epizody, které absenci spravedlnosti Izraele tím více upevňují. Obzvláště zřetelně se to ukazuje na prorockém zvěstování, které bez příkras s Izraelem účtuje.⁵⁷ Avšak právě u proroků, kteří na selhávání Izraele upozorňují ve vši radikalitě, se z tohoto náhledu pozvedá naděje na nové, naplňující Boží jednání. Jako požadavek vůči Izraeli je toto lidské jednání odpovídající jednání Božímu zároveň Boží příslib (Gn 12,3). Spravedlivý Izrael a jeho jednání odpovídající jednání Božímu ještě jistě schází. Avšak tuto absenci je třeba určit tak, že Boží zaslíbení poukazuje na více než na možnost Izraele, totiž na Boha Izraele, který to, co schází přivodí jako jednání své. Právě tak zůstává nejen počáteční Boží jednání trvalým protějškem Izraele, v němž Boží nárok na Izrael přichází jako požadavek. Spíše se Izrael *fakticky* odpovídající Božímu jednání posouvá do slova, takže naděje se může držet toho, že skutečnost, spravedlnost Izraele je zrušena a pozdvižena (*aufheben*) v tomto slově. To jistě neznamená, že by tím byl požadavku ulomen hrot. Spíše tento požadavek takto získává svou závažnost jako prosba, která bere Boha za slovo, upíná se k získání podílu na

⁵⁴ *Gottes Tat*, 119.

⁵⁵ *Gottes Tat*, 116-120.

⁵⁶ *Gottes Tat*, 121.

⁵⁷ *Gottes Tat*, 122.

této zaslíbené spravedlnosti. V jednání Izraele, které odpovídá jednání Božímu, vnímáme christologický vrchol Starého zákona. Nejde přitom o odhalování náhodných podobností, tzv. prefigurace Ježíše Krista v podobě krále, kněze, proroka, trpícího spravedlivého nebo v jednotlivých konkrétních osobách a událostech. Jistě tu lze vnímat podobnosti, které nespočívají pouze v libovolných asociacích, nýbrž značí věcnou souvislost. Jednání, které poukazuje na Krista a jeho dílo, má tento charakter pouze tak, že se podílí na činění Izraele. „Izrael jako celek, právě ve své osobitě, zpět do slova vzaté podobě jako Boží dílo je... prefigurací Krista.“⁵⁸

1.6. Izrael a církve

Titul „rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid náležející Bohu“ odtud vyplývající požadavek na Izrael se v 1Pt 2,1-12 zdá přecházet na církve. Stejně jako z tohoto požadavku na církve dokážeme přesně vystihnout, co znamená cíl vyvolení – aby všichni „vzdali chválu Bohu ,v den navštívení“ –, tak vystihujeme naopak z funkce Izraele být svědky Boží skutečnosti (Iz 43,10) v této funkci církve, funkci totiž, která jako instituce spásy k záchraně všech údů zapovídá sebespokojenost. Přesto Mildenberger Izrael a církve jednoduše neztotožňuje a v jejich funkcích neanalogizuje. Vždyť křesťanské společenství jako nový Izrael, který na sebe vztahuje čestné predikáty z Ex 19, se konstituuje pouze v tomto přistupování ke Kristu (1Pt 2,3) jako Bohem „vyvolenému a vzácnému“ „kameni živému“. Stojí-li Izrael pod požadavkem své vyvolení ospravedlňovat v činění tomuto vyvolení odpovídajícím, přistupuje církve ke Kristu, v jehož jednání ospravedlnění jejího vyvolení již nastalo. Zatímco Izrael ještě mohl propadat nepochopení, že zaměňoval sebe a své empirické bytí, k němuž upíral falešnou důvěru, s Boží věcí, pro církve toto nepochopení vlastně již není možné. Stojí-li slovo vůči Izraeli jako jeho počátek, požadavek a příslib – Izrael vůči *sobě samému* jako vyvolenému Božímu lidu – tak stojí vůči církvi ve slově Kristus, s nímž nikdy nebude totožná, jehož jednání může vždy pouze následovat. Jinak řečeno: Boží dějinný příběh tu nevystupuje jako to, co se má v neodvratné budoucnosti uskutečnit. Je naplněn v dění, které se ve zvěstování o Ježíši Kristu stává současným, nemusí být teprve naplňováno poslušností těch, kteří jsou do zvěstování do tohoto příběhu vtaženi, jakkoli poslušnost jistě nesmí chybět. Tím je však Boží dějinný příběh církve, který se stal slovem, nezaměnitelně vnější ve zvěstování Ježíše Krista – v tom, co činil. Skutečnost Božího dějinného příběhu církve nezávisí na tom, že církve toto Kristovo jednání uskutečňuje, jakkoli ve víře k tomuto jednání přistupuje, aby je dosvědčovala světu. Tato skutečnost slova je dána spíše v očekávání Kristova příchodu, který Krista zjeví jako vyvýšeného kvůli své poslušnosti.⁵⁹

V přiřazení církve ke Kristu tedy vidíme rozvíjet se to, co se v Izraeli zhroutilo. Ve zvěstování Ježíše Krista je dáno jednoznačné předřazení Božího jednání, jehož uskutečňování již není, jak se to ještě mohlo zdát v Izraeli, podmíněno požadovanou a očekávanou kvalitou vyvolených lidí jakožto partnerů tohoto Božího jednání, které proto v Izraeli mohlo ke svému cíli dospět pouze jako soud. Toto Boží jednání se ukazuje spíše drženo poslušností toho jediného, který tomuto jednání skutečně odpovídal. Tak je toto jednání jako protějšek ve svědectví církve skutečné v sobě samém, a umožňuje právě zahrnutí lidí, jimž se toto jednání vyvolujícím způsobem přiklání.⁶⁰

1.7. Ježíš Kristus

Nakolik je třeba rozumět Ježíšovu jednání jako lidskému jednání, které odpovídá jednání Božímu? Jak se staví Ježíš k požadavku, který byl v jeho době aktuální jako zákon v tradici učenců

⁵⁸ *Gottes Tat*, 120-123 (123).

⁵⁹ Pojetí církve jako *Christus prolongatus*, které toto očekávání činí fakticky přebytným, může vzniknout pouze tam, kde se zastře dosvědčující funkce církve vůči světu a cíl Božího jednání jednostranně přesune do záchraně jednotlivce, namísto pamatování na eschatologickou dimenzi Božího jednání, které míří na celý svět (*Gottes Tat*, 126, pozn. 25).

⁶⁰ *Gottes Tat*, 126

Písma („zákoníků“)? Souvislost mezi Božím královstvím a zákonem vidí židovství tak, že současné postavení k zákonu rozhoduje o podílu na budoucím Božím království. Kdo nyní zákon dodržuje, bude se účastnit Božího království. Proti tomuto spojení se Ježíš staví způsobem, že váže účast na Božím království na vztah ke své osobě. Podstatné a zásadní odmítání zákona spočívá u Ježíše v tom, že zákonu je odňato jeho prostřednické postavení. Již nikoli zákon a vztah k němu určuje vztah člověka k Bohu, nýbrž na rozhodujícím místě pro vztah k Bohu stojí Ježíšovo slovo, ano Ježíš sám. Ve vztahu k němu a k Božímu království, které se v něm prolamuje, má člověk svůj vztah k Bohu.⁶¹

Příslib podílu na Božím království Ježíš neváže v požadavku vůči těm, jimž toto Boží království ohlašuje, na lidské podmínky, nýbrž vynáší jej *nepodmíněně*. Pro legitimizaci Ježíšova ohlašování Božího království bychom tudíž mohli poukázat na Ježíšovy zázraky. Zde však podle Mildembergera nejde o legitimizaci, nýbrž spíše o poukaz na *čas*, který nyní přišel. Jeho příchod se pro Ježíše samého ohlašuje v jeho zázračných činech. Proto se otázka Ježíšovy legitimizace posouvá k jeho pašijím. Tím, že svým životem ručí za své činy, prokazuje jejich oprávněnost. To musí být blíže zdůvodněno tázáním na místo Ježíšovy smrti na kříži v souvislosti Božího dějinného příběhu. Mildemberger nepovažuje za možné čistě rozlišovat mezi historickým tázáním a teologickou interpretací; své úvahy nechápe jako příspěvek k hojně pojednávanému problému historického Ježíše. Historické konstatování bezsmyslnosti Ježíšovy smrti teologické pojetí naopak znemožňuje. Evangelia rozumějí Ježíšově smrti jako důsledku jeho konfliktu s Židy, příp. synedriem. Tuto zprávu lze obtížně eliminovat jako nehistorickou, jakkoli veliké potíže může líčený průběh utrpení historikovi činit. „Příčinu Ježíšovy smrti je třeba hledat v konfliktu s židovským náboženským společenstvím, nikoli v konfliktu s římskou státní mocí.“⁶²

Základ konfliktu Ježíše s židovstvím spočíval v tom, že Ježíš sobě samému, resp. stanovisku k sobě, přiřkl rozhodující roli pro vztah k Bohu a tím se postavil proti svaté tradici židovství. Že Ježíš se svým nárokem získá všeobecné uznání, bylo nepravděpodobné. Přesto šel do Jeruzaléma, aby tam tento konflikt urovnal. Že počítal s tím, že půjde na smrt, Mildembergerovi nepřipadá sporné. Sporné ovšem je, jak Ježíš sám této smrti rozuměl. Na zodpovězení této otázky Mildemberger rezignuje, za nutné spíše pokládá prokázat oprávněnost své interpretace starozákonního Božího dějinného příběhu, která může posunout porozumění této smrti tam, odkud ke svému porozumění dospělo rané křesťanství. K tomu Mildemberger znovu upomíná na pozdvižení Božího počátku do požadavku lidského činění odpovídajícího činění Božímu. Může tam, kde toto odpovídající činění schází, dojít k Božímu spolubytí s lidmi? Bude moci vůbec dojít ke spáse, která nemizí ve zcela nedosažitelné budoucnosti? Nemusí dojít k pokusu se prostředky současného požadavku této budoucnosti zmocnit, takže se zákon stane sebezpotvrzením zbožného, místo aby vyjadřoval Boží spravedlnost? A dále: Může být požadavek jednoduše vzat zpět? Není tím zároveň zrušen Boží počátek? Není tím popřena Boží spravedlnost, Boží projevená vůle, která se v zákonu manifestuje? Ježíšovo jednání zasahuje do aporií takovýchto otázek. Staví se proti oprávněnosti požadavku tím, že odporuje židovskému náboženskému společenství, které tuto oprávněnost reprezentuje, a tento požadavek nenechává jednoduše platit, neboť v této tradici je jeho cíl – dosáhnout společenství s Bohem – zastíněn. Proto Ježíš přichází k těm, kteří jsou tímto požadavkem vyloučeni, že mají vstoupit do Božího království, urovnává pro ně konflikt, který jednoduše nesmí být vysvětlován jako neporozumění nebo zlovůle protistrany; Ježíšovo utrpení věru není nejprve výrazem vzpoury Izraele proti Bohu, jak míní Paul Althaus.⁶³ Neboť svatost zákona, Božího požadavku, se ukazuje i tam, kde se s ním zachází možná z velmi pochybných a jeho intenci neodpovídajících motivů. Spíše se Ježíš vystavuje soudu zákona, jehož relativní oprávněnost uznává, čímž upírá zákonu moc vylučovat přestupníky ze společenství s Bohem. V jeho smrti je uchováno obojí: oprávněnost požadavku, který nemůže padnout,

⁶¹ *Gottes Tat*, 128

⁶² *Gottes Tat*, 128-130 (129n).

⁶³ Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh³1952, 460.

jak jistě je Bůh, který položil počátek Izraele, věrný sobě samému, a popírání tohoto požadavku, nakolik brání tomu, co zamýšlel – Božímu království. V Ježíšově činění, v jeho zvěstování i toto zvěstování potvrzujícím a naplňujícím utrpení, se ukazuje lidské činění odpovídající počátečnímu činění Božímu. V Ježíšově činění se Boží dějinný příběh naplňuje. Ne v tom smyslu, že by tím jednoduše dospěl ke svému konci, nýbrž tak, že v tomto naplňujícím Ježíšově činění je zde jako zvěstující dění protějšek, v němž víra má svou neotřesitelnou oporu.⁶⁴

1.8. Živoucí Bůh

Boží dějinný příběh vstupuje do slova, v jehož zvěstování vystupuje vůči dané současnosti jako tuto současnost „zdůvodňující, nárokuje, požadující, soudící a omilostňující Boží jednání.“⁶⁵ Současnost může toto slovo odmítnout, chtít získat svou skutečnost jinak než v tomto slově a skrze ně. Toto slovo se může vzpírat času, že se smysl tohoto času, jeho skutečnost i budoucnost, stanou pochybnými. Boží dějinný příběh se může zdát jako most, po němž zbožní dychtí před touto skutečností uniknout do iluzorního jiného světa. Jak Mildenberger zapojí tyto možnosti nakládání se slovem zvěstování do svého tázání po Bohu, s nímž máme co do činění právě v jeho dějinném příběhu?⁶⁶

1.8.1. Skrytý Bůh

Trvá-li Mildenberger na tom, že přítomná skutečnost je založena v Bohu pouze tak, že Boží dějinný příběh tuto skutečnost takřka inkorporuje do sebe, potom to zároveň znamená, že tato současnost nemůže být rozpoznána jinak než jako Boží dílo a že Bůh nemůže být poznán jinak než jako ten, který je tu při díle, jako právě na základě svého dějinného příběhu. Izraeli tento Bůh není skrytý, k němu mluvil a na svém slově trvá, čímž se oproti hluchým modlám prokazuje jako skutečný a působící Bůh (Iz 45,19). Právě jako tento Bůh Izraele je také tím, který se může skrýt a stáhnout. Zároveň Boží jednání nemůže být rozděleno do dvou modů, které by snad mohly být popsány a učiněny vždy pro sebe transparentními prostřednictvím pojmů *Deus absconditus* – zákon – hněv – smrt na jedné a *Deus revelatus* – evangelium – milost – život druhé na straně. Skrytý Bůh jistě nemůže být chápán jako Bůh poznatelný „přirozeně“. Boží skrytost je skrytost Boha zjevení, a sice „zjevení hněvu“, neoddělitelného od „zjevení spásy“. Boží skrytost nedává o Bohu vědět něco jiného a více než to, co on sám oznámil ve svém dějinném příběhu. „Mluvíme-li o Boží skrytosti, potom v tom smyslu, že danou současnost nelze jednoduše prohlédnout jako působenou tímto Bohem, který chce spásu, stejně jako ji nelze propočítat na základě předpokládaného pojmu spravedlnosti. Lze ji vystihnout pouze ve víře, která se nasadí pro Boží jméno, která tohoto Boha oslovuje tak, jak on sám sebe učinil známým ve svém dějinném příběhu a jak se nachází ve slově zvěstování.“⁶⁷

Proto je podle Mildenbergera zapovězen pokus prokázat Boží působení nějakými racionálními kritérii v dějinách, jak prý tomuto pokušení podléhá program „Zjevení jako dějiny“, vypracovaný v okruhu kolem Wolfharta Pannenberg. ⁶⁸ Odkud by tato kritéria pocházela? „Všechny pokusy vystopovat takto Boží působení nebo přinejmenším smysl, pokrok, zákonitý vývoj, nemohou vystihnout působení živoucího Boha, nýbrž mohou vést pouze k ‚podobám‘, myšlenkám, představám, vyobrazením, pojmům, jimž se skutečný Bůh, Spasitel Izraele

⁶⁴ *Gottes Tat*, 130-132.

⁶⁵ *Gottes Tat*, 133.

⁶⁶ *Gottes Tat*, 133.

⁶⁷ *Gottes Tat*, 135.

⁶⁸ Wolfhart Pannenberg – Rolf Rendtorff – Trutz Rendtorff – Ulrich Wilkens, *Offenbarung als Geschichte, Kerygma und Dogma*, Beiheft 1, Göttingen 1961.

skrývá.⁶⁹ V našem čase je třeba solidárně vytrvat v dějinách v naději v toho, který tuto skutečnost a její budoucnost nese. Pouze činí-li se Bůh ve zvěstování svého dějinného příběhu sám známým, odhalí se nám současnost jako jeho dílo, v němž je Bůh při nás. Pouze tak může dojít k důvěře a naději, pouze tak zaslechneme pokyn, v němž jsme pověřeni tím, co je nyní třeba činit. Nakolik skrytý Bůh je skutečně Bohem, můžeme jeho skrytost vyslovovat pouze jako skrytost zjeveného Boha, jako překonanou tím, který sám zveřejnil své jméno.⁷⁰

1.8.2. Zjevený Bůh

Bůh zjevení nese lidské jméno. Není to jednoduše Bůh, nýbrž Bůh zástupů, Bůh Izraele, Bůh Davidův či davidovské dynastie, Bůh Abrahámův, Izákův a Jákobův. Na svůj počátek může být i upomínán. Jako tento Bůh zjevuje Mojžíšovi své jméno: Je tím, který je „při tom“, totiž při nynější události exodu, v níž se prokazuje sám jako Bůh Izraele. V tomto jménu si vytváří svou podstatu, tímto způsobem se zavazuje, že nechce být Bohem pro sebe, nýbrž právě Bůh, který nese jméno svých vyvolených, který se s nimi spojil, který se ve svém jménu upevnil na své spásné jednání.⁷¹ Mildembergerův doslova theologumenon *Božího bytí „při tom“* v autorově prvotně sice nehraje ještě takovou roli jako později v *Učení o Bohu*, a zvláště v *Biblické dogmatice*, přesto je tu již zřetelně přítomen.

Boží jméno tedy shrnuje Boží dějinný příběh, v němž tento Bůh uskutečňuje své spolubytí s člověkem. Tímto jménem je Bůh oslovován, tomuto jménu důvěřujeme a doufáme v ně, toto jméno je útočiště spravedlivého, toto jméno je protějšek Izraele a předmět jeho bohoslužby. Toto jméno se stává protějškem Boha samého, je to svaté Boží jméno, znesvěcené Izraelem, poněvadž na tento Izrael vázané, a proto jeho hanbou a nespravedlností bezprostředně zasažené. Kvůli tomuto jménu Bůh chce nově jednat (Ez 36,22). Co určuje Boží jednání, není Izrael, a přece Izrael, nakolik tento Izrael nese jméno svého Boha a tento Bůh jméno svého lidu. Boží jméno je ochrana Izraele, záruka jeho spásy – ne proti nějakým protibožským mocnostem, nýbrž u Boha samého. Jistě tu nevstupuje do Boha rozštěpení, které by mělo znepokojovat konsekventní monoteismus: Bůh stojí proti Bohu, Boží všemohoucnost se ukazuje omezena Božím jménem, v němž se Bůh upevnil na své vyvolení, na svou spásnou vůli. Omezení Boží všemohoucnosti, která působí vše, co se děje, Božím jménem nelze učinit transparentním v zakusitelné skutečnosti. Vyznávat jednoho Boha s jeho všepůsobností a zároveň jako toho, jehož jméno zaručuje spásu, víře Izraele očividně nepřipravilo potíže právě nepatrné. Boží jednota nemůže být podržena teoretickým tvrzením, nýbrž tak, že Boží jméno, jeho spásná vůle, se postaví proti ohrožující skutečnosti, a tak tuto skutečnost nutí prozradit se jako dílo tohoto živého Boha, spásné, soudící a trestající, přesto však v tomto omilostňující. Víra tak posouvá Boha proti Bohu. „Zjevení Božího jména znamená, že Bůh sám tuto víru zmocnil k tomu stavět toto jméno proti jednajícímu Bohu, vytrhnout jej tím z jeho skrytosti a identifikovat jej jako toho, který chce spásu.“⁷²

1.8.3. Trojjediný Bůh

Podle Mildembergera byly jeho úvahy od samého počátku kriticky doprovázeny prozatím nevy-sloveným trojičním učením. Nejde tu v žádném případě o to dosavadní úvahy na závěr převýšit nebo podbudovat metafyzicky. Mildembergerovým zájmem je poukazem na trojiční učení podtrhnout spásný charakter Božího dějinného příběhu jakožto protějšku zjevené Boží skutečnosti, tj. ozřejmit, že je to skutečně Bůh sám, kdo klade počátek, soudí, naplňuje a zároveň je tím, kdo nás vtahuje do svého dějinného příběhu. Položení otázky totožnosti Boha Starého a Nového

⁶⁹ *Gottes Tat*, 136.

⁷⁰ *Gottes Tat*, 136.

⁷¹ *Gottes Tat*, 137n.

⁷² *Gottes Tat*, 138-140 (140).

zákona předpokládá, že o Bohu Starého i Nového zákona můžeme vědět jinak než tak, jak on sám sebe ve svém dějinném příběhu učinil známým tím, že celou naši skutečnost do tohoto příběhu vtáhl, do své přítomné současnosti, která obemyká naši minulost i budoucnost. „Bůh sám“, to znamená: jeho svaté, trojjediné jméno jako Otec, Syn a Duch svatý. On s námi a my s ním, on v nás, a my v něm. „Vytrhuje nás z naší ztracenosti, táhne nás tam, kde je při sobě“.⁷³

2. Učení o Bohu

Zdá se, že hlavní důvodem Mildembergerova sepsání první knihy z oboru dogmatiky je zesílené vědomí krize myšlení Boha a jejích dopadů na rovinu církevní praxe. Jak se přesvědčíme níže, on sám by odmítal, že u něho k nějaké oborové změně vůbec došlo. Nepočítáme-li pedagogickými potřebami podmíněný vznik *Cvičebnice základů dogmatiky*, kniha *Učení o Bohu* (1975) přináší první knižní plod Friedricha Mildembergera, již řádného profesora systematické teologie v Erlangen.

Mezi příčinami zmíněné krize Mildemberger jmenuje konec metafyzického konsensu, dále vznik a rozmach moderní vědy a techniky, které hypotézu Boha nepotřebují, a vytlačení náboženství do oblasti soukromí a niternosti. Veřejný zájem na konsensu ohledně Boha nevidět. Církev má potíže takový konsensus zjednat mezi svými členy, ba i hodnostáři. Žijeme ve světonázorově neutrálních státech – protipólu a doplňku privatizace náboženské oblasti. Všechny tyto skutečnosti lze shrnout vágním pojmem „pluralismus“, který se stal značkou naší společnosti. Mildemberger nepátrá po příčinách této změny. Spíše jej zajímá proměněná důležitost církve a teologie, která je touto změnou podmíněná. Církev formovala a garantovala jednotné vědomí „monistické“ společnosti, které bylo namířeno na Boha. Není to hodnocení, konstatuje-li Mildemberger: „Bůh byl aktuální“. Kdo se jej nedržel nebo vypadl ze všeobecně uznané interpretace Boha, musel počítat s těžkými společenskými sankcemi. Ať již byl jako pramen poznání Boha uváděn rozum, zjevení nebo obojí v jejich přiřazení, vyjít najevo měl v každém případě Bůh, který dodával společenskému vědomí jednotu. Nad neaktuálností Boha jistě netřeba jásat, ovšem před třemi sty lety se o interpretaci Boha, přinejmenším jeho spásného jednání, vedly krvavé války. Společnost *křesťanského Západu*, která je u konce, jistě není totožná s církví, přesto se církev s teologií v zádech stala strážkyní autoritářské společenské struktury. Minulost naší západní společnosti Mildembergera zajímá pouze potud, nakolik ještě dnes promlouvá do naší snahy o správnou řeč o Bohu. Co bylo tehdy vypracováno jako řeč o Bohu, určuje v různých momentech i nyní naše teologické myšlení, pomáhá nám, ale často též velmi ruší. Při vědomí notné nespravedlnosti vůči této minulosti, poněvadž generalizaci, stylizaci a typizaci, se Mildemberger ptá na to, co si z této minulosti musíme vzít a co raději ponecháme minulosti, byť se jedná o oblíbené teologické zvyklosti myšlení.⁷⁴

2.1. Teorie přirozeného poznání Boha

Teologie byla vždy určena svým úkolem prostředkovat křesťanskou tradici dané současnosti. Obsahem této tradice je Boží zjevení v Ježíši Kristu. Tuto historickou událost teologie představuje jako působící. Nárok, který je pro Ježíše vznášen – „Ježíš je Pán“ – má univerzální a definitivně platnou povahu, neboť tu jde o Boží pravdu. „Bůh bez Ježíše by byl nůž bez čepele.“⁷⁵ Křesťanský nárok tudíž předpokládá, že Bůh je známá veličina. Teorie přirozeného poznání Boha tvrdí, že na Boha pokrývajícího křesťanský nárok se může přímo obracet každý člověk. Jistě lze tuto teorii zdůvodnit poukazem na autoritativní rozhodnutí, ať už jsou to biblické citáty,

⁷³ *Gottes Tat*, 140-142 (142).

⁷⁴ *Gotteslehre*, 1-3.

⁷⁵ *Gotteslehre*, 6.

slova učitelského úřadu církve nebo původ člověka z Božího stvoření. Vlastnost svého původu v sobě člověk jakožto Boží obraz nese, upřesněnou snad jako duchovnost, rozumovost či osobnost. Člověk jakožto Boží obraz je schopen nahlížet základní pravdu křesťanství: Boha jako Stvořitele. Kdo takto nenahlíží, není prý normální a dobromyslný člověk – buď je to hlupák nebo člověk zlomyslný. Mildenberger odtud poukazuje na rozhodující rozdíl, zda výrok, že každý člověk je zasažen Bohem jako svým Stvořitelem je chápán jako obsah křesťanského vyznání, nebo zda se uvádí jako argument pro teorii přirozeného poznání Boha.⁷⁶

Zasaženost člověka Bohem nesmí zůstat pouhým tvrzením, nýbrž musí být prokázána. Provádělo se to dvěma bohatě propojenými způsoby: Ontologickým argumentem, kdy se nasazuje u rozumového bytí člověka, který Boha může a skutečně musí myslet, nebo s kosmologickým argumentem, který nasazuje u lidského bytí ve světě a kontingenci tohoto bytí zakládá v nutnosti bytí Božího. Mildenbergera ruší, jak veliké důkazní břemeno teologii připadá, kde je z věty vyznání stvoření učiněn argument pro přirozené poznání Boha. Učinění zasaženosti člověka Bohem, jeho Stvořitelem musí být učiněno člověku srozumitelným, aniž by se přitom stalo přebytečným poznání na základě zjevení. Dnešní teoretici přirozeného poznání Boha spíše nemluví o poznání Boha, jehož člověk z moci svého rozumu musí dosáhnout; „spokojí se se znejistěním ‚bezbožného‘ rozumu, aby demonstrovali nejistotu (*Fraglichkeit*), pokud možno radikální nejistotu lidského bytí, nebo aby prokázali otevřenost člověka, jíž imanentistické pojetí lidského bytí nemůže být právo.“⁷⁷ Jakkoli podle Mildenbergera teorie přirozeného poznání Boha neplatila nikdy,⁷⁸ i zde u něj praxe určuje teorii: V naší západní (post)sekulární společnosti jsme z této všeobecné zasaženosti Bohem vycestovali, *a proto* jsme se s teorií přirozeného poznání Boha rozloučili.⁷⁹ Skutečnost interpretovanou v zaměření na Boha může s křesťanskou tradicí prostředkovat Bůh sám. Bůh prostředkuje této tradici vztah ke skutečnosti. O víře nebo nevíře ve smyslu této tradice tím zdaleka není rozhodnuto. „Že však křesťanský nárok, a tedy víra, která tomuto nároku dává prostor, i teologie, která tento nárok rozvíjí, jsou vztaženy ke skutečnosti, je tvořeno tím, že *Bůh* je tu hře.“⁸⁰

Struktury, které teorie přirozeného poznání Boha teologické řeči o Bohu dalekosáhle vnutila, trvají i po skončení neohrožené platnosti teorie samotné. V žádném případě nesmí zůstat u nereflaktovaného působení strukturálních elementů této teorie, chceme-li dostát výzvám naší doby. Mildenberger jmenuje dva strukturální elementy, vycházející z teorie přirozeného poznání Boha, které jsou zvláště vlivné a zároveň blokují možnosti biblicko-křesťanské tradice. Jednak je to vytlačení trojiční řeči o Bohu ve prospěch řeči o Bohu jediném, a dále vztah Boha ke skutečnosti jako celku, která znovu vede k – vzhledem k moderním teoriím poznání a vědy věru podivnému – postulátu, že řeč o Bohu musí vycházet z uchopení skutečnosti jako celku. Trojice patří k pravdě zjevení pro rozum nedostupné, proto s ní teologická řeč o Bohu údajně nemůže začít. Tento začátek má být vyhrazen všeobecnému poznání Boha. Mildenberger při pohledu na moderní dogmatiky uvádí jako strukturální vlastnost: „Čím důležitější roli přirozené poznání Boha hraje, tím méně trojičního učení a naopak.“ Církevně orientovaný teolog se

⁷⁶ *Gotteslehre*, 7.

⁷⁷ Nepřijímá, leč zřetelná polemika s Rahnerovou a zvláště Pannanbergovou teorií otevřenosti člověka vůči Bohu; česky srv. Wolfhart Pannanberg, *Otevřenost vůči světu i Bohu*, in: *Teologie 20. století. Antologie*, vyd. Carl Josef Kuschel, Praha 2007, 49-57.

⁷⁸ „Že v křesťanském charakteru západu spočíval empirický fundament teorie přirozeného poznání Boha, nemusí znamenat, že tato teorie platí. [...] Můžeme také připustit, že tato teorie byla v podmínkách takového charakteru výkonná. Kde však tento charakter schází – a čím dále, tím více ochabuje –, teologické problémy se kladou zcela jinak (*Gotteslehre*, 9).

⁷⁹ *Gotteslehre*, 8n.

⁸⁰ *Gotteslehre*, 9.

příznačně ozve: „Pravděpodobně zde ovšem byla praxe církevního vyučování lepší než teologická teorie. Trojiční struktura každopádně nutila k tomu začít trojičně.“⁸¹ Jamile tento myšlenkový tlak, zdůvodňovaný nejrůznějšími hermeneutickými teoriemi, že teologická řeč o Bohu musí začít u srozumění o všeobecném, nahlédneme jako pouhou myšlenkovou zvyklost, pomine potřeba na tomto momentu myšlení Boha trvat. Srozumitelně o Bohu mluvit a o Bohu se srozumět jsou dvě různé věci. Tento rozdíl se přehlídí, jsme-li zvyklí myslet zasaženost Bohem, postulovanou jako předchůdnou formu víry, jako přirozené určení lidského bytí. Potom se snadno domníváme, že více srozumitelnosti musí nakonec vést ke srozumění o Bohu. Odložení tohoto tlaku myšlení v žádném případě neodkládáme i pravdu víry, právě naopak.⁸²

S prvním uvedeným tlakem myšlení souvisí i ten druhý: Jeden Bůh přirozeného poznání Boha je myšlen v rozlišení a vztahu ke světu či skutečnosti jako celku. Pro tradiční metafyziku bylo takové počínání smysluplné. Nasadila totiž ontologii, která prokázala struktury bytí této skutečnosti, a sice tak, že sem byl vždy zároveň zahrnut i Bůh, ovšem s náležitým rozlišením. Vypracovala teologii a kosmologii, která tuto skutečnost popisovala v celku podle jejích hlavních momentů: na jedné straně svět, na druhé straně rozumové bytosti, jimž svět slouží (Bůh, andělé a lidé). Kde lze takto myslet skutečnost vcelku, lze myslet i Boha v jeho vztahu k této skutečnosti. Dnes takto dokáže myslet „nanejvýš pár filosofů a teologů, kteří to zkoušejí ze staré příchylnosti k metafyzice.“ Konsensus o tom, jak má být myšlena skutečnost v celku a být zkoušena, nemůže teologie zjednat.⁸³

2.2. Předpoklady teologické řeči o Bohu

Máme za sebou dlouhou tradici, břemeno i pomoc zároveň, v níž teorie přirozeného poznání Boha zdomácněla. Do struktur naší tradice je vetkána stabilní církev, ba působí jako její reprezentantka. „Tak to vidíme nejen my, kteří se navzdory všem potížím a výhradám s touto církví a její tradicí identifikujeme.“⁸⁴ Jak aktuální slova dnes i/právě v českém prostředí, byť ve zcela jiném smyslu, než jak je míní Mildenerger! Takto „zvnějšku“ viděno lze například říci, že tam, kde je Boží zjevení v Ježíši Kristu uznáváno, jedná se o přizpůsobení se skupinovým normám, působené autoritou skupiny. Tyto normy se jistě mohou zniternit natolik, že tlak na konformitu se skupinou již není pociťován. Nemusíme se pohledu „zvnějšku“ děsit a proti němu hned stavět církevně teleologický výklad z jeho poukazem na Ducha svatého jako snad alternativu – jde totiž o dva komplementární aspekty (vnitřní a vnější) jedné skutečnosti.⁸⁵

Pravdu, kterou vyznáváme, tedy nelze oddělit od autoritativních struktur, jimiž se ovšem nemůžeme nechat určovat. Jejich vnímáním a reflektováním je již získáno mnohé. Nemůžeme tudíž postulovat její všeobecnou nahlédnutelnost. „Tím bychom se dostali do fikcí rozumovosti, která tu přinejmenším dnes neexistuje.“⁸⁶ Pro teologii z toho Mildenerger nejprve vyvozuje, „že se musíme dostat přes sebeneporozumění věřící subjektivity“⁸⁷ „s jejími pochybnými objektivitami“,⁸⁸ která by ve své zasaženosti Ježíšem Kristem ráda nahradila osvícenstvím „zavrženou autoritu“.⁸⁹ Nedostatečně totiž zohledňuje prostředkování zasaženosti Ježíšem Kristem. Tato prostředkování nejsou pouhý nástroj, který dále transportuje zasaženost věřící subjektivity ke druhé takové, nýbrž tím, že tuto zasaženost objektivizují – jinak by ji nebylo možné v těchto prostředkováních tradovat –, tuto subjektivitu spoluurčují. To znamená, že tato prostředkování

⁸¹ *Gotteslehre*, 17.

⁸² *Gotteslehre*, 17.

⁸³ *Gotteslehre*, 19.

⁸⁴ *Gotteslehre*, 40.

⁸⁵ *Gotteslehre*, 40.

⁸⁶ *Gotteslehre*, 40.

⁸⁷ *Gotteslehre*, 41.

⁸⁸ *Gotteslehre*, 42.

⁸⁹ *Gotteslehre*, zejm. 25-30.

Božího zjevení v Ježíši Kristu vždy obsahují moment intersubjektivitu, která věřící subjektivitu a její angažmá přesahuje. Intersubjektivita jistě není bezmezná, avšak nutně se vyjadřuje ve skupině. „Teologicky řečeno: musíme při našem snažení naši mluvit o Bohu se vztahovat na církev.“⁹⁰ Právě zde je v rámci celého Mildembergerova díla nejzřetelněji formulován důvod vazby teologické řeči o Bohu na církev; i *Biblická dogmatika* toto odůvodnění již předpokládá. Jde o „nezbytný korektiv vůči misinterpretující subjektivitě, která produkuje samy obsahy víry a tím se přepíná.“⁹¹ Mildemberger připouští, že odkázání subjektivitu na společnou, právě v její předmětnosti – Boží zjevení v Ježíši Kristu – tradovatelnou víru církve je dnes podezřelé. „Zde se ihned pozvedají všechny antiautoritativní resentimenty, které se ve dvou staletích trvajících, nároku autonomie moderního osvíceného člověka tolik přízvučně apologetiky shromáždily. Bylo by však na čase se ptát, zda tento nárok autonomie nebyl výrazem sebeneporozumění.“⁹²

Obrací-li se Mildemberger na *víru církve*, potom to neznamená úsilí rozšiřovat a posilovat to, jaká by podle jeho mínění víra církve *být měla*. Tím by znovu uprostranil subjektivitě. Ani nechce poukazovat na to, čemu se v církvi fakticky věří. Nehledě na nemožnost převést to do zkušenosti bychom tak pouze místo jedné subjektivitu přijímali jejich sumu. Spíše se chce ptát, *co dělá víru vírou* – víru, která je určena Božím zjevením v Ježíši Kristu. Dějinnou pestrostí křesťanství napříč časy protíná tendence k jednotě, kterou musí teologická reflexe víry církve vnímat. Není množství zjevení ani Kristů, proto musí přísně vzato existovat pouze jedna víra církve. Předávanou pravdu křesťanství nelze „přenechat libovůli interpretací.“⁹³ Otázkou po víře církve se nutně zaplétáme do sporů o tuto víru. „*Čím všeobecnější přijatelnost (Zumutbarkeit), tím chudší obsah* – to se chce prosadit jako devíza církevního společenství víry.“⁹⁴ V tomto církve ochotně následuje společenský pluralismus. Spor o správnou interpretaci víry v širokém spektru možných mínění je ovšem starý jako víra sama. Obsah a předmět víry jsou předem dány a vylučují každou minimalizaci. Byť i upřímné a přesvědčivé přiznání se k lásce Ježíšovi tu dále pomáhá právě tak málo jako odvolávání se na „luterské vyznání“. Je třeba reflexe o tom, jak lze víru tradovat v podmínkách současnosti, a co tedy vytváří intersubjektivitu. S tolerancí, která si vzájemně připouští objektivizaci víry, se nikam nedostaneme, neboť taková tolerance přehlíží, že úkol zastávat Boží zjevení v Ježíši Kristu a předávat je dále žádá intersubjektivitu víry. Ovšem již stanovení církevního cíle pluralismus nutně omezuje.⁹⁵

Je sotva možné, aby protestantský teolog v tomto sporu poukazyval na jinou instanci pro orientaci víry církve než na Písmo. Kdo se ptá na Boží vůli, nechce slyšet mnohost a pestrost, nýbrž uchopí Písmo jako jednotu. Církevní tradice, která v otázce po víře poukazuje na epochální rozhodnutí rané církve a reformace, má pravdu i historicky. Vezmeme-li jak trojiční a christologické dogma rané církve, tak reformační učení o ospravedlnění jako formulace toho, co umožnilo jednotné užívání Písma, hledíme přinejmenším na rozhodující etapy ve formulaci církevní víry. Tyto formulace jistě dostatečně nevyslovují naše chápání Bible jako jednoho celku. Naše doba mluví jiným jazykem než čtvrté nebo šestnácté století. „Avšak uprostřed tačka nekontrolovatelného zmatku církevního chápání a nechápání nacházíme výrazné formulace, které vystupují s nárokem, že tomu správně rozumí, a podle těchto formulací se má církevní chápání víry orientovat.“⁹⁶ Poukazem na srozumění s Písmem a vyznáním není spor o víru ještě rozhodnout. Přísně vzato teprve začíná tam, kde se těchto kritérií chopíme. Mildemberger z této maximy odmítá budovat „hermeneutiku Ducha svatého“. Přesto rozhodující

⁹⁰ *Gotteslehre*, 41.

⁹¹ *Gotteslehre*, 41.

⁹² *Gotteslehre*, 40n (41).

⁹³ *Gotteslehre*, 43.

⁹⁴ *Gotteslehre*, 43.

⁹⁵ *Gotteslehre*, 43.

⁹⁶ *Gotteslehre*, 45.

otázka tu zní: „Jak se lze odvolávat na Ducha svatého, který působí víru, a tedy i na správné porozumění víře, aniž bychom zároveň obráželi možné kontroverze ohledně tohoto správného porozumění?“ Jinak říkáme „Duch svatý“, ale myslíme tím vlastní subjektivitu nebo instituci.⁹⁷

Jak to, že spolu s Mildenergerem vůbec používáme slovo „Bůh“ – navíc v domnění, že tím říkáme něco smysluplného? Již tímto rozhodnutím připouštíme existenci, ba oprávněnost náboženského jazyka. Co na pozadí tohoto zjištění říkají Mildenergerova velmi silná prohlášení, že „Bůh dnes již není racionální v tom smyslu, že nemůže platit za předmět racionálního vědění“, nebo že předmět teologie a křesťanské tradice tvoří „Boží zjevení v Ježíši Kristu“?⁹⁸ Mildenerger totiž jako první moment své řeči o Bohu předpokládá, že *užívání výrazu „Bůh“ že obsahuje zasaženost*. Navzdory možnosti lehkomyšlného, ba bezmyšlenkovitého užívání slova „Bůh“, je s jeho vyslovením „ve hře naše vlastní existence. Pokud by se Bůh ztratil, byla by těžce ohrožená identita této existence.“ Svě o tom ví i ten, kdo pro sebe tuto zasaženost Bohem popírá.⁹⁹

Před prokázáním, že je smysluplné mluvit o Bohu, poněvadž je smysluplné mluvit o zasaženosti vlastní existence, jmenuje Mildenerger druhý moment: *při užívání výrazu „Bůh“ jde o celek*. Ne snad v tom smyslu, že je při tom zasažena celá existence, nýbrž tak, že se při tom dotýkáme celé skutečnosti, nakolik se nám jako celek jeví. Jak má být vztah Boha a skutečnosti přesněji myšlen, prozatím nehraje žádnou roli. Tím ještě zdaleka není řečeno, že přes skutečnost jako celek můžeme dospět k jasné a situační řeči o Bohu. Výraz „Bůh“ se i při tomto druhém momentu vyskytuje v ještě velmi všeobecném a předběžném smyslu. Přesto z předpokládaného a obsahově blíže neurčeného vztahu Boha ke skutečnosti jako celku vyplývá základní Boží predikace: „Všemohoucí“ představuje pro Boha zaměnitelné označení. I tam, kde se *argumentuje*¹⁰⁰ proti Boží existenci, děje se to s poukazem na okolnosti, které jdou dohromady s představou všemohoucího, ba dokonce dobrého Boha.¹⁰¹

Třetí významový moment zní: *Kde je řeč o Bohu, je ve hře smysl*, totiž smysl existence, která se spatřuje jako Bohem zasažená, smysl skutečnosti jako celku. Indicií pro to není pouze Boží predikace Boha jako Otce, nýbrž i například zaměnitelnost „Boha“ a „Prozřetelnosti“. Také a právě popírání Boží existence žije z možnosti smyslu popíraného: O slově postrádající smysl a všechn význam se nelze přít.¹⁰²

Jak uvedené momenty naznačují, „Boha“ lze vzít jako logický subjekt různých predikací: Bůh je Láska; je všemohoucí, dobrotivý, moudrý apod. Teologicky tento postup vypadá tak, že se ptáme, jak tento logický subjekt „Bůh“ by mohl být predikativně blíže určen. Víme však, že „Bůh“ jest a co znamená, jestliže třeba i celé množství predikací seskupíme? Vystihuje *pojmem* „Boha“ Boha dostatečně? Dále známe slovo „Bůh“ jako subjekt, jemuž jsou připisována určitá jednání: Bůh stvořil svět, vykoupil hříšného člověka, zjevil se v Ježíši Kristu. Jistě to jsou velmi abstraktní výpovědi; Boha ostatně přísně vzato definovat nelze. Proto biblická řeč spíše (někdy pouze) o Bohu *vypráví*. Je to člověk, podle *vyprávění* o stvoření stvořený k Božímu obrazu, jsou to zcela *konkrétní* lidé, jimž jsou příběhy o *jednajícím* Bohu a vyprávěny. A právě takto přichází Bůh ve známost. Kde *my* o Bohu mluvíme, obeznámenost s těmito příběhy spoluurčuje význam

⁹⁷ *Gotteslehre*, 45n.

⁹⁸ *Gotteslehre*, 46.

⁹⁹ *Gotteslehre*, 46n.

¹⁰⁰ Slovo *argumentace* je zvláště v českém prostředí třeba podtrhnout. Nechť se však komunistickou propagandou živená (ne však přímo způsobená) mixáž mimořádně vysoké míry křesťanského a náboženského analfabetismu, antiklerikálních předsudků a nedůvěry církevním institucím hrdě nazývá „ateismus“, podobně jako se může člověk za křesťana označit jenom proto, že mezi desítkami jiných programů docela náhodou zabloudil na přímý přenos štedrovečerní půlnoční či ekumenické novoroční bohoslužby.

¹⁰¹ *Gotteslehre*, 47n.

¹⁰² *Gotteslehre*, 48.

slova „Bůh“. Příběhy nyní Mildenberger nemíní pouze příběhy biblické, třebaže tato obeznámenost bude jistě velmi různá. Ve vyprávění, na něž moderní teologická diskuse tak málo dbá, Bůh nepředstavuje souhrn nebo označení, nýbrž *vlastní jméno* – jako Abrahám, Caesar či Napoleon. Tím ovšem shora představené významové momenty – Bůh jako zasaženost, celek a smysl – jednoduše nemizí, nýbrž v řeči o Bohu zůstává obojí pospolu. Teologická reflexe by tu však měla rozlišovat, aby smysluplně vnímala a rozvíjela možnosti řeči o Bohu, které nám naše tradice nabízí.¹⁰³ Její nesnadný úkol Mildenberger vytyčuje nepřímě: „Pravděpodobně tato víra v Boha ve všech dobách žila mnohem silněji z těchto příběhů, než to teologická reflexe chtěla a mohla vnímat.“ Dlouhá tradice úsilí o pojmové vystižení Boha již nemůže dnes nabídnout možnosti srozumitelné řeči o Bohu.¹⁰⁴

„*Bůh patří dohromady s Ježíšem*,“ zní poněkud nečekané Mildenbergerovo první obsahové vymezení slova „Bůh“ jako jedinácího subjektu ve vyprávěných příbězích. Bude tudíž na rozdíl od dogmatické tradice rozlišovat užívání slova „Bůh“ jako jména a jako pojmu (toto rozlišování v žádném případě není totožné s rozlišováním přirozeného a zjeveného poznání Boha). A jelikož tázání po Bohu jako pojmu, tj. jako logickém subjektu nejrůznějších predikací, očividně stále znovu propadá do zděděných struktur, určených teorií přirozeného poznání Boha, ptá se Mildenberger nejprve na Boha jako jméno. Mildenberger si je samozřejmě vědom toho, že přes časový odstup církevní tradice nelze skočit do Bible. Působení biblické myšlenky Boha – tj. její smísení s jinými duchovními momenty, její přizpůsobování a procházení dějinami –, tedy musíme zohlednit rovněž. Bezprostřednost naší biblické řeči o Bohu je sebeklam, jak přehlížejí, resp. nenahlížejí fundamentalističtí, ale i výlučně historicko-kriticky pracující bibli(c)isté. Poznáme je snadno podle povídání o tom, že biblický text to či ono „říká“ nebo „vlastně míní“, což má pro nás bezprostředně platit. Mildenberger tudíž prochází otázku po Bohu jako jménu právě tak, že kriticky uvažuje nad tradicí trojiční řeči.¹⁰⁵ Neboť „při vši své podivnosti pro současné myšlení přesto trojiční dogma uchovalo moment tradice, který je nezadatelný, chceme-li u této tradice zůstat.“¹⁰⁶

2.3. Bůh jako jméno – trojjediný Bůh

„Patří k otřepaným citátům moderny, že Trojce je myšlenka, kterou lze dnes sotva následovat.“¹⁰⁷ Při vystižení „Boha jako jména“ Mildenberger nemůže jít ani cestou historického představení vývoje a dějin působení trojičního dogmatu, ani dogmatické adaptace těchto formulací, jak provádí například Karl Barth v *Církevní dogmatice*. Od církevního dogmatu si Mildenberger na tomto místě slibuje pomoc při své hlavní otázce, jak Písmo v současné době užívat. Právě proto však bude rozlišovat mezi trojičním dogmatem, jak je formulovali církevní otcové, od způsobu, jakým se dnes musíme snažit užívat Písmo jako jednotu, tj. užívat je pro naši otázku teologicky odpovědné řeči o Bohu.¹⁰⁸

Mildenberger se nesnaží o bezprostřední přivlastnění tradovaných formulací dogmatu, nevzdává své spekulace, které na tyto formulace navazují, za vlastní smysl dogmatu jako velící trojiční myslitelé Karl Barth či Georg W. F. Hegel. Spíše se zprvu od autoritativního nároku dogmatu distancuje a rozhoduje se pro historický přístup. Tuto distanci považuje za předpoklad diferencovaného pohledu, podléhající ovšem nebezpečí nakonec podepsat tezi Davida Friedricha Srauše: „Opravdová kritika dogmatu jsou jeho dějiny.“ Ani historický přístup není chráněn před mylnými interpretacemi, jak je předkládají spekulativci.¹⁰⁹

¹⁰³ *Gotteslehre*, 49-51.

¹⁰⁴ *Gotteslehre*, 49-51 (51).

¹⁰⁵ *Gotteslehre*, 51-53.

¹⁰⁶ *Gotteslehre*, 54.

¹⁰⁷ *Gotteslehre*, 54.

¹⁰⁸ *Gotteslehre*, 54.

¹⁰⁹ *Gotteslehre*, 56n.

Je stará pravda, že formulace trojičního dogmatu nelze doložit z Bible, což proti správnosti těchto formulací ještě nic neříká. Triadické formule v 2 K 13,13 a Mt 28,29 trojiční problematiku nikterak neřeší, poněvadž trojiční reflexi jde o *určení vztahu* mezi Otcem, Synem a Duchem svatým – jak vyslovit vztah těchto třech jmen k Boží jednotě. Biblický „doklad“ pro trojiční reflexi Mildemberger naproti tomu spatřuje v biblickém tvrzení jedinečné přítomnosti vševládajícího Boha: Bůh je přítomen ve svém obzvláštním vztahu k určitým lidem. Nejde přitom obecně o imanenci transcendentního Boha ve světě – to jsou pojmy, které zdaleka nestačí. Jde totiž o mimořádnou Boží přítomnost v její partikularitě. Bůh je „při tom“. Kde se však pouštíme do vývojových schémat typu údajného starozákonního vývoje od henoteismu k monoteismu, partikularismus vztahu Boha a člověka ve Starém a univerzalismem v Novém zákoně, tam se musí trojiční reflexe na základě Božího bytí „při tom“ jevit jako pošetilost. V Novém zákoně dosahuje partikularismus vztahu Boha a člověka vrcholu, tvrdí se *jedinečná* Boží přítomnost v člověku Ježíši, v *jedinečném* Božím reprezentantu v tomto světě. Obzvláštní Boží přítomnost v Ježíši Kristu podle Mildembergera byla (a zůstává) pro problematiku, která vedla k trojičnímu učení, rozhodující. Nejen historicky, nýbrž především věcně je centrální otázka vztahu Boha a Ježíše. Otázka, jak se k těmto dvěma má Duch svatý (a oni k němu), následuje teprve poté.¹¹⁰

Christologické tvrzení tedy nutí k trojiční reflexi. Jak se vztahuje Bůh, jedinečným způsobem přítomný v Ježíšovi, k Bohu vůbec v jeho transcendenci vůči světu i v jeho přítomnosti ve světě? Teologické zpracování této problematiky trvalo dlouho a bylo doprovázeno výrazným posunem pojetí spásy: „Z *budoucí* spásy se stává spása *na onom světě*.“ Vliv toho na trojiční reflexi byl nemalý.¹¹¹ Církevně se prosadivší christologie Logu nabídla možnost vyjádřit, co musí reflexe Kristova příběhu, dosvědčeného v Novém zákoně, uvážít, aby se neztratila ani Boží jednota a jedinnost, ani skutečnost Boží přítomnosti v Ježíšovi. Christologická reflexe se nemohla pojmu Logu vyhnout. Jestliže Kristův příběh měl být vyložen v rámci duchovního myšlení a jazyka oné doby, *muselo* se tak stát s pomocí pojmu Logu. Obrat k Ježíšovi samému a jím zvěstovanému evangeliu nepředstavoval pro teologické myšlení tehdy žádnou alternativu, namítá Mildemberger proti Adolfu Harnackovi. Říci o Ježíšovi, že je Logos, znamenalo, že je v něm Bůh přítomen. Právě na tomto místě se však musel vrátit problém, jehož vyřešení se hledalo právě s pomocí Logu, neboť Logos znamenal *všeobecnou* Boží přítomnost ve světě a člověku, od níž musela být odlišena právě *obzvláštní* přítomnost Logu v Ježíšovi. Tato přítomnost nesměla být interpretována tak, že by se od přítomnosti Logu ve všech lidech odlišovala pouze kvantitativně – tím by bylo zrušeno právě to, co mělo být pomocí tohoto pojmu myšleno. Logos je v Ježíšovi přítomný jedinečným a neopakovatelným způsobem, což muselo naopak pro představu Logu znamenat, že byl myšlen jako hypostaze, vlastní samostatně existující bytost. Takové hypostazování Logu existovalo i jinak, zde však muselo být myšleno nutně. S tím přicházejí na světlo problémy, které především určovaly christologické spory v rané církvi: *Jak se vztahuje Logos jako osoba k lidské osobě Ježíšově?*¹¹²

V kontextu teologie určené pojetím biblického Boha a Ježíše v evangeliích nemohla helenistická spekulace Logu zůstat takovou jako do té doby. Ontologické postavení Logu mezi neproměnným Božím bytím ve světě vnímatelnou pomíjivostí se muselo změnit – *kosmologicky* myšlenou pomíjivostí jako prostředkování jediného bytí do mnohosti a proměnlivosti, *soteriologicky* jako záchrana duchovního Já z této pomíjivosti. Logos patřil buď na stranu božské stvořenosti, nebo na stranu stvořitelského Boha. Není v žádném případě samozřejmé, že rozhodnutí nakonec dopadlo tak, jak dopadlo: ve vyloučení helénistických momentů spekulace o Logu, ohrožujících biblicko-křesťanskou tradici. Pro stvořenost Logu mluvilo to, že zde bylo snazší udržet kontakt s helénistickou duchovní tradicí. Bylo možné myslet Logos jako sice stvořený, přesto však božský princip světa, zároveň přítomnost Logu v lidském duchu jako bezpochyby

¹¹⁰ *Gotteslehre*, 57-59.

¹¹¹ *Gotteslehre*, 59.

¹¹² *Gotteslehre*, 59-62.

stvořenou veličinu, která se odlišovala od přítomnosti Logu v Ježíšovi pouze kvantitativně. Jako každý člověk má Logos, tak i člověk Ježíš, ovšem on obzvláštním způsobem, že duše, příp. „vnitřní člověk“ Ježíšův byl totožný s hypostazí Logu. Kvůli jistotě, že vykoupení Logem, který se stal člověkem, skutečně dospělo ke svému cíli, muselo se ve vši ostrosti trvat na božství Logu. Ovšem nemohlo se to dít tak, že by tím byla zrušena rozlišenost mezi Bohem samým a Logem. Proto muselo být zdůrazněno, že Logos se zrodil „z podstaty Otce“ (*homousios*), a toto předčasové, resp. mimočasové zrození zároveň odlišeno od Logu, který se stal člověkem.¹¹³

Myšlenkový svět, v němž se odehrávala dogmatická rozhodnutí raně církevních koncilů je nám cizí. Proto je pro nás obtížné následovat jejich legitimitu. Tím, že dogmatická rozhodnutí postavíme jako výsledek politických mocenských hrátek, nás může poměrně snadno dispensovat od jejich nároku. Staronicejské *homousios*, které se vymezilo vůči ariánskému oslabení obzvláštní přítomnosti božství v Ježíšovi, podle Mildembergera nebylo teologicky uspokojivé. Jistě tu byla obzvláštnost Boží přítomnosti v Ježíši Kristu potvrzena mnohem jasněji než v ariánské koncepci hrozící helenizací. Nicejská formule mohla vyhovět základnímu soteriologickému zájmu. „Avšak znamenala kapitulaci před myšlenkovým úkolem, který byl postaven přijetím spekulace o Logu.“¹¹⁴ Nicejskou formuli totiž bylo a je obtížné myslet bez propadnutí modalistické představě. Tomu bylo zabráněno teprve upřesňující interpretací nicejského *homousios*, jak ji prosadili „kapadočtí Otcové“ (Basileios Veliký, Řehoř z Nyssy a Řehoř z Nazianzu): *homousios* bylo chápáno přísně jako „stejně“, nikoli „jedné podstaty s Otcem“. Jak myslet zároveň jednotu v Trojici a Trojici v jednotě, bylo určeno jako vztah zapříčiněnosti: Otec je zapříčinující, Syn a Duch svatý zapříčinění. Zapříčiněnost bez času a mimo čas si nedokážeme představit. Nemá být ovšem myšlen proces plození Syna a vystupování Ducha svatého, nýbrž vztah závislosti, v němž Syn a Duch svatý jsou trvale vázáni na Otce jako pramen, původ, příčinu svého božství. Proto může být myšlena jednota božské podstaty právě v Otcovi. Neudivuje, že teprve poté se Nicejské vyznání široce prosadilo.¹¹⁵

Prísny trváním na Boží jednotě se západní tradice sice uchránila mnohých těžkostí. Avšak trojiční teologie se stala nábožensky a teologicky neplodnou, takže otázka obzvláštní Boží přítomnosti se mohla nechat být, zkamenět ve formulích správné učitelské tradice. Otázka Boží přítomnosti, prostředkování tradice a zkušenosti naproti tomu přechází na rozlišování všeobecného a zvláštního Božího zjevení. Tím je připravena moderní aporie, která se trojiční problematice již nevystavuje, a tím ji lze fixovat na otázku všeobecné Boží přítomnosti, poznatelnosti, zkušenosti. Nedostatek trojiční reflexe, který lze veskrze sjednotit se repetováním tradičního jazykového úzu, odpovídá na druhé straně hypertrofie přirozené teologie a z ní pocházejících myšlenkových struktur.¹¹⁶

Mildemberger ovšem nepovažuje za možné kapitulovat před tímto mocným kusem teologické tradice, který se našemu kritickému přisvojení zdá odporovat. Proto formuluje několik zásad, které jsou podle něj pro kritické přisvojení trojičního myšlení určující:

1. Trojiční problém není ze stolu shozen tím, že tradičně byl pojednáván jazykem metafyziky, který je nám již cizí. „Co se takto myslelo, nelze zapomenout tam, kde zůstáváme vlastní tradici zavázáni.“¹¹⁷ Nemůžeme se tu spokojit se všeobecnou řečí o Bohu. Musíme se ptát: *Co znamená, že Bůh je spojen s příběhem člověka Ježíše, který může být správně chápán pouze v souvislosti příběhu Izraele?* „Neuchopíme-li tuto otázku v nejširším smyslu trojičně, principiálně zbývá pouze mluvit o obzvláštním případě všeobecného náboženství apod. Ježíš potom

¹¹³ *Gotteslehre*, 62-64.

¹¹⁴ *Gotteslehre*, 64n (65).

¹¹⁵ *Gotteslehre*, 65-67. „Jistě je to subtilní forma subordinacionismu. Avšak s odhlédnutím od toho, že není zcela nebiblická, pouze tak mohla trojiční formule zůstat myslitelnou“ (tamt. 67).

¹¹⁶ *Gotteslehre*, 70.

¹¹⁷ *Gotteslehre*, 71.

spadá do kategorie zakladatelů náboženství.“ A Bůh sám zůstává důvěrný nebo cizí *obraz* božské moci.¹¹⁸

2. Prostředkování biblické tradice a zkušenosti nemůžeme přenechat přirozené teologii, jak je v naší západní tradici zvykem. Kvůli již zdůvodněné neudržitelnosti přirozené teologie musí být trojiční tázání přijato nově.¹¹⁹

3. „Co se nakonec obrazilo v terminologickém rozlišování ‚imanentní‘ a ‚oikonomická‘ Trojice, je myšlenkový pohyb, který bychom neměli následovat.“¹²⁰ Jistě lze spolu s Karlem Barthem jmenovat důvody, proč je logicky nevyhnutelný návrat od „Trojice zjevení“ k „bytostné trojici“. Avšak právě tváří v tvář pochybnosti řeči o Bohu, jak je příznačná pro naši situaci, Mildenerger nechce touto cestou jít. Myslet Boží podstatu *před* jeho působením by znamenalo Boha zdvojovat – „se všemi neudržitelnostmi, které by to pro naši teologickou řeč o Bohu přineslo“.¹²¹ Znamenalo by to znovu myšlenkově vycouvat z dějinného příběhu, *pouze* v němž se nám stává Boží jméno znatelným. Pokud by trojiční popis Boha by vstoupil na místo příběhu jeho zjevení, mohlo by to svádět k závěru, že trojiční učení samo je zjevený předmět víry. Trojiční učení je ovšem smysluplné pouze jako reflexe Božího příběhu, a *právě proto* mezi „imanentní“ a „oikonomickou“ Trojicí nemůžeme rozlišovat.¹²²

2.4. Duch svatý jako subjekt křesťanského života

V naší tradici byla Boží jednota myšlena metafyzicky tak, že se toto jediné Boží bytí hledělo vystihnout ve své odlišnosti od všeho bytí ve světě. Hlavní problém byl proto spatřován v tom, jak sladit různé Bohu přiměřené vlastnosti v jednotu, např. Boží spravedlnost a Boží milosrdenství, které musejí být ve vzájemném konfliktu. My jsme na tom jinak, poněvadž již nemůžeme myslet svět a Boha tímto způsobem vedle sebe, jinak by nám Boží skutečnost zmizela. To však znamená, že se pro nás Boží jednota problematizuje zcela jiným způsobem než pro tradici metafyzického myšlení Boha.¹²³

Mildenerger hledá Boží jednotu v Duchu. Nejprve přejímá určení naší tradice, která s pomocí psychologických analogií mluvila o Duchu jako o lásce (*amor*) a vůli (*voluntas*). Tradice tu vnímala problém lidské identity, který byl přenesen na Boha, ovšem tak, že tím mělo dojít k definitivnímu vyřešení tohoto problému. Mildenerger tudíž vědomě překračuje myšlenky naší tradice, ptá-li se na Boží jednotu v Duchu. Následuje při tom svůj základní metodický předpoklad, který zapovídá rozlišovat mezi „imanentní“ a „oikonomickou“ Trojicí, neboť jinak by se znovu dostal do metafyzicky chápané jednoty transcendentního Boha, a naší zkušenosti Ducha svatého by se tím nijak neprospělo.¹²⁴

Teologie Ducha svatého byla dlouho neobdělávané pole. Přirozená teologie se posunula na místo, které by podle Mildenergera vlastně mělo být obsazeno teologií Ducha svatého. Prostředkování Boha člověku bylo pojednáváno zpravidla pomocí teorie přirozeného poznání Boha. Naši současníci se zde pouštějí do tázání moderní teologie, takže se obvykle postaví problém tam, kde má teorie přirozeného poznání Boha nebo nějakých náhražek tohoto poznání zdůvodnit možnost prostředkování mezi Bohem a člověkem. Mildenerger se naproti tomu ptá, jak *my* dospíváme k víře, aniž by se chtěl spokojit s katechismovými odpověďmi na tuto

¹¹⁸ *Gotteslehre*, 71.

¹¹⁹ *Gotteslehre*, 72.

¹²⁰ *Gotteslehre*, 72.

¹²¹ *Gotteslehre*, 72.

¹²² *Gotteslehre*, 72. Srv. věhlasný axiom Karla Rahnera: „Oikonomická trojice je imanentní trojice a naopak.“ (Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln 1960, 103-133 [115]).

¹²³ *Gotteslehre*, 113.

¹²⁴ *Gotteslehre*, 114.

otázku. Chce „vystihnout jednotu Boha, který udílí spásu, s Bohem, který dopřává světu.“¹²⁵ Musíme tedy zdánlivě tak stabilní a jednotný subjekt naší zkušenosti problematizovat. Proto nelze přispěchat s nějakým totálním teologickým řešením.¹²⁶

Ducha svatého nesmíme zaměnit se svou subjektivitou a domnívat se, že pouze v ní a pro ni se musí Boží jednotu v Duchu svatém konstituovat. Snaží-li se Mildenerger nejprve přesněji určit vztah Ducha svatého a víry. Jistě se *já* rozhodují věřit, verbalizují toto rozhodnutí, ritualizují je, identifikují se s ním. Tím však ještě nevlastním víru, která hory přenáší, která před Bohem ospravedlňuje a s ním spojuje. Pozorují-li se při svém rozhodnutí věřit, povšimnu si, že si přitom chci a snad i musím vyhradit část sebe sama, která do této víry nevstupuje.¹²⁷ Jistotu tu nelze získat jinak, než že právě subjektivita nezůstává u sebe samé, nýbrž musí *vykročit ze sebe*. Reformačně řečeno: Musím se spolehnout na vnější slovo, *verbum externum*. Co je mi přislíbeno v něm, to je pravdivé. Obsahem tohoto slova, který mě nevrhá zpět do nejisté subjektivity a kruhu mé bezvýhodné reflexe, nýbrž přislubuje mi mou identitu a personalitu, je, že „Bůh si odpovídá (*entsprechen*) v Ježíši z Nazaretu tak, že nám samým v tomto odpovídání udílí prostor.“¹²⁸ On *sám nám*, nikoli on *nám samým*; „my sami“ totiž nejsme právě stabilní vztahový bod.¹²⁹ Toto je trvalé zaslíbení, které se v Ježíšovi naplnilo a které vidí příchod trvalé vzájemnosti Boha a člověka v Božím činu.¹³⁰

„Přítomností je pro nás toto Boží odpovídání sobě samému v Ježíši z Nazareta jako vyprávění. [...] Zde se zpřítomňuje Ježíš sám“ a „my jsme do této přítomnosti vzati. [...] Tato přítomnost je Duch svatý sám.“¹³¹ Ne tedy Duch beze slova. „Duch svatý jako subjekt křesťanského života“ je výpověď, kterou naše zkušenost nemůže krýt. Zkušenost nechává Já – sebevědomí, subjekt – stabilním. Zkušenost tu podle Mildenergera může být nasazena pouze negativně – že totiž Já víru neobstarává, nýbrž zůstává odkázáno na *udělení* víry. Biblickému vyprávění je vlastní „svěrázná moc, jíž se nelze pustit“.¹³² V tomto vyprávění prostor, kam nám Bůh dává vstoupit. Proto je nutné si tato biblická vyprávění vědomě osvojovat. „Klíčem“ k otevření tohoto prostoru je slovo. Na druhou stranu vstup do tohoto prostoru není nějakou extází, není to sebezřeknutí vlastního Já, neboť „identifikace Ducha je možná pouze v jasně artikulovaném slově a tímto slovem.“¹³³ Onen vstup „by měl být pouze intelektuálním pohybem“, a „nikoli být kryt *pocitem, prožíváním*“.¹³⁴

Jak lze tvářit v tvář naší zkušenosti se světem, kdy dosažení spásy se situuje mimo svět, udržet jednotu Boha, který daruje svět i spásu? Jistě ne v myslícím subjektu, nýbrž v Bohu samém. Není-li Já, nýbrž Duch svatý subjektem a nositelem křesťanského života, potom tato jednotu musí být dána v uskutečňování tohoto života. „Imperativ vyzývá Já k přistoupení, k odstranění extáze víry a jejího přesazení do podoby světa křesťanského života.“¹³⁵ Co se tedy děje se subjektem? Ten je vyzván „zůstat u věci víry a nechat u sebe sama přesadit jistotu víry do jí odpovídající podoby světa (*Weltgestalt*).“¹³⁶ Tím Bůh znovu získává prostor v tomto světě. Víra si vytváří svou podobu ve světě a touto podobou světa je láska, která vnímá svět jako dobré Boží

¹²⁵ *Gotteslehre*, 114.

¹²⁶ *Gotteslehre*, 114.

¹²⁷ *Gotteslehre*, 115.

¹²⁸ *Gotteslehre*, 116n (117; v orig. kurzívou).

¹²⁹ *Gotteslehre*, 117.

¹³⁰ *Gotteslehre*, 116.

¹³¹ *Gotteslehre*, 116; v orig. částečně kurzívou.

¹³² *Gotteslehre*, 118.

¹³³ *Gotteslehre*, 118.

¹³⁴ *Gotteslehre*, 118.

¹³⁵ *Gotteslehre*, 119; v orig. kurzívou.

¹³⁶ *Gotteslehre*, 120.

stvoření. „Svět je vždy světem člověka a světem pro člověka. K tomu je láska svobodná, poně-
vadž o její spásu je postaráno.“¹³⁷ Spolu s Wilhelmem Kamlahem Lásku Mildenberger popisuje
jako „pozornou otevřenost života v tomto světě. [...] Láska vnímá svět jako Boží království.“¹³⁸
„V tomto světě je *tou* podobou lásky Ukřižovaný.“¹³⁹ Potřebujeme však jednotu; nemůžeme se
trvale zařídit ve světě, v němž se láska ukazuje pouze jako láska zraněná. Dále tu vede naděje,
která nás odkazuje na to, že přijde čas, v němž čas naděje je právě tak málo názorný jako usku-
tečnění lidského bytí ve víře. Není to budoucnost, kterou by bylo možné extrapolovat ze sou-
časnosti – ani *via negationis* –, nýbrž budoucnost přenechaná Bohu samému. Přesto i budouc-
nost má svou podobu ve světě – naději. „Naděje se natahuje po dobrém čase, který schází. A
trpělivost přetrvává zlý čas.“¹⁴⁰ Podobu naděje ve světě tedy Mildenberger nevidí v aktivitě pro-
měňující svět, která očekávané budoucnosti připravuje cestu. Aktivita, která činí, co činit lze, je
věcí lásky. Naděje naproti tomu ví, co učiněno být nemůže, a proto může být očekáváno od
Boha.¹⁴¹

Naděje se drží budoucí spásy, a proto na sebe trpělivě bere svět, v němž spása schází. „Stejně
jako víra a láska klade spojnicí od spásy k světu, tak trpělivost a naděje od světa ke spásě.“¹⁴² Co
tedy Mildenberger popisuje jako Boží jednotu v Duchu svatém, nelze myslet v jednoznačné
souvislosti. Tomu brání rozporuplnost naší zkušenosti. Zde Mildenberger shledává jako oprávně-
né mluvit spolu s tradicí o trojjediném Bohu jako o mystériu. Toto mystérium nám ovšem
není uzavřeno, neboť patří právě k Bohu, že nám udílí prostor ve svém odpovídání sobě sa-
mému v Ježíši Kristu. Tím, že tento prostor přijímáme, zpřístupňuje se nám Boží jednota. Tento
prostor ovšem můžeme přijmout pouze tak, že se nám tím zároveň ukáže podoba víry i naděje
na nás samých. Platí přitom, „že Boží jednota se prokazuje ve zkušenosti.“¹⁴³

2.5. Boží bytí

„Mluvit o Boží existenci je právě tak nepřiměřené jako o Boží neexistenci,“ přidává Mildenber-
ger svůj hlas k Paulu Tillichovi.¹⁴⁴ Myslet Boží bytí v izolaci by znamenalo, že můžeme dnes
myslet ontologická určení jako smysluplná: podstatu, existenci, substanci apod. v jejich určitosti
a k vztazích. Takové myšlení by předpokládalo, že jsoucí může být myšleno *v celku* – přinej-
ménším principiálně. Tento stupeň abstrakce je dnes nemožný. Boží bytí zároveň nesmí být
zcela přemístěno do zakusitelné skutečnosti. Mildenberger ovšem pochybuje o tom, zda Boží
bytí jako bytostně relacionální musí být myšleno tak, že Boží vztah ke světu v jeho zjevení je
myšlen jako opakování Božího vztahu k sobě samému jako u Karla Bartha či Bartha parafrázu-
jícího Eberharda Jüngela.¹⁴⁵ Pánové totiž předpokládají, že jestliže takové myšlení Boží bytí ne-
definuje, potom přesto interpretuje. To však znamená, že v tomto případě jazyková konstrukce
zakusitelnou realitu nejen obráží, nýbrž konstruuje takovou realitu, kterou zakusit nelze. „Zda
není přesto lepší *o tomto* mlčet?“¹⁴⁶

Mildenberger nepojednává možnosti Boží bytí poznat. To je sice oblíbená metoda, on však
raději vychází z „faktického umožnění faktického poznání Boha“: *Boží bytí je poznáváno*. Nikoli

¹³⁷ *Gotteslehre*, 122.

¹³⁸ *Gotteslehre*, 122; v orig. kurzívou.

¹³⁹ *Gotteslehre*, 123; v orig. kurzívou.

¹⁴⁰ *Gotteslehre*, 123; v orig. kurzívou.

¹⁴¹ *Gotteslehre*, 123.

¹⁴² *Gotteslehre*, 124; v orig. kurzívou.

¹⁴³ *Gotteslehre*, 124; v orig. kurzívou.

¹⁴⁴ „Je právě tak ateismus tvrdit Boží existenci jako je ateismus ji popírat. Bůh je bytí samo, nikoli jsoucí“ (Paul Tillich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1956, 280).

¹⁴⁵ Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen 1965.

¹⁴⁶ *Gotteslehre*, 157n (158).

všeobecně – problematice přirozeného poznání Boha již byla (a ještě bude) věnována pozornost. Mildenerger chce rozumět, *jak* je faktické poznání Božího bytí možné. Při tom se zaměřuje na křesťanskou tradici, která nám Boží bytí přináší tak, že je můžeme přijmout a zakoušet. Poznání Boha je každopádně poznáním ve společenství. Nezůstává vězet v subjektivitě neschopné komunikace.¹⁴⁷ Společenství poznání Boha se vyjadřuje ve společném vyznání, které necílí na Boží bytí v jeho aseitě, nýbrž jde o Boží bytí v jeho bytí „při tom“. Přinejmenším tradiční objektivace, které vyslovují Boží bytí, zdůrazňují jeho všemohoucnost, nadřazenost všemu nebožímému bytí, nemíní Boha abstraktně a všeobecně, nýbrž Boha, který se v Ježíši Kristu přiklonil k člověku. Faktické poznání Boha se tudíž nemůže odehrávat v distanci pozorovatele, nýbrž předpokládá zasaženost Bohem samým. Podle Mildenergera tu musíme mluvit o Boží předmětnosti, ne však ve smyslu tradice moderního myšlení, kdy předmět je konstruován poznávajícím subjektem. „Boží předmětnost znamená zpředmětnění v Bohem určené lidskosti“, tj. v podobnosti člověka Bohu. A tuto možnost lze vystihnout pouze tak, že se znovu necháme touto lidskostí určovat – že si o ní necháme *vyprávět* a sami *vyprávíme*.¹⁴⁸

Boží bytí jako bytí „při tom“ je poznáváno v církvi jako společenství věřících, představuje se v obzvláštní předmětnosti lidského bytí odpovídajícím bytí Božím. Ptáme-li se na Boží poznatelnost, ptáme se na biblicky dosvědčený Boží dějinný příběh a jeho pochopitelnost (*Verstehbarkeit*). Nejen zde, nýbrž ve všech svých textech se Mildenerger programově netáže na Boha samotného nad rámec Božího dějinného příběhu; pannenbergovský „přesah do všeobecnosti“ příkře odmítá.¹⁴⁹ Mildenerger tudíž musí tvrdit „znatelnou jednotu a znatelný smysl dějin.“¹⁵⁰ Jejich hlavními momenty jsou: Boží vyvolení, které žádá Bohu odpovídající lidství, evidence tohoto lidství, právě i tam, kde ji nemůžeme přinést, lidství Ježíše Krista jako Bohem samým působené umožnění jeho bytí „při tom“. Toto vše tvoří srozumitelnou souvislost smyslu, která dějiny pořádá v jednotu.¹⁵¹ Jednotu a smysl dějin lze vystihnout, vidíme-li pospolu tři strukturální momenty: (1) cíl dějin, v nichž se Boží božství chce prokázat v lidství člověka; (2) aporie lidského bytí vzhledem k tomuto cíli, jak je vyostřena rozlišováním zákona a evangelia jako hermeneutické maximy; (3) překonání této aporie v Ježíši Kristu.¹⁵² „Jde-li o *Boží* dějinný příběh, potom jde o celek.“¹⁵³ Z přinejmenším zdánlivé partikularity biblického vztahu Boha k člověku a světu Mildenerger vyvozuje svůj typický poukaz na teologické (sebe)uskromění: „Proč je skutečnost jednoho Boha v jeho bytí ‚při tom‘ znatelná právě tak, a ne jinak, o tom nemáme jako teologové soudit. To máme přijmout v jeho fakticitě.“¹⁵⁴ A ze všech sil se brání odvozovat od této partikularity něco jako „egoismus spásy“: „Vyvolení patří dohromady s pověřením vyvolených. Jinak

¹⁴⁷ „Kdo a vyrazil na cestu učít se třesení se hrůzou, je navzdory Rudolfovi Ottovi sotva paradigmatickým toho, který by chtěl zakusit Boží skutečnost“ (*Gotteslehre*, 160)

¹⁴⁸ *Gotteslehre*, 160n.

¹⁴⁹ Tuto tendenci ovšem shledává rovněž v učení o Bohu Karla Bartha a tím spíše u Eberharta Jüngela, kteří se na základě fakticity ptají na možnost – faktické zjevení má být učiněno ozřejmeno tím, že je myšleno jeho umožnění v Božím bytí samém. „Ptát se od fakticity na její možnost jsem se u Bartha naučil jako přiměřenému. Přesto spekulativní rozvedení mi činí potíže.“ (*Gotteslehre*, 162) Z toho, že Boží bytí v jeho zjevení se prokazuje ve vztahu, Barth s Jüngelem vyvozují, že Boží bytí muselo být tímto bytím ve vztahu k sobě samému *již předtím* – v živoucím vztahu Otce k Synu v Duchu svatém. V takto zpřístupněném Božím bytí se znovu vidí možnost, že Bůh může být ve vztahu také navenek – k Ježíšovi, k lidem, ke světu –, a právě tím uskutečňuje své Boží bytí. Konstrukce ladí. K pouhému tvrzení, že fakticky poznáváme Boží bytí jako bytí ve vztahu – navenek –, by tato konstrukce však něčím přispěla pouze v případě, že Boží myšlení a Boží bytí by se překrývaly. Tento předpoklad Mildenerger samozřejmě odmítá jako spekulaci (tam. 161n).

¹⁵⁰ *Gotteslehre*, 162.

¹⁵¹ *Gotteslehre*, 162.

¹⁵² *Gotteslehre*, 163.

¹⁵³ *Gotteslehre*, 164.

¹⁵⁴ *Gotteslehre*, 164.

se stává nicotným.¹⁵⁵ V Novém zákoně je partikularita nanejvýš vyostřena. Kde se Bůh ukazuje exkluzivně jako Otec Ježíše Krista, egoistické pojetí spásy a vyvolení je tu přivedeno *ad absurdum*. Zároveň s touto partikularitou musí být vznášen univerzální nárok, který představuje cíl vyvolení. „Vychází zde najevo božství toho, jehož známe jako Otce Ježíše Krista, a který určuje celek. A sice i v tom, že je na konci lidství, odpovídající tomuto Bohu, uznáno.“¹⁵⁶

Slyšíme opět charakteristické důrazy Mildembergerovy habilitace: V Božím dějinném příběhu se uskutečňuje smysl, čehož se účastníme tam, kde my sami jsme do tohoto příběhu vtažováni. *Člověk Ježíš* jako reprezentant Božího dějinného příběhu obemyká všechny časy (J 8,58). Skutečnost je vztažená na něj. On zakládá jednotu a smysl. Skutečnost není nic hotového, k čemuž by Boží dějinný příběh přistupoval. Potom by bylo nutné se ptát na jednotu a smysl této skutečnosti předem. Skutečnost zde ovšem není o sobě, nýbrž pro člověka. Proto se skutečnost určuje podle toho, jak ji lidé vnímají a určují. Potom ovšem musí být zřetelné, že spornost lidského bytí do této spornosti zaplétá samu skutečnost. Dokud lidské bytí ještě není se svou pravdou hotové, nemůže být skutečnost určena v tom, čím má být pro člověka. Tím, že v Božím dějinném příběhu – nejprve v Ježíšovi, potom v těch, kteří v Ježíšově lidství odpovídajícím Bohu nalézají prostor – se lidské bytí uskutečňuje tak, jak má být, dochází právě zde skutečnost ke své pravdě. Jistě ne očividně a nesporně. Tím, že se Boží dějinný příběh prokazuje jako působící, prokazuje se i jako určující pro skutečnost a jako zakládající smysl a jednotu. Svým působením, které určuje skutečnost tím, že uskutečňuje lidské bytí, Boží dějinný příběh umožňuje poznání Božího bytí.¹⁵⁷

Kvůli ujištění se o Boží skutečnosti se Mildemberger ptá na Boží čas. Co čas jest, víme sotva. Přesto se k němu reflektivně vztahujeme. V čase jednoduše nejsme. Víme, že máme čas. Můžeme proto čas rozložit do různých modů. To může vést k postulátu nadřazenosti vědomí vůči času. *Zdánlivě* je tělo je podřízeno času, změnám a pomíjivosti, jak je to příznačné pro bytí v čase. Duch se naproti tomu může povznést nad vazbu na čas. Tato interpretace byla pro představu Boha i pro učení o vykoupení v naší tradici mimořádně důležitá. Odtud je totiž zdánlivě možné myslet Boží bytí v jeho nadřazenosti vůči času – Boží věčnost, nikoli jako nekonečné trvání v čase, nýbrž jako disponování časem, v němž minulost, současnost a budoucnost jsou přítomny stejným způsobem. Toto myšlení Boží věčnosti ovšem znovu závisí na nadřazenosti lidského ducha vůči času. Není-li nadřazenost vůči času – nesmrtelnost duše jako metafyzický axiom – již všeobecně uznávána, v tom spočívající myšlení Boží věčnosti pozbude svou přesvědčivost.¹⁵⁸

Časem, který „máme“, můžeme disponovat. Je to čas hodinový, čas jako prázdné kontinuum, které podle své vůle plníme určitými průběhy. Neměli bychom si nalhávat, že hodinový čas je vlastní, skutečný čas. Pro naše vědeckotechnické zdolávání světa je jistě mimořádně důležitý. Přesto existují jiné časy: roční rytmus, sváteční cyklus, jimiž člověk nedisponuje, nýbrž které disponují člověkem. Takové časy ovšem sotva známe ze své zkušenosti, nýbrž nanejvýš z historie. Na druhou stranu neznáme jednoduše měřitelné trvání času. Čekání je něco zcela jiného než hra, oslava, naprosté zaujetí nějakou věcí. Tento čas není dlouhý, prázdný, neplyne k očekávanému, nýbrž tento čas je naplněn. Měli bychom se ovšem uvarovat toho z těchto možností lidské zkušenosti času vyhledat ty, které se nám připadají nejpřiměřenější, abychom je potom analogicky přenesli na Boží čas, jak se dělo.¹⁵⁹

¹⁵⁵ *Gotteslehre*, 164.

¹⁵⁶ *Gotteslehre*, 164.

¹⁵⁷ *Gotteslehre*, 167.

¹⁵⁸ *Gotteslehre*, 172n.

¹⁵⁹ *Gotteslehre*, 174.

„Boží skutečnost vystihneme pouze tam, kde on sám si udělal čas.“¹⁶⁰ Chceme-li Boží skutečnost myslet, musíme se k tomuto Božímu času vztahovat. Je to čas, v němž Bůh sám je „při tom“. V dění v tomto čase vystihujeme Boží skutečnost, o níž lze vyprávět. Obsah tohoto Božího času označují dvě hesla: *počátek* a *naplnění*. Je tu Boží vyvolení, v němž Bůh začal s určitými lidmi svůj dějinný příběh.¹⁶¹ Počátek má svůj cíl: prokázání Božího božství v jemu odpovídajícím lidství. Odtud lze Boží čas vystihnout v jeho jednotě a smyslu. V Ježíši Kristu se naplňuje čas, který tu přišel ke svému cíli. Počátek a naplnění Božího času přesahují do univerzálna, které nelze ontologicky myslet, nýbrž doxologicky předjímat. „Chceme-li to však potvrdit, potom pouze tak, že vyhovíme nároku Božího času a v tomto Božím času se dostavíme.“¹⁶² Boží čas je nutný v tom smyslu, že určuje naše lidské bytí a otevírá nám tím prostor, v němž můžeme žít. Tato tvrzení jsou pokryta zkušeností. Kdo do nich činně vstoupí, uvidí, jak je v nich nabízen život, v němž je Bůh „při tom“, a který tak může být u Boha. Právě proto, že je tu Boží čas nejen započatý, nýbrž i naplněný, je tu lidský život.¹⁶³

Příznakem Božího bytí „při tom“ je svoboda. Nikoli nejprve svoboda Božího být či nebýt „při tom“. Svobodou zde Mildenerger míní, jak Boží bytí „při tom“ může být *zakoušeno*. Této svobodě dává Boží bytí „při tom“ zrod: Je to svoboda *vůči Bohu*, svoboda odpovídat mu v jeho bytí „při tom“, a tím zároveň svoboda od něj odpadnout.¹⁶⁴ Tato svoboda otevírá prostor důvěře a příklonu. Nutnosti nelze věřit, natož důvěřovat a přiklonit se k ní.¹⁶⁵

Důraz na *čas* a *doxologii*, oproti Mildenergerově knižní prvotině znatelně vyšší, pokračuje: Zatímco v metafyzické tradici Západu je transcendence chápána jako podstata spočívající za zdáním toho, co lze vnímat smyslově, Mildenergerovi záleží spíše na transcendenci časové. „Nikoli vnímané v současnosti, které se jeví smyslům, je transcendováno v zaměření na vlastní podstatu, nýbrž současné je transcendováno v zaměření na svou budoucnost.“¹⁶⁶ Ptám-li se tedy, kam křesťanské transcendování transcenduje, neodpovídám jednoduše: „k Bohu“, nýbrž *do Božího času*, počátku a naplnění, a tím zároveň *ke mně samému*. Ke mně samému ovšem transcendování míří pouze tak, jak jsem skutečně v Božím času, a tedy u Boha. Obsah transcendence tvoří Boží dějinný příběh. Tím, že transcenduji sebe ke své pravdě v Božím dějinném příběhu, transcenduji svůj původ. Jsem totiž míněn na Božím počátku – jsem „při tom“. Transcendováno je vždy vlastní vynacházení, avšak ne pouze do původu Já, nýbrž i do budoucnosti naplnění. Smrt je přitom transcendována jako hranice lidského života. Transcendence tedy zůstává. Není učiněna na způsob etické verifikace vynacházející se imanence. Luterán Mildenerger promluví z plna hrdla: „To je omyl Jakubovy epištoly – ne že se [Jakub] domnívá, že víra bez skutků je v sobě samé mrtvá. To souhlasí. Nýbrž že se zavazuje svou víru prokázat z těchto skutků (Jk 2,14-26). To nejde.“¹⁶⁷

Transcendenci lze hledat pouze tam, kde Bůh je „při tom“. Transcendence a imanence tudíž nejsou protiklady, poněvadž Bůh se ve svém bytí „při tom“ zpřítomňuje. „Jeho imanence v Božím čase podmiňuje, že ho můžeme vystihnout v této transcendenci.“ Tím je stanoveno „kam“ našeho transcendování a nám otevřena transcendence, která nabízí prostor.¹⁶⁸ Tento prostor neskýtá pouze receptivitu, nýbrž i jednání. „Nemůžeme jednoduše říkat ‚Bůh‘ a s tím se spokojit. To by nebylo přiměřené svobodě tohoto Boha, pro něhož právě neexistují nutnosti, jimž

¹⁶⁰ *Gotteslehre*, 175; v orig. kurzívou.

¹⁶¹ *Gotteslehre*, 175.

¹⁶² *Gotteslehre*, 177.

¹⁶³ *Gotteslehre*, 177.

¹⁶⁴ *Gotteslehre*, 179n.

¹⁶⁵ *Gotteslehre*, 181.

¹⁶⁶ *Gotteslehre*, 184.

¹⁶⁷ *Gotteslehre*, 186.

¹⁶⁸ *Gotteslehre*, 186.

člověk musí sloužit. Spíše je zde dáno Boží bytí „při tom“ do naší odpovědnosti. To se v předjímce ukazuje tam, kde ve svém lidství Bohu odpovídáme a zůstává skryto tam, kde tak nečiníme.“¹⁶⁹ Bůh je ve světě a pouze tak jej můžeme vnímat. Proto doufáme v dokonalé poznání Boha v dokonalém a naplněném světě.¹⁷⁰

2.6. Boží dokonalost

Ježíš poukazuje na budoucnost. „Boží království“ znamená: V budoucnosti se prokáže, že Bůh je ten, který pomáhá v každé nouzi. Proto je třeba, aby toto království, včetně přinášené pomoci, patřilo těm, kteří jsou v nouzi, kteří toto království potřebují (L 6,12). Tváří v tvář Ježíšovu příslibu přicházejícího Božího království těm, kteří je ve své nouzi potřebují, Mildenerger označuje Boží lásku jako *suverénní*. Existuje tu pouze jediná podmínka: *potřebnost*. A „pouze“ tu Ježíš vyžaduje od těch, kteří chtějí Boží lásky využít, aby si tuto potřebnost přiznali. Boží bytí „při tom“ Ježíš určuje jako *suverénní lásku*. To je první krok k popisu Boží dokonalosti.¹⁷¹

Kde se ptáme na to, co je věc člověka a co věc Boží, tam je rozlišování Boha a člověka pochybné. Právě vzhledem k působení Ježíše Krista, který věc přicházejícího Božího království, a tedy Boha samého učinil věcí lidskou. V Ježíši Kristu Bůh sám ztotožnil svou věc s věcí lidskou tak, že svou věc uskutečnil jako tento *člověk* Ježíš Kristus. Čisté rozlišování Boha a člověka se tím stává přinejmenším obtížným. Proto, aby řeč o Bohu nebyla abstraktní, odtažitá naší *lidské* zkušenosti, spatřuje se Mildenerger donucen vynechat ze hry „metafyzický pojem“ Boží *všemohoucnosti*, a sice i tam, kde by se abstraktnost tohoto pojmu mohla jevit jako vyvážená specifiky Mildenergerovy teologie (obzvláštnost Božího bytí „při tom“ právě v tom, že se prokazuje jako všemohoucí láska, ohraničení pojmu kvůli jeho nemožnosti konkretizovat se v nutnostech, které určují lidský život, přesto však jeho ponechání v platnosti). Bůh není žádná všeobecná kauzalita, nýbrž je zde ve svém slově, v němž k nám přichází dějinný příběh jeho bytí „při tom“ – a to je slovo o kříži. „To znamená bezmoc vůči světu uzavřenému Boží suverénní lásce.“¹⁷² Tradiční řeč o Božích vlastnostech již nepřináší jednotu zkušenosti se skutečností jako zkušenost Boha. Proto zůstává abstraktní. Božství suverénní lásky, jak mu Ježíš učil rozumět jako určení Božího bytí „při tom“, se stává konkrétním pouze jako moc víry. Víra přitom jistě není všeobecná lidská možnost, zasaženost subjektu vlastní každému člověku. Víra je Boží skutečnost, *extáze* ve vlastním slova smyslu, *extáze* totiž *do Boha samého* – tam, kde nám Bůh udílí prostor ve svém odpovídání sobě samému v Ježíši Kristu. Cokoli a kohokoli mocného zakouší víra jako nedostatečně mocné(ho) ke svému oddělení od Boha (Ř 8,38). Ať už se mezi zakoušející subjekt a Boha vloží cokoli a kdokoli mocného, takže Bůh za tím zdánlivě zmizí, všechno toto mocné není Bůh, jehož láska se zjevila v Ježíši Kristu.¹⁷³ „Moc víry přidržuje nutnosti života v tom, že nejsou božské.“¹⁷⁴

3. Mildenerger a Kähler

Biblická věda, která se metodicky i obsahově separuje od dogmatiky, aby tak čistě prováděla reformační princip *sola scriptura*, se dostává do charakteristického dilematu: Buď provádí své metodické nasazení důsledně, a potom ztrácí svůj předmět, tj. právě biblickou vědu, neboť se mění v kus minulosti, který je s celkovými dějinami propojen tak, že jeho význam pro přítomnost musí být namáhavě vypracován nanejvýš ve druhém kroku interpretace. Anebo reviduje

¹⁶⁹ *Gotteslehre*, 188.

¹⁷⁰ *Gotteslehre*, 188.

¹⁷¹ *Gotteslehre*, 195-197.

¹⁷² *Gotteslehre*, 200.

¹⁷³ *Gotteslehre*, 198-202.

¹⁷⁴ *Gotteslehre*, 204,

svůj emancipační vzmach a určuje svůj poměr k dogmatice nejen negativně – potom se ovšem její sebezporozumění, jímž si v rámci moderní vědy určila své místo jako „teologické osvícenství“, problematizuje. Jakkoli program výkladu Písma, osvobozeného od všeho dogmatického poručníkování, který s pomocí historické metody přivádí ke slovu biblické texty samy a nechá je říci jejich věc, může fascinovat, právě tak zřetelně je třeba vnímat toto dilema, které se týká metody a předmětu biblické vědy stejným způsobem. Právě dogmatik, zajímající se o teologii celé Bible, musí na tuto skutečnost stále znovu poukazovat.¹⁷⁵

Problematiku vztahu biblické vědy a dogmatiky podle Mildembergera velmi zřetelně a posud aktuálně vystihl na sklonku 19. století Martin Kähler. Kähler shrnuje výsledek stoletého úsilí o biblickou vědu takto: Nastoupila s cílem plně a přehledně představit biblické obsahy v jim vlastním dějinném a věcném uspořádání, neboť teprve tak přichází Bible sama ke slovu jako měřítko a pramen učení, a dogmatik zjišťuje to, co v každém bodě je skutečné učení celého Písma. Při rozvíjení do tohoto programu vyšel najevo takřka opak očekávaného: Biblická věda, rozpadlá na Teologii Starého a Teologii Nového zákona, ve svém přísně historickém postupu ústí do dějin izraelského náboženství na jedné a dějin raného křesťanství na druhé straně. Ryze historické podání, které v biblických textech vidí pouhé prameny pro zkoumání minulosti, tak vede nevyhnutelně ke zrušení jednotné disciplíny. Tím, že je představena lidská podmíněnost a vývoj tohoto náboženství, musejí jeho předchozí stupně ztratit svůj význam měřítka pro jeho utváření v nových podmínkách.¹⁷⁶ Tváří v tvář tázání dějin náboženství lze tedy otázku závaznosti náboženského vývoje, patrného v biblických textech, sotva zodpovědět. Kähler nechce pouze poukázat na aporie ryze historického chápání Bible, nýbrž spíše ospravedlnit metodickou a obsahovou alternativu: Má být Bible vykládána jako sbírka náboženské literatury nebo jako svědectví dějin, které jsou určeny Božím zjevením?¹⁷⁷ Jako věda se biblická věda metodicky i obsahově podílí na vědeckém pokroku, má ovšem vlastní a jedinečný předmět, a dokáže proto pohybum v poznání samostatně a střízlivě čelit, dostává-li se vědeckost do služby světonázoru, který je křesťanství cizí, a pracuje-li s nepodloženými hypotézami, jako tomu dosud v dějinách náboženství bylo. Pro Mildembergera je zvláště důležité, že Kähler pro zdůvodnění samostatnosti zkoumání Bible poukazuje na *církevní užívání Písma*, které „je samo působící skutečností současnosti a jako takové by nemělo být vědeckým zkoumáním zanedbáno.“¹⁷⁸ Teologie nesmí nikdy zapomenout na „niterný vztah, který mezi Písmem svatým a dogmatem o Božím slově spočívá jako prostředek milosti. Odtud pro Kählerova vyplývá program celobiblické teologie, která hledí vystihnout Starý zákon z hlediska Nového a jednotlivé z hlediska celku; v exegetické práci se vědomě vztahuje na dogmatiku. Svě otázky si musí nechat určovat na základě současného působení Bible. Cílem exegetické práce nemůže být to původní, spočívající za texty, nýbrž otázky směřující na kázané slovo, z něhož církev žije. „Toto slovo v jeho směřodatné původnosti dluží [celo]biblická teologie církvi, tedy nikoli např. pravděpodobné ‚evangelium Ježíšovo‘, nýbrž Ježíše Krista raně křesťanské tradice s jeho zvěstováním, tedy i v různých tradovaných podobách.“¹⁷⁹

Mildemberger poukazuje na dva aspekty Kählerova přístupu: Jednak je problematika kanónu předem uchopena tak, že spolu s poukazem na kanonickou platnost Bible je jmenováno zvěstování ospravedlnění – Boží slovo jako prostředek milosti. Dále je Kählerovým určením přivedena do hry osobní zkušenost víry. Církevní dogma o Božím slově jako prostředku milosti není pouze autoritativně platnou a akceptovanou pravdou, nýbrž jako pravda je to současně výraz *osobní zkušenosti*. Mildemberger uznává, že moment osobní zkušenosti patří do souvislosti zdůvodnění, v níž se Kähler vymezuje vůči historickému pozitivismu právě jako rozpuštění biblicky

¹⁷⁵ *Biblische Theologie als kirchliche Schriftauslegung, Jahrbuch für Biblische Theologie* 1 (1986), 151-162 (151).

¹⁷⁶ *Biblische Theologie*, 195.

¹⁷⁷ *Biblische Theologie*, 196.

¹⁷⁸ *Biblische Theologie*, 152n.

¹⁷⁹ *Biblische Theologie*, 197.

dosvědčeného zjevení v procesu dějin náboženství. Kähler tu podstupuje riziko ujetí do subjektivismu probuzené zbožnosti, který Mildenerger může sotva následovat. Leč odvoláním se na vlastní náboženskou zkušenost jako zdůvodnění svého rozhodnutí Kähler neunikne námitce heteronomie: Pohybuje se v kruhu biblicky dosvědčeného zjevení Božího v Ježíši Kristu, současným církevním užíváním Písma jako působícím prostředkováním tohoto zjevení a osobního zkušenosti víry, a jako exeget i systematik v jednom explikuje pravdu, která se z tohoto kruhu zpřístupňuje. Nechává-li Kähler exegetické tázání spoluurčovat dogmatikou, historický způsob bádání sice není vyloučen, přesto však jasně omezen, neboť současné užívání Písma v církvi a s ním spojené ocenění Bible je historickému tázání zadáno jako nezpochybnitelná skutečnost.¹⁸⁰

Proti výkladu Písma spojenému církvi lze podat celou baterii námitek. Jako nejzávažnější Mildenerger uvádí: Nevzdáváme se tím pro moderní vědu závazného pojetí pravdy? Není tu do biblických textů vnášena tradice výkladu jako norma rozumění, která vlastní intenci textů naopak zatemňuje? Sice lze tradici výkladu pokládat za dějiny působení textu, avšak tím ještě zdaleka není řečeno, že toto působení odpovídá původní intenci textu. Neopouštíme touto vázaností výkladu na stanovené církevní rozumění reformační princip *sola scriptura*? Takovéto otázky, které lze nadále vršit, vyjasňují přinejmenším to, že dilema spojitosti biblické vědy s dogmatikou nelze jednoduše uniknout. Mildenerger hledá kompromisní řešení, jako často rovněž v *Biblické dogmatice*: „Svobodné, pouze historické metodě a s ní modernímu pojetí vědy zavázaný výklad Písma není pouze program, nýbrž stejně jako církevní užívání Písma... věc přítomnosti, s výsledky, za něž s církvi spojená teologie nemůže a nechce jít.“¹⁸¹ K zodpovězení otázky, zda program celobiblické teologie – a Mildenergerovi velmi záleží na poukazu na to, že se tento program týká biblické vědy jako takové – je proveditelný jako úsilí historické, jistě nestačí pouze zavázanost exegeta historické metodě. Co je vlastně cílem historického úsilí exegeze? Podle čeho se má ptát na svůj vlastní předmět? Tím je zároveň položena otázka po současné závaznosti tohoto předmětu. Má tu jít o teologii, tedy o otázku po tom, co se nás – řečeno s Paulem Tillichem – bezpodmínečně týká. Metodický nárok na všeobecnou prokazatelnost výsledků historického bádání a všeobecná závaznost zkoumaného předmětu se mají navzájem podporovat. Pouze tak může biblická věda dostát svému nároku jako věda samostatná.¹⁸² Kdo se s odvoláním na kritickou tradici biblické vědy obrací proti výkladu Písma spojenému s církvi, musí vstoupit do problematiky zdůvodnění závaznosti tohoto výkladu. Je to v kompetenci rozumu s jeho všeobecností, který to nejvlastnější poznává v *dicta classica* Písma? Právě to legitimizovalo kritiku, která v biblických výpovědích hleděla rozlišovat mezi časově podmíněným (zastaralým) a nadčasově platným. Nebo by měla být závaznost nalezena v průběhu dějinného vývoje, skrze jehož protiklady se uskutečňovala pravda sama? Jisté pro Mildenergera je, že „tu v žádném případě nestačí čistý pozitivismus, který má zato, že jeho úkol spočívá pouze v metodickém zpracování minulé skutečnosti, a o otázku po současné závaznosti ať se potom stará dogmatik.“¹⁸³

Moderní způsob myšlení nabádá závaznost zdůvodňovat antropologicky. Všeobecná určení lidského bytí mají přemostovat minulý a současný život, a tak prokazovat závaznost biblických výroků, přinejmenším jejich význam pro dnešek. Toto antropologicky všeobecné může být náboženské lidské bytí vůbec, které v biblických textech rozpoznává své vlastní nebo nejvyšší uskutečnění. Může to být existenciální struktura lidského bytí, které se musí uskutečnit v rozhodnutí pro svou autenticitu. Může to být všeobecná otázka po smyslu nebo spravedlnosti, která se v biblických textech klade a zodpovídá: Zde spočívá možnost v naději na eschatologické naplnění transcendentovat přítomnost. Takto dotazovaný předmět ve své závaznosti má umožnit vystihnout biblické texty nejen v jejich pestrosti v zauzlených souvislostech jejich vzniku, nýbrž

¹⁸⁰ Biblische Theologie, 153n.

¹⁸¹ Biblische Theologie, 154.

¹⁸² Biblische Theologie, 154.

¹⁸³ Biblische Theologie, 155.

i v jejich jednotě. Nebylo by těžké na základě pozice výkladu Písma spojeného s církví sestavit celý katalog takovýchto otázek. Mildenerger se spokojuje s jedinou otázkou: Jsou všechny tyto kritické koncepty schopny dostatečně zhodnotit dějinnou kontingenci až po utvoření kánonu, o níž nám podávají biblické texty svědectví? Má-li být souvislost zdůvodnění přesvědčivá, nemusíme tu tvrdit „providenciální korespondenci mezi antropologicky všeobecným a obzvláštním biblickým dějinným příběhem, jako jehož svědectví se k nám sbírka kanonických spisů dostala“?¹⁸⁴ Lze takovému tvrzení dostat historickým postupem? To platí i tam, je-li antropologicky všeobecné vztahováno jako otázka na biblickou odpověď, nebo je-li toto schéma všeobecného a jeho obzvláštního uskutečňování v Bibli zaneseno do Bible samotné a má sloužit jako určení vztahu mezi Starým a Novým zákonem: Starý zákon coby rozvíjení lidského života v jeho problematice určení Bohem, Nový zákon jako rozvíjení nového života coby eschatologické spásy.¹⁸⁵

Ať už rozhodnutí vypadá jakkoli, dilematu celobiblické teologie se nelze vyhnout. Mildenerger formuluje kategoricky: „Kdo se kvůli tomuto nevyhnutelnému dilematu chce s otázkou po [celo]biblické teologii rozloučit zcela, musí vědět, že tím propouští výklad Písma do nezávaznosti pouhé historie, která kritickými vrcholnými větami nanejvýš zastrašuje některé věřící, jinak však rezignuje na církevní působení.“¹⁸⁶ Užívání Písma v církvi je veličina, která „profesionálním“ výkladem Písma nesmí být zanedbávána. Jak má být ovšem vztah k tomuto církevnímu užívání Písma přinesen do exegetického tázání celobiblické teologie? Požadavek správně rozumět Písmu nesmí zatarasit možnosti rozhovoru – ať už tak, že vědecká exegeze se svou historickou metodou monopolizuje rozumění a tím se izoluje od zkušeností s biblickými texty, které nejsou činěny cestou této metody, nebo tak, že věřící rozumění s poukazem na vlastní prožívání v Duchu jakýkoli rozhovor odpírá.¹⁸⁷

Výklad Písma spojený s církví, který je zároveň co nejvíce otevřen metodám historického tázání, nutně povede ke korektuře oblíbených metodických postulátů – ty jsou ve faktickém výkladu Písma ostatně v čisté podobě udrženy pouze zřídka. Fakticky se totiž silněji než v metodických debatách prosadil a udržel výklad Písma spojený s církví, což je třeba reflektovat metodicky. Mildenerger proto prochází třemi veličinami Kählerova kruhu: biblický kánon jako svědectví dějin, církevní víru a osobní zkušenost a poukaz na metodické problémy.

1. Otázka po kánonu biblických spisů se netýká tolik hranice tohoto kánonu, jako spíše otázky po jeho středu a tím po tom, co tuto jednotu a souvislost kanonické sbírky vytváří. V popředí musí stát metodická otázka, a nikoli diskuze jednotlivých návrhů, jak tento střed určit. Je možné vystihnout s pomocí historického tázání střed Písma, odkud se biblické texty ve svém rozmanitém a mnohotvárném svědectví spojují v jednotu? Pouze potom může církevní vymezení kanónu a církevní užívání této sbírky biblických spisů být zastupováno i vědecky a pouze potom může historická exegeze vstoupit do církevního užívání Písma a spoluurčovat je, případně i měnit, poněvadž sdílí s tímto užíváním Písma základní předpoklad. Historické určení středu Nového zákona lze podat ještě poměrně jednoduše: Všechny novozákonní spisy přece spojuje Kristův příběh ve svém rozmanitém dosvědčení. Problém se však ukáže ihned, má-li být upřesněno, co zde je třeba pod Kristovým příběhem rozumět. Má to být raně křesťanské svědectví o historickém Ježíšovi? Nebo je teologicky závažný naopak pozemský Ježíš ve svém dosvědčení jako vzkříšený a vyvýšený? Je pro pojetí Kristova příběhu směrodatná Pavlova forma o spravedlnosti jediné z víry, nebo musí být korigována a doplněna Matoušem či Jakubem? Lze Kristův příběh v Novém zákoně pojímat tak, že při tom může být prokázána kontinuita v raně církevního rozumění Ježíši Kristu a v něm udělené spásy? Nebo musíme konstatovat zlom, který

¹⁸⁴ *Biblische Theologie*, 155n.

¹⁸⁵ *Biblische Theologie*, 156.

¹⁸⁶ *Biblische Theologie*, 156.

¹⁸⁷ *Biblische Theologie*, 156.

se značí již v raně katolických výrocích a textech Nového zákona? Nastíněná sporná témata lze nadále množit. Ukazují, že otázku středu Nového zákona lze zodpovědět pouze s otázkou po závaznosti tohoto středu pro náš současný život.¹⁸⁸

Tím spíše to platí pro otázku po středu Starého zákona s jeho zřetelně větší rozmanitostí oproti zákonu Novému. Lze tento střed uchopit do formule „Boží vláda a Boží společenství“ nebo „JHVH, Bůh Izraele, a Izrael tohoto Boha“? Je tu Boží jméno samo jediným středem, jemuž by v Novém zákoně mohlo odpovídat „jméno“ Ježíš Kristus? Či snad ve Starém zákoně nelze žádný střed nalézt, poněvadž se tu nachází sled Božích ustanovení? Historické tázání jistě může tyto otázky položit více či méně přijatelně. Nakolik otázka po *současné závaznosti* středu Nového a Starého zákona není ani položena, natož zodpovězena, kanonickou hodnotu Starého zákona zdůvodňují sotva.¹⁸⁹

Je-li vyloučena otázka po současné závaznosti, historické pokusy určení středu a jednoty Starého a Nového zákona brzy narážejí na své hranice. Tím spíše to platí, je-li tato otázka směřována na celou Bibli. Může být prokázán průběžný proces tradice, který zakládá jednotu Starého a Nového zákona, jak tvrdí Mildenbergerovi celobibličtí souputníci Hartmut Gese¹⁹⁰ a Peter Stuhlmacher¹⁹¹? Nebo existují průběžná témata, která – byť v dialektickém přiřazení – vytvářejí souvislost Starého a Nového zákona? Lze nalézt analogie, v nichž se zpřístupňuje sounáležitost celé Bible? Mildenberger zde tyto otázky pouze klade; existující návrhy na odpovědi pojedná až v *Biblické dogmatice*. Jestliže celobibliická teologie nechce podniknout „nevhodný pokus současnou závaznost vykázat jako všeobecnou, bude se muset setkat s dogmatikou v otázce, jak závaznost Bible pro církve zdůvodnit a praktikovat.“¹⁹² Právě takto zdůvodněný výklad může uplatňovat kritický nárok vůči církvi. To však nutí k tomu diskutovat otázku, která je v moderní diskuzi o metodě dalekosáhle tabuizovaná. Patří totiž k obvyklým standardům tvrdit, že pro biblické texty nemohou platit žádná jiná pravidla rozumění než pro jiné texty minulosti. Tím je poukaz na tradiční učení o inspiraci metodicky vyloučen. Nanejvýš je-li historický proces rozumění uzavřen, může nastat, že se *texty* stanou *slovy*, přičemž toto dění je odňato jakémukoli metodickému přístupu. Takovéto vysvětlení podle Mildenberger zdaleka nestačí. Jak málo poukaz na obzvláštní Duchem působenou kvalitu biblických textů již pomáhá rozumění, musí být na druhé straně zapojena náboženská zkušenost s těmito texty do metodické reflexe. Aktivita v procesu rozumění (*Verstehensvorgang*) nemůže spočívat pouze u interpreta, který z textu rekonstruuje původní komunikační dění. Tím by text jako pramen rekonstrukce zůstal objektem interpreta a všechny pokusy o pokračující interpretaci by na tom sotva co změnil. „Náboženská zkušenost však prožívá v určitých situacích zasaženost biblickými texty tak, že musí být textu připsána aktivita a živoucnost, moc Ducha, jehož lze prostřednictvím textu zaslechnout.“¹⁹³ Takto animovány v *Biblické dogmatice* již texty nebudou. Mildenberger předpokládá, že právě život určený zkušeností s aktivními a živoucími biblickými texty vedl nakonec k jejich kanonizaci. Vyvozuje z toho metodické důsledky pro otázku po středu Písma – ten lze vystihnout nejspíš tam, kde je i dnes zakoušena moc biblických textů, zakládající závaznost Písma. Mildenberger připouští možné zdání, že otázka po středu Písma se jeho úvahami stala tím spíše nedosažitelnou. Přesto otázku po středu Písma nelze oddělit od

¹⁸⁸ *Biblische Theologie*, 157n.

¹⁸⁹ *Biblische Theologie*, 158.

¹⁹⁰ Srv. Pavel Roubík, *Ontologické rozšiřování. Jednota dějin tradice Starého a Nového zákona podle Hartmuta Geseho*. In: *Vykládat Bibli. Předpoklady a přísliby teologické exegeze. Studie a texty Evangelické teologické fakulty 1* (2015), 3-31.

¹⁹¹ Zejm. Peter Stuhlmacher, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975; též, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen 1986.

¹⁹² *Biblische Theologie*, 158.

¹⁹³ *Biblische Theologie*, 159.

otázky po současné závaznosti Písma. Otázka, jak přinést zkušenost zasaženosti do procesu rozumění, tudíž není přiměřená. Neptáme se na cosi antropologicky všeobecného, které by mělo přemostovat text a současný život, nýbrž jak je Bibli v současné zasaženosti fakticky rozuměno. Přitom by mělo dojít k vědomě vnímanému vzájemnému působení vědeckého výkladu Písma a jeho církevního užívání. Vědecký výklad Písma přitom pouze nepředává historické pochopení textu církevně praktickému užití, nýbrž nechá si říci, jak je Písmu v určitých životních souvislostech dnes rozuměno, aby toto rozumění na textech metodicky prověřil. To však současně znamená, že střed Písma není pevně stanoven jednou provždy, nýbrž aktuální oslovení adresované do konkrétní situace. V tomto oslovení se zpřístupňuje šíře a hloubka pravdy Písma – vždy však v aktuálním hrotu, jímž Písmo zasahuje současný život.¹⁹⁴

2. Pouze je-li současný život – náboženský a církevní – vnesen do procesu rozumění, může výklad Písma dostát svému nároku. Zabývá se slovem, z něhož žije víra, slovem, jímž je tvořena církev. Tak tomu jistě bylo ve všech dobách, avšak „současné problémy rozumění nutí k obzvláštnímu, metodicky pečlivě reflektovanému úsilí.“¹⁹⁵ Vědecký výklad jistě má svobodu zastávat svobodu Písma i vůči církvi. Na druhou stranu musí dbát na kontinuitu rozumění, které se představuje jako život církve ve vyznání její víry. Mildenberger se zde, na rozdíl od své *Theologie luterských vyznavačských spisů*,¹⁹⁶ nezabývá základními rozhodnutími církve v pojetí Písma, která získala úctyhodnou řadu dogmat a vyznání, jakkoli i zde spočívají známky rozumění, na něž uvědomělý výklad Písma bude dbát. Záleží mu spíše na začlenění exegeta samého do určité církevní životní zkušenosti. Dogmatik má snazší toto začlenění vnímat a vnášet do svého teologického úsilí, neboť pro něj představuje církevní životní souvislost nejbližší a pouze předběžný předmět jeho práce. Exeget je zvyklý toto začlenění hodnotit negativně, jako předpoklad, jehož si musí být rozumění vědomo, aby nezkalilo objektivitu vědeckého posudku. Podle Mildenbergera musí být začlenění do souvislosti církevního života viděno pozitivně. „Rozumění biblickým textům bude tím obsáhlejší a hlubší, čím více se vykladač dokáže vcítit do náboženské živoucnosti, z níž texty pocházejí.“¹⁹⁷ To nevylučuje u takového procesu interpretace možnost vnímat právě i cizí a našemu citění odporující. Čím intenzivněji má vykladač podíl na životě své církve, tím spíše (si) vytváří nutnou schopnost vnímat. Naopak zacházení s biblickými texty může vytvářet kritickou schopnost tento církevní život vnímat. Víra církve, která je takto vystižena a osvojována, jistě není pouze nebo v první řadě systém učení víry, ačkoli i učení víry patří k tomu, co by u vykladače biblických textů by mělo být přítomno. Jde tu o celou podobu života církve, která se odvolává na Písmo a která více či méně zřetelně je působením Písma určena. Mildenbergerovi se zdá obzvlášť důležité tuto víru církve metodicky vědomě zasadit do biblických textů ve dvojím ohledu: (1) církevní užívání a nábožensko-individuální rozumění textům nesmí stát nezprostředkovaně, ba nezprostředkovatelně vedle rozumění vědecko-historického. Pravděpodobně si metodický význam této maximy plně uvědomíme teprve tehdy, jestliže se napoprvé nebo napodruhé takové zprostředkování nechce zdařit. Nemůže se přitom jednat o jednostrannou kritiku církevního rozumění ze strany rozumění historicko-kritického. Nakolik exeget takřka zvnějšku kritizuje církevní užívání jednotlivých textů a jejich skupin, metodický problém ve své plné ostrosti ještě není vystižen. Tím spíše tam, kde církevní užívání Písma je pevně zakotveno v životě vykladače, může kritika bolet. Není škoda, obrátí-li se tato bolest proti své příčině, je-li tedy kriticky reflektována samozřejmost, s níž vydáváme běžný historický výklad textů za správný. Tak tomu dosud zdaleka není; spíše je to výzva právě pro metodickou reflexi, která se ptá na možnosti prostředkování, a přitom prověřuje historické „samozřejmosti“. Dále se Mildenbergerovi zdá důležité, aby za tohoto postupu byly do diskuse o správné porozumění Bibli přinášeny i konfesní a lokální obzvláštnosti tak, aby právě zde mohla přijít ke

¹⁹⁴ *Biblische Theologie*, 160.

¹⁹⁵ *Biblische Theologie*, 160n.

¹⁹⁶ *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, 1983.

¹⁹⁷ *Biblische Theologie*, 160.

slovu pro církve kritická funkce biblických spisů. Dlouhý čas církevních dějin se teologické střety zhusta vedly především o porozumění Bibli nebo určitým biblickým textům. Vede-li historická metoda výkladu Písma k tomu, že tradiční protiklady mezi velkými konfesemi společnému porozumění Bibli nebo určitým biblickým textům již nebrání, lze to interpretovat ve dvojitým ohledu: Buď to znamená, že teologický střet o výklad Písma se přesunul na jiná pole. Historický výklad Písma by tím přišel o svou teologickou relevanci. Nebo to znamená, že srozumění o biblických textech si razí cestu tam, kde učení víry a tím spíše etablované církve ještě kriticky a distancovaně stojí proti sobě. Právě celobiblická teologie, vědomě vnímající své zakotvení v církevním životě, by tak mohla podstatně přispět ke srozumění.¹⁹⁸

3. Začlenění exegeta a jeho výkladu Písma do souvislosti církevního života je jistě zároveň osobní zkušenost. Zkušenost víry jako třetí veličina Kählerova kruhu je přesto něco jiného. Řečeno dogmatickým rozlišením rané církve: Dosud se jednalo o *fides, quae creditur* a osobní začlenění do této objektivní víry, tedy o *notitia* a *assensus*. Nyní musí být uvážena i *fides, quae creditur*, speciálně jako moment ve *fides subjectiva*, která se označovala jako *fiducia*. Bylo-li obtížně objektivní víru metodicky přinést do procesu výkladu Písma, bude tomu stejně i zde. Právě uznáme-li, že vírou ve smyslu *fiducia* nemůže disponovat ani věřící subjekt, zdá se být víra tím spíše neuchopitelnou pro metodickou reflexi. Snad může poukaz na nedisponovatelnost víry vést o krok dále. Nejprve neuškodí připomenout, že víra není totožná s myšlením, nýbrž je to „celkové určení osoby“.¹⁹⁹ Proto víra žije v čase a tento život je odkázán na to, co této víře připadne od Boha. „Neboť pouze pokušení učí zpozorovat slovo,“²⁰⁰ překládá Luther Iz 28,19, čímž popisuje základní vlastnost reformačního pojetí víry: Je tu určitý čas pro víru, který je označen jako pokušení. Tento čas běží, nelze jej vytvořit zevnitř: Je to výzva od Boha samého. Je-li zde tento čas, potom je slovo pochopeno a přivlastněno. Nedisponovatelnost víry zároveň znamená nedisponovatelnost tímto rozuměním. To pro Mildembergera znamená relativizaci našeho vědeckého rozumění Bibli. Jakkoli na intelektuální úsilí o rozumění Písmu nelze rezignovat, toto úsilí je odkázáno na to, že se Písmo srozumitelným *učiní* – je-li k tomu *čas*. Mildemberger sice nemá za to, že při právě popsaném rozumění jde o nesdělitelné dění Ducha svatého, které by bylo třeba popsat jako nanejvýš dále nezpochybnitelné rozhodnutí Duchem svatým nadaného subjektu. Jelikož slovo tu osvětlilo určitou situaci, musí být možné jeho rozumění dále předávat. Ba více, jistě je to často jednotlivé slovo, které umožňuje rozumění, avšak odtud se mohou i jiná slova do takto získaného rozumění zapojit. „Co se jednou nedisponovatelně zpřístupnilo, může být uchováno.“ Může porozumění nově strukturovat a navádět k porozumění prohloubenému. „Je dobré, když si takové rozumění vzájemně přiznáváme, a tím spíše, přinášíme-li je do společného úsilí o [celo]biblickou teologii.“ Právě tak může být zkušenost víry, předávaná v biblických textech, vystižena a následována ve výkladu.²⁰¹

¹⁹⁸ Biblische Theologie, 161.

¹⁹⁹ Biblische Theologie, 162.

²⁰⁰ „Denn allein die Anfechtung lehrt aufs Wort zu merken.“

²⁰¹ Biblische Theologie, 162.

B. Biblická dogmatika

I. Prolegomena

1. Úkol a metoda

Jak naznačuje nejen titul Mildenbergerova vrcholného díla, nýbrž i jeho představené starší práce, *Biblická dogmatika*²⁰² hledí vnímat úkol, který nejsou schopny vždy pro sebe vyřešit ani dogmatika, ani biblická věda, totiž představení *teologie Bible jako celku*. Nezmůže to historický popis, nýbrž „aktualizace souvislostí Bible jako celku pro současnou církevní situaci.“²⁰³ Otázku teologie Bible jako celku nelze chápat jako úkol historický, neboť základ běžných historických rekonstrukcí tvoří historická předmětnost, proti níž se Mildenberger vymezuje od svého prvního do posledního díla.²⁰⁴ Chce-li biblická věda vypracovat teologii *celé* Bible – což jí Mildenberger v návaznosti nejen na Martina Kählera, nýbrž i Gerharda von Rada²⁰⁵ přisuzuje jako její hlavní úkol –, nemůže přistoupit na odtážitou, nezúčastněnou objektivitu, která tvoří základ i cíl historické rekonstrukce. Celobiblická teologie má za úkol reflektovat zkušenost víry s biblickými texty, čímž přináší tuto reflexi s sebou do chápání biblických textů. Zhuštěnou a tím ovšem vskutku abstraktní podobu zkušenosti víry spatřuje Mildenberger v dogmatické tradici, která má být tudíž pro celobiblickou teologii, rozvíjenou v *Biblické dogmatice*, nasazena jako pomoc k chápání Písma. Přenechává-li exegeze v zájmu své „disciplinární čistoty“ zaobírá se dogmatickou tradicí dogmatice, ochuzuje se tím sama o výkladové možnosti a perspektivy. Programová kombinace dogmatiky na jedné a teologie Starého a Nového zákona na druhé straně současně zřetelně předznamenává dogmatické východisko práce. Co tu snad vypadá jako plán „metateologie“, má ve skutečnosti představovat dosti skromné počínání: úsilí dostat úkolu teologie jako vedení k dané době přiměřenému (*zeitgemäß*) chápání Písma a Písmu přiměřenému (*schriftgemäß*) chápání daného času.²⁰⁶ Dogmatika nezpracovává a v zájmu vystižení celku křesťanské víry dále nerozvíjí „hotové“ poznatky biblické vědy; „dělbu práce“ těchto tradičních teologických žánrů Mildenberger charakterizuje následovně: Zatímco dogmatika postupuje od vždy již chápaného Písma k Písmu, které je třeba pochopit nově, začíná biblická věda u Písma, je které je třeba pochopit nově, a snaží se je vidět s vždy již chápaným Písmem v jednotě.²⁰⁷ Dogmatický a exegetický přístup k Písmu se mají ve svých výsledcích setkat.²⁰⁸

²⁰² Friedrich Mildenberger, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive I. Prolegomena. Verstehen und Geltung der Bibel*, Stuttgart 1991. Dále BD.

²⁰³ BD I, 11. Právě spojení církevní a biblické dogmatiky má tuto uchránit od tíhnutí k pevnému systému a historismu. Podle jiného významného autora *Biblické dogmatiky*, Johanna L. S. Lutze neví *biblická* dogmatika, na rozdíl od dogmatiky *církevní*, „nic o onom konfliktu protikladů, které vznikly vstupem biblického náboženství do světa, a z tohoto vstupu potom vznikla učení přijatá v církevní dogmatice“ (*Biblische Dogmatik*, nach dessen Tode herausgegeben Rudolf Rüetschi, Pforzheim 1847, 7). *Biblická* dogmatika je přitom „čistě historická a chce prostředkovat to, co je dáno, až k základu, aby nalezla systém daný podle obsahu a formy“ (tamt. 8; BD I, 11, pozn. 2).

²⁰⁴ Proti Ebelingovi, Was heißt.

²⁰⁵ „Tím se rýsuje ještě vzdálenější cíl ‚biblické teologie‘, v níž by byl dualismus vždy umíněně vymezené teologie Starého a Nového zákona překonán“ (Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München 1965, 447).

²⁰⁶ Srv. *Grundwissen*, 58nn.; *Selbstdarstellungen*, 25n.

²⁰⁷ Srv. Zum Verhältnis von Dogmatik und biblischer Theologie, in: *Festgabe für Friedrich Lang*, Tübingen 1978, 428-435.

²⁰⁸ BD I, 11n; 29. Srv. *Grundwissen* 28nn.

Dogmatická tradice je ovšem v *Biblické dogmatice* konfesně omezena, vyznačuje se tedy zcela konkrétní kontextualitou. Velkolepý pokus o *Ekumenickou dogmatiku*²⁰⁹ může Mildenerger zapojit do práce na Bibli právě tak málo jako nejrůznější zkušenosti velkých a malých církevních společenství s Biblí. Proto snad některá jeho zjištění znějí všeobecněji a absolutněji, než jak jsou míněna. Perspektiva, v níž Mildenerger zpracovává biblické texty, je určena jednak reformační tradicí, jednak osvícenstvím. Kritika osvícenství je v práci přítomná nejen ve stálém vyrovnávání se s historicko-kritickým výkladem Písma, nýbrž musí být zohledněna i při zpracování dogmatické tradice. Na druhou stranu není nutné v každém jednotlivém případě podrobně představovat celý vývoj dogmatického učení;²¹⁰ zpravidla stačí představit nejprve stav dogmatického učení před zlomem v osvícenství. K tomu Mildenerger užívá *Examen theologicum acroamaticum* Davida Hollaze (1707). Hollaz reprezentuje konečné stadium dogmatické tradice luterské ortodoxie a vyznačuje se přehledností a didakticky zdařilým zpracováním látky. Změna tázání v osvícenství je zpravidla ukazována na Kantovi, který již vnímá osvícenství kriticky. Specifickou a dosud vlivnou odpověď na posun problému v osvícenství dává Friedrich D. E. Schleiermacher ve své *Věrouce*. Další změna takto fixovaného dogmatického stavu nastává s tzv. dialektickou teologií, zejména v *Církevní dogmatice* Karla Bartha. Dále Mildenerger do svých úvah zapojuje charakteristická mínění soudobé dogmatické diskuze, příležitostně literárně-kritické či historicko-náboženské hypotézy, jakkoli je pro *Biblickou dogmatiku* důležitý především kanonický text,²¹¹ a sice v překladu užívaném v církvi, musí být současně zohledněna vědecká práce na textech. Tak se dostáváme k rozlišení, jež určuje celou *Biblickou dogmatiku*: „jednoduchá řeč o Bohu/k Bohu/s Bohem“ (*einfache Gottesrede*; „*simple God-talk*“²¹²) a vědecká teologie. Nejde přitom o distinktivní přiřazení v tradičním smyslu, nýbrž o rozlišování různých jazykových úrovní. Jak uvidíme zřetelněji vzápětí, Mildenergerovi velmi záleží na prokázání toho, že přes netradičně volenou terminologii nezavádí nějaké novum. Obvyklé distinkce *zvěstování*, příp. *zvěst* (kérygma), a *teologie* či *evangelium a teologie* však jednoduchou řeč o Bohu příliš pevně stanovují. Toto rozlišování má dvojí funkci: za prvé ušetřit teologii nároků, které nemůže vyřešit, za druhé předestřít současnou skutečnost, na niž se teologie ve všech svých pracovních postupech může vztahovat. Teologii je takto ulehčeno od úkolu svou řeč o Bohu prokázat jako pravdivou. Tímto úkolem by bylo již dlouho ustálené přiřazení myšlení a víry dále upevněno. Že teologie víru nejen promýšlí, nýbrž tvrdí samostatný přístup k Bohu jako svému protějšku, zahrnuje předpoklad, že vztah člověka k Bohu trvá i bez ohledu na víru; že přinejmenším v principu může být dán – teology! – na vědomí každému člověku. Teolog není tím, kdo ví, že „nevěřící“ neexistují. Stejně jako se „bezbožnost“ člověka nerovná jeho nezájmu o náboženskou nabídku církvi, je nutné vypracovat takové teologické argumentační modely, které by poté mohly být přesazeny do církevních nároků, místo aby vznášely nárok na univerzální platnost. To přirozeně neznamená, že by se teologická práce musela omezovat pouze na církev jako soubor nominálního členstva. Odkazem na jednoduchou řeč o Bohu se nadto teologie, vědomá si svých předpokladů a mezí, vystavuje ještě dalšímu nároku: Zabývá se něčím,

²⁰⁹ Edmund Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983.

²¹⁰ Za metodicky i věcně chybné Mildenerger považuje začít přehled historického vývoje dogmatické tradice právě u Písma, jako je tomu u rovněž v českém prostředí známého *Kompendia evangelické dogmatiky* Horsta Geoga Pöhlmana (Jihlava 2002 [1985]). Bible jednoduše nestojí na počátku dogmatické tradice, nýbrž doprovází ji jako pramen a norma. Právě na tuto funkci Bible v dogmatické reflexi je třeba pamatovat napořád (*BD I*, 13, pozn. 8).

²¹¹ Otázky týkající se textu za jeho kanonickou podobou Mildenerger ani dosud, ani v *Biblické dogmatice* programově nevykládá jako Breward S. Childs.

²¹² Tak James Barr, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Minneapolis 1999, 513-529; srv. Jürgen Roloff (ed.), *Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs. Festschrift für Friedrich Mildenerger zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1994. Jednoduchou řečí o Bohu označuje Mildenerger totéž, co Ebeling nazývá „bezprostřední náboženské výroky“ (*Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen*, *ZThK* 75 [1978] 99-116 [99]).

čím nedisponuje. Pravda, jíž je zavázána, stojí mimo ni; uskutečňuje se v životních, nikoli teologických souvislostech. Těmto životním souvislostem, tj. jednoduché řeči o Bohu, může a má teologie sloužit. Musíme ovšem rovněž uvážit, v jakých ohledech je jednoduchá řeč o Bohu odkázána na službu teologie.²¹³

2. Jednoduchá řeč o Bohu a vědecká teologie

Jakkoli se jednoduchá řeč o Bohu děje tam, kde se to líbí Bohu samému, má svá *místa* a *prvky*. Že jejím místem je v prvé řadě církev, je pro luterskou dogmatickou tradici samozřejmé, neboť církev určuje právě na základě jednoduché řeči o Bohu: Jednoduchá řeč o Bohu se děje v církvi a církev utváří.²¹⁴ Na druhou stranu jsou určení církve tradiční dogmatiky příliš úzká na to, aby je Miltenberger mohl být jednoduše přejmout. Jakkoli je při tomto tradičním určení jasné, že církev nemůže být ztotožněna s institucí úřadu, nýbrž realizuje se jako shromáždění kolem slova a svátosti, v tradičním popisu církve dominuje struktura církevního úřadu. Souvisí to se sociální podobou, v níž tu církev působila a byla teologicky určována: K církvi patřil každý člen společnosti a společnost byla jako církev znatelná právě tam, kde se nositel církevního úřadu ujal své funkce.²¹⁵ V tradičně určené církvi je tedy jednoduchá řeč o Bohu vázána příliš na komunikační strukturu církevního úřadu, než aby dále neupřesněné určení pojmu „církev“ mohlo vyjádřit její rozsah a tím spíše zasazení do životních souvislostí. Zde spočívá důvod naznačeného Miltenbergerova rozhodnutí nepřijímat obvyklé výrazy „zvěstování“ či „evangelium“. Místem jednoduché řeči o Bohu jsou *všechny* životní souvislosti, v nichž se daná skutečnost vyjadřuje na základě Bohem a v zaměření na Boha (*von Gott her und auf Gott hin*). Je tu ještě další zúžení církve ze strany jejího tradičního určení: Jelikož řeč a jednání církevního úřadu ve svátosti charakterizuje církev ve vlastním smyslu, musí být toto dvojí normováno tak, aby bylo možné právě zde rozlišovat pravou a falešnou církev. Jako pravá církev je určeno shromáždění, jehož řeč církevního úřadu je čistým zvěstováním evangelia a jehož jednání církevního úřadu vysluhuje svátosti podle evangelia. To znamená, že tu teologie definuje, co znamená být církví. Ve své definici pravého a falešného zde teologie bezprostředně disponuje jednoduchou řečí o Bohu, a církev jako místo k této řeči určuje tak, že tím jsou současně jiná místa předem vyloučena. Aby se Miltenberger tomuto zúžení plynoucímu z „velkopanského“ nároku teologie vyvaroval, mluví o vícero místech jednoduché řeči o Bohu. To má své eklesiologické důsledky: Je-li spojení jednoduché řeči o Bohu, církevního úřadu a čistého učení rozvolněno, dojde k potížím při definování. Těch se však lze odvážit spíše než zúžení, které již v počátku realitu, na niž se teologie vztahuje, spíše zakrývá než prokazuje. Ekumenickou šíří jednoduché řeči o Bohu je nutné uchovat právě tváří v tvář kontextualitě podniku *Biblické dogmatiky*.²¹⁶

Jednoduchá řeč o Bohu je zavázána biblickým spisům a s jejich pomocí vyjadřuje aktuální skutečnost (*Anstehendes*) v zaměření na Boha. Ani biblické spisy, ani aktuální skutečnost nemohou být chápány samostatně a přivedeny do rozhovoru teprve v druhém kroku: Aktuální skutečnost se může vyslovit v zaměření na Boha právě prostřednictvím biblických spisů. To

²¹³ BD I, 13-15; 29.

²¹⁴ CA V a CA VII. „Shromáždění svatých“ je blíže určeno čistotou zvěstování evangelia a evangelium přiměřeným vysluhováním svátostí. Kazatelský úřad je třeba chápat nikoli na základě nositelů úřadu, nýbrž na základě bohoslužebného dění: úřad je tu zvěstování evangelia a vysluhování svátostí ve shromáždění.

²¹⁵ *Ecclesia synthetica* sestávala z vyučujících (*doctores*) a poslouchajících (*auditores*), na rozdíl od *ecclesia representativa*, vyučujících shromážděných k rozhodnutí v otázkách víry a mravů (Hollaz, IV, 2; BD I, 16, pozn. 20).

²¹⁶ BD I, 17n; 29n.

jistě není výzva ke kladení zásady *sola experientia* vedle *sola scriptura*.²¹⁷ Skutečnost trvá bezprostředně v čase, přičemž čas opět neznamená dobu měřitelnou chronometrem, nýbrž „skrze tento čas je naše tělesné lidské bytí začleněno do určitých konstelací světa, do ‚vnějšku‘ (*Außen*).“²¹⁸ Vůči času se zakoušíme zpravidla jako určení, jako určující nanejvýš jen v malé míře. Reflexní zkušenost sebe sama je schopna existující skutečnost transcendovat; naše „nitro“ (*Innen*) se může v této zkušenosti distancovat od začlenění do daného „vnějšku“. To je podmínka pro to, že čas vůbec můžeme zakoušet. Časem tedy Mildenberger předně míní tento existující „vnějšek“ a oba pojmy v *Biblické dogmatice* již užívá takřka zaměnitelně.²¹⁹

„Takovýto čas přichází od Boha: To je jedna z nezákladnějších výpovědí jednoduché řeči o Bohu.“²²⁰ Na druhou stranu nelze všechnen čas dát do jedné veliké závorky a opatřit ji předznamenáním „Bůh“. Tím bychom se dostali do nepřiměřených abstrakcí a jednoduchá řeč o Bohu by byla odtažena od biblických textů a podřízena myšlení, které tvrdí jeden všeobecný, od víry odlišný přístup k Bohu. Naproti tomu „text musí být nalezen k času a čas k textu, má-li se jednoduchá řeč o Bohu zdařit.“ Jinak je na místě mlčet; zdá-li se být Bůh v určitém čase nepřítomným, je takové mlčení „velmi výřečné“.²²¹ Před nepřiměřenými abstrakcemi se musíme chránit též stálým zohledňováním, kdo mluví s kým a s jakým záměrem. Onen „Boží člověk“ (2 Tm 3,16) má být připraven dostat životním výzvám, přičemž „dobrým činem“ je míněn aktivní vstup do existujícího času. Aniž by Mildenberger chtěl vznášet nárok na úplnost, vypočítává možné podoby jednoduché řeči o Bohu: vyznávání, dosvědčování, prosby, děkování, utěšování, napomínání, kárání, poučování, a zvláště chválení a vyprávění. Ve všech těchto podobách jednoduché řeči o Bohu jsou mluvící zasaženi a účastni. Jistě lze říci, že se jedná o řeč ve víře, z víry a směrem k víře. Přesto je významové pole výrazu „víra“ příliš široké a neurčité, aby stačilo k přesnějšímu popisu zamýšleného. Mildenberger zde raději mluví o inspiraci, která neznamená „pouze teologické určení toho, kdo mluví. Platí pro celé dění jednoduché řeči o Bohu jakožto dění komunikační, na němž se konstitutivně podílejí právě i biblické texty.“²²² Inspirace závisí na živoucím, nedisponovatelném jednání Ducha svatého. Problematickou se řeč o inspiraci stává právě tenkrát, je-li oddělena od dění jednoduché řeči o Bohu a fixována na nějakou zde zúčastněnou instanci a v ní izolována – ať už jsou to biblické texty nebo člověk jednoduše mluvící o Bohu. Důraz na inspiraci Písma v dogmatice protestantské ortodoxie vyjímá učení o Písmu ze soteriologické souvislosti a jako princip poznání pojednává v prolegomenách. Jistě zůstává i poté Písmo určeno jako prostředek milosti, a tak uchována hermeneutika rozlišování zákona a evangelia. Přesto je pro lutersko-ortodoxní učení o Písmu určující potřeba neotřesitelného principu poznání. Fixace inspirace na biblický text vede k neudržitelnému oddělování

²¹⁷ BD I, 18n. Proti Gerhardu Ebelingovi, *Dogmatik des christlichen Glaubens. Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt I*, Tübingen 1979, 42: „Hermeneutická úvaha ukazuje, že Písmo je uchopeno ve svém pohybu dění (*Geschehensbewegung*) od slova k textu a od textu ke slovu, jestliže se slovo nemíjí s životem, nýbrž do života vstupuje, jestliže tedy má co do činění se zkušeností v širší lidské životní zkušenosti. Proto by také bylo nesmyslné chtít to, co zkušenost znamená a čím je, stanovit nezávisle na onom setkání, v němž je život konfrontován se svědectvím Písma a svědectví Písma se životem. Aniž by se při tom takřikajíc otevřela všechna zdymadla nebe a země a v nejširších dimenzích rozpoutal zápas o slovo života a tím zápas o pravý život, nevzala dogmatika *sola scriptura* vážně. [Tato zásada] vyzývá přímo k *sola experientia*.“ Na jiném místě popisuje Ebeling trojnásobný vztah Písma a zkušenosti: jednak zkušenosti předávané v Písmu samém, které se chtějí stát živoucím slovem, dále zkušenost, jež Písmo sice vždy předchází, která však má být uchopena ve vztahu, v němž k ní stojí Písmo, a nakonec Písmem vyvolaná zkušenost (*Schrift und Erfahrung*, 114). Takto těsné spojení Písma a zkušenosti znamená, že historické rozumění biblickým textům může být vždy pouze předběžné a přípravné (BD I, 19).

²¹⁸ BD I, 19.

²¹⁹ BD I, 18n; 30.

²²⁰ BD I, 20.

²²¹ BD I, 20.

²²² BD I, 21.

víry Písma (*Schriftglaube*) od víry spásné (*Heilsglaube*). Tento posun těžiště v luterské ortodoxii získává svou náboženskou brizanci ve fundamentalismu.²²³

Jednoduchá řeč o Bohu se týká všech zúčastněných. Znamením toho je srozumění a společenství, k nimž tu dochází. Teologickou interpretací jednoduché řeči o Bohu jako dění živoucího Ducha svatého, ukázanou predikátem inspirace, se dotýkáme zvláště kritického bodu Mildenergerových úvodních úvah. Že vědecká teologie je zbavena úkolu sama prokázat svou řeč o Bohu, nemůže znamenat, že otázka pravdy je vyřešena poukazem na nedisponovatelné dění Ducha při jednoduché řeči o Bohu. Zde jde o úkol vědecké teologie, jímž se *Biblická dogmatika* musí důkladně zabývat. Ale ještě předtím je nutné tuto problematiku uvážit z hlediska, jak určit vztah tohoto komunikačního dění, teologicky interpretovaného jako dění Ducha svatého, k jiným komunikačním děním. Jednoduchou řeč o Bohu lze ze souvislosti života vydělit právě tak málo jako církev ze světa, v němž se právě realizuje lidský život jako rozmanité komunikační dění. S určením jako dění Ducha svatého je stanovena zvláštnost řeči o Bohu, která zapovídá ji do tohoto komunikačního dění beze všeho začlenit jako jeho obzvláštní podobu. Tím by byl zpochybněn zvláštní předmět, tj. právě řeč o Bohu.²²⁴ Teologická tradice si tudíž posloužila distinkcí, že všeobecné komunikační dění spadá pod pojem rozumu, kdežto jednoduchá řeč o Bohu pod pojem zjevení. Na mnoha místech – mj. ihned vzápětí – se ovšem dočítáme, že tradice mezi jednoduchou řečí o Bohu a vědeckou teologií nerozlišuje, a proto pojednává otázku pravdy přímo v teologickém diskursu.²²⁵

Začlenění teologie do všeobecného komunikačního dění jsme svědky v protestantské i katolické tradici.²²⁶ Oba modely určení vztahu vycházejí z toho, že v pojmu *ratio* může být aspoň v základu disponováno celým komunikačním děním. To platí stejně pro nakládání s biblickými texty historickou kritikou i pro distinktivní přiřazení rozumu a víry, resp. všeobecného a zvláštního zjevení, v luterské ortodoxii. Teologie reflektující jednoduchou řeč o Bohu tu bude zdrženlivá. Rozum totiž vystihuje afektivní moment komunikačního dění pouze okrajově. Kvůli neřešitelné problematice pojetí rozumu Mildenerger nevychází ani necílí na tradiční určení vztahu rozumu a víry, nýbrž na určení rozumu vznáší nárok povýtce teologický. Je si vědom, že takové určení získá sotva širší význam než v rámci teologie a církve. Určení vztahu rozumu a víry jistě může vznášet nárok na zprostředkování se všeobecným komunikačním děním, avšak ten zůstává potud neodhalen, dokud nenalezne všeobecné uznání, které je pojmem rozumu přinejmenším zamýšleno.²²⁷

Univerzální nárok na platnost je stanoven nikoli v rozumu, nýbrž v řeči o Bohu, je-li brána vážně. Bůh se netýká jen části skutečnosti. V uznání univerzálního nároku na platnost je vždy stanovena ona zasaženost, kterou Mildenerger popisuje jako inspiraci, jak je předpokládána pro celou jednoduchou řeč o Bohu, jako specifické komunikační dění. Důsledkem nemožnosti předběžného určení vztahu rozumu a víry je vymezení jednoduché řeči o Bohu ve vnějším a vnitřním aspektu. Popis ve vnějším aspektu vidí jednoduchou řeč o Bohu začleněnou do všeobecného komunikačního dění. V tomto vnějším aspektu historicko-kritický výklad Písma nelze zpochybňovat. Zpochybnění následuje teprve v případě tvrzení, že biblické texty lze chápat dostatečně v rámci všeobecného komunikačního dění. Totéž platí pro pokusy analytické filosofie popsat náboženskou řeč v jejím svérázu. Teologický popis jednoduché řeči o Bohu znamená

²²³ BD I, 20n; 30.

²²⁴ Historicko-kritický výklad toto začlenění provádí; dění Ducha kriticky pracující exeget vyčleňuje z vědeckého výkladu. Srv. Erich Grasser, *Offene Fragen im Umkreis einer Biblischen Theologie*, *ZThK* 77 (1980), 200-221 (203): „Že se *texty* stávají *slovem*, se nemůže stát metodou, nýbrž zůstává svobodným dílem Ducha svatého.“

²²⁵ BD I, 23-25; 30.

²²⁶ Srv. konstituci Prvního vatikánského koncilu *Dei Filius*.

²²⁷ BD I, 25; 30.

popis zevnitř, s východiskem od zkušenosti zasaženosti děním Ducha svatého. Oba aspekty je třeba vidět zároveň.²²⁸

Pojem „teologie“ zahrnoval v luterské ortodoxii celý komplex řeči o Bohu. Takto chápaná teologie odůvodní nevyhnutelné kritické doprovázení jednoduché řeči o Bohu jinak než právě jejím kritickým doprovázením – snad nutností hájit vlastní stanoviska v duchovních střetech navenek (apologetika) a potírat hereze uvnitř církve (polemika). Východisko Mildenergerova uvažování o úkolu teologie tvoří reformační princip Písma. Má-li být uchován, je teologické doprovázení jednoduché řeči o Bohu nezbytné. Předpokládá zralé (*mündige*) společenství, které samo může posoudit, co je nutné říkat a poslouchat jako evangelium. Třebaže s Biblií obeznámení laici byli a jsou, fakticky se toto společenství uskutečnilo jen v náznaku. Nepodařilo se zralost společenství zakotvit dostatečně institucionálně. Vrchnostenská struktura, politicky dalece překonaná, se odráží v především konsistoriálně pojatých církvích. V důsledku toho je kompetence k jednoduché řeči o Bohu mocenskými stanovisky nositelů církevních úřadů a funkcí spíše potlačována než podněcována. Na tuto kompetenci je ovšem jednoduchá řeč o Bohu nutně odkázána, nemá-li z nedostatku životní zkušenosti zchátrat.²²⁹ Vědecká teologie pak ke křesťanské zralosti přispívá tím méně, čím více deleguje kompetenci zdůvodnit víru na sebe (k teologickému povyšování stačí již tvrzení, že kompetence teologa v historických otázkách tvoří předpoklad kompetentního výkladu Bible).²³⁰ Místem jednoduché řeči o Bohu je primárně církev; stejně jako církev nemůže být pochopena na základě své faktické úřední struktury, nesmí ani teologie domýšlivostí svého výhradního postavení vůči církevním úřadům rozumět sobě samé jako té „pravé“ teologii a jiným řečem o Bohu upírat pravdivost.²³¹ Reformační princip Písma může být v současné situaci uchován jedině v odporování církevním úřadům a teologické vědě, nakolik zbavují věřícího zralosti (*Entmündigung*).²³²

2.1. *Biblická dogmatika jako církevní věda*

Biblická dogmatika tedy kombinuje biblickou vědu a dogmatiku s cílem kriticky postihnout užívání Písma v církvi a s ním spojenou, přesto však nikoli totožnou jednoduchou řeč o Bohu. Problematické aspekty užívání Písma naznačují, jak neblahé plody přináší rozpad vědecko-historického výkladu Písma na jedné a církevního užívání Písma na druhé straně. V této situaci nemůže *Biblická dogmatika* mířit výše než na záměr předložit alternativní výklad Písma, a sice v mnohem užším spojení jak s církevní tradicí chápání Bible, tak s vědecko-historickou exegezí. V *Biblické dogmatice* ovšem nejde o jediné možné kritické zpracování církevního užívání Písma.

²²⁸ *BD I*, 25-27; 30. Srv. níže výklady k Janovu prologu, kde je řeč o životní souvislosti jako o komunikačním dění. Logos coby světlo života, tj. pojetí životní souvislosti v zaměření na Boha, je sice ve světě, avšak teprve v obzvláštnosti slova ztělesněného Ježíšem se ono Logem označené všeobecné komunikační dění uskutečňuje, životem osvětluje a stává srozumitelným v zaměření na Boha (*BD I*, 26n).

²²⁹ Otázku, zda vědecká teologie je schopna jednoduchou řeč o Bohu tváří v tvář neuspokojivým církevním strukturám stimulovat, Mildenerger do značné míry shledává oprávněnou. Bez přímého paralelizování a s ohledem na konfesní perspektivu daného úkolu poukazuje na propojení protestu laiků proti „poručníkovaní (*Bevormundung*) centralistické byrokracie“ římskokatolické církve s vědeckou teologií (*BD I*, 28).

²³⁰ Tento nárok nemusí být vždy tak očividný, jako tomu má být u Wolfharta Pannenbergova (*Stellungnahme zur Diskussion*, in: James M. Robinson – John Boswell Cobb jr. [vyd.], *Neuland in der Theologie III. Theologie als Geschichte*, Zürich – Stuttgart 1967, 285-351 [345]). Pannenberg obhajuje moderní zralost člověka před autoritativními nároky, jak je podle něj vznáší tzv. dialektická teologie. Argumentuje ovšem tak, že právě teologie dbá na předmět, na němž víra závisí; stačí, když rozhodnutí víry jednotlivce fakticky spočívá na nevyvratitelných základech. Otázka, zda je tomu tak, tvoří pro Pannenbergova téma teologické reflexe. Nakolik je pro věřícího nezbytné vyrovnat se s pochybnostmi víry, podílí se na teologii. Sama vědecká teologie chrání víře předcházející pravdu, na niž víra spoléhá. Mildenerger oponuje: Rozlišováním teologicky vědoucího a „standardního“ věřícího lze modernímu nároku na zralost sotva dostát (*BD I*, 28, pozn. 65).

²³¹ To podle Mildenergera platí nejen vzhledem k jiným církvím, nýbrž i židovství (*BD I*, 29n).

²³² *BD I*, 27-29; 30.

Jelikož se na přístupu k Písmu vždy podílí „nanejvýš různé podoby životní zkušenosti“, neexistuje jediné „správné“ chápání Písma a i ty nejzavedenější výkladové typy jsou „alternativní“.²³³

Dogmatika obvykle začíná uvážením otázky, jak blíže určit teologii jako vědu. Pro Mildembergera obzvlášť důležitý aspekt tohoto tázání jsme zmínili: Rozlišování jednoduché řeči o Bohu a vědecké teologie nejen určuje cíl vědecké teologie, která má jednoduchou řeč o Bohu kriticky doprovázet, nýbrž současně vysvětluje, že otázku teologie jako vědy (encyklopedický aspekt) a otázku jednoty teologie v jejích různých disciplínách (vědecko-teoretický aspekt) je třeba explikovat pouze ve vzájemném vztahu. Otázka jednoty teologie v jejích různých disciplínách je na základě stanovení cíle *Biblické dogmatiky* ještě naléhavější než otázka po teologii jako vědě; spletitou problematiku moderní vědy, na niž teologie participuje, můžeme pouze naznačit. *Biblická dogmatika* chce jistě platit za kus vědecké teologie. Avšak zde v obzvláštní hustotě narážíme na problémy, které Mildembergera přiměly k projektu *Biblické dogmatiky*. Otázka jednoty teologie Mildembergera zajímá s ohledem na „centrální otázku“ vědeckosti výkladu Písma. Zodpovídání této otázky za užití historicko-kritické metody má své důsledky pro celek teologie. Dělení teologie na „klasické“ disciplíny není podmíněno zdaleka jen narůstajícím věděním, které si žádá stále vyšší míru specializace. Za tímto rozdělením se mnohem spíše skrývá nanejvýš problematický metodický dualismus, který nutí k sebeospravedlňujícím a sebezdůvodňujícím strategiím, jak je jednotlivé disciplíny pro obhajování své samostatnosti na úkor vědomí společného úkolu vytvořily. Různé metody odkazují na různá založení teologie jako vědy. Teologie tak působí spíše jako „roztříštěné zrcadlo, v němž se obraz o celku teologie mnohonásobně láme, a právě proto nevzniká žádný obraz o celku teologie.“²³⁴ Již ve věhlasné nástupní profesorské přednášce Johanna Philippa Gablera (30. 3. 1787) na univerzitě v Altdorfu nalézáme rozlišování pravé, tj. historicky rekonstruující a čisté, tj. teologicky interpretující biblické teologie.²³⁵ Spolu s historickou metodou je tedy pevně stanovena jednosměrnost od biblické vědy, neznepokojované dogmatickými, tj. dobově podmíněnými otázkami, k dogmatice, která má obstarat jejich aplikaci, přiměřenou dané době. Reformační princip Písma se metodicky proměňuje v požadavek předřazení biblické vědy dogmatice. Biblická věda chce být pravdě blíže tak, že vystihuje vlastní, na dobových otázkách nezávislý smysl Písma. Jistě tento nárok, jak jej zastával Gabler, za dvě století, které nás od něj dělí, ustavičně varíroval a byl často oslabován poukazem na to, že biblické vědě jde o faktickou historickou pravdu. Pro Gablera samého se mísí na času nezávislá pravda, kterou historicky vyjímá z Písma, s pravdou rozumu jeho doby, jak by ji tomuto času přiměřená dogmatika měla rozvíjet.²³⁶

Aniž bychom tu podrobně mapovali následný historický vývoj toho, co u Gablera spatřujeme ve stádiu zrodu, povšimněme si zde spočívajících tendencí a jejich důsledků. Metodický svéráz biblické vědy je vypracován ve vymezení se vůči systematické teologii. Takto zdůvodněný metodický dualismus charakterizuje teologii až do bezprostřední současnosti. Přitom se ovšem rozlišování metod bezpodmínečně nekryje s hranicemi teologických disciplín a tím spíše s metodickými přesvědčeními jejich stoupenců. V křesťanské teologii sice dva přístupy existovaly

²³³ BD I, 31n; 52.

²³⁴ Gerhard Ebeling, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 1975, 9 (BD I, 33).

²³⁵ „Oratio e iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus“ (*O správném rozlišování biblické a dogmatické teologie a správném určení cílů jich obou*) z 1787 (přetištěno in: Georg Strecker [vyd.], *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Darmstadt 1975). Otto Merk (*Biblische Theologie in ihrer Anfangszeit*, Marburg 1972, 90nn), překladatel Gablerovy přednášky, sleduje další působení tohoto rozlišování ve vývoji disciplíny a spatřuje je především v Bultmannově distinkci rekonstrukce a interpretace (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977, zejm. 599). Mildemberger dodává: Existenciální analýza pobytu, určující Bultmannovu interpretaci, „vytvořila vlastní, redukovanou dogmatiku“. Jak u Gablera, tak u Bultmanna je tudíž „exegeze oddělena od církevní zkušenosti s Písmem a zvláště důsledně izolována od zkušenosti tradované v dogmatice.“ Teologické nedocenení oné „církevní zkušenosti“ je toho nutným důsledkem (BD I, 34).

²³⁶ BD I, 32-34; 52.

vždy: exegetické zkoumání biblického textu a systematický postup orientovaný na určité věcné otázky, avšak vycházelo přitom najevo dogmatické uvázení. Teprve v novověku se práce na Bibli od dogmatiky emancipovala – nejprve ve znamení biblicko-teologické kritiky převažující „školské dogmatiky“ a určitých církevních dogmat, poté ve jménu historicko-kritického zkoumání biblického podání. Zmíněný metodický dualismus, který se překrýval s postavením vedle sebe a proti sobě (*Neben- und Gegeneinander*) historických a dogmatických disciplín pouze zdánlivě. „Neboť biblicko-exegetické disciplíny se mohly stát zastáncem dogmatického myšlení, stejně jako systematické disciplíny zastáncem historicko-kritického myšlení.“²³⁷ Vymezení biblické vědy vůči dogmatice není náhodné. Svou metodou dogmatika reprezentuje vázanost teologie na církev, které se od doby osvícenství stalo problematickým. Historicko-kriticky pracující teologie ve svém nároku na vědeckost vyražuje vázanost na církev jako metodicky nepřiměřený předpoklad své práce. Na toto místo vstupuje začlenění do vědy vůbec, které znovu vznáší celospolečenský nárok na pravdu. Tohoto nároku se teologie nemůže jednoduše zprostit, avšak musí být prostředkován nárokem na pravdu, jak jej vznáší jednoduchá řeč o Bohu. V dualismu historické a dogmatické teologie se tento úkol zdařit nemůže.²³⁸

Z rozpojení vědecké teologie a církve nelze vinit pouze teologii. Problém souvisí mnohem spíše s tím, že postavení církve ve společnosti určené osvícenstvím a následným pluralismem se stalo sporným. Že si církev nesmí rozumět ani na základě odporování této společnosti, ani jednoduše v souvislosti s ní, je zřejmé. Spatřuje-li se teologie primárně v souvislosti s pluralistickou společností, orientuje se spíše na otázkách a metodách vědy. Církev pak vnímá v této společenské souvislosti rovněž. Spatřuje-li se teologie naproti tomu primárně v souvislosti s církví, která společnost přesahuje, staví se vůči otázkám a metodám vědy kriticky a orientuje se na závaznosti církevní tradice, snad v důrazu na reformační princip Písma. Tuto již dobrá dvě staletí trvající rozpačitost ovšem sotva lze ukončit požadavkem buď bezvýhradné vědeckosti, nebo neomezené církevnosti teologie. Každopádně musíme vnímat, že jednotu teologie v jejích různých disciplínách může zakládat pouze vázanost na církev. A naopak: Důraz na vázanost teologie na společnost spíše než na církev musí zproblematizovat jednotu teologie. To neplatí pouze pro vztah historicko-kriticky pracující biblické vědy, rozpadlé do disciplín starozákonní a novozákonní teologie, k dogmatice, nýbrž i pro převážně apologeticky postupující systematickou teologii či praktickou teologii, která si již nemůže a nechce rozumět jako teorie církevní praxe a jednání církevních úřadů.²³⁹ Problematická otázka po jednotě různých teologických disciplín, nezodpověditelná rafinovanou vědeckou systematikou, odkazuje do širších souvislostí určení vztahu

²³⁷ Ebeling, *Studium*, 8.

²³⁸ *BD I*, 34n; 52.

²³⁹ *BD I*, 35n; 52. Jak velmi může fascinovat řešení Schleiermacherovo, tak málo je lze v současné situaci reprivatizovat. Schleiermacher se pokusil založit jednotu teologie v tom, že ji určil jako „pozitivní vědu“: teologie zmocňuje k řešení praktického úkolu církevního vedení (již Hollaz nazýval teologii „sapientia eminens practica“; I, 1). To předpokládá polaritu vedení církve a věřících, tj. kléru a laiků (*Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, ed. H. Scholz, Leipzig 1910, § 3). Balancování mezi církevností a vědeckostí teologie se v následném vývoji neudrželo; dodnes tihne recepce Schleiermacherova konceptu buď ke zcírkevnění, nebo naopak odcírkevnění. Církevnost i vědeckost teologie jsou u Schleiermachera na sebe odkázány. Církev, v níž byla teologie vypracována a na niž se vztahuje, je zasazena do celkové souvislosti projevů lidského ducha, a právě v ní může být vědecky zpracovávána – pomocí metod vytvořených a užívaných v jiných vědách (lingvistika, historie, psychologie, mravouka, věda o umění a filosofie náboženství – poslední dvě vycházejí z prvních čtyř jmenovaných). Pouze praktickým úkolem církevního vedení se stávají převzaté metody metodami teologickými, doslova „znalostmi“ (*Kenntnisse*). „Tytéž znalosti, jsou-li získány a vlastněny bez vztahu k církevnímu vedení, přestávají být teologickými a připadají vědě, již podle svého obsahu náleží“ (tam. § 6). V návaznosti na Schleiermacherovo dělení teologie na filosofickou, historickou a praktickou lze mluvit o filosofických, historických a praktických metodách, které prokazují teologii jako vědu. Na druhou stranu Schleiermacher řadí dogmatiku do historické teologie; slouží „znalosti nyní v evangelické církvi platného učení“ (tam. § 125). Toto zařazení ovšem neprosadil, a proto je podle Mildembergera „celá jeho systematika právě s ohledem na vědecké metody zpochybněna (*in Frage gestellt*)“ (*BD I*, 37). Dogmatika již ve způsobu, jak ji provádí sám Schleiermacher, není pouhým představením platného učení, nýbrž sama vznáší

mezi církví a novověkou společností. Otázka po jednotě teologie zůstane zamlčena, jsou-li bez bližšího zdůvodnění (nebo i s ním²⁴⁰) určité metody novověké vědy reklamovány pro teologii či spíše pro některou z jejích disciplín, neboť encyklopedický zřetel tu zpravidla nepřichází ke slovu.²⁴¹ *Biblická dogmatika* chce toto rozhodnutí korigovat na prvním místě svým zasazováním se za jednotu teologie. K té lze dospět pouze tak, že se jednotlivé teologické disciplíny spojí na kritickém doprovázení jednoduché řeči o Bohu.²⁴²

Metodické aporie vědecké teologie na jedné a všeobecná problematika novověké vědy na druhé straně spolu úzce souvisejí.²⁴³ Tradice vědecké teologie sahá o půl druhého tisíciletí dále než vznik novověké vědy, kdy povstalo množství specializovaných vědeckých disciplín. Ty zajiště neposkytují úplný výčet kritérií pro posouzení vědeckosti teologie, byť tu a tam s tímto nárokem vystoupí. Dlouhá paměť vědecké teologie svádí k tomu přehlížet zásadní rozdíly mezi metodickými rozhodnutími teologie v kontextu novověké vědy oproti časům před nástupem novověku. To platí zejména pro dogmatiku, zatímco pro biblickou vědu představuje zářez objev historicko-kritické metody. Zde musí dogmatika postupovat zvláště pečlivě a přesně vydat počet ze svých předpokladů a nároků, tj. zpracovat metodické i obsahové otázky v kritickém vyrovnání se s tím, co novověkou vědu charakterizuje. Namísto popisu veličiny natolik komplexní tu musí postačit odkaz na nejvýraznější trend novověké vědy, nezadržitelnou specializaci. Ta se zakládá na třech úzce spolu souvisejících předpokladech. První tvoří přesvědčení, že vědecká práce může (a má!) být rozložena do řady dílčích kroků, v nichž subjekty zkoumají určité objekty. Další představuje možná zaměnitelnost subjektů: Každý jednotlivý pracovní krok vědce musí být pro jakýkoli jiný odborný subjekt následovatelný (právě pro tento postup si novověká věda rezervovala termín „objektivní“; výraz „subjektivní“, jemuž často předchází upřesňující „jen“, v důsledku toho získal negativní přídech). Třetí předpoklad, z předchozího přímo vyplývající, je tvořen požadavkem, aby vědecký subjekt odhlížel od všech svých individuálních zvláštností. Vědecké poznání má být prosté jakýchkoli příměsí subjektu, zvláště jeho afektů a hodnocení. Zda a nakolik tomu badatel dostal, mohou ostatní subjekty za užití téže metody ověřit. Druhý, a zvláště třetí předpoklad jsou pro humanitní vědy nesmírně problematické. Mildenberger hovoří o „abstraktním subjektu moderní vědy“, myšlenkovém konstrukt, jemuž v realitě

nárok na platnost. S tím se objevuje otázka po specificky teologické metodě. Tento nárok na platnost nevznáší jenom tím, že „přirozená kacířství na křesťanství“, totiž doketismus, nazarenismus, manicheismus a pelagiánství, je nutné vyloučit z látky dogmatiky. Tento úkol lze se Schleiermacherem přiznat filosoficko-náboženské disciplíně polemiky. Praktický úkol církevního vedení, který u Schleiermacheera zakládá jednotu teologie, žije z klerikální a vrchnostenské struktury církví, jež byla v novověkém vývoji zproblematizována – a s ní i Schleiermacherův pečlivě vybalancovaný vztah církevnosti a vědeckosti teologie. Nemenší zpochybnění stihne i Schleiermacherovo pojetí vědeckosti teologie, nakolik nárok na platnost dogmatiky učinil nemožným její zařazení do historické teologie již ve Schleiermacherově provádění samotném. To ovšem znamená, že jednotlivé teologické disciplíny nejen mají vždy své mimoteologické vědy, k nimž se vztahují a o něž se metodicky opírají, ale že i dogmatika sama musí být ostatními teologickými disciplínami chápána jako věda, k níž se vztahují, aby jednotu teologie nebyla prohrána. Leč tento nárok na uplatnění dogmatiky nezohledňuje Schleiermacher dostatečně (*BD I*, 37; 52).

²⁴⁰ Jako zdůvodnění nepřijatelné je v této souvislosti stále znovu se objevující poukaz na inkarnaci: Bůh se zcela vydal do skutečnosti tohoto světa, takže teologie může pracovat se „světskými“ (historickými či psychologickými) metodami. Toto zdůvodnění je nepřijatelné proto, že pro raně církevní inkarnační christologii rozhodující otázku po vtěleném subjektu vůbec neklade, o jejím dostatečném zodpovězení nemluví. Myšlenka inkarnace cílí na christologicky zprostředkované zbožštění těla, ale jistě ne na ztělesnění Boha (38, pozn. 17).

²⁴¹ Nadto bezprostřední začlenění teologie mezi novověké vědy předpokládá eklesiologické rozhodnutí předem, že církev lze chápat jedině v celkové souvislosti společnosti (*BD I*, 38).

²⁴² *BD I*, 35-38; 52.

²⁴³ Novověká věda nesmí být vnímána pouze izolovaně ve vědecko-teoretickém způsobu uvažování. Od programu Francise Bacona patří technická aplikovatelnost jako rozhodující kritérium pravdy k vědě, a tuto technickou aplikovatelnost opět nelze oddělit od jí získané hospodářské a politické moci (38, pozn.18).

nic plně neodpovídá.²⁴⁴ Jednotlivému subjektu se totiž nemůže zdařit zcela odhlédnout od své podmíněnosti. Dosažitelný stupeň abstrakce subjektu přesto podmiňuje proces poznání novověké vědy, který může být extrapolován takřka donekonečna. Abstraktní subjekt nemůže využívat dignity rozumu, chápeme-li racionalitu jako schopnost lidského bytí základní orientace, která vstupuje do celku skutečnosti („světa“) a vykonává hodnocení. V tomto smyslu moderní věda není racionální, stejně jako naopak rozum se nemůže stát vědeckým, neboť vypracování takové orientace získá problematický vědecký status. Na jedné straně se souručenství vědy a techniky stalo díky výkonu abstrakce úspěšnou metodou zdolání světa. Tento úspěch zjednal vědě autoritu, od níž se potom očekává dalekosáhlá životní orientace. Její zpracování se ovšem jako „neobjektivní“ stává i „nevědeckým“, poněvadž při vši argumentační přesnosti a rozumovém nároku na platnost nutně „subjektivním“.²⁴⁵

Teologie, která se nutně zabývá základní orientací člověka ve světě, participuje na překérní situaci rozumem obdařeného subjektu vůči vědecké objektivitě a jejích úspěchům. Může a chce se na ní podílet právě tak málo jako na její požadavky jednoduše rezignovat.²⁴⁶ Přistoupí-li teologie při práci s biblickými texty na historicky kontingentní (!) postup novověké historické vědy, abstrakce, která má umožnit co možná největší všeobecnost rozumnění, musí být vykoupěna redukcí chápané skutečnosti. Již v oblasti historického chápání je to příliš vysoká cena.²⁴⁷ Snaží-li se teologie uchovat svou vázanost na jednoduchou řeč o Bohu, tj. svou „církevnost“, musí pamatovat na to, že svůj nárok na pravdu nemůže uplatnit pouze zdařilostí teologické argumentace. Pouze jestliže jednoduchá řeč o Bohu jakožto společenství víry zakládající a udržující dění pokračuje, zůstává teologii její předmět. Ze zkušenosti tohoto dění teologie žije a na tomto dění pracuje se všemi svými vědeckými postupy. Především v souvislosti s budováním propriálně křesťanské, resp. evangelické etické teorie se zdá požadavku obecné komunikativnosti vyhovovat takové pojetí ospravedlnění, které navazuje na tradiční model dvojí cesty k poznání Boha: Co člověk hříchem pokřivil, Bůh zjevením a milostí znovu napřimuje a otevírá ospravedlněnému hříšníkovu cestu k poznání Boha.²⁴⁸ Encyklopedický problém tu ovšem ustupuje a vědeckost historických či systematicko-teologických metod, teorií či pracovních postupů je pojednávána s nedostatečným zřetelem na jednotu teologie.²⁴⁹ Teologická rozprava o metodě, faktická teologická práce, stejně jako nezbytný, byť kriticky distancovaný vztah teologie k novověké vědě, se musejí vyznačovat kompromisy. Jestliže metodické aporie teologické vědy ve

²⁴⁴ V duchu empiristického a nominalistického trendu myšlení druhé poloviny 20. století (dominujícího zvláště v anglosaském prostředí) se pokusil zdůvodnit teoretické základy novověké vědy Thomas Kuhn *Struktura vědeckých revolucí*, přel. T. Jeniček, Praha 1997. Výkonem abstrakce si subjekt přivlastňuje paradigma dané vědecké skupiny, v níž chce vědecky pracovat. Kuhnův zjednodušující výklad, jako i jiní soudobí empiristé a nominalisté hypertrofující dílčí aspekt vědy, nechává mnohé důležité otázky otevřené. Flagrantní pojmy „revoluce“ a „paradigma“ nepřekryjí otázky týkající se kontinuity novověké vědy, jejím revolucím navzdory, či zmocnění ke vstupu do vědecké skupiny přivlastněním daného paradigmatu (40n).

²⁴⁵ *BD I*, 38–42; 52. Ještě ostřeji než Alfred N. Whitehead, *Science and the Modern World*, New York 1925, upozorňuje na rozpor mezi fyzikalistickým objektivismem a transcendentálním subjektivismem v moderní vědě Edmund Husserl, *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha 1972 [1936]. Matematizovaná příroda odívá pro vědce, či vzdělance vůbec, celý přirozený svět. Myšlení se s vědeckým nárokem dostává do dilematu tam, kde chce překročit úzké hranice vědecké objektivitě, vzniklé jedině vyloučením výkonů subjektu (*BD I*, 41n).

²⁴⁶ „Distancování se vůči požadavkům novověké vědy považuji za bezpodmínečně nutné, vidím v tom však pro teologii spíše výhodu než problém“ (*BD I*, 44).

²⁴⁷ *BD I*, 96.

²⁴⁸ Srv. např. Martin Honecker, *Konzept einer sozioethischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik*, Tübingen 1971, a zvláště *Handbuch christlicher Ethik I*, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1978 (43n).

²⁴⁹ Srv. Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973; Gerhard Sauter, *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, München 1971; týž, *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien. Analysen. Entwürfe*, München 1973; týž et. al, *Grundlagen der Theologie – ein Diskurs*, Stuttgart 1974.

vědomých kompromisech obstojí, může diskuse v rámci teologických disciplín vést ke srozumění, které se potom týká i vědecko-teoretického tázání. Toto srozumění bude mít na zřeteli i dané metodické potíže diskusních partnerů. To platí pro specifickou problematiku historických, systematických a praktických disciplín v teologii, stejně jako pro zacházení s rozumem, který se ve svém nároku na orientaci tváří v tvář abstraktnosti moderní vědy spatřuje vytlačen do „ofsajdu“ pouze subjektivních postojů.²⁵⁰

Problém biblické vědy je problémem teologie vůbec. Že se vědecký výklad Písma stáhl do historického popisu a současné užívání Písma chce přenechat jiným disciplínám, má i pro ně dalekosáhlé důsledky. Otázka jednoty Písma a s ní nerozlučně spojená otázka jeho církevního užívání se stala pro exegezi nedosažitelnou, a proto se odděluje od vědeckého výkladu a přenechává libovůli Duchem svatým obdařených věřících.²⁵¹ Jelikož se výklad Písma nechce zabývat současným užíváním biblických textů, dostávají se teologické disciplíny, zabývající se aplikací, do nepřekonatelných obtíží. Dříve než je biblická pravda aplikována, má být vnímána v přinejmenším zdánlivé distanci historické vědy. Historicko-kritický výklad prosadil názor, že biblické texty lze chápat ryze historicky, bez zřetele na současné užívání. Tomu pak odpovídá mínění, že současnou skutečnost, „čas“, lze pádně vystihnout s odhlédnutím od biblických textů. Předpokládá se, každopádně pro teologické chápání času, že skutečnost je určena nábožensky, což může být zdůvodněno myšlenkou všeobecného zjevení či přirozené teologie. Na takto vystižený čas má být potom vztaženo poselství vydobyté historickým chápáním Bible. V tomto postupu „teologie korelace“, který se v teologické práci na nejrůznějších rovinách abstrakce prosadil do té míry, že jej lze označit takřka za „základní metodickou strukturu soudobé teologie“,²⁵² mají být poselství a situace kladeny nejprve zvlášť, a teprve sekundárně vztaženy na sebe.²⁵³ „Teologie korelace“ náleží do tradičních myšlenkových modelů, které hledají návaznost v antropologické souvislosti, aby získaly nábožensky již interpretovanou situaci jako umožnění přístupu k pravdě Bible a tradice. Nejde přitom o tradiční dvojí cestu poznání Boha. Tradiční, antropologicky ražené myšlenkové modely „teologie korelace“ pozměnila tím, že biblická pravda má být ještě před svou aplikací vnímána v přinejmenším zdánlivé distanci historické vědy. Namísto pomocí přirozené teologie interpretované situace může vstoupit pokus vystihnout současnou skutečnost vědecky zejména s oporou empirických humanitních věd. Zpravidla se jedná o skutečnost redukovanou na pravidelně se opakující elementy. Zda tyto vědy mohou přinést k odhalení času to podstatné, se ovšem bude ptát pouze ten, kdo uznává premisu, která nás vedla při úvahách o jednoduché řeči o Bohu: Skutečnost, jak se týká teologie, je právě a jenom to, co je slovem Písma vysloveno v zaměření na Boha (*auf Gott hin*). Brání-li se výklad Písma tomuto úkolu, potřebuje pro vnímání skutečnosti jiná slova. To je ovšem skutečnost, která – není-li pomocí přirozené

²⁵⁰ BD I, 42-48; 52.

²⁵¹ Reformační, zvláště luterská tradice toto označuje jako *entuziasmus*: působnost Ducha svatého je oddělena od chápání Božího slova a učiněna jeho předpokladem. Že se potom exegetované texty stanou Božím slovem, je dílem nedisponovatelné působnosti Ducha svatého. Jinou podobu entuziasmu představuje paušální označení Bible jako Božího slova ještě před tím, než je Božímu slovu porozuměno. Historicko-kritický a fundamentalistický entuziasmus si jsou v podstatě velice blízcí, byť proti sobě náruživě bojují. (58)

²⁵² BD I, 50.

²⁵³ Situace, na niž má teologie z bohatství pravdy svého předmětu vybrat odpověď, znamená u Paula Tillicha celek sebezporozumění člověka coby stvoření v určitém čase: obsahy křesťanské víry se vykládají v závislosti existenciálních otázek a teologických odpovědí. (*Systematische Theologie* I, 74) Teologie odpovědi neodvozuje od otázek, jak činí apologetika, ani nedává takové odpovědi, které by k otázkám nestály v žádném vztahu, jak činí kerygmatická teologie. „Předpokládá otázky a odpovědi, situaci a poselství, lidskou existenci a Boží sebezjevení ve vzájemném vztahu.“ (*STh* I, s. 15) – Tillichův věru komplexní koncept lze obhájit jedině za předpokladu náboženského určení situace, z níž lidská existence klade otázky. Tillich tak postupuje spíše analyticky než synteticky; poselství a situace jsou již předem propojeny a teprve *odatečně* rozděleny ve dvě a vztaženy k sobě (BD I, 49).

teologie interpretována nábožensky – je o svou spojitost s Bohem připravena, a tato má být teprve historicko-kriticky vynesným poselstvím vyprodukována.²⁵⁴

Teologie korelace ve svých různých podobách se stala metodickou analogií k zhistorizovanému výkladu Písma, který se vzpírá nároku vést k teologickému vnímání aktuální skutečnosti. Je-li tato historizace výkladu Písma akceptována, a to si myšlení osvojuje již dvě staletí, potom musí být aktuální skutečnost být uchopena jiným způsobem. Je nasnadě, že pomoc se v současné době hledá již nikoli u filosofie, nýbrž u empirických vědeckých pojetí skutečnosti. To ne pouze kvůli vysoké vážnosti, jíž se věda v naší společnosti těší a na níž se chce teologická práce podílet, nýbrž i proto, aby teologie jako celek oproti exegezi, vykazující se historickou metodou, jako věda nemusela zaostávat. Metodická potíž začíná tam, kde je skutečnost ztotožněna s tím, co je v těchto vědách zpracovááno. Tato skutečnost musí být přiřazena k celkové orientaci, jak má být vystižena vposled i teologicky. Teorie a hypotézy humanitních věd přitom nemohou zůstat tím, čím jsou v kontextu utváření vědeckých teorií. Jestliže by se takové teologické určení mělo odehrávat za pomoci všeobecného pojmu náboženství, biblické pojetí skutečnosti by muselo být subsumováno pod všeobecný pojem náboženství. Zde se uzavírá problematický kruh, vůči němuž je nutné na základě předpokládaného pojetí jednoduché řeči o Bohu odpovídat.²⁵⁵

2.2. Církevní užívání Písma

Situační pohled obsáhne pouze omezené pole, jistě ne celou šíři církve Ježíše Krista a jednoduché řeči o Bohu. Nelze tu přikrášlovat, nýbrž ptát se, nakolik je církev ochotná a schopná jednoduché řeči o Bohu sloužit. Písmo je v evangelickém pojetí dosvědčení Ježíše Krista, resp. evangelia. V církevních vyznáních je vždy již zohledněno hermeneutické tázání, nakolik se rozlišuje evangelium o Ježíši Kristu a jeho dosvědčování v Duchu svatém. Horizont svého sebevnímání by církev musela nalézt v jedné svaté, všeobecné apoštolské církvi a sebe sama hledět uchopit z Božího slova, z něhož žije. Namísto toho se právě v pokusech určit na základě sebevnímání církve možnosti jejího jednání vyskytují jako horizont společnost a jako teoretické zakotvení příspěvky společenských věd, jak Mildenberger uvádí na příkladu studie teologické komise Spojené evangelicko-luterské církve v Německu (VELKD) *Lidová církev - církev budoucnosti?*²⁵⁶ V církevní oblasti se projevuje táž tendence, na niž Mildenberger upozorňoval v souvislosti s korelační teologií: Jelikož se sebevnímání církve prostřednictvím Bible již nezdá být dostatečným, musejí se pro popis cílů a strategií církevního jednání přejímat teoretické příspěvky společenských věd, byť nechtějí tradiční teologické vnímání církve vytlačit. Potíž nespočívá v tom, že si určení církve poslouží teoriemi sociálních věd. To je dnes nevyhnutelné. Problematický je tento postup proto, že i sociálně-vědecké přístupy k realitě církve chce praktikovat jako sebevnímání, místo aby je používal k objasnění. Teoretický rámec pojetí církve sociálními vědami, tj. „zvenčí“, není dostatečně zřetelně odlišen od pojetí teologického, tj. „zevnitř“. Jinak by muselo být od počátku znatelné, že teologický přístup k církvi na základě jejího poslání vyžaduje jinou než sociálně-vědní perspektivu. Tímto mísením perspektiv vnímání vzniká silně afirmativní charakter sebevnímání. Patří k metodě sociálních věd, že postupují deskriptivně a vnímané nemohou kriticky hodnotit. Je-li taková deskripce zanesena do teologického určení církve a zdůvodněna na základě poslání církve, církevní strategie upadají do sebestvrtzení.²⁵⁷

²⁵⁴ BD I, 48-50; 52.

²⁵⁵ BD I, 51n; 52n.

²⁵⁶ *Volkskirche – Kirche der Zukunft? Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute*, Wenzel Lohff – Lutz Mohaupt (vyd.), Hamburg 1977. Razantní kritice podrobil tento postup Michael Welker (*Kirche ohne Kurs. Aus Anlaß der EKD-Studie ‚Christsein gestalten‘*, Neukirchen-Vluyn 1987), aniž by tlak na takovéto sebestvrtzení v horizontu společnosti mohl být korigován jedním textem (BD I, 57, pozn. 11).

²⁵⁷ Tam, kde citovaný dokument mluví o křtu, jsme sice nejprve ujišťováni, že křest nemluvnat není bezpodmínečná vlastnost církve či křtu vůbec. „Avšak přesto je to obzvlášť zřetelné, viditelné znamení charakteru milosti, který předchází veškerému jednání člověka“ (*Volkskirche*, 31). Mildenberger se nejprve zcela jednoduše ptá, zda

Avšak nemá-li být určení církve na základě vyznání a odtud chápané Bible pouhým povinným cvičením, které pouze potvrzuje nějaké empirické způsoby vnímání, musíme Bibli vnímat jako kritický protějšek k církevní realitě: Tento nárok, jemuž se preambule a základní články církevních ústav samy vystavují, nutí k sebevnímání církve, které církev chápe exkluzivně na základě určení evangeliem. Právě tím se však musí ukázat, jak takoveto sebevnímání, které znovu určuje sebezpředstavení a jednání církve, ustavičně za tímto nárokem zaostává. Kde toto sebevnímání neexistuje a je spíše nahrazováno pokusem oscilovat mezi různými způsoby vnímání, dostává se církev do špatného světla, v němž se dostatečně nepoznává nejen ona sama, nýbrž v němž chátrá (*verkommen*) jednoduchá řeč o Bohu.²⁵⁸

Jakkoli je důležité, jak se v církvi užívá Bible i na úrovni vedení církevních organizací, vlastním místem jednoduché řeči o Bohu jistě není úzká vrstva nositelů církevních úřadů. Výchoziskem Mildenergerových úvah o užívání Písma v církvi není ani bohoslužebná praxe (ta přijde na řadu vzápětí), nýbrž členové církve se svou jednoduchá řečí o Bohu. Dietrich Bonhoeffer tu zastává originální, „outsiderovské“ stanovisko, že Písmo patří kazatelskému úřadu, zatímco kázání náleží společenství. Písmo chce být vykládáno a kázáno; podle své podstaty Písmo není knihou povznášející křesťanské společenství. Vykládaný text patří společenství a teprve na základě kázání existuje hledání v Písmu, zda je tomu tak, jak kázání zvěstovalo. V hraničním případě tedy existuje nutnost odporování kázání na základě Písma. Avšak podle toho se předpokládá, že svaté Písmo „podle své podstaty“ náleží kazatelskému úřadu. Uchopení Písma ze strany jednotlivých křesťanů nebo jejich skupiny není podle Bonhoeffera žádným znamením mimořádné úcty či duchovního poznání podstaty Božího zjevení – naopak, „pramení odtud mnoho zpupnosti, neřádu, vzpoury a duchovního zmatku“.²⁵⁹ Jak hodný pozornosti tento Bonhoefferův návrh je, tak málo může přesvědčit. K rozumnému Bibli patří vždy i čas, aktuální skutečnost a na Boha vztažený život jako umožnění jednoduché řeči o Bohu. Zkušenost takového času právě není vyhrazena učitelskému úřadu. Veřejné, bohoslužebné a soukromé, „domácí“ užívání Bible by neměly být rozehrány proti sobě, nýbrž doplňují se a potřebují, má-li se jednoduchá řeč o Bohu zdařit. Užívání Písma věřících potřebuje obsáhlé navedení překladem a

křest nemluvnat opravdu nemá co do činění s lidským jednáním rodičů, kmotrů a nositele církevního úřadu (Mildenerger tu neřekne „duchovního“ či „faráře“!). „Také dospělý, který se nechal pokřtít, je přijímajícím“ (tam.). Cožpak méně zřetelně a méně viditelně než nemluvně, jež je křtěno? Taková řeč zastírá otázku, kterou je tu nutné položit: „Lze vůbec nespornou praxi křtu dětí v lidové církvi vystihnout nejen v empiricko-sociologickém popisu, nýbrž i teologicky, že příslušnost je připsaná, a nikoliv získaná?“ (BD I, 59). Sociologicky popsitelná vlastnost křtu tedy zjevně převyšuje teologickou. „Smysl a jádro křesťanského křtu není rekrutování nových členů jako u nějakého spolku. Neboť církev nekřtí ve svém jménu, nýbrž ve jménu Otce, Syna i Ducha svatého. Svěřuje děti Boží milosti, aniž by mohla vyžadovat záruku za to, že důsledky křtu budou sloužit vnější existenci církve. Tak je právě křest dětí v lidové církvi vysvědčení Boží milosti překračujícím každou církevní vůli k sebezachování“ (*Volkskirche*, 60). Poměr křtu nemluvnat a víry je pocíťován jako problém již v reformaci. Obhajoba této praxe jistě nebude zdůrazňovat moment rozhodnutí víry, aniž by tu mohl stačit odkaz na Augsburské vyznání. Jestliže Melanchthon ve své *Apologii* trvá na víře při užívání svátosti, myslí na Večeři Páně. Nepřesnost se tu ukazuje v očividně víceznačném užívání svobody. Jistě lze v teologické perspektivě říci, že svoboda se zakládá „ve křtu samém: tím, že lidi bez předchozího výkonu svěřuje Kristu, osvobozuje je od tlaku celek života muset za každou cenu stavět na úspěších.“ Navazující polemika znovu ukazuje mísení perspektiv: „Jestliže někdo tvrdí, že křest dětí brání emancipaci a svobodě, že slouží pouze zájmu církevního sebezachování, nebo žádá tento křest odstranit, poněvadž mnozí pokřtění ve svém životě vyvozují ze svého křtu pouze nedostatečné důsledky, musí se tomu oponovat, jelikož tímto způsobem popírána důvěra v milost a křest se stává dodatečným potvrzením lidského spásného rozhodnutí“ (*Volkskirche*, 33). Mildenerger se znovu ptá, proč to musí být lidské spásné rozhodnutí, a tedy reformačnímu učení o ospravedlnění údajně protiřečící výkon, na rozdíl od lidové církevní obvyčeje, náboženskými potřebami (přechodový rituál) a úředně církevním tlakem přivolené rozhodnutí rodičů přivést své dítě ke křtu? Takovým nepřesným vnímáním nelze problematickou otázku rozhodnout. Ukazuje spíše, jak mísení perspektiv vede k teologicky neúnosným myšlenkovým modelům a brání biblicky určenému vnímání skutečnosti (BD I, 60).

²⁵⁸ BD I, 54-61; 71

²⁵⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München 1966, 311n.

uspořádáním Bible až k osvojování (*Einübung*) čtení a rozumění, při němž se odborné vědění a zkušenost mají vzájemně doplňovat.²⁶⁰

Budiž tu zvláště upozorněno na „choulostivý stav“ užívání izolovaných biblických výroků. Znamená-li jednoduchá řeč o Bohu vyjádření času slovy Písma v zaměření na Boha, potom je jejich intence jistě správná: křest, confirmaci, rok, měsíc, týden, ba každý den postavit do světla konkrétního biblického slova. Zkušenost, že biblické texty vyslovují čas v zaměření na Boha, je „hesly“ manipulována hned dvojím způsobem: Biblické výroky jsou vyňaty ze svého dějinného příběhu, tj. svého původního jazykového a věcného kontextu a přiřazeny kalendářem sice pevně stanoveným, obsahově přitom neurčeným časům nebo určitým lidem.²⁶¹ „Hrozí-li při historickém pojednávání biblických textů profanizace, pak zde naopak magizace textů.“²⁶² S takovýmto více či méně svévolným spojením biblického hesla s kalendářním časem nebo člověkem jistě není stanovena zdařilost jednoduché řeči o Bohu, byť ze vzájemnosti hesla a času stále znovu mohou vyplývat konstelace, které se zdají překvapivě chápání přinejmenším umožňovat. Ukazuje se tu další rozchod (*Auseinanderklaffen*) vědeckého výkladu Bible vázaného na kontext a užívání vzdáleného kontextu. Užívání se tak vymyká teologické kontrole. I zde se zřetelně ukazuje, kam vede stažení se biblické vědy z užívání. „Hrozí, že biblický výrok zchátrá v motto, s nímž si každý může nakládat tak, jak se mu to zrovna hodí [...] Protest exegetů proti takovéto církevní praxi mi není znám. Nedává se tu tím spíše Písmu roubík tak, že již nemůže a nesmí říkat to, co přesto říkat má?“²⁶³ Zde by Mildemberger rád viděl v historickém výkladu spojení: Rozumění Bibli vedené biblickými hesly „extrémně protirečí zacházení s biblickými texty, osvojenému v historické exegezi. Poznání Bible a sebekritickému zacházení s biblickými texty se tím právě brání.“²⁶⁴ Výklady se snaží zasadit i starozákonní hesla do christologické souvislosti, která není konkretizována textem samotným. Vlastní intence výroku se notně posouvá. Výsledkem je celková monotonie, i přes pokusy zohlednit dobový kontext biblické slovo ztrácí svou vlastní závažnost. Nemůže tudíž doprovázet určitý čas, vštěpuje se spíše v meditativním zacházení. Ba hůře, při nasazené „vágní christologii“ čas takřka vypadá, zbožnost si biblické slovo *přisvojuje*, které jako fragment je příliš slabé na to, aby se prosadilo proti pochybnému výkladu, a spíše tak potvrzuje zamýšlené, než kriticky doprovází. „Biblický výrok jako Boží slovo potom pouze může ještě jednou říci to, co se vždy již ví.“²⁶⁵ Afirmativní sebevnímání církevních úřadů s pomocí modelů korelační teologie získává individuální protějšek, který sice může být v extrémních situacích duchovně nápomocný,²⁶⁶ leč znemožňuje možné zkušenosti času určeného Bohem.²⁶⁷

²⁶⁰ *BD I*, 62n; 71.

²⁶¹ „Zda se pak toto volně se vznášející (*freischwebende*) Boží slovo přidělí určitému dni jako u Hesel Jednoty bratrské, nebo zda si nějaká grémia lámou hlavu o vhodném heslu na rok, zda je tedy přiřazení chápáno supranaturalisticky nebo racionalisticky, hraje již sotva nějakou roli. Neboť každopádně toto ‚Boží slovo‘ už nenáleží biblickému času, nýbrž časovému intervalu v našem kalendářním čase“ (*BD I*, 64).

²⁶² *BD I*, 64. Zde Mildemberger připojuje i po desetiletích stále živou osobní vzpomínku, kdy jako farář přidělil jednomu ze svých confirmandů heslo Ž 18,17 („Vztáhl ruku z výše, uchopil mě, vytáhl mě z nesmírného vodstva.“). Po čtyřech měsících se chlapec v řece Neckar utopil. Dementovat myšlenku orákula a věštby ve sboru nebylo snadné (tamt. pozn. 30).

²⁶³ *BD I*, 64.

²⁶⁴ *BD I*, 65.

²⁶⁵ *BD I*, 65.

²⁶⁶ Helmut Gollwitzer (*Und führen du nicht willst. Bericht einer Gefangenschaft*, München 1951, 29nn) vzpomíná, jak jej na konci války oslovovala Hesla Jednoty bratrské zcela mimořádným způsobem. Texty zcela různých spisů Starého zákona vytvářely kontinuitu, v níž se zakoušel Bohem přijat a utěšován. Kus životního příběhu, zasazený do příběhu Izraele, se takto mohl spojit do smysluplné jednoty (*BD I*, 64).

²⁶⁷ *BD I*, 62-67; 71

Zacházení s Bibli jednotlivých věřících²⁶⁸ má nesporně velikou váhu, ať již určenou kognitivně v zájmu Bibli poznat nebo afektivně ve smyslu meditativního osvojování. Avšak primární kontext církevní zkušenosti s Písmem tvoří společná bohoslužba. Mildenerger při tom nemyslí ihned čtení Písma a výklad biblických textů v kázání, byť zde se vztah společenství činí výslovným. Celý jazyk bohoslužby, liturgie a společný zpěv, je určen Bibli, bohoslužba sama je pak umožněna kontinuitou opakujícího se slavení prostřednictvím zkušenosti Božího slova, které působí víru. I zde Mildenerger zůstává v duchu své kritické inventury a nutného exemplárního pojednání. Upozorňuje na dva problémové aspekty, které při pohledu na církevní fakticitu musejí být kriticky reflektovány. Nejprve se ptá, zda výběr bohoslužebných čtení a textů, na něž se káže, během církevního roku dosahuje dostatečného rozpětí na to, aby dostatečně odhalil šíři Písma a možné zkušenosti s Písmem. Církevní rok je určen christologicky, svatodušní svátky nevyjímaje. V této souvislosti se v Mildenergerově *Biblické dogmatice* poprvé objevuje dvojice *theologie* (konstituce skutečnosti Bohem a v Bohu) a *oikonomie* (restituce skutečnosti do podoby odpovídající teologii), která bude nadále hrát klíčovou roli. V průběhu christologicky určeného církevního roku, kdy se jednotlivými svátečními a nedělními perikopami vyjadřují vždy nové aspekty Kristova příběhu, přichází teologie ke slovu nedostatečně. Koncentrace na příchod, pašije a vzkříšení Kristovo svádí k christologickému zúžení rozumění Písmu, je-li vlastní čas viděn pouze v souvislosti s inkarnací, pašijemi a vzkříšením Ježíše Krista.²⁶⁹ Je sporné, nakolik bohoslužby o ostatních nedělích církevního roku dokážou soteriologii vánočního a velikonočního okruhu vystihnout tak, aby se tu Kristův příběh ukázal v širším horizontu od stvoření po eschatologii. Tradičně jistě vážená, církevním rokem určená perikopální praxe nutí k tomu přistříhovat zkušenost s Písmem na Kristův příběh, příp. k němu z celku Písma vybírat vhodné perikopy. Vázanost na svět (*Welthaftigkeit*) jednoduché řeči o Bohu je tím snadno oslabena.²⁷⁰

Význam bohoslužebného užívání Písma je pro rozumění Písmu zásadní, stejně jako Písmo má pro křesťanskou bohoslužbu konstitutivní funkci.²⁷¹ Je ovšem otázka, nakolik při bohoslužebném užívání Písma přichází ke slovu celé Písmo. To platí právě pro Starý zákon. Faktická koncentrace církve na nedělní bohoslužby znamená výrazný ústup Starého zákona ze života církve. I zde se tedy ukazuje nebezpečí zúžení, které vyjadřuje už jen Kristem určenou spásu, ne však již svět v zaměření na Boha. Pravidelná četba Starého zákona při slavení eucharistie ve východní i západní církvi chybí již více než jedno tisíciletí. Teprve po Druhé světové válce – ne bez vlivu celobiblické teologie – bylo starozákonní čtení bylo zavedeno do lekcionářů všech větších západních církví. Bohoslužebné zdůraznění určitých kanonických partií (především četba evangelií) nesmí vést k opuštění celobiblického kontextu, aby zakotvení Kristova příběhu v souvislosti vyvolení Izraele, resp. Abrahama bylo ponecháno libovůli. Starý zákon zůstává věrný zemi a času. V tom nemusí ihned spočívat jeho „přidaná hodnota“ (*Mehrwert*)²⁷² oproti Novému zákonu, přesto Starý zákon a jeho bohoslužebné zastoupení chrání víru před opuštěním světa (*Weltverlust*), které možné zkušenosti s Písmem nepřiměřeně redukuje. „Je to přece život, který má v jednoduché řeči o Bohu přijít ke slovu v zaměření na Boha. [...] Pouze tak se zkušenost světa nestane bezbožnou (*gottlos*) a zkušenost Boha nepozbude svět (*weltlos*).“²⁷³

²⁶⁸ S odvoláním na Melancthonovu (*Definitiones multarum appellationum, quarum in Ecclesia usus est*, 1552/53, St.A. II/2, 786) distinkci v pojmu víry (*notitia, assensus a fiducia*) Mildenerger rozlišuje mezi kognitivním a afektivním, resp. meditativním zájmem v přístupu k Bibli (BD I, 67).

²⁶⁹ Srv. *Kleine Predigtlehre*, 34nn.

²⁷⁰ BD I, 67-69; 71

²⁷¹ BD I, 69; s odvoláním na Geoffreya Wainwrighta, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, London 1982, 149-181.

²⁷² Arnold A. van Ruler, *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, München 1955, 82.

²⁷³ BD I, 69-71 (70).

3. Boží slovo jako základ a světlo světa

Dogmatická prolegomena musejí zdůvodnit, nakolik může být určen jako předmět dogmatické práce Bůh sám. Rozlišování jednoduché řeči o Bohu a vědecké teologie tento problém posouvá do otázky, jak může být zdůvodněn nárok na pravdu této řeči.²⁷⁴ Zabýváme-li se v prolegomenách možnostmi racionálního přístupu k Bohu, otázka všeobecného Božího zjevení a na něm spočívajícího přirozeného poznání Boha přechází ze speciální teologie na toto místo.²⁷⁵ Na druhou stranu prolegomenální pojednání Božího zjevení, jak je tomu zvláště široce u Karla Bartha, zde nutí hovořit o zjevení odpovídající víře a společenství věřících. Prolegomena u Bartha předjímají trojiční teologii, christologii a pneumatologii, tedy témata oikonomie.²⁷⁶ *Biblická dogmatika* se právě zmíněným úskalím snaží čelit tím, že učení o Písmu rozvíjí jako hermeneutiku jednoduché řeči o Bohu. Již zde se tedy kříží teologie a oikonomie, jak je to charakteristické pro celý rozvrh *Biblické dogmatiky*: Boží slovo nesmí být viděno pouze v souvislosti s oikonomií, nýbrž vždy zahrnuje zřetel na teologii. V souvislosti s učením o Písmu je třeba pojednávat zkušenost s Písmem, vinoucí se napříč časy. Proto Mildenerger současně s otázkou po jednotě Písma uvažuje o přístupu k rozumnému Písmu. Jestliže otázka dosahu (*Reichweite*) biblického svědectví nemůže být univerzálně zprostředkována myšlenkou Boha přirozené teologie, musí se položit a zodpovědět otázka, jak se toto svědectví Písma spojuje s všeobecným komunikačním děním, v němž vždy již stojíme.²⁷⁷

3.1. Jednota Písma

Přes shora zmíněné problémy církevního užívání Písma církev vždy předpokládala, že sbírka biblických textů může být chápána jako jeden celek. Jen za tohoto předpokladu je užívání Písma v církvi smysluplné. Zpochybněním Bible jako jednotného celku moderními předpoklady rozumění, a tím i jejím oddělením od církevní zkušenosti historicko-kritickým výkladem padl i předpoklad, že Bible sestává ze spisů obzvláštní Boží kvality, které se při církevním užívání prokazují jako Boží slovo promlouvající do dané současnosti. Tento předpoklad byl založen a rozvíjen v učení o inspiraci. „Proto je učení o inspiraci podnes zvláště choulostivým a často obcházeným tématem, které se objevuje nanejvýš v neohrabané polemice pro a proti historicko-kritické metodě výkladu Písma.“²⁷⁸ Konsensus se tu rýsovat nezdá. Hermeneutické tázání tu ovšem může pokročit, jen jestliže otázka inspirace nebude déle tabuizována.²⁷⁹

Dogmatická intence učení o inspiraci spočívá ve snaze zdůvodnit, že jistota víry nemá svůj základ ve věřícím člověku, nýbrž v působícím Božím slovu. Proto luterská ortodoxie chápe Písmo v jeho funkci: spásné poznání Boha, uctívání jeho majestátu a věčná spása člověka, a tudíž opravdová víra v Krista. Do hry přitom přivádí shora kritizované metafyzické pojetí Boží dokonalosti: Co dokonalá Boží pravda předem vymyslela, má existovat i ve slovním znění

²⁷⁴ BD I, 91n.

²⁷⁵ Tomu neunikl ani Schleiermacher. Uvedené teze z etiky, filosofie náboženství či apologetiky v první kapitole jeho *Věrouky*, nazvané „K vysvětlení dogmatiky“, lze tvrdit pouze tehdy, podaří-li se s jejich pomocí dogmatiku odpovídajícím způsobem začlenit. Tak tomu ovšem podle Mildenergera u Schleiermachera není. Christologická určení, jak je nacházíme v §§ 86-89 (Kristus jako zakladatel nového společného života coby teprve nyní dokončeného stvoření lidské přirozenosti), lze v prolegomenách předjímat pouze tak, že o nich již mluvíme dogmaticky (BD I, 91, pozn. 4).

²⁷⁶ Český čtenář by vlivem překladu Pöhlmannova *Kompendia* neměl nabýt dojmu, že locus *De fide*, nadto situovaný mezi články o učení o Písmu a o Bohu (75-105), náleží k tradici evangelické dogmatiky.

²⁷⁷ BD I, 92.

²⁷⁸ BD I, 93.

²⁷⁹ BD I, 92n.

Písma. Písmu byly přimyšleny metafyzicky chápané Boží vlastnosti: Boží dokonalost a pravdivost. Přes různá vnější²⁸⁰ i vnitřní²⁸¹ kritéria je jako vlastní důvod pro poznání Božího původu Písma a pro víru v tento Boží původ uváděno vnitřní svědectví Ducha svatého (*testimonium Spiritus Sancti internum*). Theologumenon luterské ortodoxie vyjadřuje společnou zkušenost, resp. víru věřících, poněvadž ji působí společný Duch – a to není pouze punktuální prožitek, nýbrž je upevněn v příběhu víry a života. I učení o slovní inspiraci Písma má vyjádřit, že víra není dílem věřícího člověka, nýbrž Boha působícího svým slovem. Učení o Písmu, ač v prolegomenách označované jako *principium cognoscendi*, tak v dogmatikách luterské ortodoxie zůstává zasazeno do pneumatologicko-soteriologické souvislosti. Metafyzická interpretace zkušenosti s Písmem pomocí jeho Božích vlastností musela padnout za oběť historické kritice, která zpochybněním působení Ducha svatého v souvislosti s Písmem popírá základní předpoklady církevního užívání Písma. Metafyzických předpokladů činných v historické kritice si ovšem musíme být rovněž vědomi. Je-li Písmo vyňato ze souvislosti zkušenosti jednoduché řeči o Bohu, jeho působení jako Božího slova se buď popře docela, nebo se považuje pro výklad za nepodstatné. O jednotě Písma potom nemůže být řeč. Písmo se rozpadá na jednotlivé libovolně rozmnožitelné části. Přinejmenším spojení Starého a Nového zákona je zrušeno. Nanejvýš přes myšlenku historického vývoje lze ještě nalézt souvislosti a také vždy pro sebe chápanému Starému a Novému zákon může a musí ve stále dále diferencujících přístupech nasloucháno jako „spleti (*Gewirr*) různých hlasů“.²⁸² Pozornost věnovaná jednotlivému jistě umožňuje jednotlivé vnímat často přesněji. Avšak tím je současně vystižena odlišnost od ostatních jednotlivostí a otázka po jednotě Písma se stává každopádně pro historické tázání neřešitelným problémem.²⁸³

Východisko z této situace nemůže poskytnout repristinace učení o inspiraci luterské ortodoxie: Namísto zdůvodnění, že jistota víry nepochází z věřícího subjektu, nýbrž z Božího slova, v němž a skrze něž se prokazuje účinnost Ducha svatého, musí nyní inspiraci zdůvodnit víra sama. Konsensus, o něž nám tu ohledně působícího Ducha svatého jde, se stahuje do skupiny věřících v inspiraci, kteří se vymezují vůči racionálnímu myšlení. Určení Duchem působícím ve slově musí být upevněno ve zkušenosti vlastního rozhodnutí, v němž se znovuzrozený staví proti společenství věřících, kteří takové rozhodnutí nemohou nebo nechtějí tvrdit. Taková víra v Bibli, která nezná kompromis, musí stavět historicko-kritický výklad Bible jako svého nepřítel. Přesto by bylo osudové, pokud by tato role připisovaná historicko-kritickému výkladu Bible byla akceptována, a tím postavena proti církevní zkušenosti s Bibli. Náboženské prožívání exegeta by tak bylo vehnáno do subjektivismu, racionalita rozumění by zůstala bez zkušenosti, stejně jako zkušenost by přišla o svou racionalitu. Dokud vazba na církev též historického výkladu Písma není vědomě zrušena, lze teologicky pracovat pouze v kompromisu mezi vědeckou objektivitou a církevními předpoklady a zkušenostmi z Písmem.²⁸⁴ Je třeba při tom pečlivě dbát na předpoklady, s nimiž teolog do kompromisu přichází – v první řadě pojetí historické předmětnosti, které určuje postup historické rekonstrukce podle toho, co pro něj platí za historickou skutečnost. Právě zde stojí znesvářené strany zastánců striktní historické kritiky a jejích fundamentalistických, resp. evangelikálních protivníků blíže, než si chtějí uvědomit: Z biblických

²⁸⁰ Stáří Písma, věčná znalost a láska svatopisců k Písmu, základy, jimiž bylo Písmo potvrzováno, souhlasné svědectví celé církve pro Boží povahu Písma, vytrvalost mučedníků, svědectví pohanů pro učení uchované v Písmu, rychlé rozšíření křesťanského učení po celém světě a jeho uchování v tolika pronásledováních, těžké pokuty, které pronásledovaným za Boží slovo byly nařízeny (Hollaz, II, I, 155).

²⁸¹ Boží majestát, který v Písmu svědčí pro sebe sama, jednoduchost a důstojnost biblického stylu, povznesenost Božích tajemství, jež Písmo otevírají, pravda všech biblických výroků, svatost v Písmu uchovaných přikázání, úplná postačitelost Písma pro spásu (Hollaz, II, I, 161).

²⁸² *BD* I, 95.

²⁸³ *BD* I, 93-95; 114.

²⁸⁴ Srv. *Theorie der Theologie. Enzyklopädie als Methodenlehre*, Stuttgart 1972, 55-64.

textů činí historické prameny. „Pouze“ rekonstruovaný historický obraz se různí: Jednou je supraracionalisticky přetíženo, podruhé racionalisticky protříděno. Biblická řeč, tj. *vyprávění*, zůstává nedoceněna. Spolupromlouvá zde (parmenidovská či její moderní verze: karteziánská) metafyzika, která Boha myslí jako ze všeho nejdokonalejší bytí. Tato metafyzická tradice zdomácněla i v obvyklém jazyce jednoduché řeči o Bohu. Vychází z rozdílu či protikladu nutného a náhodného jsoucího. Tato metafyzika dalekosáhle určovala křesťanské myšlení Boha a musíme si jí coby mimobiblického interpretamentu zůstat vědomi.²⁸⁵

Typologie faktického zdůvodnění a představení jednoty Písma, kterou jeho církevní užívání předpokládá, nesestává z „čistých“ typů. Jako jeden celek lze Písmo uchopit (1) z hlediska jeho vzniku, (2) v jeho jednotné základní výpovědi či (3) jednotném působení. Starý a Nový zákon musejí být vystiženy v časovém rozdílu jejich vzniku, a současně kontinuitě jejich obsahu.²⁸⁶ Zdůvodnění jednoty Písma na základě jeho vzniku musíme uvážit nejprve v podobě učení o inspiraci. I ten, kdo se k historické práci staví odmítavě, musí získat dostatečnou představu o vzniku Písma, která dostojí Žd 1,1.2a. Starý a Nový zákon musejí být vystiženy v časovém rozdílu jejich vzniku a současně v kontinuitě jejich obsahu. Pouze dojde-li tu k dostatečnému představení jednoty, může i zdůvodnění této jednoty v učení o inspiraci nalézt uznání. Není-li toto představení provedeno v podobě soteriologické dogmatiky, jak tomu bylo v luterské ortodoxii, potom potřebujeme jiné možnosti takového představení. Nabízí se tu nejprve model dějin spásy či dějiny zjevení: Biblické texty dokumentují Boží spásné jednání v dějinách. Představení jednoty Písma na základě jeho vzniku nemůže být nalezeno jinak jako proces, který ovšem musí být určen jako uzavřený: Uzavřenému biblickému kánonu odpovídá uzavřený dějinný vývoj. Přitom musí být zároveň uváženo, že tento dějinný vývoj nemůže být zaznamenán bez jakýchkoli přelomů do historického kontinua, jak spočívá v základech historické předmětnosti moderní historie. Je-li zde tedy řeč o dějinách či dějinném vývoji, potom zásadně nikoli v obvyklém pojetí.²⁸⁷

Druhá možnost zdůvodnění jednoty Písma spočívá v poukazu na jeho jednotnou výpověď. Na distanci historické rekonstrukce lze přitom trvat jen do jisté míry; teolog je tu vposled vyvolán ke svědectví. Že celé Písmo „Christum treibet“ (vede ke Kristu), je obvyklé určení luterské hermeneutiky. Nezdá se být samozřejmým, že by Starý zákon chápaný ve svém dějinném kontextu mohl být interpretován christologicky. Při všem respektu k vědomí pravdy manifestujícím se v moderním historickém výkladu Písma nemůže být otázka po jednotě Písma vytlačena, nakořli křesťanská církev užívá Starý zákon jako nezbytnou součást svého kánonu. Lze při historickém postupu jmenovat nějaké pro Písmo centrální téma,²⁸⁸ nebo nespočívá jeho možná jed-

²⁸⁵ *BD I*, 96-98; 114.

²⁸⁶ Tradiční dogmatika užívala všechny tři možnosti zdůvodnění. Vyvinula učení o theopneustii Písma. Jeho jednotu zdůvodnila jeho jedním autorem, totiž inspirujícím Duchem svatým. Celé rozvíjení dogmatiky, zejména v christologii a soteriologii, spojuje výpovědi Písma v jejich jednotném obsahu, jehož vlastní střed tvoří Ježíš Kristus. Právě v rozvíjení kolem tohoto středu je představena jednota Písma. Působení Písma je nakonec vykládána v odkazu na *finis* a v soteriologické souvislosti (*BD I*, 98n).

²⁸⁷ *BD I*, 98-103; 114.

²⁸⁸ Peter Stuhlmacher se přes řadu různých christologií a antropologií novozákonních spisů snaží jako centrální novozákonní výpověď prokázat „smíření v Kristu“. Svou kompetenci novozákonního teologa Stuhlmacher nechce překračovat tím, že by tuto výpověď aplikoval i na Starý zákon. Ve starozákonním, poexilním kultu a jeho interpretaci vidí spolu s Hartmutem Gesem či Klausem Kochem důležitý krok k Novému zákonu. Novozákonní evangelium o smíření je tu tudíž určeno na základě Starého zákona a odkazuje na něj. Již starozákonní Bůh JHVH zbavuje ze své věrnosti Izraelce hříchu a smířuje je se sebou. Zatímco obvykle se soudí, že význam Ježíšovy smrti jako smířící oběti vychází teprve z velikonočních událostí, hájí Stuhlmacher opačné pořadí: Společenství Ježíšových přívrženců se od něj samotného naučilo, jak má chápat jeho utrpení a smrt. Ježíš věděl, že odmítavý postoj vůči volání k obratu a pokání či jeho osobě a učení obecně se nemůže pro oslovené obejít bez smrtelných následků. Na své cestě kříže tedy Ježíš ztělesňuje Boží lásku, jíž chce zbloudilé dcery a syny Izraele a své slabé učedníky ušetřit

nota v textech samotných jako spíše v obecně lidských otázkách, na něž texty chtějí dát odpověď?²⁸⁹ Je-li jmenována christologie ve svém soteriologickém zaostření jako téma, které Starý a Nový zákon organizuje v jedno Písmo, potom se jako základní biblické dění chápe oikonomie. Nabízí se to nejen na základě reformační tradice, nýbrž i na základě biblických textů samých: Vyvedení z Egypta tak může být označeno jako „původní vyznání (*Urbekennntnis*) Izraele“.²⁹⁰ Na vzpomínku na tento záchranný akt navazuje očekávání nového Božího jednání, v němž se prokáže Boží spásná spravedlnost. Také odtud lze táhnout linie do Nového zákona, k Ježíšovu zvěstování přicházejícího Božího království, stejně jako k Pavlovi i dalším spisům. Znamená to však, že teologie, tj. otázka po konstituci skutečnosti v Bohu, se tím dostává na okraj Bible, či snad „do oblasti racionální všeobecnosti?“²⁹¹ Pro otázku po dosahu biblického svědectví by byl takový závěr stejně problematický, jako s ohledem na reformační učení o postačitelnosti (*sufficiencia*) Písma, podle něhož Písmo implicitě či explicitě obsahuje vše potřebné pro spásu. Jakkoli soteriologické tázání je od počátku s biblickými texty spojeno a jakkoli se soteriologická problematika vine Novým zákonem ve spojení christologie a eschatologie, musíme na druhou stranu uvážit, že soteriologie vždy předpokládá tázání theologie. Zůstane-li toto bez pozornosti, dostává se chápání snadno do dualismu, který Boha, Otce Ježíše Krista, spojuje už jen s vykoupením a nedokáže vystihnout svět theologicky. To jistě nemusí postoupit tak daleko, že svět je připsán Bohu Stvořiteli nebo demiurgovi; deficientní je sama struktura tohoto způsobu myšlení, poněvadž již neklade základní otázku po konstituci skutečnosti v Bohu, a tak po její dobrotě. Má-li být tedy jednota Písma vystižena na základě jeho centrální výpovědi, aniž by přitom došlo ke zúžení, musí přijít ke slovu theologie a oikonomie v jejich vzájemném překřížení a pronikání. Metodická otázka představení jednoty Písma s odkazem na toto překřížení jistě není vyřešena. Tuto otázku nelze představit ryze historicky ani návratem k všeobecným otázkám, které si Písmo klade stejně jako my; neboť přinejmenším tam, kde jsou přijaty biblické odpovědi na tyto otázky, nemůže dobře zůstat u historické rekonstrukce.²⁹²

Třetí možnost zdůvodnění jednoty Písma spočívá v jeho působení. K tomu musíme spolu s dogmatickou tradicí pohlédnout na celek Písmem vyvolávané víry. Působení Písma lze vystihnout v církevní zkušenosti s Písmem, a tak v obsahovém určení víry. Existuje tu kruh rozumění: Církevní užívání Písma předpokládá jednotu Písma, a jednota Písma je zdůvodněna tak, že se Písmo v církevním užívání prokazuje jako jednota. Všeobecný argument zde jistě nestačí; jednota Písma má být vyložena na samotných biblických textech. Jak ovšem zmíněno, církevní užívání Písma problematicky nadsazuje oikonomii na úkor theologie, a tento „theologický deficit“ hledí *Biblická dogmatika* vyrovnávat: „nezamýšlí nic jiného než v náležitém pořádku a podrobnosti představit Písmo v jeho souladné řeči,“ což byl ostatně eminentní zájem dogmatiky vždy.²⁹³ Současná situace nutí k obzvláštnímu úsilí v nezbytné diskuzi a spolupráci s exegezí. Na tomto poli vykonal množství práce zmíněný Mildenergerův učitel a vzor Hermann Diem.²⁹⁴ Mildenerger dále rozvíjí především Diemovo přesvědčení, že dějinné události, na nichž se víra

toho, aby v důsledku své zatvrzelosti nemuseli zaplatit nejvyšší cenu. On sám se tedy chce zástupně obětovat (Peter Stuhlmacher – Helmut Claß, *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*, Stuttgart 1979; Peter Stuhlmacher, *Warum mußte Jesus sterben?*, in: týž, *Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens*, Stuttgart 1988, 47-64). U Stuhlmachera se tedy dostává do jedné perspektivy veliký zájem na historické rekonstrukci, kdy odvozuje význam Ježíšovy oběti od sebeporozumění Ježíše samého, se zvěstováním Krista věřícím společenstvím – a jeho exegetickým převzetím. „Na místo kriticky-historického soudu vstupuje zasaženost děním v Kristu, jak je dosvědčena v biblickém slově. Právě v tom... lze potom vystihnout jednotu Písma v jeho svědectví o Kristu“ (*BD I*, 105).

²⁸⁹ Tak „bethelský model“ celobiblické teologie (Hans-Heinrich Schmid, Ulrich Luck).

²⁹⁰ Martin Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Darmstadt 1960, 52.

²⁹¹ *BD I*, 106.

²⁹² *BD I*, 102-107n; 114.

²⁹³ *BD I*, 108.

²⁹⁴ Zejm. Hermann Diem, *Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus II. Theologie als kirchliche Wissenschaft*, München 1955.

zakládá, nejsou přítomny jinak než ve zvěstování. Dochází k bezprostřednímu propojení christologie, zakotvené v dějinách, a pneumatologie, kterou lze vystihnout ve zvěstování. Ježíš Kristus sám sebe zvěstuje v dějinách, které v něm nacházejí svou jednotu i předmět a subjekt zvěstování, jak je v Novém zákoně v různých podobách vyjádřeno. Zvěstování Krista potom vstupuje do dějin zvěstování ve Starém zákoně, což zase a vyvolává otázku, nakolik Ježíš je Kristem Starého zákona. Dějiny a jejich přítomnost ve zvěstování, zakládajícím se na biblickém svědectví, jsou bohatě propojeny: Současné zvěstování se nemůže osamostatnit,²⁹⁵ stejně jako naopak každé historické tázání sice může vystihnout vyjádření minulého zvěstování, v němž se Písmo v dané době vždy prokazuje jako jednota, avšak toto zvěstování nemůže nahradit. Dogmatika tudíž nesleduje vlastní souvislosti, hledajíc pro ně *dicta probantia* z biblických spisů. Bible není masa textů, s nimiž dogmatika může disponovat dle své libosti, neboť tvoří jeden celek. Celkem Písma (*Schriftganze*) se má mnohem spíše prokázat celek učení (*Lehrganze*), a tento celek Písma je nutné uchopit právě a v jeho historické dimenzi. Pouze tak může být oceněn celek Písma ve své obzvláštnosti a otevřen pro dogmatickou reflexi, a naopak v koherenci celku učení uchopeno Písmo jako jednota.²⁹⁶

V této souvislosti je otázka jednoty Starého a Nového zákona obzvlášť brizantní. To platí jak tváří v tvář pokusům Starý zákon jako dokument cizího náboženství od Nového zákona separovat, tak s ohledem na vztah církve k židovství. Korespondence jednoty Starého a Nového zákona s církevní zkušeností se v evangelické tradici od časů osvícenství nemálo otrásla. Soulad Starého zákona s tím, co se začalo považovat za vpravdě křesťanské, již není přesvědčivý. Neběží přítom tolik o problémy spojené se Starým zákonem pro historické chápání („šerý dávnověk“, rozpor ličených příběhů a závěrů archeologie), nýbrž mnohem spíše o jeho zpochybněnou kanonickou dignitu. Stačí odkázat na dvě jména: Friedrich Schleiermacher a Adolf von Harnack. Schleiermacher se s otázkou Starého zákona vypořádá v dodatku k článku o Písmu ve své *Věrouce*.²⁹⁷ Teze § 132 zní: „Starozákonní spisy vděčí za své místo v naší bibli zčásti odvoláváním [spisům] novozákonním na ně, zčásti historické souvislosti křesťanské bohoslužby s židovskou synagogou, aniž by proto sdílely normální dignitu nebo inspiraci (*Eingebung*) [spisů] novozákonních.“ Neboť duch, který dal starozákonním spisům povstat, není onen křesťanský, nýbrž společný duch (*Gemeingeist*) židovského lidu.“ Ačkoli pro křesťany není možné uznávat Starý zákon v témže smyslu jako pro Židy, tj. jako jednotný celek, je přesto možné jej k Novému zákonu přidat. Měl by ovšem následovat jako dodatek (*Anhang*) Nového zákona, „poněvadž nynější postavení nikoli nezřetelně vyžaduje, že se musíme propracovat celým Starým zákonem, abychom dospěli na správnou cestu k Novému.“²⁹⁸

Pro vztah Adolfa von Harnacka ke Starému zákonu bývá právem nejčastěji odkazováno na jeho práci *Markion. Evangelium o cizím bohu. Monografie k dějinám založení katolické církve* (1921).²⁹⁹ V poslední části monografie se Harnack zamýšlí nad otázkou, nakolik může být Markionovo pojetí evangelia převzato dnes. Při vší sympatii k němu Harnack nakonec dospívá k negativní odpovědi, ovšem až na aktualitu Markionova požadavku osvobození křesťanství od Starého zákona. Stejně jako Schleiermacher vidí Harnack, resp. Harnackův Markion, ve Starém zákoně při díle jiného ducha než ducha evangelia. Za Markionových dob ovšem čas ještě nedozrál k rozhodnutí, které nyní musíme učinit: „Odmítnout Starý zákon ve 2. století, byla chyba,

²⁹⁵ Hrozbu osamostatnění současného zvěstování Mildenerger spatřuje u Rudolfa Bultmanna, *Geschichte und eschatologie im Neuen Testament*, in: *týž, Glaube und Verstehen III*, Tübingen 1960, 91-106; *Das Verhältnis der christlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960.

²⁹⁶ *BD I*, 108n; 114n.

²⁹⁷ Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), vyd. Martin Redeker, Berlin 1960, § 132, II, 304-308.

²⁹⁸ Schleiermacher, *CG²*, § 132, 3; II, 308.

²⁹⁹ Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921.

kerou veliká církev právem odmítla; v 16. stolení jej ponechat, byl osud, jemuž se reformace ještě nebyla s to vyhnout, avšak od 19. století jej v protestantismu konzervovat jako kanonický dokument, je důsledek náboženského a církevního ochromení.³⁰⁰ Navzdory některým „podivuhodným restauračním tendencím“³⁰¹ dnes již není odmítání Starého zákona hlavním problémem a křesťanské užívání Starého zákona se nemusí ospravedlňovat v první řadě před „historickým a liberálním chápáním“, nýbrž spíše před židovstvím. Toto náboženství má svou vlastní, od církve dosti odlišnou zkušenost se svým svatým Písmem, Tenachem, který chce být církví chápán coby Starý zákon v jednotě s Novým zákonem jako jedno svaté Písmo. Tento problém by byl neřešitelný, pokud by vědecká teologie chtěla pravdu jednoduché řeči o Bohu podle nějakých kritérií předběžně definovat, a tak vlastní pozici předem zabsolutizovat. Teologická práce tím vědomě činí přítrž metodě stavět vlastní chápání zákona či evangelia, Boha a spásy jako negativ židovské „misinterpretace“.³⁰² Mildenerger připouští, že řešení těchto otázek nemůže nabídnout. Avšak tím nejnaléhavějším tu patrně není řešení v myšlenkové oblasti, „nýbrž možnost s tímto otevřeným problémem žít.“³⁰³ Otázky života totiž nelze vyřešit, nýbrž prožít. K osvojení si života křesťanů a Židů vedle sebe a snad i spolu „potřebujeme čas a musíme si přát a doufat, že takovýto čas bude církvi a teologii udělen.“³⁰⁴

Přehled možností a problémů zdůvodnění a představení jednoty Písma ukázal, že jednoduché a všeobecně uznávané řešení tu neexistuje. Naše rozumění se nemůže nikdy osvobodit od určitého předporozumění skutečnosti. Parmenidovská a karteziánská metafyzika jsou úzce spojeny s naší řečí a rozhodujícím způsobem tedy spoluurčují naše rozumění, Bibli rovněž. K takovému ovlivňování rozumění dochází právě tam, kde si je vůbec neuvědomujeme nebo je dokonce popíráme. Je tudíž jasné, že se tím vnucuje moment rozumění, který nepochází ze slyšení Bible, nýbrž k tomuto slyšení je vždy přibrán – v tomto ohledu tedy požadavek času přiměřeného rozumění Bibli není třeba vznášet. Proti určenosti tímto momentem rozumění se nelze izolovat; metodické postuláty se s faktickou rozuměním neshodují. Otázku času přiměřeného výkladu Písma a vyznání nelze rozhodnout na teoretické rovině.³⁰⁵ Vědecké rozumění Písmu je vždy spojeno s církevní zkušeností s Písmem, stejně jako neexistuje žádná církevní zkušenost, která by zcela zůstávala v prostoru biblické řeči. Rozlišováním jednoduché řeči o Bohu a vědecké teologie je teologické reflexi právě s ohledem na jednotu Písma ulehčeno. Její úkol jistě spočívá ve zdůvodnění a představení jednoty Písma, předpokládané v jednoduché řeči o Bohu, avšak nemusí prokazovat, co nakonec může být zakoušeno pouze jako působení biblického slova, které – Mildenergerovým pojmoslovím řečeno – „vstupuje do času“ nezávisle na teologické reflexi. Ulehčení teologické reflexi je ovšem vázáno na to, že tato reflexe zůstává u jednoduché řeči o Bohu a zkušeností, které učiní. Nevyhnutelná církevnost vědecké teologie

³⁰⁰ Harnack, *Marcion*, 217.

³⁰¹ *BD I*, 111, pozn. 65. Mildenerger tu má na mysli nové vydání práce Emanuela Hirsche *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, vyd. Hans Martin Müller, Tübingen 1986 [1936].

³⁰² *BD I*, 111. Kus práce na tomto poli vykonal Friedrich-Wilhelm Marquardt v *Prolegomenách ke své Dogmatice (Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik)*, München 1988). Dosavadní postup teologické reflexe Marquardt radikálně zpochybňuje právě tváří v tvář šoa a jejím teologickým a církevním předpokladům. V závěrečných paragrafech druhého dílu se snaží ukázat, jak dnes křesťanská teologie, reflektující církevní jazyk, může mluvit o Izraeli.

³⁰³ *BD I*, 112.

³⁰⁴ *BD I*, 110-112 (112); 115.

³⁰⁵ Jako doklad Mildenerger uvádí programový článek Gerharda Ebelinga, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche*, *ZThK* 47 (1950), 1-46 (přetištěno in: týž, *Wort und Glaube I*, Tübingen 1960, 1-49) a polemickou reakci na něj z pera Reinharda Slenczky, *Zeichen der Zeit und Zeitgeist*, *Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 33 (1960), 13-33. Z kontroverze, zda se výklad Písma odvozuje od přiměřenosti času (Ebeling), nebo zda právě výklad Písma určuje, co je přiměřené času (Slenczka), podle Mildenergera opět vede pouze cesta kompromisu (*BD I*, 112n).

ve všech jejích disciplínách se prokazuje v tom, že uznává předstih (*Vorgabe*) církevní zkušenosti s Písmem. Staví-li se vědecká teologie proti církevní zkušenosti s Písmem, snad s poukazem na svůj vědecký status i závazek, sama se zneuznává a nechápe, že právě ve zprostředkování vědecké povinnosti a církevní zkušenosti, tj. ve faktickém kompromisu, spočívá její úkol, avšak tím je i omezen. Zároveň musí zůstat doprovázením kritickým: proti jednostrannostem a zkrácením fakticky prováděné jednoduché řeči o Bohu uvádí tradici církevní zkušenosti a tím spíše plnost Písma. Zde se dogmatika a biblická věda opět potkávají ve společném úkolu pomáhat, aby se Písmo v Bohem určeném čase dostalo ke slovu.³⁰⁶

3.2. Čas Božího slova

Autoritu Písma lze zdůvodnit pouze na základě toho, co dosvědčuje. Nemůže a nesmí existovat nějaké pouze formální zdůvodnění autority Písma, snad na základě jeho inspirace, která by potom legitimizovala svědectví o Božím milostivém příklonu v Ježíši Kristu. Mnohem spíše je to tento příklon, který svědectví o něm v Bibli uvádí v platnost. Poměr života a víry k Bibli může být zakládán velmi různě. Martin Kähler mluví o „stanovisku jednoduchého křesťana“, který „ve většině případů přichází ke Kristu skrze Písmo“ a jen málokdy „právě skrze čtení Písma, nýbrž skrze kázání a povznášející knihy, které jim přiblížily obsah Písma. V pěstované vysoké úctě vůči Bibli mu [scil. jednoduchému křesťanu] jedinečným způsobem spočívá víra v Krista a důvěra v tuto knihu nedělitelně v sobě. Jestliže potom musí dojít k rozlišování, stane se mu jasným...: klademe svou důvěru v Bibli jako ve slovo našeho Boha a kvůli jejímu Kristu.“³⁰⁷ Podle Mildembergera je přitom důležitý nejen odkaz na Krista jako obsah Písma, od něhož Písmo samo získává svou platnost, nýbrž také odkaz na to, že je to právě *vykládané* Písmo, v němž Kristus přichází víře blízko. Je tedy veskrze konsekventní, jestliže Schleiermacher přemísťuje učení o Písmu z prolegomen do eklesiologie; eklesiologie a pneumatologie u něj spočívají mimořádně blízko u sebe. Nakolik Schleiermacher určuje Ducha svatého jako „sjednocení Boží podstaty s lidskou přirozeností ve formě společného Ducha vnitřně naplňujícího společný život věřících“.³⁰⁸ Podle toho lze vést inspiraci Písma zpět k tomuto společnému Duchu. Přitom je apostolicita znovu vázána christologicky: Čisté a úplné vnímání Kristových životních momentů tvoří nutný předpoklad pro apoštolskou činnost. Ani od Krista oddělené Písmo, ani od Písma oddělený Kristus si nemohou nárokovat platnost. Obojí patří ve zdůvodnění autority dohromady.³⁰⁹

Jméno Ježíše Krista váže jednoduchou řeč o Bohu a vědeckou teologii, která ji doprovází, na zcela určitý, v dějinách ukotvený příběh. Pouhý poukaz na tento příběh, „ukřižován pod pontským Pilátem“ zajisté nestačí k dostatečnému určení času Božího slova. Toto christologické určení času, které upevňuje Boží příkon ke Kristovu příběhu – a ten je znovu neoddělitelně spojen s Božím příběhem v Izraeli a s Izraelem –, je pouze jeden moment tohoto určení času. Druhý moment musí být popsán pneumatologicky: Je to dění, v němž se víra na Kristův příběh spásně vztahuje. Zároveň pneumatologické určení času není s jednoduchou řečí o Bohu totožné, aniž platí, že vždy, kdy je čas k jednoduché řeči o Bohu, může přistoupit takovýto čas k víře. Duch svatý jistě působí také nezprostředkovaně. Čas k víře, který je jako pneumatologické určení času nutné myslet dohromady s určením christologickým, není s časem jednoduché řeči o Bohu automaticky svázán. Christologické určení času oproti pneumatologickému nedominuje. Duch svatý činí Krista přítomným a tato přítomnost není jednoduše niterné, duchovní zpřítomnění, nýbrž vnějšek a nitro, čas a slovo se tu setkávají. Přítomnost je tu nutné vidět obsáhle jako určení Já v jeho čase, který se uskutečňuje jako čas k víře skrze Ducha svatého, jehož Nicejské vyznání

³⁰⁶ BD I, 112-115.

³⁰⁷ Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892, 52.

³⁰⁸ Schleiermacher, CG², § 123 (teze), II, 259.

³⁰⁹ BD I, 116; 134.

určuje jako Pána, který oživuje. Spolu s těmito dvěma určeními času se musíme ptát po specificky theo-logickém určení času, jak je charakteristické pro Boží slovo. Chytlavé učení třech podob Božího slova u Karla Bartha jako zvěstovaného, psaného a zjeveného může snadno vést k tomu, že závažnost pneumatologického určení času v jeho svérázu zůstane nedoceněna. Přitom nemůže a nemá být pneumatologie rozehrána proti christologii, neboť nemůže jít o nic jiného než spásnou přítomnost Kristovu; avšak tato je popsána nedostatečně, je-li chápána jen jako vzpomínka. Vzájemnost christologického a pneumatologického určení času tedy vyžaduje spojovat Ježíše Krista, jak je dosvědčován biblickými spisy, nejen s „nitrem“ jakožto věřeným Božím slovem, nýbrž i se světem, „vnějškem“, tj. přítomnou skutečností. V dogmatické tradici se k tomu nabízejí dvě *topoi*: učení o trojím úřadu Krista, zde potom zvláště úřad královský (*munus regium*). Přitom je třeba uvážit nejen předpoklad v učení o Kristově osobě, nýbrž i spojení působení Kristova příběhu v minulosti s působením jeho vlády v přítomnosti, jak bylo toto spojení vypracováno v učení o dvou Kristových stavech. Dále jde o Kristovo prostřednictví při stvoření, jak je opěvováno v novozákonních hymnech a jak bylo přijato do Nicejského vyznání víry. Dogmatická určení rané církve Mildenerger představuje výhradně s ohledem na jejich pozdější zpracování v luterské ortodoxii. Přestože se Mildenerger při svých úvahách nechá tradiční christologií vést pouze podmínečně,³¹⁰ neznamená to, že celé dějiny christologického myšlení mohou být zapomenuty, abychom snad nově začali s „christologií zdola“ u historického Ježíše, nakolik by něco takového vůbec bylo možné.³¹¹ Přinejmenším v základních strukturách se Mildenerger chápe tradičních christologických určení, která podnes působí jak v náboženské, tak v dogmatické řeči. Konečná podoba dogmatické tradice v luterské ortodoxii, na niž Mildenerger chce navázat, jistě mnohé zjednodušila, přesto však učení rané církve pečlivě přejala a předala.³¹²

Tradičně je christologie rozdělena do učení o Kristově osobě, díle a stavech. Zásadní je způsob, jakým je myšlena konstituce Kristovy osoby. Stejně jako katechismová poučka, že Kristus je pravý Bůh a pravý člověk, je předpokládáno i zcela konkrétní metafyzické chápání toho, co znamená „Bůh“: Podle své podstaty je neproměnný (*immutabilis*), což spoluurčuje pojetí trojediného Boha, Otce, Syna i Ducha svatého. To však pro konstituci boholidské osoby Ježíše Krista současně znamená, že její konkrétní subsistence v osobě Syna je tak dána předem. Hollaz tu odkazuje na Atanášovo vyznání víry, které podtrhuje jednotu Kristova božství a lidství: „*Unus autem non conversione divinitatis in carne, sed adsumptione humanitatis in Deo.*“³¹³ To znamená, že do personální jednoty s Bohem je přijato nejen tělo, nýbrž že tím zároveň dochází ke společenství s Boží přirozeností. Hollaz to zdůvodňuje takto: „Subsistence Syna nemůže být s přijatým tělem sdílena bez své Boží přirozenosti samé, a sice proto, že hypostaze je způsob bytí (*modus*), který mimo nebo před (*citra*) Boží přirozeností, od níž již skutečně (*realiter*) nelze odlišovat, vůbec nemůže existovat. Proto jestliže Boží subsistence byla sdílena (*communicata*) s tělem, není možné, aby pak nebyla sdílena i Boží přirozenost a sama podstata Syna Božího.“ Boží a lidská přirozenost tedy existují v jedné osobě. Přesto způsob, jakým se na osobě (*hypostasis, subsistentia*, tj. konkrétní způsob bytí³¹⁴) podílejí, je určen různě. Neboť osoba náleží Boží

³¹⁰ Např. distinkcí *Logos asarkos* a *Logos ensarkos*, první náležející k theologii, druhý pak k oikonomii.

³¹¹ Podle Paula Althause se dogmatická christologie musí vrátit za christologii novozákonní k onomu základu, který nese víru v Ježíše, tj. k Ježíšověmu příběhu. Odtud má být recipován christologický vývoj, včetně učení o dvou Kristových přirozenostech (*Wahrheit*, 424nn). Althausův návrh je podle Mildenergera problematický přinejmenším v tom ohledu, že chce rozlišovat mezi Ježíšovým příběhem a novozákonní christologií (*BD I*, 118, pozn. 6).

³¹² *BD I*, 116-118; 134n.

³¹³ „Jeden pak, ne že božství se proměnilo v lidství, nýbrž že božství na sebe přijalo lidství.“

³¹⁴ Podle ortodoxního určení označují konkrétní slova (*concreta vocabula*) v Kristu celou osobu (Bůh a člověk), zatímco abstraktní slova (*abstracta vocabula*) vyjadřují Kristovy přirozenosti (božskou a lidskou). Kristův způsob bytí lze postihnout jedině konkrétně (Bůh je člověk, člověk je Bůh), nikoli abstraktně (božství je lidství, lidství je božství); člověk Ježíš totiž není vlastní *concretum*, které by bylo možné odlišit od Boha Syna (119, pozn. 9).

přirozenosti *per se a independenter*, lidské ovšem jen kvůli jednotě osob, tj. jako podíl. Lidská přirozenost proto není vlastní *concretum, persona*, nýbrž *personata*; ke zdůvodnění slouží J 1,14.³¹⁵ Hypostaze Slova se hypostazí Syna stala bez proměny (*conversio*). Způsob bytí těla je anhypostatický, tj. bez vlastní subsistence.³¹⁶

Tyto myšlenky, přesně projednávající ontologickou problematiku inkarnace, které utváření christologického učení doprovázejí, Mildenerger uvádí proto, že v soudobé teologii je myšlenka inkarnace právě s ohledem na své ontologické důsledky užívána často velmi neuváženě. Např. Mildenergerův erlangenský kolega, novozákonní teolog Udo Schnelle, chce s odvoláním na J 1,14 zdůvodnit výklad Písma pomocí historicko-kritické metody. Rozlišuje „historické a teologické poznání“, které má být při takovém výkladu v rovnováze.³¹⁷ Není ovšem zdaleka jasné, co znamená „historické poznání“, resp. dějiny. Výpovědím Nového zákona přiměřené pojetí dějin určuje Schnelle takto: „V Ježíši Kristu vstoupila Pravda do dějin, a proto je Pravda jakožto Pravda pro člověka poznatelná pouze dějinně (*geschichtlich*). Předmětem historického (*historisch*) poznání tudíž mohou být pouze jedinečné dějiny (*Geschichte*) Ježíše Krista, jak se v Novém zákoně různým způsobem vyprávějí jako dějiny Božího jednání s člověkem.“³¹⁸ Za užití shora představeného tradičního instrumentária Mildenerger ukazuje rozpornost tohoto určení: V první větě je Kristovo božství (Schnelleho Pravda) *abstractum*, které se v médiu dějin Ježíše Krista stalo *concretem*; v přesném obrácení starocírkevní myšlenky *enhypostaze* zde „dějinné“ znamená „všeobecně lidské“, kdežto ve druhé větě se tyto dějiny ukazují jako jedinečné, totiž jako dějiny Božího jednání. Starocírkevní christologii jistě lze reformulovat, avšak dogmaticky správně musíme říci: Konkrétními jsou dějiny Ježíše Krista právě jako dějiny Božího jednání. A jako takové právě nemohou být předmětem historického poznání. Jelikož ontologický modus poznatelné předmětnosti, již Schnelle nejprve určil jako inkarnovaného či – s Markovým evangeliem – jako Božího Syna, zůstává nejasným, nemohou být jasné ani jeho metodické závěry.³¹⁹

Unitio personalis, již Bůh Syn přijímá lidství Ježíše Krista do společenství své hypostaze, konstituuje skutečnost svého druhu. Je trvalá. *Unitio personalis* zakládá *unio personalis* či *hypostatica* Božího syna s lidstvím: Lidství Ježíše Krista je nyní takto v Bohu uskutečněné lidství, které ovšem participuje na Božím božství. Nelze je popsat v podmíněnosti naší stvořenosti, nýbrž výhradně v rámci Boží nepodmíněnosti. Jen tak lze pochopit, že Ježíšovo lidství ve své osobní jednotě s věčným Božím Synem uskutečnilo spásu světa.³²⁰ Kristova působnost je rozvíjena v učení o jeho díle, schematicky rozděleném do Kristova trojího úřadu. Kristus je prorok, král a

³¹⁵ Hollaz III, I, 136n.

³¹⁶ Hollaz III, I, 148 (*BD I*, 118n; 134n)

³¹⁷ Udo Schnelle, *Sachgemäße Schriftauslegung, Novum Testamentum* 30 (1988) 115-131 (121).

³¹⁸ Schnelle, *Schriftauslegung*, 122.

³¹⁹ *BD I*, 119n; 134n. Odvolávání na inkarnaci bývá časté i v poimenice, přičemž ontologické implikace se sotva uváží. Marburský emeritus Dietrich Stollberg s odkazem na Chalcedon říká: „Boží Logos získává v pastýřské péči podobu lidského vztahu; není s ním [scil. s tímto vztahem] totožný, a přece jej od něj nelze oddělovat“ (*Praxis und Proprium, WPKG* 66 [1977], 370–392, 384). Tato nepozorná formulace je nestoriánská. Pravověrně bychom museli říci: „Lidský vztah získává svou podobu v Božím Logu a do té míry je s ním právě identický.“ Dále se tu nemůže jednat o *logos asarkos*, proto odvolávání na inkarnaci v této souvislosti beztak není možné (*BD I*, 120).

³²⁰ Staroluterská dogmatika vyjadřuje tuto jednotu učněním o *communicatio idiomatum* v jejich třech *genera*. Sporný je *genus majesticum*, nazývaný též *genus auchematicum*, v němž je blíže určen podíl lidské přirozenosti na vlastnostech podstaty Boží, prostředkovaný osobní jednotou s Božím Synem. Odkazuje se přitom na to, že božství nemůže nic přijmout: „Co bylo podle výpovědi Písma dáno Kristu v čase, musí být chápáno jako dáno jemu nikoli podle božství, nýbrž podle jeho lidství“ (Hollaz III, I, 187). Novoluterská dogmatika (např. G. Thomasius, P. Althaus) se s odvoláním na Luthera samého snaží do *communicatio idiomatum* pojmut i podíl Božího Syna na ponížení Kristovy lidské přirozenosti. Nepřekvapí, že zde Mildenerger s Althausem souhlasí: učení o komunikaci vlastnosti musí vyjadřovat i ponížení Boží v Ježíši Kristu. Tím se ovšem ruší jako metafyzická teorie a odkazuje na paradoxní christologii (*Wahrheit*, 459). Přesto tu musí být jasně řečeno, že tím je popřen axiom Boží neproměnlivosti a přerušena kontinuita s tradicí jdoucí až k Lutherovi samotnému (*BD I*, 121, pozn. 17).

kněz, spojuje v sobě tedy úřady zaslíbeného Pomazaného staré smlouvy. Zajímavý pro Mildembergera není tolik kněžský úřad, který Kristus vykonává zadostiučiněním (*satisfactio*) a přímluvou (*intercessio*), nýbrž zbylé dva: Jakožto vykonavatel prorockého úřadu je Kristus učitel zákona, a zvláště evangelia.³²¹ Prorocký úřad Kristus vykonával ve dnech svého pozemského působení nezprostředkovaně, od té doby pak prostřednictvím apoštolů a jejich nástupců, služebníků církve. Zde se prorocký úřad přibližuje onomu královskému, u něhož je rozlišováno *regnum potentiae* a *regnum gratiae* jako současné vykonávání vlády. *Regnum gratiae* přitom může být popsáno takřka stejně jako zprostředkované vykonávání prorockého úřadu, *regnum potentiae* zase vyjadřuje Kristův podíl na Boží světovládě. Zde se již ohlašuje Kristovo prostřednické působení při stvoření.³²² Eschatologický cíl Kristova panování je pak *regnum gloriae*. Učení o dvou Kristových stavech potom sestává ze stavu ponížení a vyvýšení. Jelikož Bůh se ve své neproměnnosti a dokonalosti nemůže ponížít, *subjectum quod* ponížení je Kristus, *subjectum quo* právě lidská přirozenost, myšlená v jednotě s Božím Synem, která je schopná prázdnoty (*exinanitio*).³²³ Proměny schopná lidská přirozenost pak mohla přijmout vyvýšení, jímž byla Kristu propůjčena „vláda vpravdě božská, univerzální a všudypřítomná.“³²⁴

Díky Mildembergerovi můžeme vidět jasněji, že christologie luterské ortodoxie se odehrává veskrze v metafyzickém způsobu myšlení. Zřetelně vymezené pojmy Boží neproměnnosti a dokonalosti předem určují, co je, nebo není Bohu, resp. Božímu Synu, „přiměřené“, a co tedy „nutně“ přináleží lidské přirozenosti. Přesto Mildemberger trvá jednak na poukazu luterské ortodoxie na *obzvláštní skutečnost*, kterou lze předběžně označit jménem Ježíše Krista. Pouze ta činí Krista tím, kdo spásný vztah Boha a člověka umožňuje. Metodickým odhlížením od této skutečnosti, jak činí historická kritika, ji ovšem dostatečně nevystihneme. Dále musíme vidět, jak je tato obzvláštní skutečnost Ježíše Krista vztažena na celou skutečnost. Teologicky musíme tuto všeobecnou skutečnost znovu vystihnout na základě skutečnosti Ježíše Krista, a tedy svědectví biblických spisů. Utváření christologického učení chce Mildemberger vnímat nikoli jako cosi překonaného, nýbrž jako církevní zkušenost, na niž musíme dbát. Potom se ukazuje, že korelační teologie se zcela mýjí se skutečností, na nutnost jejíhož zohlednění paradoxně – další oblíbené slovo korelační teologie – tolik poukazuje. Exegeticky i v analýze situace hledí skutečnost vystihnout s odhlédnutím od jejího christologického určení, aby k ní teprve *ve druhém kroku* přizvala Boha (v Kristu). Tím se metodicky odchyluje od toho, co hleděla popsat dogmatická christologie právě ve svém učení o Kristově vyvýšení a jeho královském úřadu: Tentýž Kristus, jehož ponížení Písmo dosvědčuje, je ten vyvýšený, jemuž je podrobena celá skutečnost.³²⁵

Jednota poníženého a vyvýšeného Krista představuje samozřejmý základ utváření christologického učení. Aby Mildemberger náležitě vyjádřil jak jednotu, tak rozlišení, zavádí i zde pro svůj koncept příznačný pojem *času*: Čas pozemského a vyvýšeného Ježíše Krista musejí být rozlišovány tak, aby byla uchována jejich jednota a mocná přítomnost pozemského Ježíše ve vyvýšeném Kristu (Mt 28,18-20). Čas pozemského Ježíše je jiný než čas vyvýšeného Krista, on sám je ovšem navěky tentýž (Žd 13,8). Čas vyvýšeného Krista má čas pozemského Ježíše spolknout právě tak málo jako naopak pozemský Ježíš nesmí zůstat vězet v minulosti, která se může stát

³²¹ Vyučování zákonu pozemským Ježíšem popisuje staroluterská dogmatika velmi zdrženlivě. Ježíš se nesmí jevit jako nový zákonodárce (odráží se tu spor s katolicismem). „Starý *lex moralis* Kristus ani neodstranil, ani nezmiřnil, ani nezdokonalil, neboť je velice dokonalý, ...přesto jej očistil od zatracení farizeů a pečlivě interpretoval, viz Mt 5,21nn“ (Hollaz III, I, 272).

³²² „Vykonávání moci je působení, jímž Kristus všechno stvoření v tomto světě mocně (*potentissime*) chrání a vládne k chvále Stvořitele a k užítku stvoření.“ Stvoření samo je připisováno Bohu Synu (Hollaz, III, I, 275).

³²³ Hollaz III, I, 282.

³²⁴ Hollaz III, I, 314 (BD I, 120-122; 134n).

³²⁵ BD I, 122; 134n.

současností už jen v tradici jeho slov a činů. Tyto dva extrémy se ukázaly v modelech „historického Ježíše“ a „dogmatického Krista“,³²⁶ přičemž model „historického Ježíše“ je mnohem rozšířenější a očividně mnohem úspěšnější. Návaznost Mildenbergerových „Kristových časů“ na dogmatické učení o dvou Kristových stavech je zjevná. Leč jednotu pozemského a vyvýšeného Ježíše Krista Mildenberger nezakládá na vlastnostech Kristovy Boží přirozenosti. Jak „Kristovy časy“ správně rozlišovat a k sobě vztahovat, reflektují obzvláště zřetelně Ježíšovy řeči na rozloučenou v Janově evangeliu, zejména tam, kde se mluví o Paraklétovi (J 14).³²⁷ Zde je předpokládána situace loučení a tím otázka, jak tomu má být nadále, až tu Ježíš nebude. Paraklét ve společenství plně zastupuje nepřítomného Ježíše. Je tomu tak ovšem proto, že svět nezná pozemského Ježíše, zatímco ve společenství zůstává tento Ježíš díky Paraklétovi přítomným; dochází k novému chápání pozemského Ježíše (J 2,22). Čas Parakléta je určen pozemským Ježíšem, nakořik nechává poznat „Ducha pravdy“, „svatého Ducha“. Tento čas je zároveň určen jako trvalá přítomnost Parakléta. Osobnost Ducha dalece přesahuje písemné fixování evangelia, které k jeho působnosti patří rovněž. A zatímco v J 14,17 svět Parakléta nezná, v J 15n je svět adresátem jeho svědectví a je jím usvědčen z hříchu (J 15,26; 16,5-11). Tak je svědectví Ducha a svědectví učedníků při sobě: I v situaci pronásledování bude společenství plnohodnotně Krista dosvědčovat (srv. L 12,11n). Čas přítomnosti Parakléta je trvalá přítomnost i angažmá ve výzvách, které věřící v této situaci konfrontace s nevírou světa potkávají. V posledním výroku o Paraklétovi (J 16,12-15) je zřetelná diference časů a v ní zároveň identita Krista a jeho slova. Pro posluchače a čtenáře evangelia minulé „nyní“ Ježíšova loučení ještě nemůže pojmut celou pravdu vyřčeného slova. Uvést do této pravdy je vyhrazeno nastávajícímu času Ducha pravdy. To, co Ježíš ohlašuje do budoucna, znamená „nyní“ posluchačů a čtenářů, u nichž Paraklét působí. Při rozdílnosti časů tedy trvá identita Ježíše a jeho slova: Paraklét nebude mluvit ze sebe, nýbrž oslaví Ježíše – a sice právě zvěstováním toho, co od Ježíše přijme.³²⁸

Ptejme se dále, jak určení času rozlišuje a současně spojuje identitu Ježíšova slova a budoucí příslibenou pravdu. Spolu s Mildenbergerem při tom vyjdeme z toho, jak v Janově evangeliu s Písmem zachází Ježíš sám. Stejně jako u ohlašovaného Parakléta (J 16,13) označuje Ježíš sebe sama ve sporu s Židy po uzdravení chromého u rybníka Bethesda jako slyšícího: Co Ježíš říká a činí, má původ v Bohu samém. Způsob, jakým se Ježíš Otce na doklad svého svědectví dovolává, nemůže těšit ty, jimž záleží logické struktury argumentace: Svědectví Otce pro Ježíše může zaslechnout pouze ten, kdo zná Otce. Přesto Otce zná jen ten, kdo jej zná již skrze Ježíše (J 5,36-38). Vidíme tu jasnou „argumentaci v kruhu“. Výlučně Ježíšova jednota s Otcem umožňuje vnímání Boha. Přesto zde Písmo vystupuje vedle Otce jako další dosvědčující instance (J 5,39n). Tam, kde je Písmu rozuměno na základě Krista a v zaměření na Krista, získává onu život tvořící kvalitu, která potvrzuje pravdu Písma. Rozumění Písma tedy vyžaduje dvojí určení času: *Christologické*, které tvoří jeho vlastní předmět. „Kdybyste opravdu věřili Mojžíšovi, věřili byste i ve mně, neboť on psal o mně,“ říká Ježíš svým odpůrcům (J 5,45). Zároveň vyžaduje *pneumatologické* určení času, tj. čas k víře. V tomto čase se volá k obrácení, odehrává se soud, rozhoduje se

³²⁶ Srv. *Grundwissen*, 139-144.

³²⁷ Mildenberger se přiklání k těm novozákoním teologům (R. Schnackenburg, J. Becker), podle nichž kapitoly J 15-17 představují pozdější dodatky janovské školy (123, pozn. 28).

³²⁸ *BD I*, 123-125; 135. Nová situace vůči Ježíšově tradici u synoptiků si u Jana vyžádala diskontinuitu. Mildenberger tu souhlasí s Christianem Dietzfelbingerem, včetně jeho důrazu na „prorocké sebevědomí evangelisty“: „Nová situace společenství není vykládána a odhalována starými slovy. Jí je poslouženo novým slovem, které se oddělilo od tradice a které mluví Paraklét. Jak rozhodně tedy slovo Parakléta je slovem Ježíšovým, tak rozhodně také platí, že Paraklét toto slovo říká zcela nově“ (Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, *ZThK* 82 [1985], 389-408 [404]). S důsledky, jaké z tohoto zjištění Dietzfelbinger vyvozuje, se Mildenberger již neshoduje: církev se tu má vidět donucena rozmýšlet, kdy je její slovo skutečně slovem přítomného Krista (408). Mildenberger chce zřetelně rozlišovat mezi kanonickým slovem Janova evangelia a slovem církevním. Ovšem i při výkladu kanonických textů se musíme ptát na identitu slova v rozdílu časů (*BD I*, 125n).

o životě a smrti. Působící slyšení, které vede k obrácení, musí být popsáno jako setkání: Zde se stýká svědectví o Kristu Písma s rozuměním, v němž lidský život přichází k sobě samému. Toto setkání je pneumatologický čas, čas Ducha svatého. Paraklét Ježíše oslaví. Ježíš má podíl na Boží stvořitelské moci, na život tvořící moci Otce, která je zaslíbena Paraklétovi (J 5,19-21). Je to Duch, který oživuje, jak praví Nicejské vyznání.³²⁹

Výrazem „Otec“ Ježíš neoznačuje pouze světu transcendentní veličinu „Bůh“, která působí vzkříšení mrtvých v transcendentní budoucnosti. Bůh transcendentující svět a vzkříšení mrtvých transcendentující čas mnohem spíše vyjadřují, co nastává zde a nyní, v čase slyšení určeném Duchem svatým. To není nic menšího nebo něco pouze předběžného, nýbrž má stejnou definitivní platnost Božího jednání. V této souvislosti Mildenerger zavádí ještě eschatologické určení času, které Ježíš vyslovuje společně s pneumatologickým určením času: „Přichází hodina“ (J 5,25.28). Ve slyšení získává život kvalitu Božího přicházení zde a nyní. Život je zakoušen jako dobrý, přicházející od Boha. Rozdvojení (*Entzweiung*) člověka se sebou samým jednoduše nezmizelo, je však překonáno tam, kde spolu spásně ladí „nitro“ a „vnějšek“. Rozdvojení je třeba chápat v jeho aktivním i pasivním aspektu: aktivně, nakolik se svým činěním zakouším jako nejednotný (*uneins*); pasivně, nakolik rozdíl mezi sebou a světem vnímám jako negativní situovanost, jako strach, nechuť, smutek. Toto rozdvojení nezmizelo, avšak v souladu nitra a vnějšku, je překonáno, a proto život neruší, ba neničí, nýbrž v životě přicházejícím od Boha je chráněno.³³⁰

Co se Mildenerger snažil popsat pomocí výkladu textů Janova evangelia, je ona zkušenost, kterou tradiční dogmatika nazývá *testimonium Spiritus Sancti internum*. Má-li být autorita Písma nějak zdůvodněna, potom jediné v popsané cyklické struktuře. Tuto zkušenost žádný dogmatik nemůže přivodit, lze na ni jediné vzpomínat. Tato vzpomínka se může odehrávat pouze v očekávání, že se Duch svatý bude i nadále prokazovat jako působící, aby se jednoduchá řeč o Bohu dařila. Jestliže tuto vzpomínku a očekávání škrtneme, poněvadž není disponovatelná a zobecnitelná pro metodu novověké vědy, zůstane jen cyklická struktura rozumění, v níž se nanejvýš nechá explikovat christologické a pneumatologické určení času ve vzájemném odkazování. Nakolik se tu přidržujeme reformačního principu Písma, na *autoritu* církve neodkážeme. Augustinovo „Býval bych evangelium nikdy nevěřil, pokud by mě k tomu bývala nepřiměla autorita katolické církve“ může na tuto zkušenost nanejvýš upomínat, ne však ji přivodit. Jelikož tato cyklická struktura je očividně obtížná, dochází k pokusům jmenovaná určení času podepřít všeobecnou zkušeností času: Bůh, který neexistuje pouze v Kristově příběhu, zpřítomněném Duchem svatým, je jako Stvořitel se svým zákonem vždy již u člověka. Tato myšlenková figura je obvyklá. Zdánlivě je Boží zákon všeobecnější než evangelium; život o mnoho překračuje soulad nitra a vnějšku ve slyšeném slově, pro niž Mildenerger volí tradiční theologumenon vnitřního svědectví Ducha svatého. Může být zkušenost rozdvojení vnímána jako zkušenost Boha? Tomuto návrhu nelze protiředit pouze na základě uvedených textů Janova evangelia, nýbrž v této souvislosti nelze zapřáhnout ani dogmatickou tradici a luterské vyznání. Zákon, který přichází od Boha a vyjadřuje lidské hříšné bytí v zaměření na Boha, je právě kázaný zákon, tedy zasazený do dění slova; není to tedy odněkud nabranými slovy a tradicemi interpretovaná zkušenost.³³¹

Otázka po určení vztahu Božího slova, tedy po tom, jak se Písmo v jednoduché řeči o Bohu spásně prokazuje jako působící, se nemůže zastavit pouze v oblasti oikonomie. Nezbytné zapojení theologie platí tam, kde mluvíme o společném působení Otce a Syna a o pokračování tohoto působení v Duchu svatém. Jde totiž o spásné setkání (*Zusammentreffen*), které Mildenerger označil jako čas Ducha svatého. Christologické a pneumatologické určení času v jejich vzajem-

³²⁹ BD I, 125-128; 135.

³³⁰ BD I, 128n; 135.

³³¹ BD I, 129; 135.

ném přiřazení (*Zuordnung*) nechávají stále ještě otevřenou otázku, jak se tento čas vlastně vztahuje k času Božímu, času Stvořitele, který určuje všechny čas. Metafyzicky prováděná christologie tu může vydat počet přinejmenším v personální unii: božství a lidství v Kristu, nakolik se v *unitio personalis*, která přitom zastupuje christologické určení času, objevilo lidství v Boží osobě Syna, participuje na božství určujícím veškerou zkušenost. Jako se toto lidství účastní veškeré mimobožské skutečnosti, tak je jeho čas Boží bezčasovostí. Při tomto metafyzickém určení Krista podle jeho lidství je příliš mnoho dokazováno, a právě proto příliš málo řečeno. Z toho důvodu může být tato přítomnost ve svátosti prohlašována přinejmenším jako možnost, tedy christologické a pneumatologické určení času ve své jednotě. Avšak k tomu musí být metafyzické určení bytí vzato zpět do chtění: Jelikož Kristus podle a se svou přijatou lidskou přirozeností může a chce být přítomen, kde chce, ustanovil pro naše ujištění o tomto Večeři Páně, že i podle své lidské přirozenosti, podle které má tělo a krev, chce být s námi a mocně působit. Ve Večeři Páně vystupuje živoucí Bůh sám; Stvořitel přichází stvoření spásně blízko. Ptáme-li se přesto dále, snad v kontextu *oficium regium*, jak se tato blízkost spásně prokazuje ve vedení lidského života, může být odkázáno znovu pouze na Boží působení, uchovávání (*Bewahrung*) a vládnutí všemu stvoření.³³² Je-li v této souvislosti blíže precizována prozřetelnost boholidského subjektu vůči metafyzickému pojetí Boží prozřetelnosti, dostáváme se spíše do dělení vnějšku a nitra: Vnějšek je určen Boží prozřetelností, nitro ve slově působícím Duchem, než aby mohl být vnímán jednoznačný vztah. V učení o prozřetelnosti myšlená přítomnost Boha, a tedy i boholidské osoby Krista, ve světě na jedné a Slovem a Duchem zprostředkovaná spásná přítomnost nemohou být v tomto metafyzickém způsobu myšlení dostatečně popsány ve své vzájemnosti. Takový stažení určení času Božího slova do všeobecnosti metafyzické bezčasovosti Mildemberger považuje za obtížný. Prostředkování theologie a oikonomie musí být prokázáno na biblických textech, k čemuž Mildemberger volí christologické hymny. K výslovnému spojení theologie a oikonomie dochází tam, kde Kristus sám je označován jako prostředník při stvoření. Oikonomie je přitom východisko, zatímco theologie k oikonomii přistupuje, neboť primární je tu v Kristu přivlastněná spása; teprve odtud může a musí být řečeno, jak se toto spása vztahuje ke konstituci skutečnosti v Bohu. Hymnická řeč raného křesťanství navázala na mudroslovnou spekulaci, která přisuzovala prostřednictví při stvoření moudrosti. Ježíše zde nacházíme jako Boží slovo; také ztotožnění slova a moudrosti bylo již tradiční (Mdr 9,1n). Jistě je tu při díle mýtický jazyk, byť jako předloha různých hymnů neslouží jednotný mýtus. Blízkost christologických hymnů a pozdější mudroslovné tradice ukazuje přinejmenším jednu pro *Biblickou dogmatiku* důležitou okolnost: Vztah oikonomie a theologie se děje v odkazu na pojetí světa jako stvoření. Pro přesnější určení se Mildemberger obrací k prologu Janova evangelia.³³³

Již v Janově prologu jde o jednotu christologického a pneumatologického určení času. Teologické rozumění prologu musí vycházet z J 1,14-18: Pouze na základě Ježíše Krista jako Logu, který se stal tělem, lze myslet cosi před tímto ztělesněním Logu. Toto „předtím“ zůstává pouhou možností. Právě jsou-li přijata určení o životě a světle, jak je podává první sloka, ukazuje se, že nemohlo dojít k zamýšlenému uskutečnění lidského života jakožto života vědomého sebe sama ve vztahu k Bohu. Jakkoli na jedné straně hypostazování Logu stejně jako již moudrosti je v textech k nalezení, nesmí být dogmaticky jednoduše následováno. Jistě se ontologizace této kvazimytologické formy našich textů v naší řeči zabydlelo, především díky Krédu, že *logos asarkos* takřka samozřejmě zvětšujeme. Celé tradiční dogmatické učení o personálním sjednocení Boha Syna s lidským bytím to ukazuje. Přesto nesmíme podlehnout představě, jako by se u „netělesného Logu“ jednalo o konkrétní samostatný subjekt. Interpretace musí dbát na to, že Logos i moudrost je *abstractum*. Pouze je-li toto zohledněno, lze získat interpretaci, která umožňuje aplikaci a přivlastnění textu.³³⁴

³³² Hollaz, III, I, 275.

³³³ *BD* I, 130-132; 135.

³³⁴ *BD* I, 132n; 135.

Možnost lidského bytí sebe sama chápat ve své živoucnosti v zaměření na Boha je sice dána stvořením, avšak její uskutečnění nenastává, dokud nedošlo ke konkrétní řeči prapočátečního slova. Takováto řeč potom ovšem právě není možností lidského bytí, jak to tvrdí teorie *revelatio generalis a notitia Dei naturalis*. Vyžaduje konkretizaci a lze ji zdůvodnit pouze na základě biblického slova, tedy právě na základě christologického určení času. Co je v J 1,12n řečeno o konkrétním uskutečnění Slova stvoření, lze dostatečně chápat pouze na základě v Izraeli vyslovaného Božího slova. Pouze tak se nedostaneme do pouhého nevěcného spekulování o možnostech. Hymnus se totiž vyznačuje doxologickým charakterem, který jednoduše nepopisuje fakta, nýbrž předjímá, co má být a co bude: prostřednictvím Logu při stvoření, byť ještě nedošlo k jeho všeobecnému uskutečnění. Prostřednictvím inkarnovaného Logu, Ježíše Krista, při stvoření je tedy třeba chápat jako „hodnocení“. V tomto prostřednictví se stává znatelným, že právě Ježíš Kristus je Božím slovem, jímž se Stvořitel ukazuje. A právě toto doxologické tvrzení popisuje umožnění toho, co se nyní nachází jako zkušenost: že se život v tomto Božím slově rozjasňuje, že se stává transparentním v zaměření na Boha, že jej lze chápat jako určený tím, jehož Ježíš ukazuje jako Otce. To znamená, že takto blíže popsání určení času Boha Stvořitele patří do souvislosti christologického a pneumatologického určení času. Tak lze popsat, že Boží slovo jednoduše nepůsobí v nitru, nýbrž potřebuje příhodný vnějšek. Pouze v souvislosti hermeneutické reflexe má být poukázáno na to, jak je myšlení Božího slova v jeho uskutečnění vázáno na čas. Co je předem dáno v doxologii, toho se dosahuje ve víře, je-li k tomu čas. Tak zůstává Boží slovo v čase a čas ve slově.³³⁵

3.3. Dosah Božího slova

Jednoduchá řeč o Bohu předpokládá, že veškerá skutečnost může být pomocí biblických textů vyjádřena v zaměření na Boha. Boží slovo, jak přichází v jednoduché řeči o Bohu ke slovu, má univerzální dosah. To platí právě s ohledem na čas: Co přijde, je v tomto Božím slově již určeno (J 16,13). Teologie, která uvažuje o tomto tvrzení stanoveném v jednoduché řeči o Bohu, se musí snažit tento moment explikovat. Doxologická jazyková forma, v níž se tento univerzální dosah vyjadřuje, nemá být učiněna přebytečnou; vyznání *vždy konkrétní* víry nemůže být přeloženo do přesvědčivých argumentů a prohlašováno jako možné a nutné pro myšlení všeobecně. Explikace tohoto prohlašování se ovšem musí snažit odkázat na umožnění takové řeči v tom, co jest. K tomu musí být christologické a pneumatologické určení času Božího slova znovu ukázáno právě ve své specifické theo-logické relevanci. Jednak je v Kristově prostřednictvím při stvoření ukázána korespondence toho, co přichází zvenčí, se slovem, které mluví uvnitř. Boží čas se obvykle chápe v souvislosti s teorií právě jako část zákona. Tento zákon, v němž nás potkává trvalý Boží nárok, je znovu vztažen na evangelium, od něhož sice musí být odlišován, avšak přesto tak, že zákon k evangeliu vede. Dále Mildenerberger navazuje na to, co zaznělo již v úvahách ke Kristovu prostřednictví při stvoření: otázka po onom životě, který se sám sebe vnímá a chce se současně zorientovat ve světě. Má-li být tato otázka položena v souvislosti s moudrostí, potom právě nesmí být izolována od christologie. Tato christologická vázanost orientace ve světě nutí k zaměření na eschatologickou dimenzi Božího slova.³³⁶

Boží slovo se jakožto evangelium týká všech lidí,³³⁷ ne všechny lidi ovšem dosahuje (*erreich.*). Jak je z hlediska sounáležitosti teologie a oikonomie třeba myslet Boží slovo v jeho univerzálním dosahu? Luterská ortodoxie tu pracuje s rozlišením a přiřazením zákona a evangelia. Právě zákon spojuje teologii a oikonomii. Jako vůle Stvořitele se zákon týká všech lidí, i když vědění o tomto zákoně je po pádu člověka do hříchu zatemněné. Přesto každý člověk stojí pod tímto nárokem Boží vůle a tento nárok v jistém ohledu zná. Boží vůle jako *lex naturalis* je vepsaná do

³³⁵ BD I, 133n; 135.

³³⁶ BD I, 136, 154.

³³⁷ Hollaz III, II, 71 se odvolává na Mk 16,15 a Ko 1,23.

svědomí všech lidí. Je to zároveň v Dekalogu Bohem zjevený zákon, *lex divina moralis*. V tomto ohledu je Boží zjevený zákon ve své platnosti univerzální a trvalý. Proti tomu je část Božího zjeveného zákona, která se týkala pouze Izraele, partikulární a časově omezená na trvání společného bytí Izraele jako jeho *lex ceremonialis* a *iudicialis*.³³⁸ Tak je tu vedena spojnice k Bibli: V ní zjevený zákon zároveň lze v jeho všeobecné platnosti zdůvodnit racionálně. Tato široce rozšířená myšlenková figura přesahuje konfesní rozdíl: Zákon má svůj základ v Bohu samém. Zákon odlišovaný od evangelia je však právě potom na evangelium vztažen. Zákon chápáný jako výraz Boží bytostné spravedlnosti prostředkuje primárně mezi Bohem a světem. Evangelium přistoupilo pouze kvůli hříchu, v převrácení toho, co čteme v Ř 5,20n. Je-li ovšem Boží spravedlnost chápána na základě zákona, musí to vést k mediatizaci evangelia. Zde spočívá problematika tohoto luterského učení, které sice může zdůvodnit přes zákon univerzální dosah Božího slova, avšak zároveň tento zákon ve svém prostředkování Božího vztahu ke světu je přece silnější než evangelium, jemuž by ovšem pouze měl přísluhovat (*zudienen*). Není-li již faktické působení zákona jako usvědčení hříšníka a jako přivedení k evangeliu dostatečně vnímáno, potom oikonomie chřadne a zbývá zákonem interpretovaná theologie. Každopádně tudy se ubíral vývoj k osvícenství.³³⁹

Právě proto, že Boží slovo bylo myšleno s ohledem na theologii jako univerzální a stále platný zákon, mohla se tradiční dogmatika snadno rozštěpit. Víra v Boha a morálka byly osamostatněny, Kristus se stal učitelem a příkladem takovéto víry. Všeobecnost racionálního myšlení přejímá obzvláštnost christologického určení času, avšak platnost této obzvláštnost je zdůvodňována právě všeobecností rozumu. Pneumatologické určení času odpadá. Takováto víra a tím spíše takováto morálka je situována do moci rozhodování svobodného subjektu. To ovšem znamená, že biblické spisy mohou mít už jen informující a potvrzující význam. Konstitutivní pro racionalistickou podobu jednoduché řeči o Bohu se stala její *rozumnost* (*Einsichtigkeit*). Tato racionalistická podoba křesťanství je velmi silně zastoupena v církvích i dnes. Vypořádání se s ní musí provést přinejmenším dvojí: Jednak je třeba určit otázku po univerzálním dosahu Božího slova tak, aby nikoli zákon, nýbrž evangelium garantovalo kýženou univerzalitu. Dále by muselo být spojení theologie a oikonomie tak těsné, aby racionalistické rozpuštění už nebylo možné. Ve své odpovědi na osvícenství se pokusil Schleiermacher tomuto požadavku dostát novým určením pojmu náboženství. Tím, že náboženství je odlišeno od metafyziky a morálky, nemůže dojít ke zprostředkování všeobecného vztahu Boha ke světu přes zákon. Na místo nároku zákona vstupuje zkušenost, v níž je člověk určen celkem životní skutečnosti, a tuto zkušenost chápe jako pocit. Zároveň s novým určením pojmu náboženství a trváním na historické v aktivitě všech náboženství Schleiermacher přejímá myšlenku vývoje. To je druhý moment jeho konceptu, jímž čelí osamostatnění theologie od oikonomie. Univerzální dosah křesťanství nespočívá v protologicky chápané všeobecnosti zákona, Bohem vsazeného do stvoření, nýbrž v eschatologickém naplnění, v němž je viděna celá skutečnost jako určená Kristem.³⁴⁰

Metafyzické pojetí zákona a Boží spravedlnosti není vhodné k tomu, aby explikovalo univerzální dosah Božího slova, neboť při tom dochází k přeřazení zákona evangeliu, a tím k rozpadu theologie a oikonomie. Přestože Mildenerger nemůže Schleiermachera v jeho odpovědi osvícenství se vším všudy následovat, Schleiermacher ukazuje problém, s nímž theologie musí počítat. Tomuto problému Mildenerger čelí tím, že spolu s christologií novozákonních hymnů přistupuje k theologii na základě oikonomie. Mudrosloví, jehož rysy novozákonní hymny nesporně nesou, náleží do souvislosti, která je obvykle označována jako theologie stvoření. T(h)eologické tvrzení Kristova prostřednictví při stvoření se sice nikdy se zkušeností nebude zcela překrývat, avšak ani jí nemůže uniknout. Proto se musíme ptát na zakusitelnost Božího slova. Může-li nás tu moudrost vést o několik kroků dále, znamená to, že po cestě, která z hlediska

³³⁸ Hollaz, III, II, 10.

³³⁹ BD I, 137-140; 154.

³⁴⁰ BD I, 140-142; 154.

dějin tradice vede od mudrosloví k christologii, musíme kráčet z druhé strany: Moudrost má být chápána jako konkretizace toho, co je řečeno Kristovým prostřednictvím při stvoření. K tomu se vkrádají dvě úzce spolu související otázky, jedna metodická, druhá historická. První zní: Smějí být historicky pozdější spisy chápány na základě dřívějších? V naší souvislosti tedy: Osvětluje novozákonní christologie – která explikuje Kristův příběh, jeho život, utrpení, smrt, vzkříšení – starozákonní mudrosloví tak, že odtud může být chápána nikoli alegoricky, nýbrž ve svém vlastním smyslu? Anebo obecněji: Představuje celobiblický kontext vhodný předpoklad pro rozumění kanonickým mudroslovným textům? Jestliže ano, potom moudrost jakožto moudrost biblického Boha participuje na jeho osobním bytí a základní koncepce moudrosti jako podoby zprostředkované Boží přístupnosti (*Erschlossenheit*) nemůže být pro zkušenost myšlena jinak, než jak je tomu i v jiných biblických textech. Také v případě moudrosti je totiž zapotřebí čas, abychom si Boha v jeho zprostředkování ve světě uvědomili: onen čas, který jakožto jednota christologického a pneumatologického určení času vyjadřuje existující skutečnost v zaměření na Boha.³⁴¹

Moudrost nemůže a nechce nahradit víru myšlením disponujícím veškerou skutečností, nakonec vším, a tedy i Bohem a zdařilostí života (Jb 28,28). „Bláznovské“ slovo o kříži moudrost neškrtná, nýbrž interpretačně podtrhuje. Mudrosloví, vždy doprovázené krizí, poněvadž nemohlo zůstat u toho, co jest, získává svou platnost právě na základě toho, kde moudrost tohoto světa vnímá pouze bláznovství. Avšak tím se tato moudrost světa ukazuje sama jako bláznovství. Toto bláznovství Boží sílu a moudrost v Ježíši Kristu nepoznalo. Kde však je toto poznání darováno, bude Bůh vnímán právě nepřimo: ve věrnosti, dobrotě, lásce a – moudrosti. Neboť ne nadarmo je Ježíš Kristus Boží moudrost, která je zvěstována ve slově o kříži. Pozemský Ježíš je sám označován v evangeliích jako učitel moudrosti, ve svých podobenstvích, blahoslavenstvích, mudroslovných sentencích. A právě tak si christologie pomáhá predikáty mudroslovné teologie. Uvedená zjištění nutí k tomu užívat mudroslovné sentence jako klíč ke zkušenosti Bohem stvořeného světa – zkušenosti, která sahá do šíře a hlubiny profánních životních souvislostí. Takováto zkušenost může příležitostně rozvinout svou vlastní závažnost, která vystihuje a osvětluje životní souvislosti, nečiní však právě bezprostředně znatelným vztah k Bohu. V modelu jednoduché řeči o Bohu potom zůstává jeden ze tří vztažných bodů – biblické slovo, existující skutečnost a Bůh – zdánlivě neobsazen. V tomto užívání, vyňatém z celobiblického kontextu, přešla mudroslovná řeč do našeho všeobecného jazyka a obohatila naše přísloví. Otázka, zda takováto zdánlivě profánní řeč potom ještě může být označena jako teologie stvoření či prozřetelnosti, nás nemusí příliš zaměstnávat. Stačí, že tu mluví Boží moudrost; vždyť v otázce po nejjednodušším, nejnutnějším a nejužitečnějším se moudrost a rozum shodují. „Aby se takový *sensus communis* neoddělil od soteriologie, o to již dávno pečuje život sám.“³⁴² Přitom k univerzálnímu dosahu Božího slova nelze dospět přes univerzalitu rozumu, jak se o to snažila luterská ortodoxie. Jelikož se zdánlivá bezčasovost metafyzického pojetí rozumu dnes ukazuje jako nanejvýš problematická, tato cesta již není schůdná. Na jeho místo vstupuje určení času Božího slova samého, jak umožňuje zkušenosti s jednoduchou řečí o Bohu, je-li k tomu čas. Univerzální dosah je takto stanoven přinejmenším potud, že možnost takových zkušeností je velmi obsáhlá. Starý zákon a v jeho rámci právě mudrosloví přitom hraje roli nepostradatelné jazykové zásoby. Co je rozumné, se nevznáší v bezčasí, a musí být tudíž viděno v sociálních souvislostech, v nichž se společenství víry, konstituované jednoduchou řečí o Bohu, nachází. Jako místo a hlas toho, co je rozumné, se bude vždy odlišovat od nároku této rozumnosti. Jeho věc ovšem není to, co je přijatelné v rámci společných, vždy překonatelných rozhodnutí. Zároveň má poskytnout prostor pro to, co tu musí získat určitou podobu – i tak by mohlo nalézt užití sebedoporučení moudrosti v Sir 24,9-13.³⁴³

³⁴¹ BD I, 143-144; 154.

³⁴² BD I, 147.

³⁴³ BD I, 142-151; 154n.

Univerzální nárok Ježíše Krista musí být viděn též v eschatologické perspektivě. Vláda Ježíše Krista byla známa od počátku. *Regnum Christi*, určeno jako *regnum potentiae* a *regnum gratiae*, se naplňuje jako *regnum gloriae* – tak tento nárok vypracovala christologie luterské ortodoxie. Jejím metafyzickému rázu odpovídá, že v eschatologickém naplnění je spása míněna bez světa, neboť naplnění světa podle luterského učení znamená návrat světa do ničeho, z něhož byl kdysi stvořen. Učení o věčném zavržení trvá i při neomezeně trvajícím *regnum gloriae* Ježíše Krista na partikularismu spásy tradiční oikonomie. Eschatologická perspektiva christologie nepotřebovala být přenesena do učení o Písmu, neboť univerzální nárok evangelia byl bezprostředně spojen s univerzálním nárokem metafyzicky interpretovaného zákona. Jestliže univerzalita zákona byla upevněna v řádu světa podle věčné Boží vůle, tedy protologicky v theologii, faktickou partikularitu bylo možné vysvětlovat uznáváním Božího slova, tedy odkazem na predestinaci. Je-li naproti tomu dosah Božího slova upevněn v evangeliu, eschatologický nárok Kristův je mnohem úžeji spojen s faktickou platností Božího slova. Nemá-li být korespondence christologického, pneumatologického a theo-logického určení času zrušena, předjímky univerzální Kristovy vlády nemůže být dosaženo myšlením, které si nárokuje racionalitu, nýbrž výlučně doxologicky. „Je třeba tento čas, aby se realizovala doxologicky přejímaná univerzalita eschatologické Kristovy vlády.“³⁴⁴ Svě mínění Mildenerger ukazuje na Pavlově argumentaci 1K 15,20nn. „Kristus byl vzkříšen jako první z těch, kdo zesnuli“ (v. 20). V odkazu na Adama je potom prohlášována univerzalita tohoto dění. Přesto právě zde musí být nasazeno určení času, které upevňuje víru v její přítomnosti tím, že jí přiděluje její čas: „Každý v daném pořadí: první vstal Kristus, potom při Kristově příchodu vstanou ti, kdo jsou jeho“ (v. 23). Mezi časem Kristova vzkříšení a časem jeho příchodu, který je současně časem vzkříšení těch, již jsou jeho, je nyní čas věřících, a ty Pavel oslovuje. „Musí totiž kralovat, „dokud Bůh nepodmaní všechny nepřátele pod jeho nohy““ (v. 25). Tento nepřítel ještě vládne, jak učí zkušenost. Je třeba čas, dokud jistota Kristovy vlády se nepotvrdí i ve zkušenosti. Musíme však dbát na to, aby jako pomocná konstrukce nebyl nasazen model dějinného vývoje. Jednoduchá řeč o Bohu není pouze událost ve víře. Vždy má všeobecně viditelné a zjištělné dějiny působení, které mohou nastoupit jako zdůvodnění prozatím nepřítomné univerzality Boží vlády. Co se ještě neuskutečnilo definitivně, rází si cestu v rozsahu, který nelze přehlédnout.³⁴⁵

Naznačený christologický model klasicky rozvíjel Schleiermacher. Pro něj je Ježíšovým vystoupením založen „nový společný život“, který působí proti společnému životu starého hříšného lidstva. Na tomto novém společném životě participujeme tím, že se jako členové církve podílíme na tomto Kristem zprostředkovaném vykoupení. Přitom nemůže existovat žádné Kristem nezprostředkované vykoupení. Separatismus, který toto tvrdil, „ničící podstatu křesťanství tím, že postuluje působení Krista bez prostorového a časového zprostředkování.“³⁴⁶ Zároveň se skutečnost vykoupení nemůže vymanit ze starého společného života hříchu; k tomu je třeba Boží čin v Kristu. Toto založení nového společného života jako Boží čin lze považovat rovněž za naplnění stvoření. „Jako totiž všechno v lidské oblasti Kristem stanovené je představeno jako nové stvoření, tak je potom Kristus sám druhý Adam, původce tohoto dokonalejšího lidského života, čímž je zároveň nejurčtěji vyjádřeno, že od Adama se odvíjející přirozená souvislost k tomuto vyššímu životu nemohla dospět.“³⁴⁷ Pro Schleiermachera tedy oikonomie a theologie spočívají na jedné linii, přičemž stvoření je Bohem přiřazeno k vystoupení Ježíše Krista. Nutným důsledkem je, že tento nový společný život jakožto působení Krista vposled zahrnuje celé lidstvo. „Vystoupení prvního člověka současně konstituuje fyzický život lidského rodu; vy-

³⁴⁴ BD I, 152.

³⁴⁵ BD I, 151-153; 155.

³⁴⁶ Schleiermacher, CG², § 87,3; II, 17.

³⁴⁷ Schleiermacher, CG², § 89,1; II, 23.

stoupení druhého Adama konstituuje pro tutěž přirozenost nový duchovní život, který se předává a dále rozvíjí duchovním oplodněním.³⁴⁸ Rozšíření křesťanství ještě před konečným naplněním zahrne celé lidstvo, neboť plozením nových lidí církev stále znovu přijímá svět do sebe.³⁴⁹

Při takovémto pokusu z historicky prokázaných dějin působení Ježíše Krista usuzovat a na jeho univerzální vládu se vytrácí pro jednoduchou řeč o Bohu konstitutivní pneumatologické určení času a rozplývá se v historickém trvání dějinného vývoje, který tím musí být znovu hodnocen jako působení Boží prozřetelnosti. Specifické theo-logické určení času zde ustupuje, na nejvyšší je převedeno do kontinuity dějinného vývoje. Tím však do sebe teologický výklad přijímá dění jednoduché řeči o Bohu a přinejmenším předběžně a v odkazu na přesvědčivou významuplnost dějinného vývoje chce prokázat jeho pravdivost.³⁵⁰

4. Biblická řeč

Mildenberger nás ve svých úvahách o tom, jak Bible získává svou platnost na základě Ježíše Krista, přesvědčoval o nutně věnované pozornosti jednoduché řeči o Bohu v jejím spojení christologického a pneumatologického určení času. Platnost Bible nemůže být učením o inspiraci vázána na biblické texty samotné, nýbrž žádá dění, v němž se rozumění uskutečňuje v zaměření na Boha; inspirace je tedy aktuální proces, nikoli kvalita vlastní biblickým textům jako takovým. Tento proces ovšem nelze izolovat od přirozeného světa a skutečnosti rozumějících. Oni sami v této životní skutečnosti jsou tím, kdo mají být biblickými texty chápáni na základě Boha a v zaměření na Boha. Přirozený svět či životní skutečnost není jednoduše nepochopená nebo nerosozumitelná, dokud nepřijde v jednoduché řeči o Bohu ke slovu. Již užívání takových výrazů jako „přirozený svět“ čím „životní skutečnost“ je dostatečně smysluplné, aby těmito výrazy bylo možné srozumění o tom, co je míněno – a sice právě na oné metajazykové úrovni, která se pokouší vydat počet z možností jednoduché řeči o Bohu. Přitom musíme zůstat u této abstraktní reflexe. Pouze tak totiž lze dostát dogmatickému či obecněji teologickému nároku na pravdu jako co možná nejpádňějšímu popisu onoho dění označovaného jako inspirace, a tím odlišovaného, avšak zároveň jakožto komunikační dění zasazeného do všeobecnosti, kterou nazýváme rozumění. Takovéto rozumění nás potkává v rozmanité podobě v biblických textech především v metaforice světla. Pro abstraktní reflexi Mildembergerových hermeneutických úvah to znamená, že rozumění, ať už může být blíže určeno jakkoli, pohlíží na dějinný příběh, který je předběžně charakterizován jménem Ježíš Kristus. Jak se tedy rozumění tomuto dějinnému příběhu vztahuje k rozumění jiným dějinným událostem nebo obecným dějinám? Je nesporné, že takovéto rozumění nelze popsat s odhlédnutím od způsobů, jak se všechno rozumění uskutečňuje v médiu jazyka a myšlení.³⁵¹

4.1. Čas a dějiny

Christologické určení času nutí k otázce po vztahu dějinného příběhu Ježíše Krista k jiným dějinným událostem. Jak se tento kontingentní příběh v souvislosti dějin může stát předmětem teologické reflexe? To zahrnuje otázku po konstituci jednoty dějin vůbec, která Mildembergera zajímá pouze v souvislosti hermeneutických úvah o jednoduché řeči o Bohu. Dějiny sice lze v principu myslet jako jednotnou souvislost událostí. Má-li to však znamenat více než pouhou formu časoprostorově související skutečnosti, jak je tomu u kritické rekonstrukce minulosti,

³⁴⁸ Schleiermacher, *CG*², § 94,3; II, 47n.

³⁴⁹ Schleiermacher, *CG*², § 167,1; II, 449.

³⁵⁰ *BD* I, 153-155.

³⁵¹ *BD* I, 157; 179.

potřebujeme myslet subjekt, který pojetí jednotných dějin realizuje. Zejména podle reformované ortodoxie je takovýmto subjektem Bůh, pro něhož je průběh dějin současností.³⁵² Ani kolektivní subjekt lidské vědy nemůže být myšlen jako toto Boží rozvažování. Proto věda o dějinách a filosofie dějin musí uchopit dějiny úžeji: primárně jako předmět lidského poznávání, jak tento předmět zkoumá, tedy jako *myšlené* dějiny. Přesto tyto myšlené dějiny chtějí zasáhnout skutečnost průběhu minulých událostí. Co přitom fakticky může být poznáváno z dějin, je vždy určeno rovněž nahodilostí toho, co z minulosti pozůstává a poskytuje oporu pro rekonstrukci historika. V tradici naší západní vědy o dějinách, určené idealismem, přitom působí zamlčený předpoklad: Co tvoří předmět práce historika, tj. souvislost událostí, není jako tato souvislost konstituováno pouze subjektivně poznávacím zájmem historika. Dějiny spíše tvoří v sobě samých vlastní souvislost a smysl kulturního či mravního vývoje.³⁵³

Sotva jaký historik či filosof se dnes ještě snaží vystihnout dějiny v jednotné souvislosti smyslu. To samozřejmě neznamená, že dějiny jako jednotná souvislost smyslu znovu připadají teologii. Tradice teologického myšlení každopádně učila myslet dějiny právě takto, a sice nejen ve formě reformovaného učení o Božích dekretech. Souvislost smyslu se rozprostírá od stvoření až po eschaton, a v tradici křesťanského myšlení byla vystihována různými návrhy.³⁵⁴ Myšlení dějin spásy, které se vystavuje úkolu myslet dějiny jako smysluplnou jednotu, se musí vypořádat se základní potíží: Jaký je vztah těchto dějin spásy, které by teologický koncept dějin rád vypracoval, k dějinám obecným? Tradiční křesťanské myšlení dějin obecné dějiny s dějinami spásy ztotožnilo, což je důsledek teologického myšlení, které chápe Boha jako vše určující skutečnost. Novověké rozšíření horizontu dějin dávno prorazil rámec biblických dějin. Obecné dějiny již nelze vměstnat do rámce biblického obrazu dějin. To potom nutí k tomu zaznamenat dějiny spásy jako obzvláštní průběh dějin do dějin obecných, anebo teologie musí sama vypracovat koncepci obecných dějin, která umožní rozumět dějinám v jejich celku, jinak by zůstala pouhá rezignace na teologické vystižení dějin a návrat ke koncepci, která víru či věřícího z dějin vysvobozuje.³⁵⁵

Máme-li se vyvarovat supranaturalistického myšlenkového modelu, v němž dějiny spásy „rozrazí“ průběh obecných dějin, musí teologie předložit vlastní návrh obecných dějin. Tak k tomu došlo v rozvrhu „Zjevení jakožto dějiny“, vypracovaném mladými teology v čele s Wolfhartem Pannenbergem, zvláště který tomuto konceptu zůstal věrný.³⁵⁶ Rozhodující roli tu

³⁵² Myšlenka byla rozvíjena v *locu* „De decretis Dei“, který se nacházel na přechodu mezi učením o Bohu a učením o stvoření. Plurál označuje pro naše myšlení nevyhnutelné rozlišování mezi *decretum Dei generale*, jehož předmětem je stvoření a prozřetelnost, a *decretum Dei speciale* či *decretum praedestinationis*. Při dějinách obecně máme na mysli *decretum Dei generale*. – V reformované ortodoxii jsou tedy dějiny jako celek „dostupné“ výlučně Bohu, který je ve své nejsvobodnější vůli předem rozvrhl (160n).

³⁵³ *BD I*, 159-161; 179.

³⁵⁴ Např. dělením na šest tisíciletí jako šest dnů týdne, po nichž má následovat sedmý den jako čas naplnění, nebo jako pořadí čtyř království, o nichž mluví Da 2 a 7, nebo jako posloupnost třech časů Otce, Syna a Ducha svatého nebo jako kombinace těchto možností (162). Myšlenka dějin jako k cíli namířené souvislosti smyslu je myšlenka křesťanská, která zdomácněla v různých filosofických dějin novověku sice bez biblického zdůvodnění, přesto však podle tradovaného křesťanského modelu. Tak zní teze Karla Löwitha. Domnívá se, že tento pohled na dějiny lze držet pouze tehdy, upíná-li se náboženská naděje k poslednímu cíli. Novověký duch se musí rozhodnout, zda chce myslet pohansky, anebo křesťansky: pohansky ve smyslu cyklického průběhu času, který nekonečně krouží se vrací k sobě samému, jak to koncipoval Friedrich Nietzsche, anebo křesťansky ve smyslu dějin ohraničených stvořením a eschatonem. Jelikož novověký duch vidí svět dvěma různými očima, okem víry a okem rozumu, „je jeho pohled ve srovnání s řeckým či biblickým myšlením nutně zakalený“ (Karl Löwith, *Meaning in history. The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago 1949, 189; cit. dle *BD I*, 163).

³⁵⁵ *BD I*, 162n; 179n. Tak k tomu velmi vlivně došlo v existenciální interpretaci Rudolfa Bultmana. Otázku po smyslu obecných dějin nelze zodpovědět, poněvadž člověk nestojí mimo dějiny. „Avšak nyní můžeme říci: *Smysl dějin spočívá vždy v současnosti*, a pojímá-li křesťanská víra současnost jako současnost eschatologickou, je smysl dějin uskutečněn“ (Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, 184; *BD I*, 163, pozn. 20).

³⁵⁶ Pannenberg – Rendtorff – Rendtorff – Wilkens, *Offenbarung als Geschichte*.

hraje postulovaná jednota dějin zjevení a dějin rekonstruovaných historicko-kritickou metodou. Předběžný návrh objektivit, charakterizující karteziánskou ontologii, je tudíž převzat, a ovšem dále rozšířen: Do této předmětnosti je zapojen i moment chápání smyslu. Koncept „Zjevení jakožto dějiny“ též přejímá model dějin tradice, předložený Gerhardem von Radem. Jde tu o souvislost skutečnosti a jejího pojetí. Co Bůh předem ohlásil, ukazuje se při naplnění jako jím způsobené. V korespondenci ohlašujícího slova a naplňující se události je znatelná souvislost smyslu, která dovoluje vystihnout dějiny jako jednotu. Apokalyptika, do níž starozákonní profétie i mudrosloví ústí, při tom hraje mimořádnou roli. Neboť zde je již dosažen univerzální horizont, v němž starozákonní Boží dějinný příběh zahrnuje celé dějiny světa. Základní premisa Pannenbergovy teologie dějin zní, že Bůh se zjevuje nejen v jednotlivých, více či méně ojedinělých událostech v dějinách, nýbrž v *celém, zacíleném* průběhu dějin. Rozhodující otázka proto zní, jak se tento celek má realizovat tak, aby byl hmatatelný již uvnitř dějin. Pannenberg ji zodpovídá s plným nasazením christologie: V osudu Ježíše Krista, v jeho působení a tím spíše v jeho smrti kříže a v jeho vzkříšení, se předem odehrál konec dějin: Bůh se tu zjevil definitivním způsobem. Tím se zároveň odhalil smysl dějin jako celku.³⁵⁷ Všeobecné vzkříšení z mrtvých, jak je očekává apokalyptika, je cílem smyslu všeho, co v dějinách nastalo a nastane. Tím, že byl Ježíš vzkříšen z mrtvých, uskutečnil se na něm tento cíl smyslu. Zde jsou dějiny celé, poněvadž se jejich konec již odehrál uvnitř nich. Konečnost *Bohem působených* dějin je tedy již známa. Na základě tohoto konce lze chápat, jaký je cíl člověka v jeho dějinném příběhu, člověka v jeho nábožensky interpretované otevřenosti vůči Bohu a budoucnosti. Křesťanská víra a teologie jakožto myslící odpovídání této víry se má osvědčit v tom, že na základě již známého konce dějin integruje všechno partikulární rozumění smyslu. To platí především pro dějiny náboženství, které mají v křesťanství nalézt svou jednotu, vrchol a cíl. Přitom křesťanství není totožné se současnou podobou církve a křesťanského vědomí. Křesťanství se spíše musí osvědčit v otevřenosti pro univerzální integraci smyslu. Proto lze křesťanskou víru, která na základě události vzkříšení důvěryplně směřuje k Bohu, označit jako univerzální hypotézu, která se v této integraci předběžně verifikuje. Ve sporu s Gerhardem Sauterem, který právě nechce akceptovat univerzálně dějinný horizont smyslu, Pannenberg říká: Jelikož skutečnost, na níž křesťanská víra závisí, je nakonec skutečnost Boží, teologie se nemůže se spokojit s tím být pouze pozitivní vědou o křesťanství, ani v supranaturalistickém ani v kulturně historickém smyslu. „Mnohem spíše se musí dotazovat víry jakožto hypotézy na její osvědčení. Jako věda o Bohu přitom nemá žádnou od jiných oblastí vymezenou, izolovatelnou oblast svého předmětu. Ačkoli vše, co zkoumá, pojednává ze specifického hlediska Boží skutečnosti, není žádnou dílčí pozitivní vědou, neboť otázka po Bohu jakožto vše určující skutečnosti se týká všeho skutečného.“³⁵⁸

Exegetická a dogmatická zjištění, která stojí za tímto Pannenbergovým programem, Miltenberger jednotlivě nezkoumá. Odkazuje spíše na metafyzickou, resp. ontologickou problematiku programu. Pannenberg má pracovat, jak je to obvyklé u teologických konceptů, které se opírají o přirozenou teologii, s nevyjasněným spojením přednovověké a novověké metafyziky. Při tom je mimořádně důležitý karteziánský předběžný návrh objektivit – nese přece historickou rekonstrukci, v níž dějinná fakta a je tato fakta tradující výklady v jejich v souhře mají zjevovat Boha. Přesto tento Bůh není totožný s průběhem dějin, snad jako střed jeho smyslu jako Hegelův Absolutní duch nebo něco podobného. Jako vše určující skutečnost je Bůh ve smyslu přednovověké metafyziky odlišován od skutečnosti, kterou určuje. To se ukazuje zřetelně v tom, že vzkříšení Ježíše Krista je myšleno jako prolepté konce dějin. Pokud by to Pannenberg myslel panteisticky nebo panenteisticky ve smyslu idealistické spekulace, potom by neexistovalo žádné místo mimo současnou skutečnost, na němž by bylo možné tohoto vzkříšeného Krista podržet. Vzkříšeného ovšem Pannenberg myslí jako nepřítomného, aniž by kvůli tomu zmizel. Je třeba

³⁵⁷ „Univerzální zjevení Božího božství se v dějinách Izraele ještě neuskutečnilo, nýbrž teprve v osudu Ježíše z Nazareta, nakolik se právě zde předem udál konec dějin“ (BD I, 103).

³⁵⁸ Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 298 (BD I, 165n).

jej tudíž myslet jako transcendenci ve smyslu přednovověké metafyziky. Mildemberger komentuje: „Kde jsou navzájem kombinovány dva nanejvýš problematické metafyzické modely, jako je tomu zde, lze sotva myslet dále. Dějiny myšlené ve své předem dané smysluplnosti se tu natolik oddělily od času, v němž víra nyní stojí, že tato víra může sotva takové myšlení následovat. Naopak bychom se museli samozřejmě ptát, jak dalece takové logické myšlení jde vstříc tomu, co víra potřebuje.“³⁵⁹

Chce-li se teologie zabývat dějinami, vstupuje na kyprou půdu *filosofie dějin*. To platí (1) pro model dějin spásy, jemuž uniká skutečnost dějin. Tím se dějiny spásy dostávají do mimořádné skutečnosti, která je sice konstruována na základě christologického určení času, avšak souvislost v Ježíši Kristu uskutečněné spásy se vyzdvihuje z obecných dějin. Prohlašovaná identita formalizovaného času není vhodná k dostatečnému zdůvodnění jednoty dějin obecných a dějin spásy. Tím ovšem zůstávají dějiny spásy bez času a obecné dějiny bez spásy stát vedle sebe. Nejsou-li ovšem obecné dějiny zdůvodněny na základě spásy jako jednota, potom ztrácejí i dějiny spásy svou postulovanou univerzalitu. Podobně to ovšem platí pro model dějin zjevení. Neboť pokus na základě Kristova příběhu dospět k celkovému smyslu dějin se dostává do postulátu už jen abstraktního celku smyslu. Sice lze potom tvrdit, že dějinná skutečnost je v takovémto myšlení vystižena, a přitom se tento model může opírat o antropologické úvahy. Avšak takové myšlení je izolováno od společenství víry a nemůže se již vztahovat na jednoduchou řeč o Bohu. Potíž tohoto myšlení dějin v jeho různých podobách je v duktu Mildembergerova konceptu zjevná: Toho, co lze tvrdit pouze doxologicky, se má dosáhnout myšlenkově. Jde o *univerzální nárok Ježíše Krista*. Přesto i v diskusi o otázkách dějin se filosofické úvahy silně proměňovaly. Idealistický model, který myšlené dějiny jakožto souvislost smyslu nechá odpovídat s uskutečňujícími se dějinami, je vzrůstající měrou nahrazován jinými úvahami. Pro naši hermeneutickou souvislost je zvláště důležitá otázka *vyprávěných dějin*.³⁶⁰

Dějiny ve své jednotě jako dějiny obecné je třeba vždy uvážit v jejich časovém rozprostření (Erstreck.) směrem do budoucnosti. Návrhy dějin spásy a dějin zjevení se to snaží provést teologicky, takže je nasazena Kristova moc i pro budoucnost. Proti možnosti takového myšlení Mildemberger vznáší námitky. Jak jistě Kristovu moc pro budoucnost může prohlašovat vyznání, tak málo se z této řeči vyznání a doxologie může stát myšlenka, která se potom přesadí do konstruktu dějin spásy a dějin zjevení. Mildemberger zůstává u určení času a nedisponovatelnosti jednoduchou řečí o Bohu, která působí víru pouze tam, kde se to Bohu samému líbí. Tímto vymezením odmítá úkol myslet v jakémkoli teologickém konstruktu skutečnost v celku jakožto dějiny. Takto ovšem ještě není zodpovězena otázka, jak máme zacházet s dějinami, které nás potkávají v biblických textech a které je nutné v jednoduché řeči o Bohu aplikovat na aktuální skutečnost. Biblická vyprávění nejsou chápána dostatečně, jsou-li čtená jako protokoly o průběhu minulých událostí, jako zprávy o nějakých faktech. Pojetí biblických vyprávění Mildemberger vymezuje jako pokus přenést pravdu z toho, co se vypráví, do odtud vypracované představy o vyprávěných skutečnostech, jimž je potom třeba věřit jako fakticky takto nastalým. Bylo by fatální přecházet od biblických vyprávění k „realitě“ ukrývající se údajně „za“ nimi, kterou bychom mysleli s více či méně přísněji vymezeným všeobecným pojetím fakticity. Tím by vzniklo „nanejvýš supranaturalistické monstrum dějin“: všeobecné dějiny s částkami nevysvětlitelnými z přirozených příčin, které mají svědčit o přímých Božích zásazích do průběhu minulých událostí. Zpětně víme, jak tyto události působily, jaký měly vliv. To jistě ještě neznamená, že by tím byla pozitivně zodpovězena známá otázka, zda se člověk má z dějin nejen (po)učit a zda se to někomu vůbec kdy zdařilo. Znamená to přinejmenším, že pozdější historik oproti soudobému pozorovateli je nejen tím, kdo se musí snažit pracně rekonstruovat, nýbrž že

³⁵⁹ BD I, 166n (167); 179n.

³⁶⁰ BD I, 167; 179n.

tázání po minulém vytváří náskok vědění a chápání, který umožňuje minulé události vystihnout a vypravovat na základě jejich důsledků a následků.³⁶¹

Minulé události jsou tedy podle Mildembergera srozumitelné a působící pouze jako události *vyprávěné* (srv. Dt 26,5-9; ten, kdo si toto vyznání přivlastňuje, má v tomto vyprávění vidět určenou svou identitu v onom „my“ Božího lidu).³⁶² Při ocenění vysvětlující síly vyprávění si nelze odpustit otázku po vědecké nosnosti vyprávěného. Kritéria *kritiky, analogie a korelace*, jak je uvádí Ernst Troeltsch³⁶³ pro zajištění vědecké objektivitě historické rekonstrukce, se zakládají na předpokladu jednoty dějin jakožto předmětu poznání, kterou analytická kritika právem zpochybňuje. I zde zůstává možnost rozlišovat mezi *historickým* a *fiktivním* vyprávěním.³⁶⁴ Mildemberger nenachází jinou možnost než napjatý vztah víry a historické vědeckosti vyřešit kompromisem, který ovšem s poukazem na zkušenost víry nutí k další reflexi. Podoba vyprávění biblických příběhů má svůj vlastní význam, který vnímá souvislosti a vysvětluje, jak zasahují vypravěče. Jistě tam, kde se ptáme na pravdu těchto příběhů, ihned se znovu objevuje otázka, jak se vztahuje k pravdě příběhů jiných a obecných dějin. A je-li toto vyprávění vystiženo jako moment jednoduché řeči o Bohu, je znovu otázka, jak se takto popsané komunikační dění vztahuje k jiným komunikačním děním. To nejhorší řešení by ovšem bylo určení tohoto vztahu přenechat historicko-kritickému zpracování. Spíše musíme vyprávění těchto příběhů vystihnout jako životní proces věřících a vztáhnout k jiným životním procesům. Teologický zájem tak platí významu vyprávění a vyprávěného pro současnost. Každý má svůj příběh („story“), v němž identifikuje sama sebe – ano, „každý je svým příběhem“, souhlasí Mildemberger s Dietrichem Ritschlem.³⁶⁵ Příběhem může být vyjádřeno něco, k čemu se jiné idiomy nehodí, především identita jednotlivce či skupiny. Vzájemným přiřazováním jednotlivých příběhů vzniká „meta-příběh“, který lze vyprávět pouze zlomkovitě. „Chce-li Izrael říci, čím je on sám a kým je Bůh, vypravuje své dějinné příběhy. Vize celkových dějin přitom řídí selekci a kombinaci jednotlivých příběhů. Když nejranější křesťané chtěli říci, kdo byl Ježíš, vyprávěli mnohé jednotlivé příběhy, opět komponované a selektované podle kormidlování celkovým příběhem, vypravovatelným obtížně nebo vůbec.“³⁶⁶ Není žádná náhoda, že Nový zákon sestává ze čtyř příběhů o Ježíšovi namísto jednoho definitivního. „Nelze krátce a stručně říci, kým Ježíš je.“³⁶⁷ Toto zjištění poukazuje jednak na to, jak problematičtější je právě v souvislosti dějin myšlenka objektivitě. Na druhé straně ovšem zůstává otázka pravdy nebo jednodušeji otázka pádného vyprávění otevřená. Na toto místo může být dosazena pouze v dogmatické tradici vypracovaná zkomprimovaná zkušenost, která ovšem příliš snadno zahrazuje otevřenou budoucnost.³⁶⁸

Otázka po dějinné skutečnosti se tedy ukazuje jako nanejvýš komplexní problém. Představa, že existují dějiny na způsob „objektivní reality“, již se má rozumění nebo rekonstruování historie co nejvíce přiblížit, se ukazuje jako falešná. Tento naivně realistický model lze udržet pouze tehdy, přimyslíme-li dějinám imanentní smysl. Ve své teologické podobě však opomíjí vázanost víry na čas a doxologickou anticipaci mohutnosti Ježíšova dějinného příběhu v dějinách přesazuje do myšlenkového konstruktu. Proti tomu Mildemberger podtrhuje perspektivitu možných příběhů, čímž ovšem otázka vztahu víry a dějin ještě není vyřešena. V následujícím tedy budeme spolu s Mildembergerem zkoumat, (1) jaký je vztah vždy vyprávěných dějin a v nich přítomného Božího dějinného příběhu, na němž se zakládá víra, k novověké historii s jejím chápáním dějin

³⁶¹ BD I, 168; 180.

³⁶² BD I, 169n; 180.

³⁶³ Ernst Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1908), přetištěno in: Sauter (vyd.), *Theologie als Wissenschaft*, 107nn..

³⁶⁴ 170.

³⁶⁵ Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie*, München 1984, 45.

³⁶⁶ Ritschl, *Logik*, 46.

³⁶⁷ Ritschl, *Logik*, 46.

³⁶⁸ BD I, 169-172; 180.

a kritickým nárokem na pravdu; a (2) jak může být vyprávěný Boží dějinný příběh výstižně přeuvyprávován, aby v souvislosti s jinými podobami jednoduché řeči o Bohu vyslovil aktuální skutečnost v zaměření na Boha.³⁶⁹

Dějinné příběhy lze vyprávět pouze v čase. To nemůže být pouhé časové pořadí; musí tu existovat i určité pořadí věcné. Dějinný příběh vždy potřebuje začátek, zápletku/y a konec, který ukáže, co se se začátkem stalo. Vyprávěný čas nelze pořádat jinak než v temporální struktuře. Hovoří-li Mildenerger již od svých mladých let o Božím dějinném příběhu, zajímá jej především význam vyprávěného času pro to, co v *Biblické dogmatice* začal nazývat jednoduchou řeč o Bohu. Vyprávěný čas se vyznačuje tím, že je časem Boží blízkosti, Božího bytí „při tom“. Ve vyprávěném čase má být Boží blízkost zpřístupněna i pro čas vyprávění. Otázka, jak se vyprávěný čas vztahuje k času vypravěče a vyprávění, není pouze otázkou po christologickém a pneumatologickém určení času, nakořik čas vyprávění není totožný s nedisponovatelným časem Ducha svatého. Jelikož ve vyprávění není Duch svatý samozřejmě přítomen, neboť toto vyprávění Duchem svatým – právě tak málo jako jiné podoby jednoduché řeči o Bohu – nedisponuje, musíme tu rozlišovat. Je nasnadě vyprávěný čas a čas vyprávění nanést na jednu běžící linii. Čas vyprávění by potom byl tím, který vyprávěný čas v jeho vyprávění činí současným. V biblických vyprávěních jde mnohem spíše o výslovnou identifikaci vypravěče s vyprávěným časem; vypravěč vypráví vyprávěním svůj vlastní dějinný příběh. Jak je patrné v úvodu při opakování Dekalogu (Dt 5,2-5), máme co do činění s dvojitým časem vyprávění: jednak je to vyprávění Deuteronomisty, jak výslovně přichází ke slovu na začátku oddílu (Dt 5,1) a potom nechává vyprávění vyprávět samotného Mojžíše. Současný Izrael se identifikuje s Izraelem, který přijal Dekalog na Chorébu. Čas vyprávění a vyprávěný čas jsou tu sice odlišovány, neboť je to nová generace Izraele, které Mojžíš vypravuje, avšak přesto vzaty dohromady, přičemž sám vypravěč Mojžíš tuto identifikaci těch, kteří mu naslouchají, výslovně spojuje s generací uzavření smlouvy: Ne s našimi otci uzavřel Pán smlouvu, nýbrž s námi. To jednoduše neznámá, že generace, která stojí ve vyprávění před příchodem do zaslíbené země – „my“ – je tou vlastní generací uzavření smlouvy namísto té, která prožila uzavření smlouvy na Chorébu; „původní“ uzavření smlouvy by se tak stalo už jen ve vyprávění zpřítomněnou minulostí. Spíše má být generace těch, jimž se vypráví, tj. každá generace, zesoučasněna s vyprávěným časem. Nejsou to minulé dějinné příběhy otců, o nichž se tu vypráví, nýbrž dějinný příběh vlastní; není tu u přednesen závazek otců a praotců, nýbrž „náš“ vlastní závazek.³⁷⁰

Jistě lze s tradičním teologickým myšlením říci, že v tomto vyprávění zdůrazněná simultánnost spočívá na trvající platnosti zákona. Myšlenka věčného zákona (*lex aeterna*), který je pro všechny lidi stejným způsobem platným závazkem, je ovšem tomuto vyprávění cizí. Pro závazek těch, jimž se vypráví, je konstitutivní, že o sinajských událostech se může a musí vyprávět. Zdůrazněna je blízkost Boha, který tu mluví, a právě pro Izrael platný závazek (Dt 4,6-8). Je spíše otázka, zda v tomto zarámování deuteronomistického Dekalogu zvláště zřetelný tlak na simultánnost vyprávěného času a času vyprávění lze zevšeobecnit jako charakteristickou vlastnost biblického vyprávění vůbec. Každopádně je jasné, že vyprávěný čas minulosti je jiný čas než čas vyprávění; jinak by namísto identifikace šlo o substituci. Vyprávěnému času je očividně vlastní obzvláštní kvalita, poněvadž si jej může přivlastnit jiný čas. Jedná se o čas mimořádné, výslovně vnímané Boží blízkosti. Vyprávění rámuující deuteronomistický Dekalog to zdůrazňuje v Dt 5,4: Bůh tu sice není viditelný, avšak přece slyšitelný, každopádně smyslově vnímatelný. Takto to sice lze vyprávět, avšak nikoli si představovat, natož zařadit do souvislosti námi zakoušené skutečnosti. Historická kritika staré školy musí událost jako takovou popřít. Tím nezískáme nic. Jak zde vyprávěné obzvláštní Boží bytí „při tom“ může být vyprávěním učiněno znatelným?³⁷¹

³⁶⁹ BD I, 173; 180.

³⁷⁰ BD I, 173n, 180.

³⁷¹ BD I, 174n, 180.

Je příznačné, že na tomto místě Mildenberger sinajskou teofanii opouští a obrací se k příběhu pozemského Ježíše, přinejmenším pro lepší precizování otázky. V kontextu i tohoto příběhu se mluví o obzvláštní, až smyslové vnímatelné Boží přítomnosti. Ta se má ve vyprávění dosvědčovat: „Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly, to zvěstujeme: Slovo života“ (1 J 1,1). Člověka Ježíše lze vnímat smyslově. Že tento člověk je Slovo života, že se v něm tento věčný život zjevil v čase, to je zkušenost víry, která vyprávěním o Ježíšovi ještě není dána. Obzvláštní kvalita vyprávěného času není jednoduše dodatečný, vírou vyvolaný výklad přenesený na Ježíšův příběh – výklad jistě založený na tímto příběhem vyvolané zkušenosti Boha. Avšak to vlastní, na čem tu záleží, není výklad a zkušenost; jinak by simultánnost vyprávěného času a času vyprávění, na niž se ptáme, spočívala ve stejnorodosti zkušenosti vyvolané vyprávěným příběhem.³⁷² Při pokusu o teologické zdůvodnění simultánnosti vyprávěného času s časem vyprávění se vyprávěný čas nesmí rozpustit v paradoxu, jako je tomu u spojení Boha a dějin (Kierkegaard), nebo v bezprostřednosti lidské dějinnosti, eschatologické existence, která je umožněna oslovením eschatologické události, přítomné v kérygmatu (Bultmann). Touto proměnou vyprávěného času v „pojmový konstrukt“ se vypařil i sám dějinný příběh, což nelze sjednotit s tím, jak s vyprávěným časem zacházejí biblické texty (byť se Bultmann pro svou konstrukci odvolává na Pavla a Jana). Právě proto, že jde o vyprávěnou Boží blízkost, nemůžeme rozlišovat větší nebo menší míru její obzvláštnosti. Vyprávěný čas jako čas obzvláštní Boží blízkosti je třeba vnímat v této obzvláštnosti, a zároveň obzvláštnost vyprávěného času, na niž se zakládá i čas vyprávění, musí zůstat vypravovatelnou. Pouze tak může vyprávění jednoduché řeči o Bohu následovat vyprávění biblické. Jak málo může být pneumatologické určení času nahrazeno historickou rekonstrukcí, tak málo smí christologické určení času ztratit kontury dění, o němž lze vyprávět.³⁷³

Vyprávěný čas má pro čas vyprávění zakládající a zdůvodňující funkci – v tom spočívá její obzvláštnost. Zdůvodnění času vyprávění vyprávěným časem je učiněno znatelným právě tak, že tento vztah časů vyjde najevo ve vyprávění samotném. Tím Mildenberger předpokládá, resp. tvrdí dvojí: (1) vyprávěný čas, nakolik se od času vyprávění zřetelně odlišuje, dává prostor pro vyprávějíci společenství, a (2) vzpomínka na vyprávěný příběh a s ní stanovená Boží blízkost má být vyprávěním otevřena pro vypravující tak, že jejich vlastní čas je učiněn transparentním v zaměření na čas Boží. Vyprávěný čas ve své zdůvodňující mohutnosti není tím, co se stále více vzdaluje jako historické události přenesené na lineární časovou osu. Vyprávěný čas je blízko natolik, že čas vyprávění se jím zakládá a zdůvodňuje a zároveň k němu těsně přiléhá.³⁷⁴

4.2. Jazyk a řeč

Jednoduchá řeč o Bohu nemůže odhlédnout od christologického určení času, a proto se musí reflexe této jednoduché řeči o Bohu zaměřit na dějiny a vydat počet z toho, jak se jednoduchá řeč o Bohu vztahuje k dějinnému příběhu označenému jménem Ježíš Kristus. Toto obzvláštní dění je třeba uvážit ve vztahu k tomu, co všeobecně vytváří zacházení s dějinami a jejich příběhy.

³⁷² Bultmann tu ve zjevné návaznosti na Kierkegaarda, resp. „Johanna Climaca“ a jeho *Filosofické drobký*, hovoří o skutečnosti, na niž víra spočívá, jako o paradoxní identitě věčného a historického, čímž vyprávění značně redukuje. Tento paradox nazývá „eschatologickou událostí“ a velmi mu záleží na tom, aby slovo a svátost Krista zpřítomňovaly (např. *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, in: *týž, Glauben und Verstehen* III, Tübingen 160, 91-106). Podle Bultmanna jsou „dějiny eschatologií spolknuty“ (*verschlungen*; tamt., 106). Teologické určení vyprávěného času jako času zvláštní Boží přítomnosti jej důsledně zbavuje jeho historického charakteru, s odvoláním na Pavla a Jana je pro Bultmanna rozhodující historicko-eschatologické „že“ Ježíšova kérygmatu, ukřižování a vzkříšení. Podle Mildenbergera by tvář v tvář Bultmannovu dialektickému „že“ bylo třeba položit si prostou otázku, proč Jan svou teologii, resp. christologii, představil formou evangelia (*BD I*, 177). Navzdory odvolávání se na Pavla a Jana Bultmannova konstrukce postrádá oporu v biblických textech (*BD I*, 178).

³⁷³ *BD I*, 175-178; 180. Zde spatřujeme jistý posun důrazu: V *Gottes Tat* je vyprávěný čas popsán jako začátek a naplnění, což jej umožňuje uvážit vždy podle obzvláštní blízkosti k tomuto počátku a naplnění.

³⁷⁴ *BD I*, 178-180.

Totéž platí o pneumatologickém určení času. Jak řečeno, čas vyprávění nelze extrahovat z času těch, kteří vypravují. Neboli: Aktuální skutečnost má se má vyjádřit biblickými texty. Toto vyjádření se uskutečňuje vždy již ve světě konstituovaném a otevřeném jazykem. Pneumatologické určení času potom znamená, že prostřednictvím biblických spisů se aktuální skutečnost nejen vyjadřuje, nýbrž zakouší tak, že je uchopeno její určení Bohem. Charakteristická je tu souhra Ježíšem Kristem určeného biblického svědectví a aktuální skutečnosti určené Bohem. Luterská ortodoxie na tomto místě mluvila o Boží prozřetelnosti, ovšem odhlížela přitom od biblických textů. Vidíme-li vzájemnost Kristem určeného biblického svědectví a Bohem určeného času – tj. světa, jistě nikoli v nějakém statickém řádu, nýbrž v dynamice toho, co se děje – , jak je tento čas zakoušen v Duchu svatém, potom se může stát znatelnou blízkost Ducha svatého mluvení a slyšení člověka. Navzájem se upozorňujeme na to, co se děje, pojednáváme o tom, co zakoušíme a co je třeba dělat. V takovéto řeči se může zdařit srozumění, totiž srozumění o světě a předpokladu každého společného jednání. Duch svatý odpovídá zdařilé komunikaci.³⁷⁵

Jelikož překřížení theologie a oikonomie jako metodická zásada má být uchována i zde, chápeme-li jazyk na základě modelu výpovědi jako cosi blíže určené predikátem, s jednoduchou řečí o Bohu stanovený moment zasaženosti se zdá vypadnout, a s ním i skutečnost, že právě kvůli této zasaženosti je třeba uvážit oslovující a požadující charakter takové řeči. Tento stav se zakládá v oikonomii, neboť Boží jednání v Ježíši Kristu vyzývá člověka k odpovědi. Bůh jedná s námi skrze své slovo, a právě tam, kde jde o Boží jednání v nás skrze Ducha svatého, je toto jednání ve slově rozhodujícím kritériem, jak stále znovu zdůrazňoval Martin Luther ve svém střetu s entuziasty: „Bůh nikomu nedává svého Ducha nebo milost bez předcházejícího vnějšího slova. [...] Proto máme a musíme trvat na tom, že je Bůh nechce s námi lidmi jednat než skrze své vnější slovo a svátost.“ Zasaženost vždy již předpokládá, že tomu, co zasahuje, je rozuměno; předpokládá tedy zpřístupněný svět, v němž působící Boží slovo člověka dostihuje a působí jeho víru. Jinak může snadno dojít ke zúžení jednoduché řeči o Bohu, která už nevyslovuje současně svět a Bůh – ať už v protikladu a odporování Boha určité podobě světa –, nýbrž krouží jen kolem sebe, a proto také umožňuje víru pouze zdánlivou.³⁷⁶

Východisko úvah o zpřístupněnosti světa jazykem lze zdůvodnit veskrze teologicky právě z hlediska překřížení theologie a oikonomie. Přitom musí jít nejprve o srozumění ohledně nám všem běžných skutečností, které jsou naznačeny pojmy „jazyk“ a „svět“. Tyto skutečnosti se však zároveň v různých ohledech teoreticky i prakticky ukazují jako nanejvýš problematické, jsou-li vystiženy přesněji. Jazyk musí být pojímán zcela všeobecně: Je pro člověka příznačné, že mluví. To jej zásadně odlišuje od zvířete. Jazyk a svět jsou neoddelitelně spojeny; nelze je stavět vedle sebe jako dvě veličiny, snad jako svět vnímaný smyslově na jedné a jazyk, který označuje, co v tomto světě jest, na druhé straně. Naopak jazyk tvoří předpoklad pro svět; jen proto, že svět je zpřístupněn jazykem, můžeme vůbec o světě mluvit. Tím, že spolu mluvíme, ujišťujeme se o společném světě. Tvoříme společenství jazyka. V návaznosti zvláště na Gadamera,³⁷⁷ Tugendhata,³⁷⁸ Kamlaha³⁷⁹ či Austina³⁸⁰ pro Mildembergera neexistuje žádné na myšlení nezávislé na jazyku: Myšlení je druh vnitřní řeči. Tuto skutečnost namnoze samozřejmě předpokládáme, myslíce a mluvíce se pohybujeme již v jazykem zpřístupněném světě, aniž bychom trojici: jazyk – myšlení – svět dále zkoumali. Nakolik ovšem *Biblická dogmatika* kriticky reflektuje jednodu-

³⁷⁵ BD I, 181n; 202.

³⁷⁶ BD I, 182n; 202. Srv. *Kleine Predigtlehre*, 34nn.

³⁷⁷ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, 419.

³⁷⁸ Ernst Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976.

³⁷⁹ Wilhelm Kamlah – Paul Lorenzen, *Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim 1967.

³⁸⁰ John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford 1962.

chou řeč o Bohu, nemůže si takovouto reflektivní „abstinenční“ dovolit. Zároveň je třeba postupovat tak, abychom při zpracovávání dogmatické tradice propadávali metafyzickým myšlenkovým zvyklostem co nejméně.³⁸¹

V návaznosti na uvedené rozlišování „nitra“ a „vnějšku“ nyní Mildemberger zavádí distinkci mezi světem myšleným v jazyku a světem smyslově zakoušeným. Vnějšek a nitro zahrnuje více než na jedné straně vnímatelné a na druhé straně myšlené, tím spíše toto rozlišování nesmí vést k myšlenkovému oddělování. V živoucím životě je nitro a vnějšek vždycky pospolu. Nepřesný způsob vyjadřování nám tu může usnadnit pochopení: Myšlený svět předchází světu zakoušenému, ale současně jej následuje. Vidím-li při procházce v lese srnce, mé nitro není pasivní, nakolik vnímá optické a akustické smyslové vjemy, nýbrž aktivní, nakolik vnímané a identifikuje jako srnce. Nitro přináší smyslovým vjemům formu, podobu „bytí srncem“: červenohnědé cosi, které se určitým způsobem pohybuje. Srnce v tomto čemsi poznám proto, že jsem se naučil, co je srnec. Na druhou stranu se lze dostat do nehlubších metafyzických problémů, jak se vlastně myšlený a vnímaný svět dostávají do souladu. Zpřístupnění světa jazykem umožňuje, že při procházce v lese vidím srnce a mohu o tom s někým, srnce znalým mluvit, a budeme si (v této věci) rozumět. Jazykem zpřístupněný svět není můj individuální svět, nýbrž společný, sdílený svět. Srnec je tedy *nomen universale*, tj. označení, které připadá každému srnci. Pokud bychom zároveň řekli „srnec je modrý“, bylo by to možné nanejvýš za předpokladu, že bychom výraz „srnec“ užili ekvivočně, tj. v obou větách by znamenal něco jiného. Přisoudíme-li srnci něco určitého, např. červenohnědou barvu, znamená to, že všechny ostatní barvy mu odříkáme. Tímto prisuzováním a odříkáním definujeme výraz „srnec“. Můžeme také přiřazovat, čímž získáme jakousi pojmovou pyramidu: srnec je přežvýkavec, savec, obratlovec, zvíře, živá bytost. Vždy lze jmenovat, co patří k témuž druhu (*genus proximum*) a čím se odlišuje (*differentia specifica*). V duktu těchto předběžných úvah Mildemberger upřesňuje: Jednoduchá řeč o Bohu „znamená zpřístupněnost času v zaměření na Boha biblickou řečí.“³⁸² Stejně jako vnímám srnce, který patří do mého řeči zpřístupněného světa, lze vnímat čas v zaměření na Boha, poněvadž tento čas je v biblické řeči vždy již v zaměření na Boha zpřístupněn.³⁸³

Řeč je vázána na svou situaci. V této situaci má svou osobitost, kterou musíme zohlednit. V christologických úvahách nato Mildemberger vícekrát poukázal: Christologické výroky novozákonních hymnů nemohou být jednoduše přesazeny do výroků dogmatických metafyzického charakteru. Tak k tomu v dogmatické tradici docházelo, avšak za cenu odcizení biblické řeči a zatěžování jí cizím vlivem. Je tedy otázka, jak biblická řeč může být přiměřeně přivlastněna a dále rozvíjena. Existuje vůbec specifická podoba dogmatických výroků? Co bylo na začátku vyjmenováno jako řečové formy jednoduché řeči o Bohu, bylo jistě velmi předběžné a vlastně náhodné řazení. Při rozebírání role vyprávění v jednoduché řeči o Bohu se Mildemberger vztahuje právě na otázku po specifickém řečovém charakteru dogmatické reflexe. V dogmatické literatuře se toto tázání objevuje zřídka.³⁸⁴ Avšak chceme-li dospět k co možná nejpádnějšímu rozlišování jazykových úrovní a forem, musíme se tu ptát dále. Je-li dogmatická řeč vyňata ze svého

³⁸¹ BD I, 182-185; 202. Myšlení odehrávající se v jazyku není možné bez nějakého předmětu. Z tohoto neoddělitelného spojení vychází i metafyzika při svých důkazech Boha (BD I, 188n).

³⁸² BD I, 189.

³⁸³ BD I, 185-189; 202

³⁸⁴ Schleiermacher pojednává vztah dogmatiky a zbožnosti následovně: Výpovědi víry (*Glaubenssätze*) jsou pro něj všechny výpovědi, které mohou být prvkem křesťanského zvěstování, poněvadž dosvědčují určení zbožného sebevědomí jako vnitřní jistoty. Schleiermacher rozlišuje tři jazykové oblasti zvěstování, které odpovídají třem různým formacím věroučných výpovědí: oblast básnická, řečnická a poučná (CG² 15,2 I, 106n). Dogmatické výpovědi spadají do poučné oblasti. Od ostatních se odlišují tím, že sledují co nejvyšší stupeň určitosti. V nich se přivlastňuje a reflektuje to, co je ve zbylých dvou původně dáno, což samo potřebuje jinou jazykovou formu. Schleiermacher se příznačně snaží právě v této souvislosti uchovat moment zasaženosti, charakteristický pro řeč o Bohu. „Výpověď, která by původně vyšla ze spekulativní činnosti a chtěla by podle svého obsahu být námi i takto užívána, by již

zasazení do konkrétní situace modlitby, svědectví, napomínání či vyprávění a stává se zevšeobecňující poučkou, která abstrahuje od situací, v nichž jsou činěny zkušenosti s jednoduchou řečí o Bohu, ustupuje charakter dogmatických výroků jako jisté podoby náboženské řeči.³⁸⁵ Do blízkosti doxologie se dogmatika nedostává nadarmo: I v doxologii se vyskytuje situačně zdánlivě nezávislá řeč, která však zároveň vyplňuje a rozvádí šíří teologických obsahů. Přesto tu trvá nebezpečí záměny: Doxologie si ráda poslouží předem danými texty, formuláři, které jsou ve svém užívání naplněny novým obsahem, právě i afekty těch, kteří tyto texty využívají např. při bohoslužbě. I ve svém zdánlivém oddělení od situační obzvláštnosti jsou tyto formuláře odkázány na následování v bohoslužebném ritu.³⁸⁶

Dogmatika se sice zabývá předmětem víry, avšak čemu víra věří, nejsou větné pravdy, které by mohly, ba musely být rozvíjeny a převedeny do systematické souvislosti. Na jedné straně víra jistě nemá jednoduše následovat, co dogmatika vyslovuje, na straně druhé dogmatický diskurs sám nezůstává místem dogmatické řeči. Čím je dogmatika ve své řeči přiměřenější času, tím méně si její výroky mohou nárokovat trvalou platnost. Dogmatická reflexe může rychle zestárnout. *Biblická dogmatika* tedy musí u jednoduché řeči o Bohu pamatovat na její určení časem, resp. situací, která nám brání biblické či vyznavačské formule reprodukovat jako nadčasové a nesituační pravdy. V různých situacích se hodí různé užívání řeči. Dále je třeba dbát na to, jak dogmatická reflexe vstupuje do aktuálních okolností náboženské řeči. Pouze kde tam, kde přesnost ve vstupování do toho, co je na čase – a to bude též odporování určitým proudům času –, je charakteristický rys dogmatické řeči, může být úkol dogmatiky dostatečně vnímán. Potud bychom dokonce museli mluvit o jistém protikladu k doxologické řeči, která právě v oblasti oikonomie přebíhá aktuální čas směrem k eschatologickému naplnění, a nenamáhá se jako dogmatika v reflexi víry s aktuální skutečností ve schopnosti této víry odporovat.³⁸⁷

Souvislost dějin spásy, kterou Mildenerger hledá, je primárně souvislost dění. Konkrétní dění a oznamující slovo jsou tu neoddělitelně spojeny: Dění, které biblické spisy dosvědčují, nelze oddělit od jazykové formy vyprávění o něm. Právě trváním na této jazykové formě, která je nutná k vyjádření aktuální skutečnosti v zaměření na Boha, se liší Mildenergerovo nakládání s Biblií od typologického výkladu, který mezi děním a jeho řečovým zpracováním (*Wiedergabe*) rozlišuje. Pokus rekonstruovat dějiny Izraele historicko-kritickou metodou je možný jen za cenu, že se tím dějiny stanou nábožensky irelevantními. Také supranaturalistické podání biblického dějinného příběhu těmto odnímá dynamiku příběhu, který lze vyprávět a který umožňuje identifikaci. Pro aktuální skutečnost, jíž má být rozuměno v zaměření na Boha, Bible poskytuje pádný predikátor.³⁸⁸ Tato struktura rozumění není omezena na nitrobiblické procesy rozumění, nýbrž jako možnost jednoduché řeči o Bohu se uskutečňuje vždy nově. Takto odhalená možnost predikace se sama může stát tradicí. Advent jako příchod Ježíše Krista je v kázání více či méně podařeně přiřčen shromáždění: „Brány, zvedněte výše svá nadpraží, výše se zvedněte, vchody věčné, ať může vejít Král slávy“ (Ž 24,7) či „Rozjášej se, sijónská dcero, dcero

nebyla žádnou dogmatickou výpovědí“. Dogmatické věty původně neexistují „než v myšlenkových řadách, k nimž dalo impuls zbožné smýšlení“ (tamt. § 16, Zusatz, I, 110nn). Schleiermacher tedy pro dogmatické myšlení trvá na jednotě aktu víry a předmětu víry, jak je to charakteristické pro novověkou dogmatiku. Akcent se ovšem posouvá z předmětu víry na akt víry (BD I, 191n).

³⁸⁵ Jako tak často, i zde je tedy Mildenergerův záměr právě opačný než Pannenbergův. Pannenberg chce dogmatické výpovědi pojednávat s odhlédnutím od performativního vyjádření věřícího angažmá (vyznání) a vzít je vážně v jejich „kognitivním nároku“ (*Systematische Theologie* I, 26, pozn. 25; Mildenerger chybně cituje jako „kognitivní charakter“ [BD I, 192, pozn. 35]). Takovýto postup pro Mildenergera znamená, že dogmatické výpovědi jsou vyňaty ze situace vyznávající řeči a učiněny bezčasou pravdou“ (tamt.).

³⁸⁶ BD I, 189-194; 202.

³⁸⁷ BD I, 194n; 202.

³⁸⁸ Vztah řeči a predikátoru Mildenerger chápe vždy přísně analogicky, nikdy univočně.

jeruzalémská, propukni v hláhol! Hle, přichází k tobě tvůj král, spravedlivý a zachráněný, pokrošený, jede na oslu, na oslátku, osličím mláděti“ (Za 9,9). Ptáme se, jak lze takovéto rozumění dostatečně a řádně popsat. Do takového popisu patří vždy i kritické hodnocení. Lze o takové predikaci mluvit jako o dějinách působení biblických textů?³⁸⁹

Jelikož evangelium patří k jednorázovému a jedinečnému Božímu dějinnému příběhu, určitost času evangelia nutí k tomu se ptát dále. Jak jistě pojem „dějiny působení“ (*Wirkungsgeschichte*) vyjadřuje podstatné momenty toho, oč *Biblická dogmatika* usiluje, přesto k popisu jednoduché řeči o Bohu nepostačuje. Svádí totiž k izolaci textů, které biblické příběhy dosvědčují, od těchto příběhů samých. Tím by se ovšem teologické myšlení dostalo stranou neméně než při druhém extrému, který kriticky nebo supranaturalisticky odděluje myšlenkový konstrukt údajných historických událostí od dosvědčujícího slova. Věci přiměřený popis tu musí christologické a pneumatologické určení času jak rozlišovat, tak držet při sobě. Nebylo by přiměřené takto z biblických příběhů činit předpoklad přiřčení spásy, snad abychom si opatřili *meritum Christi*, které by svátostným zprostředkováním přivodilo spásu. Přestože dogmatická tradice příležitostně takovou strukturu připomíná,³⁹⁰ vždy současně zdůrazňuje bezprostřednost příklonu víry ke Kristovu příběhu. Tak popisuje Luther ve *Šmalkaldských článcích* první a hlavní článek o Kristově díle tím, že uvádí centrální biblická místa (Ř 4,25; J 1,29; IZ 53,6; Ř 3,23-25). V ospravedlňující víře je tedy věřící při Kristově příběhu, který se udal kvůli němu.³⁹¹

Pro popis souhry christologického a pneumatologického určení času v jejich rozlišování Mildenerger hovoří o *metaforické predikaci*.³⁹² Metafora není pouze nahrazení jednoho slova jiným. Musíme-li papíry na svém pracovním stole „proklestit“ namísto je protřít, potom tento metaforický výraz zahrnuje kontext, tedy papíry a pracovní stůl včetně pojmenované činnosti. Metafora vyznačuje význam do kontextu, stejně jako tímto kontextem samozřejmě nezůstává nedotčena. Papíry, pracovní stůl jsou otevřeny vůči klesti, a naopak činnost „proklestit“ označuje zacházení s papíry – v našem případě kopiemi Mildenergerových spisů – na našem pracovním stole. To vede k druhému momentu metaforické predikace: je jí vlastní *dvojitá reference*. „Proklestit“ označuje činnost lesníka, jejímž cílem je odstranit nálet a další nepotřebnosti nejlepších kmenů. Daný význam výrazu je tedy tvořen tím, že existuje tato činnost, která je „přítomná“, vztahujeme-li označení „proklestit“ na svůj pracovní stůl a na něm nakupené papíry. V obou jmenovaných momentech je metaforická predikace a to, co se děje přinejmenším v důležitých dílčích oblastech jednoduché řeči o Bohu, třeba spolu srovnávat. Jestliže spirituál zpívá:

³⁸⁹ *BD I*, 195-198; 202. Pojem „dějiny působení“ hraje od Gadamerova hermeneutického projektu důležitou roli i v teologické debatě. Současné působení a chápání „klasických“ historických textů Gadamer spatřuje v procesu chápání, který metaforicky označuje jako „splývání horizontů“ (*Horizontverschmelzung*). „Jak dalece je tu u filozofa teologicky ovlivněný, Duchem svatým, způsobujícím chápání, určený pojem chápání také ve hře, zůstává pro teologa vždy otázkou“ (198, pozn. 68). Celkově může Gadamer teologovi (Friedrichu Mildenergerovi) nabídnout jen málo. „Bezčasovost“ (*Zeitlosigkeit*) klasických textů, jak o ní Gadamer hovoří, platí spíše pro oblast toho, co teologicky musí být označováno jako zákon, než pro Evangelium, na něž se v souvislosti s jednoduchou řečí o Bohu ptáme. Proto „splývání horizontů“ popisuje zacházení se spíše zákonickými a mudroslovnými texty než s texty vypravěčskými či prorockými. Že interpret za užití metodických prostředků hledá vlastní předmět, tvoří jen vnější aspekt Gadamerovy hermeneutiky. Hlavní je, aby se interpreta dotkla tradice (*Überlieferung*) jako věc týkající se jeho samého. „To je své teologicky popsané personality zbavené chápání Ducha“ (199). Slovo, jímž Duch působí, je tu slovo tradice vůbec, zvláště pak klasických textů. Pomoci objasnit, co je míněno jednotou christologického a pneumatologického určení času, mohou jen dílčí momenty Gadamerova konceptu (vyzvednutí historického a současného horizontu při jejich splývání; tamt.).

³⁹⁰ *Formule svornosti* rozlišuje aktivní a pasivní Kristovu poslušnost, již nám přinesl spásu: aktivní poslušností učinil na našem místě zadosť zákonu, aby kající se hříšníci mohli být před Soudcem považováni za spravedlivé; pasivní poslušností, vydáním se smrti, Kristus na sebe vzal hříchy celého světa a smířil (Hollaz III, I, 240n).

³⁹¹ *BD I*, 199n; 202.

³⁹² Prvně *BD I*, 200. Vzpomeňme si přitom na to, co Mildenerger nazval analogickým užíváním těchto výrazů. V následujících úvahách o metaforické predikaci se Mildenerger přidružuje Paula Ricoeura, *Die lebendige Metapher*, München 1986.

„Swing low, sweet chariot, coming for to carry me home,“ potom je smrt otevřená vůči nanebevzetí Eliáše v ohnivém voze. Obojí je jak odlišené, tak i bezprostředně spojené. Mění se Eliášův vůz právě tak jako místo umírajícího. Náboženská řeč je plná metaforických predikací. Mildenberger podtrhuje dvojí: Jednak se metaforická predikace může stát trvalým způsobem vyjádření, při němž si metaforiky již nejsme vědomi. Židle má zcela samozřejmě čtyři *nohy*. Tak k tomu dochází i v jednoduché řeči o Bohu, že tradiční metaforika jako taková již vůbec není vnímána. Dvojí reference potom nabývá jednoho významu: samaritán je ten, kdo pečuje o nemocné. Důležitější je ovšem nutnost při metaforické predikaci dbát na kolísavost významu. To neznamena méně jistoty oproti univoční (jednovýznamové) predikaci, spíše se ukazuje přínaležitost k Božímu dějinnému příběhu, jak jej dosvědčují biblické texty. Tím, že biblické texty jsou a mají být užívány jako metaforický jazyk, který umožňuje aktuální skutečnost otevřít vůči Boží blízkosti, je hmatatelná blízkost našeho času k času Božího dějinného příběhu.³⁹³

4.3. Čas a Boží slovo

Povšimli jsme si Mildenbergerovy snahy jednoduchou řeč o Bohu začlenit do co nejobecnějších souvislostí, která je nyní dále prohlubována. Třebaže toto začlenění platí pouze analogicky, přináší nemalé metodické plody pro teorii dějin, jazyka a řeči či metaforickou predikaci. Pojednání o metafyzické problematice nemůže zůstat u pouhého kritického poukazu na metafyzické prvky, které jsou v teologické tradici přítomné a ovlivňují naše rozumění biblickým textům. Jistě si musíme si být těchto metafyzických předpokladů zřetelněji vědomi, než nějak tomu obecně bývá. Nemůžeme si jimi v současné situaci posloužit naivně. To platí pro myšlení Boha, určené parmenidovskou metafyzikou, právě jako pro filosofii subjektivity, určenou zase karteziánskou metafyzikou. Určení těmito metafyzickými koncepty tím jistě neunikneme. Pojednání o nich Mildenberger pokládá za nezbytné nejen kvůli dorozumění s teologickou tradicí, nýbrž i negativně: „nemůžeme to, co musíme myslet a říci, vystihnout pouze předem danými ontologickými rozvrhy.“³⁹⁴ Mildenberger mluví o „obzvláštnosti toho, co je třeba myslet teologicky“,³⁹⁵ což znamená protitah proti „zajetým“ ontologiím, ne však protiklad, jinak by se „teologický svět“ vzdal kontaktu s jinou řečí a myšlením. Mildenberger připomíná „nevyhnutelné dorozumění v životních situacích všedního dne, k němuž dochází ve všeobecně přístupném běžném jazyku.“³⁹⁶ Třebaže jednoduchou řeč o Bohu nelze v tomto běžném jazyku nechat rozplynout, musí s ní zůstat v trvalém kontaktu. Mildenberger nyní poukazuje na ontologické implikace toho, co prozatím v kapitole „Biblická řeč“ vypracoval. Opírá se při tom o tradiční ontologie a jimi určené teologické myšlení, zároveň však oponuje tomu, co z této mocné tradice podle něj působí proti chápání Bible v jednoduché řeči o Bohu.³⁹⁷

Za nejvýraznější přinejmenším formální projev nekonvenčnosti *Biblické dogmatiky* lze považovat pojednání o Večeři Páně na tomto místě. Luterská ortodoxie se zde koncentrovala na otázku po přítomnosti, resp. zpřítomnění Kristova těla a krve v elementech chleba a vína.³⁹⁸ Zato pro Mildenbergera má reálná přítomnost Ježíše Krista ve Večeři Páně modelový charakter;

³⁹³ BD I, 201-203.

³⁹⁴ BD I, 204.

³⁹⁵ „Die Besonderheit des theologisch zu Denkenden“ (BD I, 204).

³⁹⁶ BD I, 204.

³⁹⁷ BD I, 204n; 224.

³⁹⁸ Kalvinisté tak vypadli z konfesního konsensu. Naproti tomu podle novějších formulací tu již kalvinistická teologie není překážkou. „Ve Večeři Páně se daruje vzkříšený Ježíš Kristus ve svém v těle a krvi, vydaných pro všechny, svým zaslíbeným slovem s chlebem a vínem. Tak se dává bezvýhradně všem, kteří chléb a víno přijímají. Víra přijímá hod ke spáse a nevíra k soudu“ (*Leuenberská konkordie*, p. 18). Kristovu přítomnost ve Večeři Páně tedy lze označit za consensus současné teologie přes konfesní hranice. Pouze tvrzení takovéto přítomnosti jakožto teologický popis činí po právu eucharistickému dění tak, jak je slaveno (205).

úvahami o ní hledí předně zjistit základní strukturu chápání.³⁹⁹ Svěrázné kladení otázky Ježíšovy svátostné přítomnosti Mildembergera nutí oponovat metafyzickým předpokladům chápání v dogmatice luterské ortodoxie i moderní doby.⁴⁰⁰ Na jedné straně tu „musíme činit něco jako ontologické výpovědi“, ty se ovšem „nenechají usídlit do jednotné skutečnosti, kontinuálně se rozprostírající v času a prostoru.“ Konsensus na poli pojetí této svátosti Mildemberger spatřuje v problému, který při různosti jeho řešení vede ke srovnatelným myšlenkovým snahám, jak se obrazily i v ekumenických prohlášeních.⁴⁰¹

Svátost spojuje slovo a skutečnost, proto jsou slova ustanovení při slavení Večeře Páně teologicky zvláště důležitá. Není divu, že luterská ortodoxie rozvinula velmi pečlivou exegezi těchto slov. Jejich chápání je ovšem vždy ovlivněno především zkušeností bohoslužebného slavení: Jiná konfesní vyjádření teologie Večeře Páně vedou k jiným teologickým koncepcím, všechny potom spojuje požadavek prorazit obvyklé pojetí skutečnosti a pro tento obzvláštní případ vyřadit předem daná ontologická pravidla, předně kontinuitu času a prostoru. Jinak platná ontologie tu děraví. Koncentrace teologických úvah na přítomnost Ježíše Krista v elementech Večeře Páně obráží konkrétní liturgické a s nimi spojené církevně-právní pořádky, byť tu očividně neplatí kvantitativní – přímá ani nepřímá – úměra. Se zúžením církevní a teologické pozornosti na Kristovu přítomnost v elementech Večeře Páně souvisí koncentrace výkladu na redukovanou podobu slov „Toto je mé tělo“ a „Toto je má krev“. Nedostatečnost úsilí o co nejpřesnější pochopení těchto slov, včetně příslušných ontologických reflexí, je patrná: Vyvýšený Kristus je přítomen v elementech a zároveň sedí na Boží pravici, je *definitive* v elementech a zároveň *repletive* všude Božím způsobem přítomen. Rovněž je-li základem výkladu liturgický text, zřetelně se ukáže, že slova o chlebu a kalichu bezprostředně míří na smrt Ježíše Krista. Podání slova o chlebu u synoptiků a u Pavla jsou jednohlasná přinejmenším v tom, že říkají „Toto je mé tělo“. Rozšíření „které se za vás vydává“ včetně pokynů k opakování pochází z Lukášova podání, které s Pavlovým dalece souhlasí. Potíže naproti tomu působí především slovo o kalichu. Obě podání, u Matouše a Marka na jedné, u Lukáše a Pavla na druhé straně jsou zřetelně odlišná. Liturgický text tyto odlišnosti vyrovnává, což ovšem nesmí být učiněno samozřejmým základem výkladu. Forma u Matouše a Marka přizpůsobuje slovo o kalichu slovu o chlebu, a poté byla v rozšířené podobě převzata do liturgického textu: „Toto je krev smlouvy, která se prolévá za mnohé na odpuštění hříchů.“ Naproti tomu u Lukáše a u Pavla se kalich vztahuje k nové smlouvě: „Tento kalich je nová smlouva v mé krvi.“ Znění slov o kalichu u Matouše a Marka představuje přizpůsobení slov o chlebu, poněvadž nelze nahlédnout, jak bylo znění – původně vystavěné paralelně – dodatečně změněno.⁴⁰²

Ve Večeři Páně je přítomné sebedarování (*Hingabe*) Ježíše Krista za mnohé. Již to, že je při tom řeč o *těle* a krvi, a nikoli o *mase* a krvi, naznačuje, že tradiční koncentrace na spojení elementů Večeře Páně s Kristovým tělem a krví může pouze nedostatečně vyhovět tomu, co o Večeři Páně říká novozákonní podání. Jistě se tu musí mluvit o přítomnosti Ježíše Krista, avšak ta právě není přítomnost „věci“ (*res*) nebo „nebeské materie“ (*materia coelestis*), jak se říkalo v dogmatické tradici od Ireneia, nýbrž přítomnost spásného dění Kristova utrpení a smrti. Jde o přítomnost živoucí osoby Ježíšovy v jejím spásném čínění. Na toto dění se pamatuje a v této památce zpřítomňuje. Tato památka ovšem není pouze niterné dění, neboť je to právě slavení křesťanského společenství, které ve společenství s Ježíšem Kristem toto společenství realizuje. Jestliže koncentrace tradičního chápání Večeře Páně na přítomnost Ježíše Krista v elementech vyžadovala prostorovou představu této přítomnosti – a samozřejmě i překročení této představy, jak je názorné především v luterském učení o ubiquitě –, může myšlenka zakotvená v pokynu k opakování odkazovat zpřítomnění na časový moment. Co je to slaveno, stojí v napětí časů,

³⁹⁹ BD I, 208.

⁴⁰⁰ BD I, 205.

⁴⁰¹ BD I, 205n; 224.

⁴⁰² BD I, 207-209; 224n

jak to vyslovuje obzvlášť zřetelně právě Pavel (1K 11,26). Nebeské a pozemské je tu vysloveno společně. Shodují se tu časy: Smrt Páně a jeho budoucí příchod určují současnost těch, kteří jedí z tohoto chleba a pijí z tohoto kalicha. Z těchto úvah Mildenerger vyvozuje následující ontologické implikace: Skutečnost nemůže být primárně vystižena ve své současnosti rozprostírající se v prostoru. Skutečnost je spíše trvajícím časem. Jak málo ovšem prostorově představovaná skutečnost má být myšlena jako velká prázdná krabice, v níž se může nacházet všechno, co existuje, tak málo lze tím spíše myslet trvajícím časem jako průběh, v němž seřazujeme uplynulé a probíhající události. Čas jsou události, které nastávají a poté mohou být vypravovány a uchovávané v paměti. Čas Večeře Páně je tedy více než pouhý čas slov, jídla a pití, nýbrž v jídle a pití je to čas osobní přítomnosti Ježíše Krista v jeho utrpení a smrti za mnohé. Je tu zapotřebí christologické i pneumatologické určení času, jejich rozlišování i shodě. Jestliže liturgická recitace slov ustanovení začíná „V noci, kdy byl zrazen“ a pokračuje i nadále v minulém čase, zřetelně se tu jedná o dění, které je *přítomné* v časovém modu *minulosti*. Tento modus ovšem nesmí slavení Večeře Páně a poté její teologickou reflexi určovat. Večeře Páně je trvale určena oslavovanou a zakoušenou přítomností Ježíše Krista, která nutí k prolomení panujících a myšlení určujících ontologických konceptů. Mildenerger v souvislosti svého více časem než prostorem určeného pojetí skutečnosti argumentuje: Vyslovována a svátostnými znameními doprovázena tu není jednoduše minulost, nýbrž přítomnost, v níž je oslavována Boží blízkost.⁴⁰³

Moc slov a slovy připomínaného dění lze předběžně popsat všeobecně: Slovo má moc zpřítomnit nepřítomné. Nečiní tak ovšem pouze v připomínající představě, neboť tím by působení Ducha svatého nebylo myšleno dostatečně. Zároveň by to znamenalo, že připomínané dění by znovu upadlo do minulosti. Mocné slovo spíše určuje oslavující společenství tak, že je spojuje s oslavovaným děním, na němž společenství participuje. Osobní přítomnost Ježíše Krista při slavení Večeře Páně vyžaduje jej myslet přítomného zároveň v minulosti jeho utrpení a smrti a v budoucnosti jeho příchodu, přičemž to, co slova podání Večeře Páně činí přítomným, není uzavřeno do nitra, tedy závislé na schopnostech nitra zpřítomňovat v myšlení a řeči nepřítomné. Slovy a jednáním je zde zpřítomňované pro oslavující zároveň vnějškem, pro něž se nasazují nasloucháním slovu ustanovení, a tím spíše jídlem a pitím. Že k tomu dochází, nespočívá jednoduše v moci slov, nýbrž také v moci těmito slovy reprezentovaného Kristova příběhu. Co je ve slovech ustanovení výslovně jmenováno, je zajisté pouze výběr a zkrácená reprezentace tohoto příběhu. Proto je nevyhnutelná konkretizace, spojená s jídlem a pitím, tedy s neodvolatelnou vazbou na vnějšek. Současně ovšem nemůže být dění uvedené ve slovech ustanovení vyňato z celku Kristova příběhu, a ten zase z celku Božího dějinného příběhu, nýbrž patří do tohoto celku a z něj získává svou moc. V liturgii se to znázorňuje tak, že se slavením Večeře Páně je propojeno kázání i různá čtení z Písma, která zachycují a v tomto slavení zastupují jiné příběhy a skutečnosti.⁴⁰⁴

Pro popis osobitosti svátostí užívala reformace hojně dictum Augustinovo: „Slovo přistupuje k elementu, a stává se svátostí.“⁴⁰⁵ V ritu pevně stanoveném alespoň ve svých základních rysech se ve svátosti spojuje řeč a jednání. Slovo, které svátost uskutečňuje, patří ke konkrétnímu průběhu křtu či společného jídla a pití. Slovo určuje tento průběh jako to, čím on skutečně je: Bůh je zde blízko. V tomto průběhu vázaném na svět – „vnější věc“, říká Luther – jedná Bůh sám. Tento ritus představuje výjimečné a z celkového průběhu života vyčleněné společné jednání věřících. To vytváří jednoznačnost svátosti: Zde se přesně ví, jaký tento průběh, kvalifikovaný řečeným slovem jako Boží blízkost, je. Potud lze mluvit o přednosti svátosti, která spočívá právě v této jednoznačnosti: Rituální predikace činění je výstižná. To platí přesto, že se s ohledem na dvojí referenci jedná o metaforickou predikaci. Jak řečeno, své místo v hermeneutických úva-

⁴⁰³ BD I, 209-211; 224n.

⁴⁰⁴ BD I, 211n; 224n.

⁴⁰⁵ „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.“

hách prolegomenálního svazku *Biblické dogmatiky* má Večeře Páně díky modelovému charakteru pro jednoduchou řeč o Bohu: Jejím základním rysem je prolomení ontologické kontinuity, byť jednoduchá řeč o Bohu se principiálně nemusí držet jednoznačnosti garantované v ritu svátosti. Novozákonní podání Večeře Páně nepochopíme analýzou a historickou rekonstrukcí jeho původu, nýbrž tím, že Večeři Páně slavíme, že tedy tato slova nacházejí předmět jim přiměřený, který spočívá ve společném slavení. Tím, že novozákonní podání Večeře Páně je při slovech ustanovení svátosti vysloveno, a tak určeno to, co se zde děje, jsou vystižena správně. Jejich „doslovný smysl“ spočívá v kvalifikaci společného slavení tím, že v tomto dění činí znatelnou Boží blízkost.⁴⁰⁶

Dále se Mildenerberger ptá na chápání biblických textů, uspořádané podle tohoto modelu. Přínejmenším podle reformačního učení připadá stejná závažnost jako svátostem i slovu, které ve výkladu biblických textů zvěstuje evangelium. Jednoznačnost jakožto přednost svátosti může zvěstování evangelia – tak protentokrát Mildenerberger tradičně říká namísto jednoduché řeči o Bohu – u tohoto zvěstování přidržet. Naopak zvěstování evangelia chrání svátost před magickým chápáním: Zde i tam běží o to ve víře přijmout nabízené Boží zaslíbení. Potud nemohou být slovo a svátost jakožto způsoby rozdílení evangelia kladeny pouze vedle sebe, nýbrž patří k sobě tak, že jsou vzájemně fixovány na evangelium. Spatřovat hermeneutický význam svátosti pro evangelium není nic nového. Neobvyklé je každopádně svátost Večeře Páně takto široce užívat jako model chápání pro souvislost hermeneutiky a ontologie: Jako u svátosti přistoupí slovo k elementu, aby tím označilo skutečnou a působící Boží blízkost, děje se tak analogicky i tam, kde jsou biblické texty v jednoduché řeči o Bohu užívány pro vyjádření aktuální skutečnosti v zaměření na Boha. Stejně jako podání Večeře Páně dostatečně chápeme tam, kde je vnímáme a přijímáme ve slavení svátosti, chápeme i biblické texty dostatečně teprve tam, kde je zakoušíme v jejich moci vyjádřit aktuální skutečnost v zaměření na Boha. Teologický výklad tudíž tímto chápáním nedisponuje, neboť nedisponuje ani časem a zkušeností času, které k takovému chápání nedílně patří. Toto chápání je mnohem fragmentárnější a tápavější, než metodický nárok teologie obvykle nechá tušit. Právě proto trvá nebezpečí zde pojednávanou problematiku chápání potlačit ve prospěch postupů, které zdánlivě mohou teologickým chápáním disponovat.⁴⁰⁷

Večeři Páně je vlastní *jednoznačná* reference: V souvislosti ritu jsou Poslední večeře v noci, kdy byl Ježíš zrazen, a společné nynější slavení Večeře Páně spojeny. Jednoznačnost významu, kterou v tomto ritu podání Večeře Páně získává, ovšem vede k tomu, že život v Boží blízkosti je vyslovitelný pouze jako oslava. Tato rituálně přivozená Boží blízkost je oprávněná, nakolik se neodděluje od všednodenního života od Boží blízkosti. K tomu jsou zapotřebí jiné podoby jednoduché řeči o Bohu. Zde, kde si předně všimá bohoslužebné juxta pozice čtení a výkladu Písma s Večeří Páně, se Mildenerberger zaměřuje na kázání jako podobu této jednoduché řeči o Bohu. V kázání je v zaměření na Boží blízkost vyslovován život v celé své plnosti a problematice. Tento život není vždy bezprostřední přítomnost jako v ritu svátosti, nýbrž trvá v časovém rozpětí, coby vzpomínaný a očekávaný. Poukazuje-li tedy kázání na „čas“, zpravidla nepoběží o bezprostřední přítomnost řeči a naslouchání kázání, nanejvýš je-li přítomnost doxologicky přinesena před Boha nebo u dosti úzkého, z reformace pocházejícího pojetí kázání jako bezprostředního příslibu odpuštění hříchů. Komunikační dění kázání zásadně není totožné s časem, který se vyslovuje v zaměření na Boha. Větší pružnost kázání je ovšem vykoupěna nutností teprve hledat kýženu jednoznačnost, která je ve svátosti dána spojením ritu a slova. Jelikož má být v zaměření na Boha vyslovena aktuální skutečnost, nemůže pádně říci to, co zde musí být řečeno, jakákoli řeč. Je to spíše určitost Božího slova, které se v Ježíši Kristu stalo tělem, jež umožňuje, že aktuální skutečnost se může v zaměření na Boha vyslovit. Je zde nutná biblická řeč, v níž může

⁴⁰⁶ BD I, 212n; 225.

⁴⁰⁷ BD I, 213n; 225.

být aktuální skutečnost v zaměření na Boha vyslovena. Jedná se přitom o metaforické užívání řeči: Biblická řeč umožňuje predikaci aktuální skutečnosti, která činí znatelnou Boží blízkost; ovšem tak, že přitom zůstává patrná dvojí reference: jednak vztah biblické řeči k Božím dějinnému příběhu, zachycené textově (řeč ve smyslu *parole*), jednak její schopnost vyslovit aktuální skutečnost v zaměření na Boha (řeč ve smyslu *langue*).⁴⁰⁸

Kde výklad biblických textů zohledňuje pouze jednu referenci, nutně dochází ke zneuznání obzvláštní mohutnosti biblických textů. Ať již tak, že je vystižen pouze vztah k Božím dějinnému příběhu, avšak při tomto historizujícím chápání není Boží dějinný příběh rozpoznán ve své obzvláštnosti, nýbrž vložen do všeobecné minulosti. Představa „dějin spásy“ tu zajisté dále nepomáhá. Anebo tak, že texty jsou vystiženy sice ve svém vztahu k současnosti, přitom ovšem vyňaty ze svého začlenění do Božího dějinného příběhu, jako je tomu v případě užívání ze souvislosti vytržených biblických hesel. Potom může docházet k naprosté libovůli, až k magickému užívání biblických textů, které mají dát Boží odpověď na naše vlastní otázky. Chápání, které nasazuje u analogie ke svátosti Večeře Páně, musí oběma těmito jednostrannostem oponovat. Skutečný problém tedy spočívá v tom, jak mohou být biblické texty užívány jako řeč, aby predikovaly aktuální skutečnost tak, že se stane transparentní v zaměření na Boha. Přitom Mildenerger předpokládá, že tato aktuální skutečnost se v biblických textech již nachází, a je tedy odtud vyslovitelná. To ovšem znovu předpokládá obzvláštní kvalitu biblicky dosvědčených událostí: „Je to Boží blízkostí otevřený prostor řeči, který tuto blízkost činí znatelnou exemplárně, a tak sám dává prostor veškeré Boží blízkosti.“⁴⁰⁹

Biblická řeč nemá u Mildenergera pranic společného s kladením hebrejského a řeckého myšlení proti sobě, jak bylo svého času módní i v českém prostředí. Jistě je skutečnost v různých jazycích vnímána různě, avšak toto kladení dvou jazykových a myšlenkových světů v jednom Písmu proti sobě nemůže vystihnout samotný problém: konkrétní podobu řeči, do níž vstoupilo Boží vyvolení, Boží upřednostňující blízkost, a sice tak, že Bůh se tím stal ve své blízkosti vyslovitelným. Soudržnost christologického a pneumatologického určení času takto zajisté není dotčena, tím spíše popis jednoduché řeči o Bohu coby inspirovaného dění. Tato vyslovitelná Boží blízkost neznamena disponovatelnost. Tradice, zkušenost a intuice musejí přistoupit pospolu, aby Boží blízkost správně vyslovily. Dokonalé ovládnutí všech pravidel ještě negarantuje, že k porozumivému vnímání této blízkosti dojde. Tato výhrada stojí před každým teologickým pokusem vypovědět o předpokladech a možnostech vyslovitelnosti Boží blízkosti. Biblické texty samy pocházejí z obzvláštní Boží blízkosti, a proto s nimi a jimi lze vyslovit, kde a jak je Bůh blízko. Jako je svět zpřístupněn jazykem, je Boží blízkost ve světě zpřístupněna biblickými texty. Běží o realizaci této základní možnosti. Správná řeč se zdaří pouze, tam kde jsou k daným skutečnostem nalezeny pádné predikáty. Jaké je tedy v šíři a plnosti biblické řeči správné „slovo“, které se hodí pro vyslovení aktuální skutečnosti v zaměření na Boha? A jak jím může být Boží blízkost správně určena: v útěše a nařízení, hrozbě a pomoci? Mildenerger se ze všech sil brání tomu, aby byl chápán korelačně-teologicky. Vzpomeňme si na jeho příklad se srdcem: Dokud není nalezeno správné slovo, aby pojmenovalo to, co vyvolalo naši pozornost, nelze ještě vyslovit to, co vysloveno být musí. Rozhodující otázka pro kazatele při přípravě kázání je vidět „společensví v textu“:⁴¹⁰ Lidi, kteří kázání uslyší, je třeba vyhledat právě v souvislosti daného biblického textu.⁴¹¹

Stejně jako je Písmo v jednoduché řeči o Bohu předpokládáno jako jeden celek, tvoří jeden celek i v Božím dějinném příběhu, jež dosvědčuje. V této jednotě Písmo představuje výjimečné příběhy, přičemž vyprávění nemůže být odděleno od událostí samých. Jako jeden dějinný příběh v mnohých příbězích nabízejí jazyk k vyslovení Boží blízkosti v aktuální skutečnosti. Právě

⁴⁰⁸ BD I, 215-217; 225.

⁴⁰⁹ BD I, 217n (218); 225.

⁴¹⁰ Srv. *Kleine Predigtlehre*, 155n.

⁴¹¹ BD I, 218-220; 225.

proto nesmí náš čas na tento dějinný příběh plynule navazovat. Jistě známe Boží dějinný příběh i v jeho celku, a dokážeme tudíž vyprávět nejen o vyvolení Abrahama, o exodu, Sijónu, babylonském exilu. Známe příběh Ježíše Krista, jeho smrt, vzkříšení, vyslání apoštolů a přístup též pohanů ke spáse v Boží blízkosti. Avšak to právě neznamena, že návaznost na Boží dějinný příběh a tím pádná predikace Boží blízkosti může být nalezena pouze v tomto v celkovém pohledu. To by snadno vedlo k neblahému zúžení, které Boží blízkost zavírá do „vykoupené niternosti“ a vše mimo ni již nechce vystihnout a vyslovit v zaměření na Boha. Co bylo řečeno k mudrosloví, platí obecně pro bohatství života, které se rozevírá právě ve Starém zákoně. Jednota Starého a Nového zákona zdaleka není nezbytná proto, že bychom se stále znovu nacházeli na určitém stupni předkřesťanské starozákonní zbožnosti.⁴¹² K této plnosti života, v níž je Bůh blízko, patří Starý zákon nejen se svým zpracováním negativních aspektů tohoto života. „A jazyk jednoduché řeči o Bohu by musel beznadějně zchudnout, pokud by se nesytíl právě tímto bohatstvím Starého zákona.“⁴¹³

Nejde tedy o to ve fixaci na kontinuální časovou linii hledat vlastní návaznost na biblické příběhy tak, že pouze jejich naplnění v Ježíši Kristu představuje jejich stranu přivracenou k nám. Zde se může zakládat již vícekrát ve své problematice uvedené christologické zúžení námi fakticky prováděné jednoduché řeči o Bohu. Jakkoli Starý zákon nemůžeme číst a chápat bez vědění o Ježíši Kristu, platí, že život sám ve své plnosti a Boží blízkost tomuto životu žádá, aby Starý zákon ve své šíři dostatečně přišel ke slovu. To však znamená, že ovládnutí k tomu nezbytného jazyka nelze dosáhnout snadno a že správná predikace je riskantní věc – tím riskantnější, čím přesněji se má zdařit. Příliš snadno se může stát znatelnou pouze jedna reference, a tím se jednoduchá řeč o Bohu mine se svým cílem. Jestliže se ovšem tato predikace zdaří, promluví spolu to, co patří dohromady, poněvadž se tak Bůh přiblíží. Na modelu svátosti popsanou soudržnost biblického slova a aktuální skutečnosti Mildenberger rozšiřuje: Zdařilá predikace svazuje, co se událo a co se děje. V predikaci vyslovené „zároveň“ (*Zugleich*) Boží blízkosti vyzdvihuje Boží dějinný příběh, jak vstoupil do biblického svědectví a stal se v něm řečí, coby vlastní čas z celku času, jehož představu naivní realismus našeho pojetí skutečnosti rád pěstuje. Je to čas obzvláštní kvality, k němuž náš čas v kontinuálním plynutí není prostě připojen. Rozdílné se spojuje: Abraham se svou vírou a my,⁴¹⁴ i nám je víra připsána ke spravedlnosti. Takto směřuje víra k Bohu blízkému v jeho zaslíbení, „který dává život mrtvým a povolává v bytí to, co není“ (Ř 4,17b). Tento Bůh je právě ten, který vzkřísil z mrtvých našeho Pána Ježíše Krista (Ř 4,24). Tak se ospravedlnění z víry spojují s Abrahamem, otcem víry. Abraham zůstává ve své víře nadále tím, kdo určuje víru, jakou být smí a má. Coby otec víry Abraham umožňuje věřící v jejich víře vyslovit spolu s Bohem jako tím, který tyto věřící ospravedlňuje.⁴¹⁵

⁴¹² Friedrich Baumgärtel, *Verheißung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments*, Gütersloh 1952.

⁴¹³ *BD I*, 221; 225.

⁴¹⁴ Srv. Abraham und wir – einige systematisch-theologische Reflexionen, *Zeitgemäßes zur Unzeit*, Essen 1987, 88-95.

⁴¹⁵ *BD I*, 222; 225. Boží dějinný příběh v jeho současné působnosti lze vystihnout jako *mytický čas*. Poté, co kvůli Bultmannovu demytologizačnímu programu byl mýtus dlouho chápán jako nevlastní způsob vyjadřování, který lze interpretačně převést do existenciálních výpovědí, hovoří se stále více o čemsi jako „pravdě mýtu“ (např. Kurt Hübner, *Wahrheit des Mythos*, München 1985). Pannenberg *správně* (!) poukázal na to, že porozumění sobě a světu lze od sebe sotva oddělovat do té míry, jak se o to Bultmann snažil, i na to, že ani Ježíšovo poselství o prolumující se Boží vládě, ani raně křesťanské poselství o vzkříšení Ukřižovaného není možné strukturálně označovat jako mytologické či mytické (Die weltbegründete Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube, in: Hans Heinrich Schmid [vyd.], *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 108-122; srv. Christentum und Mythos [1972], in: *týž, Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1980, 13-65). Podle Pannenberg se dogmaticky nejdůležitější otázky týkají blízkosti christologie mytologii. Zajisté má pravdu v tom, že blízkost křesťanské myšlenky inkarnace mytické představě božské *arché* byla od počátku považována za interpretament nároku spojeného s Ježíšovou postavou, nikoli za mýtus (tam., 118). Mildenberger se přesto ptá, zda takovýto interpretament, navíc

Má-li být čas Božího dějinného příběhu vysloven spolu s časem naším, je třeba nalézt to, co v čase Božího dějinného příběhu může kvalifikovat náš čas jako Boží blízkost. Setkání časů se nemůže uskutečnit pouze na místě naplnění Božího dějinného příběhu v příběhu Kristově, nýbrž i na jiných místech tohoto času. Stejně jako musejí být předem dané ontologické struktury prolomeny tam, kde teologicky uvažujeme o Večeři Páně, platí to i tam, kde dbáme na jednoduchou řeč o Bohu v její dvojí referenci. Jelikož Boží blízkost je pojednávána v konkrétním čase, je prolomena i kontinuita času. Jako v případě uměleckého díla zde dochází k přerušení, k obzvláštnímu vyzdvížení toho, co je v biblické predikaci Boží blízkostí určeno. Predikovaný čas se stává nositelem Boží blízkosti. Objektivita ve smyslu karteziánské metafyziky je zrušena, ovšem nikoli tak, že by se Boží blízkost jako v metafyzickém konceptu zmizela v niternosti, neboť právě v korespondenci nitra a vnějšku člověk zakouší spásnou, ale i hroživou Boží blízkost.⁴¹⁶

5. Metodická rozhodnutí

Představení teologie Bible jako jednoho celku znamená vyvinout takový výklad Písma, který učiní po právu tomu, čím biblické texty samy jsou a co chtějí říci. To samozřejmě není nic nečekaně nového; právě toto výklad Písma v církvi od začátku pohánělo, v různých kontextech zajisté různě a s různou metodickou výzbrojí. Výklad Písma vždy působil v tom, že vyslovoval Boží blízkost a působil víru. *Biblická dogmatika* chce tento výklad Písma vynést na světlo, ba položit do samého středu teologické práce. Současně je *Biblická dogmatika* konfrontována s historicko-kritickým výkladem Písma, který Písmo vysvobodil od poručnickování dogmatiky. Jakkoli historicko-kritická metoda je v nejednom ohledu pro chápání biblických textů problematická, musíme tento výklad zapojit, chceme-li dospět k co možná největší jasnosti chápání. Tím se však podnik *Biblické dogmatiky* dostává do nanejvýš komplexní metodické problematiky. To se ukazuje ihned, ptáme-li se na strukturu, kterou má celek získat. Jsou tu dvě základní možnosti: orientovat se na teologiích Starého a Nového zákona anebo sledovat obvyklou strukturu dogmatiky. V prvním případě by musela být zohledněna časové pořadí vzniku biblických spisů a Starý a Nový zákon by bylo třeba představit zvlášť. Tím by ovšem byl Mildenbergerem zamýšlený program předem opuštěn. V základním úkolu *Biblické dogmatiky* svazovat (*bündeln*) výpovědi biblických textů nás nechávají teologie Starého a Nového zákona bezradnými, proto se znovu nabízí spíše dogmatická perspektiva.⁴¹⁷

O věcné uspořádání dogmatické látky se snaží všichni systematičtí teologové, aniž přitom lze nalézt jednoznačný sled dogmatického představení. Po prolegomenách zpravidla následuje speciální teologie, která sledujíc články Kréda pojednává stvoření, antropologii, christologii učení o smíření a nakonec soteriologii a eschatologii. Tuto strukturu následují tak rozdílné dogmatické rozvrhy jako *Církevní dogmatika* Karla Bartha nebo *Systematická teologie* Paula Tillicha – o otázkách souvisejících s uspořádáním dogmatiky tudíž prozrazuje málo. Základní dogmatická otázka pro určení vztahu teologie a oikonomie musí určovat celkový plán *Biblické dogmatiky*. Jak zde ovšem mohou být věci přiměřeně přinášeny biblické texty? Mildenberger rozhodně nehledí o další exemplář rozšiřovat řadu oněch *Biblických dogmatik*, které svého času pro odlehčení dogmatice usilovaly exegeticky zpracovat biblická *dicta probantia*, přičemž podle okolností byla zohledněna širší souvislost textu jako *sedes doctrinae*. Tento nanejvýš problematický postup, který charakterizoval dogmatiku luterské ortodoxie, ovšem lze následovat pouze tehdy, předpokládáme-li učení o inspirovanosti, tím spíše *slovní* inspirovanosti celé Bible. Namísto toho je třeba dbát na dějinnou posloupnost biblických textů. To platí nejen pro vztah Starého a

přesazený do metafyzického způsobu myšlení, musí s chápáním a hodnocením Ježíšovy postavy zůstat nerozlučně spjat (BD I, 223).

⁴¹⁶ BD I, 224n.

⁴¹⁷ BD I, 227n; 246.

Nového zákona, nýbrž uvnitř obou těchto kanonických biblických korpusů. Zajisté nestačí uvádět biblická *dicta probantia*, nyní v historickém pořadí namísto podle jejich dogmatické závažnosti. Tím bychom nečinili po právu vlastní závažnosti Bible a dogmatiku bychom troufale povyšovali na cíl výkladu Písma. Při rozlišování jednoduché řeči o Bohu a vědecké teologie může Bible mnohem zřetelněji říci svou věc než tam, kde má zdůvodňovat dogmatiku. Chápe-li Karl Barth svou *Církevní dogmatiku* jako dogmatiku pro faráře, Mildembergerova *Biblická dogmatika* má sloužit zdařilosti jednoduché řeči o Bohu.⁴¹⁸

5.1. Určení vztahu theologie a oikonomie jako otázka úplnosti dogmatiky

Úplnost dogmatických obsahů nesmí být aditivní, nýbrž následuje vnitřní souvislosti dogmatického předmětu. Přitom je třeba dbát na oba komplexy dogmatické látky: teologii a oikonomii. Luterská ortodoxie spojovala racionálně metafyzický a biblický přístup k teologii, oikonomie se potom zdála být s teologií dostatečně spojena, nakolik byla předpokládána potřeba spásy člověka padlého do hříchu. Význam pojmů theologie a oikonomie oproti jejich raně církevnímu užívání Mildemberger pozměňuje, což je podmíněno soudobou situací diskuze, která je určena nanejvýš problematickým a co do významu až nepřehledně rozmanitým užíváním pojmu „přirozené teologie“.⁴¹⁹ Označovala-li theologie v rané církvi učení o Bohu, jak je sám o sobě, zejména ve své trojjediné podobě, a oikonomie uspořádání spásy, zvláště v inkarnaci Syna,⁴²⁰ Mildemberger pojem theologie rozšiřuje, aby zahrnoval i to, co v pozdním, zde Hollazem reprezentovaném stádiu luterské ortodoxie nacházíme v souvislosti s učením o Bohu: učení o Bohu jako *finis theologiae objectivus*, učení o Trojici a stvoření, učení o rozumných stvořeních (andělech a lidech), učení o smíření a nakonec učení o *finis formalis* teologie, *visio a fruitio Dei beatifica*. Všechny tyto momenty Mildemberger shrnuje jako „konstituci skutečnosti v Bohu“. Rozhodující důležitost pro Mildembergera připadá oikonomii, která v luterské ortodoxii žádné teologické momenty neshrnuje. U Mildembergera oikonomie označuje „restituci skutečnosti Bohem“, tj. Božím jednáním v Ježíši Kristu a v Duchu svatém. Tato pojmová určení mají očividně blízko k hojně diskutované kontrapozici „přirozené teologie“ a „teologie zjevení“.⁴²¹

V luterské ortodoxii dominovala metafyzická myšlenka Boha. Vyjma trojičního učení se v tamějším speciálním učením o Bohu (*Gotteslehre*) jedná o tzv. *articuli fidei mixti*, tj. části křesťanského učení, o nichž lidé zčásti vědí ze světla své přirozenosti a zčásti jim věří ze světla Božího zjevení.⁴²² Ovšemže se zdůrazňuje přednost zjevení a víry před rozumovým poznáním, přesto zůstává u dvojího přístupu; v teologii je tedy vázanost na předmět dogmatiky pokryt dvojmo. Zde navazuje oikonomie coby předložení zjevených tajemství, v jejichž středu stojí inkarnace Božího Syna. Distinktivní přiřazení pravdy rozumu a pravdy zjevení vztahuje teologii a oikonomii na sebe natolik, že další spojení se nezdá být nutné. Racionalismem a kritikou autority v osvícenství bylo distinktivní přiřazení „metafyzické teologie“ a „teologie zjevení“ fakticky zrušeno, a dogmatické myšlení se rozpadlo na přirozenou teologii a nadpřirozenou oikonomii. Ty pak samozřejmě dále následovaly různé myšlenkové souvislosti.⁴²³

⁴¹⁸ BD I, 228-230; 246.

⁴¹⁹ Podle Hermanna Fischera tento pojem zastupuje vše, co v přísném smyslu nespadá pod spásné Boží zjevení v Kristu (*Natürliche Theologie im Wandel*, *ZThK* 80 [1983] 85–102). Široké rozpětí, které tím pojem získává, jej pro teologickou diskuzi činí zcela nevhodným. Pannenberg naproti tomu pléduje za jasné rozlišování přirozeného poznání člověka o Bohu a přirozené teologie a za nedostatek zřetelného rozlišování činí spoluzodpovědným zmatek v novější diskuzi o tématu (*STh* I, 87).

⁴²⁰ Srv. Gerhard Ebeling, *Theologie I. Begriffsgeschichtlich*, *RGG*³ VI (1962), 754-769 (756n).

⁴²¹ BD I, 227-231; 246.

⁴²² Hollaz I, 57.

⁴²³ BD I, 231n; 246.

Za biblický doklad provázání theologie a oikonomie Mildenbergerovi slouží zejména Kristovo prostřednictví při stvoření, podobnost člověka Božím obrazu a přiřazení zákona a evangelia. Tato tři theologumena nutně chápeme špatně nebo přinejmenším nedostatečně, jestližeologii a oikonomii spolu s tradiční dogmatikou separujeme. Kristovu prostřednictví při stvoření luterská ortodoxie nepřikládala téměř žádnou váhu. Odpovídající biblické texty sloužily v souvislosti trojičního učení pouze ke zdůvodnění pravého božství Syna: Jelikož Syn se podílí na díle stvoření, je pravý Bůh.⁴²⁴ Metafyzická theologie popisuje takříkajíc normalitu vztahu Boha a světa, jak by se utvářela bez lidského hříchu. To se ukazuje i na bezvýhradně záporné odpovědi tradiční dogmatiky na otázku, zda by Syn přišel na svět, pokud by člověk býval nezhřešil. Cílem inkarnace je tedy výlučně smíření: Že Kristus přijde na svět, bylo zaslíbeno až poté, co člověk byl satanem sveden. „Že by se tak Trojice stala principiálně nemyslitelnou a zároveň přebytečnou, přitom zůstává bez povšimnutí.“⁴²⁵ Neméně než otázka po náležitém chápání Kristova prostřednictví při stvoření vyžaduje otázka po podobnosti člověka Bohu vidětologii a oikonomii provázané. V novozákonních textech dominuje christologické chápání nad antropologickým: otázka, v jakém vztahu stojí Kristus coby Boží obraz k Adamu a jeho potomstvu. Distinkce mezi *substanciálním* (vyjádření podstaty Otce ve věčném Božím Synu) a *akcidentálním* (zdokonalování člověka obrazy dokonalost Boží podle míry lidských schopností) Božím obrazem, kterou zde dogmatická tradice zavedla,ologii a oikonomii separuje.⁴²⁶

V přiřazení zákona a evangelia se zračí obzvlášť kritický bod luterské ortodoxie, neboť metafyzické chápání zákona konkuruje onomu theologickému. Místo pojednání o zákonu v souvislosti s učním o prostředcích milosti naznačuje dominanci pojetí zákona z hlediska theologie, a sice ve smyslu užívání zákona, které usvědčuje z hříchu (*usus elenchticus* či *theologicus legis*, podle Luthera *praecipuus usus legis*). Do rozvedení se ovšem vkrádá způsob myšlení odporující této intenci: Zákon je nejprve označen jako věčný (*lex aeterna*), Bohem chtěný morální řád lidského činění⁴²⁷ a jako takový poté rozlišován na přirozený zákon a *lex moralis* ve vlastním smyslu Dekalogu. Pádem člověka do hříchu byl přirozený zákon sice zatemněn a stále více upadal v zapomnění, leč pozůstatek přirozených principů nadále trvá, přičemž se odkazuje na zlaté pravidlo. Rovněž po pádu člověka do hříchu je dána schopnost užívat tyto principy na jednotlivá jednání. Morální řád je zčásti nedotčený. Jde-li o určení cíle (*finis*) tohoto přirozeného mravního zákona, metafyzické chápání Boha již ani nekonkuruje, nýbrž jednoznačně dominuje.⁴²⁸ I zde tedy metafyzika označuje normalitu, která *by* existovala nehledě na pád člověka do hříchu. Jistě potom musí být řeč o společném působení zákona a evangelia při obrácení hříšníka, avšak tato určení zaostávají. V tradiční dogmatice pozorujeme, jak se v oblasti theologie metafyzická normalita pozvedá proti biblickému způsobu myšlení, kde bytí hříšníkem určený způsob myšlení a řečiologii pořádá v zaměření na oikonomii. Nemůže udivovat, že se v osvícenství tato theologicko-metafyzická normalita od oikonomie oddělila.⁴²⁹

Letmý pohled do dějin teologie stačí k poznání, že je-li tato pojata jako *articulus mixtus*, rozlomí se právě tam, kde distinktivní přiřazení pravdy rozumu („metafyzická teologie“) a pravdy víry („teologie zjevení“) zdánlivě zajišťovalo vázanost na předmět dogmatiky. Co se zdálo být předností tohoto učení, ukázalo se jako slabost – a tak je tomu u pokusů tuto podobu myšlení reprivatizovat dosud. Důsledkem je buď přistoupení dogmatiky na naprostý racionalis-

⁴²⁴ Uváděny jsou J 1,3; Ko 1,16; Žd 1,10.

⁴²⁵ BD I, 232.

⁴²⁶ BD I, 232n; 246.

⁴²⁷ Hollaz III, II, 10.

⁴²⁸ „Cíl o sobě je Boží sláva a zachování lidské společnosti, akcidentální cíl či výsledek je neodpuštění, příp. nedostávání se odpuštění“ (Hollaz III, II, 13).

⁴²⁹ BD I, 232-234; 246.

mus, kdy theologie připadá „přirozené teologii“ (vytlačení a posléze popírání trojičního a satisfakčního učení, až nakonec Kristova božství, expanze „přirozené teologie“ v deismu a racionalismu, zdůrazňování víry v prozřetelnost a morálního jednání jako „pravé bohoslužby“) nebo stažení dogmatiky do oikonomie, jako tomu bylo v ježíšovské zbožnosti pietismu a probuzenectví. Ježíš pak již není protějšek (*Gegenüber*), nýbrž vzor (*Vorbild*) náboženského chování; je vztahován přímo na metafyzickou teologii jako její učitel.⁴³⁰ Distinktivní přiřazení metafyzické theologie a teologie zjevení v dogmatické tradici se rozpadem tohoto spojení, a tím theologie a oikonomie, stalo obsoletním. Úplná dogmatika, která teologii a oikonomii provazuje dostatečně, nemůže být získána pouhou reparaturou tohoto distinktivního přiřazení. Restaurativní dogmatika teologie zprostředkování 19. a 20. století tento pokus o reparaturu činila stále znovu. Stará schémata myšlení se drží pevně a argumentace je zajisté snazší, zaměřuje-li se na jednotlivosti, a nikoli na celkovou strukturu dogmatiky. Z apologetických důvodů lze opakovat mnohé z toho, co hovoří pro distinktivní přiřazení metafyzické theologie a teologie zjevení, jak trvalo před osvícenstvím, jak charakteristicky učinil První vatikánský koncil v duchu svého vymezení se vůči modernismu dogmatizací tohoto přiřazení – pro Mildembergera další důvod k tomu trvat na tomto přiřazení již kvůli kompetenci k rozhovoru s katolickou dogmatikou. Výsledkem takovéto restaurace ovšem bývá pouhé doplňování dogmatické látky, které již nevyhovuje nárokům, které je na dogmatiku v její úplnosti třeba klást.⁴³¹

Základní strukturální problém moderní dogmatiky, která vstupuje do situace určené osvícenstvím, spočívá v otázce: Jak mohou být theologie a oikonomie spolu propojeny tak, aby úplnost dogmatiky a učení církve zůstala zachována? Kontinuita dogmatického myšlení, jak ji Mildemberger hledí prokázat na překřížení theologie a oikonomie, se projevuje nikoli v jednotvárnosti výběru a podání dogmatické látky, nýbrž v trvání základních otázek. To však znamená tlak na změnu, jestliže se určité podoby dogmatiky přežily. S osvícenstvím spojený kritický výklad Písma, popírání institucionalizovaných autorit, právě i církve a jejího učení, nutilo k dalekosáhlé transformaci dogmatiky, která však odkazuje na starší dogmatické tázání a může zároveň vyjasnit požadavky osvícenství, kladené na tradiční dogmatiku. Oba tyto momenty spojuje *Věrouka* Friedricha D. E. Schleiermachera, a je proto *ve všech bodech* dogmatického myšlení nezbytná k náležitému pochopení novověkého vývoje této disciplíny. Jinak pověděno, ať už se Schleiermachera rozhodneme nenásledovat, bez zevrubného seznámení a vyrovnání se s jeho *Věroukou* nemůžeme provozovat evangelickou dogmatiku hodnou toho jména, tj. takovou dogmatiku, která si je vědoma kontinuity dogmatického myšlení. Schleiermacher totiž problém překřížení theologie a oikonomie velmi přesně viděl a reflektoval, aniž by tyto pojmy užíval.⁴³² Již při přípravě prvního vydání *Věrouky* Schleiermacher váhal, zda by neměl „oikonomickou“ část oné „theologické“ předřadit. Tímto pořadím by vyloučil mnohá nepochopení, jimž byla *Věrouka* ve stávající struktuře vystavena: Že v úvodu a první části *Věrouky* nacházíme filosofii, zatímco druhá část má sloužit k tomu církevní učení do této filosofie co nejvíce začlenit. Mildembergerovou terminologií řečeno: Ve *Věrouce* se hledala racionalistická či spekulativní theologie, již byly kvůli církevnosti díla přiřazeny, resp. podřazeny nezbytné prvky oikonomie. Tato misinterpretace převrací Schleiermacherovu vlastní intenci.⁴³³ Theologie má podle něho být vždy zprostředkována oikonomií. Právě tím by došlo k jednoznačnému rozlišování církevního

⁴³⁰ Immanuel Kant si ve svém spisu *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, podnícen prohloubeným pojetím hříchu, rozvinul něco jako „racionalistickou oikonomii“, pro niž je nepostradatelné přinejmenším christologické určení času. Srv. *Der Glaube als Voraussetzung für das Denken Gottes*, in: *NZStH* 32 (1990), 143-165.

⁴³¹ *BD* I, 234-236; 246.

⁴³² „Mir jedenfalls hat er in dieser Frage vollends auf die Sprünge geholfen“ (*BD* I, 236).

⁴³³ „Býval bych si přál to uspořádat tak, aby se čtenářům co možná muselo v každém bodě stát zřetelným, že výrok J 1,14 je základním textem celé dogmatiky, stejně jako jím má být pro veškeré vedení duchovních úřadů“ (*Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, vyd. H. Mulert, Gießen 1908, 34).

učení a filosofie, přičemž Schleiermacher samozřejmě nechce Bohu či teologii exkluzivně reklamovat pro církevní dogmatiku a filosofii tento předmět upřít. Přesto bude filosofický přístup k Bohu vypadat jinak než teologický a filosofická teologie bude jiná než teologie církevního učení. Navzdory tomuto předřazení teologie oikonomii, které Schleiermacher sám nepociťoval jako právě ideální, přesto se jej přidržel i v druhém vydání (1830/31), vedla na základě Ježíšem Kristem určeného zbožného sebevědomí navržená Schleiermacherova *Věrouka* k pevnému provázání teologie a oikonomie, a uchovalo tak úplnost této dogmatiky.⁴³⁴

Úvodní kapitola „K vysvětlení dogmatiky“ činí za dost nároku racionálního myšlení na všeobecnost. O zbožném sebevědomí tu nevyovídají dogmatické výpovědi, nýbrž věty převzaté z etiky, filosofie náboženství a apologetiky. O zbožném sebevědomí se zde tedy mluví ještě předtím, než přijde ke slovu v dogmatice. Realitu předmětu dogmatiky zaručuje jeho zasazení do celkové činnosti lidského ducha pomocí racionálních určení. Jde o výpovědi víry coby sebebředstavení křesťanské zbožnosti, nikoli hned o předměty víry. Zároveň ovšem racionální všeobecnost nemůže eliminovat tvrzenou dějinnou obzvláštnost průběžného vztahu k vykoupení přinesenému Ježíšem z Nazareta. Oikonomie uchovává obzvláštnost křesťanství.⁴³⁵ Jestliže v luterské ortodoxii bylo Kristovo prostřednictví při stvoření významné pouze jako božské určení hypostaze Syna, získává u Schleiermachera výjimečné místo. Stvoření a oikonomie jsou bezprostředně spojeny: Nový společný život ustanovený teprve Ježíšovým působením dokonává stvoření lidské přirozenosti. Určenost zbožného sebevědomí Ježíšem se může vyjádřit dvěma základními způsoby: Krista považujeme buď za Vykupitele z celkové souvislosti hříchu⁴³⁶ nebo za Naplnitele stvoření. Schleiermacher sice nechává platit jako možné oba způsoby vyjádření, sám však zřetelně tíhne k druhému: Tím, že se v Ježíši Kristu naplnil Boží stvořitelský záměr, veškerá skutečnost se vztahuje na něj coby Vykupitele. Stvoření a vykoupení v Kristu jsou viděny v sobě. Stejně jako stvoření nemůže být vystiženo bez svého cíle v Kristu a od něj vycházejícího společného života nového stvoření, stvoření je Kristovým vystoupením včetně jeho obsáhlého působení naplněno.⁴³⁷

Zcela očividné je překřížení teologie a oikonomie tam, kde se s oběma Friedrichy ptáme na podobnost člověka Božímu obrazu. Rozlišování podstatné christologické a akcidentální antropologické podobnosti Bohu zde nemůže existovat. Kristus má vnímavost pro přijetí vědomí Boha do sebe jako každý člověk, u Krista je ovšem vystupňována v takové míře, že musí být myšlen jako konkrétní dějinná bytost a zároveň jako původní vzor. Tato vzorovost je odvozena od působení, které z Krista vychází: Jeho vzorové vědomí Boha působí, že vědomí Boha se díky jím přinesenému vykoupení a smíření pozvedá na nový stupeň, na němž se naplňuje stvoření. Potud je Ježíš Kristus ve své vnímavosti tím, v kom je Bůh ve světě plně přítomen. Podobnost člověka Bohu je potom vždy Kristem prostředkovaná a umožněná, takže ani v tomto bodě teologii a oikonomii nelze oddělovat. Ptáme-li se nakonec na vztah zákona a evangelia, musíme přihlídnout ke Schleiermacherovu reformovanému pozadí. *Věrouku* a mravouku vidí paralelně: I v mravouce jde o popis toho, co jako vyjádření křesťanského vědomí Boha v jednání zde fakticky je. Zákon neotevívá žádnou vlastní cestu k Bohu, jak tvrdila racionalistická teologie, nýbrž je vázán na působení Ježíše Krista, prostředkované církví. Rovněž vzhledem k Boží vůli se teologie zpřístupňuje s oikonomií a v ní. Schleiermacherova *Věrouka* napořád ukazuje, že

⁴³⁴ *BD I*, 236n; 246.

⁴³⁵ „Křesťanství je monoteistický způsob víry, příslušející teleologickému směřování zbožnosti, a odlišuje se od jiných takových podstatně tím, že vše je v něm vztaheno na vykoupení přinesené Ježíšem z Nazareta“ (Schleiermacher, *CG*², § 11 (teze), I, 74).

⁴³⁶ Tento pohled dosud převládá především v probuzenecké zbožnosti, která snadno vede k faktické ztrátě teologie (*BD I*, 238, pozn. 41).

⁴³⁷ *BD I*, 237n; 246.

úplnou dogmatiku lze v podmínkách situace určené osvícenstvím provést pouze tak, že theologie a oikonomie jsou spolu co nejtěsněji provázány.⁴³⁸

Vědomí problému, s nímž se Schleiermacher ve své době zhostil dogmatického úkolu, nadále principiálně nelze předpokládat. Pohlédneme-li na nejdůležitější dogmatické rozvrhy poslední generace před Mildenergerem, Paula Althause, Karla Bartha a Paula Tillicha, potom nám Althaus z hlediska Mildenergerova tázání vypadne, neboť otázky bližšího určení vztahu theologie a oikonomie si očividně vůbec nebyl vědom. Problematiku „přirozené teologie“ obšírně pojednává v prolegomenách, ovšem nejen zde je zaměřeno času již nepřiměřené restaurativní východisko. V dalším rozvíjení Althausovy dogmatické práce nenacházíme žádnou vzájemnou souvislost otázek a návrhů řešení v určení vztahu theologie a oikonomie.⁴³⁹

Dobře schleiermacherovsky pojmenovaný *opus magnum* Karla Bartha je – stejně jako Tillichova *Systematická teologie* – budován na tradičním dogmatickém půdorysu. Po prolegomenách následuje učení o Bohu, o stvoření a vykoupení, jehož etická část již nebyla dokončena, stejně jako schází zevrubné učení o vykoupení. Jestliže hrubé dělení *Církevní dogmatiky* vypadá ještě vskutku konvenčně, při podrobnějším dělení se ukazuje, jak Barth krok za krokem v rozvíjení své dogmatiky theologii a oikonomii spojuje. Vyčlenění trojičního učení ze speciální teologie, kam tradičně patří, do prolegomen naznačuje, že samo umožnění dogmatiky nemůže být v žádném ohledu založeno na předpokládaném vztahu Boha a člověka (theologie), k němuž by potom přistoupil vztah navázaný v Kristu (oikonomie). Boží vztah k sobě samému jako Otce a Syna tvoří základ pro to, že vztah člověka a Boha – a v souvislosti tohoto vztahu potom církevní zvěstování a dogmatika, která shodu zvěstování s Božím sebezjevením v Kristu prověřuje – je vůbec možný a smysluplný. Do učení o Bohu Barth zahrnuje i učení o Boží milostivé volbě a Božím přikázání. Učení o Boží milostivé volbě se vyznačuje zvláště úzkým propojením theologie a oikonomie. Zahrnutí tohoto učení do učení o Bohu Barth zdůvodňuje tak, že vyvolením člověka Bůh původním způsobem rozhoduje o sobě samém.⁴⁴⁰ Konstituce skutečnosti v Bohu a její restituce vysláním a dílem Ježíše Krista spočívají nerozdílně v sobě, takže v pojmu milosti je shrnuto veškeré, resp. jedno jediné jednání Boha s člověkem a světem. Analogicky je vystavěno učení o Božím přikázání. Na rozdíl od tradice metafyzického pojetí zákona Barth nechápe zákon jako *lex perpetua* či *aeterna*, tj. jako primární a věčný vztah Boha ke světu, nýbrž jako podobu evangelia. Takto vysvětluje zákon učení o Božím přikázání. Právě zde, v učení o predestinaci a založení etiky v souvislosti učení o Bohu, je obzvláště zřetelné, jak *Církevní dogmatika* myslí theologii v její jednotě v oikonomii. Tato jednota analogicky pokračuje v učení o stvoření. Nejen známá formule, že stvoření představuje vnější důvod smlouvy a smlouva vnitřní důvod stvoření, nýbrž i skutečnost, že učení o člověku se orientuje právě na modelu člověka Ježíše Krista, nepřehlédnutelně signalizuje, že provázání theologie a oikonomie určuje strukturu dogmatického myšlení, pročež lze *Církevní dogmatiku* dobře označit jako dogmatiku „moderní“. Podsouvání Barthově „neortodoxii“ repristinanci předosvícenského myšlení nedoceňuje základní předpoklady dogmatického myšlení, totiž kontinuitu při požadavku transformace, vynuceném rozpadem theologie a oikonomie v osvícenství.⁴⁴¹ „Pokud bychom na druhou stranu následovali myšlení *Církevní dogmatiky* včetně všech Barthových neobvyklých rozhodnutí, zůstala by spíše Barthova scholastika než smysluplné a plodné domýšlení problematiky.“⁴⁴²

Jako přednost tradičního pojetí, které theologii určuje dvojmo – na základě racionální metafyziky i biblického zjevení –, bývá uváděno, že vázanost na předmět teologie zajišťuje zdánlivě předem. Toho však lze dosáhnout pouze tak, že se pro teologii vznáší všeobecnější nárok na

⁴³⁸ BD I, 238n; 246.

⁴³⁹ BD I, 239; 246.

⁴⁴⁰ Barth, *KD II/2*, § 32.

⁴⁴¹ BD I, 239-241; 246n.

⁴⁴² BD I, 244.

pravdu než pro oikonomii. Kde je zato theologie rozvíjena na základě oikonomie, jako exemplárně u Schleiermachera a Bartha, větší všeobecnost theologie je sotva možná, a proto takováto dogmatika musí napařád čelit námitce subjektivismu a fideismu. Lze tedy zdánlivou přednost tradičního dogmatického způsobu myšlení spojit s „moderní“ dogmatickou strukturou, která theologii a oikonomii prováže natolik, aby byly uchráněny před rozpadem? Paul Tillich odpovídá: Ano, v metodě korelace. Pět hlavních částí Tillichovy *Systematické teologie* obsahuje vždy filosoficky vypracované otázky a teologicky vypracované odpovědi, přičemž otázky odpovídají spíše tradiční theologii a odpovědi tradiční oikonomii. Problematika úplnosti dogmatiky, kterou Mildenerger sleduje a která se klade na základě otázky po soudržnosti theologie a oikonomie se s Tillichovým tázáním a řešením zdaleka nepřekrývá. Přesto Tillichův apologetický zájem nelze vidět prostě jako repristinaci tradiční teologie zprostředkování, neboť krok za krokem jsou zde ve všech částech dogmatiky v metodickém schématu spojovány otázky a odpovědi theologie a oikonomie. Zdá se, že Tillichova *Systematická teologie* zvláště dostojí výzvám a nárokům, jimž musí být moderní dogmatika vystavena. Nevyhnutelnou úplnost dogmatiky v provázání theologie a oikonomie spojuje Tillich s širokou otevřeností apologety, který může aktuální skutečnost přijmout, a tak vázanost na předmět svého myšlení prokázat i odtud. „Přesto je tato přednost u Tillicha vykoupěna nejen vysokou abstrakcí a jistou ezoterikou myšlení. Této *Systematické teologii* chybí především církevnost, mohl bych také říci: otevřenost vůči jednoduché řeči o Bohu.“⁴⁴³ Jak vždy po svém způsobu ukazují dogmatické rozvrhy Karla Bartha, Friedricha Schleiermachera a Paula Tillicha, má-li po osvícenství vzniknout úplná dogmatika, která nejen agreguje tradiční látku, totiž následuje vnitřní souvislost obsahů, musí dospět k transparentnímu určení vztahu theologie a oikonomie. Uvažujme proto spolu s Mildenergerem, jak Schleiermacherův, Barthův a Tillichův vhléd do problému přesadit do struktury přiměřené biblickým textům.⁴⁴⁴

První metodická rozhodnutí již zazněla: při pořádání a předkládání biblické látky nenásledovat historické schéma, nýbrž strukturu postoupit dogmatice. Další základní metodická rozhodnutí budou následovat: otázka po dogmatice v souvislosti teologie jako vědy, otázka po Písmu a jeho autoritě a otázka po možném zařazení. Pouze při překřížení theologie a oikonomie může *Biblická dogmatika* dostát svému nároku předložit času a Písmu přiměřený celek dogmatické látky. Jak ovšem má dogmatika předznamenaná tímto rozhodnutím vypadat, nám Mildenerger prozatím dává nanejvýš tušit. Již víme, že pokládá za nemožné postupovat tak, jak bylo v zvykem ve starších *Biblických dogmatikách*: přednést dogmatické učení a k jeho zdůvodnění zapojit biblické *sedes doctrinae*. Dogmatickou tradicí uchopená problematika musí být uvážena právě ve výkladu biblických textů. Dogmatické tázání může vést pouze k tomu dané problémy přesněji fixovat a tradiční chápání biblických textů kriticky prověřovat co do předpokladů a předpokladů, které se do jejich výkladu vloudily. Biblické texty se svým důrazem na vyvolení a vykoupění nutí k tomu zahájit dogmatiku oikonomií. Nestačí následovat obvyklý dogmatický nárys a dbát při tom na dostatečné provázání theologie a oikonomie, jak činí Barth a Tillich. Toto tradiční, třech článků Kréda se přidržující pořadí, musí být obráceno. Po prvním svazku prolegomen provádí druhý svazek *Biblické dogmatiky* oikonomii jako theologii a druhý třetí theologii jako oikonomii: Pouze přes restituci skutečnosti Bohem lze vystihnout Boha, v němž je skutečnost konstituována; pouze takto lze biblicky popsat konstituci skutečnosti v Bohu, že je uchopena jako skutečnost restituovaná Božím jednáním. Dogmatika při tomto úkolu poskytuje osnovu, jednotlivá *loci* a jejich pořadí, které ovšem z uvedených důvodů musí být značně pozměněno. Dogmatická látka musí být uspořádána tak, aby oikonomie byla předložena jako theologie a theologie jako oikonomie. Základní otázky dogmatické theologie mají nalézt svou odpověď biblické oikonomie, stejně jako naopak otázky dogmatické oikonomie

⁴⁴³ BD I, 242n.

⁴⁴⁴ BD I, 241-245, 246n.

musejí nalézt svou odpověď v biblické teologii. Pouze tak je představení na jedné straně nevyhnutelné dogmatické problematiky a na druhé straně vlastní závažnosti biblických výroků.⁴⁴⁵

5.2. Význam časového vztahu biblických textů pro dogmatický výklad Písma

Jsou-li vnímány biblicky dosvědčené příběhy ve své uzavřené celistvosti, musí se pádně vyjádření aktuální skutečnosti v zaměření na Boha pomocí biblických textů nalézt vždy nově. Biblické texty umožňují podařenou predikaci. Ta se však také zdařit nemusí, poněvadž správný text se nenalezne nebo aktuální skutečnosti není uchopena dostatečně. Jazyk biblických textů umožňuje vyslovit aktuální skutečnost v zaměření na Boha, a sice principiálně veškerou skutečnost, byť se fakticky tato jednoduchá řeč o Bohu často nedaří. V této jazykové funkci je historická posloupnost textů zdánlivě nedůležitá, což luterská ortodoxie vyjádřila svým učením o inspiraci. I tam byl samozřejmě vnímán Boží dějinný příběh, s nímž jsou biblické texty neoddelitelně spjaty, a proto se mohl vznik inspirovaného Písma myslet sukcesivně. To však nesmělo zdůvodňovat žádné obsahové rozdíly. Přes pojem „pravého náboženství“ se dospělo k obsahové sounáležitosti všech textů. Problém historické posloupnosti byl tudíž vyostřen a postulováno stejnoměrná platnost celé Bible. Existovala ovšem jedna důležitá výjimka: Starozákonní zákon pro křesťany z pohanů neplatí. Historicko-kritický výklad nutí k tomu rozpustit nejen Mildenergerem tolik prosazovanou obsahovou jednotu celé Bible, nýbrž i literární souvislosti kanonických sbírek a vypracovat souvislosti jiné. *Biblická dogmatika* nechce kontakt s historicko-kritickou exegezí ukončit, nepřestane však odkazovat na předpoklady a meze historicky diferencující práce na biblických textech. Nezbytný kompromis mezi vědeckou, historicko-kritickou prací a církevní zkušeností s Písmem musí určovat tázání i zde. Pouze potom může historická práce přispět k lepšímu chápání Bible v církvi a zůstat uchráněna před neplodnou samoučelností.⁴⁴⁶

Upřeme s Mildenergerem zrak na neutěšenou situaci znehodnocení Starého zákona na poli nedávné luterské teologie. Werner Elert ve svém pojednání o Písmu svatém⁴⁴⁷ postupuje tak, že zdůvodňuje nejprve autoritu Nového zákona jako původního zvěstování Krista v rané církvi, a teprve poté se ptá na platnost Starého zákona. Jeho autorita v křesťanské církvi může být zdůvodněna pouze na základě Nového zákona. Uvádí při tom nejprve pavlovská hodnocení o intermistickém a pedagogickém významu starozákonního zákona. Nejen autorita Starého zákona, nýbrž i křesťanské chápání jeho obsahu zákona může být získáno pouze na základě Nového zákona. U teologie epištoly Židům je to nejpatrnější, poněvadž pro tento spis celý starozákonní řád pouze nedostatečně a pomíjivě obráží dokonalý Nový zákon – a „nedokonalé lze chápat pouze na základě dokonalého, nikoli naopak.“⁴⁴⁸ Odhlédneme-li od naprosté přesvědčivosti tohoto jasně tvrzeného protikladu, lze, ptá se Mildenerger, na základě srovnávání kultického řádu Starého zákona s Kristovou smrtí vykládanou jako oběť určovat vztah Starého a Nového zákona? Podle Elerta celý Starý zákon potvrzuje, že Kristovou církví je starozákonní společenství Božího lidu antikvováno, a tím je platnost Starého zákona principiálně zproblematizována.⁴⁴⁹ Starý zákon přesto často popouzel církev k judaizaci. Toto nebezpečí vzniká pouze tam, kde je s Novým zákonem bezmezně harmonizován, což „nevyhnutelně vede k přehlížení pravého dějinného odstupňování, kvůli němuž je [Starý] pro Nový zákon důležitý.“⁴⁵⁰ Zajisté Starý zákon platí v křesťanské církvi jako autorita, ta je ovšem podřízena Novému zákonu, poněvadž ji lze odvodit pouze z autority Nového zákona. – V takové argumentaci se podle Mildenergera

⁴⁴⁵ BD I, 243-245; 247.

⁴⁴⁶ BD I, 248n; 262.

⁴⁴⁷ Werner Elert, *Der christliche Glaube*, Hamburg³1956.

⁴⁴⁸ Elert, *Glaube*, 187.

⁴⁴⁹ Elert, *Glaube*, 188.

⁴⁵⁰ Elert, *Glaube*, 189.

shromažďují tři neodůvodněné předsudky: (1) Samozřejmá platnost substituční teorie, podle níž na místo Izraele vstoupila církev. Přetrvávající vyvolení Izraele již nemůže být vnímáno, a tím ani závažnost Starého zákona, který zároveň platí jako kánon synagogy. (2) Samozřejmé mínění, že Kristův příběh a zvěstování Krista lze chápat na základě Nového zákona a že tento Nový zákon představuje v sobě trvající kanonickou veličinu. „Tak tomu ovšem bylo pouze u Markiána.“⁴⁵¹ Elertův dualismus zákona a evangelia jako dvou Božích slov, včetně roztržení chápání Boha, ukazuje, kam dospějeme, nemůže-li se již Boží příkon ke světu vyslovit Starým zákonem. (3) Nakonec neméně než předchozí dvě samozřejmé mínění, že křesťanské chápání může, ba musí postupovat od Nového zákona chápaného pro sebe ke Starému. Tím se však chápání právě Nového zákona samého zcela hroutí. Novoluterské určení zákona a evangelia a jeho snaha v rozporu s luterským vyznáním⁴⁵² chápat Starý zákon primárně jako zákon vede k znehodnocení Starého zákona, které zdravým plodům dogmatické tradice zásadně protirečící, a tím k fatální ztrátě reality, která má být vyrovnána takovým výkladem zákona, který se uvolnil ze spojení s evangeliem.⁴⁵³

Totéž platí o Paulu Althausovi, byť v mírně pozměněných argumentačních figurách. Předpojaté hodnocení menší autority Starého oproti Novému zákonu u něj vypadá tak, že přejímá učení o zákonu luterské ortodoxie a přenáší je na celý Starý zákon. Izrael přijal obzvláštní zjevení, které „oproti všeobecnému pohanskému překroucení ukazuje původní Boží sebedosvědčení nově a čistě“.⁴⁵⁴ Luterská ortodoxie dokázala na rozdíl od Althause ztotožnění *lectio divina moralis* s *lex naturalis* formálně i obsahově zdůvodnit. „Starému zákonu je vlastní autorita původního zjevení (*Uroffenbarung*).“⁴⁵⁵ Inferioritu Starého zákona Althaus zdůvodňuje tak, že tvrdí tři vázanosti starozákonní zbožnosti, odporující evangeliu: vázanost národně partikularistická, empirická – tj. víra v možnost zakoušet Boží působení v tělesném životě, ve vnějším osudu a politické existenci lidu – a vázanost na zákon. Mildemberger nepovažuje za nutné v jednotlivostech prokazovat Althausovu rekapitulaci obvyklých klišé, která jak Starý zákon, tak i vlastní postoj víry misinterpretují. „Jelikož namísto kráčení Boží cestou je tu postulován vývoj k vyššímu, nelze Starý zákon docenit a v důsledku toho dostatečně popsat naši vlastní řeč o Bohu.“⁴⁵⁶

Předsudky vůči Starému zákonu jsou potom plně nakumulovány u Hanse-Georga Pöhlmanna: „Starý zákon je k Novému *subordinován*, nikoli *koordinován*, byť nikoli *proordinován*.“⁴⁵⁷ Mildemberger komentuje: „Takováto hesla jsou prosta vší hermeneutické reflexe, mohou napomoci jedině povrchnosti, která se domnívá, že pochopila, když přišla s terminologiemi, které jinak mají svůj smysl, avšak zde jsou očividně pomýlené.“⁴⁵⁸

Oč podivnější, narážíme-li na znehodnocení Starého zákona u starozákonního teologa, který nadto chtěl právě na něm budovat vědecky vykázanou celobiblickou teologii! Manfred Oeming ve své publikované disertační práci⁴⁵⁹ se nejprve metodicky dotýká otázky hodnocení, přičemž odkazuje na společenskovední diskuzi na sklonku 19. století: Pro řešení otázky hodnocení se rozlišovalo mezi (subjektivně) hodnotícím a (objektivně) hodnotově vztaženým postupem. Oeming se odvolává zvláště na Heinricha Rickerta a Maxe Webera, podle nichž hodnoty neplatí

⁴⁵¹ BD I, 250.

⁴⁵² „Tento dvojí druh vyučování trvá v církvi Páně pospolu od počátku světa, přičemž příslušný rozdíl mezi nimi vždy znovu vyvstával“ (Celistvé opakování, I, 23, in: *Kniha svornosti*, Praha 2006, 581). Pro *Formuli svornosti* církev začíná Adamem (BD I, 251, pozn. 14)

⁴⁵³ BD I, 250n; 262.

⁴⁵⁴ Althaus, *Wahrheit*, 99.

⁴⁵⁵ Althaus, *Wahrheit*, 99.

⁴⁵⁶ BD I, 251n; 252.

⁴⁵⁷ Pöhlmann, *Abriß*, 74 (česky *Kompendium*, 60; překlad pozměněn).

⁴⁵⁸ BD I, 251n (252, pozn. 18).

⁴⁵⁹ Oeming, *Theologien*.

objektivně. Analogicky tomuto modelu Oeming přikládá na Starý zákon měřítko hodnotového vztahu to, co je křesťanské (*das Christliche*). Především starozákonní věda proto musí dbát na stálé vztahování svých výsledků ke křesťansko-teologickému systému hodnot – teprve jako takto hodnotově vztahovaná věda bude křesťansky cennou a historickou vědou v plném smyslu.⁴⁶⁰ Oeming samozřejmě ví, že „křesťanské“ není žádná jednoznačná hodnota, a že tedy rozhodnutí o přesnějším určení „křesťanského“ vposled nelze obejít. Coby poslední instanci pro určení „křesťanského“ Oeming jmenuje Kristův příběh,⁴⁶¹ jako by snad příběh byl hodnota. Už proto Oemingův návrh Mildembergera nepřesvědčuje. Jeho základ tvoří nejen již dlouho obsoletní vědecko-teoretická koncepce, která se snaží o transcendentální teorii konstituce vědecké předmětnosti, aniž by mohla dostatečně určit problém vědeckého subjektu. Podle Mildembergera navíc Oeming pochopil Rickertovu teorii špatně, chce-li nejprve uchopit jednotlivý text a takto získaný obsah vztáhnout ke „křesťanskému“, dosvědčenému v Novém zákoně. Zatímco u Rickerta se historický předmět konstituuje teprve hodnotovým vztahem, Oeming očividně v „obsahu“ textu již předem uchopil předmět, který chce hodnotově porovnávat s „křesťanským“. Předsudek obzvláštní valence Nového zákona, resp. „křesťanského“, nenechá vnímat model teorie poznání, který Oeming chce pro celobiblickou teologii metodicky nasadit.⁴⁶²

Běžné označení Starý a Nový zákon zahrnuje hodnocení: Nové je lepší než staré. Příslušné biblické texty k poměru Starého a Nového zákona se to zdají potvrzovat (2 K 3; Žd 8⁴⁶³). Pavel určuje slávu jemu svěřeného apoštolského úřadu popisem protikladu a překonání Mojžíšova úřadu Starého zákona: Nikoli úřad mrtvé litery, nýbrž Ducha, který oživuje. Ze záře zrcadlí Boží slávu v Mojžíšově tváři, která plát přestala (Ex 34,29–35), Pavel usuzuje na úřad sám: Je to úřad vedoucí k ztracení, který skončil, zatímco úřad vedoucí ke spravedlnosti neustává (2 K 3,7n). Znehodnocení první neboli staré smlouvy se vztahuje nejen na kanonické spisy Nového zákona. Může vést k tvrzení méněcennosti, a tedy chápání Starého zákona zcela podřizovat Novému zákonu. Platnost Starého zákona proto nelze fixovat stejným způsobem jako platnost Nového zákona. Jsou-li Starý a Nový zákon od sebe odtrženy, získává chápání fatální spád: Teologie – ať už biblistika či dogmatika – si musí počínat tak, jako by Nový zákon mohl být chápán pro sebe sama. Historické a aplikativní chápání při tom není třeba rozlišovat. I když Nový zákon je vykládán v zaměření na evangelium, které je nutné kázat teď a tady, zdánlivá samostatnost chápání Nového zákona trvá. Důsledky pro chápání Nového zákona jsou nabíledni: Dostává se do zúžení, v němž již nedokáže vyslovit svět v zaměření na Boha. Zda přitom dominuje soteriologické zúžení, kdy je zvěstována záchrana ze zlého světa, nebo etické zúžení, které vyzývá k proměně tohoto zlého světa k dobrému, nehraje rozhodující roli: Svět je každopádně vnímán v protikladu k evangeliu. Starý zákon je postaven proti Novému a mediatizován tím, co se vydává za chápání Nového zákona. Historický výklad potom Starý zákon devaluje na dokument jiného náboženství, opakuje prázdné etikety jako starozákonní partikularismus, očekávání spásy v tomto světě, absence víry v nesmrtelnost či vzkříšení a samozřejmě zákonictví. Mildemberger oponuje: Má-li Starý zákon platit za kanonické Písmo, nesmí se jeho svéráz odstavit od Nového zákona a odtud snad postulovat křesťanské chápání Starého zákona. Izolace Nového zákona vede k tvrzení čehosi jako dvojího chápání Starého zákona. Přitom není třeba různě interpretovat tytéž texty, postulované chápání má naopak podepřít výběr textů. Tu se vypočítává, v čem tkví rozdíl oproti Starému zákonu, tu se uvádí, co vede k Novému zákonu nebo užuž dosahuje novozákonní úrovně. Starý zákon takto v žádném případě nemůže v pestrosti svých svědectví

⁴⁶⁰ Oeming, *Theologien*, 243.

⁴⁶¹ Oeming, *Theologien*, 240.

⁴⁶² *BD I*, 252.

⁴⁶³ Epištola Židům výslovně srovnává „první“ a novou smlouvu. Zdůrazňuje eschatologickou dokonalost nové smlouvy oproti smlouvě první (Žd 8,6-13; 10,1) (*BD I*, 250).

řící svou věc.⁴⁶⁴ Celá sbírka biblických textů stejným způsobem, a nikoli Starý a Nový zákon jinak vždy podle svého svérázu, nás staví stále nově před úkol chápat. Tím spíše, je-li chápání založeno tak široce jako u Mildenergera. Zásadně nepostupujeme od již pochopeného Nového zákona ke Starému, který se odtud snažíme pochopit. „Proč by neměl existovat právě ke starozákonním textům právě tak bezprostřední, snad ještě bezprostřednější přístup než k novozákonním, byť se přitom nejedná pouze o žalm 23?“⁴⁶⁵ V Bibli nesporně kladenou otázku po starém a novém nelze směřovat s otázkou po Starém a Novém zákoně a jejich chápání.⁴⁶⁶

Luterská ortodoxie nerozděluje „Starý“ a „Nový zákon“ podle příslušných textových korpusů, nýbrž podle různých Božích ustanovení, byť tyto pojmy užívá i pro textové sbírky. Doklad pro toto rozlišování se nachází právě na konkrétním místě Starého zákona (Jr 31,31–34), které je v Novém zákoně (Žd 8,6–13) recipováno a dále vysvětlováno. V přísném smyslu znamená Starý zákon „smlouva zákona“ (*pactum legale*), uzavřená na Sinaji mezi Bohem a jeho lidem Mojžíšovým prostřednictvím, Nový zákon pak „smlouva milosti“ (*pactum gratiosum*), odpuštění hříchů, spravedlnosti a nového života v Kristu.⁴⁶⁷ „Smlouva zákona“ sahá až k původnímu stavu, „smlouva milosti“ vstoupila v platnost po pádu člověka do hříchu. Nejde tedy o časovou posloupnost, stejně jako Starý a Nový zákon nemohou být ztotožněny s příslušnými korpusy textů, jimiž jsou nanejvýš dosvědčovány. Nový zákon sice ještě není slavnostně uskutečněn, dokud trvá ustanovení ze Sinaje, tj. až do příchodu a díla Kristova, přičemž se spolu s epistolou Židům míní právě i kult zřízený na Sinaji. Leč ve Starém zákoně není spása dosažitelná, což se dokládá novozákonními texty (např. Žd 7,19). Přesto nový řád spásy začíná již *zaslíbením* Vykupitele padlým lidem, proto jsou spasení výlučně Kristovou milostí, byť žili pod „Starým zákonem“.⁴⁶⁸ Mildenerger nechce a nemůže luterskou ortodoxii v jejím určení Starého zákona jako Božího ustanovení požadavkem Zákona jednoduše následovat. Zde se totiž zřetelně ukazuje „zákonický“ rys luterské ortodoxie, nechá-li platnost zákona sahat až k původnímu stavu řádu stvoření, zatímco evangelium následuje teprve po pádu člověka do hříchu. Na rozlišování textových korpusů Starého a Nového zákona a Božích ustanovení je podle Mildenergera třeba trvat, a nikoli je metodicky směřovat. Pouze tak lze pádně klást otázku po biblických textech v jejich vzájemném vztahu i po tom, co se má prostřednictvím těchto textů vyslovit v zaměření na Boha.⁴⁶⁹

Starozákonní zákon a existence židovství, které se na Starý zákon odvolává jako na jediné své svaté Písmo, nutilo hermeneutickou reflexi k vyrovnání se s otázkou po starém a novém. Nemůže při tom jít o dva korpusy jedné Bible, nýbrž vždy o určité ustanovení v jejich rámci. Docela jinak je tomu s historickou posloupností, jak ji ukazuje historická práce na biblických textech. Dokud historicko-kritická rekonstrukce se prohlašuje za jedinou cestu k chápání biblických textů, vkrádá se samozřejmě otázka po původní podobě textu. Právě tak je třeba dospět k co nejpřesnějšímu datování. Právě při práci na Starém zákoně se stala literární kritika zvláště důležitá; samozřejmě i v Novém zákoně se musí postupovat literárně-kritickými prostředky. Má tedy literární kritika vypracovat historickou posloupnost s cílem vypracovat něco jako starozákonní teologické dějiny? O totéž se lze snažit v Novém zákoně. Nebo má namísto toho za základ textu platit církevní kánon, od něhož má veškerá exegeze vycházet a k němuž se má a znovu vracet? Mildenerger klade tuto otázku s ohledem na metodický postup *Biblické dogmatiky*; nic historické exegezi nepředepisuje. Chce-li však biblická věda dospět k rovněž církevně zodpovědnému chápání biblických textů, musí se těmito otázkami zabývat. Tuto tezi s velikou energií

⁴⁶⁴ BD I, 252n.

⁴⁶⁵ BD I, 253n.

⁴⁶⁶ BD I, 249-254; 262n.

⁴⁶⁷ Hollaz I, 79-92.

⁴⁶⁸ Hollaz I, 87.

⁴⁶⁹ BD I, 254; 262n.

zastával yalský starozákonní teolog Brevard S. Childs.⁴⁷⁰ Základní Childsova východiska jsou podle Mildembergera nepopíratelná: Biblické texty shromážděné do jednoho kánonu vykazují stopy dlouhého užívání, v němž se odrážejí otázky a potřeby celých generací věřících, které textům naslouchaly, vykládaly je a přizpůsobovaly své době. Sporné je ovšem, že Childs tento průběh popisuje jako kanonický proces, který ve svých interpretačních rozhodnutích sice bohatství a rozmanitost předávaných textů pečlivě opatroval, leč provedl i četná vymezení vůči herezím, jejichž platnost je dána s kánonem samým. Výsledek kanonického procesu, tj. kanonický text, tato vymezení uchovává, a proto je coby kánon – míra – vhodný a směrodatný pro synagogu i církve. Právě tento kanonicky platný a užívaný text má biblická věda interpretovat. To neznamená, že stopy procesu předávání dochované v kanonických spisech není třeba sledovat a činit plodnými pro pochopení; přesto normativní závažnost připadá konečnému stavu textů, v němž texty byly a jsou užívány a chápány: Co kanonický proces utvářel, osvědčovalo se jako kanonické i nadále.⁴⁷¹

Childsova základní rozhodnutí do Mildembergerovy *Biblické dogmatiky* dobře zapadají. Mohou korigovat postup běžný v kritické exegezi, kdy literární i věcná kritika a rekonstruuje původní text, o němž se potom tvrdí, že takto v žádném případě neladí s jinými texty – jeho kanonická dignita se zpochybní. Že právě kanonický text byl a je užíván jako závazný, musí pro exegezi platit coby zadání, které nelze ignorovat. Na druhou stranu připadá Mildembergerovi pochybné, že u Childse získává konečná kanonická podoba biblických textů, a zvláště konečná podoba kanonické sbírky na váze natolik, že vztah k Božímu dějinnému příběhu lze již sotva dostatečně vnímat. Biblický text a Boží dějinný příběh se potom od sebe vzdálí a současná církev se svým výkladem Bible stojí takříkajíc mimo kánon, nikoli na místě, které by jí bylo v jednoduché řeči o Bohu třeba přidělit. Stala se však reference v souvislosti Božího dějinného příběhu, který umožňuje aktuální skutečnost vyslovit v zaměření na Boha, konečnou kanonickou podobou textů definitivní?⁴⁷² Kánonu Childs přisuzuje „normativní funkci“.⁴⁷³ Normativní funkce biblických textů je však odvozena od jejich primární funkce v jednoduché řeči o Bohu a ve zkušenosti, kterou věřící s těmito texty činí. Dogmaticky řečeno: Písmo jako prostředek milosti má přednost před Písmem jako *principium cognoscendi*. Vymežující funkce není pro vznik kánonu primární; „rozhodujícím kritériem kanonicity je církevní užívání“.⁴⁷⁴ Kde na toto dbáme, můžeme se teologicky i nábožensky zabývat dějinami textů, získanými literární kritikou.⁴⁷⁵

Text patří do určité komunikační situace, jejíž rekonstrukce tvoří předpoklad pochopení textu. K tomu je nutné vypracovat, co jako původní zpráva patří do této situace, a tato situace je zcela jiná než ta, do níž promlouval v tradici a promlouvá dnes. To nutí k literárně-kritickému návratu před kanonickou podobou textu, abychom mohli dospět k lepšímu chápání. Otázku, co vlastně máme chápat a „komu tím prospějeme“, musí historická exegeze potlačit. Ona totiž údajně postupuje deskriptivně, otázka po ustavujících podmínkách historické předmětnosti má

⁴⁷⁰ Srv. zejm. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979; též, *The New Testament as Canon. An Introduction*, London 1984; též, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986. Oeming (*Theologien*, 186-209) na Childse kriticky reagoval v četných příspěvcích. Oemingovy „výtky, že se tu jedná o nekritický tradicionalismus, míří do prázdna“ (BD I, 256, pozn. 29).

⁴⁷¹ BD I, 256; 263.

⁴⁷² „Normativní funkce biblických textů je... odvozena od jejich primární funkce v jednoduché řeči o Bohu a zkušenosti, která se zde s těmito texty činí.“ (BD I, 257).

⁴⁷³ BD I, 257. Hartmut Gese podle Mildembergera pádně poukazuje na to, že konečné podoby textů nebylo dosaženo jejich bezrozpornou uniformitou. Gese oproti Childsovi právem s konečnou podobou textů nespěchá, věřící společenství zahrnuje mnohem bezprostředněji do procesu kanonizace i Starého zákona a chce vystihnout právě dějinnou hlubinu textů (Der auszulegende Text, *ThQ* 167 [1987], 252-265) (BD I, 257, pozn. 32).

⁴⁷⁴ BD I, 257, pozn. 32.

⁴⁷⁵ BD I, 256n; 263.

tudíž za nepatřičnou. Vedle předpokladu, že dostatečné chápání textů musí rekonstruovat původní situaci vzniku, přistupuje jako motivace pro literárně-kritický návrat před kanonickou podobu textu běžné hodnocení: To původní a pravé má nejvyšší hodnotu. Příznačně při tom dochází k mísení literárního a náboženského hodnocení: Jako klasičtí prorokové Izraele představují náboženský vrchol Starého zákona, tak historický Ježíš a jím opravdu vyřčená slova (*ipsissima verba Jesu*) náboženský vrchol Nového zákona.⁴⁷⁶ Pro toto mísení literárně a nábožensky původního coby cíl kritické práce je příznačná izolace, která historickou souvislost sice vnímá, ovšem nenechá ji platit. Jako jsou klasičtí proroci Izraele vymezeni vůči poexilní době s její restaurací kultu a zákonickostí, poslouží Pavel jako negativní fólie pro ukázání historického Ježíše v jeho obzvláštní působnosti. Kde se ptáme na historickou posloupnost biblických textů, musíme si být vědomi tohoto dvojího předpokladu, který při literárně-kritické práci spolupůsobí často nevysloveně, ba nevědomě a nechtěně, abychom jím nebyli příliš iritováni. Vnímání historické posloupnosti nejen jednotlivých biblických spisů, nýbrž i jejich dílčích textů, je zajisté nezadatelné. Přesto nemůže a nesmí vést k libovolné izolaci jednotlivých textů a jejich částí, ať už se zdánlivě ryzími literárně-kritickými prostředky, ať už s více či méně vědomým užíváním běžných hodnocení.⁴⁷⁷

„Úkol chápání biblických textů nemůže dospět ke konci.“⁴⁷⁸ Přesto deskriptivní stanovení úkolu historické exegeze vyvolává dojem, jako by úkol chápání bylo možné vyřešit s definitivní platností. Jestliže si však uvědomíme, že se mění dějinné místo vykladače a tím i otázky a perspektivy, v nichž jsou biblické texty chápány, zřetelně se ukáže, že se tohoto úkolu musíme ujímat stále nově. Do procesu výkladu vstupuje kontext vykladače stejně jako kontext vykládaného textu. Musí se tak dít vědomě, nemají-li naše předpoklady a otázky vykládanému textu bránit v tom říci jeho věc. Tento příliš jednoduchý model vyjadřuje pouze obvyklý postup historické exegeze, která míní, že text lze vystihnout deskriptivně. Je-li však dostatečně jasně reflektován i kontext vykladače, ukáže se, jak nedostatečně určuje exegetickou práci poukaz na deskriptivní úkol. Vykladač vykládá prostřednictvím daného textu svůj vlastní kontext. Má-li být text chápán v souvislosti zkušenosti církve, musí se právě tato souvislost vystavit úsudku textu. Deskriptivní úkol výkladu se stává kriticko-preskriptivním, nechce-li výklad Písma zanedbat svůj církevní úkol. Výkladový rámec stanovený historickou předmětností jednoduchá řeč o Bohu stále znovu prolomuje. Kontext, do nějž text promlouvá a na jehož základě musí být chápán, vytváří Boží dějinný příběh. Tento kontext bere na svá bedra aktuální skutečnost, tj. čas vykladače, a není tudíž pro metodické chápání k dispozici. Zdařilá řeč o Bohu poté může vyslovit Boží blízkost. Zdařilost jednoduché řeči o Bohu se zajisté vzpírá každé metodické kontrole, tím spíše každé metodické instrukci, ovšem právě dogmatická souvislost chápání, která zkušenost této zdařilosti absorbovala a zpracovávala, tuto zdařilost v sobě obnáší.⁴⁷⁹ Dogmatická souvislost

⁴⁷⁶ Schéma tohoto hledání nastiňuje *Grundwissen*, 139-141. Při otázce po historickém Ježíši „musí být jmenován církevně-kritický a společensko-kritický rys tázání“ (*BD I*, 259).

⁴⁷⁷ *BD I*, 257-259; 263. Kritická konfrontace některých, ve vzájemném napětí či rozporu stojících biblických výroků a souvislostí pochází z takového běžného hodnocení. Jeho zdrojem je osvícenská kritika institucí, která vedle jednoty Bible popírá též její závaznost. Ještě se literárně-kritický postup od tohoto hodnocení, jež zdůrazňuje individuální svobodu proti institucionalizované autoritě, oddělil a do jisté míry osamostatnil (*BD I*, 259, pozn. 41).

⁴⁷⁸ *BD I*, 263.

⁴⁷⁹ *BD I*, 261; 263. Tento Mildenergerův požadavek je o poznání skromnější než návrh Hermanna Diema, *Dogmatik*, § 12, 262-270, zejm. 263. Podle Diema by se exegeze mohla nechat vést dogmaty jako otázkou po záměru (*Woraufhin*) dotazování biblických textů, resp. celkového svědectví Písma a dogmata takto prověřovat. Dogmata přitom stojí v napjatém vztahu k dogmatu samému, který Diem označuje jako Boží spásný záměr (*Heilsratschluss*), a právě proto nemůže být dogma v našich dogmatických výrocích nikdy adekvátně vystiženo. To však znamená, že dogmata mohou být vždy napadnutelná a diskutabilní. Popírat je ovšem lze vždy pouze na základě lepšího naslouchání biblickému svědectví. Proto dogmata nesmějí předjímat výsledek exegeze. „Dogmaty jako otázkou po záměru dotazování svědků vedená exegeze tím bude *eo ipso* vždy zároveň též kritickým prověřováním dogmat. Toto prověřování se však nemůže dít exegezí jednotlivých míst Písma, nýbrž pouze z obsáhlého celkového pohledu

chápaní nepřevádí různé výroky biblického svědectví na společného jmenovatele získaného systematickým myšlením; neznásilňuje je v jejich nezaměnitelném historickém svérázu. Že tu jsou výroky biblického svědectví, na něž se dotazujeme v zaměření na Boží dějinný příběh, předpokládá církevní zkušenost, že právě v těchto textech byla zakoušena Boží blízkost. Historické diference tedy mohou a musejí trvat, a exegeze má mít veškerou svobodu k prověřování církevní zkušenosti, tj. ptát se, jak dalece Boží dějinný příběh je tím vlastním kontextem, v němž musejí být jednotlivé biblické texty chápány, a nakolik dogmatické formulace tomuto kontextu odpovídají.⁴⁸⁰ Kontext vykladače je každopádně určen zkušeností církve, která je vystavena kritickému dotazování biblickým textem. Zůstane-li zohledněna jednota i různost Božího dějinného příběhu, lze metodicky mluvit o kontextech, které se spojují do jediného kontextu chápání: Boží blízkost v aktuální skutečnosti, vyslovitelná biblickým svědectvím o Božím dějinném příběhu.⁴⁸¹ Společný kontext biblického textu a kriticky se tázajícího vykladače nevyprodukuje ani historicky, ani dogmaticky, nýbrž lze jej určit toliko trojjediným Bohem samým coby tím kontextem chápání. S tímto kontextem se lze dogmaticky zabývat, takže nehledě na nedisponovatelnost zdařilé jednoduché řeči o Bohu zde můžeme metodicky dále postupovat. Určení času ve své trojiční struktuře sice nepotřebují další rozvíjení v jednoduché řeči o Bohu a stát se jasně vědomými. Ovšem trojiční doxologie je při tom bezpodmínečná. Zastupuje komplexní reflexi, jejíž místo je tam, kde se kriticky ptáme na její správné uskutečňování.⁴⁸²

5.3. Souvislost zdůvodnění

Nejen struktura, nýbrž i souvislost zdůvodnění *Biblické dogmatiky* je určena luterskou dogmatickou tradicí. Jaký je ovšem vztah církevního vyznání a dogmatiky? Platnost dogmatických zjištění nespočívá v sobě samé, nýbrž je odvozena od církevního vyznání, na něž se odvolává.⁴⁸³ Pouze je-li na tuto souvislost pamatováno, může zůstat ve hře kritická funkce dogmatiky, která nepotvrzuje fakticitu, nýbrž hledá správnost. Ve vyznání církev formuluje své zkušenosti s jednoduchou řečí o Bohu, zajisté v nanejvýš rozmanité formě, srovnáme-li např. rané církevní vyznání s vyznavačskými spisy reformační doby a tyto zase s novověkými formulacemi vyznání.⁴⁸⁴ Dogmatika naproti tomu, jakkoli musí tyto formulace vyznání reflektovat, nevystupuje s nárokem vyznání, nýbrž hledá spíše diskuzi. Předpokládá, že vymezení daná církevními vyznáními jsou uznávána. Zde Mildenerger činí první krok úvah, kdy se ptá na tradovanou zkušenost s jednoduchou řečí o Bohu a udává, v jakém ohledu rozhodnutí vyznání – což jsou i dogmata – vstupují coby pravidla do dogmatické reflexe. Jelikož se *Biblická dogmatika* pohybuje mezi různými rovinami reflexe, vyžaduje větší pohyblivost a pohotovost uvažování. Zároveň neobvyklá

biblických výroků. Dogmata se neodvolávají na jednotlivá místa Písma coby *dicta probantia* – někdy dokonce nemohou uvést vůbec žádné konkrétní místo Písma ke své formální legitimizaci, jako např. trojiční dogma –, nýbrž na celkové svědectví Písma“ (tam. 263). Strmý pojem dogmatu, který dogma klade na stejnou úroveň jako Boží spásný záměr, vyznačuje kontext veškerého chápání Písma, ovšem tak, že tím je zaručena nedisponovatelnost tohoto chápání. Toto chápání coby chápání teologické musí uvedený kontext přinejmenším v náznaku vyměřit tím, že formuluje jednotlivá dogmata. Dogmata znázorňují určité aspekty dogmatu, přičemž se potom musíme ptát na pádnost tohoto znázornění. A právě to, co Mildenergerův učitel a připravovatel jeho teologických cest označuje jako „Boží spásný záměr“, nazývá Mildenerger „Boží dějinný příběh“ (BD I, 262).

⁴⁸⁰ Diem (*Dogmatik*, 263) tu razí pojem „souhlasné naslouchání“ (*Konkordanzhören*), exegetický vztahný bod, „záměr“ (*Worauflin*) dotazování“ různých výroků Písma, který umožňuje srovnávání (BD I, 262).

⁴⁸¹ Diem (*Dogmatik*, 264n) to převádí na formuli: „Bůh je Bůh“. Z hlediska formální logiky jde o tautologii, avšak musí být chápána s ohledem na dějiny: Bůh činí to, čím je, a je tím, co činí. Za tohoto předpokladu je jmenovaný záměr dotazování biblických textů smysluplný (BD I, 262).

⁴⁸² BD I, 260-262; 263.

⁴⁸³ Srv. *Bekennnisschriften*, 12-34.

⁴⁸⁴ Jmenovat bychom mohli nejen Barmenské teologické prohlášení (1934), ačkoli toto zaujímá mimořádné postavení. Především z tradice reformovaných církví a různých unií máme k dispozici celou řadu nových vyznání (265, pozn. 4).

a komplexní množina předmětů *Biblické dogmatiky* vyžaduje takový postup, který přechází od jedné úrovně ke druhé: Reflektuje množinu předmětů biblické vědy i dogmatiky, přičemž stále znovu přechází na rovinu aplikace.⁴⁸⁵

Jestliže dogmatika shrnuje církevní zkušenost s jednoduchou řečí o Bohu, čímž umožňuje tuto zkušenost vnášet do dnes náležitého chápání biblických textů, je při tom nutné dvojí určení vztahu: vztah Písma a vyznání a vztah vyznání a dogmatiky. Tradičně zde panuje představa hierarchie: Dogmatika je ve své platnosti podřízena vyznání a dogmatům, která jsou zase podřízena Písmu. Vyznání je podle obvyklé formulace *norma normata*, Písmo *norma normans*. Přesto tato hierarchie není Mildenbergerovu konceptu přiměřená, neboť veličiny Písmo, vyznání a dogmatika, k nimž podle Mildenbergerova rozlišování musí přistoupit ještě jednoduchá řeč o Bohu, stojí ve vztahu nanejvýš komplexním, nikoli hierarchickým. Písmo nemáme jinak než coby Písmo chápané, jak se užívá v jednoduché řeči o Bohu, a musí se tudíž nechat měřit též vyznáním a dogmaty. Nikoli hierarchie, nýbrž kruh je proto přiměřená představa, má-li reformační princip Písma zůstat uchován. V jednoduché řeči o Bohu má být Písmo chápáno a užíváno v souladu s vyznáním a dogmaty, což dogmatika kriticky prověřuje. Dogmatice nemůže být nikdy přidělen úkol stanovit správné, tj. vyznání odpovídající užívání Písma. Dogmatika má toto aplikativní chápání kriticky reflektovat.⁴⁸⁶

Nemůže-li dogmatika vystupovat jako regulující instance, která se stará o to, aby v kruhu jednoduché řeči o Bohu, Písma a vyznání mohla být uchována kontinuita pravdy řeči o Bohu a tím identita církve, musíme se ptát na normující sílu církevní tradice. Při tom Mildenberger nepřekvapivě vylučuje institucionalizovaný církevní učitelský úřad a odvolává se přímo na reformaci.⁴⁸⁷ Avšak *sensus communis* věřících, který by působil v „implicitních axiomech“,⁴⁸⁸ je dosti vágní a koncepce na něm založené regulující instance příliš afirmativní, ba normativní. Mildenberger se vrací k explicitnímu vztahu Písma a vyznání: Vyznání je třeba chápat ve shodě s Písmem stejně jako Písmo vykládat ve shodě s vyznáním. Tím, že dogmatika předkládá souvislost Písma a vyznání, uplatňuje zkušenost s jednoduchou řečí o Bohu tak, že tato zkušenost sama může platit jako pravidlo pro vždy novou řeč o Bohu. Zajisté tu nejde o kontinuitu prokazatelnou též historicky, nýbrž spíše o poukaz na některá základní rozhodnutí, která se zkomprimovala v církevních vyznáních a jichž se má *Biblická dogmatika* rozhodně přidržet.⁴⁸⁹ I přes značný rozsah luterských vyznavačských spisů, shromážděných v *Knize svornosti*, jejich základ tvoří (1) rozhodnutí rané církve pro jednotu Stvořitele a Vykupitele tváří v tvář pozdně anticlému odmítání světa a dualismu ducha a hmoty, dovedeného do extrému v gnózi. Toto rozhodnutí je zkomprimováno jak v pravidle víry, tak v Bibli sestávající ze Starého a Nového zákona. Lze je situovat do ještě „preddogmatické epochy“⁴⁹⁰ křesťanské církve, jsou-li pojmem „dogma“ míněna explicitní trojiční a christologická stanovení staré církve. Avšak tato stanovení následují toto základní rozhodnutí, které se při chápání biblických spisů musí prosazovat stále

⁴⁸⁵ BD I, 264n; 276.

⁴⁸⁶ BD I, 265n; 276.

⁴⁸⁷ Připomeňme Lutherova závěrečná slova z Wormského sněmu: „Ledaže bych byl přesvědčen svědectvími Písma nebo jasnými důvody (neboť nevěřím ani papeži, ani pouze koncilům, poněvadž je zjevné, že se nejednou mýlili/y a sobě odporovali/y): jinak jsem přesvědčen Písmy, jež jsem uvedl, a mé svědomí je jato v Bohu...“ (cit. dle Heinrich Rinn – Johannes Jüngst, *Kirchengeschichtliches Lesebuch*, Tübingen 1915, 223).

⁴⁸⁸ Na působení „implicitních axiomů“ v myšlení a jednání věřících zakládá pravověrnost církve Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie*, 142. „Jako cíl svého hledání smí teologie očekávat konečnou koincidence mezi poznáními regulativy ve příběhu (*Story*) a Boží moudrostí, a měla by o tom umět mluvit pouze doxologicky“ (tam., 270). Dále srv. Wolfgang Huber – Ernst Petzold – Theo Sundermeier, *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns. Dietrich Ritschl, dem unermüdlichen Brückenbauer zwischen Theologie, Medizin und Philosophie, in Dankbarkeit gewidmet*, München 1990.

⁴⁸⁹ K následujícímu srv. Woran man sich halten kann – Autorität in der evangelischen Kirche, in: *Zeitgemäßes*, 60–69.

⁴⁹⁰ Karlmann Beyschlag, *Grundriß der Dogmengeschichte I. Gott und Welt*, Leipzig ²1987, 55.

znovu. Jakkoli tedy starocírkevní dogma formuluje právě trojiční učení a christologii, je třeba pamatovat na základním rozhodnutí předcházejícím těmito formulacím.⁴⁹¹

Základním rozhodnutím reformace se stalo (2) ospravedlnění hříšníka pouhou Boží milostí. To zajisté obnáší jistá vymezení, která se již nezdají být přijatelná: Toto základní reformační rozhodnutí přece vedlo k přetrvávajícímu rozdělení západního křesťanstva, což dnes při ekumenických snahách o jednotu má být překonáno. Přesto musí toto základní rozhodnutí reformace platit za trvalé kritérium evangelické dogmatiky, a sice právě v tom, že Boží smíření v Ježíši Kristu a jeho přičtení je zavázáno toliko Božím působení: Kristův příběh nelze oddělovat od jeho přičtení jeho díla. Jinak by se totiž dostal do odstupu historické nebo i metafyzické události, jejíž přivlastnění musí být eklesiologicky či antropogicky prostředkováno.⁴⁹² Při pohledu na snahy překonat církevní rozdělení se nesmí ujmout postoj, který základní rozhodnutí reformace bere zpět a spokojí se s pouhými disimulujícími formulacemi, do nichž každá strana může vložit svou tradici. Že se takovými formulacemi nedostaneme dále, dostatečně ukázaly již rozhovory o učení v reformační době. Pouze tam, kde přísně a obsáhle myslíme působení jediného Boha ke spáse, může být evangelická zkušenost přinesena do ekumenického rozhovoru.⁴⁹³

Jako poslední základní rozhodnutí Mildenberger jmenuje (3) vymezení se vůči každému druhu přirozené teologie, jak bylo formulováno v Barmanském teologickém prohlášení v roce 1934. Zda se tu jedná o církevní rozhodnutí, bylo sporné již tehdy. Mildenbergerovi běží o jeho aktualitu, „které ve svém dosahu může být sotva rozpoznáno a které v církevní praxi nepůsobí.“⁴⁹⁴ Základní otázka zní, zda Ježíš Kristus jako jediné Boží slovo je i jediným základem veškeré řeči o Bohu, nebo zda vedle toho mohou existovat další církevně legitimní přístupy k Bohu. Otázka existence dvojí cesty poznání Boha, se zdá být předem rozhodnutá celou církevní a dogmatickou tradicí, která se zase může odvolávat na biblické texty (Ř 1,20nn; 2,14n). Právě zde se však vynořuje otázka určení souvislosti chápání aktuální skutečnosti. Že v Písmu dosvědčený Ježíš Kristus je jediná cesta k Bohu – této zkušenosti se Mildenberger chce spolu s Barmanským teologickým prohlášením ze všech sil přidržet. Otázku regulativní instance, která chápání Bible udržuje v kruhu Písma, vyznání a současné řeči o Bohu, tedy nelze zodpovědět tak, že Duch svatý by byl upevněn eklesiologicky – ať již v autoritativním učitelském úřadu či v *sensus communis* věřících. Teologie, která kriticky doprovází současnou řeč o Bohu, může pouze odkázat na zkušenosti, které se obrazily v základních rozhodnutích vyznání. Tato základní rozhodnutí nelze jednoduše uchopit ve slovním znění textů vyznání, nýbrž nutí k tomu aktuální chápání prověřovat v zaměření na jeho shodu s těmito základními rozhodnutími – a Mildenberger se napořád snaží tak činit poukazem na překřížení teologie a oikonomie. Úvahy o christologickém, pneumatologickém a odtud theo-logickém určení času by měly jmenovaná základní církevní – tj. raně církevní a reformační – rozhodnutí společně přivést ke slovu. Zda při tom můžeme zasáhnout to, co představuje současnou řeč o Bohu, a tedy nyní nutný a legitimní výklad biblických textů, se může osvědčit jedině tak, že uvedená metodická rozhodnutí umožňují souladné chápání biblických textů. Potud lze v těchto rozhodnutích určit tradovanou a v dogmatické práci dále rozvíjenou zkušenost církve s jednoduchou řečí o Bohu jako souvislost zdůvodnění. Právě tato souvislost zdůvodnění *Biblickou dogmatiku* spojuje a její platnost pro ni

⁴⁹¹ BD I, 267-269; 276.

⁴⁹² Teologický význam učitelského úřadu a prý „prostřednice“ k Ježíši Kristu, Panny Marie, značí, jak tu Boží blízkost, jež musí být určena christologicky a pneumatologie, je nahrazena církevním prostředkováním (BD I, 270, pozn. 24).

⁴⁹³ BD I, 270; 276. „Spásná působnost Boha samého“ samozřejmě odkazuje k Ježíši Kristu: „Že v Písmu dosvědčený Ježíš Kristus je jediný přístup k Bohu, na této zkušenosti se má a musí trvat“ (BD I, 271). Už proto Mildenberger všim nasazením hájí Barmanské teologické prohlášení.

⁴⁹⁴ BD I, 270; pozn. 26.

musí být kritickým měřítkem. To platí jak pro kritické přijímání exegetických a dogmatických zjištění, tak pro otázky po faktické řeči o Bohu a jejích možnostech a deficitcích.⁴⁹⁵

Komplexní problém teorie a praxe vyžaduje *Biblickou dogmatiku* určit nikoli jako teorii jednoduché řeči o Bohu, nýbrž jako její kritické doprovázení. Řeč o Bohu vědecké teologii předchází, a sice nejen tak, že teologie plní ve společenství víry, konstituovaném právě řečí o Bohu, funkci kritického doprovázení, nýbrž i tak, že na zdařilosti a působení řeči o Bohu, tedy na praxi víry, závisí nárok na pravdu vědecké teologie. Otázka tolik nestojí, jak *Biblická dogmatika* při svém kritickém doprovázení může jednoduchou řeč o Bohu instruovat, nýbrž jak při tomto kritickém doprovázení může být udržen kontakt s vědeckou teologií, ba právě s historicko-kritickou exegezí. Kritické otázky *Biblické dogmatiky* tudíž nemíří pouze na církev,⁴⁹⁶ nýbrž i na vědeckou teologii, která má být pozvána na cestu kritického doprovázení jednoduché řeči o Bohu a k podílu na zkušenostech na této cestě prodělaných. Právě z rozšířeného pocitu nedostatečnosti vědecké teologie, která „musí být vyzvána k lepšímu vnímání svého úkolu“, podnik *Biblické dogmatiky* vyvstal.⁴⁹⁷ Proto mají být tradiční, nanejvýš komplexní množiny předmětů biblické vědy a dogmatiky navzájem kombinovány, tj. *překračovány*. Jelikož jednoduchá řeč o Bohu, jak probíhá ve společenství věřících, je bezprostředně vztažena ke konkrétní situaci, může jí vždy abstraktní biblicko-dogmatická reflexe nabídnout nanejvýš pár příležitostných všeobecných odkazů. I při kritickém doprovázení jednoduché řeči o Bohu je třeba uchovat protkáni (*Geflecht*) zkušenosti a rozhodnutí, v němž tradované vyznání navádí při chápání biblických textů, a zároveň se má osvědčit v tom, že se biblické texty odtud zpřístupňují. Na druhou stranu se jednoduchá řeč o Bohu může odehrávat v určitých opakujících se situacích, stejně jako biblická věda a dogmatika jsou do značné míry určeny situačně. *Biblická dogmatika* na jedné rovině reflexe zjišťuje, jaké (především metafyzické) předpoklady vstoupily do dogmatické tradice a úvah biblické vědy. Pouze díky této kritické reflexi může dojít k nezbytnému sjednocení jazykových a myšlenkových souvislostí ve výrocích dogmatické tradice a přístupu biblické vědy, a následně ke zpracování pádných teologických zjištění z oblasti dogmatiky a exegeze tak, aby bylo možno je zasadit do jednotné souvislosti zdůvodnění, stanovené kruhem Písma, vyznání, dogmatiky a jednoduché řeči o Bohu. Druhá rovina reflexe se více sytí jednoduchou řečí o Bohu. Zde je třeba biblickým jazykem predikovat obsah aktuální skutečnosti, a naopak pro biblický jazyk hledat to, co se v něm zpřístupňuje jako svět v zaměření na Boha. Toto sjednocující chápání tvoří předpoklad hermeneutiky rozvíjené *Biblickou dogmatikou*: v souvislosti biblicko-dogmatických reflexí poukazovat na aktuální skutečnost, která má být vyslovena pojednávanými biblickými texty v zaměření na Boha. I při tomto spíše exemplárním než obsažném počínání právě souvislost zdůvodnění, určená základními církevními rozhodnutími k chápání Bible, spojuje různé roviny reflexe v konstituci jednotné množiny předmětů pro *Biblickou dogmatiku*.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ *BD I*, 270n, 274; 276

⁴⁹⁶ Gerhard Sauter podotýká, že zdůraznění dogmatiky jako funkce církve značí slabost institucionální církve (*Dogmatik, TRE 9*, 1982, 41-77 [58]). U Karla Bartha a jeho soupeřů se církev stala skutečností, jež má být určována krajně dogmaticky. Jakkoli je Mildembergerovi tento teologický směr blízký, dogmaticky přetížené pojetí církve zásadně nesdílí (*BD I*, 272, pozn. 30).

⁴⁹⁷ *BD I*, 274.

⁴⁹⁸ *BD I*, 271-275; 276n.

II. Oikonomie jako theologie

1. Problematika myšlení Boha

1.1. Krize metafyzického myšlení Boha

Učení o Bohu jakožto článek víry vystavěný smíšeně z rozumu a Písma je obzvláště silně ražen metafyzickým myšlením. Jak již víme, Mildenerger chápe pod pojmem „metafyzický“, odkazujeme na distinkci parmenidovské a karteziánské metafyziky.⁴⁹⁹ Jedná se o zcela hrubá a všeobecná určení, nikoli o osobitou metafyziku Parmenida či Descarta. Charakteristický rys parmenidovského, tj. přednovověkého typu metafyziky, je rozlišování nutného a náhodného bytí, příp. jsoucího, které naší myšlenkové tradici sloužilo myšlení Boha a světa v jejich rozdílnosti (*Unterschiedenheit*): Boha v jeho nutnosti bytí, v němž existuje ze sebe sama, pro což scholastika razila termín „aseita“, a světa, který existuje ve svém bytí na základě bytí jiného, které právě musí být určeno jako nutné bytí Boží. Karteziánský, tj. novověký typ metafyziky se vyznačuje rozlišováním myslícího subjektu a tímto myšlením konstituovaného objektu. Toto rozlišování přináší pro myšlení Boha charakteristické obtíže, nakolik se Bůh přinejmenším na stranu myšlením konstituované objektivitě umístit nenechá. Jako takto myšlený Bůh totiž patřil k předmětnosti konstituované myšlením. Proměna v metafyzickém myšlení z parmenidovské ke karteziánské metafyzice se v učení o Bohu velmi zřetelně obrazila rovněž. Oba mocné metafyzické typy samozřejmě nejsou v současné teologické řeči a myšlení pečlivě rozlišovány, nýbrž rozmanitě provázány, což pro chápání přináší dodatečné potíže, především není-li takováto textura zřetelně rozpoznána.⁵⁰⁰

Aby se s tímto myšlením Boha v dogmatické tradici alespoň v hrubých strukturách vypořádal, zavádí Mildenerger ještě rozlišení teorie poznání Boha a jejím obsahovým rozvedením. Vědomí toho, že myslet Boha přináší potíže, bylo živé vždy, neboť Bůh není svět, a nemůže být tedy myšlen stejným způsobem, jako je tomu u věcí a souvislostí tohoto světa. Proto se musí myšlení Boha ujistit o svých vlastních možnostech. Upozorníme ještě, že v celém tomto myšlení Boha se předpokládá objasněnost výrazu „Bůh“, která přejímá metafyzickou myšlenku Boha jako samozřejmou a nezbytnou předlohu. „Výrazem Bůh se chápe první jsoucí (*ens primum*), které je ze sebe sama příčinou ostatního a toto vše zachovává a panuje tomu,“ praví Hollaz.⁵⁰¹ Pro luterskou ortodoxii je tedy parmenidovská metafyzika samozřejmým předpokladem myšlenky Boha, a sice právě i v tom, že při tom myšlené a jsoucí nelze rozlišovat.⁵⁰²

Dále musíme rozlišovat přirozené a zjevené poznání Boha, jakož i problém analogické predikace.⁵⁰³ Ve čtvrté kvestii v rámci kapitoly „De Deo“ se Hollaz ptá, odkud lze dopět k poznání Boha a odpovídá: „Poznání Boha se člověk snaží dosáhnout jak ze světla přirozenosti, resp. rozumu, tak ze světla zjevení. Proto se poznání Boha obvykle rozlišuje jako přirozené a zjevené. Přirozené je přivádějící (*paedagogica*), zjevené přináší spásu.“⁵⁰⁴ V tomto dodatku je pojmenován již obvyklý problém tohoto rozlišování: Přirozené poznání Boha se tvrdí jako reálné, zároveň je však musí církevní teologie pečlivě dózovat, neboť nesmí učinit zjevení přebytečným, jak se fakticky stalo v racionalismu. Další popis poznání Boha rozlišuje přirozené poznání Boha

⁴⁹⁹ Srv. *BD I*, 97.

⁵⁰⁰ *BD II*, 12; 41.

⁵⁰¹ Hollaz *I*, 290.

⁵⁰² *BD II*, 12; 41.

⁵⁰³ O přináležitosti christologického a pneumatologického určení času v jejich rozlišování lze mluvit jako o analogické predikaci (*BD I*, 200n).

⁵⁰⁴ Hollaz *I*, 291.

člověku vrozené, resp. vlastní jeho podstatě, a založené zvláště v jeho svědomí (*notitia Dei naturalis insita*), a získané (*notitia Dei naturalis acquisita*).⁵⁰⁵ Přirozené poznání Boha je pravdivé s ohledem na své základy a z toho vyvozované důsledky: Bůh je dobrý a původce všeho dobrého, je tedy třeba jej milovat ze všeho nejvíce, je zcela spravedlivý, máme se jej bát apod. Toto přirozené poznání Boha je prospěšné trojím způsobem: (1) má lidi k hledání společenství těch, jimž se pravý Bůh zjevil, (2) poučuje, poněvadž je-li užíváno svědomitě, nemálo ozřejmuje zjevené poznání Boha, a dále (3) vychovává vzhledem k jednání a vnější disciplíně uvnitř i mimo církev.⁵⁰⁶ Oproti tomuto širokému rozvedení a diskuzi přirozeného poznání Boha vystupuje popis zjeveného poznání Boha velmi skrovně a zdrženlivě. Sice musí být oproti přirozenému poznání Boha, které nepostačuje ke spáse, nadhodnoceno: Coby poznání tajemství Boží trojjediné podstaty pochází z napsaného slova Božího v církvi; je však popisováno právě ve vymezení vůči přirozenému poznání Boha. Jako obsahy tohoto zjeveného poznání Boha jsou uvedeny Boží existence, jeho podstata a jeho vlastnosti, božské osoby, božská jednání a činy. Obsahově jsou potom pojednávána v této souvislosti biblická označení Boha (*nomina*). V rozvedení se znovu odráží, že speciální teologie, tj. učení o Bohu, náleží k *articuli fidei mixti*, která je známá jak z rozumu, tak z Písma. Teprve trojiční učení je znovu zdůvodněno z Písma a církevní tradice. S přirozeným a zjeveným poznáním Boha je upevněna rovněž Boží existence. Vede-li úvaha k otázce „Co je Bůh?“ (*Quid est Deus?*), přichází ke slovu vlastní potíž řeči o Bohu. Sice lze dát odpověď: „Bůh je nezávislý Duch“ (*Deus est Spiritus independens*), jak je definován Bůh v přirozené teologii, a zjevené poznání Boha to má ztvrdit. Přitom je ono *independens* uváženo jako *a se subsistens*.⁵⁰⁷ Přitom se jedná o analogickou predikaci; ekvivoční predikace je tu vyloučena, poněvadž tím by byla vyloučena i poznatelnost Boží, univoční predikace je ovšem rozlišováním Boha a stvoření zapovězena. Možnosti analogické řeči o Bohu, jak ji provádí luterská ortodoxie, tedy záleží na uznání parmenidovské metafyziky v jejím spojení s vírou ve stvoření. Nelze-li tuto již předpokládat jako uznanou, chybí takovéto myšlenky Boha evidence. S touto obtíží se musí současná teologická práce vypořádat, a nemůže si tedy počítat tak, jako by tento tradiční teologický způsob myšlení a mluvení byl ještě možný.⁵⁰⁸

Jak se při otázce přirozeného poznání Boha ukázalo, problematika poznání je bezprostředně spojená s problematikou věcnou. Logická a ontologická určení přitom fúzují. Kde je Bůh myšlen jako *Spiritus independens* své aseitě, nelze jinak. Proto je-li Bůh popisován ve své nutné existenci, mluví se vždy již o Boží podstatě. Je však zapotřebí dalšího představení Boha v jeho atributech. Boží atributy (*propria transcendentalia*) jakožto úplná určení Božího bytí mohou být rozlišována pouze v našem lidském pojetí, a nejsou to tudíž žádné Boží vlastnosti (*propria predicamentalia*). Zdůvodnění je dvojí: (1) Bůh je nejdokonalejší (*perfectissimus*), tedy nic nedokonalého mu nemůže být přimyšleno. *Accidens* je cosi nedokonalého, poněvadž může existovat pouze závisle na podstatě (*substantia*) a dále (2) pokud by s Bohem jako subjektem byla spojená nějaká vlastnost (*inherent accidents*), potom by byl Bůh složeninou subjektu a vlastnosti. Bůh je však naprosto jednotný, v žádném případě nic složeného. Při popisu Božích atributů je zásadní rozlišení mezi *attributa Dei absoluta*, případně *immanentia*, a *attributa operativa*. Imanentní atributy popisují Boží podstatu pro sebe (*absolute*), bez ohledu na jeho jednání. Zde jsou vyjmenovaná metafyzicky odvozená určení: „Jednota, jednotnost, pravdivost, dobrota, nekonečnost, neproměnnost, nesmrtelnost, nepochopitelnost, neviditelnost, blaženost a majestát Boží.“⁵⁰⁹ Metafyzická předloha jasně určuje, co znamená výraz „Bůh“. Poukaz na to, že se tu objevují i tradiční transcendentálie, postačuje: *unum* jako *unitas*, *res* jako *simplicitas*, *verum* jako *veritas* a *bonum* jako *bonitas*. Zajisté je v tomto popisu velmi podrobně uváděna Bible, její

⁵⁰⁵ Hollaz I, 192

⁵⁰⁶ Hollaz I, 305

⁵⁰⁷ Hollaz I, 323n

⁵⁰⁸ *BD* II, 13-18; 41.

⁵⁰⁹ Hollaz I, 337.

chápaní je přitom veskrze určeno metafyzickým pojetím Boha, Boha v jeho aseitě, v jeho nutném bytí. Takto určený Bůh je v negativních atributech vymezen vůči kontingenci bytí ve světě. Druhá řada atributů se vztahuje na Boží jednání. Zde Hollaz jmenuje život, vševědoucnost, vševedomost, všemohoucnost, milost, spravedlnost, pravdivost, věrohodnost, všudypřítomnost. Centrální atributy této řady – život, milost, spravedlnost, pravdivost – jmenují biblická určení, která jsou odvozená z Božího dějinného příběhu. Atributy získané *via eminentiae* – vševědoucnost, vševedomost a všemohoucnost – podtrhují osobní představu Boha, která je tu zcela samozřejmě předpokládána. Je zjevné, jak se v této druhé řadě spojují atributy, které se vůči metafyzické myšlence Boha vztahují spíše odmítavě.⁵¹⁰ V této souvislosti se očividně neargumentuje prostě biblicky. Učení o Bohu zůstává i v tomto výčtu atributů *articulus fidei mixtus*, jak je založen. Po bok zdůvodnění z Písma vstupují různé jiné argumentační modely. Přesto se v této „mixáži“ biblického a metafyzického myšlení Boha myslí Bůh jinak než tam, kde dominuje pouze metafyzická rovina. Po předložených určeních učení o Bohu u Hollaze následuje podrobné vysvětlení druhé kapitoly „De summo sacrosanctae Trinitas Mysterio“, přičemž je pečlivě zaváděna a vůči neoprávněným způsobům užívání vymezována především trojiční terminologie. Přesto metafyzické myšlení Boha je zde již tak pevné, že předem formuje učení o Trojici. Oikonomie může zdůvodnit pouze poznání Trojice, k popisu Boží podstaty a jeho atributů však dále nic nepřináší. Proto ani učení o Trojici nevytvořilo pomyslný svorník theologie a oikonomie, aby rozpadu dogmatiky v osvícenství mohlo být zabráněno.⁵¹¹

1.1.1. Kant

Třebaže Mildenerger nemůže nejen z prostorových důvodů předložit dějiny myšlení Boha, považuje za nutné postihnout pro moderní tázání určující posun problému v osvícenství na základě novověké karteziánské metafyziky. Právě s ohledem na tuto metafyzickou problematiku se nabízí zaměřit se na myšlení Boha u Immanuela Kanta. Kant v první linii zajisté nechtěl být teoretikem poznání, nýbrž metafyzikem – a teologem. Tváří v tvář moderní vědě chce metafyziku postavit na nový nosný základ. A jelikož myšlenka Boha v metafyzice zaujímá centrální postavení, vrací se Kantovo myšlení stále znovu k myšlence Boha. Chce-li se člověk ve světě zorientovat, nemůže se to dít jinak, než že si zjedná jasnost ohledně myšlenky Boha. Pro Kantovu myšlenku Boha je charakteristická soudržnost myšlení a víry. Pouze myšlení nemůže Boha vystihnout. Myšlení Kant chápe v přísné všeobecnosti, jak je pro moderní vědu příznačné. O problematice moderní vědy a jejími metodickými postupy určeného pojetí rozumu již byla řeč.⁵¹² Kant této problematice čelí poukazem na člověka v jeho individuální subjektivitě – na pocit. Rozporné myšlení Boha včetně propojení myšlenky Boha se světem zkušeností ještě není dostatečný důvod pro přijetí Boží existence. K tomu je nezbytné dodatečné zdůvodnění v pocíťované potřebě rozumu. Nikoli pouze myšlení, nýbrž víra umožňuje metafyzickou orientaci. „Musel jsem tedy zrušit *vědění*, abych získal prostor pro *víru*, přičemž dogmatismus metafyziky, tj. předsudek, že v ní postoupíme vpřed bez kritiky čistého rozumu, je pravým zdrojem, který odporuje veškeré moralitě, nevíry, která je vždy velmi dogmatická.“⁵¹³ Mohli bychom se ovšem ptát, zda pro tento pocit, pro „víru rozumu“, jak říká Kant, navzdory její subjektivitě smí být postulována ona všeobecnost, jíž bylo zapotřebí ke zdůvodnění metafyziky jako vědy. V negaci měl Kant jistě pravdu, jak můžeme zpětně říci: Bůh není možný předmět novověké vědy. Naproti tomu pozice, na niž Kant mířil, se neprosadila tak, jak o ni usiloval. Myšlení Boha může dospět k sice bezrozpornému, avšak problematickému pojmu Boha, to je jeden moment Kantovy teologie, jak jej rozvíjel především v *Kritice čistého rozumu*. Druhý moment, znovu přijatý

⁵¹⁰ Srv. *Grundwissen*, 94.

⁵¹¹ *BD II*, 18-21; 41n. Überlegungen zum Gottesbegriff, *ZThK* 62, 1965, 458-483.

⁵¹² Srv. *BD I*, 41n.

⁵¹³ Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B XXX, 25.

v *Kritice praktického rozumu* a *Kritice soudnosti*, je určení nepřímé zkušenosti Boha, která však má přesto stačit k prokázání myšleného pojmu Boha coby reality. Zde je tedy již předem předpokládáno rozdělení toho, co pro přednovověkou metafyziku samozřejmě patřilo dohromady, tj. Boží podstata a existence. Znamená to ohraničení myšlení, které je sice teologii nepohodlné, které však musí být vzato na vědomí: Není-li již pravda přijímána ve jsoucím,⁵¹⁴ nýbrž vystižena jako určení myšleného objektu myslícím subjektem, potom nelze *ens* a *verum* jednoduše konvertovat, jak činilo učení o transcendentáliích přednovověké metafyziky. Kritériem pro pravdu má být vzhled do způsobu jejího utváření. Pojem Boha je rozvíjen ze struktury rozumu, proto může říci leccos o jakosti rozumu, leč zdaleka nic o tomuto pojmu odpovídající realitě.⁵¹⁵

Komplikovaná transcendentální rekonstrukce pojmu Boha ukazuje požadavek rozumu postoupit v přesahu toho, co je dáno jako zkušenost ve smyslovém světě (fenomény), k myšlené Boha jako zkušenosti vždy nepřístupné, leč myslitelné (noumenon). Myslitelností přesto ještě není dána realita myšleného. Pojem nutně jsoucího přestal pomáhat. Zde se moderní metafyzika subjektivity, jak je u Kanta provedena ve velkolepém stylu, zcela zásadně odlišuje od metafyziky přednovověké. Jestliže pro přednovověkou metafyziku byla zkušenost, že Bůh může a musí být myšlen, dostatečným důvodem pro přijímání Boží reality, pouhá myslitelnost reality tu jako garant nepostačuje. *Pravdivé* (*verum*) ve smyslu bezrozporně myslitelného a *skutečné* již nejsou bezprostředně konvertibilní veličiny. Neboť není-li „nutně jsoucí“ – a kdo by někoho mohl nutit k tomu myslet nutnou předmětnost stanovenou v myšlení jako „nutně jsoucí“ –, nemůže být o rozporu myšlení řeči, jak to tvrdil ontologický důkaz Boha. Bůh jako pouze myšlený je také „pouze subjektivní“. Před tento krok se nelze vrátit. Teologie, která chce zůstat při své věci – totiž u jednoduché řeči o Bohu, která má svůj čas vyslovit v zaměření na Boha –, se tomu musí přizpůsobit. Je-li zrušeno domnělé vědění o Bohu, musí získat platnost víra. Kant nechce končit ve skepsi nebo dokonce ateismu, nýbrž hledal nové a jistější zdůvodnění metafyziky. Objektivizující myšlení zde nemůže pomoci, nýbrž je třeba plně nasadit subjektivitu, kterou Kant nachází tam, kde je člověk konfrontován s nepodmíněným povinováním (*Sollen*) – s kategorickým imperativem. Zatímco každý hypotetický imperativ apeluje na bažení (*Begehren*), je nárok kategorického imperativu nepodmíněný: Má podobu zákona rozumu. Tím, že se člověk nárokem kategorického imperativu nechává určovat, prokazuje se jako svobodný. V kategorickém imperativu a v něm zakoušené svobodě spočívá víra rozumu, kterou Kant chce klást na místo zrušeného vědění o Bohu. V nároku mravního zákona a ve zkušenosti svobody spočívá faktum, které umožňuje reflektujícímu myšlení překročení smyslového světa (*Jenseits der Sinnenwelt*). „Jediný pojem svobody umožňuje, že nesmíme vystoupit mimo sebe, abychom našli nepodmíněné a inteligibilní k podmíněnému a smyslovému.“⁵¹⁶ V realizaci svobody se nachází dobro, neboť „není nic na světě, ba dokonce mimo tento svět možné myslet, co by bez omezení mohlo být považováno za dobré než pouze dobrá vůle.“⁵¹⁷ Nejen pravdu (to pravé z věcí) Kant situuje do subjektivity, nýbrž i dobro. To však neznamená, že by se v subjektivitě staly pravda a dobro znovu konvertibilními. Stejně jako pravda musí být vytvořena teprve subjektem, tak je také dobro sice v dobrém chtění, které se ke svobodě rozhodlo, avšak zároveň toto dobro musí být uskutečněno ve světě. Nejvyšší dobro není dáno již v dobrém chtění, nýbrž vyžaduje uskutečnění, v němž je sice předpokládáno dobré chtění, svoboda, avšak současně je k dobrému chtění zapotřebí odpovídající jakost světa, aby dobré chtění mohlo zamýšlené dobro také uskutečnit. Dobrému nitru musí odpovídat jemu vstříc jdoucí vnějšek, který ovšem nestojí v moci

⁵¹⁴ Toto jsoucí mohlo být znovu myšleno ve své pravdě, poněvadž mu tato pravda byla přimyšlena Bohem, a proto bylo toto jsoucí poté schopno lidský intelekt v pravém poznání znovu přivlastnit (Tomáš Akvinský, *De veritate*, q. 2).

⁵¹⁵ *BD II*, 21-24; 42.

⁵¹⁶ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, St.A. IV, 233; A 190.

⁵¹⁷ Kant, *Grundlegung*, St.A. IV, 18; B 1.

chtění samotného, ačkoli pouze v tomto vnějšku, který mu jde vstříc, může být nejvyšší dobro uskutečňováno. Přesto člověk nemůže shody nitra a vnějšku, ctnosti a blaženosti, požadované mravním zákonem, dosáhnout. Proto je zapotřebí Boha coby garanta tohoto „jít vstříc“, tedy coby podmínky možnosti morálního sebeuskutečňování člověka, a nelze jej zakoušet jinak než ve víře mravního subjektu.⁵¹⁸

Analýza morálního lidského bytí ozřejmila onu potřebu vedoucí k realizaci teoreticky možné myšlenky Boha. Tato realizace je srozumitelná jako nevyhnutelná potřeba morálního lidského bytí, na druhou stranu je morálce, a tedy lidské svobodě zcela přiměřené, že Boží existence nemůže být demonstrována neodvratně jako teoretické vědění, nýbrž jako praktická víra rozumu doprovází morální činění, neboť teoretické vědění o Bohu by muselo zničit svobodu tím, že by morální jednání znemožnilo. Takto vědění Bůh by připouštěl leda heteronomii: poslušnost vůči morálnímu zákonu coby strach z trestu a naděje na odměnu. Právě kvůli svobodě je tudíž dobré, že Bůh může být sice myšlen, avšak jeho existence může být toliko věřena. Zde spočívá snad určující motiv pro to, že myšlenka Boha přednovověké metafyziky musela být rozložena do myslitelné, leč problematické podstaty na jedné a pouze ve víře hmatatelné existence na druhé straně. „Jinak řečeno: Svoboda v novověkém smyslu a ‚přirozená teologie‘ se nesnesou. Co to naopak znamená pro přirozenou teologii a její zastánce v novověké společenské souvislosti, tu nepotřebuji rozvádět.“⁵¹⁹ Nosný základ pro novou metafyziku, kterou Kant hledal, tvoří *problematizace myšlení Boha*. S touto situací se musí teologie vyrovnat a nemůže lít „nové víno“ této situace do „starých měchů“ metafyzických předpokladů myšlení, nechce-li se sama dostat do kouta jako uzavřené kontrakturní společenství, jak to svého času svedlo římskokatolickou církev.⁵²⁰

1.1.2. Schleiermacher

Následování přednovověkého myšlení Boha, jako by to byla i naše možnost, si dnes sotva může nárokovat závaznost. Kant přichází tomuto problematickému myšlení Boha na pomoc s *pocitem*, který musí Boha postulovat jako potřebu rozumu, neboť shoda ctnosti a blaženosti, a tedy Bůh, který tuto shodu garantuje, tvoří předpoklad morálního sebeuskutečňování člověka. S tímto navázáním víry v Boha na morálku se ovšem teologie nemůže spokojit. Ve svém spisu *O náboženství. Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrhači* se Friedrich Schleiermacher pokusil lidské bytí a náboženství – resp. tu podobu náboženství, která nás určuje: křesťanství –, propojit újeji. Lidské bytí, které si správně rozumí, je bytí náboženské. Co přitom může vyhlížet jako ústup – rozlišování náboženství, metafyziky a morálky –, je zároveň myšleno jako působivá apologetická strategie. Lidské bytí je přece dostatečně vystiženo pouze tehdy, zabývá-li se při poznávání a jednání nejen světem, nýbrž zakouší-li se ve vztahu k *celku skutečnosti*. Právě tento vztah Schleiermacher popisuje jako náboženství. Načrtává tím novou, od té doby v nových modifikacích realizovanou možnost myšlení Boha.⁵²¹

Schleiermacher tím samozřejmě nechce metafyzice a morálce zakázat myslet Boha. Nemůže se jim ovšem zdařit adekvátně vystihnout transcendentní základ světa. Bůh nemůže být nikdy myšlen jinak než ve svém vztahu ke světu; vztah Boha a lidského sebevědomí bez světa, jak se objevuje v mnohých líčeních mystického prožívání, podle Schleiermachera nemůže existovat.⁵²²

⁵¹⁸ BD II, 26-29; 42.

⁵¹⁹ BD II, 31, pozn. 60.

⁵²⁰ BD II, 30n; 42.

⁵²¹ BD II, 31n; 42.

⁵²² „Nemáme žádný jiný zájem na transcendentním základu než vždy ve vztahu k myšlence světa; a též v našem bezprostředním sebevědomí se tento základ nedává jinak než ve spojení s ním“ (Friedrich D. E. Schleiermacher, *Dialektik*, vyd. R. Odebrecht, přetisk Darmstadt 1976, 301).

Přesto tento vztah transcendentního základu ke světu nelze dostatečně vyslovit. Boha si můžeme být vědomi jen jako hranice myšlení. „Neboť všechno, co spočívá v řeči, se vždy vztahuje pouze na konečné.“⁵²³ Právě tím je přísně limitována možnost pádného myšlení Boha. Náboženství tak zůstává úkol představit jednotu života, která zahrnuje právě i vědouce a jednající poměr ke světu, v jejím určení vůči světu transcendentním Bohem. Jedno je ve svém bytí vztaheno na zakoušenou skutečnost v její rozmanitosti přes lidskou subjektivitu. Tato skutečnost musí být dále rozvedena dvěma směry, resp. ve dvou krocích. Jednak se musí vědění o zkušenosti Boha *ujistit* a dále má dogmatika tuto zkušenost Boha *explikovat*. Ujistění, že se při zkušenosti Boha v pocitu nejedná o pouze náhodný stav, je filosofický úkol, jímž Schleiermacher zahajuje první kapitolu své *Věrouky*. Přitom musí být zbožnost určena jako nutný moment v lidském životě, přičemž se jako při každém životním momentu předpokládá společenství. „K vysvětlení dogmatiky“, jak se tato první kapitola nazývá, resp. k začlenění dogmatiky do celku lidské životní skutečnosti, je nezbytné srozumění ohledně pojmu křesťanské církve.⁵²⁴ Tento pojem je třeba znovu uchopit tak, aby vyšlo najevo, že nejde o náhodnou, nýbrž nutnou veličinu pro lidské bytí.⁵²⁵ Jelikož Bůh už nemůže být vystižen objektivně coby předmět vědění, musí na jeho místě být myšlena zkušenost Boha ve své antropologické nutnosti.

Analýzou zbožného sebevědomí jako neodvoditelného momentu ducha se vědění ujišťuje o nepředmětné a zásadně neobjektivizující zkušenosti Boha, která vstupuje na místo předmětného myšlení Boha přednovověké metafyziky. V pocitu závislosti na Bohu, tj. závislosti naprosté (*schlechthinig*), získávají životní vyjádření myšlení a jednání svůj vztah k jednotě nekonečného bytí. Uznání, že pocit naprosté závislosti není nic nahodilého nebo individuálně zcela různého, nýbrž všeobecný životní prvek, nahrazuje ve *Věrouce* všechny tzv. důkazy Boží existence. Všeobecnost a nutnost je odňata myšlení a přidělena zakoušení subjektu. Přesto se myšlení svého nároku na všeobecnost a nutnost zcela nevzdává: Zkušenost subjektu je ve své antropologické všeobecnosti a nutnosti přece *myšlena*. S lidským bytím je vztah k Bohu neoddělitelně spojen. Tím je přinejmenším Boží *existence* myšlena dostatečně, neboť nyní může být každé popírání Boha označeno jako nedostatečný nebo zabrzděný vývoj individuálního lidského bytí. Přesto musí být blíže určeno, *co Bůh jest*. V myšlení luterské ortodoxie nebylo možné podstatu a existenci Boha oddělovat. Nemůže-li již myšlení stavět Boha jako svůj předmět, musí se i Boží podstata hledat ve zbožném sebevědomí, což Schleiermacher činí rozvíjením svého učení o Božích vlastnostech. Boží jedinnost a jedinečnost nedovoluje Boha myslet jako složeninu (*Zusammengesetztes*), ať podstaty a existence, ať substance a akcidentů. Boží atributy proto tradičně představují trvalá určení Božího bytí, která mohou být rozlišována pouze na základě diskurzivního způsobu našeho chápání. U Schleiermachera naproti tomu znázorňuje dogmatické myšlení o Božích vlastnostech zkušenosti, které činí Bohem určené zbožné sebevědomí tím, že se stává určitým (*Bestimmtwerden*). Vztah k Bohu v pocitu naprosté závislosti získává vztahem ke světu, který do vztahu k Bohu nutně vstupuje, různá určení. Že tu vůbec existují rozdíly, nespočívá ve spojení pocitu naprosté závislosti s transcendentním základem všeho bytí, nýbrž v tom, že určení Bohem zastihuje subjekt v různých situacích. Jelikož naladění subjektu se v jeho vztahu ke světu v čase mění, je pocit naprosté závislosti zakoušen různě a analogicky různě znázorňován. Základní vztah, který se realizuje v pocitu naprosté závislosti, je vztah subjektu včetně

⁵²³ Schleiermacher, *Dialektik*, 314.

⁵²⁴ Vědění se o svém předmětu ujišťuje tím, že jej spojuje s jiným věděním. „Neexistuje žádné vědění o křesťanství, jestliže se člověk spokojí pouze s empirickým pojetím, místo aby rozuměl jak podstatě křesťanství v jeho protikladu k ostatním způsobům víry a církvím, tak i podstatě zbožných společenství v souvislosti s ostatními činnostmi lidského ducha“ (Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, § 21).

⁵²⁵ „Jestliže zbožná společenství nemají být nahlížena jako zmatky, musí být trvání takových spolků prokázáno jako pro vývoj lidského ducha nezbytný element“ (Schleiermacher, *Kurze Darstellung*, § 22).

jeho světa k transcendentnímu základu, a proto jsou všechny různé modifikace pocitu znázorňovány jako modifikace vztahu zapříčiněnosti. Zapříčiněnost ovšem musí být vymežována vůči zapříčiněnosti ve světě. Co do rozsahu je sice stejná, co do druhu však odlišná, jak vyjadřují určení Boha na jedné straně jako všemohoucího a vševědoucího, na druhé straně jako věčného a všudypřítomného. Též na oikonomii se vztahující určení svatosti a spravedlnosti i lásky a moudrosti vyjadřují Boží zapříčiněnost, a mohou být zakoušeny jako modifikace pocitu závislosti.⁵²⁶

Všeobecnost myšlení, charakteristická pro novověké chápání vědy, brání nalezení závaznosti a platnosti myšlenky Boha v pouhé myslitelnosti. Kant to zdůvodňuje tím, že jinak by byla zrušena svoboda, Schleiermacher jej následuje přinejmenším potud, že konečná svoboda není zrušena právě pocitem naprosté závislosti, a pouze na základě konečné svobody, zakoušené ve vztahu ke světu, lze zakoušet pocit naprosté závislosti, stejně jako naopak svoboda je ve vztahu ke světu fundována pocitem naprosté závislosti. Základní předpoklad přednovověké metafyziky, která rozlišovala Boha a svět jako nutné a náhodné jsoucno, je zrušen, uchován nanejvýš toliko v myšlené nutnosti náboženství, a tím ve vztahu k transcendentnímu základu světa. Takto určený vztah k Bohu se zakládá v celistvosti individuální subjektivity. Tak tomu musí být, není-li již myšlení v bytí upevněno pasivně vůči *res*, která se tomuto myšlení v procesu poznávání přizpůsobuje, nýbrž naopak poznání poznávanou věc konstituuje. Zajisté nejen Mildenergerovi imponuje, jak Schleiermacher nechá vnímat lidskou konečnost v protějšku vůči Bohu právě v pocitu sebe sama. Kde jsou poznání a chtění v rozvrhu moderního lidského bytí nahlíženy ve své problematice, tohoto momentu Schleiermacherovy teologie se nelze vzdát. Vždyť teologie nemá v zapomnění času z bohaté zásoby minulého myšlení tu a tam utrhnout květinu. Myšlenku Boha je třeba začlenit do subjektivity a jejích sociálních vztahů. Víra tvoří předpoklad myšlení Boha, stejně jako teologie se výslovně vztahuje na církve jako primární místo utváření a vyjadřování těchto vztahů. Opora o volně se vznášející, nekontrolované se i ve všelikých postkonceptech pozvedající metafyziku by teologii zatahla do libovůle čistě subjektivního metafyzického myšlení, místo aby jí mohla pomoci k plnění jejího úkolu. Jen jestliže teologie rozpozná své místo a na tomto místě zůstane, nemine svůj cíl: kriticky doprovázet jednoduchou řeč o Bohu.⁵²⁷

1.2. Víra a myšlení Boha

Prokázáním toho, že v podmínkách novověkého myšlení musí teologie formulovat a argumentovat jinak než v dobách nezdolné platnosti parmenidovské metafyziky, ještě nezodpovídá otázku, *jak* může být Bůh správně myšlen. Boha jistě nelze objektivizovat; ona objektivita garantovaná v subjekt-objektovém vztahu, jak charakterizuje moderní vědecké poznání a technické zacházení s přírodou, pro myšlení Boha v žádném případě nemůže existovat. Svým rozhodnutím rozlišovat vědeckou teologii a jednoduchou řeč o Bohu Mildenerger předznačil možnou cestu, jak se s touto situací vyrovnat: Předmětem řeči vědecké teologie není Bůh, nýbrž řeč o Bohu. V neobjektivizující řeči o Bohu, jak ji příkladně vedou Kant a Schleiermacher, je vždy myšlen zároveň i člověk ve svém vztahu k Bohu, přičemž tento vztah k Bohu je nahlížen jako všeobecná možnost nebo jako faktické uskutečňování. Přesto může být i toto označeno za metafyziku a rozporováno. K tomu zajisté nestačí pouhé opakování tradičních možností z doby panování metafyzického myšlení. Mildenerger proto nyní diskutuje jemu blízké i myšlenkové vlivné pokusy konsekventně uskutečnit jednu z tradičních možností.⁵²⁸

Charakteristickým zástupcem oponování moderní metafyzice tvrzením, že Boha nelze objektivizovat, je Karl Barth. Východisko jeho myšlení Boha tvoří skutečnost Božího slova v církvi. Co se v církvi říká a čemu se naslouchá, se vztahuje k tomu, že Bůh je v církvi Ježíše Krista

⁵²⁶ *BD II*, 36-39; 42.

⁵²⁷ *BD II*, 39-43.

⁵²⁸ *BD II*, 44; 65.

rozpoznáván. To však u Bartha znamená, že Bůh jako subjekt uskutečňující všechnu řeč a naslouchání je „předmětně přítomný“. K tomuto ujištění se musí dospět i myšlenkově. Barth považuje za dalece rozhodnou otázku, zda je Bůh poznáván či vůbec poznatelný: Bůh je přece poznáván v Božím slově. Poznání Boha je tudíž *předpokládáno jako skutečnost*, a odtud se Barth ptá na možnost tohoto poznání. Tato otázka je konkrétní, nakolik vychází ze skutečnosti poznání Boha v Ježíši Kristu a ptá se na to, jak je toto poznání možné. Barth se tedy ptá, *do jaké míry* je Bůh poznatelný a poznávaný. O tom musí „vyučující církev“ stále znovu přemýšlet a „církví naslouchající“ to musí být stále znovu řečeno. Důraz na fakticitu poznávání Boha vede Bartha k odporování moderní tezi o Boží neobjektivizovatelnosti, která zavádí do potíže, že všechna obsahová řeč o Bohu musí být kvalifikována jako subjektivní v protikladu k objektivnímu vědeckému poznání. Řeč o Bohu nemusí mít menší stupeň pravdy nebo jistoty, jako by byla „čistě subjektivní“. Je-li tato řeč svědectvím nebo vyznáním, potom mluví z obzvláštní, celou osobu zasahující jistoty. Přesto je právě poté pravda vložena zpět do hovořící osoby s jejím vztahem k Bohu. Jak se má v takovéto zasaženosti teologie jako věda o víře (*Glaubenswissenschaft*), jak ji Barth chápe, zabydlet?⁵²⁹

Barth mluví o dvojí Boží předmětnosti: *primární* předmětnosti, v níž je trojjediný Bůh předmětný ve svém sebepoznání, a *sekundární* předmětnosti, v níž Bůh je našemu poznání předmětný ve svém slově skrze jím výhradně k tomu vyvolenou, kreaturální (tj. příznačnou pro stvoření; *creatürlich*) předmětnost. Analogie je tedy myšlena nejen ve zdůvodňujícím vztahu bytí, nýbrž i na cestě poznávání od Boha k víře. Přesto Barth v dalším rozvíjení této myšlenky zůstává u racionalismu tradiční metafyziky, která v myšlení Boha opouští začlenění (*Einbindung*) víry do času. I tam, kde nejen u Bartha, nýbrž i u Jüngela myšlení uvažuje o víře, a tedy chce přejít od oikonomie k theologii, zřetelně se ukazuje racionální spád tradiční metafyziky: Myšlení Boha nakonec předchází víře, čímž se uvolňuje z času, pouze v němž se víra může uskutečňovat. Nové určení analogického myšlení Boha, které obrací pořadí od oikonomie k theologii, zde podle Mildembergera nevede dále. Otázka Boží poznatelnosti musí být podle Mildembergera pojednávána spíše v analogických určeních jednoduché řeči o Bohu, jak byla předložil v prolegomenách.⁵³⁰

I tam, kde teologie nekráčí cestou údajně čistě myslícího, přirozeného poznání Boha, nýbrž zvažuje moderní situaci s jejími předpoklady, dostává se příliš snadno na vyježděnou kolej metafyziky. Tyto předpoklady vedou na jedné straně ke zostření měřítko, přikládaného na všeobecnost, „objektivitu“ myšlení, na druhé straně ovšem k restrikci obsahů, které se týkají právě i tradičního theologického myšlení. Bůh není možný předmět moderní vědy. Pro theologické myšlení je obtížné se tomu podvolit, neboť Bůh, jemuž je víra zavázána, musí právě proto zůstat myslitelný. Zdánlivě se nelze vystříhat alternativy: Buď theologické myšlení zůstává u víry a tím u času a tvrzení, že univerzality, která byla založena v tradičním, metafyzikou raženém myšlení Boha, každopádně nelze dosáhnout myšlením, anebo se theologické myšlení spatřuje donuceno k tomu nechat víru za sebou. Tím však ztrácí půdu pod nohama, jak je to příznačné pro metafyziku, vyčleněnou ze sociálního konsensu a přesazenou do subjektivní libovůle. K tomu Mildemberger poznamenává dvojí: Jednak je více hodnotných způsobů vztahu k Bohu než víra a myšlení – na prvním místě doxologie. Theologické uvažování, které chce objasnit význam slova „Bůh“, se může opřít právě o bohoslužebný kontext, avšak také o jiné sociální kontexty. Ve společném životě lidí, kteří se zaměřují na Boha, je otevřeno široké pole uvažování. Že je tu ihned nasnadě námitka „fideismu“ nebo „tribalismu“, Mildembergera neznepokojuje, neboť toto své myšlenkové nasazení považuje „v každém případě za méně problematické než nárok na všeobecnost myšlení Boha, jemuž přece nelze dostát.“⁵³¹ Pro theologické myšlení zůstává

⁵²⁹ BD II, 45n; 65.

⁵³⁰ BD II, 46-51; 65n.

⁵³¹ BD II, 52.

snaha klást Boha do souvislosti se všeobecným chápáním skutečnosti, čehož očividně lze analogickým myšlením o Bohu a skutečnosti světa dosáhnout stěží. Přitom sotva pomáhá, má-li být analogické myšlení přednovověké metafyziky kriticky mustrováno a při tom přepólováno od teologie k oikonomii. Spád metafyzického myšlení vede proti intenci takovýchto myšlenkových pokusů ke všeobecně již nepřijatelné formě myšlení. Co bylo řečeno shora k problematice dogmatických prolegomen v podmínkách novověkého myšlení, nyní Mildenberger podtrhuje: Závažné obsahy přešly z vlastní dogmatiky do prolegomen. Na místo analogického myšlení Mildenberger tedy zavádí analogický popis jednoduché řeči o Bohu, jejímiž určeními hleděl zrušit tradiční učení o poznatelnosti Božího bytí.⁵³²

Leč není to pouze racionalistické dědictví metafyziky, které nutí k tomu myslet Boha. Naše myšlení chce postihnout celou skutečnost, a kde je toto úsilí implicitně nebo explicitně spoluurčeno tradicí naší monoteistické metafyziky, bude při tom ve hře otázka po Bohu („vzhledu“ do struktury našeho myšlení zde netřeba). Nejde pouze o otázku po jednotě skutečnosti, která nemůže být zodpovězena poukazem na individuální subjekt. Pro tento subjekt v jeho perspektivě je svět právě ten jediný, vlastní svět. Avšak to je pouze subjektivní jednota. Jak lze z této subjektivní jednoty dospět ke společné jednotě světa – to je jedna z otázek, které Mildenberger pokládá za potřebné zpracovat. Poukazem na společný jazyk a konstituci světa jazykem je určena nanejvýš jedna možná cesta zodpovězení této otázky, ale ještě v žádném případě dáno řešení. Poukaz na jednotu skutečnosti, na niž se musíme ptát, zajisté nestačí. Metafyzika transcendentálií vyměřuje pole této otázky přinejmenším potud, že k této jednotě musí přistoupit pravda a dobro, má-li tázání dojít k cíli. To je ovšem nejen dodatečná komplikace, nakořlík myšlení, které se ve světě chce zorientovat, představuje již předem hodnotící orientaci. Pravda a dobro přitom spadají vjedno, chceme-li obě hlediska moderně shrnout jako otázku po smyslu. Mildenberger tuto otázku nejmenuje pouze proto, aby tvrdil její nevyhnutelnost, neboť nechce ani utíkat před agnosticismem, který prohlašuje tuto otázku za nezodpověditelnou a svého času rád proklamoval „smrt Boha“, ani repristinovat racionalismus určující tradiční metafyziku, který nakonec své teologické odpovědi odvozuje z nevyhnutelných otázek. Ani respektu hodnou cestou *fides quarens intellectum* se Mildenberger nemůže vydat. Vyvádí totiž z vázanosti na čas a přivádí do myšlení, které Boha hledí získat jako svůj předmět, přitom se však sama hrozí ztratit v konkrétním protějšku vůči Bohu.⁵³³

Teologická reflexe, která se pouští do problematiky vázanosti víry na čas, nemůže repetovat žádné dosavadní myšlení Boha. To platí i pro myšlení Boha u Martina Luthera, u něhož v této problematice situaci Mildenberger přesto bude hledat dále vedoucí podněty. Luther zajisté zcela samozřejmě pracoval s myšlenkovými předlohami, které pro nás již neplatí: právě s myšlenkou Boha přednovověké metafyziky. Naši myšlenkovou předlohu zato tvoří myšlenka uzavřené přirozené souvislosti, osvojená především technickým zacházením s přivlastněnou přírodou, která se objevuje tam, kde má být myšlena skutečnost v celku a určena na základě Boha a v zaměření na něj. To je obtížné již proto, že tato myšlenka zdánlivě neodvratně staví před alternativu naturalistického (racionalistického) a supranaturalistického myšlení. Přesto tam, kde je nutné myslet skutečnost v celku, podle Mildenbergera nelze nasazovat u takovýchto přednovověkých nebo novověkých myšlenkových předloh. Chceme-li přijít k bytí jen předběžnému chápání toho, co může znamenat výraz „Bůh“, má zůstat u toho, že tam, kde je řeč o Bohu, je myšleno i živoucí lidské bytí ve svém čase – a sice tak, že může být uvedeno, jak je lidské bytí v tomto čase vztaženo na Boha a jak může tento vztah artikulovat jazykově. Poukaz na jazykovou artikulaci naznačuje předpoklad: „O Bohu lze mluvit pádně pouze tam, kde je takováto řeč

⁵³² BD II, 52n; 65n.

⁵³³ BD II, 53; 66.

znovu sama založena v řeči Boží.⁵³⁴ To platí právě i pro Lutherův jím samým vysoce ceněný spis *O zotročené vůli, De servo arbitrio*, který zde Mildembergera zajímá nejprve. Historický odstup přitom usnadňuje prisvojení, poněvadž si můžeme vybírat, a co je na Lutherově spisu změněným časem překonáno, můžeme nechat směle za sebou.⁵³⁵

Na spisu *De servo arbitrio* si Mildemberger si všímá Lutherova soteriologického cíle. Pro Luthera platí jako jistota, že Bůh vše předem určuje. Oikonomie je východisko a cíl, odkud musí být Lutherův spis chápán: jistota, že Bůh v Ježíši Kristu spásně potkává hříšného člověka. Tato jistota je přitom jistotou víry, která své jistoty dosahuje na základě dvojí Boží skrytosti: Jednak je Bůh skrytý v myšlení. Je to dialektická Boží skrytost, nakolik se zde jedná o pravdu zřejmou pro všeobecně lidskou zkušenost. Bůh je skrytý ve svém majestátu, nenechal se ztotožnit se svým slovem, nýbrž ponechal si svou svobodu nade vším. Každý přece ví, že se neděje to, co předjímal, nýbrž veškeré dění určuje Bůh sám, který všechno předzvěděl. Takto musí být Bůh myšlen. Je to Bůh metafyziky. Je to Bůh nejen myšlený ve svém nutném bytí, na němž závisí veškeré kontingentní bytí, nýbrž i Bůh myšlený ve svém živoucím chtění a činění, vedle jehož chtění a činění se každé kreaturální chtění a činění nezdá mít žádné místo. „Svobodná vůle je očividně pouze Boží predikát a nemůže připadnout nikomu než samému Božímu majestátu. Ona totiž může a činí, jak zpívá žalmista, všechno, co chce na nebi i na zemi.“⁵³⁶ Tradiční problém, jak Boží všepůsobnost může být myšlena spolu s relativní svobodou člověka, Luther posouvá stranou. Nejen inkonkvence Erasmovy, který v zájmu Boží spravedlnosti a lidské mravnosti chce myslet dohromady Boží působení milosti a lidskou svobodu, Luther pokrývá „nešetřně“ (*schonungslos*).⁵³⁷ Bůh sám podle své podstaty je nutný; co je mimo jím chtěné, může chtít tak nebo také jinak. Právě v tom spočívá kontingence kreaturálního bytí. Přesto jestliže Bůh jednou chce, potom se to stane s božskou nutností. Stvořená skutečnost nemá nutnou podstatu. Neboť Bůh, který by přicházející věci viděl pouze nejistě nebo by se v tom, co se má stát, pletl, by byl směšný neméně, než pokud by nemohl a nepůsobil vše nebo pokud by se něco stalo bez něj. Avšak právě v takovémto myšlení Boha, jak musí lidský rozum ve shodě s Písmem přiznat, je Bůh pro myšlení skrytý – tedy skrytý i ve své spravedlnosti a dobrotě. Myšlení nemůže postihnout Boha jako Boha. Jistě je vnějšek určen Bohem stejně jako nitro. Reflexe tu ovšem nechce připustit, že dobrému chtění se musí dobře dařit.⁵³⁸ Pouze tehdy není to, co se děje, a ten, který to vše působí, křiklavě nespravedlivé. Bůh se tedy ve svém majestátu ukrývá v myšlení: Aby jej bylo možné náležitě myslet, muselo by myšlení Božího majestátu přiznat lidské vůli alespoň minimum svobody k činění dobrého. Takováto svoboda by byla vždy na úkor Božího všemocného působení. Tak se Bůh ukrývá v myšlení Božího majestátu, poněvadž celý svět ví, co znamená moc a neodvolatelnost osudu, který vládne nad celým světem a lidmi. Tento vhléd slouží víře k ujištění, že Bůh to, co zaslubuje, také uskuteční, neboť nad tohoto Boha v jeho majestátu se nemůže nikdo a nic povyšovat, nýbrž vše spočívá v jeho všemohoucí ruce.⁵³⁹

⁵³⁴ *BD II*, 54. Ve shrnutí Mildemberger dodává: „v Ježíši Kristu“ (tam. 66). Navzdory uštěpačné poznámce Panenbergově (*STh I*, 258nn) vůči Karlu Barthovi a Eberhardu Jüngelovi týkající se biblického zdůvodňování a zdůvodnitelnosti teze, že se Bůh sám v Ježíši Kristu zjevil jako Boží slovo, zůstává Mildemberger u obvyklého dogmatického způsobu vyjádření spoléhaje na to, že kontext jeho úvah k jednoduché řeči o Bohu a dogmatickému určení vztahu theologie a oikonomie dává dostatečně najevo, jak chce být chápán (*BD II*, 54, pozn. 30).

⁵³⁵ *BD II*, 53n; 66.

⁵³⁶ Martin Luther, *De servo arbitrio*, WA XVIII, 636, 28.

⁵³⁷ Erasmus sám musí připustit, že svobodná vůle bez Boží milosti není uschopněna k dobrému, tedy že svobodná vůle právě není svobodná k obrácení se k dobrému, jak Erasmus tvrdí (*BD II*, 56, pozn. 38).

⁵³⁸ Zde Mildemberger směle uvádí Kantovu myšlenku o Bohu coby postulátu čistého praktického rozumu. Kant zajisté myslí jinak než Luther nebo Erasmus; pro něj je dobré chtění, a tedy svoboda fixní bod, nikoli však Boží vše určující nutnost. Ta pouze doplňuje dobré chtění, s nímž se samozřejmě shoduje (*BD II*, 57, pozn. 40).

⁵³⁹ *BD II*, 55-57; 66.

Zároveň je Bůh skrytý *pro* myšlení, a tedy přístupný pouze víře. Je to znatelné tam, kde nahlédneme, že svobodná vůle je – nic. Myšlení se vztahuje reflexivně na sebe sama a spatřuje se ve vztahu k Bohu. Z toho, že řeklo dobrému a bohulibému své „ano“, a bývalo by mohlo říci také „ne“, vyvozuje myšlení svobodnou vůli pouze zdánlivě. A tak nikoli myšlení, nýbrž víra ví, že nezbyvá než na Boha čekat. Víra směřuje k tomu, co nevidíme (Žd 11,1): Bůh je zjevný ve skrytosti a bezmoci víry. V důvěře přichází víra v Bohem daném čase právě tam, kde v tomto čase je Boží dobro skryto ve svém protikladném předmětu, pocitu a zkušenosti a skrytost víry dosahuje svých nejhlubších hlubin. Tuto skrytost víra přestojí pouze proto, že je založena v evangeliu a má před očima Krista. Jedině v pohledu na něj je možné ono přehodnocení, o němž tu Luther stále znovu mluví: „Co je lepší než Kristus a evangelium? A čím se ve světě více opovrhujeme? Proto ví sám Bůh, jak je před Bohem dobré to, co je pro nás špatné, a ti, kteří vidí Božíma očima, to jest ti, kteří mají Ducha.“⁵⁴⁰ Důvěra, která směřuje na Boha v Kristu, může přestat onu skrytost a zakouší Boha tam, kam myšlení již nedosahuje. Toto místo není distance reflexe, která se chápe ve svobodně zvoleném nebo přinejmenším zásadně svobodně volitelném vztahu k Bohu, a právě tím se mýlí. Toto místo je spíše místo Bohem dané – čas, který se zpřístupňuje slovem v zaměření v Boha právě tam, kde se hodnocení obrátilo. Takovéto obrácení není subtilní prostředek, abychom si alespoň o kousek dále zajistili spásu.⁵⁴¹

„Tváří v tvář očividné bezmoci tradičního myšlení Boha“ se Mildemberger ptá na možnosti dalšího teologického postupu.⁵⁴² Co Luther naznačuje, je poukaz na souvislosti zkušenosti, v nichž myšlení sice není prostě zrušeno, avšak zasazeno do oné nedisponovatelné soudržnosti nitra a vnějšku, v níž má víra své trvání: biblickým slovem určené a tím skutečně svobodné nitro. Svobodné proto, že zůstávajíc v aktuální skutečnosti nemusí si ve zdánlivé svobodě bezmocně zajišťovat vlastní možnosti zdařilého života, neboť biblické slovo instruuje k vystižení k života přicházejícího od Boha v aktuální skutečnosti. Proto se nitro nepotřebuje projektující a reflektující z aktuální skutečnosti stahovat, pozvedat nad zasazení do času, ignorovat svou tělesnost a vzdalovat se světu, lidem, věcem. Naopak může zůstat u toho, co jest, poněvadž to, co jest, je transparentní v zaměření na Boha. Abychom při uvážení otázky po Bohu zůstali v čase, je zapotřebí vynacházení. Tělesné lidské bytí, zasazené do životní souvislosti, z níž není úniku, si může Boha uvědomovat. Bůh ve vnějšku a jako tento vnějšek není přirozená souvislost, jejíž uzavřenost může být heroicky uznávána či popírána. Bůh ve vnějšku je to či ono *konkrétně*, které se vyslovuje biblickým slovem. Tam však, kde si Boha uvědomujeme, je Boží skrytost v myšlení zrušena právě v tom, že biblickým slovem určené nitro skrze Ducha svatého se shoduje s vnějškem, a čas je zakoušen jako Boží blízkost. K této shodě nedochází myšlením, nýbrž tak, že se děje a pociťuje.⁵⁴³

Poukazy na Lutherovo myšlení Boha v jeho spisu o nesvobodné vůli Mildemberger chápe jako pouze první návod k tomu nechtít uniknout času. Chtít uniknout času znamená zakrývat skutečnost Boha a člověka: Člověka, který si osobuje svou moc nad časem, a právě tím Boha nenechá platit v jeho působící všemohoucnosti. Zůstává-li myšlení v čase, zůstává *pod* Bohem – tak Mildemberger parafrázuje Lutherovo tvrzení nesvobodné vůle v duktu svých úvah. „Vnějšek jako určený, a proto neurčitelný lidským nitrem, jak to snad všeobecná zkušenost ví, zakrývá Boží dobrotu za všepůsobností bezrozdílného, hodnotově indiferentního přemožení lidské živoucnosti, která přesto stojí vůči vnějšku plná očekávání.“⁵⁴⁴ Biblické slovo, které Boží přicházení v Ježíši Kristu určuje jako lásku, zajisté umožňuje vystavit se tomuto vnějšku s plnou důvěrou. Víra se určuje na základě Božího slova, v němž Bůh sebe sama definoval v Ježíši Kristu. Musíme i zde říci, přejímajíce myšlenku predestinace, že víra je určována Duchem svatým na

⁵⁴⁰ Luther, *De servo arbitrio*, 708, 39-709, 1.

⁵⁴¹ *BD II*, 57n; 66.

⁵⁴² *BD II*, 58.

⁵⁴³ *BD II*, 58; 66.

⁵⁴⁴ *BD II*, 59.

základě Božího slova? Pouze tak lze si tvářit v tvář zkušenosti, která v setkání nitra a vnějšku spatřuje a pociťuje pravý opak, udržet lásku: zkušenost bezmoci a rezignace jistě i vůči vnějšku, v dynamice jeho průběhu zdánlivě pevně daného. Zda se tento vnějšek nazve „Bůh“ anebo zůstane nepojmenován, bude záležet na tradici, kterou si člověk přivlastnil – tu a tam bude přece při díle zkušenost se slovy, která vnějšek zpřístupnila jako Boží lásku, snad teprve dodatečně a v utěšeném v klidu, že to tak bylo přesto dobré. Avšak přísnost střetu Luthera s Erasmem, v němž spolu s otázkou svobody vůle jde zároveň o celek, podle Mildembergera potřebuje doplnění a objasnění, jak tuto možnost nachází v Lutherových katechismech.⁵⁴⁵

Máme se Boha *bát*, *milovat* ho a *důvěřovat* mu. Tato tři určení vkládají lidskou živoucnost do času, do shody nitra a vnějšku tak, že tato určení se drží toho, co je teď a tady, a zároveň toto „teď a tady“ zasazují do obsáhlého určení Bohem: Bát se, milovat a důvěřovat směřuje na Boha a *zároveň* je vždy „při tom“ svět ve svém zpřístupnění.⁵⁴⁶ „Jen jsou-li zohledněny věci, s nimiž tělesné lidské bytí zachází, a svět jako vnějšek vždy obklopující nitro, lze pádně mluvit o Bohu.“⁵⁴⁷ Jak málo tu smí být zanedbávána situovanost, v níž se nitro zakouší začleněno do světa a času, tak musí být jasné: Pouze jelikož biblické slovo umožňuje toto začlenění zároveň překračovat, může důvěra směřovat na Boha místo na věci. To samozřejmě neznamená, že tato antropologická konstelace může vést také k tomu, že tím spíše věci mohou důvěru, strach a lásku stahovat na sebe. Přesto musíme mít tuto konstelaci na zřeteli, chceme-li pádně popsat, jak se čas vyslovuje v zaměření na Boha. Stručnou formulaci *Mensšího katechismu* „Máme se Boha bát nad všechny věci, milovat ho a důvěřovat mu“ *Větší katechismus* rozvádí: „Co znamená Boha mít nebo co to je Bůh? Odpověď: Bůh znamená to, k čemu se člověk má opatřit vším dobrem a útočištěm, ve všech nouzích.“⁵⁴⁸ Rozdíl vysvětlení oproti Bohu skrytému v jeho majestátu ze spisu *De servo arbitrio* je patrný. Význam výrazu Bůh zde neurčuje atribut moci, nýbrž dobroty. Čemu do vnějšku vykloněná živoucnost může důvěřovat – to je Bůh. Luther nazývá tuto živoucnost vykloněnou do vnějšku dobře biblicky „srdce“, což nesmí být omezeno na afekt, nýbrž zahrnuje i chtění a myšlení. Srdce coby toto lidské nitro potřebuje oporu ve vnějšku, na

⁵⁴⁵ BD II, 59n; 66.

⁵⁴⁶ Záleží-li Mildembergerovi tolik na tom, aby teologická reflexe dotazující se na Boha neopomíjela čas, považuje za nutné se vymezit proti misinterpretaci, jako by existovalo něco jako nezprostředkovaná zkušenost Boha v pocitu, kterou by skutečnost tohoto světa nanejvýš zažívala. Rudolf Otto (*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen*, München 1963 [1917]) konstituuje ze zkušenosti numinózní jako *tremendum* a *fascinans* svatost jako kategorii *a priori*. Vyvstává nikoli bez smyslových podnětů a zkušeností tohoto světa, ty jsou však pouhá pohnutí. V kritickém uvážení chce Otto doložit, že se u pocitu numinózní jedná se o poznávací momenty čistě *a priori*, tedy o původní určení a uschopnění člověka k vnímání Boha (tam. 133). Zároveň Otto postuluje spojení této iracionální zkušenosti s racionálními elementy. „*Tremendum* jako vytlačující moment numinózní se schematizuje racionálními idejemi spravedlnosti, mravního chtění a vyloučení protimravního a takto schematizováno se stává svatým Božím hněvem, jež zvěstují Písmo a křesťanské kázání. *Fascinans*, ujišťující moment numinózní, se schematizuje dobrotou, smilováním a láskou a takto schematizováno se stává plným souhrnem milosti, která přistupuje ke svatému hněvu v kontrastu i harmonii a která stejně jako tento hněv má díky numinóznímu prvku mystické zabarvení“ (tam. 162). Pocit a myšlení, racionalita a iracionalita, jsou ve svatosti pospolu tak, že ve vnějšku musí spočívat pouhý podnět k aktivaci dispozice nitra, „náboženské *a priori*“, v zaměření na Boha. Tím se však čas a Bůh od sebe vzdálí natolik, že spojení christologického a pneumatologického určení času je zrušeno. Není zapotřebí slovo, v němž Boží dějinný příběh zpřístupní čas v zaměření na Boha, kde nitro je v zaměření na Boha disponováno v takovémto antropologickém určení. Otto užívá Luthera, a právě jeho spis o nesvobodné vůli jako doklad pro svůj názor. To je však možné pouze tehdy, jestliže se oproti Lutherovým jasným výrokům zruší dvojí Boží skrytost do iracionality numinózního prožívání: *mysterium tremendum* jako Bůh skrytý v myšlení a *mysterium fascinans* jako Bůh skrytý pro myšlení. Pro Luthera konstitutivní význam Písma, svědectví o Kristu, musí zmizet do schematizace iracionálního pocitu racionálními momenty svatosti. Zajisté v Ottově konceptu zůstává prostor pro jistý druh christologie: Kristus jako ten, který není pouze subjekt, nýbrž zároveň objekt divinity, a tak vrchol realizace náboženského *a priori* v dějinném vývoji. Přesto je tím oddělení náboženské zkušenosti od ostatního času právě upevněno (BD II, 60n).

⁵⁴⁷ BD II, 61.

⁵⁴⁸ Větší katechismus, 560, in: *Knihy svornosti*, 377 (překlad pozměněn).

niž se může spolehnout. To je podle Luthera jedině Bůh. „Tedy že Bůh mít Boha není nic jiného než mu ze srdce důvěřovat a milovat ho...“⁵⁴⁹ A tak něco jako Boha potřebuje každé lidské srdce, místo vně, kde se upevňuje jeho důvěra. To je zde Lutherovo východisko. Současně je však zřejmé, že právě tím se klade otázka, zda je to skutečně Bůh, na němž závisí srdce, anebo modla, již důvěra patří neprávem. Stejně jako je na jedné straně zdůrazněn vztah Boha a víry, záleží na druhou stranu velmi málo na libovůli, co je Bohem lidského srdce, na němž závisí a jímž se upevňuje. K tomu Mildemberger poznamenává dvojí: Jednak Luther určuje Boha tak, že zpochybňuje „samozřejmost“ metafyzického racionalismu, kde Bůh „musí“ být tím jedním jediným Bohem. Tato „samozřejmost“ je narušena proto, že Bůh tu není určen na základě myšlení. Bůh může být v podmínkách naší myšlenkové tradice vždy pouze ten jeden jediný Bůh. Zajisté se potom v důsledku toho, co Mildemberger nazývá „christologické zúžení“, v teologii a církvi znovu ujímají nepřesnosti, ano nesmyslnosti, není-li svět již vystižen ve své konstituci Bohem.⁵⁵⁰ Přesto srdce se nerovná myšlení určenému naší západní tradicí. To, oč se opírá, má sice funkci boha, avšak velmi často to Bůh není. „Proto smysl toto přikázání spočívá v požadavku pravé víry a naděje srdce, které zamíří na pravého, jediného Boha a pouze k němu přilne.“⁵⁵¹ Je zapotřebí tohoto přikázání, které odkazuje na jediného pravého Boha, aby lidské srdce nezáviselo na falešných bozích. Toto přikázání žádá naději na zdařilý život směřovat pouze na toho pravého Boha. Jsou tu peníze, mamon, „ta nejobecnější modla na zemi“, „veliké umění, chytrost, moc, oblibu, přátelství a čest.“⁵⁵² Jsou to možnosti určovat vnějšek, utvářet svět tak, jak tomu chce srdce, které si tu počíná jako zotročená vůle, *liberum arbitrium*: nitro, které domněle může určovat vnějšek a takto si zařídit svůj svět jako místo zdařilého života. K tomu je zapotřebí „bůh“, tedy to, co bezmoc srdce promění v moc. I bohoslužba se potom stává modloslužbou: opovržlivostí, která by chtěla svými činy na Bohu vymoci nebe, „jako by Bůh byl naším dlužníkem a my jeho pány, kterým by měl stát k službám.“⁵⁵³ Srdce se má nechat určovat Bohem v tom, co Bůh uspořádal a co umožňuje život jako aktuální skutečnost. Opřít své srdce o toho pravého Boha neznamena Bohem disponovat, naopak.⁵⁵⁴ Tam, kde lidské srdce závisí na vlastních bozích, tam se domnívá světem, věcmi a aktuální skutečností moci disponovat. Bůh se mu stává prostředkem k cíli takového disponování. Zda je to Bůh křesťanské tradice, nebo zda je tento Bůh odsunut a srdce se věší na něco jiného, není příliš důležité. V každém případě je to zdánlivá a troufalá svoboda *liberum arbitrium*, která se považuje za Boha nad Bohem a svět uzpůsobuje tak, že mu musí být po vůli a poskytnout zdařilý život. Cesta k zdařilému životu tudy nevede už proto, že Bůh si nenechá své Boží bytí vzít.⁵⁵⁵

Srdce se s Bohem mine, odhlédne-li od jeho slova. Věci jsou tímto slovem překračovány a obemykány (*umgreifen*). Přitažlivost nebo odpudivost, která pro srdce, orientující se ve světě, vytváří pozitivní nebo negativní hodnotu věcí, jsou ve strachu z Boha v milování Boha přesahovány. Tím je současně znatelné, že hodnota věcí, zakoušená v přitažlivosti a odpudivosti, není nic definitivně daného. Hodnota věcí je určena spíše Boží dobrotou, která právě není totožná s pocíťovanou hodnotou věcí, nýbrž určená důvěrou srdce, ve slově Písma přesahující věci v zaměření na Boha a právě takto schopnou vystihnout aktuální skutečnost v zaměření na Boha. Důvěra by byla velmi abstraktní, pokud by nezahrnovala situovanost lidského bytí ve světě, určenou aktuální skutečností. Potud Boha nelze vystihnout bez světa a času. Tím ovšem není jed-

⁵⁴⁹ Větší katechismus, 560, in: *Knihá svornosti*, 377 (překlad pozměněn).

⁵⁵⁰ „Otázku po nějakém demiurgovi vposled nelze potlačit, i když člověku přimyslíme něco jako roli tohoto demiurga, zůstává otázka po „odkud“ tohoto světa nezodpovězená.“ Bezmyšlenkovitý materialismus může být jedna odpověď, gnóze se svými dvěma původními principy odpověď druhá (*BD II*, 62, pozn. 56).

⁵⁵¹ Větší katechismus, 560, in: *Knihá svornosti*, 377 (překlad pozměněn).

⁵⁵² Větší katechismus, 561, in: *Knihá svornosti*, 378 (překlad pozměněn).

⁵⁵³ Větší katechismus, 565, in: *Knihá svornosti*, 379.

⁵⁵⁴ Větší katechismus, 563, in: *Knihá svornosti*, 378.

⁵⁵⁵ *BD II*, 60-62; 66.

noduše postulována Boží bezprostřednost coby zkušenost, nakolik se ve slově vystižený čas vyslovuje v zaměření na Boha. Potud se uplatňuje rovněž onen moment biblického chápání srdce, kdy srdce znamená orgán *vědomého vztahu ke světu*. Avšak stejně jako jsou rozdílné časy, je rozdílné i to, jak se v nich a v pohledu na ně může Bůh vyslovovat. Myšlení Boha se nesmí nikdy oddělit od svého času a místa, které ukazuje, kde a jak může být Bůh zakoušen. Pouze tak zůstaneme teologicky u toho, co vytváří pravdu těchto zjištění: u jednoduché řeči o Bohu, která v moci Ducha svatého prokazuje svou pravdu. To teologickou řeč ulehčuje a zároveň ztěžuje. Ulehčuje, nakolik je teologická argumentace zproštěna metafyzických postulátů a nepotřebuje překračovat od myšlenky Boha k její evidenci, která pravdu postuluje jako každému člověku principiálně přístupnou myšlenkovou zkušenost. Jako myšlenková zkušenost by muselo být postulováno vědění, které by nepokryté či v současné situaci spíše skrytě uplatňovalo mocenský nárok takto osvojeného myšlení. Jelikož myšlení spojené s jednoduchou řečí o Bohu svůj nárok na pravdu postoupilo právě této řeči, může se zcela bez zábran angažovat v tom či onom vědeckém diskurzu. Přitom nelze podceňovat ani ztížení teologického myšlení. To platí zajisté nejprve pro nitroteologickou diskuzi, nakolik v něm na metafyzické myšlenkové zvyklosti narážíme na každém kroku. Tyto zvyklosti neurčují pouze tradici, nýbrž svůj nárok na platnost vznášejí i dnes. Přesto Mildemberger snad dostatečně zdůvodnil své rozhodnutí, proč tyto zvyklosti nechce a nemůže následovat.⁵⁵⁶

Jakkoli víra coby důvěra přesahující věci žije ve slově a ve zpřístupněnosti světa jazykem, není bezprostředně afektivně zachvácená (*ergreifen*). Jazykově vystižená nebo přinejmenším vystižitelná zkušenost s časem je zpřístupněna v zaměření na Boha. Přesto právě zde se spolu s Mildembergerem ptáme, nakolik situace této zpřístupněnosti může být z této konkretizace vyňata a myšlena takříkajíc všeobecně, aniž by takovéto myšlení ztratilo své místo. Lze si představit řečové situace, v nichž je to dobře možné: doxologie či vyznání víry. Tyto situace obnášejí zároveň hodnocení ze strany takto hovořících. *Že je to dobré*, říká doxologie stejně jako vyznání. Jak dalece však takovéto hodnocení může být znovu vyňato z řečové situace a vmyšleno do pojmu Boha coby *summum bonum* nebo lásky, aniž by se tím myšlení Boha nezačalo vznášet v nezávaznostech? Pouze tam, kde zůstává u víry, která nemůže být skutečná jinak než v čase, nebude se myšlení naparovat, nýbrž podílet na zkušenosti víry. Zajisté tu oproti tradici myšlení Boha dochází k určitému omezení. Přesto pouze v takovémto omezení zůstává teologické myšlení u své věci, totiž zkušenosti Boha v čase. Právě na Lutherově odporování svobodné vůli se tomu lze učit.⁵⁵⁷

1.3. Bůh jako dobrota života

Bůh a jeho zakusitelnost patří dohromady. Bylo tomu tak i v tradičním myšlení Boha, ovšem tam, kde za místo zkušenosti Boha mohlo platit i myšlení, byla tato zakusitelnost pojata šířeji. Osvojené abstraktní myšlení Boha činí myšlenkovou zkušenost něčím „čistě subjektivním“, co musí být naladěno existenciálně, aby zdůvodnilo závaznost myšleného přes zasaženou subjektivitu. Myšlení coby místo zkušenosti Boha v současné situaci odpadá, poněvadž abstraktní subjekt myšlení Boha nezakusí. Myšlení coby místo zkušenosti Boha nutilo k tomu vycházet právě ze všeobecnosti a abstrakce, jak je charakteristické pro moderní myšlení garantující vědeckou objektivitu. Ani zde nelze otázku po čase myšlení obejít. Proto Mildemberger zůstává u zasažení myšlení Boha do času, jak je tento čas v jednoduché řeči o Bohu zpřístupněn v zaměření na Boha. Co si potom máme představovat pod výrazem „Bůh“? Zajisté je tu možná řečová forma vyprávění. A jestliže se ve vyprávěních vyskytuje Bůh, potom spoluurčuje způsob jeho bytí „přítom“ obraz, který si o něm děláme. I zde by muselo být o obrazu Boha možné srozumění, které

⁵⁵⁶ BD II, 63-65; 66.

⁵⁵⁷ BD II, 65.

říká, kdo je ten, jenž je vzýván jako Bůh a pro něhož se nasazují ti, kdo takovéto vyprávění slyší a jsou tímto Bohem zasaženi.⁵⁵⁸

I tam, kde se na zákaz zobrazování v Desateru dbá více než obvykle, nelze popřít, že obrazy Boha a představy o Bohu určují náboženské nakládání s ním. Jaká jsou kritéria přiměřenosti těchto obrazů a představ? Otázka pravdy, ve smyslu: takovéto obrazy Boha a představy o Bohu musejí být nejprve pravdivé, tu nepomáhá. Stanovením přiměřenosti, resp. pravdivosti a falešnosti obrazů Boha a představ o Bohu bychom opustili dosud osvědčené tázání, které se sice ptá na podmínky správné řeči o Bohu, avšak pravdu této řeči nechce teologicky definovat.⁵⁵⁹ To by bylo možné nanejvýš přes konsensuální teorii pravdy, která by musela být znovu chápána analogicky, totiž jako shoda v Duchu svatém. Otázka po přiměřenosti obrazů Boha a představ o Bohu jemu samému, která má v západní filosofii a teologii dlouhou tradici, předpokládá dvojí distancování: rozlišování Boha samého a obrazu Boha, jakož i rozlišování uctívání Boha, jak je prokazováno a zakoušeno ctitelům jeho obrazu, a působení uctívání Boha na citele. Pádnou řeč o Bohu lze každopádně vypracovat pouze v odporování mediatizaci a funkcionalizaci Boha, nikoli nezbytně obrazům Boha.⁵⁶⁰

Podle Jana Damašského, koryfeje staré metafyzické tradice negativní teologie, je Boží existence sice známá, avšak co do své podstaty a přirozenosti je Bůh zcela nepochopitelný a nepoznatelný. O Bohu lze sice mnohé vypravovat – že je bez počátku a konce, neproměnný, nepomíjivý –, ale to vše neříká o Bohu nic, co je, nýbrž co není. A to protirečí hlavní zásadě, že tam, kde má být určena podstata něčeho, musí člověk říci, *co* to je. Boží podstata je tedy nekonečná a nepochopitelná, lze o něm „chápat“ pouze to, že je nepochopitelný. Pozitivně lze o Bohu sice také mluvit: že je dobrý a spravedlivý apod. Leč všechna tato určení se netýkají Boží přirozenosti samé, nýbrž jejích vztahů, a proto je negativní řeč o Bohu přiměřená. Tradice Boží nepostižitelnosti spoluurčuje západní myšlení a vedla k vývoji analogického myšlení Boha, které sice musí postulovat analogii Boha a stvoření, neboť jinak by byl Bůh zcela nemyslitelný, zároveň však toto analogické myšlení Boha musí zdůrazňovat distanci Boha a stvoření: v podobnosti ještě větší nepodobnost. Takto myšleného nepochopitelného Boha metafyziků a teologů ovšem doprovázejí obrazy Boha a představy o Bohu, které jsou určeny antropomorfním jazykem Bible a náboženskými potřebami věřících. Teoriemi kondescendence a akomodace lze v hraničním případě zdůvodnit, proč Bůh se přes nepřiměřené obrazy a představy činí přístupným. Zda se potom v této tradici, která rozpoznala Boží nepoznatelnost, tvrdí, že Bůh „nepochopitelný“ (Tillich) nebo „zcela jiný“ (Otto), není příliš důležité. Poukážeme-li však na problémy metafyzického myšlení, tím spíše klade se otázka po shodě na tom, jak tváří v tvář výzvám naší doby a zároveň biblickým svědectvím jako předem danou řečí lze pádně mluvit o Bohu.⁵⁶¹

Právě má-li myšlení následovat víru a nesmí ji pro myšlení typickým rozpráhnutím do celku nakonec překonat, musí myšlení Boha vždy uvážít také čas. Je to čas, který má být biblickými texty vysloven v zaměření na Boha. Ke shodě na významu výrazu „Bůh“ hledí Mildenerberger přispět výkladem žalmu 73. Jeho téma zní: „Jak je Bůh dobrý k Izraeli, k těm, kdo jsou čistého srdce!“ (v. 1). Na konci se toto „dobrý“ objeví znovu: „Mně však v Boží blízkosti je dobře, v Panovníku Hospodinu mám své útočiště, proto vyprávím o všech tvých činech“ (v. 28). V kontextu žalmu můžeme říci, že Boží dobrota je přivlastňována tak, že žalmista se blíží Bohu. Dobrota, kterou srdce člověka hledá a nachází u Boha, nesmí být interpretována na základě dualismu těla a duše, v naší tradici obvyklého, a tím zároveň pozemské blaženosti a spásy. Nikoli

⁵⁵⁸ *BD II*, 67n; 86.

⁵⁵⁹ Tím bychom se dostali do modelu systematické teologie, který předpokládá přístup k Boží pravdě v myšlení, jak exemplárně činí W. Pannenberg (69, pozn. 5).

⁵⁶⁰ *BD II*, 68-71; 86.

⁵⁶¹ *BD II*, 71-73; 86.

bezprostřednost Boha náboženské niternosti je cílem žalmu, jak by bylo nasnadě při izolování veršů 23-26.⁵⁶²

V Ž 73,23-26 vidí Paul Althaus, zde reprezentující širokou tradici výkladu, prolomení „náboženského empirismu“, který je podle něj pro Starý zákon příznačný. Pod náboženským empirismem chápe „zakoušet Boží skutečnost v očividných pozemských působeních, v tělesném životě, ve *vnějším* osudu, v politické existenci lidu. Boží milost, Boží odměna se chápe v pozemském štěstí, v požehnání dětem, v trvání rodiny; pro lid: v trvalém vlastnictví země, v přemožení nepřátel, v politické moci a bezpečí a míru. [...] Boží hněv a pokuty jsou poznávány v každém zlu, nemoci, tísní a smrti...“⁵⁶³ Althaus mluví o „dětském stadiu“ (*Kindesstufe*), k němuž se Bůh snížil. Odtud se víra musí pozvednout k „mužské fázi“. V připravenosti kvůli Bohu zemřít je skryta jistota věčného života, v rezignaci na vše, co není Bůh, zakoušena spása Boží transcendence. Tak vede podle Althause Ž 73 na samý práh evangelia. „Proto může žalm sloužit jako výraz jistoty spásy, kterou zvěstuje Pavel na konci Ř 8.“⁵⁶⁴

Althausovo odmítnutí „náboženského empirismu“ starozákonní víry, tj. vyhoštění toho, co je od Boha očekáváno a přijímáno jako nitrosvětské dobro či spása, z vlastního vztahu víry k Bohu, je „pouhá stylizace bez obsahu reality. I Althaus snad přece po jídle, sytý a spokojený, Bohu poděkoval. Pečoval o své děti a tuto péči předkládal Bohu. Úpěnlivě ho prosil o mír, a právě také o vítězství vlastního lidu.“⁵⁶⁵ Althausův dualismus vede nanejvýš k umělému rozdílu mezi starozákonní a novozákonním postojem víry. Pak ovšem, jak ukazuje Althausovo ocenění Ž 73, musí být takový rozdíl přenesen do Starého zákona samého. „Jak potom ale právě Kristův příběh může zůstat tím novým v Novém zákoně?“⁵⁶⁶ Ž 73,23nn nelze činit *theologii crucis*, ani *theologii resurrectionis*, jak Althaus míní.⁵⁶⁷ Althaus Boha již předem velmi dobře zná. Svou interpretaci veršů 23-26 víru mylně subjektivizuje a „stabilní věřící niternost“ se potom sotva odlišuje od stoické duševní vyrovnanosti, jejímž umožněním by byl Bůh.⁵⁶⁸

Co je ve v. 1 představeno jako všeobecné tvrzení, je rozvíjeno jako zkušenost toho, kdo žalm přednáší. „Jak je Bůh dobrý k Izraeli, k těm, kdo jsou čistého srdce!“ Toto téma získává ve stylizovaném líčení štěstí bezbožného a bídy těch, kteří jsou čistého srdce, své bližší určení. Srdce, životní vůle, která je vykloněná do světa a očekává, že jí půjde vstříc to, co život učiní zdařilým – tj. svět. Bůh je to, co tuto zdařilost zaslubuje a přináší. Zajisté je tu dodána podmínka: Zdařilost je přislíbena právě těm, kdo jsou čistého srdce. Proto je v Ž 73 tolik rozvířený afekt, poněvadž se zdá, že to chodí jinak. Co vytváří onu čistotu srdce, není blíže rozváděno: Očividně o tom mezi žalmistou a jeho „publikem“ panuje shoda. Pro jasnější pochopení Mildenerger poukazuje na základní téma moudrosti (Př 9,10). Toto určení lze precizovat odkazem na první přikázání a Lutherův shora představený výklad prvního přikázání. Jde tedy o faktický konsensus o tom, jak ne/vnímat svět s ohledem na zdařilý život. Moudrost realizující se jako bázeň před Bohem ví, že Bůh tímto světem disponuje, a srdce se tedy nesmí světem pomocí jeho model upravovat. Alternativa je přitom lákavá: jako oni potřeštěnci disponovat zdařilostí života. Tito bezbožní nejsou potřeštěnci proto, že by jim chyběla inteligence. Jde tu o štěstí a zdařilý život v obsáhlém smyslu. Že se jim daří, dostatečně ukazuje to, jak se dokáží přizpůsobit okolnostem a používat je pro své cíle (L 16,8). Potřeštěnci, zaslepení jsou tito lidé z perspektivy toho, kdo je

⁵⁶² BD II, 73; 86.

⁵⁶³ Althaus, *Wahrheit*, 196.

⁵⁶⁴ Althaus, *Wahrheit*, 199.

⁵⁶⁵ BD II, 74, pozn. 27.

⁵⁶⁶ BD II, 74, pozn. 27.

⁵⁶⁷ „... tímto naprostým vydáním se smrti u Boží ruky je dosaženo bodu, na němž se *theologia crucis* nutně stává *theologií resurrectionis*“ (Althaus, *Wahrheit*, 198). „O jakou nutnost se při tom jedná, Althaus ovšem zamlčuje. Jde tu o mystické *resignatio ad infernum*? Nebo jde o pouhý tlak myšlení teologického schématu, jež ke kříži musí říci i vzkříšení?“ (BD II, 75, pozn. 28).

⁵⁶⁸ BD II, 75.

„čistého srdce“, poněvadž jejich vnímání světa schází bázeň před Bohem, již začíná veškerá moudrost. Tím však vnímají převráceně, a to nemůže dobře dopadnout. Závist a žárlivost na zdařilost života ve falešném, bezbožném vnímání světa láká ty, kdo jsou čistého srdce, přejít do druhého tábora. Jakkoli je tato problematika typická, jedná se zároveň o individuální určení takovýmto pokušením. Byl to zlý čas. Jelikož však žalmista tento čas přestál, může o tom nyní vyprávět jako o Božím činu (v. 28).⁵⁶⁹

Výklad žalmu musí rozlišovat dva momenty: Jednak se musíme ptát, proč žalmista toto pokušení mohl přestát. A dále, jak se toto pokušení zlomilo, tedy jak pozitivně proměnilo právě i afektivní situaci žalmisty. Formální i obsahový střed tvoří v. 15: pokušení štěstím bezbožných umožnila přestát *řeč*, ono vnímání skutečnosti, které si Boží děti osvojily. Ještě nelze říci, že se žalmista rozhodl u této řeči a u tohoto vnímání zůstat. Přesto jej afektivně jitrí. Nemůže jinak než u toho zůstat, a tedy vnímat svět právě způsobem těch, kteří jsou čistého srdce a kteří jsou proto označováni jako Boží děti. Žalmistovo vnímání skutečnosti je určeno řečí, kterou si nemůže splést s žádnou jinou řečí. Pokušení štěstím bezbožných lze obstát zasazením do této řečové souvislosti Božích dětí, k němuž vnímání světa bezbožníků nepředstavuje žádnou alternativu. Proč je tomu tak? Vhled, který žalmista staví proti zkušenosti štěstí bezbožníků, znamená jistotu, že zdařilost nebo nezdařilost života nevychází najevo v jeho jednotlivých momentech. O zdařilosti života rozhoduje Bohem uskutečněná celistvost života. Také ve verších 18-20 udává tón perspektiva zkušenosti, která je schopna prosadit se proti zkušenosti, jak ji líčí první část žalmu jako pokušení toho, kdo je čistého srdce. V přejímce této jisté celistvosti jeho právě tímto zdařilého života může žalmista obsáhnout i negativitu zkušenosti až k jistotě vlastní smrti (v. 24). „Jak je Bůh dobrý k těm, kdo jsou čistého srdce“ se přesazuje do: „mě však je v Boží blízkosti dobře“. Boží blízkost totiž umožňuje vnímat svět v zaměření na Boha. Nalezl správnou, Bohu samému přiměřenou řeč (v. 28).⁵⁷⁰

Co tu tedy znamená „Bůh“? Jistě nezdůrazňuje Boží povznesenost nad světem, spíše je výraz „Bůh“ otevřen vůči dobrotě, zdařilému životu a štěstí – ovšem tak, že do světa vykloněná životní vůle srdce se nenechá jednoduše přemoci svými afekty. Ty jsou sice zúčastněny rovněž: Pouze na jejich základě lze správně vystihnout konflikt, o němž žalm mluví. Zároveň je to však společenství těch, kteří mluví jazykem, který skutečnost pádně zpřístupňuje v zaměření na Boha.⁵⁷¹ Myšlení Boha nemůže pravdu myšleného tvrdit a zdůvodňovat izolovaně, nýbrž je stále odkázáno na to, že tato pravda se osvědčí ve zkušenosti. Tím je toto osvědčení začleněno do toho, co charakterizuje veškerou zkušenost: odkázanost na jazyk, jímž je svět zpřístupněn. Takto je zároveň stanovena ona spornost, jak v tomto žalmu dospívá k rozhodnutí: Mají bezbožníci se svou řečí pravdu, nebo se nakonec daří pouze těm, kdo jsou čistého srdce, poněvadž Bůh při nich stojí? Již v Ž 73 zaznívá něco jako eschatologické osvědčení. Zkušenost, která je zpřístupněna v zaměření na Boha, charakterizující konflikt, je zde vyřešena právě tak, že žalmista nemůže přejímat jinou řeč, právě řeč bezbožníků a jejich vnímání světa, jakkoli jej to přivádí do afektivního konfliktu. Výraz „Bůh“ musí být interpretován v této soudržnosti řeči a vnímání světa, která žalmistovi umožňuje přestát konflikt, který by jej býval zlomil. Bezbožníky necharakterizuje pouze jejich blaho, jejich překypující zdraví a jejich život orientovaný na potěšení. Je to jejich řeč, která je malována v typizujícím líčení zvláště výraznými barvami. Zároveň právě tato řeč nepřichází pro žalmistu v úvahu. Možnost této řeči sice existuje a bezbožníky je realizována ve velikém stylu, ale pro žalmistu je to možnost nemožná. Proto zde Mildenerger nemluví o jeho rozhodnutí: Žalmista zůstává začleněn do řeči o Bohu a k Bohu, která jej v pokušení drží a o níž se ujišťuje.⁵⁷²

⁵⁶⁹ BD II, 75-78; 86.

⁵⁷⁰ BD II, 78-80; 86.

⁵⁷¹ BD II, 80n; 86.

⁵⁷² BD II, 81; 86.

Následujeme-li způsob, jakým Ž 73 mluví o Bohu a stále znovu k Bohu, potom je chápání vyňato z problematických obrazů Boha a představ o Bohu. Bůh se stává výrazem základního hodnocení světa: Zaručuje, že se život zdaří. Co ovšem vytváří tuto zdařilost, zůstává sporné. Štěstí bezbožníka se z bortilo do spornosti, která se týká Boha, a tedy dobroty a zdařilosti života. Základní hodnocení světa nesmí být přenecháno okamžité situovanosti, nýbrž je vedeno tradicí správné řeči, abychom se s Bohem neminuli a neuvízli v klamně řeči bezbožníků. Že Bůh je dobrý k tomu, kdo je čistého srdce, zahrnuje určitou řeč a je třeba si ji osvojit. Tato řeč musí pokračovat, aby si výraz „Bůh“ uchoval svůj správný význam. Otázka, co je věřícímu a tím spíše Bohu přiměřený obraz Boha, musí postoupit dále: Co je přiměřená řeč, která může pro zkušenost uchovat ono základní hodnocení a v ní stanovenou perspektivu pro svět a pro život? Spochívá-li v tomto shoda, je tím nalezen podstatný moment odpovědi na otázku, co znamená výraz „Bůh“. Taková shoda je zapotřebí, má-li dojít ke kritickému srozumění ohledně možností jednoduché řeči o Bohu v biblickém jazyce. Zda přitom máme o žalmistovi mluvit jako o mluvčím nebo o modlitebníkovi, musí zůstat nerozhodnuto. Žalm vystihuje a jmenuje Boha jako osobní protějšek, o němž se nejen vypráví, nýbrž který může oslovovat lidi a být jimi oslovován. Bůh je osoba. Přitom myšlenka osobního Boha, která je pevně zakotvena nejen v Ž 73, nýbrž v celé biblické řeči, je pro naše myšlení zvláště obtížná. V základním hodnocení světa jde o Boha coby osobní protějšek, v němž konkrétní skutečnost ve světě je zároveň shrnuta i překračována. Srdce, sebe sama vědomý život, myšlení, pociťování, je vykloněné do světa. Tento svět mu musí jít přátelsky vstříc, aby mohlo žít. Bůh označuje toto spásné „jít vstříc“, které si zaslouží důvěru srdce. Tato důvěra nemá být zevšeobecněna jako antropologická struktura, z níž je usuzováno na Boha jakožto naplnění této důvěry. K tomu je zapotřebí jazyk a osvojení si jeho užívání, nemá-li srdce Boha minout, tedy nemá-li svou důvěru věšet na něco, co si ji nezaslouží, nýbrž říkat „Bůh“. Z požadavku srdce nalézt ve světě to, co mu umožní život, a tedy z jeho odkázanosti na důvěru v tento vnějšek se ještě Bůh nenechá zpřístupnit ve své dobrotě, že by tím již mohl být skutečně nalezen. Máme-li pádně mluvit o Bohu, v zaměření na nějž se srdce v důvěře naklání do světa, potom tak, že tento Bůh sám může být oslovován jako ten, který srdce znovu oslovuje a tím přijímá.⁵⁷³

2. Život hříšného člověka před svatým Bohem

Úvahy první kapitoly ze speciální teologie vymezovaly Mildenbergerův podnik vůči teologii, která chce svou řeč o Bohu myšlenkově sama potvrzovat, a která se tedy oddělila od vazby na jednoduchou řeč o Bohu a takto i na církve. Zároveň muselo být naléhavě poukazováno na to, že myšlení Boha, které reflektuje víru, má skutečně u této reflexe zůstat. Čas ve své konkretizaci musí být „při tom“. Pouze tam, kde je uváděna také Boží zakusitelnost, je teologická reflexe při řeči, již je pověřena. I nadále je třeba zůstat u metodické zásady překřížení teologie a oikonomie, chceme-li dospět k cíli dnes možné a odpovědné teologie, která zpřístupňuje biblickou řeč o Bohu jednoduché řeči o Bohu. Jak řečeno, v dogmatice nejspíš zaznamenáme myšlenkovou strukturu Bible, nasadíme-li u oikonomie. „Předmětem teologie je hříšný člověk, který má být znovu přiveden k Bohu,“ popisuje luterská ortodoxie svůj principiálně na oikonomii orientovaný rozvrh.⁵⁷⁴ A ten následuje i *Biblická dogmatika* tím, že začíná u otázky, jak hříšný člověk může žít před svatým Bohem, aniž by ovšem popisu oikonomie předesílala izolované pojednání hříšníka a hříchu jako luterská ortodoxie. Aby byly biblické výroky přijaty dostatečně, má být v

⁵⁷³ BD II, 85; 86n.

⁵⁷⁴ BD II, 117. Srv. *Grundwissen*, 35-37, 53n.

této kapitole shrnuta řada dogmatických momentů projednávaných v této tradici odděleně. Jelikož tento hříšný člověk je vždy začleněn do společenství, je ve hře eklesiologie, přičemž musíme mít na zřeteli jak souvislost Izraele a církve, tak jejich rozlišenost.⁵⁷⁵

2.1. Boží umožnění lidského života před Bohem: kněžská tradice

Téměř jsme zapomněli na to, že neuniknutelné hřešení existuje proto, že jednotlivý člověk se podílí na hříšném životě společenství, a tudíž – chce-li žít – nemůže jinak než hřešit. Tento vhléd předpokládá kněžská starozákonní tradice: Jednotlivec participuje na životě rodiny, kmene, lidu, do něhož je začleněn. Teologické zpracování otázky, jak může hříšný člověk žít před svatým Bohem, se stalo nevyhnutelným tvářím v tvář zkušenosti exilu. Pouze máme-li na zřeteli situaci exilu s jejím naprostým zpochybněním existence Izraele, můžeme hlas kněžské tradice pro téma této kapitoly docenit.⁵⁷⁶

Boží blízkost je dobrá. Tím je lidský život popisován ve své zdařilosti: Daří se, kde a poněvadž je mu Bůh blízko. Přesto tato řeč popisovaná v minulé kapitole se nesmí vzdálit realitě. Hrozí, že zdařilý život zmizí do neotřesitelné niternosti nebo že otázka theodiceje, formulovaná jako myšlenkový problém, překryje onu afektivní zkušenost, která je v pokušení konverze k řeči a perspektivě bezbožníků, poněvadž jim se daří zdánlivě lépe. Texty, jimž se nyní Mildenerger věnuje, coby kněžská tradice zřetelně spoluurčily konečnou podobu Pentateuchu. Popisují umožnění lidského života před Bohem smířením umožněným Božím řádem. Chápe-li se Mildenerger nyní kapitoly Lv 26, která zakončuje Zákon svatosti a široce rozvádí zaslíbení požehnání a zlořečení, nezalekneme se notné odlehlosti textu, nýbrž pokusíme se ji překonat a řečenému se přiblížit. Mildenerger ihned upozorňuje na to, že úsilí této kapitole porozumět by nemělo povrchně vycházet z kondicionální formy, poněvadž potom může snadno dojít k mylným závěrům. Vzpomeňme na střet Luthera s Erasmem ohledně otázky svobodné vůle. Jeden z hlavních argumentů Erasma byl právě požadavek Božího zákona a odtud vyvozený závěr, že zákon musí naplnitelný, což spočívá v moci svobodné vůle. Luther tento argument popírá, zejména s poukazem na Ježíše Krista, jehož oběť by přece nebyla potřebná, pokud by člověk Boží vůli mohl naplnit a takto získat spásu. Co Mildenerger hledí diskutovat v interpretaci Lv 26, není tomuto střetu příliš vzdáleno. Přesto souvislosti jsou zde natolik komplexní, že nelze dospět k přímočaré interpretaci, která na základě kondicionální struktury požehnání a zlořečení řekne: Osud Izraele záleží na dodržování nebo nedodržování zákona; Bůh dal Izraeli zákon a nyní je na Izraeli přivodit jeho poslušným dodržováním Boží požehnání anebo nedodržováním na sebe přivolat zlořečení. Odtud je potom nasnadě konstruovat starozákonní „nomismus“, onu „zákonickost“, která při stylizovaném kladení Starého a Nového zákona, příp. židovství a křesťanství proti sobě musí posloužit k potvrzení běžných předsudků a hodnocení. Do zaslíbení požehnání a tím spíše do hrozeb zlořečení se očividně vlila prorocká tradice. Ztvárnění hrozícího zlořečení je zase silně ovlivněno zkušenostmi exilu, což neplatí pouze o partiích, které výslovně v exilu mluví (vv. 27-29). Spíše dějinná *zkušenost* zabarvuje celou tuto kapitolu. Co je tu široce – a zajisté hyperbolicky – malováno jako obraz hrůzy, nevydrží žádný člověk. Soudržnost Izraele a Boha je proměněna do nesnesitelné konfrontace. Jelikož neposlušnost Izraele nepřipouští spásnou Boží blízkost, převrací se tento Bůh, tato dobrota dávající život, v ne-boha, který je „při tom“ nepřátelsky a zničujícím. Máme sklon od tohoto „boha hrůzy“ se distancovat a odvolávat na Boha, který je podle 1J 4,16 láska. Potom hravě dochází k vymezování: Tento pomstychtivý „bůh odplaty“ Starého zákona nemůže být tentýž jako „Bůh lásky“ Nového zákona. Přinejmenším tam, kde se klade otázka po tom, co Starý a Nový zákon spojuje a odděluje, je

⁵⁷⁵ BD II, 89n; 117. Uvážíme-li způsob, jak aktuální skutečnost se biblickým svědectvím vyslovuje v zaměření na Boha, je substituční teorie mylná. Boží obzvláštní vztah Boha k Izraeli zůstává zachován, právě jestliže Boží řeč k Izraeli tam, kde je k tomu čas, týká se zároveň i církve. Z hlediska jazykové logiky jde o metaforickou predikaci, na jejíž dvojí referenci je třeba pamatovat (90, pozn. 2).

⁵⁷⁶ BD II, 90n; 117.

tato nebo podobná odpověď ihned na stole. Zabýváme-li se texty jako Lv 26 nejen z distance historického exegeta, nýbrž ptáme-li se na to, jak takovéto texty mohou navádět ke zkušenosti Boží blízkosti, toto distancování se zajisté nabízí nejdříve. Máme co do činění s „bohem hrůzy“? Základní význam výrazu „Bůh“ se tu převrací ve svůj opak. Lze tak usuzovat právě z toho, jak nejprve v nadšeném zaslíbení požehnání je hláskováno, co vlastně výraz „Bůh“ a Boží blízkost znamená: plnost života, která je dána s přináležitostí k Bohu (vv. 11–13).⁵⁷⁷

Obzvlášť zřetelným a naléhavým způsobem je zde řeč o Boží blízkosti v tomto portrétu hrůzy. Nejenže je Bůh uváděn jako původce toho, co se tu v křiklavých barvách líčí. Výraz, který Mil- denberger překládá jako „chodit spolu v negativitě“ (ČEP: „odporovat“), se vyskytuje pouze v této jedné kapitole, zato ve vv. 21-41 hned sedmkrát. V prvním výskytu (v. 21) je příznačně řečen pouze proti osloveným, v dalších výskytech třikrát recipročně o oslovených i o Bohu: „Budete-li se mnou chodit v negativitě, potom chci s vámi chodit v negativitě.“ Bůh je „při tom“, což je tu zvláště silně zdůrazňováno slovy o vzájemném chození v nepřátelském smyslu. Je to naprosté obrácení toho, co je řečeno ve v. 12: „Budu procházet mezi vámi.“ Jestliže výraz „Bůh“ ve svém vlastním smyslu znamená: *individuální životní vůle setkává svět, který této životní vůli v její potřebě štěstí a zdařilosti jde přátelsky vstříc*, potom je zde řečen pravý opak: *životní vůle a v Bohu shrnutý a takto vyslovený svět se rozbíhají nepřátelsky proti sobě*. Bůh není v našem textu z tohoto nepřátelského vnějšku s jeho hrůzou vyňat. A z tohoto nepřátelského rozběhu proti sobě vycházejí lidé samozřejmě jako slabší, neboť proti Bohu se, jak známo, nikdo neprosadí. Je to drastický a plastický obraz hříchu, jak jej vyznačuje právě tento v Lv 26 příznačný způsob vyjadřování. Hřích zde není oddělení a vzdálenost od Boha, bezbožnost. Ti, kteří se nezajímají o jeho vůli, nejsou od Boha pryč, jak by také mohli. Vždyť život je odkázán na Boha a tento vnějšek, který vychází vstříc životním potřebám, avšak tím, že se chtějí tohoto vnějšku zmocnit, se jim uzavře. Bůh zůstává přesto s nimi: Nyní je jim blízký ve svém nepřátelství a hrůze – vnějšku, který životní vůli v jejích potřebách rdousí, jako divoká zvířata žerou děti, rozsápou dobytek, takže ulice jsou prázdné, poněvadž se už nikdo na ně neodvážá jít. Uprostřed prochází puklina hříchu mezi nitrem a vnějškem.⁵⁷⁸

Takovýto zničující a životu nepřátelský vnějšek a nechceme ztotožňovat s Bohem, čímž bychom rádi Bohu odlehčili.⁵⁷⁹ To však také znamená, že se z široké oblasti skutečnosti světa stahujeme do niternosti bez světa. Biblická, právě i starozákonní víra tak nečiní. Ta se vystavuje nároku též v tomto vnějšku zakoušet Boha. Ukazuje se to na tom, jak zde při ohrožení zlořečením promlouvala zkušenost exilu. Takovéto vršení negativity je zajisté plně stylizací, avšak nevyskytuje se tam či onde právě to, co v tomto textu stojí psáno? Obrazy, vlastní zkušenost, co jsem kdy slyšel a viděl, se tu asociují. Nákladní či dobytčí vozy plné lidí, lidé vyskakují, jsou sestřeleni... A jako žalmista viděl se donucen tvářit v tvář štěstí bezbožníků říci „Bůh“ tak, jak se to naučil, toto donucení tvářit v tvář vzpomínané fakticity očividně trvá – jako např. v Lv 26. Nepřátelské společenství Boha a Izraele, Izraele a Boha, vyjádřené neobvyklým obratem negativního chození pospolu, získává nejtrpčí zkušeností exilu svou konkretizaci. Při hrozbách zlořečení se zajisté mluví zpětně; jedná se o *vaticinium ex eventu*. To však neznamená, že kondicionální forma, v níž je korpus zákona uzavřen požehnáním a zlořečením, je rovněž *ex eventu*, tedy že by byla vyloučena z negativního prožívání. Jakkoli tato forma zdůrazňuje alternativu, není to reálná možnost. Jak víme ze zkušenosti, jsme-li určeni něčím, co se stalo, můžeme posléze zpětně promýšlet alternativy. Jestliže jsem se zapletl do autonehody, vím poté velmi přesně, co jsem udělal špatně. Většinou to byla maličkost, a kdyby se věci bývaly odvíjely jinak,

⁵⁷⁷ BD II, 90-94; 117.

⁵⁷⁸ BD II, 94-97; 117.

⁵⁷⁹ Tak exemplárně Harold S. Kushner (*Když se zlé věci stávají dobrým lidem*, Praha 2001), podle něhož Bůh sice vždy chce dobro, avšak v tomto i pro něho příliš komplexním světě ne vždy dospívá ke svému cíli. „Dualismus takovéhoho konceptu, který protiřečí biblické i metafyzické tradici, je hmatatelný. Bůh má co do činění s mocnostmi, jejichž pánem je ne vždy“ (97, pozn. 24).

nic by se nestalo. Avšak takovýto dodatečný kondicionální popis toho, co se stalo, je čistě hypotetický. Jestliže dítě spadlo do studny, potom sotva pomáhá konstatování, že by se neštěstí přihodit nemuselo, pokud by tato studna bývala byla ve správný čas zakryta. Mluvili a chápali bychom nepřesně, pokud bychom řekli, že tato kondicionální forma předpokládá svobodou Izraele k tomu zákon naplnit nebo nenaplnit, a tím na sebe přivolat Boží pozhnutí nebo zlořečení. Určující je vhlad do faktické hříšnosti Izraele: Tento lid je tvrdohlavý, jak se napořád opakuje. Není tu možnost pro alternativu, spíše se ukazuje faktická hříšnost v tomto tak hrůzně nepřátelském vztahu Boha a Božího lidu postavených proti sobě.⁵⁸⁰

V kondicionální formě ukazuje se zkušenost souvislosti neposlušnosti a nepřátelského chození pospolu, jak charakterizuje Boží blízkost jeho lidu v tomto určitém čase. Co může být poslušností získáno a neposlušnosti prohráno, text nekonkretizuje. Hřích lidu a jím negativně kvalifikovaná Boží blízkost spíše znamená fakticitu, která se musí zpracovat. Jak dalece kondicionální forma určovala recepci, tedy vedla „zákonickému“ chápání vztahu k Bohu, je těžké rozhodnout. Lid nakonec vyzná svůj zločin a Bůh si vzpomene na svou smlouvu s praotci. V tom spočívá uprostřed hrůzy exilu životní možnost pro tento lid: Že se Bůh sám nechce sobě stát nevěrným. Jakkoli jej neposlušnost lidu přivedla k převrácení se v ne-boha, který nedává život, nýbrž života zbavuje, nemůže u toho zůstat definitivně. Jistě, pokoření a trest jednoduše nepřetávají, avšak ve vyznání hříchu je nepřátelské chození pospolu zrušeno. Zde je vyslovena kontinuita, která přesahuje zkušenost exilu. Tato zkušenost znamenala převrácení Boha v ne-boha, zároveň se tu ukazuje kontinuita Boha, která přesahuje zkušenost s ním coby ne-bohem. A poté se vzpomíná na základní událost spásy, totiž vysvobození z Egypta a na Boží sebeurčení být Bohem právě tomuto lidu. V této zřetelné kontinuitě Boží bytí překonává své převrácení v ne-boha, až lze mluvit o překonání kondicionální formy: Vyznání hříchů, exhomologeze, pokání, v němž je zkušenost exilu uznána jako spravedlivá a tím je Bohu vzdána čest – to vše je velmi důležité, avšak není to podmínka proto, že ten, kdo se převrátil v ne-boha, ukáže se znovu jako Bůh, že nechce lidi zabíjet, nýbrž nechat žít, ba život jim dávat. Tento předpoklad spočívá pouze v Boží věrnosti, v níž platí jeho smlouva s praotci a má platit nadále, a sice kvůli Bohu samému. Je to tedy Boží božství samotné, které se musí prosadit proti převrácení v ne-boha, vyprovokovanému hříchem; proto Bůh myslí na svou smlouvu. Je tu řeč o přísaze, kterou složil praotcům nebo o svatém Božím jménu. Každopádně je kontinuita božství v Bohu Božího bytí nalézána výlučně v Bohu samém: Nespočívá v proměně hříšného lidu k lepšímu, která by poté také Boží bytí mohla určit nově. „Zákonické“ chápání kondicionální formy je zajisté možné vždy, a nabízí se tím více, čím vzdálenější je čas od času Božího trestu, od zkušenosti Boha jako ne-boha. Právě proto musí chápání zůstat i zde v čase právě tak, že k chápání tohoto textu přivzeme konkrétní zkušenost exilu.⁵⁸¹

Nestačí ovšem poukázat toliko na kontinuitu Boží spásné vůle a na to, že možnost, aby hříšný člověk mohl žít před svatým Bohem, spočívá v Bohu samém. Této kontinuitě spásné Boží vůle odpovídá lidská nemožnost zapomenout na Boha. Lze se ptát na to, v čem se tedy Bůh Izraele odlišoval od jiných bohů předovýchodního světa, že jako oni nezanikl. Že jeho lid nezmizel jako jiné národy tohoto světa, je pouze druhá strana téže věci. Tohoto Boha očividně nelze ztotožňovat jako jiné bohy s vítěznou silou a mocí, ačkoli jméno a funkci kenaanských božstev stáhl na sebe. Jelikož neexistuje možnost plynulého přechodu od jednoho božství ke druhému, je alternativa „Bůh, nebo modla“ tak příkrá a nemožnost tohoto Boha se vzdát tak silná. Co je teologicky myšleno jako kontinuita Boží spásné vůle, která udržuje Boží identitu tak, že nepřipouští definitivní převrácení do ne-boha, je zároveň třeba myslet jako vyznání této Boží spásné vůle. Kontinuita vyznání, která upomíná na vyvedení z Egypta, bezpodmínečně patří k trvání na kontinuitě Boží spásné vůle a k této důvěře v Boha, v níž se do světa vykloněný život ujišťuje

⁵⁸⁰ *BD II*, 98n; 117.

⁵⁸¹ *BD II*, 100-102; 117.

o Bohu a očekává od něj život. Jde tu o společenství jazyka a řeči, které překračuje čas – právě i čas soudu. Co platí pro individuum, platí tím spíše pro společenství. V kontinuitě vyznání Božího spásného jednání udržuje se Boží pravda napříč časem a též proti protikladné zkušenosti, určené hříchem. Vyznání hříchů otevírá možnost vyznávat Boha v jeho spásném jednání.⁵⁸²

Očividné dilema, že hřích Božího lidu převrací doprovázejícího Boha v ne-Boha, nemohla zůstat pomíjivou epizodou, nýbrž vedlo k potřebě zkušenost nepřátelské Boží blízkosti hříšnému Izraeli nábožensky a teologicky zpracovat. Politická situace od exilu se rozhodujícím způsobem změnila. Politická samostatnost byla ztracena a v zápasu velmocí již nebyla žádná možnost na její dějinné obnovení. Svoboda v tomto právě i politickém smyslu musela přecestovat do eschatologického očekávání. Potud je vzpomínka na vysvobození z Egypta vždy též očekáváním. Dokud v Jeruzalémě existoval fungující kult, stávalo se vědění o tomto kultu, na němž byla přímá účast mezi dospělými vyrostlými v diaspoře možná stále méně, stále důležitější, takže faktický konec tohoto kultu právě neznamenal konec židovského společenství, v tomto kultu konstituovaného. Byla tu kultická určení v zákoně a bylo tedy možné si je zpřítomňovat, byť účast na nich se skončením chrámového kultu principiálně nebyla možná. V Kněžské tradici, co do vysvětlování a zdůvodňování spořivé, jde o konstituci společenství shromážděného okolo kultu. Tím, že zde Mildenerger mluví o „uspořádaném společenství“, pojmenovává teologický přístup k tomuto textovému komplexu: Ono nepřátelské protivenství v Lv 26 již nemá existovat. Spíše je tu člověk, a tím Izrael coby lid věčné smlouvy určen ke spásné soudržnosti s Bohem. Centrum Kněžského spisu tedy tvoří sinajská perikopa a zde zřízení kultu a ustanovení místa kultu ve stanu setkávání. Zde předložená theologie je rozvržena zcela na základě oikonomie; v jejím překřížení s oikonomií představuje rozvrh speciální teologie. Nazírání světa, rozvíjené Kněžským dějpravným dílem, ukazuje svět jako životní prostor, který spočívá kolem setkávání Boha a člověka ve svatyni, a kněžský popis dějin představuje konstrukci tohoto životního prostoru v čase. Přitom zachází s dějinným podáním velmi volně. Dějiny formuluje nově tak, že je v nich popsáno umožnění řádného a takto spásného setkávání svatého Boha s hříšným lidem. Theologie je podána jako oikonomie. Zásadní cézura příběhem o potopě zdůrazňuje hříšné ustrojení současného lidstva v protikladu k pračasu, který je ukázán vysokým věkem lidí v této době v její pozitivní kvalitě. Přesto jsou oba časy spojeny časem putování Izraele po poušti, zakládajícím spásné setkávání Boha a člověka, takže právě zde se stává překřížení theologie a oikonomie znatelným.⁵⁸³

Jak se vztahuje kněžská zpráva o stvoření k univerzálnímu horizontu partikulárních dějin Izraele? Představuje-li centrální výpověď kněžské zprávy o stvoření dílo v šesti dnech, nemůže dojít k izolaci stvoření v tom smyslu, že podání stvoření včetně celých pradějin chce vyjádřit úzký vztah Stvořitele k lidstvu obecně, k němuž potom přistoupí obzvláštní Boží dějinný příběh s Izraelem. Potom by vůdčí role připadla Gn 1,28: člověk jako cíl stvoření. Stvoření a člověk coby Boží obraz v tomto stvoření, jak je kněžský popis dějin vypravuje, nejsou vztaženy na Stvořitele nezprostředkovaně: Ve slavení sabatu se ukazuje tento vztah v podobě uspořádané Božími nařízeními. Teprve v oblasti oikonomie je stvoření vystiženo ve své pravdě. Až z egyptského otroctví vyvedený Izrael odhaluje ustanovení sabatu spolu se stvořením coby čas příklonu k Bohu. Nový řád stvoření po potopě v noachické smlouvě dává připuštěním porážky zvířat možnost směřujícího odevzdání života, jak je poté realizováno ve zřízení obětního kultu na Sinaji. Oikonomie je přitom zřetelně vymezena vůči životní souvislosti stvoření: Boží lid nepochází z přirozené souvislosti lidstva, která je založena ve stvoření a byla nově konstituována po potopě. Narození potomstva zaslíbeného Abrahamovi, pro něž má platit Boží smlouva, je zcela mimořádný čin Boží. Vyvedení z Egypta, při němž Bůh Mojžíšovi zjevil své jméno, a zřízení svatyně i kultu na Sinaji coby místo uskutečňování spásného setkávání svatého Boha a jeho hříšného

⁵⁸² BD II, 102n; 117.

⁵⁸³ BD II, 103-106; 117.

člověka ukončují popis onoho zakládajícího dění, v němž se Bůh sám určil jako Bůh Izraele, a tak je možné spásné spolubytí. Zřízením svatyně a kultu dosahuje kněžský popis dějin vrcholu.⁵⁸⁴

Zvláště důležitá je při tomto spásném setkávání krvavá oběť, jíž má v zástupném obětování života obětního zvířete přijít ztracený život do kontaktu se svatyní a tím s Bohem samým. „Celý obětní kult po Ezechielovi nachází svůj smysl v aktu smíření,“ cituje Mildenerberger přítele a souputníka Geseho.⁵⁸⁵ Tradičního znehodnocení kultu se musíme vědomě zřící, chceme-li tu dostatečně porozumět. Kult se svými oběťmi nesmí být chápán, jak je to široce rozšířené, podle zásady *do ut des*: člověk dá Bohu oběť, aby tím něčeho od Boha dosáhl. Interpretace poexilního kultu stanoveného Kněžským spisem s jeho zákonnými regulemi, jak ji kromě právě zmíněného Geseho zastává především další starozákonní teolog s kýženým celobiblickým přesahem Bernd Janowski,⁵⁸⁶ sice ukazuje kult jako lidské, přesněji jako kněžské jednání, které je ovšem umožněno a založeno Bohem: Je to Bůh, který dal krev jako umožnění smíření. Je-li tato krev, resp. život v této krvi, znovu dáván Bohu, potom právě na základě předcházejícího, smíření teprve umožňujícího Božího jednání. Z hlediska dogmatiky je zajímavé, že se toto chápání oběti a smíření přiblížilo tomu, co bylo vždy řečeno o oběti Kristově a jejím významu: Je to Bůh sám, který umožňuje smíření tím, že dává oběť – christologicky: sebe sama v Kristu coby oběť. Právě tak je zřetelná kontinuita do Nového zákona. Zajisté jde o interpretační kruh, jak je v dogmatické tradici již od Žd 7–10 obvyklý, to však nemluví proti tomu, že takto se texty skutečně významově zpřístupňovaly. „Předpokládáme přitom Bibli v její jednotě a tvrdíme, že tato předpokládaná jednota není fikce.“⁵⁸⁷ Hříšní lidé zde potkávají svatého Boha. Děje se to na místě určeném Bohem, ve svatyni, kde Bůh sám „bydlí“, Bohem samým umožněným a uspořádaným způsobem. Kněz sice vykonává ritus, avšak přijetí oběti je svobodný akt Boží. Právě tím se může kulticky působený život hříšného člověka spásně setkávat s Bohem, ve zprostředkování zastupujícím odevzdáním života obětovaného zvířete, jak je Bohem ustanoveno a potvrzováno. Vrcholu dosahuje toto dění smíření ve svatyni o velikém Dni smíření. Pouze při tomto svátku má velekněz jedinkrát v roce vstoupit do Svatyně svatých, aby tam potřásl smířující krví trůn milosti. Setkání svatého Boha a hříšného člověka je velmi masivní a zároveň velmi subtilní rituál. Jazykově zformované a reprodukování ustanovení rituálu na jedné a jeho reálné uskutečňování ve svatyni na druhé straně nemohou být rozlišovány jako myšlenka a realita. Tím, že je tu popisující rituál, je dána i realita smířujícího jednání od Boha. Setkávání u trůnu milosti je právě tak myšlenkově spirituální jako trůn milosti sám: I tam totiž, kde tento rituál byl v poexilním kultu skutečně prováděn, musela být Svatyně svatých prázdná. Schrána smlouvy a trůn milosti jsou v této době fiktivní veličiny. Mezi kulticky pevně stanoveným a rituálně zpřítomněným setkáním tedy nelze rozlišovat. Podstatné na tomto setkání je, co je umožněno jako řád Bohem samým.⁵⁸⁸

Otázka explikovaná v souvislosti s Lv 26 tu nachází svou odpověď, zajisté nikoli odpověď definitivní, následujeme-li hodnocení zde ustanoveného kultu ze strany Nového zákona – právě epištoly Židům a jí určené dogmatické tradice. Mildenerberger nepoukazuje na tuto předběžnost, nýbrž na problematiku celého fascinujícího kněžského rozvrhu. Tento poukaz nemůže trvalý význam kněžské teologie zpochybnit. Celková koncepce, v níž je teologie podána jako oikonomie, nejen reflektujícím, nýbrž i tuto oikonomii kulticky uskutečňujícím způsobem, je pro celobiblickou teologii, a tudíž i pro *Biblickou dogmatiku* nepostradatelná. Ne nadarmo začíná

⁵⁸⁴ BD II, 106-112; 117n.

⁵⁸⁵ Hartmut Gese, Die Sühne, in: týž, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, BeTh 78, München 1977, 85-106 (95).

⁵⁸⁶ Bernd Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1982.

⁵⁸⁷ BD II, 113.

⁵⁸⁸ BD II, 112-115; 118.

Mildenberger své představení tématu hříšného člověka před svatým Bohem zde, aby otevřel možné přístupy k biblickému, právě i starozákonnímu myšlení. Zároveň musí poukázat na trvalé ohrožení tohoto myšlení, které doprovázelo již hermeneutické úvahy prvního svazku: „Nezanechává tu oikonomie vycházející z teologie ve stvoření a pradějinách tuto teologii nakonec za sebou?“⁵⁸⁹ Představme si izraelský tábor, jak jej zaznamenává Kněžský spis. Všude kolem poušť, smírčí kozel, na nějž jsou o velkém Dni smíření vložena všechna přestoupení Izraele a který je potom poslán do pouště. Tento Izrael putující pouští je na cestě do zaslíbené země. Co tu vlastně tvoří život? Mana zachovává život; co však dělají lidé, kteří coby kultický personál se nezabývají aktem smíření? Vyjádřeno poněkud ležerně: Mají vůbec dělat něco jiného než hřešit, a tím ze své strany udržovat kult v chodu? Odkud pocházejí potřebná obětní zvířata, ono nezměrné množství koz a býků? Tyto otázky jsou v souvislosti textu zajisté nepřiměřené, právě tak jako otázka, kam vlastně velebně o velkém Dni smíření stříkal kapky krve. Přesto naznačují, v jaké prozíravosti byla kněžská teologie koncentrována na umožnění toho, aby a jak hříšný člověk mohl žít před svatým Bohem. Život sám ve své plnosti a rozmanitosti se tu neukazuje, nýbrž pouze umožnění tohoto života. Život nad rámec tohoto umožnění vylíčenými Božími uspořádáními se v kněžské tradici hrozí dostat ze zřetele. Tím je dáno již něco jako odpověď na otázku vyvolanou zkušeností exilu: Bůh sám umožňuje život hříšného člověka aktem smíření, obětováním skutečného života pro svatost a Svatého. Obtíže (přijetí) této koncepce působí chybějící začlenění kultického setkávání do všednodenní životní souvislosti. Přesto je zde narovnan řád, v němž může dojít k spásnému setkávání svatého Boha a hříšného člověka. Zajisté to není definitivní odpověď na položenou otázku – ne nadarmo má kněžské dějepravné dílo otevřený konec.⁵⁹⁰

2.2. Bůh žárlivě milující: deuteronomistická tradice a profétie

I tam, kde kněžská tradice myslí umožnění života aktem smíření, totiž života, v němž se hříšný člověk spásně setkává se svatým Bohem, závěr kněžského dějepravného díla zůstává otevřen. Nejen Mojžíš na hoře Nébó pohlízející do země, do níž již nemá vstoupit. Spíše je tam tento Mojžíš, který před svou smrtí klade lidu na srdce naléhavě a ve stále nových napomenutích zákon. Mluvíme proto s řeckým překladem Starého zákona o Deuteronomiu. Lze-li v případě kněžského dějepravného díla s jeho koncentrací na umožnění života před svatým Bohem mluvit o soteriologickém zúžení, které ostatně dobře známe ze současného církevního života, toto zúžení je překonáno nejen spojením Kněžského spisu s Deuteronomiem, nýbrž i se zkušenostmi, které se v deuteronomistickém podání dějin obrazily a které se ukazují v koncentraci na bohoslužbu zdůrazňující výlučnost uctívání Boha JHVH. Že Bůh není uznáván a uctíván jako jediný, jako „ten, který je“, tvoří nejhlubší základ hříšnosti Izraele, která nutí Boha k soudu. I v katechismech častý text Dt 5,9n, který označuje Boha Izraele jako Boha „žárlivě milujícího“, se nachází v souvislosti Desatera coby zdůvodnění zákazu vytvářet obrazy Boha a sloužit jim. Toto určení Boha jako žárlivě milujícího, který si přísně hlídá výlučnost svého uctívání, patří tedy do souvislosti toho, co teologicko-dogmaticky zkráceně označujeme jako první přikázání.⁵⁹¹

Boží nárok na výlučné uctívání vede do šíře životních souvislostí, které jsou v kněžské tradici sice myšleny ve svém umožnění, tam však kromě souvislosti náboženských předpisů o smírčí oběti a čistotě nejsou výslovně tematizovány. Lv 26 tvoří předpoklad právě i kněžského uvažování o uspořádaném setkávání svatého Boha a hříšného člověka. Nesmí totiž zůstat u ohroženého a ve zkušenosti exilu realizovaného nepřátelského protivenství Božího a lidského bytí.

⁵⁸⁹ 116. Že „kněžský popis dějin vinoucí se od teologie k oikonomii nerozvíjí žádnou obsáhlou, ba dokonce žádnou dostatečnou teologii, je nasnadě“ (BD II, 116, pozn. 99).

⁵⁹⁰ BD II, 115-117; 118.

⁵⁹¹ BD II, 119; 158.

Tato zkušenost hrůzy exilu tvoří i zde předpoklad uvažování. Žárlivě milující Bůh bojuje o výlučnost příklonu Izraele. Tato výlučnost se v kněžském dějpravném díle již nezdá být sporná, přesto se za ni v dějinných tradicích Izraele trvale bojuje. Toto téma určuje podání, a především hodnocení minulosti. V první řadě patří k Deuteronomiu a k deuteronomistické teologii, kterou Mildenerger pojednává v souvislosti izraelské prorocké tradice. Jak texty sem náležející přijmout v dogmatické souvislosti?⁵⁹²

Deuteronomistické dějpravné dílo je zřetelně rozděleno do dvou period: doby soudců a doby králů. Deuteronomistické líčení dějin ukazuje minulost Božího lidu v ponurém světle. Stále znovu prohřešuje se odpadáváním k cizím bohům proti požadavku svého Boha na výlučné uctívání, formulovaném v první příkázání Desatera, takže nakonec musí dojít ke katastrofálnímu Božímu soudu, nejprve nad Izraelem, potom nad Judskem. Požadavek výlučného uctívání Boha JHVH, podle něhož je Izrael v době soudců měřen, se jako centrální prosadil mnohem později, to však nemůže zpochybnit platnost této normy. Tím spíše to platí pro normu centralizace kultu, jíž byly všechny ostatní svatyně a v nich pěstované uctívání Boha JHVH zhodnoceny jako nelegitimní a vposled modloslužebné. Hledět na Deuteronomistu takto je jeho optice nepřiměřené, stejně jako tomu bylo v případě Lv 26. Katastrofa nad Izraelem propukla. Rozpoznáno bylo, že se přitom nejednalo o slabost či selhání jeho Boha. Příčina této katastrofy musela spočívat u Božího lidu, který nedodržoval požadavek výlučnosti Boha JHVH. Klade-li Jozue alternativu a vyzývá lid k volbě mezi Bohem JHVH, Bohem otců, a bohy Emorejců, jmenuje nemožnost – jako by snad bohové otců představovali po Abrahamově povolání nějakou alternativu. Jak by potom mohli být alternativou bohové země? Že lid fakticky už dlouhou dobu vůbec nerozpoznává, že se jedná o alternativu, je zcela jiná věc. Je-li přece formulována alternativa, potom tu vůbec nespočívá žádná možnost volby (ostatně stejně jako řeči bezbožníků nepředstavovaly pro modlitebníka žalmu 73 žádnou alternativu). Vyznání, na něž Jozue odkazuje (Joz 24,16–18) nenechává otevřenou žádnou možnost volby. Pro toho, kdo tohoto Boha poznal, nemůže existovat žádná alternativa. Avšak právě tváří v tvář této nemožnosti volby tu spočívá vlastní hrot textu. Kde Bůh vyvoluje a vyvolil, dostává se lid se svým rozhodnutím pro Boha, které nemůže dopadnout nějak jinak, do nemožné situace. Výtko Jozua nemůže tváří v tvář nemožnosti alternativy nikterak působit (Joz 24,19–21). Tento vhled byl jistě rovněž získán zpětně. Avšak právě na tomto vhledu záleží, že v této bídné situaci exilu nejsou při díle nějakí cizí bohové a mocnosti. Vedle Boha samého jiní bohové a mocnosti nestojí k volbě. Je to jeho moc, jíž lid trpí, a tato moc je coby moc Boží neomezená. To lid zakusil tam, kde jej tento Bůh přijal a přátelsky potkal s poskytnutím života. Na Jozuův historický pohled zpět lid odpovídá vyznáním, jímž se o tomto Bohu musí mluvit. Co je zde vystiženo v řeči, musí být dodrženo tváří v tvář jiným zkušenostem. K milostivému, život dávajícímu Bohu patří, že výlučně on je uctíván, že pouze jemu je věnována láska, která mu přísluší, a poslušnost, kterou si může nárokovat pouze on. Že k tomu nedocházelo, nahlíží nyní ti, kteří tyto texty koncipují a takto vyostřují Boží nárok na výlučnost. Ti, kteří jsou tu posuzováni a odsuzováni, normu, která je nyní vyostřeně aplikována na jejich přítomnost, takto nepojímají. Tato norma, první příkázání se zdůrazněním Božího nároku na výlučnost, jistě neplatí pouze pro Deuteronomistu, a proto je nejen správné, nýbrž nutné vlastní minulost tímto měřítkem měřit – a takto ji zdolávat. Tato minulost se svými důsledky totiž zasahuje do přítomnosti, a proto musí být zpracována v obrácení a smutku, neboť pouze tam, kde je minulost zpracována, může být otevřena budoucnost. Je nesmírně důležité vnímat, jak dějiny Izraele, které nám Bible právě v Předních prorocích – od Jozua po Druhou knihu královskou – vypravují, má tuto podobu zdolávání minulosti a smutku.⁵⁹³

⁵⁹² BD II, 120n; 158.

⁵⁹³ BD II, 121-125; 158.

Spolubytí Izraele a národů země každopádně vedl k ohrožení Božího nároku na výlučnost, který bylo nutné prosadit jako závaznou normu. Zaslíbení se naplnilo. Joz 23 popisuje, co určuje přítomnost: Boží slovo, nyní však právě nikoli dobré slovo zaslíbení daru země a spásné Boží blízkosti, nýbrž zlé slovo ohrožení a zlořečení, které muselo začít působit, poněvadž lid onu normu výlučného uctívání Boha nezachovával. Život je vnímán pod nárokem prvního přikázání, z jehož nezachovávání pramení veškerá neposlušnost Boží vůli. Poukazy na odpírání tomtuto prvnímu přikázání v příznačných deuteronomistických zpětných pohledech na dějiny vychází najevo první přikázání se svým trváním na Božím nároku na výlučnost coby norma. Při vyostření této normy se deuteronomistické texty odvolávají na autoritu Mojžíše. Do země zaslíbené nepřivede lid jeho spravedlnost a upřímné srdce, nýbrž Bůh sám, který dodrží slovo slíbené otcům (Dt 9,6). Zdůvodněno je to neposlušností Izraele na poušti, která dosáhla vrcholu v odpadnutí na Chorébu a uctívání zlatého telete. Hříšnost Izraele, „lidu tvrdošíjného“ a přímluva Mojžíše patří dohromady (Dt 9,16-19). Mojžíšova *intercessio* zachovává lid navzdory jeho odporování Božímu přikázání před definitivním zánikem a umožňuje mu vstoupit do země zaslíbené otcům. Přemlouvající se Mojžíš, který je Bohem vyslyšen, otevírá lidu navzdory jeho hříšnosti spásnou budoucnost. Tato perspektiva deuteronomistického dějpravného díla neruší naléhavost napomenutí, jimiž je požadována výlučnost uctívání Boha, bázeň, láska a poslušnost (Dt 10,12). Napomenutí k poslušnosti a obrácení zajisté platí naléhavě (Dt 10,16). Zároveň je obrácení a poslušnost dílo Boha samého: On chce zajetí exulantů zvrátit, on je chce shromáždit ze všech národů a přivést zpět do země otců (Dt 30,6). Naplňování zákona, které přináší život, nadto naplňování prvního přikázání, představuje možnost poskytnutou Bohem samým. Zvláště výrazně to popisuje zaslíbení nové smlouvy, tradované v knize proroka Jeremiáše (Jr 31,31-34). Možnosti Izraele samého coby možnosti otců jsou u konce: Přichází naprostý soud, vyneseny na základě normy výlučného nároku Boha JHVH na uctívání, lásku a poslušnost. To však právě neznamená, že tím dospěly ke konci možnosti Boží, konkretizované v Tóře, která je vložena do srdce a má být napsaná do mysli. Tak je možné spolubytí Boha a lidu. Na to navazuje Ezechiel (Ez 36,26). Obrácení a poslušnost tedy nespočívají v možnostech Izraele, nýbrž Boha. Nikoli ovšem tak, že by nastaly nezprostředkovaně: Jsou to přikázání a práva, v jejichž dodržování se vyjadřuje Duch Boží; je to poznání Pána (Iz 11,9), v němž se tato nová smlouva uskutečňuje: vnímání, a tak uskutečňování oné normy, o jejíž vyostření Deuteronomistovi šlo. Jazyk a řeč (*Sprache und Sprechen*) tedy konstitutivně patří k této Božím Duchem, tedy Bohem samým otevřené možnosti spásného setkávání, v němž Izrael jako Boží lid může žít se svým Bohem. Tímto jazykem a řečí je Tóra. V ní působí sám Duch Boží tak, že spásně zpřístupňuje životní možnosti v zaměření na Boží blízkost. Jelikož je jediný, je to také Bůh žárlivě milující a lpí na své výlučnosti. Avšak coby tento jediný nemůže a nechce být sám. Že může být spolu s tvrdošíjným lidem, že navzdory zkušenosti viny a trestu za odpadnutí a modloslužbu otevírá spásnou perspektivu budoucnosti, je znatelné tam, kde se Mojžíš ukazuje ve své *intercessio*, kdy se staví před vzpurný lid a upamatovává Boha na jeho příslib, jakož i v poukazu na Božího Ducha, který si chce v Božích přikázáních zjednat poslušný lid. Boží nárok na výlučnost platí jako norma podnes: Partikularizaci Boží jedinství čelíme přehojně i v dějinách církve.⁵⁹⁴

K určením Božího dějinného příběhu patří, jak Deuteronomisté se svým zvěstováním prvního přikázání došli sluchu – přinejmenším tak, že jejich zvěstování utváří biblickou tradici. K těmto určením však patří i to, že Boží pravda sluchu a ke svému cíli mnohdy nedošla. Tím ovšem ještě není řečeno, že její vyslovení bylo marné. Přesto proč Boží Duch způsobil naslouchání a poslušnost vůči Božímu nároku na výlučnost teprve katastrofou exilu, se nemůžeme dopátrat, nýbrž vzít to na vědomí. Odpověď na tuto otázku je nakonec zrušena v tom, co Pavel nazývá „pošetilost kázání“ (ČEP: „bláznovská zvěst“; 1K 1,21). Právě v této neprůhlednosti ukazuje se Bůh v oné blízkosti, která nutí k řeči hledající vyslyšení. Že jediný Bůh není Bůh osamělý,

⁵⁹⁴ BD II, 125-131; 158.

zakládá naději, která přítomnost stojící pod spravedlivým soudem žárlivě milujícího Boha otevírá vůči budoucnosti. Proto navštěvuje lid, který Boží jedinečnost v milujícím příklonu k němu nechce uznat, prostřednictvím svých mluvčích, proroků. Leč ani někteří Boží mluvčí sluchu nedocházejí. V tom sami ztělesňují „Boží dilema“, že by tu měla být řeč a protiřeč, řeč Boží, řeč o Bohu a k Bohu, jak podpírá modlitebníka Ž 73, takže se nemůže postavit na stranu bezbožníků a jejich zdánlivého štěstí. Avšak tato řeč a protiřeč se mohou zcela míjet. O nemožnosti takovéto komunikace mluví Ozeáš. V nouzi se lid může obracet na svého Boha, a tedy něco mu dokázat říci. Je zde náboženská tradice, včetně její řeči, v níž se artikuluje důvěra v Pána a k tomu je zapotřebí osvojení si takovéto řeči, která se obrací k Bohu alespoň v nouzi. Ozeáš jistě měl co do činění s řečí osvojenou a institucionalizovanou v kultickém provozu: Právě probíhá den pokání a recituje se kající píseň, která má přimět Boha k pomoci. Vyjadřuje se tu jistota, že Bůh pomůže. Avšak současně je znatelné, jak se tato řeč s Bohem míjí. Proto zde řeč a protiřeč nepředstavuje nápomocnou, ba milující komunikaci, nýbrž smrtelný protiklad (Oz 6,4-6). Božímú nároku na výlučnost není takovouto kající slavností učiněno zadost, spíše může být pomoc očekávána toliko od zásadní proměny, pokání ve vlastním smyslu. Hrozí tu však modernizující interpretace, která podsouvá určitá hodnocení izraelských náboženských dějin: „etický monoteismus“ coby jejich vrchol. Kult a mravnost ovšem nejsou ani zde jednoduše alternativy, nýbrž mravnost znamená konkrétní způsob kultu, spojený s jednáním protivíciím se společenství. Nedojde-li k zásadní proměně, zůstane pouze u smrtelného vzájemného míjení, v němž prorok coby Boží mluvčí musí trpět osamělostí, nepochopením, neschopností komunikace se všemi jejími důsledky. Jediný a žárlivě milující Bůh Bible není nedotčený a nedotknutelný Bůh metafyziky, který stále jen působí, aniž by kdo mohl působit na něj. Jako nutnost bytí myšlený Bůh ke svému štěstí nikoho nepotřebuje, proto ani nikoho nepostrádá. Tak tomu nemůže být tam, kde jsou Bůh a člověk myšleni v korespondenci přijetí a vděčnosti. Bůh se vášnivě uchází o svůj lid, jeho mluvčí Ozeáš tuto vášň přináší a takto reprezentuje tak Boha samého.⁵⁹⁵

Ozeášův vícekrát varíovaný motiv promlouvání ukazuje Boha jako zklamaného přítele. Je zde původní Boží radost nad Izraelem i nestálost, odpadávání lidu a pokuta, která proto musí přijít (Oz 9,10n; 10,11-13). Tato forma se ukazuje zvláště v pohledu na dějiny v Oz 11. Opakovaně je tu řeč o Boží starostlivé lásce a o odvracení Izraele. Bůh učí Izrael chodit, ten však si jeho péče nevěšmá. Bůh Izrael opečovává a zaopatřuje, ten hledí zpátky do Egypta. Proto následuje hrozba trestu (Oz 11,7). Nezbytná komunikace neproběhla. Boží láska, již se Bůh ke svému lidu přiklonil, vychází naprázdno, a prorok to musí vytrpět, nakoľik jeho volání naráží na hluché uši. Současně to znamená, že musí nastat vyhrožovaný soud, jímž prorok bude trpět rovněž. On vidí a říká, co musí přijít, jestliže Bůh nedochází sluchu. A přesto se nic nezmění, zůstává při onom chování, které přivolalo zkázu. Boží láska u tohoto lidu nedochází ke svému cíli, neboť lid neočekává svůj život od Boha, nýbrž hledí život získat ve světě kulticko-rituálním a mocensko-politickým disponováním. Nenachází odpověď na prorokova slova, poněvadž si pro získání Boha, a tedy i života osvojil jiná slova.⁵⁹⁶

Ozeáš znázorňuje základní motiv Božího utrpení za jeho lid ve svém manželství. Co se Ozeášovi přihodilo s Božím slovem, v němž musí lidu ohlašovat Boží milostivou vůli, a tak trpět negativní reakcí na toto Boží milostivé úsilí, musí Ozeáš ztělesňovat sám i ve svém manželství a rodině. Je to nemožná situace, příznačná ovšem pro Boží vztah k Izraeli (Oz 1,2). Co je vyprávěno ve stručných větách pojmenovávání Ozeášových dětí, vyjadřuje dlouhé bolestné prožívání. Není to něco, co by prorokovi, jeho ženě-nevěstce a jejich dětem s nereálnými, symbolickými jmény mohlo zůstat vnější. O tom, co prorok, jeho žena a jejich děti při tomto pověření znázorňovat absurdní vztah mezi Bohem a jeho lidem prožívali, nevíme nic. Nanejvýš lze usuzovat ze způsobu, jak Ozeáš Boží vztah k Izraeli vyslovuje. Rozpornost a neschopnost komunikace je

⁵⁹⁵ BD II, 131-133; 158.

⁵⁹⁶ BD II, 133n; 158.

ukazována stále strměji: Prorok si má na Boží příkaz najít cizoložnici, neboť právě tak Bůh miluje izraelské syny, i když se obracejí za jinými bohy. Koupit si prostitutku jako otroka nedává už vůbec žádný smysl: Láska přece musí být vzájemný vztah. Tím spíše nedává žádný smysl, že Ozeáš tuto ženu nepoužívá k tomu, nač byla navyklá, k sexuálnímu styku (Oz 3,3). Izolace této ženy od podoby sexuální komunikace, která dosud život této ženy vytvářela, je představena zvláště extrémním způsobem: Izrael působí svým hříchem neschopnost stýkat se přiměřeně s Bohem, který je Izraeli milujícím způsobem nakloněn. Dochází k míjení, v němž je Bůh líčen jako zklamaný milovník Izraele. Co pro Izrael platilo jako přiměřený styk, je mu nyní coby možnost odňato. Že by chování proroka mělo vzdělavatelský záměr, který by zobrazoval vzdělávací Boží záměr, je spíše dodatečné vnášení. Znázorněn a protřpen je tu hřích coby nemožná realita, která stojí Boží lásce v cestě. Že při tom nemůže zůstat, patří k Ozeášovu poselství: Boží jednání, které nyní nezdařilou komunikaci přesto obnoví (Oz 2,16nn). Bůh chce mluvit k srdci této nevěrnice, poté co ji znovu provede pouští. Obnovení je tedy popsáno jako začátek, který ovšem nyní se konečně zdaří. Do této zdařilé komunikace je nyní plně zahrnut svět, vnějšek (Oz 2,23–25). Tak se ve spásné budoucnosti realizuje v obsáhlém smyslu ono nyní ještě nemožné společenství: Co prorok nyní ztělesňuje svým útrpným údělem, bude napraveno.⁵⁹⁷

Myšlenka působícího Božího slova hraje obzvláštní roli u proroka Jeremiáše. Boží slovo neoznačuje realitu existující mimo toto slovo: Boží slovo realitu působí. Tímto působícím Božím slovem je pověřen sám prorok, stává se jeho nositelem a subjektem a takto spolučinitelem toho, co Bůh tímto slovem činí (Jr 1,9). Toto Boží slovo není pouhé sdělení, které by měl prorok coby Boží posel předat. Prorocké slovo působí, co říká: ohlášený soud. Bůh nebude modlářskou „zabedněnost“ svého lidu déle trpět a stihne soudem. Prorok přitom není pouhý Boží nástroj; svou řečí se přímo podílí na tom, co Bůh činí (zejm. Jr 5,14). Patří k prorockému slovu soudu, že nedochází sluchu. Tradiční víra – „Něčeho takového se na nás Bůh nedopustí“ – je nasazena proti Božímu slovu soudu: proti děsivému „zákonu“ osvědčené, ctihodné „evangelium“. Bůh je svému lidu spásně blízko, jak je znatelné již na místě této Boží přítomnosti: Uprostřed Božího lidu stojí chrám coby místo uctívání Boha (je již po Jósijášově reformě; religiozita, proti níž Jeremiáš vystupuje, jistě není totožná s teologií svatyně v Kněžském spisu, avšak její prvky se tu ohlašují, trvá-li se na konkrétním místě Boží blízkosti). Tomu musí prorok odporovat poukazem na mravní chování, které tvrzené Boží blízkosti právě neodpovídá (Jr 7,3). Náboženští služebníci, s nimiž se prorok musí střetnout, jsou pravděpodobně dobré víry a v právu. Reprezentují přece učiněnou reformaci a zřetelné oddělení od neblahé minulé religiozity; že ovšem toto „bývalé“ se zuby nehty drželo, ba dokonce znovu dralo do popředí, si nechťeli přiznat. Není to staré, útěšné evangelium, které se tu přednáší. „Nespoléhejte na klamná slova: Je to chrám Hospodinův, chrám Hospodinův, chrám Hospodinův“ (Jr 7,4). Jak to, že najednou tato slova již nemají platit? Připojené kondicionální zaslíbení odkazuje na dobře známé činění dobrého (Jr 7,5-7). Nyní však, když prorok Jeremiáš pronáší svou řeč o soudu, tomu tak není. Děje se neprávem, jako by dům, v němž se manifestuje Boží blízkost, byl doupe lupičů a útočiště zločinců. Evangelium o Boží blízkosti a chování, které se této Boží blízkosti vysmívá – to nejde dohromady. Důvěra v příslib spásy, která kdysi platila, se stala důvěrou ve lživá slova. Zvěstování tradičního evangelia je lež kladená do úst Bohu samému, neboť nyní se nejedná o Boží slovo spásy, nýbrž soudu. Proto kdo slyší staré slovo spásy a důvěruje mu, je podveden. Ba i Bůh sám tradičním slovem spásy klamal (Jr 4,9n). Nejen toto s časem se míjející evangelium spásy je pojmenováno jako falešné, lživé slovo náboženských služebníků. Samo Boží slovo v lidských ústech – jinak se toto slovo nelze dozvědět – je tu klamným slovem, poněvadž to není pravé slovo v pravý čas. Že byli tímto Božím lživým slovem obalamutěni, byť toto slovo doslova opakovalo známé a obvyklé evangelium, vyjde teprve najevo (Jr 4,11). Prorok se svým slovem soudu musí být komplic rozhněvaného, soudícího Boha. Slovo soudu stojí proti osvědčenému, tradičnímu

⁵⁹⁷ BD II, 134-136; 158.

slovu spásy a musí se tvrdit proti němu. Nyní je čas soudu, nikoli čas spásy. A prorok se tímto pověřením stal natolik ojedinelým, že se musí sám vyjmout ze sociálních souvislostí, určených k zániku: Izolovaný outsider bez kontaktů svou podobou života ukazuje, jak je komunikace mezi Bohem a lidem zlomená. V tomto jednání a chování prorok ukazuje, jaký je nyní čas, jaká hodina nyní od Boha odbila a jaké Boží slovo proto nyní platí.⁵⁹⁸

V tzv. Jeremiášových vyznáních nacházíme výklad prorocké existence, který má při konkrétní vázanosti na Jeremiáše exemplární význam: v rozporuplnosti prorocké existence se manifestuje rozporuplnost Boha samého, jak to podobně nacházíme u Ozeáše především v příběhu o jeho manželství. Co je vyslovováno v kajících písních jako typická situace, že spásná Boží blízkost je kajícím skryta, zde dostává obzvláštní vyhocení, nakolik ve vztahu proroka k Bohu i k jeho lidu je stále ve hře tímto prorokem veřejně vyslovovaný vztah Boha a lidu, a tedy slovo pronášené prorokem a jeho potvrzení. Prorok musí vydržet napětí mezi spásou a neodvratitelným soudem. On sám si soud nepřál, naopak trpí pod ním stejně jako lid, k němuž přináší. Kde se však poté zdánlivě ukáže spása, prorok se z toho nesmí těšit, poněvadž nejen jeho slovo, nýbrž on sám se tím zdá být Bohem zpochybněn a popřen. Nakolik prorok zajisté se svým lidem soucítí (Jr 8,21-23), nemůže si soud přát, a přece jej musí vyprošovat (Jr 17,18). Zároveň musí chtít, aby se jím vyslovované Boží slovo stalo pravdivým, aby přišel ohlášený soud, neboť jinak se nemůže otevřít nová budoucnost. V seberozporu proroka se manifestuje Boží utrpení, rozpor mezi spásnou vůlí a hněvem nad hříchem. Jediný Bůh nemůže a nechce zůstat sám, avšak k tomu je zapotřebí zdařilá komunikace mezi Bohem a Božím lidem, kterou hřích tohoto lidu znemožnil. O tuto komunikaci prorok zápasí a o to se hrozí zbořit jeho vlastní komunikace s Bohem – proto nařiká (Jr 20,7-9). Ohlášení soudu tedy odhaluje hřích. Zdůvodnění soudu přichází ke slovu vícekrát: modloslužba, falešná důvěra, mravní zkaženost. Avšak zároveň si dotyční nenechají říci, co řečeno být musí. Co dodatečně v deuteronomistickém zpracování dějin mohlo dojít sluchu, je zde, kde už přichází soud, znemožněno – a sice zcela jinou než očekávanou řečí o Bohu. Strach z hrozícího soudu tu zásadně nevede k vyslyšení Božího slova, poněvadž jeruzalémští náboženští služebníci si osvojili a vyučují docela jinou náboženskou řeč, která důsledně prorokovo Boží slovo odmršťuje. Nechápu, co je nyní na čase – nikoli čistě proto, že se řídí potřebami lidu nebo tím, co za ně považují, nýbrž proto, že již pouze opakují, co se zdánlivě osvědčilo jako dobré. Avšak Boží blízkost v čase není jednoduše a všeobecně spásná blízkost, povídání o níž lidem vychází běžně z úst. Tím trpí prorok, tím trpí Bůh – ten jediný, který skrze proroka hledá komunikaci se svým lidem. Náboženská řeč, kterou lid užívá, se stala řečí lživou, jež zakrývá a zatemňuje Boží blízkost. Řeči, která zpřístupňuje a dává poznat čas, snad by i nabídla možnost obrácení a proměny, nerozumí.⁵⁹⁹

Jak tváří v tvář lidské hříšnosti lze mluvit o Bohu, Mildemberger pojednává ve výkladu předexilní izraelské profétie. Není přitom sporné, jak se tu mluví o hříchu; to byla běžná zkušenost, o níž bylo možné se do značné míry srozumět. Jde o teologickou problematiku, jak Boží blízkost tváří v tvář hříšnosti Izraele může být vyslovována, neboť Bohu v jeho svatosti přece odpovídá svatý lid. Kde se jednotlivec provinil proti zásadním normám, tam je Izrael nabádán k tomu v aktu sebeočistění tohoto přestupníka a vše, co k němu patří, vypudit (např. Joz 7 a Sd 18-21). Přitom se předpokládá k tomuto vyloučení způsobilé společenství, k němuž se Bůh znovu ve své dobrotě přivrátí. Jakkoli ohrožující tedy pro Izraelce hřích je, týká se Boha v jeho blízkosti pouze do té míry, že Bůh nutí k tomu zločin a zločince od svého lidu vzdálit. Potom může Bůh nadále zůstat tím, který je: svému lidu přátelsky a nápomocně příklonný. Přesto právě zde musí být zpracována nová dimenze hříšnosti. Bůh je blízko, nikoli principiálně lidu schopnému – kultického a právního – sebeočistění, nýbrž lidu, který není způsobilý a ochotný vnímat, že Boží blízkost se převrátila ze spásy v neštěstí. Právě určující reprezentanti lidu se odvolávají na to, co

⁵⁹⁸ BD II, 137-140; 158n.

⁵⁹⁹ BD II, 140-142; 158n.

přece vždycky tak bylo, a kteří proto nemohou vnímat čas coby aktuální skutečnost. Co jsme ukázali u Ozeáše a Jeremiáše, totiž jak proroci a Izraelci se ve své řeči vzájemně mýjeli, lze u Amose a Izajáše ukázat mnohem šířeji. I oni museli čelit tomu, že jejich slovo nedocházelo sluchu – neslýchané, vždyť v jejich musel být Bůh ohlašován jako ne-Bůh. Musíme přitom mít na paměti, co podle Mildembergera Bůh znamená: „přátelská vstřícnost potkávající životní vůli vykloněnou do vnějšku ve světě.“⁶⁰⁰ Tomuto přátelskému protějšku může a má být znovu projevována důvěra. Proti tomu musejí proroci mluvit a Boha namísto s tímto přátelským protějškem spojovat s neštěstím, které tluče na dveře. Toto neštěstí nepřichází od cizích mocností, ochrana proti nimž zajisté může a smí být na Bohu vyprošována, nýbrž o tomto neštěstí neodvolatelně rozhoduje Bůh sám. Ti, kteří byli zvyklí očekávat pomocnou blízkost tohoto Boha, jsou nyní touto blízkostí ohrožováni. Činitelem je Bůh Izraele, nikoli nějaký cizí mocný bůh, jemuž by Bůh JHVH musel ustoupit, kterážto interpretace by se v tehdejšímu kontextu nabízela. Jak o tomto mluvit, představuje při budování teologického jazyka vpravdě obtížný kus. Neboť ten, od něhož je ohlašováno neštěstí, zůstává Bohem Izraele, naším Bohem.⁶⁰¹

Ámos hovoří o dni Božím, avšak pro jeho posluchače obvyklá představa tohoto dne, v němž Boží nepřátelé a tím i nepřátelé Izraele budou pobiti a zničeni, je obrácena (Am 5,18-20). Očekávání je v každém případě nemalé, očekávání, že se něco změní, že se blíží jiný čas než ten, v němž se člověk zabydlel a zařídil. Izrael byl tehdy již veličina v mocenské hře palestinského prostoru, mohl dokonce znovu získat prohrané oblasti (Am 6,12-14). Vzpomínka na Davidovo království byla ještě živá, stejně jako očekávání, že musí přijít veliký čas, v němž se znovu Bůh JHVH prokáže svému lidu jako mocný. Jinak by si bývali den Boží tolik nepřáli. Tento den ovšem přichází jinak, než by si to mohli myslet a přát, neboť Bůh se změnil: Už to není přítel svého lidu, nýbrž nepřítel bezpráví, které jeho lid zkazilo, a tím se Bůh stal nepřítelem tohoto zkaženého lidu. Tak se Ámos pokouší říci, co říci má: Blíží se neodvratná proměna, Bůh přichází blízko se svým dnem, avšak toto přiblížení musí být neštěstí, poněvadž v tomto přiblížení se má prokázat zhoubná moc oné hříšnosti, na niž prorok se svými spílajícími slovy poukazuje.⁶⁰²

Tento poukaz na nutnost a možnost říci dosud neslýchané tak, že tomu musí být nasloucháno, podtrhuje Mildemberger několika úvahami o proroku Izajášovi. Prorocké téma komunikace se tu ukazuje ve svém nejkrajnějším vyostření: Co oficiálně kultický personál úředně předkládá jako Boží slovo, je opilé žvanění. Odtud je srozumitelná ona hrozba, která na tento lid směřuje: Lidé, kteří nyní mají slyšet a posuzovat, zda má prorok pravdu, raději se drží opilého Božího slova oficiálních kultických služebníků (Iz 28,11n). Toto fundamentální nerozumění Izajáš působivě teologicky zpracovává tak, že své pověření ke zvěstování interpretuje jako pověření k zatvrzlosti. Tuto zatvrzlost ovšem nelze popsat jako všeobecnou možnost Božího slova; dochází k němu právě tam, kde Boží slovo, které má být nově ohlášeno, naráží na náboženskou řeč, která se stala (sebe)jistou natolik, že se od tohoto nového ohlášení izoluje. Dílo, které má nyní přijít, je posud nepoznané: Vždyť směřuje proti Jeruzalému, který důvěřuje Boží pomoci (Iz 29,1-8). Toto převrácení Božích činů, vynucené hříchem, je ukázáno ve vzpomínce na Boží spásné činy (2 Sa 5,17-25). Tím je dosažen klimax Izajášova promlouvání: Převrácení, které je tu vyslovováno, se již netýká pouze sebevědomí Izajášových protivníků z horní vrstvy Jeruzaléma a jejich paktu s Egyptem, nýbrž Boha samého a jeho jednání, v němž tyto lidi potkává a takto právě osvědčuje své božství. Jelikož se mu stali cizími, nechá jim svou cizost pocítit. Co v této situaci dělat? K tomu nemá prorok mnoho co říci. „Nechovejte se už jako chvastouni, ať vám nemusí být přitažena pouta. Slyšel jsem od Panovníka, Hospodina zástupů, že je konec

⁶⁰⁰ Nejintenzivněji se toto pojetí Boha ukázalo ve výkladu Ž 73. Nadále jde spíše o otázku, jak se korespondence přijetí Bohem a vděčnosti Bohu musí proměňovat pod předznamenáním hříchu (145, pozn. 138).

⁶⁰¹ BD II, 142-145; 158n.

⁶⁰² BD II, 146; 159.

s celou zemí, že je rozhodnuto“ (Iz 28,22). Tak mluví prorok o neobvyklých, hrůzných a rozporuplných Božích činech: Fatální převrácení všeho lidského a tím i převrácení Boha vyslovuje v krajní koncentraci.⁶⁰³

Dokud trvá hříšnost ve svém odporování Bohu, musí přijít ke slovu i Boží odporování této hříšnosti, a tedy jeho cizí dílo. Nechceme-li přitom nechat teologii v jejím soteriologickém zúžení stranou, jsme nuceni poukazovat možná i na události, v nichž Bůh přichází blízko ve zlu. Izraelská profétie se svými násilnickými texty nás může uchránit před tím, že si věc příliš usnadníme a spokojíme se s onou zatvrzelou řečí, která si počíná tak, jako by byla o Bohu informována. Tím by se však z Boha stal „rozmilý bůh“ nezralé dětské víry a široká oblast zkušenosti by se již nenechala vyslovit v zaměření na Boží blízkost. „Zda ovšem v této souvislosti musíme bojovat s poruchami komunikace méně než izraelští proroci, o tom lze pochybovat.“⁶⁰⁴ Právě proto přináší tyto texty a ráz Izajášových slov o „cizím Božím díle“ pro naši vlastní řeč nepostradatelnou pomoc.⁶⁰⁵

V křesťanské církvi je Deuteroizajáš, tedy 40. až 55. kapitola knihy proroka Izajáše, intenzivně užíván, nejen písně o Božím služebníkovi, zejména píseň o jeho směřujícím utrpení (Iz 52,12-53,12). Tento prorok má ohlásit spásu, proto se zdá, že problém řeči a komunikace zde nevládne stejným způsobem jako u profétie soudu, která nás zaměstnávala dosud. Není nutné Boha ohlašovat v jeho převrácení v ne-Boha, které bylo vynuceno hříšností jeho lidu. Situace lidí, k nimž Deuteroizajáš hovoří, je zase určena tíživým exilem, a musí být tudíž chápána jako soud Boha Izraele. Co Bůh ohlašoval skrze své proroky, nastalo. Nyní se však má úděl lidu obrátit. „Potěšte, potěšte můj lid,“ praví váš Bůh. Mluvte k srdci Jeruzaléma, provolejte k němu: Čas jeho služby se naplnil, odpykal si své provinění. Vždyť z Hospodinovy ruky přijal dvojnásobně za všechny své hříchy“ (Iz 40,1n). Lze tedy mluvit o Božím vlastním činění; o tom, že nešťastníkům půjde přátelsky vstříc. Právě toto znamená výraz „Bůh“. Chápání však není ušetřeno obtíž: Nejenže ohlášená spása stojí v kontrastu k situaci exulantů, které navíc nebylo snadné přimět k návratu i dlouho poté, co již byl návrat možný. Sporná je tu Boží moc. Stejně jako museli předexilní proroci soudu tvářit v tvář blížícímu se neštěstí říkat, že k soudu dochází po právu a že tento soud přichází od Boha JHVH, bylo nyní naopak třeba ohlašovat obrat (*Wende*), za nějž měli exulanti vděčit znovu moci svého Boha. Deuteroizajáš tu mohl navázat na tradici ve dvojnásobném ohledu: Jednak, jak naznačeno, na tradici prorocké řeči před ním. Zvěstování soudu se již naplnilo (např. Iz 48,3). A právě tak nastává nyní obrat, spása; a pro ohlašování této spásy Deuteroizajáš opět potřebuje starou dobrou tradici o Božích spásných činech. Zároveň se však odvolává na Boží stvořitelickou moc. V tomto spojení stvoření a dějin sahá Deuteroizajášovo myšlení Boha do univerzální roviny a také do univerzálního očekávání spásy. Že tento prorok v křesťanské teologii a církvi byl užíván zvláště hojně, spočívá nejen v jeho soteriologii, nýbrž i v jeho univerzalizmu stvoření.⁶⁰⁶

Zůstává tu ovšem otevřená otázka, která určuje dogmatické pozadí a souvislost otázek Deuteroizajášova prorockého zvěstování. Jak nakládá s hříšností Izraele? Je hřích lidu usmířen tím, co vytrpěl? Tak to může vypadat, bereme-li v potaz pouze úvod prorokova zvěstování. Přesto i Deuteroizajáš se musí intenzivně snažit, aby jeho poselství došlo sluchu. To ukazuje, že ne všechno bylo uvedeno do nejlepšího pořádku, takže jazykový problém mezi Bohem JHVH a Izraelem by již netrval (Iz 48,1-11). Avšak zde je otevřena nová možnost komunikace, Boží možnost: Boží služebník. „Nový“ přitom neznámá, že tato možnost se otevřela teprve nyní ke konci babylonského exilu; „nová“ je tato možnost oproti určenosti hříchem, pro Izrael charakteristické. Tuto určenost potom nelze chápat jako obzvláštní rys Božího lidu, nýbrž jako společnou určenost lidského bytí, která vychází najevo tam, kde Bůh vyvoluje člověka. Písně o

⁶⁰³ BD II, 146-150; 159.

⁶⁰⁴ BD II, 151.

⁶⁰⁵ BD II, 150n; 159.

⁶⁰⁶ BD II, 151-153; 159.

Božím služebníku jistě patří k těm nejzáhadnějším a výklad stále znovu nejvíce zaměstnávajícím částem Bible. Kdo je to vlastně tento Boží služebník? Příspěvek dogmatika k této nanejvýš sporné otázce nemá rekapitulovat obvyklou dogmatickou odpověď, která Božího služebníka vykládá jako Ježíše Krista, a především v poslední písni spatřuje předem ohlášené směřující utrpení Kristovo. Tento výklad je zajisté dobře biblický: Etiopský dvořan dostane na svou otázku odpověď o evangeliu o Ježíši Kristu (Sk 8,34). Odpovědi na otázku „Kdo?“ jsou rozmanité; kolektivní a individuální výklady stojí vedle sebe i proti sobě („corporate personality“). Královské, mesiášské a prorocké výklady se střídají. Známe autobiografické chápání, podle něhož prorok jako Božího služebníka popisuje sám sebe ve svém povolání, a výklady, že jde o jiné osoby z dějinného prostředí. Jakkoli tyto úvahy mají své opodstatnění, nejprve musí být zodpovězena otázka, *co* je toto Boží služebnictví. Otázku „kdo“ a „co“ zajisté nelze pečlivě oddělit, avšak nejprve je třeba položit důraz na toto „co“. Snaží-li se Mildenerger Božího služebníka chápat jako *novou Boží možnost*, je to jedna z odpovědí na otázku, *co* je toto Boží služebnictví. I zde, zůstává v duktu i svých ostatních úvah, Mildenerger poukazuje na komunikaci zprostředkovanou Božím služebníkem: On je mluvčí a Boží jazyk umožňující spásnou Boží blízkost, v níž je blokáda hříšnosti překonána. V Boží prezentaci jeho služebníka v první písni je jeho úkol je určen jako přinést právo mezi pohany (Iz 42,3b.4). Pod právem a příkazy Mildenerger chápe „onen jazyk, v němž se může správně mluvit o Bohu a k Bohu“.⁶⁰⁷ Iz 42,6 vyjadřuje soteriologickou funkci Božího služebníka tváří v tvář vázanosti na hříšnost. Otevřít slepým oči, vyvést z temnoty žaláře – to jsou metaforická vyjádření překonání oddělení od Boha, způsobeného hříchem.⁶⁰⁸

Druhé písni o Božím služebníku je obtížné porozumět v mnohém ohledu. Je nápomocný kolektivní i individuální výklad Božího služebníka. Jednak odvolávání se služebníka na tělo matky zdůrazňuje, že se tu jedná zcela o Boží možnost, a nikoli o sebeurčení. Metaforika meče a šípu to podtrhuje. Bůh si nenechá vzít svou možnost, uchová svého služebníka, což platí právě tváří v tvář tomu zdánlivě protiřečící realitě. Přestože věc vypadá tak, jako by nebylo ničeho dosaženo, zůstává pověření a cíl, který sahá přes společenství Izraele až na konec země. Co je Boží služebník, se nepochybně uskutečňuje v individuálním lidském bytí, přesto je Boží služebník – poněkud suše řečeno – nejprve predikátor, všeobecné označení, a teprve poté označení konkrétní: „tento Boží služebník“ jako individuum.⁶⁰⁹

Zcela zřetelně je komunikační funkce Božího služebníka popsána ve třetí písni, a sice ve dvou směrech: On je ucho a jazyk, ucho vůči Bohu a jazyk pro všechny, kdo Boha potřebují (Iz 50,4). Jestliže si ve druhé písni stěžoval pouze na zdánlivou marnost svého úsilí, ve třetí písni je řeč o aktivním odporování, jemuž se útrpně vystavuje (Iz 50,5-7). V popisu Božího služebníka je zachyceno obojí: setrvalá hříšnost lidí, vyjádřená v odporování a užití násilí proti Božím služebníku, i působící přítomnost oné řeči na základě Boha, kterou služebník ztělesňuje. Je-li v první písni mluvčí Bůh sám, ve druhé a třetí Boží služebník, ve čtvrté písni slovo o Bohu těm, kteří skrze tohoto Božího služebníka sami přišli k poznání Boha (53,1-11; v. 12 je znovu stylizován jako řeč Boží). Příznačný je tu rozdíl časů: Popisuje se čas ponížení i čas vyvýšení Božího služebníka. Nejde zajisté o biograficky uchopené „tehdy“ ponížení a „nyní“ vyvýšení, nýbrž o „tehdy“, v němž Boží služebník zůstal nepochopen, a „nyní“ jeho chápání. Toto nechápání a chápání není pouze intelektuální proces, který by mohl zůstat v hlavě, nýbrž zpřístupnění života, který může spásně vnímat Boží blízkost. Co je tedy řečeno o Božím služebníku, musí být napořád viděno ve vázanosti na ty, s nimiž Bůh skrze Božího služebníka vstupuje do vztahu. Co je nejprve rozváděno jako Boží řeč, je poté opakováno o „nás“: posloupnost obou časů, „tehdy“ ponížení, nechápání, opovržení, utrpení a smrt, a nyní, kdy je skrze Božího služebníka uskutečněno to, co se Bohu líbí. „Tehdy“ ponížení je interpretováno jako zástupný akt smíření. Tím je

⁶⁰⁷ BD II, 155.

⁶⁰⁸ BD II, 154n; 159.

⁶⁰⁹ BD II, 155n; 159.

Boží služebník jako nová možnost od Boha zvláště úzce spojen s tím, co tvoří obecně jeho funkci: umožnit spásnou komunikaci Boha s hříšným člověkem. Právě zde se nacházejí jednotlivé rysy, které činí kolektivní výklad obtížným. Na druhou stranu jsou natolik typické, že z nich nelze rekonstruovat žádnou individuální biografii – naopak sedí do biografii mnohých.⁶¹⁰

Jediný Bůh nechce zůstat sám. Jeho služebník, to je jeho nová možnost, aby sám zůstat nemusel. Hříšný lidský svět v něm potkává řeč, která mu zpřístupňuje Boží pravdu a tím spásnou Boží blízkost. Jaké zkušenosti a tradice přispěly ke zformování této podoby Božího služebníka v prorockých slovech? A kdo nyní představuje novou Boží možnost? Mildenberger nedoporučuje příliš rychle přicházet s exkluzivními návrhy. Spojují se tu mnohé zkušenosti a tradice, mnohé podoby Božího dějinného příběhu a jimi určená skutečnost, v nichž se napříč časy Boží služebník manifestoval. Právě i exkluzivní christologický výklad, který určuje dogmatickou tradici, by především dějinám působení textů sotva učinil po právu. Že jediný Bůh nechce zůstat sám, bylo v tradici křesťanského myšlení Boha rozvíjeno metafyzicky v trojičném učení. Teologické myšlení se tím dostává do oblasti, která doxologickou řeč přesazuje do výpovědí o Bohu, sebevědomě vyslovujících nevyslovitelné. Luterská ortodoxie navíc zcela nebiblicky rozlišuje mezi Božím dějinným příběhem a Boží podstatou. Ontologické distinkce fakticky oslabují právě lidskost a Boží ponížení v jeho služebníku. Coby metafyzická Boží hypostaze Boží služebník právě není tím, co a kdo podle písní Deuteroizajáše má být: slyšitelná Boží řeč.⁶¹¹

2.3. Boží spása v Ježíši Kristu

„Explicitní“ christologie je v *Biblické dogmatice* pojednána v rámci kapitoly „O životě hříšného člověka před svatým Bohem“. Christologickou půdu si Mildenberger připravuje Deuteroizajášem; nechce ovšem vykazovat historickou kontinuitu, jakkoli tato problematika musí být zohledněna rovněž. Mezi Deuteroizajášem a Novým zákonem sice lze znázornit souvislosti z hlediska dějin tradice nebo dějin náboženství, tyto souvislosti však nedokáží zdůvodnit kýženou jednotu Božího dějinného příběhu. Historická návaznost Nového zákona na Starý by nutně překračovala kanonický text. Musely by být zohledněny nejen apokryfy, nýbrž i další literatura z prostředí vzniku a působení biblických spisů.⁶¹² Nikoli historickou rekonstrukcí získaná (či přinejmenším postulovaná) kontinuita zakládá kýženou souvislost. Ta spočívá ve věčné jednotě Starého a Nového zákona, v níž se Boží dějinný příběh ve své uzavřené souvislosti spojuje v jeden celek. Proto dogmatická otázka oikonomie zůstává určující, ovšem ve starozákonním upřesnění: Ptáme se na možnosti spásné Boží blízkosti člověku v jeho hříšnosti. Tato blízkost, v níž Bůh sám může být vnímán ve výlučnosti svého nároku, má a musí být vyjádřena – vnímán tak, aby mohutnosti vázané na svět, kdy stvořené je zbožšťováno, Boží blízkost nezatarasily. Boží blízkost přijde ke slovu pouze tehdy, jestliže se jazyk proti Boží blízkosti neopevní v náboženské řeči a náboženském chování a nechce spásnou Boží blízkost obstarat sám. Je zapotřebí onoho prostředkování, které Deuteroizajáš zformoval v obrazu Božího služebníka. V prostředkování těch, kteří coby vyvolení Boží mluvčí vytrpí odporování člověka a tím přivedou Boha ke slovu, se zároveň ukazuje lidská hříšnost a její překonání Bohem samým, který se ve svém trpícím služebníku spásně zjevuje. V Kristově příběhu, dosvědčeném v Novém zákoně, přitom dochází k překonání toho, co ve starozákonním a židovském kontextu ztělesňuje podobu Božího služebníka. Boží činění ve vzkříšení Ukřižovaného, jakkoli zajisté vyjádřené v kontextu očekávaného eschatologického spásného Božího dění, zůstává přesto i v tomto dosvědčení právě v

⁶¹⁰ *BD II*, 156n; 159.

⁶¹¹ *BD II*, 157; 159.

⁶¹² Nutilo by to právě v duchu historického tázání po kontinuitě Starého a Nového zákona k hodnocením a rozhodnutím, např. po závažnosti mudrosloví nebo po souvislosti profetií a apokalyptiky a významu apokalyptiky v souvislosti náboženského přejímání Starého zákona Novým. Mildenbergerovo dogmatické tázání by tímto bylo opuštěno (*BD II*, 160, pozn. 2).

podobě slova, které prokázání Boží moci ve vzkříšení Ježíše Krista zároveň dosvědčuje i ukrývá. Co se vyskytovalo ve Starém zákoně, zůstává patrné i zde: Vůči lidskému nechápání a odporování je postaveno slovo, v němž Bůh sám hledá spásné srozumění (2 K 5,19-21). Skutečnost, že spásná Boží blízkost hříšnému člověku je umožněna vzkříšeným Ukřížovaným, volá po náležitém christologickém vyjádření. Tak Mildenberger činí pomocí několika novozákonních textů.⁶¹³

2.3.1. Boží spravedlnost v evangeliu: christologie epištoly Římanům

Epištola Římanům díky své teologické hustotě a návodnosti mocně působila v dogmatické tradici, což nutí ke kritické pozornosti vůči dogmatickým předpokladům, které při chápání Ř promlouvají. V luterské tradici se prosadila individualistická interpretace příběhu spásy, která chápe Boží spravedlnost jako dar, přijímaný ve víře.⁶¹⁴ Takovéto chápání předpokládá, že vztah Stvořitele ke světu je prostředkován zákonem, a tím jsou Kristův příběh, evangelium a víra podřízeny Boží spravedlnosti zjevené v zákonu. Té měl Kristus učinit zadost svou aktivní a pasivní poslušností a takto teprve umožnit Boží spravedlnost coby dar. V důsledku individualistické interpretace příběhu spásy se Boží spravedlnost zjevená v evangeliu dostává z univerzálního nároku do pouhého partikulárního uskutečnění. To by ovšem znamenalo, že zákon a Boží soud by musely získat větší dosah než Kristův příběh, který by tak byl omezen na svou zachraňující moc. Takovéto omezení je pro Pavla nemyslitelné: Pro něj Kristus představuje spásný Boží akt, který staví vůči Adamovi. Boží čin tu musí být chápán tak, že spásně míří na celé stvoření. Proto i zde Mildenberger trvá na svém metodickém překřížení oikonomie a theologie, zavedeném do chápání textu; pouze tak lze text chápat správně a vyhnout se misinterpretaci Pavlových slov o Boží spravedlnosti, které „vede do fatálního soteriologického zúžení, při němž nemůže dojít k úplné dogmatice.“⁶¹⁵ Tam, kde Boží moc je zdánlivě nepopiratelná – tj. tam, kde metafyzické pojetí Boha platí jako neotřesitelná pravda –, jak lze pro kontroverzi reformační doby předpokládat, individualistický výklad se nabízí. Otázka Boží moci však rozhodně není oproti soteriologickému tázání „napřed“ řešitelná rozumovým vhladem, nýbrž musí být vyjádřena tam, kde je zvěstováno umožnění spásy v Kristově příběhu. Právě tuto moc prokázanou v Kristově příběhu Bůh nasadil proti smrtelné moci hříchu (Ř 6,23). Pouze v evangeliu vychází najevo definitivní a univerzální prosazení Boží moci. Musíme proto udržet eschatologické chápání Kristova příběhu a s ním i Boží spravedlnosti.⁶¹⁶

Vůči prokázání Boží moci stojí lidská bezbožnost a nespravedlnost lidí (Ř 1,18). Na ně míří Boží hněv. Zjevení hněvu zajisté není rovnovážný protějšek zjevení Boží spravedlnosti v evangeliu – a hlavně se nesmí vůči zjevení Boží spravedlnosti osamostatnit. Je třeba ho chápat jako odporování zachraňujícímu jednání. Z převrácenosti svého vztahu k Bohu člověk Kristovým příběhem ještě nebyl vysvobozen – spíše je tato převrácenost patrná teprve tváří v tvář spásnému Božím jednání zjevenému v Kristově příběhu a přijímanému ve víře. V evangeliu proklamovaný Boží spásný akt v Kristu představuje jedinou možnost, jak Bůh a člověk mohou být spásně blízko (Ř 1,18-20 a 3,20). Nejedná se o biblické zdůvodnění přirozeného poznání Boha, jak (ve spojení s Ř 2,14n), které zde hledala nejen luterská ortodoxie. Toto tradiční užití textu jej vyjímá z argumentační souvislosti, aby popsalo s jeho pomocí metafyzicky chápanou normalitu vztahu Boha a člověka, která je zničena hříchem a restituována Kristovým příběhem. Tato „metafyzická normalita“ předem stanovené soteriologie zakrývá neoddelitelnou souvislost theologie a oikonomie. Pouze chápe-li se Pavlův poukaz na Boží zjevení v díle stvoření zcela v

⁶¹³ BD II, 160n; 199.

⁶¹⁴ „Dikaiosyné theou“ překládá Lutherova Bible jako „spravedlnost, která platí od Boha“ (*Gerechtigkeit, die von Gott gilt*). Spojení „dikaiosyné theou“ je vykládáno jako *genitiv auctoris*. Kde jen Mildenberger může, překládá luterské „Gottesgerechtigkeit“ jako „Gerechtigkeit Gottes“.

⁶¹⁵ BD II, 164.

⁶¹⁶ BD II, 161-166; 199n.

duktu jeho argumentace, tj. jako nikdy nerealizovanou možnost, lze jej přijmout dogmaticky, totiž nikoli jako poukaz na prokázání metafyzické normality spočívající před lidským hříchem a mimo něj, nýbrž jako odhalení naprosté hříšnosti. Analogicky lze říci o zákonu: „Spravedlnost ze zákona“ není vlastní, Bohem chtěná normalita, která by kvůli hříchu výjimečně musela být nahrazena „spravedlností z víry“. „Právě v obvyklém užívání Ř 1,20 jako *dicta probans* pro přirozené poznání Boha se ukazuje neúčinnost tradičního dogmatického zacházení s Písmem, které toto proměňuje v arzenál, z něhož pak mají být zdůvodněny i někde jinde získané myšlenky.“⁶¹⁷

Zjevení hněvu se manifestuje v opuštění lidí, kteří se od Boha odvrátili: Mají dostat, co chtějí – své zatracení. Jelikož ve skutečnosti tohoto světa nevnímají Boha, zaplétají se do ní. Nenechají platit Boha jako Boha: Vědí o špatnosti svého jednání a mají v tom zalíbení. Boží hněv, v němž Bůh vydává ty, kteří ho nepoznávají a neuznávají, však není vidět: Lze jej poznat toliko na základě Boží spravedlnosti manifestované v evangeliu. Co zato viditelné je, jsou fenomény nicotnosti. Pavel zde hodnotí podle normy Desatera a tradiční filosofické etiky. Přejímá tradici prorockých slov, která chtějí upozorňovat na chování vyvolávající Boží hněv. Komunikace tedy nemá být přerušena, nýbrž teprve vzniknout, aby mohla nastat záchrana před hrozícím soudem. Proto Pavlův poukaz na společné vědomí norem, podle něhož tu měří. Překračováním těchto norem se lidé prokazují jako vydaní své bezbožnosti a nespravedlnosti. Takováto rozpornost života, který je Bohem opuštěn a vydán nicotnosti, může mít mnohé podoby. Jsme zde tudíž svědky téhož způsobu uvažování jako v případě deuteronomistického boje za výlučnost uctívání Boha JHVH: Norma, kterou Pavel užívá na vlastní minulost coby tato svého času ještě vůbec nebyla uznávána a prosazována. Nejen v odporování zbožštění světských mocností, od nichž si člověk slibuje život, ukazuje se blízkost usvědčujícímu kázání, které nyní směřuje již nejen na Izrael. Ukazuje se i v poukazu na normy, přičemž pro Pavla v souvislosti hříšného chování hrála očividně důležitou roli homoerotika. Co je uvedeno jako průkaz vydání Boží hněvu, je u těch, na něž Pavel poukazuje, uznávané chování (Ř 1,32). Vyznačuje to dialektiku, v níž stojí hodnocení Pavlovo a sebehodnocení těch, kteří jsou vydáni Božímu hněvu: Společensky uznané chování rovná se podle Božího práva porušování zasluhující smrt. Je to současně vědomé i potlačované a maskované zalíbením v takovémto chování v očích druhých.⁶¹⁸

Pavlova slova směřují ke spáse, otevřené pouze v Kristově příběhu. Výklad může v duktu Pavlových slov zůstat pouze tehdy, není-li theologie osamostatněna a převedena do nějakého druhu přirozené teologie. Chápání zákona dostává se jinak do nebezpečí oddělení od Božího dějinného příběhu a vložení do metafyzického výkladu myšlenky Boha, jak je tomu již dlouho při ztotožnění *lex divina moralis* a *lex naturalis*. Při tom může být zdůrazněna přednost židů, jimž byl zjeven zákon. Chápání se tak fatálně převrátí: Nikoli že pohané, ač nemají zákon, od přírody činí to, co zákon žádá (Ř 2,14), nýbrž je to zahanbující odkaz pro Žida, který podle zákona nejedná. V takovémto výkladu stává se zákon vepsaný do srdce veličinou, která musí vposled zdůvodňovat závaznost Desatera – zcela jinak, než je tomu u Pavla. Tak by se v tomto bodě obrátilo v opak, co jakožto základ chápání *Biblická dogmatika* předpokládá: Že vztah biblických textů k Božímu dějinnému příběhu umožňuje i jejich aplikaci na aktuální skutečnost. Musí to platit i o zákonu, a sice v jeho podobě dané Židům (Ř 3,2). Měřeno tímto zákonem známým Židům se ukazuje činění dobrého, které se kupodivu vyskytuje i u pohanů. Jen v této vázanosti dobrého na Boží dějinný příběh lze zabránit tvrzení od tohoto příběhu a tím i od jeho naplnění v Kristově příběhu odpojené komunikační dění, v němž díky „přirozenému“ poznání dobrého spočívá mezi Bohem a člověkem přinejmenším základní shoda, tj. právě metafyzická normalita dogmatické tradice. Přichází-li zde ke slovu pohan s ohledem na své činění vedle

⁶¹⁷ BD II, 167.

⁶¹⁸ BD II, 166-168; 200.

Žida, oba jsou konfrontováni s Božím soudem nad hříchem: Boží hněv, z eschatonu do přítomnosti vycházející soud činí oba srovnatelnými. Tento soud musejí oba uznávat v jeho spravedlnosti na způsob předchůdné doxologie soudu, která ovšem v Pavlově argumentaci má vést k přijetí Kristova příběhu coby spásného Božího aktu. Evangelium, které zvěstuje Boží spravedlnost v Ježíši Kristu, nese Pavlovu argumentaci i tam, kde mluví o zjevení Božího hněvu. Takto prokázaná hříšnost není konfrontována s ideální podobou dobra, jak (by) to vyžadovalo metafyzické chápání zákona. Dobro, které uskutečňuje spásu, je Kristův příběh, v němž se zjevuje Boží spravedlnost. Proto zde může být zákon chápán v jeho elenchtické, hříšníka usvědčující funkci (Ř 3,19n).⁶¹⁹

Mildenberger považuje za mylné vyjít chápání zákona na pomoc luterským učením o trojím užití zákona (*triplex usus legis*). (1) *Usus civilis* či *politicus legis* má regulovat společný život, přičemž předlohou pro náležité uspořádání věcí veřejných je „metafyzicko-theologická normalita“.⁶²⁰ Působení společensko-politického užití zákona ovšem musí být omezeno tak, aby se oikonomie nestala přebytečnou: Božím zákonem regulovaní lidé jsou přece hříšníci. Proto platí (2) *usus elencticus legis*, v němž zvěstovaný zákon hřích odkrývá. Tímto užitím jsme zřetelně nejblíže k Pavlovu pojetí v Ř, kde zákon slouží k usvědčení z hříchu. (3) *Tertius usus legis*, tj. *usus in renatis* platí jako pravidlo pouze pro jednání věřících. Platnost *tertius usus legis* by musela znamenat, že svět věřících je strukturován jiným, oproti světu nevěřících „rozšířeným“ zákonem. Tím by se zpochybnila základní etická teze, že jednání musejí být všeobecně komunikovatelná.⁶²¹ Osamostatnění zákona nemůže v klasické luterské tradici vzhledem k *usus elencticus legis* existovat. Tento *usus* zůstává bezprostředně spojen s kázáním Krista, resp. evangelia. Tím stojí luterský výklad blízko Pavlovi, který výklad o zjevení Božího hněvu s jeho vrcholem v Ř 3,20 užívá k tomu, aby tento výklad dovedl k rozvedení zachraňujícího evangelia v Ř 3,21-26. Je ovšem sporné, zda Ř 3,20 mluví o principiální nebo pouze faktické nenaplnitelnosti zákona. Vede podle Pavla spravedlnost ze skutků zákona *nutně* na scestí, namísto ke spáse? Otázka má teologické a antropologické důsledky: Naplnitelnost zákona by předpokládala, že v tomto zákonu by mohl být hříchem převrácený svět strukturován v zaměření na Boha tak, že v tomto světě může být Bůh vystižen ve své dobrotě. Připomeňme si pneumatologické určení

⁶¹⁹ BD II, 168-170; 200.

⁶²⁰ BD III, 200.

⁶²¹ BD III, 193n. Ovládá-li pojetí zákona „metafyzická normalita“, vkrádá se otázka, zda znovuzrození ve třetím užití zákona naplňují „metafyzickou normalitu“ jako Kristus, nebo zda zůstávají u naplňování nedostatečného, které se dosti chatrně brání nejhorším výhonkům hříchu (BD III, 196, pozn. 20). Platnost třetího užití zákona, které do tradice luterské teologie vstoupilo druhým vydáním Melancthonových *Loci communes rerum theologicarum* (1535) a u Luthera se nevyskytuje, by musela znamenat, že svět znovuzrozených nemůže být myšlen ve své strukturovanosti tímž zákonem jako svět nevěřících. Všeobecná komunikovatelnost norem jednání by tak nevyhnutelně pokulhávala. Tradiční dogmatika se při své obhajobě třetího užití zákona může odvolávat na rozhodnutí *Formule svornosti*, přičemž obsah reformačního učení je stanoven místem, na němž je zákon v jeho různých užitích pojednáván: učení o prostředcích milosti, v souvislosti luterské dogmatiky zvláště důležitých. Nelze ovšem zůstat u tímto místem v rámci prostředků milosti stanoveného definování zákona v jeho druhém, (svědomí) probouzejícím užití (*usus elencticus legis*). Podle tradiční dogmatiky totiž není zákon prostředkem milosti ve vlastním smyslu. Zaslubuje sice tomu, kdo jej dokonale naplňuje, věčný život, avšak tím, že ukazuje neschopnost hříšníka, je „naším pedagogem ke Kristu“ (Hollaz III, II, 9). Jakkoli Bůh pro „pokojné, řádné a mravně dobré“ udržení občanské společnosti (*societas civilis*) dal lidské mysli (*mens*) přirozený zákon, který v sobě zachoval to, že „člověk musí žít ctnostně, nikomu nečiní škod, každému přidělit to, co je jeho, a podporovat společné blaho (*commoda Reipublicae*)“ (tamt. 15), je zákon poté znovu zasazen do soteriologické souvislosti, nakolik se o Bohu slavně zvěstuje a „Duch svatý usvědčuje svět z hříchu“ (tamt. 21, s odkazem na J 16,8, jako by tam byla řeč o zákonu). Avšak právě v této souvislosti musí být řeč o všeobecné platnosti zákona, čehož důvodem není všem platné vykoupení či všeobecnost hříchu, nýbrž znovu „samozřejmá“ stvořenost člověka podle přímé úměry: „Jako Bůh je Stvořitelem všech lidí, tak jsou všichni povinováni dodržovat mravní zákon, jímž Bůh vše předepsal, o čem usoudil, že jim to jako rozumným bytostem náleží, a dbát na něj [scil. mravní zákon] kvůli autoritě Stvořitele a nejmoudřejšího a nejmocnějšího Pána“ (tamt. 24). Téma prostředků milosti tedy k heslu „zákon“ očividně nemůže přiřazeno (BD III, 194n).

času: Záleží na setkání slova, dosvědčujícího Boží dějinný příběh, s aktuální skutečností v čase, aby mohla být vnímána Boží blízkost. Tento základní hermeneutický předpoklad musí zůstat v platnosti i pro Boží přikázání. Jinak by se trojiční Boží působení vzhledem k zákonu proměnilo v metafyzický teismus. Pro antropologii by to znamenalo, že Bůh se nesetkává s tělesným člověkem v jeho začlenění do světa, v nitru i s tímto korespondujícím vnějšku. Spíše by bylo nitro – myšlení nebo duch – jediné místo setkání s Bohem, a tím nadřazeno tělesnému Já, začleněnému do světa a času. Soteriologie by se vztahovala čistě k tomuto nitru: jako Boží zmocnění tohoto nitra stát se pánem nad protivícím se, Bohu nepoddajným, hříšným vnějškem (nad tělem v jeho začlenění do světa, jak by tělo muselo být ve své dychtivosti jako *concupiscentia carnis* interpretováno), a právě takto naplnit zákon. Tento antropologický koncept je žel častý. Mildenerger se naproti tomu přiklání k Ernstu Käsemannovi, že zákon nelze naplnit *principiálně*, nejen fakticky.⁶²² Výklad zde určuje spojení Ř 3,20 a Ř 3,21n, vedoucí k Ř 3,22b-24 jako důsledku. „Pouze na základě tohoto spojení lze spornou otázku rozhodnout, a nikoli na základě všeobecných tvrzení o tom, co pro Pavla jako Žida jeho doby bylo možné, a co potom jen věrně odráží to, co tu musí říci osvojená sebeinterpretace člověka, který se naučil chápat na základě vlády nitra nad vnějškem a takto chápané svobody.“⁶²³ Svě tvrzení Mildenerger podtrhuje poukazem na F 3,2-11. Můžeme zajisté počítat s tím, že Pavlovo myšlení mezi oběma listy se vyvíjelo, přesto Pavel svůj postoj ke spravedlnosti ze zákona formuluje ve zřetelné paralele k Ř 1-4. Vlastní naplnění zákona spočívá v duchu (F 3,3). Vrchol Pavlovy argumentace i zásadní určení představuje, že Pavel byl co do spravedlnosti podle zákona bez úhony (F 3,6). Leč právě tato spravedlnost patří do oblasti těla, které je postaveno proti službě v Božím Duchu. Pavel tvrdí naplňování zákona a zároveň nicotnost této činnosti vzhledem ke Kristově příběhu, který vede k přehodnocení, kam celá argumentace směřuje (F 3,7-9). Protiklad, který určuje úvahy i v Ř 1,3, je rozveden v polemice zvláště ostře. Spravedlnost podle zákona a spravedlnost z víry stojí zcela proti sobě jako tělo a duch. Tím nevychází najevo faktické nenaplňování zákona, nýbrž principiální převrácenost cesty zákona stejně jako v Ř 3,20. Takto však není otázka po zákonu, právě i po jeho naplnitelnosti lidským činěním, pojednána dostatečně. Jak ukazují již vyložené starozákonní texty, Pavel nezůstává se svým pojetím zákona osamocen. Jeho argumentace nekončí v bezvýhodnosti, nýbrž směřuje k prokázání toho, že a jak Bůh sám svým činěním lidskou nemožnost překonává.⁶²⁴

Snad bychom mohli právě uvedený argument obrátit: Pouze proto může Pavel ukázat zjevení Božího hněvu v jeho univerzální a eschatologické dimenzi bez příkras, že proti němu stojí zjevení zachraňující Boží spravedlnosti v Kristově příběhu. Jak Mildenerger upozornil při výkladu Ř 1,16n, u slov o Boží spravedlnosti zjevené v evangeliu jde právě tak jako v případě Božího hněvu o poukaz na to, k čemu dochází uvnitř světa (*innerweltlich*). U Božího hněvu jsou to fenomény nicotnosti, které poukazují na to, že Bůh hříšníky ve svém hněvu „obětoval“. V Ř 3,21-26 je to evangelium, které nachází víru, a společenství věřících. Zůstaneme-li ovšem v duktu Pavlovy argumentace, na obou místech jedná se zároveň o univerzální a eschatologický charakter toho, co přichází od Boha, o bezprostředně hrozící soud hněvu a tím spíše o prokázání Boží moci v obnovení jeho stvoření vzkříšením mrtvých. Je třeba nejprve uvážit dvě zjištění: Kristův spásný akt je tu označen jako *vykoupění*. Mohlo to označovat vykoupění otroka, což ovšem není obvyklý pavlovský jazykový úzus, nebo záchranu – především Izraele z Egypta či z

⁶²² „Fakticky existující, tradovaný zákon nepůsobí pro apoštola pravou poslušnost, poněvadž se jej zmocnili zbožní a učinili z něj základ svého výkonu i své samochvály. Jelikož Pavel toto rouhání vidí ustavičně v chodu ve skutcích zákona, může je pouze příkře odmítnout. Tato pointa celku je zcela nedoceněna, má-li být v našem textu konstatováno pouze všeobecné překračování, ne však principiální popírání skutků zákona“ (Ernst Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1973, 84).

⁶²³ *BD II*, 174.

⁶²⁴ *BD II*, 168-175; 200.

exilu. Nabízí se tudíž následovat chápání Božího vykupujícího jednání, orientované na starozákonních záchranných činech. Dále musíme vidět, že toto určení Kristova příběhu jako vykoupení nejde bezešvě dohromady s kultickou představou o smíření v Ř 3,25. – Primární je tedy smrt Ježíše na kříži, která je vzkříšením Ukřižovaného potvrzena jako Boží spásný čin; teprve poté následuje snaha pochopit, která si může posloužit různými představami a kategoriemi.⁶²⁵

K interpretaci smrti a vzkříšení Ježíše Krista jako Božího spásného činu Pavel cituje kus starokřesťanské tradice – kultický rituál smíření z Lv 16. Kristus představuje místo smíření a na toto místo přinesenou krev, příp. život v jednom. Značí to notnou svobodu citování. Neběží zde o prokázání analogií k ritu velkého dne smíření. Spíše je smíření, které nastalo v Kristu, Bohem určeno k uskutečnění toho, co v této ceremonii nastává každý rok: umožnění spásného spolubytí svatého Boha a hříšného člověka. Přitom je směr dění smíření u Pavla jednoznačně od Boha ke světu (srv. 2 K 5,18); umožnění spásného spolubytí Boha a hříšného člověka v Kristově příběhu je myšleno zcela z Boží strany. Ani v tradiční satisfakční teorii není jednajícím subjekt Kristus, tedy Boží osoba Syna, nýbrž sám Bůh ve své moudrosti a milosrdenství nalézá východisko z tohoto dilematu zaviněného lidskou hříšností: spásné spolubytí svatého Boha a hříšného člověka je možné, poněvadž jako prostředek zde vystoupil bohočlověk. Přesto v satisfakční teorii převažuje směr „zezdola nahoru“: *satisfactio* je vykonáno Kristem vůči Bohu, a toto naplnění zákona je *meritum*, jímž Kristus činí to, co člověk dluží Bohu. Základní směr zadostiučnění je vynucen metafyzicky určeným pojmem Boží spravedlnosti. Vyhroceně řečeno: Trojjediný Bůh nalézá sobě přiměřené východisko z tísně, do níž metafyzický Bůh se dostal na základě jeho podstatě přiměřených nutností. Dilema metafyzického, na základě zákona myšleného Boha „musí“ řešit biblický, trojjediný Bůh. Tak je zde Bůh popsán zároveň jako příjemce hříchu i jako činitel. Rozporu neunikneme rozdělováním: Metafyzický Bůh ve své nutnosti míří do souvislosti světa, dění spásy do eschatologické existence, která ve své rozhodující vlastnosti tvrdí se proti této nutnosti. – Tím bychom na Pavlově soteriologii a eschatologii činili násilí právě tak jako v případě metafyzicky přesazeného učení o satisfakci.⁶²⁶

Dotýkáme se nejužší souvislosti Mildenergerova projektu a christologie: *Biblická dogmatika* má vůči tradici nevyhnutelně kriticky na základě Božího spásného činu v Ježíši Kristu nově umožnit vnímání světa jako Božího stvoření. To zahrnuje dvojí: Právě tak jako v případě vnímání světa, určeného zjevením Božího hněvu, je třeba dbát na to, jak definitivní a univerzální eschatologické uskutečnění vstupuje do přítomnosti. Stejně jako stvoření trpí tím, že toto uskutečnění nenastává, přesto zároveň ve světě působí Boží moc života (*Lebensmacht Gottes*), která se vítězně prokázala ve vzkříšení Ježíše Krista. Dále ovšem běží o to právě v této situaci scházecího naplnění do kýženého naplnění zapojit tento svět. „Pouze tak se může realizovat v Kristu otevřená a uskutečněná spravedlnost z víry.“⁶²⁷

Své rozhodnutí pro principiální nenaplnitelnost zákona, kdy jeho naplnění lze popsat výlučně jako činnost Ducha svatého, Mildenerger opatřuje antropologickou konkretizací. Pavlova slova o chloubě (Ř 3,27) chápe jako sebedefinici člověka: To, čím se chlubí, je to, čím sám sebe definuje jako člověka. Takto člověk určuje svou identitu a v tomto určení Bohem chce být viděn druhými. Je-li zákon skutků pojímán jako Bohem zjevená cesta spásy, Znamená to, že se člověk definuje svým činěním skutků zákona. Protiklad skutků a víry potom znamená, že nikoli ve svém činění se lidské bytí definuje jako spravedlivé, Bohem přijaté a uznané. Spíše je tato definice Boží čin zdůvodněný v Kristově příběhu. Ani víra není – snad v protikladu ke skutkům – sebedefinicí lidského bytí. Víra totiž není lidské rozhodnutí a nemůže být toliko požadované činění, jímž člověk definoval sebe sama. Víra, v níž je přičtena Boží spravedlnost, právě nemůže vstoupit na místo skutků zákona. Víra přijímá definici své spravedlnosti, uskutečněnou Bohem

⁶²⁵ BD II, 175n; 200.

⁶²⁶ BD II, 175-180; 200n.

⁶²⁷ BD II, 180.

v Kristově příběhu (Ř 3,28).⁶²⁸ Pokud by se Abraham definoval svým činěním, mohlo by to sice platit před světskými instancemi, ne však u Boha. Pavlova argumentace zdůvodňuje, proč Abraham, zde zástupce všech věřících, není definován jako činitel svých skutků, nýbrž jako ten, kdo spravedlnost ve víře *přijímá*. Víra, jakou měl Abraham, se drží Božího zaslíbení a nechá si Bohem samým určovat svět tak, aby Boží zaslíbení se mohlo uskutečnit. V zaslíbení, že mají být semenem světa, jsou věřící spojeni s Abrahamem v jistotě, že Boží eschatologický čin toto zaslíbení uskutečňuje.⁶²⁹

2.3.2. Věrný velekněz: christologie epištoly Židům

Kristův kněžský úřad, který ve schématu trojího úřadu Kristova zaujímá nejširší místo, je ve svém označení a popisu Kristova kněžství dokládán především místy z epištoly Židům. Už proto nutí kritické zpracování dogmatické tradice k zapojení spisu; Mildenerger chce s jeho pomocí znovu formulovat kritické dotazy směřované na dogmatickou tradici, které zazněly již k představě smíření v epištole Římanům. Žd může snadno navádět k přijetí novověké kritiky učení o satisfakci. Dosud Mildenerger uváděl pouze dogmatické tázání tradice, nikoli její novověkou kritiku. Dogmatická tradice nesmí zastínit biblické výpovědi, má spíše napomoci k jejich odhalování. V dogmatické tradici dominuje exkluzivní christologie, která Ježíše Krista v jeho osobě a díle odděluje od všech ostatních lidí – věřící nevyjímajíc. Proti tomu se musí dbát na inkluzivní christologické momenty, v nichž jsou věřící s Kristem slučováni. K určení smíření u Pavla odkazoval Mildenerger na to, že směr tohoto dění vede od Boha ke světu, což Pavla zřetelně odlišuje od dogmatické tradice, která přijímá satisfaktorické a meritorické jednání Krista vůči Bohu. Toto jednání je však umožněno pouze Božím záměrem a příchodem Syna na svět. Základ tohoto chápání znovu tvoří to, že vlastní Boží komunikace se světem je myšlena jako uskutečněná v zákonu: Pouze proto, že tato komunikace v zákonu na základě lidského hříchu není pro spásu člověka možná, je zapotřebí Kristova příběhu, který činí za dost spravedlnosti podle zákona, a proto také umožňuje Boží spravedlnost nabízenou v evangeliu a přijímanou ve víře. Těžiště epištoly Židům s její interpretací Kristova příběhu starozákonním kultem, zvláště velkého Dne smíření (Lv 16), stojí přinejmenším ve svém základním směřování blíže tradičnímu dogmatickému myšlení než Pavel. Kristus coby kněz aktivně jedná vůči Bohu, přičemž dogmatická tradice navazuje na oba elementy christologie v Žd: smiřujícího jednání ve smrti (*satisfactio*) a nasazení se před Bohem pro věřící (*intercessio*). Přesto nápadný rozdíl spočívá v tom, že tradice vykládala komunikaci Boha se světem primárně jako odehrávající se v (metafyzicky chápaném) zákonu, zatímco Žd vidí tuto komunikaci v souvislosti dějin spásy, kdy Boží řeč v Kristu eschatologicky překonává všechnu Boží řeč do té doby (Žd 1,1-4). Překonání Boží řeči k otcům a prorokům Boží řeči v Synu míří na vyostření jistoty tohoto slova. Napomínání (Žd 2,1-4) vyzdvihuje právě v analogii se zákonem a překonáním této Boží řeči novozákonním Kristovým příběhem místo této řeči v dějinách spásy.⁶³⁰

Žd se pyšní velmi mnohvrstevnou a diferencovanou christologií, kterou není snadné převést na společného jmenovatele. Na místo Pavlovy dialektiky imperativu a indikativu vstupuje dialektika exkluzivní a inkluzivní christologie. Řeč o ponížení a vyvýšení Syna zdůrazňuje důstojnost oproti andělům a jejich služebné funkci (Žd 1,7.14). Vykoupení předpokládá rovnost Vykupitele s vykoupenými (Žd 2,14n). Cesta Kristova a věřících je totožná: Vcítil se do situace těch, které vykoupil a kteří mají přijít tam, kam přišel on (Žd 2,16-18; 4,14-16). Ve své formě je tato inkluzivní christologie znatelná na tom, že christologické výklady jsou provázány s paratickými partiemi.⁶³¹

⁶²⁸ BD II, 180n; 201.

⁶²⁹ BD II, 180-184; 201.

⁶³⁰ BD II, 184-186; 201.

⁶³¹ BD II, 186n; 201.

Eschatologické překonání Boží řeči v Synu představuje vlastní uskutečnění toho, co bylo v náznaku předznamenáno ve starozákonním kultu. Přestože cesta velekněze je zde myšlena k Bohu, do nebeského svatostánku, dění spásy není v Žd chápáno jako restituce počátečního stanovení zkaženého hříchem, nýbrž jako nové, definitivní stanovení spásy Bohem samým. Platí to i při zjištění, že v Žd je aktivita Ježíše Krista zdůrazněna silněji než v jiných textech, právě i ve výpovědích o vyvýšení: Ježíš *sám* usedá po Boží pravici. V tom se interpretace smíření v Žd zřetelně odlišuje od dogmatické tradice. Tato tradice předpokládá teologii, která Boží vztah ke světu myslí nejprve v metafyzickém chápání zákona, aby teprve poté do tohoto konceptu zanesla Kristův příběh. Satisfaktorické a meritorické jednání Bohočlověka je potom interpretováno v závislosti na tomto chápání zákona. Člověk jako Bohočlověk činí to, co dluží Boží spravedlnosti. Právě zde Mildenerger nasazuje svou kritiku satisfakčního učení: Může a smí takováto zástupnost existovat? Což nemusí každý člověk přinést to, co od něj Boží spravedlnost vyžaduje? Jestliže Anselm rekonstruoval ve svém učení o satisfakci christologii na základě naléhavé potřeby, aby Boží vůle navzdory lidskému hříchu dospěla k cíli, antropologie je rozváděna s předznamenáním, že hřích nesmí zrušit možnost člověka dostat Božím požadavkům. Chápání morálního apelu předpokládá zkušenost svědomí, resp. zkušenost špatného svědomí. Proto úplné naplnění zákona není myslitelné. Otázka po Boží spravedlnosti tudíž bude dostatečně zodpovězena teprve poté, co vyložíme, jak člověk může této spravedlnosti zcela odpovídat.⁶³²

Možnost spásného spolubytí svatého Boha a hříšného člověka zůstává problémem i v Žd. Původ morálně obráceného člověka je zlý, jeho spravedlnost tedy nemůže být nikdy dokonalá, aby zcela vyhověla požadavkům zákona.⁶³³ Kant⁶³⁴ nachází řešení této otázky ve způsobu inkluzivní christologie: Morálně věřící ztotožňuje se ve svém smýšlení (*Gesinnung*) s ideálem Božího Syna, což může být chápáno jako následování. Coby empirická bytost zůstává člověk od Božího Syna odlišný. Avšak tím, že svůj život vede v tomto smýšlení a až k smrti snáší odporování světa – včetně svého empirického lidského bytí – morálnímu smýšlení a tímto smýšlením požadovanému činění, participuje na zástupném zadostiučinění Božího Syna. Člověk je v této participaci svým vlastním zástupcem. Zastupující zadostiučinění Kristovo je ovšem vázáno na požadavek morální víry a odpovídajícího ctnostného jednání. Tak lze myslet skutečnost, že člověk po právu přijímá spásu, která není z tohoto světa, navzdory svému zlému původu. – Jakkoli Kantova inkluzivní christologie zajisté není christologie epístoly Židům, určitá blízkost je přesto nepřehlédnutelná, právě ve spojení christologie s parenezi (zejm. Žd 12,1-4). „Osvícen(ск)ý moralista však zůstává při metafyzickém chápání zákona coby jediné cestě, jak si lze komunikaci Boha a člověka představovat: Identita Boha a člověka spočívá v rozumu. V tom se zásadně odlišuje od myšlení epístoly Židům, určeného dějinami spásy, a stojí s tímto určujícím momentem svého myšlení v tradici té teologie, vůči níž se coby ‚biblické‘ vymezuje.“⁶³⁵ Přesto na základě dialektiky inkluzivní christologie mohou být odhaleny možnosti chápání, které nám i bez exkluzivně pojatého satisfakčního učení dogmatické tradice mohou zpřístupnit obtížně srozumitelné myšlení Žd.⁶³⁶

Právě při pohledu na novověké christologie, které s kritikou tradiční satisfakční christologie spojují zdůraznění inkluzivity Kristova příběhu, Mildenerger může epístolu Židům přijmout. Ne příliš v jejím výkladu Písma, především veliké typologie smíření, nýbrž v jejím zdůraznění společenství věřících s Kristem. Toto společenství není dáno tím, že tu je obzvláštním způsobem zdůrazněna Kristova rovnost s námi tělesnými lidmi, a tím jeho zapříčiněnost (*Verursachlichkeit*). Spíše je Kristus označován jako původce spásy a víry, předchůdce, který pro nás vešel do

⁶³² BD II, 187n; 201.

⁶³³ BD II, 190; 201.

⁶³⁴ K Mildenergerovu pojednání vztahu „racionální oikonomie“ k teologii srv. Glaube als Voraussetzung, 147nn.

⁶³⁵ BD II, 190n.

⁶³⁶ BD II, 188-191; 201.

svatyně svatých. Jeho cesta je i cesta věřících, kteří ho následují. Že takováto inkluzivita podmiňuje naléhavý charakter napominání v Žd, zajisté nemůže zrušit problémy, které u tohoto spisu Mildenerger pozoruje: Dualismus a silné eschatologické namíření mohou vést k zúžení, které jednostranně zdůrazní oikonomii na úkor theologie. Právě v christologii Žd překvapivě vykazuje zřetelné „moderní“ rysy.⁶³⁷

2.3.3. Vyvýšený Kristus: christologie Janova evangelia

Janovo evangelium se rozsáhle věnuje problematice komunikace mezi Bohem a člověkem. Proto Mildenerger podrobně pojednal Janovo evangelium jako argumentační bázi již v Prolegomenách. Nyní hledí navázat na christologii Janova evangelia. Exkluzivní christologie dogmatické tradice se svou předlohou, podle níž vztah Boha ke světu primárně prostředkuje zákon, a sice metafyzicky interpretovaný *lex aeterna*, nelze biblicky dostatečně zdůvodnit. Neboť s Božími příkázáními se ukazuje Boží osobní živoucnost, kterou nelze stáhnout do nutnosti, která má spočívat v Boží podstatě. Právě toto eschatologické uskutečnění ve spolubytí Boha a člověka, založené Kristovým příběhem, vyžaduje jiný způsob myšlení, které zpětně působí na chápání Božího dějinného příběhu dosvědčeného ve Starém zákoně. I zde je třeba uvážit živoucnost prikazujícího Boha a v souvislosti s tím nevyhnutelné určení času v komunikačním dění mezi Bohem a člověkem. Toto určení času bylo rozvíjeno právě na textech Janova evangelia. I podle Mildenergera je to zajisté jedna z více možností, jak k christologii Janova evangelia přistupovat, avšak toto určení času výborně zapadá do obsahové souvislosti *Biblické dogmatiky*. Dále se toto určení času hodí k osvětlení svérázného Ježíšova postoje k Bohu, jak jej evangelista Jan předkládá: Ukazuje právě Ježíšovu lidskou stránku, neboť v tomto lidství je udrženo ve vázanosti živoucího lidského bytí na čas, který začleňuje nitro do vnějšku, jímž nitro právě nedisponuje.⁶³⁸

Velebněšská modlitba určuje Ježíšovu „hodinu“, která má Ježíšovi přinést utrpení a smrt, jako hodinu jeho oslavení: Otec v nebesích a Syn příšlý na tuto zem se navzájem oslavují, přičemž se stává znatelnou jejich jednota, do níž mají být učedníci přijati. Obvyklý eschatologický výklad této jednoty ovšem Mildenerger nepokládá za vhodný.⁶³⁹ V tomto oslavení se stává znatelnou jednota Otce a Syna, do níž mají být přijati i učedníci. Víra tvoří nezbytný předpoklad rozpoznání této jednoty: Toliko věřící jsou vtaženi do Ježíšova vztahu k Otci. Jakkoli exkluzivní je Ježíšův vztah k Bohu, vyložený myšlenkou preexistence (J 17,5), musíme zároveň vidět, že právě tak zahrnuje i učedníky (J 17,24). Pouze obojí společně, exkluzivita a inkluzivita, dostatečně vyjadřuje christologickou strukturu v Janově evangeliu. Preexistentní výroky či predikace Ježíše jako Boha (J 1,1.18; 20,28) to nemají zakrýt.⁶⁴⁰

Ježíšovo oslavení tedy znamená, že se stává znatelným jako ten, který jest: Ten, který přináší Boha blízko neboli přichází blízko v Bohu. Tím je ihned jasné, že nemůže dělat nic sám ze sebe (J 5,19), neboť Boží blízkost se děje pouze tam, kde ji Bůh sám projevuje. Příběh Svatby v Káně Galilejské ukazuje, že podnět k oslavení nemůže vyjít od jeho matky, ale ani od něj samého, nýbrž je vázán na čas, který k němu přichází od Boha. Že Ježíš se podle vypravování evangelia ujímá iniciativy bezprostředně v návaznosti na popud jeho matky, může znamenat pouze to, že ona příhodná hodina od Boha, kterou Maria chtěla svým naléháním předběhnout, je již zde. Zjevení své slávy není jeho věc, proto se v tomto zjevení také ukazuje jeho jednota s Bohem. Co zaznívá na začátku Ježíšova veřejného působení, je na jeho konci explikováno se vši zřetelností. V J 12,20-33 jsou předpověď utrpení, slovo následování a prvky tradice o Getsemane, které nám

⁶³⁷ BD II, 192; 201.

⁶³⁸ BD II, 192n; 201.

⁶³⁹ „Jako je bytí Syna bytí pro Otce a naopak, tak musí bytí jednotlivých věřících být bytí pro sebe navzájem“ (Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1952, 393). Avšak není tu řeč o tom, že věřící mají být v sobě. Mají být v Bohu; co to znamená, musí být ještě pojednáno (BD II, 193, pozn. 143).

⁶⁴⁰ BD II, 193n; 201.

jsou známy od všech synoptiků, přijaty, aby se ukázalo, jak Ježíš v plné jednotě s Otcem vnímá svou hodinu, hodinu oslavení jako hodinu vyvýšení: Toto vyvýšení na kříž představuje zároveň jeho vyvýšení k Bohu. Když učedníci Filip a Ondřej chtějí své setkání s řeckými poutníky napřed projednat s Ježíšem, odpoví jim: „Přišla hodina, aby byl oslaven Syn člověka“ (J 12,23). V metaforice pšeničného zrna, které musí padnout do země a zemřít, aby přineslo ovoce, se oslavení ozřejmuje a vede ke slovu následování (J 12,25n). Tím je právě v souvislosti s Ježíšovým oslavením v jeho smrti na kříži znovu zdůrazněna inkluzivita, v níž Ježíšův vztah k Otci je otevřen pro učedníky. V předpovědi utrpení Ježíš se vši úzkostí přijímá Boží určení této hodiny. Jak může Ježíš prosit o to, aby mu Bůh z této hodiny pomohl, je-li to přece hodina, v níž Boží blízkost má být zjevena zcela mimořádným způsobem? Proto se Ježíšova prosba obrací (J 12,27-28): Nikoli Ježíš potřebuje tento hlas, nýbrž lidé, kteří stojí kolem: Tito lidé mají hodinu, v níž je vyřčen soud nad světem a kníže tohoto světa poražen, rovněž vnímat v tomto významu.⁶⁴¹

Na rozdíl od Ernsta Käsemanna vidí Mildenerger nerozdílné spojení Ježíšovy poslušnosti a slávy: Ježíšova hodina je určena jeho oslavením. Naopak Ježíšova sláva spočívá právě v tom, že Ježíš vystihuje svou hodinu a takto realizuje jednotu s Otcem. Nejpozději vyslovením této jednoty si ji uvědomuje v nitru. Tato jednota se však realizuje se v tom, že vnímá svou shodu s vnějškem, časem, situací, příležitostmi. Jestliže toto nezohledníme, dostává se výklad do extrémního soteriologického zúžení. Abstraktnost a vědomá víceznačnost Janova evangelia zajisté přináší obtíže. Přesto je k interpretaci třeba nasadit nejen dogmatické náčiní, které již neodděluje oikonomii a teologii, nýbrž číst texty v jejich souvislosti, k níž patří tělesná živoucnost lidského bytí. Ježíšovo jednání se ukazuje jako začleněné do situace. Ten, kdo seje, a ten, kdo sklízí, mohou být hladce identifikováni. Přesto je zřetelné, jak Ježíš sám ve svém činnosti, které pokračuje misí křesťanského společenství, je odkázán na příhodný vnějšek. Že jeho činnosti slouží eschatologickému cíli, nelze při celkovém rozvržení evangelia očekávat jinak. Je-li pozornost takto silně orientována na Ježíšovo oslavení, v němž se poslaný zřetelně ukáže v jednotě s Otcem, hrozí nebezpečí zúžení vnímaného světa a života. Proti tomu stojí, že Otec, s nímž je Ježíš jedno, je právě označován jako Stvořitel. Proto musíme vystihnout konkretizaci stvořené skutečnosti: Nejen tam, kde lidé přicházejí skrze Ježíšovo slovo k víře, lze zakoušet Boží blízkost skrze jeho jednotu se Synem, nýbrž i tam, kde je život vnímán a žit na základě Boha v souladu s tím, co v životě přichází od Otce.⁶⁴²

Obvláštní význam Ježíšovy hodiny smrti coby hodiny oslavení Otce Ježíšem a Ježíše Otcem spočívá v tom, že se tu v odevzdání života naplňuje jednota s Otcem. Tato jednota je definitivně uskutečněna právě tak, že Ježíšovo nitro se ve smrti zcela odevzdává (J 19,28). Umírající je právě ukázán v celku své tělesné situovanosti: Nitro, tj. životní vůle, shromážděná pouze v tomto „Žitním“, jako tom, co ještě může přijít. A vyslovované míří na vnějšek (J 19,29). Takto se na konci tohoto tělesného života nitro a vnějšek znovu spojují. Není to demonstrace nějaké nadřazenosti nad utrpením nebo inscenování, aby naplněním Písma byla ukázána Ježíšova důstojnost. Umírající Ježíš se odevzdává všemu, co na něj přichází: Doslova „předal Ducha“ (J 19,30). Svou jednotu s Otcem prokazuje v tom, že se v této hodině pouští sebe sama (*loslassen*).⁶⁴³

Co se vypravuje v tomto pašijním příběhu, je vyloženo již předem. Ježíš na to poukázal v rozhovoru s Nikodémem (J 3,13). Tak tvoří vyvýšení Syna člověka na kříž základ života pro věřící. Avšak pouze proto, že Syn člověka je darován z lásky od Otce (J 3,16). Přichází-li Bůh ve svém „vyslanci“ blízko člověku, neběží o soud, nýbrž o záchranu. Zde Mildenerger znovu poukazuje na inkluzivní moment Janovy christologie. V rozhovoru s Nikodémem je řeč o víře a nevíře: Kdo nevěří, je již odsouzen (J 3,18). Jako Ježíšova jednota s Otcem se samozřejmě uskutečňuje v tom, že Ježíš zná svou hodinu a vnímá ji, dochází tváří v tvář Ježíšovi k víře, ale i k nevíře (ve svém posledním veřejném vystoupení Ježíš mluví o hodině svého vyvýšení a oslavení,

⁶⁴¹ BD II, 194n; 201.

⁶⁴² BD II, 196n; 201.

⁶⁴³ BD II, 197n; 201.

po tomto vystoupení následuje poukaz na zatvrzelost, jak ji předpověděl Izajáš; J 12,37-41). Namísto problematiky predestinace klade Mildenerger všechen důraz na to, jak Ježíšova jednota s Otcem, uchovaná a znatelná právě ve vyvýšení na kříž, má prostor pro věřící. „Vyvýšený Kristus umožňuje život v Bohu a z Boha,“ nazývá kapitolu vykládající Janovu christologii. V závěru velebněšské modlitby Ježíš prosí o to, aby ti, které mu Otec dal, byli tam, kde je on. Nemůže to být sláva mimo tento svět. Věřící mají být podle Ježíšovy prosby zcela jedno, aby svět poznal, že Otec Ježíše vyslal a svět miluje tak jako Otec miluje Ježíše. K tomu nemůže dojít jinak, než že věřící zakusí tuto jednotu ve světě, a sice tak, že tato zkušenost se stane znatelnou nejen pro ně, nýbrž i pro svět. Co platí pro Ježíše, platí *stejným způsobem* pro věřící. Jednota s Bohem je jejich zkušeností: Stejně jako u Ježíše je u věřících zřetelný soulad nitra a vnějšku, který přijímá život z Boha a v Bohu. Jako je zde vstupem do toho, co přichází od Boha, christologicky překonána otázka po poslušnosti a rozhodnutí, tak je i v soteriologii zdůrazněno setkání slova s určením k víře a spáse. Dogmatická reflexe takto smí zasadit soulad nitra a vnějšku do souvislosti chápání, která vystihuje život v setkání Božích určení času. Zajisté při tom bude Jan interpretován na základě celokanonického kontextu. Musíme se však takovéto interpretace odvážit, „nemá-li jednota věřícího chápání být obětována svévolné kritice.“⁶⁴⁴

3. Příklon Boha k člověku a člověka k Bohu

Oikonomie, která má vést k theologii, byla v minulé kapitole představena z christologického hlediska. Vnímáme-li nezbytné spojení christologického a pneumatologického určení času, nelze christologii myslet jinak než ve spojení s pneumatologií: Tak, že blízkost svatého Boha hříšnému člověku, která je názorná v Bohem ustanoveném prostředníku, určuje zároveň čas zkušenosti této blízkosti. Aby mohlo dojít ke spásné komunikaci Boha a člověka, pro správné slovo musí být čas.⁶⁴⁵ Problematičnost následujícího počínání spočívá již v tom, že v dogmatické tradici pneumatologie dlouho nebyla vypracovávána se stejnou podrobností jako christologie. Navíc je zde obtížná názornost. „Nevydržením“ této nenázornosti, která přivedla rozmanité karikatury trojiční teologie, církev Ducha svatého (!) nábožensky i teologicky vytlačuje. Není zapotřebí předkládat doklady tohoto stavu. Liturgická barva svátku Letnic – zcela proti věčnému pořádku – není bílá jako o Vánocích, Velikonocích, Nanebevzetí, ale i Trojici, nýbrž červená jako u svátků církve. Dietrich Ritschl chce hledat Boha a v jeho *story*: „Pouze propojíme-li dějiny Izraele s Ježíšem a s dějinami církve – v jejich pohoršlivosti i kráse –, pouze vidíme-li tuto Trojici: Bůh v Izraeli, v Ježíši a v Duchu s námi, pouze tehdy jej můžeme znovu nalézt.“⁶⁴⁶ Jako další varovný příklad Mildenerger uvádí „plytký antitrinitarismus“ Hanse Grasse,⁶⁴⁷ podle něhož „Nový zákon nemá žádné učení o Duchu svatém, které by Ducha svatého považovalo, jako později ve staré církvi, za samostatný způsob Božího bytí. Duch je chápán jako Boží a Kristův d/Duch v jeho působení na křesťanské společenství a jeho údy.“⁶⁴⁸ Pojem ducha sice podle Grasse nemá z teologického a homileticko-katechetického užívání zmizet, avšak není zdaleka nutné rozvíjet žádné zvláštní učení o Duchu svatém, poněvadž všechno, co je v této věci třeba říci, obsáhne učení o zvěstování, společných službách a křesťanském vedení života a poněvadž řeč o Duchu trvale potřebuje konkretizaci. – Deficit tohoto pojetí Mildenerger spatřuje v antropologii: Jako podle Karla Bartha podle Grasse Bůh nejen k lidem mluví, ale také je to on, kdo

⁶⁴⁴ BD II, 198n (199), 201.

⁶⁴⁵ BD II, 203; 245n.

⁶⁴⁶ Dietrich Ritschl, Gott wohnt in der Zeit, in: Hermann Deuser et al. (vyd.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, München 1986, 250–261, 251.

⁶⁴⁷ Hans Grass, *Christliche Glaubenslehre II*, ThW 12,2, Stuttgart 1974, 73nn.

⁶⁴⁸ Grass, *Glaubenslehre*, 75.

v nich poslouchá. Zjevení se potom hrozí stát uzavřeným kruhem, určuje-li Bůh i lidské vědomí pravdy a svědomí.⁶⁴⁹ Zde se určení člověka Bohem dostává zcela do niternosti, kdy Duch je právě niternost, v níž Bůh k člověku mluví. Že v Duchu se právě setkávají nitro a vnějšek, nelze při takovémto antropologickém dualismu vnímat. Kde však takto zcela vypadne čas, není zapotřebí ani pneumatologického určení času.⁶⁵⁰

Je jasné, že po vytlačení Ducha svatého následuje rozpad teologie a oikonomie. Teologie se potom musí určit antropologicky namísto pneumatologicky: Bůh je vždy už u člověka v jeho vědění o jeho určenosti Bohem, *notitia dei naturalis insita*, a potom samozřejmě i v její aktualizaci, *notitia naturalis acquisita*. Jakkoli takováto přirozená teologie má být christologicky prováděnou teologií zjevení překonána, u dvojího přístupu k Bohu je latentně vždy již naprogramován rozpad. Přitom v dnešní době činí obtíže více než racionalistická teologie pouhá soteriologie, která svět již nevnímá v jeho konkrétní určenosti Božím působením, a tím spíše etický postoj, který by chtěl vzít uskutečnění Boha ve světě do rukou sám (tzv. „Teologie po smrti Boha“). Leč ani antropologicky nezůstává vytlačení Ducha svatého bez následků: „Nemůže-li již spolubytí nitra a vnějšku být vystiženo pneumatologicky, potom je tím spíše předem naprogramován metafyzicky stabilizovaný dualismus.“⁶⁵¹ Nitro je učiněno místem setkání s Bohem, a sice právě v protikladu k jeho tělesné, do světa začleněné existenci. Z Boha se stává povýtce abstraktní veličina. Časovost tělesného člověka je ze zkušenosti Boha vyloučena; co člověka potkává v čase, a může být v zaměření na Boha zpracováno pouze nitrem. Takto je stabilizováno vymezení nitra coby reflektujícího Já vůči situovanosti nitra, vždy provázaného s tělesným Já a takto začleněného do vnějšku. Nejen morální imperativ, nýbrž právě i „sebeovládání“ musí být nábožensky osvojeno, aby bylo možné přizpůsobit se metafyzicky chápanému Bohu. Rodí se „eklesiologická neuróza“.⁶⁵² Na pneumatologické určení času tudíž nelze rezignovat právě v antropologickém ohledu.⁶⁵³

Při pneumatologickém aspektu soteriologie musíme stejně jako u aspektu christologického uvažovat rovněž o spolubytí Boha a člověka. Jak neplodně může dopadnout izolované pojednání, ukazuje se při zpracování trojičního učení i učení o osobě Ducha svatého v luterské ortodoxii, která obtížně hledá zdůvodnění božství a personality Ducha svatého, jeho původu od Otce a Syna a namáhavě rozlišuje jeho osobní poslání jím rozdělených darů. Soteriologickou tradici, široce pojednávanou v pozdní formě luterské ortodoxie jako *gratia Spiritus Sancti applicatrix* v tzv. *ordo salutis*, Mildemberger nemůže následovat, poněvadž ona systematizováním biblických výroků, které popisují Boží působení na člověka a v člověku, se dopouští nejen „znásilnění biblického jazyka“, nýbrž do konkrétního pořadí presuje to, co popisují různé biblické texty, zčásti synonymními výrazy, přesto různě, jako Boží působení. Toto pořadí vede nejen ke schematizaci těchto způsobů vyjádření a tím i výkladu odpovídajících biblických textů, nýbrž z toho, co má být popsáno jako svobodné působení Ducha svatého, činí pozorovatelný průběh přivlastnění spásy. Latentní synergismus luterské dogmatiky zde jasně vychází najevo. Biblický způsob vyjadřování je užíván pro získání disponujícího zacházení s přivlastněním spásy.⁶⁵⁴ Čas je opuštěn ve prospěch sebou disponující niternosti. Tak biblická řeč přichází ke slovu nedosta-
tečně.⁶⁵⁵

Nezbytné překřížení teologie a oikonomie je další důvod, který Mildembergerovi brání následovat předlohu tradiční dogmatiky. Jak již víme, Mildemberger je přesvědčen, že pouze v

⁶⁴⁹ Grass, *Glaubenslehre*, 76n.

⁶⁵⁰ *BD II*, 203n, 245n.

⁶⁵¹ *BD II*, 204.

⁶⁵² *BD II*, 205. Pojem razí Heimo Gastager et al. (vyd.), *Praktisches Wörterbuch der Pastoraltheologie. Sorge um den Menschen*, Wien – Göttingen 1975, 215.

⁶⁵³ *BD II*, 204n, 245n.

⁶⁵⁴ „Krok za krokem jako po žebřinách se má jít ke spásy, a kdo odmítne udělat jeden krok, nemůže udělat ani další“ (*BD II*, 205).

⁶⁵⁵ *BD II*, 205n; 245n.

tomto překřížení může být dnes garantována úplnost dogmatiky. Je třeba postupovat nejen od oikonomie k teologii, jak se to děje právě ve druhém svazku *Biblické dogmatiky*, nýbrž teologie musí být prováděna coby oikonomie, konstituce skutečnosti v Bohu jako restituce této skutečnosti; biblicky řečeno: stvoření jakožto nové stvoření. V této souvislosti, která musí pojednávat konstituci lidského bytí ve vztahu Boha k němu, Mildenerger navazuje na tradiční dogmatická *topoi*. Chce se při tom uvarovat „nepěkných a zatěžujících zdvojování“, a proto nemůže navázat na *gratia Spiritu Sancti applicatrix*. Jakkoli důležité postavení víra v reformační teologii zaujímá, nedostalo se jí tam uspokojivého místa v celkové souvislosti dogmatiky. Zůstalo sice u přiřazení slova a víry, které je pro reformační chápání principiální. Ale stejně jako slovo (a svátosti) patří víra do oblasti *media salutis*. Tlak k systematickému přiřazení, působený analytickou metodou, tu vede k roztržení toho, co patří nedílně k sobě: působení Ducha svatého a víry, která je tomuto působení v člověku zavázána.⁶⁵⁶

Pojednání vzájemného příklonu Boha a člověka Mildenerger strukturuje následováním určení víry luterskou ortodoxií v jednotlivých aspektech víry coby *notitia*, *assensus*, *fiducia*, které Duch svatý pořádá v jeden celek. Tím rozhoduje otázku po pravém místě pojednání o víře. „Víra je v intelektu co do poznání a souhlasu, ve vůli co do důvěry,“ zní ortodoxní vymezení.⁶⁵⁷ Toto zasazení víry zcela do oblasti oikonomie víru psychologizuje – nejen proto, že je určeno racionalismem tradiční metafyziky, nakořlík je zde tělesné lidské bytí ve své situovanosti vyloučeno. Dále tu spočívá nebezpečí popisovat víru tak, že vzniká dojem, jako by šlo o možnost člověka samotného: Právě myšlení a chtění jsou disponovatelné aktivity, nakořlík mohou být vždy aktualizovány v nitru. Ukazuje to, jak velmi je zde víra situována do niternosti, odštěřížená od tělesnosti. Zároveň se vnějšek, vždy se vyskytující v konkrétním čase, stává lhostejným, což opět napomáhá rozpadu teologie a oikonomie. Tato niternost je znovu charakterizována metafyzickým pojetím podobnosti člověka Bohu. Je zajisté zřetelné, že toto není vlastní smysl podobnosti člověka Bohu, přesto metafyzicky chápaná analogie Boha a lidské duše tradiční pojetí víry spoluurčuje. Dualistické, parmenidovskou metafyzikou utvářené učení o duši určuje pojetí víry právě v psychologickém navázání víry na rozum a vůli. Toto Mildenergerovo vymezení se nemířlí proti každému pokusu o psychologické navázání víry. Má-li být víra popsána realisticky, tento pokus je dokonce nezbytný. Bude ovšem mířit proti dualistickému pojetí lidského bytí a duše, které má pro pojetí víry dalekosáhlé následky. Máme-li tato kritická vymezení na zřeteli, jak nám může tradiční pojetí víry pomoci?⁶⁵⁸

Namísto tradičního přiřazení reflektivnímu myšlení (*mens*) má být *notitia*, poznání víry, chápána jako vědomý příklon k Bohu, který tento příkon umožňuje tím, že se nechá nalézt. Musíme přitom dbát na tělesnou a tím sociální dispozici lidského bytí, na obzvláštní čas a obzvláštní místo, kde se Bůh a člověk v tomto příklonu potkávají. *Notitia* nemůže být omezena na intelektuálně přivlastňované vědění, na čistě kognitivní akt, nýbrž musí být rozšířena na tělesné osvojení si takového příklonu, který se odehrává v časech a místech vyčleněných pro Boha.⁶⁵⁹ – *Assensus*, souhlas vůle, potřebuje nejprve jazyk, a sice pevně daný, např. vyznání. Mildenergera v této souvislosti více zajímá modlitba. Modlitbu potkáváme (resp. spíše ona nás) v řadě biblických textů a nutí k tomu dbát na možnosti jednoduché řeči o Bohu, v těchto textech doložené. K jazyku je dále zapotřebí vnímání Boží blízkosti. Platí to zvláště tehdy, jestliže *assensus* nevidíme v soteriologickém zúžení, nýbrž zahrnuje i teologii: Do světa vykloněná životní vůle hledá přátelský protějšek ve vnějšku, za nějž lze Bohu děkovat. Ptáme se, kde je modlitba teologicky reflektována, přičemž zajisté mohou přijít ke slovu různé její podoby: dík, prosba, nářek i

⁶⁵⁶ BD II, 206n; 245n.

⁶⁵⁷ „Fides est in intellectu ratione notitiae et assensus, in voluntate ratione fiduciae“ (Hollaz III, II, 283).

⁶⁵⁸ BD II, 207-209; 245n.

⁶⁵⁹ BD II, 209; 245n.

chvála.⁶⁶⁰ – *Fiducii* vymezuje Mildenerger jako „čas k víře“. Má-li *notitia* za svůj předmět obzvláštní, pro Boží příklon vymezený čas a *assensus* čas Boží blízkosti hledá a vnímá, potom čas k víře potkává člověka, který tento čas přijímá a naplňuje. Následující rozvíjení určení víry prokážou závaznost *Biblické dogmatiky* luterské tradici, spojuje-li Mildenerger působení Ducha svatého přísně s vnějším slovem. Zároveň způsob, jakým je Bůh v biblických příbězích „při tom“ a zakoušen, odlišuje se od času, v němž zakoušíme a vnímáme Boží slovo my. V biblických příbězích se utváří jazyk, v němž může být naší víře řečeno slovo, jímž Boží blízkost zakusí.⁶⁶¹

Určení víry luterské ortodoxie rozhodně neznamenají, že by ten či onen moment víry mohl existovat pro sebe. Jedná se o jednu víru v její plné podobě, ovšem existují v ní rozlišitelné aspekty, které mohou být vystiženy ve své posloupnosti.⁶⁶² Víra nevzniká analogicky těmto momentům, v pomyslném trojkroku, nadto na způsob: Čím dále, tím více působení Ducha svatého, že by po osvojení *notitia* přistoupil *assensus*, až by nakonec *fiducia* umožnila působení Ducha svatého v člověku. Takovýto synergistický způsob myšlení se může objevit tam, kde nutná distinkce není pouze myšlena, nýbrž i reifikována. Opírá se o zde nepochybně pozorovatelnou lidskou aktivitu, která je vyžadována. Vyžadovaná víra ovšem nemůže být víra ospravedlňující. Ospravedlňující víra se zase – proti intenci reformace – snadno dostává do soteriologického zúžení. Určení víry musíme myslet na základě lidské tělesnosti a vzájemný příklon Boha a člověka vystihnout v jeho tělesné celistvosti. Že při tom jsou uvažovány jednotlivé po sobě jdoucí momenty a kladeny různé akcenty, nesmí bránit v jednotném uvážení věci.⁶⁶³ Víra coby poznání Božího příklonu se uskutečňuje ve vnímání obzvláštních časů a míst, které jsou Božím předchůdným příklonem vyčleněny.⁶⁶⁴

3.1. Časy a místa příklonu

Vývoj ke stále spiritualizovanější formě vzájemného příklonu Boha a člověka a tomu odpovídající hodnocení „čím duchovněji, tím lepší a přiměřenější“ Mildenerger nepředkládá, jakkoli zajisté lze v Bibli vidět nesporné tendence ke „spiritualizaci“, které bychom mohli převést do vývojové linie. Nejen Mildenergerova zásadní výhrada vůči myšlence vývoje coby možnosti dostatečného chápání biblických textů mu brání toto hledisko následovat. Spíše chce pomocí biblických textů (i těch, které nám zprvu připadají cizí) brojit proti obvyklému zneuznání tělesného lidského bytí. Cestu k tomuto zneuznání jedinečně připravuje budování duality ducha a těla, přičemž vzájemný příklon Boha a člověka je situován do oblasti ducha a člověk zbaven své tělesnosti. Kultické chápání časů a míst Božího příklonu k člověku, jichž musí být myšlenka Boha, resp. pneumatologie zbavena (což se rádo – podle Mildenergera neprávem – biblicky podpírá J 4,24), může svést až k „metafyzice D/ducha“, kdy Duch je označen za nejvyšší Boží predikát a duch za nejvyšší vlastnictví člověka.⁶⁶⁵ Vztah Boha a člověka, připravený o tělesnost lidského bytí, by nečinil biblické řeči o tomto vztahu po právu.⁶⁶⁶

Na slavení svátků si Mildenerger všímá především jejich založení ve vysvobozujícím příběhu, který se v tomto slavení a vyslovuje coby vyznání. Tím je sváteční čas a svátek slavicí společenství zároveň vyzdviženo z bezprostřednosti tohoto svátku: Přerušeni každodenního běhu času, pro svátek příznačné, je vázáno na zachraňující dění, které tento svátek určuje. Příklon k Bohu v průběhu ročního cyklu nad rámec v tomto cyklu se opakujícího svátku takto získává svou dějinnou dimenzi, vzpomínku a očekávání Božího záchranného činu. Tím, že svátky vážou čas průběhu roku, život udržující vegetační rytmus, na čas zachraňujícího Božího

⁶⁶⁰ BD II, 209n; 245n.

⁶⁶¹ BD II, 210; 245n.

⁶⁶² BD II, 249; 300.

⁶⁶³ BD II, 235n.

⁶⁶⁴ BD II, 245n.

⁶⁶⁵ Tak Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin 1962, 416.

⁶⁶⁶ BD II, 210n; 245n.

jednání, o němž se vypravuje a který je zakoušen coby zdůvodňující život Izraele v zemi, vyslovují se theologie a oikonomie ve své nerozdílné jednotě: Oikonomie spoluurčuje teologii, zakotvenou rovněž ve svátcích. Zkušenost jednoty theologie a oikonomie platí tím spíše pro sabat. Řád sabatu je neoddělitelně spojen s vyvolením Izraele. Za zde získanou svobodu život děkuje Bohu tím, že sedmý den ustupuje od práce, která zajišťuje obživu. Řád sabatu tedy představuje podstatný moment osvojení si oikonomie: O sabatu je zakoušen život ve své určenosti obzvláštním Božím příklonem. Rytmus práce a klidu nechá prožít toto přerušování, umožňuje osvojení si oikonomie tím, jak je všechen čas otevřen vůči zachraňujícímu a posvěcujícímu Bohu. Teprve jakožto Bohem prostředkovaná může lidská práce uchovat život. Že Izrael nežije z lidských možností zpracovávat svět, se osvojuje právě v řádu sabatu, a přerušování času nechá toto vědění zakusit v jeho živoucnosti a tělesnosti. Ve dnech, a zejména letech odpočinku (Lv 23) s jejich sedmitaktovým řádem má práce ustat tak, že již neurčuje svět, vnějšek. Země sama má mít klid. Životní vůle má směřovat pouze na Boha samého a na to, co on obstará. Jestliže a jelikož se člověk zdrží své péče a práce, dochází k *restitutio in integrum*. Co bylo lidskou prací změněno, je nyní vzato zpět. Neexistuje žádné vlastnictví, žádná sociální nerovnost, žádné ploty a žádní strašáci na poli. Boží svět patří všemu živoucímu stejným způsobem. Čas ve svém železně pravidelném přicházení taktovaným dny a léty odpočinku s jejich „utopickým rysem“ poukazuje na čas eschatologický, který má přijít.⁶⁶⁷ V oikonomii stanovený moment očekávání přitom snadno opomene přítomnost. Sabat se potom může stát příkázáním, jehož dodržování je obzvlášť závažné: Pokud by Izrael dodržel pouze dva sabaty tak, jak je to předepsáno, nastalo by vykoupění. Zde spočívá nebezpečí, že sabat se dostane do soteriologického zúžení, které význam přítomnosti pro tělesné lidské bytí v jeho času zanedbá. V této souvislosti Mildenerger chápe Ježíšův spor ohledně sabatu (Mk 2,23-28 par.). Ježíš pohrdne kazuistickým dodržováním příkázání sabatu: Posvátné chleby odkazují na Boží činění zachovávající život, proto jsou z normálního užívání vyňaty a posvěceny, stejně jako je čas sabatu vyňatý a posvěcený čas. Jelikož tu však jsou lidé, kteří mají hlad, dochází nyní k profanizaci posvátných chlebů, aby sloužily životu, pro něž jsou od Boha dány. Právě tak je tomu i s časem, který si učedníci dělají, aby o sabatu tišili hlad. Ježíš významně posouvá akcent příkázání: Má sloužit životu, který nemá být příkázání podroben. Theologie na sebe bere čas vyvolení, zřetelně určený oikonomií. Otevírali Ježíš příkázání sabatu směrem k podřízenosti životu (*Lebensdienlichkeit*), znamená to, že chce dát teologii znovu závažnost, která jí při překřížení s oikonomií přináležejí. Nikoli zákon má panovat tam, kde Bůh a člověk se na sebe vztahují, nýbrž evangelium. Tak Mildenerger charakterizuje intenci diskuze ohledně sabatu. Čas Božího království, nakloněného do přítomnosti, je silnější než příkázání klidu o sabatu. Překřížení theologie a oikonomie jako pravidlo chápání svátečního času platí nemenší měrou pro křesťanské svátky: Ježíšovým narozením interpretovaný svátek zimního slunovratu vězí v nebezpečí, že svátek dítěte a rodiny ztratí svou dějinně-spásnou dimenzi. Velikonoce coby oslavu vysvobození ze zajetí (v Egyptě, v hříchu) zajisté lze slavit na dovolené – komu však potom za tuto svobodu děkovat? A může nechat vystihnout celý život jako svobodný, nebo je pracovním časem mediatizován jako čas, který má odpočinkem udržet síly k práci nebo v němž se snažíme na krátký čas práci uniknout?⁶⁶⁸

Pro tradiční metafyzickou představu Boha je Bůh všude stejně blízko – a tedy i všude stejně daleko. Toto myšlení běží napříč časy a právě tak se ujišťuje o Boží bezčasovosti, tím spíše potom o bezčasovosti takto myšleného Boha. Nejinak je tomu s prostorem. Bůh je přítomen všude stejným způsobem bez prostoru. Toto „všude“ ovšem neznamená o mnoho více než „nikde“, neboť blízkost tělesného příklonu potřebuje více než myšlenou přítomnost Boha bez prostoru. Pouze tak si lze dostatečně osvojit *notitia* coby moment víry. Jako je přerušen proud času, je-li

⁶⁶⁷ BD II, 219.

⁶⁶⁸ BD II, 211-220; 246.

tu čas Boží, sabbat, svátek, tak je přerušena i kontinuita prostoru, kde je tu Bůh a jeho obzvláštní blízkost.⁶⁶⁹

Boží přítomnost, v luterské ortodoxii myšlená na základě oikonomie, je takříkajíc přidána k metafyzicky myšlenéologii, což samozřejmě naopak umožňuje bez velké námahy Boží přítomnost odečíst. Následujeme-li Bibli, musíme myslet obráceně: Ježíš sám je eschatologické místo Božího příklonu, což se však znovu musí konkretizovat jednoduchou řečí o Bohu v její dialektice. Právě eschatologická reference přicházejícího a již příšlého času vyžaduje uvažovat o křesťanské bohoslužbě. Tělesné určení lidského bytí nesmí být zapomenuto; jedná se totiž o umožnění právě i tělesného příklonu k Bohu, který má svůj základ v příklonu Božím, poněvadž tělesný příkon potřebuje místo, k němuž směřuje. Zvláště Boží vyvolení Siónu a Jeruzaléma značí toto místo jako Boží vlast, v níž je zakoušeno bezpečí v Boží blízkosti. Boží svobodný příkon umožňuje příkon člověka. Bůh je zde ovšem právě tak, že je třeba jeho blízkost hledat. Bůh je blízko i na jiných místech; jeho blízkost určena tím, že doprovází své vyvolené. Zároveň je třeba znovu uvážit ohrožení hříšného člověka Boží blízkostí. Jak může být Bůh blízko, aniž by se jeho blízkost pro člověka stala smrtelným nebezpečím?⁶⁷⁰

Jak jsme se již bohatě přesvědčili, Mildenerger klade veliký důraz na určení *celého*, tj. tělesného člověka děním víry. Psychologická lokalizace víry coby *notitia in mente* a *assensus in voluntate* nesmí vést k situování víry do reflektivního Já. Po obzvláštních časech a místech Božího příklonu se proto Mildenerger ptá na vystižení tělesnosti víry. Má-li být dostatečně zohledněna tělesnost bohoslužebného dění, nesmíme odhlížet od situace. Pouze tak může zůstat u toho, že Boží příklon k člověku a tím i člověka k Bohu nezmizí v niternosti, nýbrž zůstane v čase. K tomu je zapotřebí víry, nemá-li se tato stát dobrým skutkem přineseným reflektivním Já. Mildenerger nyní navazuje na své úvahy o slavení Večeře Páně v Prolegomenách. Předpokládá, že ke křesťanské bohoslužbě tato slavnost konstitutivně patří. Co má být bohoslužba, ozřejmí se v opakování zakládajícího dění Večeře Páně, aniž je tím podhodnoceno kázání v rámci bohoslužby či jednoduchá řeč o Bohu ve svých rozmanitých formách a příležitostech. Mildenergerovi běží o jednotu bohoslužby, považuje tudíž za problematrické, je-li v celkovém průběhu bohoslužby rozlišováno více a méně důležité, v luterské tradici nejčastěji Večeře Páně shledávána jako vyšší vrchol než kázání. Nejprve upomíná na to, jak při slavení večere Páně v ritu svátostného slavení vychází najevo theologické určení času, na který se vztahují slova ustanovení. To vytváří přednost jednoznačnosti svátosti. Je totiž jasné, jak theologické a christologické určení času se na sebe vztahují. Dnešní slavení Večeře Páně a Ježíšova večere s jeho učedníky v noci, kdy byl zrazen, jsou zde sloučeny tak, že oslavující společenství je vtaženo do Božího času, jak slova ustanovení působíce vzpomínají. Jednoznačnost svátosti na druhou stranu podmiňuje jistou strnulost, v níž je biblickým textem predikováno a do Božího času přijímáno právě ritualizované jídlo. Je zapotřebí jiných textů a kázání na ně, aby plnost života v Bohu a s bohem zůstala zohledněna.⁶⁷¹

Současně musíme dbát na moment přerušení. Svatý čas a svaté místo přerušují časoprostorovou kontinuitu, uvědomují proto o místu a času v jejich významu pro život v Boží blízkosti a z ní. Tato Boží blízkost je ovšem eschatologicky darována v Ježíši Kristu samotném. Jak se tato Boží blízkost konkretizuje? Při své odpovědi Mildenerger vychází z toho, co Pavel k této otázce uvádí v první epistoletě Korintským. Předpokládá vymezení oslavujících, kteří jsou vyvoleni coby místo Boží blízkosti a označováni jako Boží chrám (1 K 3,16; srv. 2 K 6,16). Jsou „posvěcení v Kristu Ježíši, povolání svatí“ (1 K 1,2). Takto stojí v analogii ke starozákonnímu Božím lidu. Mildenerger poukazuje na theologické předpoklady Pavlových parenetických výkladů. Podle Pavla bohoslužebné shromáždění s Kristem není dobrozdání pro spásu, neboť křesťanská bohoslužba dává účast na Kristu (1 K 10,16n). Vyčlenění těch, kteří křesťanskou bohoslužbu s

⁶⁶⁹ BD II, 221; 246.

⁶⁷⁰ BD II, 222–235, 246.

⁶⁷¹ BD II, 235–237, 246.

Večeří Páně slaví a takto představují vyvolené místo Boží blízkosti, se děje křtem. Jakkoli na jedné straně v eschatologické souvislosti se bourají všechny hranice, což otevírá spásu a Boží blízkost pro všechny národy a celý svět, na straně druhé tato Boží blízkost obnaší ohraničení, které musí být takto posvěcenými činně uznáno.⁶⁷²

Jako pozadí pro Pavlův řád při Večeří Páně (1 K 11,17-34) je zřetelné přinejmenším toto: Korintští pohříchu neslaví Večeří Páně při bohoslužebném shromáždění, poněvadž nevnímají přerušeni Boží blízkostí. Podle Pavla jde při Večeří Páně o čas vymezený v ritu hodování a určený pouze tím dnem, na něž upomínají slova ustanovení. Aby mohla být při Večeří Páně spásně zakoušena Boží blízkost, je nutné vnímat přerušeni, které ritus shromážděného společenství vyzdvihuje nad jiné hodování. Rozlišování (ČEP: „rozpoznávání“) těla Páně lze chápat dvojím způsobem: (1) Na základě 1 K 11,27 se nabízí poukázat na elementy Večeře Páně a jejich konzumaci. Takovéto hodování je obzvláštní, nakolik se při něm smyslově manifestuje Boží blízkost v Ježíši Kristu. Proto má tato konzumace, chléb a kalich v jejich vyčlenění (*Aussonderung*) být chápána jako svatá. Přesto lze (2) zároveň poukázat na kontextu odpovídající metaforické užívání těla Kristova. Boží blízkost má ve Večeří Páně své nezadatelné místo: Ztělesňuje se v Kristově těle, které v jednotě oslavujícího společenství se děje s ustanovením Večeře Páně. Její znázornění v ritu přerušuje kontinuitu vázanou na svět. Současně je pádné učinit toto přerušeni znatelným v celé souvislosti bohoslužebného dění. Tělo Kristovo – resp. jeho konzumace při slavení svátosti, jak se musí vzhledem k reformační kritice učení o transsubstanciace dodat⁶⁷³ – tedy představuje místo a čas zvláštního Božího příklonu, právě v tomto vyčlenění, v němž se pokřtění shromažďují ke Kristově památce. Neboť právě takto je shromáždění spojeno s ustanovením Večeře Páně, skrze něž je kvalifikováno jako to, co říkají slova ustanovení. Není vhodné situovat toto vyčlenění, v němž církev se konstituuje jako svaté Kristovo tělo, na elementy Večeře Páně či na úřad, který má garantovat řádný a legitimní průběh bohoslužby. Snaha zajistit pevné trvání Boží blízkosti sice může být viděna ve své historické fakticitě; vždyť sahá do novozákonní doby. Přesto musí zůstat otevřeno přinejmenším jako otázka to, co Mildenerger formuluje jako tezi: „V dění vzájemného příklonu Boha a člověka nemůže úřad exkluzivně reprezentovat Boží příklon, na něž by coby lidský příklon musel odpovědět příklon laiků a jít mu vstříc.“⁶⁷⁴ Společenství věřících by tím bylo vytlačeno ze své konstitutivní role a vzájemný příklon Boha a člověka nahrazen příklonem úřadu a laiků.⁶⁷⁵

Při bohoslužebném slavení musí být názorné působení Ducha svatého ve společenství (1 K 12.14). „Neboť právě a pouze ve společenství shromážděném v Kristu je znatelný Boží příklon.“⁶⁷⁶ Nejen Večeře Páně spojuje křesťanskou bohoslužbu s Kristovým příběhem, nýbrž vyná(vá)ní Krista a přizná(vá)ní se k němu, v němž se shromážděné společenství konstituuje jako tělo Kristovo. V tomto společenství proto může být identifikován Duch svatý, který je určuje. Z Pavlova nabádání k bohoslužebnému shromažďování a společnému životu Mildenerger zvláště upozorňuje na dva: (1) Důraz na to, že Duch sjednocující společenství v tělo Kristovo působí ve všech údech. Nikdo nemá být ze společenství vytlačován na okraj (1 K 12,26n). Při naší bohoslužebné praxi je očividné *trvalé* rozdělení, neboť převážná část údů společenství chybí. Bylo by ovšem laciné to připisovat na vrub pouze jim, ať už nepřijdou z jakéhokoli důvodu. Naše současná bohoslužba coby místo a čas Božího příklonu pro mnohé údy ztratila svou přitažlivost. Avšak může skutečně existovat od vyslovovaného, tělesně společného příklonu k Bohu oddělená *notitia fidei*? Dále (2) Mildenerger podtrhuje Pavlovo hodnocení charismat, jehož kritérium je láska a tím vzájemné budování. Proto je obzvlášť zdůrazněn komunikační

⁶⁷² BD II, 238; 246n.

⁶⁷³ Srv. *Grundwissen*, 205-207.

⁶⁷⁴ BD II, 243.

⁶⁷⁵ BD II, 239-243; 246n.

⁶⁷⁶ BD II, 243.

aspekt bohoslužby: Boží příklon se realizuje ve vzájemném lidském příklonu (1 K 14,2-4). „Bohoslužebný Boží příklon má tedy umožnit společenství, nikoli zůstat vězet v osamění jednoho každého modlitebníka vyžívajícího se ve svých emocích.“⁶⁷⁷ V této souvislosti Pavel zohledňuje i nevěřící a neznalé věci, kteří mají rovněž přístup k bohoslužebnému shromáždění (1 K 14,24n; nevíme ovšem, jak se tento přístup vztahuje k vyčlenění při slavení Večeře Páně).⁶⁷⁸ Zajisté nelze ani tato Pavlova slova bezprostředně přenášet na naši bohoslužbu. Je však zřetelné, že právě ve zdařilé komunikaci, v níž přítomní přicházejí ke slovu před Bohem a v zaměření na něj, se ukazuje Duch jako působící. Tak se bohoslužebné shromáždění stává místem Boží blízkosti. Že Boží předchůdný příklon k člověku umožňuje příklon člověka k Bohu, potřebuje konkretizaci. Ta nastává ve společenství, které se odvozuje od Kristova příběhu, a právě v bohoslužebném shromáždění se realizuje jako tělo Kristovo. Jakkoli Pavlova slova musejí být teologicky udržována, nemáme důvod svou úředně-církevní fakticitu a církevní nabídku předem identifikovat s tímto teologicky určeným společenstvím. „Očekáváme-li toto společenství i zde: Dobře! Avšak právě v této souvislosti se musí tím více poukazovat na to, že exkluzivní nároky ještě negarantují zdařilost jednoduché řeči o Bohu.“⁶⁷⁹

3.2. K Bohu přimknutý život

Víra a Duch svatý, který působí víru, patří do času. Lze uvádět obzvláštní časy a místa, která vyvolil Bůh sám, aby umožnil lidský příklon. Právě křesťanské společenství shromážděné při bohoslužbě dává příležitost k tomuto příklonu: svatí, *congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta* (CA VII). Stát se součástí tohoto společenství je činnost víry, přesněji určeno činnost *notitia fidei*, která ovšem nesmí zůstat omezena na pouhý kognitivní akt: Jde o vědění, v němž se jazyk a ritus, sociální vztahy a společenství nacházejí pospolu. *Notitia* tudíž představuje nezbytný moment víry, daný uspořádáním člověka coby společenského tvora,⁶⁸⁰ jakkoli tu zajisté nelze argumentovat antropologicky vznášeným požadavkem. Jako další moment víry následuje *assensus fidei*, souhlas vůle. Život, který věřící žije, není pouze obzvláštní, pro Boha vyhrazený čas: čas modlitby, bohoslužebného shromáždění a v něm slavené Boží blízkosti. Tento život má svůj rytmus, k němuž vedle tohoto svatého času patří i čas práce a volný čas. Vzájemný příklon Boha a člověka není vázán pouze na pevně stanovené časy a místa, kdy a kde se shromáždění věřících k Bohu přimyká, aby se ujistilo o jeho přislíbené blízkosti. Spíše je Bůh blízko, „při tom“, v celém trvání a plnosti života. *Jak* je ovšem Bůh blízko života a život blízko Boha? *Jak* může být život vyslovován jako přijatý a vděčný, ve své zdařilosti právě jako tam, kde jsme na tom jinak, než bychom rádi? Právě zde by se měl osvědčit *assensus fidei* tak, že se vysloví, jak je život od Boha přijímaný a Bohu vděčný. Ve své určenosti Bohem se život vyslovuje jako *modlitba*. „Stále se radujte, v modlitbách neustávejte. Za všech okolností děkujte, neboť to je vůle Boží v Kristu Ježíši pro vás“ (1 Te 5,16-18). Celý čas a život je vystižen jako modlitba. V modlitbě má být život přijímán a výslovně vztahován na Boha; modlitba je jazyk a řeč, která umožňuje vystihnout život v Boží blízkosti (F 4,5n).⁶⁸¹

„Modlitba je řeč srdce s Bohem v prosbě a přimluvě, děkování a vzývání,“ učil se Mildemberger z konfirmační knížky své domácí württemberské zemské církve. Zajisté jsou možná jiná dělení: prosba a dík, chvála a nářek apod. Důležité je při tom vnímat různé formy ukazující šíři počínání, která souhrnně označujeme jako modlitba. Parmenidovskou metafyzikou určené

⁶⁷⁷ BD II, 245.

⁶⁷⁸ BD II, 244n, 246n.

⁶⁷⁹ BD II, 245; 246n.

⁶⁸⁰ „Zbožné sebevědomí se jako každý podstatný prvek v lidské přirozenosti ve svém vývoji stává také nutně společenstvím, a sice jednak nestejněměrně plynulým, jednak konkrétně vymezeným, tj. církev“ (Schleiermacher, CG², § 6 (teze), I, 41).

⁶⁸¹ BD II, 248n; 300.

myšlení Boha mělo vždy problémy sladit nutné Boží bytí s modlitbou a jí stanoveným očekáváním vyslyšení.⁶⁸² V moderní době se nutnost bytí přemístila z pojmu Boha do představy uzavřené přirozené souvislosti v jejím nutném fungování osvojovaném technikou. Vede to k další problematizaci modlitby, zejména prosebné, což se dogmaticky ohlašuje „přecestováním“ učením o modlitbě z oikonomie, kde modlitba tradičně patří k dobrým skutkům,⁶⁸³ do theologie.⁶⁸⁴ Mildenergerův metodický přístup, který hledí vystihnout teologii na základě oikonomie, může ponechat modlitbu v oikonomii, kam tradičně patří. Spojení modlitby a učením o Bohu totiž není zdaleka přímé.⁶⁸⁵

Mildenerger na mnoha frontách bojuje proti soteriologickému zúžení víry, jak je nacházíme ve výkladech luterské ortodoxie. Jak jistě víra má své místo v oikonomii, tak jistě její předmět nelze na oikonomii omezovat. V perspektivě víry je třeba spíše vystihnout celou skutečnost na základě Boha a v zaměření na Boha. Čas, v němž víra věří, spoluurčuje předmět víry.⁶⁸⁶ Nemůže se tak ovšem dívat v přímém přístupu k aktuální skutečnosti. Je zapotřebí vrátit se k biblickému svědectví, aby aktuální skutečnost mohla být trefně predikována. Kde se to zdaří, tam je aktuální skutečnost vystižena coby určená Bohem a tím Bohem chtěná a přijata jako dobrá. To je základní Mildenergerův popis struktury *přítakání víry* (*glaubende Zustimmung*). Znovu tu však musíme konkretizovat a biblickou řeč vnímat právě v jejích rozdílech. Při pojednání *assensus fidei* v modlitbě Mildenerger nasazuje nejprve chronické dějpravné dílo a poukazuje na společný myšlenkový svět obou knih Paralipomenon a Ezdráše/Nehemiáše. Modlitba hraje v tomto díle veledůležitou teologickou roli; chronista užívá pro vyjádření svého teologického mínění formu modlitby mnohem častěji než Deuteronomista. Ve vyprávění tohoto díla zaujímá široký prostor nejen chvála. Spíše nacházíme modlitbu na místech, kde se vyprávěné dění vztahuje výslovně na Boha (Ezd 9,6n). Žalostná situace společenství Božího lidu je důsledek jeho hříchu. Zdůrazněno je společné zjetí v provinění: Právě ve svém provinění tvoří Boží lid jednotu.⁶⁸⁷

Přesto je tomuto Božímu společenství umožněn život (Ezd 9,8n). Boží příklon se stává znatelným na novém umožnění chrámové bohoslužby, byť lid sužuje těžká nesvoboda. Bůh dává svému lidu možnost jej hledat ve svatyni obnovené po exilu. Tato možnost společenství s Bohem je však dána v sázku neposlušností vůči Božím příkazům (Ezd 9,13n). Že právě otázka smíšených manželství se stává *status confessionis*, je pro nás těžké následovat. Platí to i pro řešení této otázky, že cizí ženy a děti jsou propuštěny, které se nám jeví jako nehumánní měřítko,

⁶⁸² Proti pojetí modlitby Tomáše Akvinského, *Summa theologica*, quaestio 83 „De oratione“, art. 2: „Neprosíme, abychom Boha informovali o svých potřebách, nýbrž abychom sobě samým vyjasnili, že musíme sáhnout po Boží pomoci. Dále modlitba vůbec není k tomu, abychom měnili Boží řád. A nakonec Bůh nám dává mnohé, oč jej neprosíme. Avšak že ho máme prosit, je pro nás užitečné, poněvadž tak získáváme důvěru k Bohu přicházet a poznávat jej jako dárce dobrého“ (BD II, 251, pozn. 18).

⁶⁸³ „Bohu nejvítanější skutek, jímž pravá víra a vnitřní bohoslužba vychází především najevo a je osvojována, je modlitba (*oratio*) a prosba (*precatio*)“ (Hollaz III, II, 361).

⁶⁸⁴ Podle Kanta může být jediným smyslem modlitby „podporovat mravní dobro...[,] dávat mravnímu dobru pevný základ v nás samých a opakovaně v mysli probouzet smýšlení zaměřené na mravní dobro“ (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, IV, 868; B 300; česky 217, p. 193). Naproti tomu je „modlení, myšlené jako vnitřní formální služba Bohu, a tedy jako prostředek milosti pověrečná iluze (fetišismus). Neboť je to pouze vyslovené přání, adresované bytosti, která nepotřebuje žádné prohlášení o vnitřním smýšlení toho, kdo přání vyslovuje. Nic se tím tedy nečiní a neplní se tedy žádná z povinností, jež nás zavazují jako Boží příkazy. Bohu se tedy skutečně neslouží“ (tamtéž, IV, 870, B 302; česky 219, p. 194). Gerhard Ebeling ve své *Dogmatice* označuje modlitbu za klíč učení o Bohu (*Dogmatik I*, 193), Hans-Martin Barth zase ve své *Teologii prosebné modlitby* chce uvázat souvislost chápání modlitby a pojmu Boha (*Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, München 1981).

⁶⁸⁵ BD II, 248-252; 300.

⁶⁸⁶ U Schleiermachers to vypadá tak, že s vyšším sebevědomím, tedy s pocitem naprosté závislosti, musí být zároveň dáno i smyslové sebevědomí. Člověk je tedy tím zbožnější, čím rovnoměrněji se vším, vůči čemuž se cítí zčásti svobodný i zčásti závislý, se cítí též závislým naprosto (CG², § 5,3; cit. dle BD II, 252, pozn. 23).

⁶⁸⁷ BD II, 252n; 300.

principiálně neodpovídající Boží vůli. Přesto tu nejprve zůstává poukaz na to, jak otázka poslušnosti se projevuje na konkrétním nešvaru a v tomto bodě je vztah k Bohu urovnán. Proti všem stylovým formám chybí v Ezdrášově modlitbě prosba za odpuštění. Právě Boží spravedlnost dává provinilcům možnost života, která je ovšem znovu určena jako bezvýhradný příklon k podobě života určené Bohem, vyžadující oddělení od národů v zemi, v němž se musí realizovat přiznání se k Bohu. Předpoklad ovšem tvoří zachraňující Boží jednání, který svůj lid neopustí, nýbrž poskytne mu oporu nezbytnou pro jeho další existenci. Na základě tohoto předpokladu lze přijmout knihy Paralipomenon v tom, co říkají často podivně působícím způsobem (1 Pa 16,11-13). Existence Božího lidu zcela závisí na hledání Boha na jím určeném místě. Toto hledání Boha se realizuje jak v kultickém uctívání Boha v Jeruzalémě, jehož se má účastnit celý lid, tak i v obrácení se k Bohu a jeho pomoci, což odpovídá Božímu nároku na výlučnost. Je přitom nutné Boží moc si stále znovu zpřítomňovat, právě v jeruzalémské svatyni. Jelikož náboženská, politická a národní samostatnost Božího společenství byla v nejrůznějších ohledech ohrožována, musí se o své existenci coby přesto společenství mocného Boha ujišťovat a činí tak v interpretaci svých dějin. Tato moc Boha Izraele je zpřítomňována převyprávěním dějin davidovských králů v Jeruzalémě, přičemž předlohu tvoří knihy Královské. Tato předloha je nyní pozměněna tak, že svůj cíl nachází ve chvále Boha a jeho moci a zároveň v povzbuzování tohoto Boha a jeho moc hledat. Zázračná podoba vyprávěných událostí vyznává Boží moc a zve přidat se ke chvále Boha těch, kteří ve vyprávění zakoušeli Boží pomoc.⁶⁸⁸ Tváří v tvář zdánlivě protikladné realitě přitakává Boží společenství Boží moci a suverenita. Coby výraz takového *assensus fidei* lze vnímat až groteskní nepoměr mezi nárokem a tím, co jako realita Božího společenství tomuto nároku odpovídá. Dějinná tradice, spojená nyní s prorockými tradicemi a kultickými formuláři,⁶⁸⁹ dává řeč přitakání víry, jakkoli konkretizace této řeči, např. právě v chronistových válečných zprávách, představuje natolik odlehlou podobu přitakání víry a vyznání, že ji sotva můžeme převzít. Přesto nás může vést dále, vnímáme-li, jak se tu víra drží Boží moci a jeho příslibu, hledá jej právě tváří v tvář této víře protiřečící zkušenosti.⁶⁹⁰

Přitakání, vyznání, přiznání se k Bohu, jak se vyslovuje např. v zázračných příbězích knih Paralipomenon, si poslouží dějinnými tradicemi Izraele. Přesto je to přinejmenším coby řečová forma *nepřímá* podoba vyznání, byť se společenství v takovémto vyprávění ujišťuje o vzájemném vztahu mezi sebou a Bohem. Přitakávající řeč Izraele získává svou bezprostřední podobu v žaltáři, kterou zvláště pro její vazbu na tradici Mildenberger označuje jako „modlitební formulář“. Nejde však o pouhý výraz náboženské individuality. Spíše se v jednotlivých exemplářích tohoto formuláře obrazila dlouhá zkušenost užívání konkrétní řeči a tím co do topiky přesně určeného jazyka, která umožňuje vyjádřit afektivní naladění (*Gestimmtheit*). To typické v prožitých situacích a v jimi vyvolaných afektech navádí k nové zkušenosti: K čemu je nyní čas, chvála či náрек, má a musí být vysloveno. Neboť pouze takto může „srdce“, tj. do světa vykloněná a začleněná životní vůle pronikat aktuální skutečností v zaměření na Boha. V tom získává „srdce“ svou svobodu v aktuální skutečnosti vnímat a přijímat Boží blízkost. Luther si v předmluvě k žaltáři všímá, jak žaltář ve své afektivní určenosti spojuje negativní i pozitivní afekt s časem: strach z budoucího zla a zármutek ze zla současného, naděje a příslib budoucího štěstí,

⁶⁸⁸ „Masivní, pro naše vnímání často zcela neúnosná víra v zázraky“, jak se ukazuje právě v těchto válečných zprávách, Mildenbergera vede dokonce ke kritice chronistického dějpravného díla. Kritika platí i pro „přespříliš vyhraněné myšlení odplaty, které určuje zkušenost, až ji překrucuje“ (259). Knihy Paralipomenon „se daleko vzdálily životu a jeho zkušenosti, v níž to se shodou lidské důvěry v Boha a Božím požehnáním tak jednoduše nechodí. Snad proto se o tom musí vyprávět jako o vzdáleném předčasi“ (BD II, 260).

⁶⁸⁹ „Věřte v Hospodina, svého Boha, a budete nepohnutelní; věřte jeho prorokům a bude vás provázet zdar“ (2 Pa 20,20). Oslovení obyvatel Jeruzaléma králem Jóšafatem přejímá to, co říkal Izajáš králi Achazovi: „Nebudete-li stáli ve víře, neobstojíte!“ (Iz 7,9). Co se u Izajáše ještě nespojovalo, davidovské království a prorocká výzva k víře, patří v chronistickém vyprávění dohromady (BD II, 258).

⁶⁹⁰ BD II, 253–259; 300n.

jistota a radost z dobra současného, díky za to, co bylo dobré, lítost nad tím, co dobré nebylo nebo bylo zmeškáno, v čem minulost ve své negativitě zasahuje do přítomnosti. Nejrůznější životní situace, doprovázené odpovídajícími afekty, naleznou v žaltáři své padnoucí formule. Tím jsou naznačena různá určení modlitebního formuláře, která odpovídají různým druhům modlitby. Takto jsou zachyceny podstatné momenty přivlastňujícího užívání žaltáře. Zajisté je primární přístup k žaltáři modlitební, nikoli teologicky reflektující.⁶⁹¹

Historická exegeze nás odcizuje i od nejdůvěrnějších žalmů. Dějiny formy se ptají po „Sitz im Leben“, původním místě žalmů, jímž je zajisté kult – v širokém významu, nejen chrámový kult v Jeruzalémě –, bohoslužba. I tam, kde žalmy užíváme v bohoslužebném kontextu, činíme tak ve zcela jiných životních souvislostech než v oněch jejich vniku a původního užívání. Zdánlivá bezprostřednost modlitebního následování žalmů tudíž nesmí zakrýt, že tu nejsme v zásadě odlišné hermeneutické situaci než vůči jiným, právě i starozákonním textům. Svě místo mají nejprve v Božím dějinném příběhu, a teprve odtud získávají svou platnost, kterou prokazují v tom, že na tomto příběhu nechávají participovat. V žaltáři zvláště hojně zastoupený žánr „žalozpěv jednotlivce“ patří nejspíš do kající slavnosti konané v prostoru primární skupiny (sociologicky nepěkně: „kliky“). I u kajících žalmů proto musíme dbát na dvojí referenci: původní místo v různých bohoslužebných akcích Božího lidu a současné užívání, které rovněž zná zcela různé situace. Ustavením sbírky a kanonizací opustily žalmové formuláře své původní místo a byly nabídnuty svobodnému užívání – např. v křesťanské bohoslužbě a pobožnosti –, v němž mohou být modlitebně následovány, aniž by byla aktuálně dána předpokládaná a v topice nářku vyslovená extrémní situace. Modlení (*Nachbeten*) žalmů tak nejen umožňuje přijmout formulář odpovídající příslušné afektivní situaci. Říká-li Luther v již zmíněné předmluvě k žaltáři, že zde každý nalezne slova, která se rýmují jeho situaci, jako by byla sepsána kvůli němu, Mildenerger pořadí obrací: Životní souvislosti, včetně extrémních situací, jsou modlením žalmů afektivně „přehrávány“ (*durchspielen*) a toto „hrané“ (*spielerisch*) přitakání umožňuje anticipačně se naladit na situace, v nichž musí modlitebník přestát výzvu vnějšku, jak ji formulář zrcadlí. Neboť právě v takovýchto situacích potřebuje věřící jazyk, který jej nenechá mlčet, nýbrž zprostředkuje mu *assensus*, který pronikne aktuální skutečností k Bohu. Může si osvojit řeč k Bohu a přivlastnit topiku, která má umožnit afektivní zacházení s aktuální skutečností. Právě společná bohoslužba, v níž žalmy mají (mít) své pevné místo, vede k osvojování topiky. Na žalmech vidíme snad nejzřetelněji, jak u rozlišování *notitia* a *assensus fidei* v žádném případě nejde o oddělené momenty. Např. žalm 22 měl důležitý vliv na podobu Ježíšova pašijního příběhu. Co se v tomto formuláři vyslovuje, tedy dalece transcenduje úděl jednotlivého trpícího. Váže utrpení a nářek i záchranu a chválu tak, že v žalmu vyslovené dosahuje eschatologické dimenze. Utrpení a pomoc tu mají definitivní platnost, které sice přijímá možné zkušenosti, avšak transcenduje je. V tom spočívá základní funkce formuláře: Kdo si tímto formulářem poslouží, může ve svém opakování (*Nachsprechen*) prorazit nejprve krajně negativně a nepřátelsky určený vnějšek v zaměření na Boha.⁶⁹²

Žalm 22 artikuluje „negativní naladění“ před Bohem jako opuštěnost od něj. Tím není zkušenost utrpení zrušena; co modlitebníka ohrožuje, není uvedeno do pořádku. Avšak formulář pomáhá vykročit z úzkosti afektivního ohrožení. V zaměření na Boha je transcendováno, co právě nemůže být vystiženo jako Boží blízkost a tím jako dobrota, s níž by Bůh přicházel životní vůli vstříc. Teď není čas zkušenosti této dobroty. Kde životní vůle, naváděná rituálem, proniká touto situací utrpení, ohrožení, opuštěnosti, nekončí v prázdnotě. Dochází ke vzpomínce, která zakládá důvěru. Co teď není přítomné, je zpřítomňováno řečově (Ž 22,4-6). Formulář pro prosbu jednotlivce je otevřen vůči zkušenosti spásy celého společenství, na němž jednotlivec

⁶⁹¹ BD II, 260n; 301.

⁶⁹² BD II, 262n; 301.

očekává svou účast. Neboli: nejprve theologickým určením času, resp. jeho nemožností charakterizovaná situace je v takovéto řeči otevřena vůči oikonomii. Formulář nabízí jednotlivci možnost říci, co mu leží na srdci. Není to pouze úlevné a útěšné, je-li společenství jednotlivci oporou tím, že propůjčuje jeho zkušenosti jazyk a tím jeho řeči jde s odpovědí nápomocně vstříc. Formulář potřebuje rovněž společenství těch, kteří se mohou o svých zkušenostech srozumět a vzájemně naladit na své afekty. Svět a čas potom mohou být společně otevřeny vůči Bohu. Tím, že aktuálním vnějškem vyvolaný a určený afekt se takto může stát jazykem, je možná zkušenost Boha, ona „zkušenost se zkušeností“, která je opět možná díky jazykové povaze zkušenosti. Formulář nabízí přitakání víry slova a takto vůbec umožnění.⁶⁹³

Formulář a ve formuláři zhuštěná zkušenost nabízí možnost vyjádřit aktuální skutečnost, jak afektivně určuje životní vůli vykloněnou do světa, na základě Boha a v zaměření na Boha. Je k tomu každopádně zapotřebí řeč zkomprimovaná ve formulářích, která umožňuje přitakání víry. Ve formulářích tradovaná možnost příklonu k Bohu ovšem negarantuje, že užíváním tohoto formuláře skutečně dojde ke zkušenosti Boha. Prorok Abakuk a Jób se každý svým způsobem ptají na nosnost tradovaného formuláře. Co když formulář selže? Co když se ukáže jako neschopný osvětlit situaci a učinit transparentní aktuální skutečnost v zaměření na Boha? Lze potom ještě vůbec mluvit o Bohu a k Bohu? Abakuk, známý především pro věhlasná slova citovaná na třech místech Nového zákona: „Spravedlivý z víry bude živ“ (Ab 2,4⁶⁹⁴) čeká na příchod svého vidění. Ujištění o jistém příchodu toho, co nyní ještě schází, a příklon se mu přihodí v mimořádném prožitku, který prorok může udržet a sdělit ve formě hymnického líčení v teofanie (Ab 3,3-15). Jsou při tom působivě uvedeny tradiční *topoi* líčení teofanie: Bůh, který přitáhne, hrůza, která ho doprovází, jeho boj s nesmírnými vodstvy, který naznačuje kosmickou dimenzi Božího příchodu, interpretovaného tedy jako Boží pomoc pro jeho lid a jeho pomazaného. Abakuk, který čeká na uskutečnění toho, co ohlašoval jako Boží působení, je přesazen do jiné dimenze skutečnosti, než je ta, v níž na toto uskutečnění čekal. „Normální“ zkušenost světa se mu prolomila a scházející zkušenost je nahrazena novou podobou jistoty o Bohu: Bůh sám vstoupí do prorokova vidění. Nová je tato podoba každopádně v tom, že přijde něco jiného, než prorok ohlašoval a sám očekával. Tato zkušenost ovšem prorokův formulář neprolamuje; tradice teofanie naopak umožňuje extatický prožitek proroka vyslovit, sdělit a tradovat. Jakkoli naplnění toho, co prorok zprvu viděl, je očekáváno v tomto světě co nejdříve, interpretace, předložená nepříteli, který stojí v protikladu ke spravedlivému, jenž bude žít, propůjčuje tomuto nepříteli eschatologickou dimenzi (Ab 2,5). „Jako smrt nenasytý“ je ten, proti němuž má směřovat očekávaný Boží příchod. Neobrací se Bůh vposled proti samé smrti? Právě definitivní vítězství života nad smrtí nám všem ještě schází. Na toto vítězství spolu s prorokem čekáme. „Když náš Pán Ježíš Kristus sestoupil do říše mrtvých a takto prokázal svou moc nad smrtí, musí to nakonec vyjít najevo.“⁶⁹⁵

Ve zcela mimořádné podobě zhušťuje se otázka a pochybnost *assensus fidei*, který se hledí pokrýt tradovaným jazykem a zkušeností ve formuláři, a přesto se právě zde nachází odmítnut a opuštěn, v knize Jóbově. Jób zve k afektivní identifikaci i proto, že ve svých řečech užívá formuláře, které takovouto identifikaci umožňují. Lze ji přestát i tam, kde forma je proražena a rozlomena. Snad právě proto působí Jób tak nadčasově a moderně. Jób ovládá tradiční jazyk; dobře zná „správné“ rady svých přátel v tradiční formě výkladu světa a Boha. V zátiší tradičního jazyka, jehož křehkost se mu ukazuje, přesto nemůže zůstat. Jób nemůže Boha tradičním formulářem zachytit, formulář se mu musí stát pouhým prázdným obalem, lacinou, bezútěšnou útěchou, kterou ztělesňují jeho přátelé se svými tradičními „korektnostmi“: Ani tradovaný jazyk a jím umožněnou zkušenost Boha, ani Boha samého nelze ušetřit spornosti, kterou Jób se

⁶⁹³ BD II, 260-272; 301.

⁶⁹⁴ Věta citována: Ř 1,17; Ga 3,11; Žd 10,38.

⁶⁹⁵ BD II, 272-278 (278); 301.

svou vírou ve své bídě ztělesňuje. Avšak když se formulář rozlomí, ukáže se skutečně Boží svoboda, jak o tom mluví Barthův výklad Jóba, a ne snad holá svévole? Kniha Jób fascinuje už tím, že se neostýchá věc vyslovit: Existují zkušenosti, které nelze obléci do tradičního jazyka s jeho předem danými výkladovými schémata. Tyto zkušenosti rozlamují tradičně „správné“ formuláře. A přesto nelze mluvit jinak a v principu ani jinak žít než v onom zátiší, v němž se život spatřuje jako přijatý, poněvadž mu to může být řečeno. Alternativu k tomuto přičíčenému přijetí života představuje smrt, jíž se Jób brání nesmírně výmluvnou ztrátou řeči: Přes všechna přání zemřít je Jóbovým cílem život s živoucím Bohem – k němu se chce přiklonit, jeho přijetí zakoušet a moci mu být vděčen. Tento Jóbův příklon nastává v odcizení se a převrácení náboženského jazyka. Jób zuří proti životu a tím proti Bohu samému (Jb 3,2-4.11-16.25n), neboť Bůh je dobrota života, který by měl jít individuální životní vůli přátelsky vstříc. Jób ovšem nemůže za svůj život Bohu děkovat, poněvadž nemůže vnímat, že a jak je tento život přijatý.⁶⁹⁶

Při rozlomení tradičního jazyka, v němž se život spatřuje jako přijatý, nemůže zůstat. Nejen Jobovi přátelé obhajují formulář a v něm uchovanou zkušenost a výklad světa: I Jób sám se uchyluje stále znovu do ochrany tohoto jazyka a domáhá se pro sebe jeho pravdy. V Jóbově postavě se tak zhušťuje otázka a pochybnost, *assensus fidei*, který se v tomto jazyku hleděl ukrýt a který se i přesto shledává být odvržen. Jób – to je ono přitakání víry, která se přinejmenším nejprve vzpírá odpovědi. Jazyk tradovaný a umožněný ve formuláři se tím nestal jednoduše bezvýznamným. Avšak pokud by formulář nesměl být vystaven Jóbovým otázkám, potom by se život, který se v tomto jazyku pohybuje a může tedy vnějšek, s nímž se potkává, transcendentovat v zaměření na Boha, musel stát právě tak prázdným jako formulář sám. Jób nechce nechat platit, že převrácení a Boha v ne-Boha, který proti Jóbovi řadí, musí mít svou příčinu v Jóbově hříšnosti. Této spornosti, do níž se Jóbova poctivost jeho zlým údělem dostala, nelze ušetřit ani tradovaný jazyk a jí umožněnou zkušenost Boha, ani Boha samého. To nechtějí jeho přátelé připustit, proto s nimi musí jít do tak ostrého střetu: Nechtějí nechat platit, že Jób se dostal do sporu s Bohem samým (Jb 19,2-5); nechtějí opustit pevnost tradovaného jazyka, proto mu musejí brát jazyk jeho, v němž zápasí s Bohem, neboť to patří k tomu málu, co mu ještě zbylo: Že může mluvit, a tak svým bídným okolnostem není jednoduše vydán. Chce-li potom postoupit za věci, které jej tísnivě obkličují, nepotkává Boží přátelskou tvář. Hledí však říci přinejmenším to, co přátelé nemohou pochopit: Bůh sám se mu stal nepřitelem (Jb 19,16). Patří k osobitosti knihy Jób, že topika popisu nepřátel, náležející k žalozpěvu a kajícím žalmům, je aplikována na Boha samého (Jb 19,7-21). Co se u Abakuka a Jeremiáše vztahovalo na to, že právní řád v Božím lidu byl převrácen v bezpráví, je nyní reakce na Boží jednání vůči Jóbovi. Až dojemnými slovy Jób líčí, jak jeho sociální postavení je rozlomeno: Nikdo už o něm nechce nic vědět, ve svém domě je přehlížen, jeho otrok mu vypověděl poslušnost, své ženě a svým dětem se stal odporným. Na své sociální izolaci může trpící Jób vnímat, jak se od něj Bůh odvrátil. Úpěnlivě prosí přátele, aby přinejmenším oni při něm stáli, aby spolu s ním dosvědčovali nepravdu nepřátelského vnějšku a tím i Jóbovu spravedlnost (Jb 19,20-22). Jelikož se toho zříkají, Bůh sám se musí stát jeho svědkem. Navzdory tomu, co má před očima, dochází Jób k jistotě, která ovšem musí bojovat o slova, poněvadž tu není žádný tradovaný jazyk, v němž by bylo možné vyslovit, co vysloveno být musí (Jb 19,23-27). Pravda jeho nitra, spravedlnost, na níž trvá, znamená *nepravdu vnějšku*, tím však zároveň *nepravdu Boha*, který tento vnějšek určuje. To znatelně odlišuje Jóbův nárek od formuláře v žaltáři, že bídná Jóbova situace není překročena v důvěře v Boha, nýbrž Bůh sám musí vstoupit do nejkrajnější pochybnosti – ano Bůh sám je s tímto žalovaným vnějškem ztotožněn. Rámcový příběh na začátku tento spor zmírňuje, nakolik rozlišuje mezi satanem a Bohem, tedy takřka odštěpuje temnou stránku Boha: Nepravdu vnějšku vytváří určenost satanem. Přesto však Bůh na sázku satana přistoupil, a tím se sám učinil komplicem proti Jóbovi. I tam se dostává řeč, tento rámcový příběh do rozpornosti, v níž Boží pravda již

⁶⁹⁶ BD II, 279-282; 302.

nemůže zůstat u Boha samého, nýbrž usadila se v tomto trpiteli Jóbovi a je ve hře spolu s jeho zbožností. „Jak by ovšem bídný Jób mohl satana a Boha moci v tom, co se mu přiházívá, rozlišovat!“⁶⁹⁷

Není obtížné Jóbovu nářku exegeticky čelit na základě Nového zákona poukazem na to, že scházející pravda tváří v tvář přítomné nepravdě vnějšku smí být očekávána jako eschatologické naplnění, které platí pro jednotlivce i pro svět. Avšak, jak již zmíněno, právě taková řeč, která na základě Nového zákona se domnívá vědět lépe, zvrhne se podle Mildembergera snadno v pouhou formuli, nezůstane-li u toho, za co Jób ručí: Že nepravda aktuální skutečnosti nemůže být. Poukazuje to na nepostradatelnost Starého zákona, jehož zároveň cizí i důvěrná řeč pečuje o to, aby eschatologická naděje nezchátrala v lacinou útěchu. I rozlomený formulář, v němž Jób mluví, je otevřen pro naše afekty. Při skutečnosti, jež se stala nepravdou, drží se Jób pevně u Boha, který hrozí zmizet v nepravdě této skutečnosti. Nemůže se spokojit s pouhým čistým svědomím; chce být přijat. Formulář mu měl pomoci k tomu, aby za své přijetí děkoval Bohu – to však nejde tam, kde je Bůh zapleten do nepravdy aktuální skutečnosti. Rozlišuje-li kající formulář mezi aktuální zlou skutečností a Bohem, zatímco děkovný formulář aktuální dobrou skutečnost s Bohem ztotožňuje, musí se Jób vzpírat: Jeho pravda se dostala do rozporu s pravdou Boží, a už jen tento rozpor dokáže Jób vyslovit. Tradovaný jazyk formuláře nemůže Jóbovu přítomnou nouzi učinit transparentní v zaměření na pomáhajícího Boha. Beznadějně se zamotalo to, v čem by měl jazyk formuláře dělat pořádek. Není tu žádný žalobce a žádný soudce, žádné konkrétní obvinění a tím žádná možnost se konkrétně bránit. Nakonec přece musí dojít k vysvětlení, ke zpracování tohoto případu, který nesmí zůstat viset ve vzduchu – kvůli Jóbovi i kvůli Bohu, neboť musí zůstat možné pojednat zkušenost v zaměření na Boha. „Zde končí Jóbova slova“ (Jb 31,40b). Téma i formulář, který je ještě jednou rozepjat na samou hranici možného, jsou v posledním mohutném úsilí kapitol 29 až 31 vyčerpány. Otevřený závěr, který by poslední Jóbovu výzvu nechal vyjít do prázdna, by byl po tom všem, co v oněch řečech bylo proneseno, veskrze možný. Řeči Elihúa (kap. 34-37) každopádně řešení nepřinášejí. Elihú platí za dobrého zastánce trendu teologického vývoje, který chce rozplést přímé spojení transcendentního Boha a neprůhledného dění ve světě. Je to obvyklé myšlení a jazyk, vhodné ke zmírnění Jóbova konfliktu: Větším distancováním vnějšku vůči Bohu může být nitro snáze nábožensky disciplinováno. Tím však Elihú chtě nechtě pouze napomáhá dualismu, jež výklad Bible v *Biblické dogmatice* napařádá kritizuje.⁶⁹⁸ Nabízí se hledat řešení v Božích řečech (Jb 38n). Jak se však snese jejich obsah s obsahem Jóbových řečí s přáteli i s tím, co přišlo ještě jednou ke slovu v Jóbových výzvách na závěr (Jb 29-31)? Je to každopádně odlišná perspektiva světa a odlišný jazyk, v němž je Boží působící moc vyslovena tak, že Jób vůči tomu musí zmlknout. Jóbův problém nemůže být vyřešen tak, že se vyzdvihne Boží řeč jako jiná jazyková rovina. Boží naléhavé, imponujícím způsobem vystavené otázky kladené vyzývateli Jóbovi se nepohybují v modu jazyka formuláře, v němž se nouzí sužovaný modlitebník může se svými afekty ukrýt. Jóbovi vůči Bohu zbývá pouze *assensus fidei*, nyní však zřetelně zlomený (Jb 40,4-6). Zatímco formulář lze následovat i afektivně, zde zůstává u sice velkolepého, přesto oproti expozici Jóbova problému velmi abstraktního a teoretického tvrzení o Boží spravedlnosti, které nemůže stmelit Jóbem rozlomený formulář. Vzhledem k velikosti Jóbova problému a závažnosti obsahu dosavadních řečí nemohou Boží řeči definitivně dokázat pravdu Bohem určené skutečnosti a její dobroty. Podle Mildembergera tudíž nelze vidět řešení Jóbova problému ani v Božích řečech a má zůstat u více různých závěrů a otevřeného konce.⁶⁹⁹

Jak se může zkušenost s Bohem osvědčit tváří v tvář aktuální skutečnosti, pojednává Mildemberger dále christologicky. Dosud stále znovu poukazyval na nutnost k tomu přiměřeného jazyka. Ještě v rozlomení formulářů k tomu vypracovaných a jejich topiky může Jób právě tímto

⁶⁹⁷ BD II, 282-287 (287); 302.

⁶⁹⁸ BD II, 287-290; 302.

⁶⁹⁹ BD II, 290n; 302.

jazykem formulovat před Bohem nárek a obvinění až k apelu na Boha samého proti Bohu. Jak se takovýto protest může změnit v přitakání, lze plně následovat pouze v širším biblickém kontextu. V této souvislosti se věnuje Ježíšovi, čímž doplňuje christologická určení předchozí kapitoly. Není obvyklé Ježíše situovat do souvislosti lidského bytí přimknutého k Bohu – každopádně ne tam, kde sledujeme dogmatickou tradici v její podobě před osvícenstvím. „Platí to především tehdy, působí-li tato tradice dále v podobě zkomolené osvícenstvím.“⁷⁰⁰ Potom přicházejí christologické momenty, které Mildenerger zdůrazňuje především, na zřetel pouze nedostatečně. Své chápání Ježíše převádí Mildenerger na stručné heslo: „*Ježíš coby Božím Duchem vedený člověk*.“⁷⁰¹ Je-li ovšem Ježíš představován jako bohočlověk nebo dokonce jako Bůh, otázka po Ježíšově vztahu k Bohu mizí nanejvýš do otázky po vztahu božství a lidství v boholidské osobě.⁷⁰²

Luterská ortodoxie pojednává pozemského Ježíše v souvislosti učení o Kristových stavech. Bohočlověka je třeba myslet v jeho *status exinationis*, stavu ponížení. Tento stav opisuje Ježíšův život, zahrnuje jeho početí, narození, obřízku, výchovu, působení, pašije, smrt a pochování. Ponížení je chápáno jako dobrovolná změna, která se týká povýtce Kristova lidství. Spočívá ve „zřeknutí (*abdicationis*) se plného a trvalého užívání Božího majestátu, v přijetí otrockého stavu, připodobnění se (*assimilationis*) jiným lidem a nejpokornější poslušnosti.“⁷⁰³ K popisu slouží hymnus Filipským 2,6-8 coby *dictum classicum* pro Kristovo ponížení, musí se ovšem argumentovat právě proti tomuto textu: „Kristus byl ponížen podle lidské přirozenosti, viděné v jednotě osoby.“⁷⁰⁴ Zdůvodnění toho, že se tu mohlo jednat pouze o Ježíšovo lidství, musí pracovat s předpokládaným chápáním toho, co je Bůh. Ponížení proto sice může být jmenováno jako *subjectum quod* Kristova ponížení a v jeho boholidské jednotě. Leč *subjectum quo*, v němž se uskutečňuje ponížení, může být pouze Kristovo lidství. „Božství totiž, poněvadž je neproměnné a nanejvýš dokonalé, nemůže být povýšeno a poníženo. Ponížení šlo až k smrti na kříži (F 2,8), božství však ani nezemřelo, ani nebylo ukřižováno.“⁷⁰⁵

Nepřekvapuje, že „myšlenkový tlak metafyzického myšlení Boha“ podle Mildenergera i zde „brání dostatečnému chápání biblických textů.“⁷⁰⁶ Subjekt Ježíš Kristus nemůže být vystižen dostatečně jasně. Hymnus ve F sice pojednává o jedné a celé boholidské osobě, předpokládané metafyzické chápání Boha ovšem nutí k distinkci. Ježíš Kristus, který se ponížil, potom není tentýž, který byl ponížen, trpěl a zemřel na kříži, jak ukazuje rozlišování *subjectum quod* a *subjectum quo*. Chalcedonská formule žádá, aby Ježíš Kristus byl sice myšlen ve svém plném lidství, ale toto lidství není vystiženo v celistvé podobě, jak ji ukazuje vyprávění evangelií, nýbrž složeno z toho, co jednoduše patří k lidskému bytí: „Pravý člověk spočívá z těla (*corpus organicum*) a poznávající duše (*anima intelligens*). A Kristus sestává z těla (J 2,21), krve a kostí (Žd 2,14; L 24,39). Má duši, kterou dává za své ovce (J 10,15) a která byla zarmoucená až k smrti (Mt 26,38). Má poznávající duši, která získala moudrost a je opatřena chtěním (J 5, 21; Mt 26,39).“⁷⁰⁷ Pohlédneme-li na kontexty uvedených *dicta probantia*, „ukáže se, jak libovolně se tu postupuje.“⁷⁰⁸ Jde pouze o nalezení potřebných antropologických hesel, která mají dokázat plné Kristovo lidství. Zajisté bylo již v bližších určeních navazujících na Chalcedon stanoveno, že lidství, hypo-

⁷⁰⁰ BD II, 292.

⁷⁰¹ BD II, 292; kurzíva P. R.

⁷⁰² BD II, 291n, 302.

⁷⁰³ Hollaz III, I, 279.

⁷⁰⁴ Hollaz III, I, 282.

⁷⁰⁵ Hollaz III, I, 282.

⁷⁰⁶ BD II, 292.

⁷⁰⁷ Hollaz III, I, 116.

⁷⁰⁸ BD II, 293.

stazované do boholidské osoby Logu, má svůj vlastní subjekt (*tcheléma* a *energeia*), který musíme odlišovat od božského chtění a působení.⁷⁰⁹ Zde však znovu proniká myšlenková zvyklost metafyzické christologie, která při vši rovnosti musí tvrdit kvalitativní odlišnost Ježíše Krista od všech ostatních lidí. Kristovo jméno sice luterská ortodoxie na jedné straně zdůvodňuje tak, že Spasitel byl pomazán Duchem svatým na našeho Pána, Kněze a Proroka. Proto lze mluvit o tom, že všichni věřící jsou Kristovi přátelé a podílníci (*socii vel consortes*), neboť se podílejí na duchovním pomazání a na Kristově jménu. A v obzvláštním smyslu jsou Kristovými přáteli kněží, proroci a králové Starého zákona. Přesto musí být ihned zdůrazněna Ježíšova mimořádnost: Kněží, proroci a králové Starého zákona byli pomazáni lidmi (vnějším olejem jako dospělí), náš Pán Bohem samým (Duchem svatým v matčině lůně). Jako *dictum probans* slouží Ž 45,8. Jelikož král je v tomto žalmu označen jako Bůh (Ž 45,7), což zase přejímá Žd 1,8n, christologický výklad se nabízí zcela samozřejmě. Právě pomazání Duchem svatým zdůrazňuje mimořádnost pomazání Kristova, přičemž božství je pomazávající, lidství pomazané, olej je Duch svatý. Vyznání Krista se tudíž rovná vyznání celé Trojice.⁷¹⁰ Lidský subjekt ve své určenosti Duchem svatým zůstává nezřetelný, což je i nadále jak v současné zbožnosti, tak v nepřesném, přesto oblíbeném odvolávání se na myšlenku inkarnace obvyklé.⁷¹¹ Proto Mildemberger na tuto obtíž nahlížení Ježíšova lidského subjektu v jeho určenosti Duchem svatým tolik upomíná, neboť jinak nemůže být příběh pozemského Ježíše ve svém biblickém dosvědčení náležitě vystižen. „Subjektem tohoto příběhu je zcela neomezeně člověk Ježíš z Nazareta, a sice právě jako Boží protějšek, jehož zvěstuje jako svého a našeho Otce.“⁷¹²

Ježíšův křest je představen jako Ježíšovo obdarování Božím Duchem. Přijetím tohoto Ducha je mu přiřčeno Boží synovství. Přinejmenším u Marka a Lukáše míří hlas z nebe na Ježíše samotného; nepotřebujeme to, co se tu vypráví, vykládat ve smyslu prožitku Ježíšova povolání nebo něčeho podobného. Ježíš je veden na poušť, aby tam byl pokoušen ďáblem. V další reflexi Mildemberger následuje představení tohoto pokoušení u Matouše (4,1-11), které je obvyklejší než podání Lukášovo. Ihned si všímá církevní praxe: Tento text se čte jako evangelium neděle Invocavit. Alternativa, zda se tu jedná o všeobecně lidské nebo specificky mesiášské pokušení, je nepřiměřená, dbáme-li na to, že ve všech pokušeních běží o to, zda Ježíš zůstane pod Bohem, a tedy v poslušnosti prvnímu přikázání. Ďáblovo oslovení Ježíše jako Božího Syna zajisté odkazuje na jeho obzvláštní důstojnost a charakterizuje více než individuální dimenzi tohoto dění. Pokoušený reprezentuje lidské a Boží bytí zároveň. Jeho poslušností se v příklonu člověka k Bohu uskutečňuje příkon Boha k člověku. V obzvláštní hustotě a jasnosti je tu znatelný *assensus fidei*. Duch svatý vyvedl Ježíše po křtu na poušť, Ježíš si sám nevyhledal, co se mu nyní přihodilo: vnějšek, který mu není k vůli. Bůh – to by přece znamenalo, že tento vnějšek Ježíšovu životní vůli přátelsky potkává. Namísto toho se 40 dní a 40 nocí postil, až vyhladověl. Nachází se v nepříznivém, odmítavém světě, zvláště pro hladového. Nadto vystoupí pokušitel s ponoukáním: *Učiň si tento svět příznivým! Postav sám sebe na místo toho, kdo zjevně opomněl učinit svému Synu to, co mu náleží.* Jestliže Bůh učinil svět kvůli člověku, potom je to tento člověk, Boží Syn, jemuž tento svět patří, a kde mu tento svět není k vůli v tom, co potřebuje, má to změnit. Nelze právě toto jmenovat jako cíl onoho rozvrhu lidského bytí, který dnes celosvětově praktikujeme? Je to „technická utopie“, v laskavé formulaci Schleiermacherově „palác s vílami“, do něhož se má příroda skrze přivlastňujícího ducha proměnit. Zajisté tak nelze uskutečnit kouzelným slůvkem, jak to ďábel doporučuje Božímu Synu. Přesto Mildemberger přejímá Schleiermacherův

⁷⁰⁹ Srv. určení Šestého ekumenického koncilu (681; srv. Denz. 553–559). Ke zdůvodnění vlastní vůle Ježíšova lidství se uvádí J 6,38. Zde ovšem není míněno rozlišování vysílajícího božství a vyslaného lidství, jak to naznačuje koncilní text, nýbrž rozlišování vysílajícího Otce a vyslaného Syna (BD II, 293, pozn. 217).

⁷¹⁰ Hollaz III, I, 114.

⁷¹¹ Srv. BD I, 119n.

⁷¹² BD II, 292-294 (294); 302.

vídný obraz o paláci s vílami: Toto je přece přiměřený vnějšek pro Božího Syna, „Boha této země“, jak Schleiermacher má říkat „s podivuhodnou naivitou“. Práce a technika zajisté patří k lidskému bytí. Na Ježíšových pokušeních zřetelně vychází najevo, do jaké míry se nitro našeho lidského bytí takřka oddělilo od svého začlenění do tohoto vnějšku, a tím již nevnímá podmíněnost svého chtění a přání.⁷¹³ Sám život se tu rozštěpil. Myšlení ve své abstraktnosti se prohlásilo za pána nad každým individuálním, prožívaným životem. V tom se ukazuje, že lidské bytí chce být nad světem, jako je nad světem Bůh.⁷¹⁴

Ďábel upozorňuje na to, že Boží slovo, které Ježíše označilo jako milovaného Božího syna, a zkušenost nehostinného vnějšku, tj. svět tohoto milovaného Božího Syna nejdou dohromady. Jako nikde v Bibli při tom neběží o všeobecné metafyzické úvahy, nýbrž o konkretizaci životní vůle: Ježíšův hlad a vnějšek, který s Ježíšovou životní vůlí nyní nejde dohromady. Cožpak si Ježíš skutečně hrál s myšlenkou čarovat – tak jako Schleiermacher s myšlenkou technického kouzla, když člověkem utvářený a jeho potřebám přistřižený svět označil jako „palác s vílami“? Přesto pro Matouše a jeho posluchače není sporné to, zda Ježíš skutečně mohl proměnit kameny v chléb, nýbrž to, zda by Ježíš sám nyní nepřítomnou pravdu Božího slova, které mu přičklo Boží synovství, měl uskutečnit. Tím by ovšem vypadl z příklonu k Bohu, pokud by si nárokoval to, co udílí pouze Bůh, je-li k tomu čas. Když nasýtil pět tisíců, byl tomu čas (Mt 14,19n). Přesto Ježíš udržuje tvář v tvář pokušiteli rozdíl mezi jemu adresovaným Božím slovem a svým světem. Svůj život neočekává od vnějšku zde na poušti. Ježíš formuluje (Mt 4,4) svůj příklon k Bohu, který překračuje rozdíl mezi hladovějícím životem a nepřátelským vnějškem této pouště. Jako při jiných replikách vůči ďáblu vyslovuje své přitakání Bohu slovem zákona, tedy nejdůležitější a nejrespektovanější částí Písma. Proti rozporuplné zkušenosti, že Boží Syn trpí hladem, platí jiná a v tomto slově tradovaná zkušenost, která překračuje vnějšek v zaměření na Boha. Znamená to snad, že slovo vstupuje na místo vnímání tohoto vnějšku, světa věcí, který jde či nejde vstříc životní vůli? Může tedy Boží Syn svět věcí v moci tohoto slova minout? Právě zde nasazuje druhé pokušení, které vyzývá k prověření tohoto slova v jeho rozporu se skutečností (Mt 4,5n). Nárok pokušitele každopádně Ježíš znovu odráží slovem Písma (z Dt 6,1-6⁷¹⁵). Biblické slovo stojí proti jinému biblickému slovu. A je nad slunce jasné, které slovo je pravdivé. Ne proto, že jedno slovo má v ústech ďábel a druhé Ježíš, nýbrž proto, že Ježíš cituje *vhodné* slovo: Bůh není fortuna, jíž si někdo může posloužit, aby díky ní dosáhl uskutečnění vysněného štěstí – světa, který se přizpůsobuje vlastním snům. Spíše je darovaný čas Boží znamení, které má být vnímáno, avšak tento čas určuje Bůh sám, nikoli Boží Syn. Proto se Ježíš osvědčuje jako Duchem vedený člověk, že poznává tento čas a nechce si jej „Božím slovem“ násilně obstarat.⁷¹⁶

Třetí pokušení odhaluje sen životní vůle: svět jako vnějšek, který mu je zcela po vůli. Sní své sny o všemoci. To může být neškodné, nakolik se mezi takovými sny a realitou rozlišuje. Zde je ovšem položena otázka po moci, která takovéto sny může uskutečnit. Nevíme, zda pokušitel má zároveň moc uskutečnit to, co Ježíšovi slibuje. Ďábel již poněkolikáté vystupuje jako temná Boží stránka; Mildenerger proto předpokládá, že tuto moc skutečně má. Běží o to vnímat pokušení moci upravit si vnějšek dle snů nitra. V takovéto moci se nitro klade proti vnějšku a samo zkouší zaujmout Boží místo. Bůh sám, zajisté Bůh ďábelsky zvrácený, by se musel stát služebníkem lidského snu. K této opozici vůči vnějšku se Ježíš nenechá svést (Mt 4,10), čímž odolává pokušení a nachází svůj život v Bohu samém. Závěr příběhu znovu vykládá obzvláštní dimenzi vyprávění: „V té chvíli ho ďábel opustil, a hle, andělé přistoupili a obsluhovali ho“ (Mt 4,11).

⁷¹³ Srv. *BD* III, 126n.

⁷¹⁴ *BD* II, 294-296; 302.

⁷¹⁵ Citát upomíná na Izraelovo putování pouští, kdy trvalá odkázanost na Boží pomoc se mu stala zdánlivě nesnesitelnou a lid chtěl fungování této pomoci vyzkoušet. Tento moment tradice přejímá i Žd 3,7n. Ukazuje to, jak takováto vzpomínka dokáže otevřít různé situace v zaměření na Boha (*BD* II, 297, pozn. 237).

⁷¹⁶ *BD* II, 296n, 302.

Přesto Mildenberger nechce vyzdvihnout jen výjimku, „mesiášský charakter“ pokušení: s ďáblem konfrontovaného Božího Syna v jeho obzvláštní kvalitě, jak jej popisovala christologická dogmatika. Při své jedinečnosti je Ježíš plně člověk právě v tom, že zůstává *pod* Bohem. Zřetelně se to ukazuje tam, kde se přidržuje Božího slova a ve výkladu tímto slovem vnímá skutečnost na základě Boha a v zaměření na Boha. Přitom jej nečiní výjimečným situace pokušení, v níž slovo a skutečnost nesouhlasí, nýbrž dostávají se proti sobě. Jak dosvědčuje i naše zkušenost, právě v takovémto rozporu může být *assensus* víry zvláště žádoucí. Ježíš se vyznačuje tím, že s rozparem slova a skutečnosti umí zacházet tak, aby se mu nestal léčkou. Osvědčuje se v tomto Božím slovem vedeném přitakání Bohu v tom, co tu je, co je nyní na čase. V tom je Ježíš exemplární člověk, člověk vedený Božím Duchem.⁷¹⁷

V obzvláštní hustotě je o tom ještě jednou řeč v getsemanské perikopě. Historizující tázání po tom, odkud známe přesný průběh, je nepřiměřené stejně jako u příběhu pokušení. Totéž platí i pro pokus vmyslet se do modlíciho se Ježíše. Nejprve se tu vypráví, že Ježíš zcela vědomě šel na smrt. Je to zřetelné již při založení Večeře Páně a zde se o tom vypráví znovu. Synoptická getsemanská perikopa na rozdíl od podání v Janově evangeliu ukazuje, že to, co na sebe Ježíš viděl přicházet, pro něj neznamenal uskutečnění samozřejmé jednoty s Bohem. Spíše je zde Ježíš ukázán tak, že s Bohem v modlitbě o tuto jednotu zápasí. K čemu je nyní od Boha čas, tomu se Ježíšova životní vůle vzpírá. Přitakání tomu, co přichází, srozumění s cestou pašijí, je těžce vybojováno. Navzdory různým podáním přesného znění Ježíšovy modlitby každopádně šlo o svolení tomu, co přichází, jak značí metafora kalichu, o jehož odnětí Ježíš prosí (Mk 14,36). Nikde jinde se nedočítáme o tom, že by Ježíš hledal pomoc u svých učedníků nebo u lidí obecně. Toto Ježíšovo marné úsilí zdůrazňuje, jak osaměle šel Ježíš svou cestou na smrt. Epizoda o Petrově zapření to jen podtrhuje. Co ukazuje příběh o pokušení tím, že je situován do osamění pouště, zde naznačují spící učedníci. Ježíš je jediný, kdo jde Boží cestou až ke konci určenému Bohem samým (Mt 26,45⁷¹⁸). Tím získává příběh svůj tah; pouze tento jediný a jedinečný jde na smrt. Nikdo s ním tento osud nesdílí kromě těch, kteří s ním byli ukřižováni. Své přitakání Bohu realizuje tím, že tento čas protrpí a zemře. Soulad s Bohem přitom zůstává skryt, až je vyhlášen ve svědectví o vzkříšení (Sk 3,30-32).⁷¹⁹

3.3. Čas k víře

Boží předchůdný příklon umožňuje příklon lidský. Pouze tak lze uchopit víru v její možnosti coby *notitia* i coby *assensus*. Mildenbergerovi záleží na udržení teologické a antropologické šíře biblického svědectví, což je pro něj tvrzení téhož obsahu jako: „Oikonomii a theologii nelze odtrhávat. Spásná víra a víra v prozřetelnost nejsou dvě různé podoby víry, které by mohly existovat pokud možno každá pro sebe.“⁷²⁰ Kde se věří, tam je „při tom“ k Bohu přimknutý život ve své tělesné celistvosti. Zajisté musíme tento příklon víry vidět vždy v jeho jazykové podobě. Boží blízkost lze vyjádřit pouze tak, že se *mluví* o Bohu a k Bohu. Avšak to nemůže znamenat, že by tím byla víra situována do niternosti reflektivního Já. Jazyk a socialita patří dohromady. Tělesné lidské bytí se k Bohu přiklání ve své konkrétní situaci *ve světě*, jak je třeba poznamenat v korektuře dualistické antropologie naší tradice: Popis víry jako *notitia in mente* a jako *assensus in voluntate* nepostačuje. Víra coby *notitia*, *assensus* a *fiducia*, podle nichž Mildenberger tuto pneumatologickou kapitolu dělí, nesmí být myšlena v rozdělení do dílčích momentů víry, existujících vždy pro sebe, nýbrž v celistvosti působené Duchem svatým. Abychom toto vystihli, cha-

⁷¹⁷ BD II, 298n; 302.

⁷¹⁸ „Paradedotai“ je *passivum divinum*, označuje stejně jako výraz „hodina“ obzvláštní určení právě tohoto času Boží vůlí (BD II, 300, pozn. 253).

⁷¹⁹ BD II, 299n; 302.

⁷²⁰ BD II, 303.

rakter příhodilosti (*Widerfahrnischarakter*) lidského života musí být přijat jako „základní antropologické datum“.⁷²¹ Začlenění víry do aktuálního času bude Mildenergerovy úvahy o biblickém svědectví nadále veskrze určovat. Čas k víře přichází jako příhodilost. Jakkoli žijeme zajisté ve vzájemném působení nitra a vnějšku, zkušenost tohoto vzájemného působení je zároveň určena jako zkušenost toho, co se mi přihází a co činím. Zkušenost je přitom více než prožívání, nakolik se ve zkušenosti stává prožívání jazykově vyjádřitelným. Co jsem prožil, mohu vyslovit jako svou zkušenost, zařadit do svého života, vzpomínat na to a vypravovat o tom. V sebevímání se přitom může zkušenost jednání dostat do popředí. Jednání přesto vyžaduje reflexně vědomé usměrňování a motivaci, přičemž zde nezbytná pozornost může silněji určovat vzpomínku než příhodilost, přinejmenším dokud zůstáváme při všednodenních životních souvislostech. Zato zkušenost charakteru příhodilosti našeho života vyžaduje mnohem více vědomého pohlednutí, které je potom znovu třeba určit jako jednání. Reflektuje-li určení víry coby rozhodnutí spíše charakter jednání, potom určení víry coby díla Ducha svatého charakter příhodilosti. Rovněž ve víře se charakter jednání vnucuje spíše než charakter příhodilosti: Víra je zakoušena spíše jako akce než jako nelibovolná reakce. Není zapotřebí dlouze rozvádět, jak dalece takovéto chápání víry odpovídá nebo protirečí teologickému určení víry. Reformačně je víra každopádně popisována primárně jako příhodilost: „Věřím, že ze svého vlastního rozumu a síly nemohu v Ježíše Krista, svého Pána, věřit a k němu přijít; nýbrž že mě Duch svatý evangeliem povolal, svými dary mě osvětil, v pravé víře posvětil a zachoval.“⁷²² Tento popis nesmí zůstat abstraktní ve smyslu, že tu příhodilost neznamena nic více než zkušenost slyšení. Takovému slyšení by musely odpovídat právě *notitia* a *assensus* coby zkušenost aktivity nitra: víra jako rozhodnutí. To sugeruje lidské „moci“ (*Können*). Pozorujeme tu jednání nitra a toto jednání charakterizuje sebezkušenost věřícího: Zakouší se jako *vědomě* věřící. Čas k víře tedy přichází jako příhodilost, a sice nejen jako příhodilost slyšení. Slovo v nitru a aktuální skutečnost vně se setkávají. Víra se děje ve spolubytí určení času. Theologické určení času při tom v žádném případě nesmí vypadnout. Víra zasahuje tělesný život a tuto zasaženost lze zakoušet právě jako bytí ve světě (*In-der-Welt-Sein*), jehož charakter příhodilosti se stává obzvlášť zřetelným. Není obtížné myslet sebe sama jako věřícího, dokonce jako někoho, kdo se rozhodl pro to věřit. Leč uskutečnění víry Bohem je něco docela jiného.⁷²³

Náboženský význam příběhů praotců (Gn 12-50) není třeba příliš představovat. S praotci začíná Boží dějinný příběh, a chce-li se kdo ujistit o své přináležitosti k Božimu lidu, učiní tak právě určením vlastního vztahu k Abrahamovi, což může vést i k upírání tohoto vztahu (J 8,37-45; Mt 3,7-10). Coby náboženská paradigma se praotcové těší vysoké vážnosti; věřící se s nimi mohou identifikovat a situovat do nich zkušenost svého života a své víry. S Božím začátkem není pevně určen pouze obzvláštní původ Izraele, nýbrž i Boha samého lze upomínat na to, co takto započal (především deuteronomistický topos Boží přísahy dané otcům). V této souvislosti si Mildenerger všimá nejprve příběhu o Abrahámově zkoušce (Gn 22). Jako ve vyprávění o Jóbovi je tu čtenář v jiné situaci než hlavní aktér: Čtenář ví nejen to, že jde o zkoušku, nýbrž i to, že Boží dějinný příběh bude pokračovat dále. Zájem vyprávění se tudíž koncentruje na způsob, jakým Abraham ve zkoušce obstál. Formulace Božího oslovení s představením nanejvýš úděsné zkoušky (Gn 22,2) odkazuje na Gn 12,1, kdy měl Abraham opustit svou zemi a jít do jiné země, kterou mu měl Bůh ukázat. Důvěrně známý a spolehlivý, život umožňující vnějšek, v němž se dosud Abraham ukrýval, má být zrušen a na jeho místo vstoupit země, kterou mu Bůh chce ukázat coby umožnění jeho života a která se znovu stane zemí Izraele. Vyvolení je popisováno jako přerušení dosavadní souvislosti života. V zaslíbení země a v naplněném zaslíbení narození syna se ukazuje nová kontinuita. Přerušení genealogické souvislosti podtrhuje,

⁷²¹ BD II, 303.

⁷²² Menší katechismus, 511nn, in: *Knihy svornosti*, 348.

⁷²³ BD II, 303-306; 359.

že věci, které vytvářejí Abrahamův vnějšek a na jejichž spolehlivost je jeho život odkázán, ustupují a na jejich místo vstupuje výlučně Bůh volající Abrahama. Život vyvoleného Abrahama vytváří pouze to, že na toto volání přistoupil. Je tu oltář postavený Bohu coby upomínka na to, že toto je skutečně zaslíbená země (Gn 12,7n; 13,4.18). A tím spíše syn, konečně narozený, v němž se začíná naplňovat zaslíbení. Boží vyvolující příklon se obrazil ve skutečnostech, které Abrahama obklopují. Abrahamova životní vůle má tak znovu příznivý vnějšek, v němž se může upevnit a natrvalo zařídit. V příkazu obětovat syna Izáka potkává Abrahama nutnost tuto novou kontinuitu znovu postoupit Bohu. Tato nutnost se Abrahamovi přihodí od Boha samého, a proto nemusí hledat nějaké východisko z této situace; nepotřebuje žádné ujištění, že je to skutečně Bůh, který od něj tuto cestu vyžaduje. Abraham ví, že se musí stát to, co Bůh chce. Příkaz obětovat Izáka jej přivádí na Boží cestu, kterou zaslubující Bůh přivede ke konci. Je pro nás obtížné se vmyslet do této jistoty, v níž Abraham jde svou cestou, postaví oltář, narovná dříví, sváže Izáka do kozelce, položí jej na oltář a vezme do ruky nůž, aby ho zabil. „Může člověk něco takového vůbec vydržet?“⁷²⁴

Výklad tohoto příběhu jako zkoušky Abrahamovy poslušnosti může nanejvýš racionalizovat a našemu chápání přiblížit to, co se Abrahamovi přihodilo. Abrahamova jistota ovšem nepotřebuje pokušení touto „zkouškou“. Bůh již nebyl Abrahamovi neznámý jako snad na začátku jeho cesty s Bohem, nýbrž dobře známý, v *notitia* i *assensus* hledaný a nalezený. K této Boží výzvě a vůli tudíž nemohla existovat žádná alternativa – a kde není žádná alternativa, není žádné rozhodování. Abraham následuje Boha dobrovolně, právě proto, že je to Bůh, kdo jej volá. Že však *i zde* je to Bůh, je na tomto příběhu to nejzáhadnější, což poukazem na to, že se jednalo o zkoušku Abrahama, je zmírněno nepatrně. „Nezkouší se tu spíše Bůh sám, aby zjistil, zda učinil dobře, když vsadil na tohoto člověka a své jméno určil jeho jménem: ‚Bůh Abrahamův?‘“⁷²⁵ To potvrdilo *fiducia*, jistotu, s níž Abraham šel na Boží cestu. I v pojetí příběhu jako pokušení či zkoušky Abrahama je znatelná Boží „temná stránka“: Bůh nutí Abrahama do tohoto zlého času. Přihodí se mu od Boha to, co by se mu nesmělo přihodit, pokud by Bůh nebyl skutečně Bohem, který je „dobrý k těm, kdo jsou čistého srdce“ (Ž 73,1) – takový, jak jej i Abraham na svých cestách s Bohem poznal. Tento zlý čas přichází od téhož Boha, nezprostředkovaně, jako jeho pokyn, ba příkaz. Že zkouška Abrahama je obsažena v Boží dobrotě, ukazuje se teprve dodatečně. Obstojí-li v této zkoušce, přijde požehnání tím bohatší. Přesto nyní záleží právě na času, v němž Boží slovo a vůle je temná. Abraham, otec věřících, může pomáhat tam, kde je zlý čas aktuální skutečností. „Nikoli racionalizace takového času jako zkouška, ba dokonce ‚spásné pokárání‘ zde přináší pomoc, nýbrž každopádně pohled na otce věřících v jeho neotřesitelné jistotě.“⁷²⁶

Stejně jako Bůh ukázal praotci Abrahamovi v bezprostřednosti oslovujícího slova svou temnou stránku, potkal Bůh praotce Jákoba v nenadálém nočním přepadení svou tělesnou bezprostředností. Jákob byl dlouho na cestě a Bůh, který se mu ukázal v Bételu, byl s ním. Co Jákob na této cestě učinil a co se poté událo, bylo vskutku problematické: Vylákal z bratra požehnání a oklamal svého otce. U bratra své matky Lábanu získal ženy, děti a bohatství. Bůh byl „při tom“. Jákob však tomuto Božímu požehnání mocně napomohl, což proti němu popudilo příbuzné v Cháranu. Táhne proti němu kdysi oklamáný bratr se čtyřmi sty muži. Jákobova modlitba dává vypravěči příležitost přednést svůj výklad události (Gn 32,10-13). Zároveň je připraveno vše pro příznivé setkání s bratrem, nelze-li se mu vyhnout. Jákob se zabezpečil vůči Bohu a svému bratru, jak jen to bylo možné. Proto jej zápas u Jaboku tak překvapil a vyděsil. Nyní se mu přihodí Bůh zcela neočekávaně a nepředvídaně, napříč tak chytře vymyšleným plánem. Že tento zápas není pouze vnitřní, ukazuje Jákobova poraněná kyčel a kulhání. Dalšímu chápání se ovšem vyprávění tvrdě brání jako Jákob sám. Vypravěč tohoto příběhu zajisté nemá obraz o

⁷²⁴ BD II, 306-310 (310); 359n.

⁷²⁵ BD II, 312.

⁷²⁶ BD II, 311n (312); 359n.

Bohu, že by si myslel: Bůh je něco jako muž, samozřejmě zcela mimořádně silný, přesto však ne tak silný, že by nemohl být nějakým hrdinou jako praotcem Jákobem proti své vůli držen. Příběh míří ke zcela jinému cíli než k oslavě síly praotce Jákoba. *Jákob drží Boha*, na tom záleží. Nyní se má Boží blízkost obrátit k Jákobovu dobru. Tato blízkost pro něj znamenala ohrožení, které ještě není u konce. Avšak co se mu přihodilo, mu prospěje k dobrému: Dostává nové jméno Izrael (Gn 32,29); jméno neznámého, na něž se Jákob ptá, naproti tomu netřeba uvádět (Gn 32,30). Příběh zůstává „popraskaný“:⁷²⁷ Lze jej sotva převést na jasnou logickou strukturu, jejíž jednotlivé elementy by tvořily organický celek. Snad bychom měli v potřebě další racionalizace volající po sjednocující interpretaci polevit a teologicky nemluvit o Jákobově zkoušce či protřibení. „Nemůže a nemusí stačit, že je tu řeč o zkušenosti Boha, která právě neumožňuje dospět k jasnému a jednoznačnému obrazu Boha, a tedy nakonec v této temné přihodilosti identifikovat dobrotu?“⁷²⁸ Kontingenci přiházejícího se života nelze takto abstrahovaným obrazem Boha pokrýt.⁷²⁹

Celá tato kapitola má popisovat působení Ducha svatého. V příběhu o Jákobově zápasu však není o Duchu svatém ani slovo. Ostatně k Jákobovi Bůh nepřišel ve slově, jak učinil v případě Abrahama. Teprve na konci temné události došlo k vykládající výměně slov a k převedení toho, co Jákob zakusil, na formuli vzpomínky: To místo se má jmenovat „Peniel (to je Tvář Boží), neboť řekl: ‚Viděl jsem Boha tváří v tvář a byl mi zachován život‘“ (Gn 32,31). Nesporně je tu řeč o přihodilosti Boha, zato je sporné, nakolik Jákobův boj s neznámým lze popsat jako „ochotné Boží utrpení“. Že však Jákob vydrží, ukazuje jeho *fiducia*, jistotu, že je u Boha. To nemění nic na tom, že tato podoba vyprávění se nesnadno převádí na jmenovatele hermeneutiky trojiční teologie. „Přesto snad patří právě k nepřekonatelné hodnotě těchto příběhů, že se svou vzdorovitostí reflektujícím uchtěním chápat uchovávají blízkost životu, který může být pojednán často teprve dodatečně jako to, čím skutečně byl. Právě tak mohou příběhy [pra]otců být skutečně nápomocné, musí-li být něco řečeno tam, kde se Bůh přihází v temnotě a jako temný.“⁷³⁰

Pro naše sebevnímání není snadné vystihnout charakter přihodilosti života. Tím spíše není snadné vnímat charakter přihodilosti víry. Zdá se, jako by to nejnásilně šlo tam, kde náš život vykolejil, kde musíme přestat něco nepředvídatelného, často něco, co jsme si nepřáli. Příběhy praotců ukazují, co znamená evangelium a víra. Nesmíme propadnout schematizaci, že přihodilost Boží blízkosti lze vystihnout právě, ba pouze v negativně určeném prožívání a dění víry „přibíjet na kříž“, jako by pro vnímání Boží blízkosti v životě platila zásada *sola crucis*.⁷³¹ Že toto zúžení není biblické řeči o víře přiměřené, Mildenerger objasňuje několika poukazy na pozemského Ježíše a jeho zvěstování Božího království. Dogmatický cíl *Biblické dogmatiky* stejně jako místo těchto úvah v celku Mildenergerova konceptu nutí k omezením: Jednak zde nemůže být přijata celá eschatologická souvislost, která nedílně patří do Ježíšova poselství o příchodu Božího království. Jde tu spíše o *přítomný* moment Božího království, přičemž Mildenerger se soustředí spíše na pneumatologický než christologický aspekt: Duch svatý dává zakusit Boží vládu v přítomné skutečnosti. Obvyklý výraz „Boží království“ – u Matouše potom „království nebeské“ – opisuje větně: „Bůh vládne“ (*Gott regiert*). Boží vláda se může vyjádřit doxologicky, tj. v univerzální dimenzi vládnutí. Musí být ovšem zohledněno místo takovéto řeči v doxologii a vyznání. Toto „Bůh vládne“ nelze jednoduše převést do metafyzické pravdy všeobecného charakteru. V souvislosti tradičního metafyzického myšlení by ostatně toto „Bůh

⁷²⁷ Tak Gerhard von Rad, *Das erste Buch Mose: Genesis. Kapitel 25,19-50,26*, Göttingen 1961, 259.

⁷²⁸ *BD II*, 312-316 (316); 360.

⁷²⁹ *BD II*, 312-316; 360.

⁷³⁰ *BD II*, 316; 360.

⁷³¹ *BD II*, 316n. Srv. *Bekennnisschriften*, 115n.

vládne“ byla tautologie, nanejvýš vysvětlení pojmu, které chápe Boha jako všeurčující skutečnost nebo jako nejmocnějšího. Důraz na Boží všemohoucnost a jí odpovídající výkon jeho vlády nám s ohledem na to, jak o Božím království mluví především synoptická evangelia, pomáhá nepřáliš. Co znamená „Boží království“ právě nelze blíže určit metafyzickým způsobem, takže bychom řekli: Ve své všemohoucnosti působí Bůh vše, co se děje, a náhodné, kontingentní bytí, je určeno nutným bytím Boha.⁷³²

Teprve je-li tradiční metafyzická řeč o Boží všemohoucnosti a všepůsobnosti postoupena doxologii coby zvláště důležité podobě jednoduché řeči o Bohu, potom se lze nově ptát na to, co to znamená, že je Bůh vládne. Boží vláda se zajisté neodehrává pouze v nepřístupnosti jeho transcendence. Naopak již předem se na Boží vládě podílejí lidé, kteří nahlédli, co to znamená a kdy a kde Bůh vládne (Mt 13,44-46). Že Bůh vládne, je odhalení, které lidi činí. A kdo toto odhalení učiní, tj. komu se *přihodí*, ten se ho nepustí – jako praotec Jákob nechtěl pustit Boha/anděla. Nemůže zůstat tím, kým byl předtím. Zajisté takovýto vstup do tohoto odhalování přináší svobodu a aktivitu, ale přece svobodu, k níž vážně neexistuje žádná alternativa. Měl snad služebník na vykopaný poklad na poli zapomenout (Mt 13,44)? Nebo neměl obchodník onu drahocennou perlu chtít mít (Mt 13,45n)? Pokud by toto dvojí podobenství popisovalo, jaké to je, když člověk přichází k víře, potom by víra závisela na tom, že se někdo na takto zmocňující odhalení *vzpomene*. Tím by bylo toto dvojí podobenství chápáno zákonně – právě tak jako tam, kde se interpretuje jako výzva k naprostému odevzdání. Tato výzva by se stala bezčasou normou náboženské zkušenosti, která by potom mohla sotva vyhovět tomu, co je tu míněno odhalením, že Bůh vládne. Mildenberger chápe toto odhalení jako náboženské základní datum. Ježíš sám patří k těm, kteří takto odhalili. Lépe: Sám odhalil, že Bůh vládne. To nemůže znamenat, že toto odhalení by bylo exkluzivně rezervováno pro něj. Odhalení, že Bůh vládne, se sdílením s druhými zajisté nezmenší. Výklad dvojího podobenství, který by cílil na radost ohlášenou v příslibu Boží vlády, tedy nelze vylučovat. Ale tím spíše nemůžeme Ježíše chápat jinak než na základě této přihodilosti Boží vlády. Musí tomu tak být, není-li Bůh na základě metafyzického pojetí všepůsobnosti předem myšlen jako vše určující skutečnost, nýbrž vnímáme-li, jak se lidé ve své svobodě podílejí na Boží vládě. Tedy ať už na tento poklad na poli narazil kdokoli, ať už tuto drahocennou perlu objevil kdokoli, Ježíš, který toto podobenství vypráví, ví, o čem mluví. Přihodilo se mu, že Bůh vládne, a zcela jej to určuje. K tomu Mildenberger odkazuje na těžko vyložitelná slova v Ježíšově řeči u Matouše, která pojednávají o Janu Křtiteli (Mt 11,12). Vezmeme-li určení „Bůh vládne“ jako opis „království nebeského“, potom je tento verš záhadný potud, jak je Bůh ve své vládě pozdvižen nad lidským prožíváním, přihodilostí a jednáním. Právě proto, že je zde popisována nejkrajnější aktivita člověka vůči této Boží vládě – trpí násilí, násilníci po něm sahají jako lupiči na svou kořist –, nemůže se jednat o nic jiného než znovu o Ježíšovu výpověď, v níž popisuje svůj vlastní vztah k Boží vládě. „Zmocňující přihodilosti toho, že Bůh vládne, odpovídá neméně bouřlivý nájezd (*Losfahren*) na Boží království. Stalo se tím, co naplňuje život, co jej bezezbytku určuje, takže vedle něj nic jiného nemůže nalézt prostor.“⁷³³

Ježíšovi samému se Boží království přicházivalo coby konkrétní vnímání toho, že Bůh vládne. Ježíš a ti, kteří jsou s ním, jsou oni násilníci, kteří na sebe strhávají nebeské království jako lupič svou kořist. Pokazuje to na chápání času, které je s tím stanoveno: Konkrétní charakter přihodilosti nechává vnímat Boží vládu v její konkrétnosti (Mk 9,14-21). Odhalení Božího království není ohlášeno a příslibeno pouze v podobenstvích, nýbrž stává se zjevným v tom co, se děje jako spása: „Vede k bouřlivému (*stürmisch*) vstupu do toho, co se tu přihází. Že je tento vstup na místě (*Daß es sich trifft*), sděluje Ježíš nejen v podobenstvích, nýbrž praktikuje v

⁷³² BD II, 317n; 360.

⁷³³ BD II, 318-320 (320); 360.

uzdravování.⁷³⁴ K tomu Mildenberger odkazuje na příběh uzdravení posedlého, tj. nejspíš epilepsií stíženého chlapce. Učedníci nejsou schopni chlapce uzdravit a následují dva rozhovory o víře, jejichž nejvýraznější „teze“ zní: „Všechno je možné tomu, kdo věří“ (Mk 9,23b).⁷³⁵ Víra se podílí na Boží vládě a moci. Přesto stejně jako odhalení Boží vlády je i podíl na Boží vládě nedisponovatelná příhoda. V kontextu úspěšného uzdravení, které pro učedníky nebylo možné, nýbrž toliko pro Ježíše, není nepravděpodobné, že takto věřícím myslí Ježíš nejprve sám sebe – aniž bychom Ježíšovu výpověď o něm samém mohli chápat exkluzivně, jako výlučně jeho se týkající, nýbrž inkluzivně, zahrnující lidi zasažené christologickým určením času. Přesto co potom znamená „víra“, o níž je tu řeč tak absolutně? Tato víra není blíže určena ani svým protějškem, ani svým předmětem. V konkretizaci této potřebné situace víra vnímá, že Bůh vládne. Toto vnímání zároveň využívá Boží pomoc: Nemá tomu být tak, aby tento zlý duch ovládal dítě, které přece patří samotnému Bohu. Jak ovšem chápat odpověď otce? Záleží Ježíšova plná moc uzdravení na tom, že mu koresponduje víra těch, k nimž se obrací se svou pomocí? To by znamenalo, že se čas Boží vlády uskutečnil v oné korespondenci plnomocného příkonu Ježíše a víry vyvolané tímto příkonem. Tím by se centrální výpověď o víře dostala do problematického postavení, nakolik by platila pouze pro víru chlapcova otce, způsobenou Ježíšovou pomocí. Nedisponovatelnou příhodou odhalení Boží vlády i podílu na Boží vládě nelze převést na korespondenci víry Ježíšovy a těch, kteří jsou v nouzi a u Ježíše a hledají pomoc. Jakkoli víra nemůže být z určení „Bůh vládne“ vyloučena, primární předmět víry zde představuje odhalený čas Boží vlády. Co je řečeno v L 16,16-18, konkretizuje se ve vnímání a ve vstupu do této situace. Matouš, který text vyprávění o uzdravení notně zkrátil, přidal slovo o víře přesahující horu (Mt 17,19n). Mildenberger chápe otázku učedníků „Proč jsme ho nemohli vyhnat my?“ (Mt 17,19) takto: „Co tedy, nezdaří-li se vyjít nouzi nápomocně vstříc? Záleží to potom skutečně v nevíře lidí?“⁷³⁶ Zde je na vině malověrnost učedníků. Ježíš svou odpověď uvedl slovy o „nevěřícím a zvráceném pokolení“ (Mt 17,17). Učedníci zajisté nouzi vnímají, avšak to, že Bůh vládne, jim žel zůstává skryto a nemůže se kvůli jejich (malé) víře realizovat. Naše užití tohoto textu je zvláště sporné, poněvadž „víra ještě nikdy hory nepřinesla“ a „normálně neuzdravuje žádné epileptiky ani jinak nemocné“.⁷³⁷ Bylo by fatální přetížení, kdybychom nyní víru, která hory přenáší, nasadili jako věřícím možnou schopnost jednání. Pokud by hora přesto zůstala na svém místě, což se nezdá být docela nepravděpodobné, muselo by to být připsáno na vrub chybějící nebo malé víře. Takto viděno by vyprávění působilo u posluchačů pouze špatný pocit nemoci nic dělat tam, kde je přesto víra vyzvána k činu. Pomůže snad dále, je-li tento špatný pocit přesazen do pokání v modlitbě a půstu? Vypadne-li pohled na čas, nemůže tomu být jinak. Aplikaci potom nezbyvá než příběh přesadit do modlitby „Přijď tvé království“.⁷³⁸

Mildenbergerovi běží o to vystihnout charakter příhody víry, o němž Ježíš mluví. Ani Ježíš sám nedisponuje časem Božího království, na což poukazuje perikopa o Ježíšově kázání v Nazaretu (Mk 6,2-6). Ježíš očividně neměl úspěch. Je to nápadné, neboť obvykle se o neúspěších a porážkách hrdinů nevypravuje. Nabízí se dvojí vysvětlení: Krajané se na Ježíše zlobí a on se podivuje nad jejich nevírou. Oba silné výrazy ohlašují nezdar komunikace mezi Ježíšem a jeho krajaney. Je tu skutečně řečeno, že víra lidí rozvazuje Ježíšovu všemohoucnost, zatímco ne-

⁷³⁴ BD II, 360.

⁷³⁵ Srv. paralelu u Matouše: „a nic vám nebude nemožné“ (Mt 17,20b).

⁷³⁶ BD II, 323.

⁷³⁷ Luz, *Matthäus*, 525n. Podle Luze by Matoušův hlas měl být v našich církvích slyšet; často se totiž „odnaučily domáhat se Boha jako síly k dosažení zdánlivě nemožného. Potom víra nic nemění, nýbrž nevyhnutelně Boha nechává stát se autoritou, která sankcionuje to, co trvá, a dává sílu ke spokojenosti (*Sich-Abfinden*) s možným“ (tamt.). Tato rada podle Mildenbergera málo pomáhá, nanejvýš až do přítomnosti prodlužuje nedobry pocit učedníků (BD II, 324, pozn. 101).

⁷³⁸ BD II, 322-324; 360.

víra ji zastavuje? Je-li závěr textu chápán jako cíl vyprávění, potom text toto skutečně říká: Nevíra, která nevnímá v Kristu přišedší nabídku spásy, brání spáse. Tento výklad ovšem přemísťuje Boží království, které již nyní tu a tam může být odhaleno, do Ježíšovy niternosti, a současně (ne)příchod tohoto království činí závislým na tom, zda Ježíš (ne)nachází víru, která přijímá nabídku spásy. Mildenerger nejprve nechává otevřené, jak dalece má takovýto výklad oporu ve slovním znění textu a výpovědního záměru evangelisty. Tento výklad každopádně nechává bez pozornosti to, co Mildenerger nazývá „přihodilost Božího království“, a sice právě v korespondenci pasivity odhalení, která odhalitele zcela zaangažuje, a aktivity, jak ji uvádějí Ježíšova slova o Janu Křtiteli („Stürmerspruch“; Mt 11,12n [-14]). Potom lze nezdár Ježíšova vystoupení v Nazaretu vysvětlit tím, že šlo o nečasové úsilí.⁷³⁹

Je tedy přiměřené stanovit něco jako vnitřní kontinuitu Ježíšovy moci a neúspěchy připisovat nevíře těch, s nimiž Ježíš má co do činění, stejně jako naopak uzdravení a spásu připisovat víře, jak to říká mezitím žel otřepaná fráze „Tvá víra tě zachránila“ (Mk 5,34)? Tím by vypadlo právě theo-logické určení času. Je to přece Bůh sám, který nechává odhalit, že vládne, je-li k tomu vhodný čas. Avšak odhalení a činné vnímání tohoto času Boží vlády je nedisponovatelná přihodilost, která nesmí být přenesena do bezčasovosti. Jinak by Boží království zmizelo do niternosti, buď do niternosti toho, který svým činěním Bohem žádaných dobrých věcí získává podíl na ještě scházejícím Božím království, nebo do niternosti toho, který se již nyní považuje za spaseného: Ti, „kteří zbloudili z cesty pravdy, ... říkají, že naše vzkříšení už nastalo“ (2 Tm 2,18). Existuje více variant tohoto postoje, který ve své vykoupené niternosti se vymezuje vůči nevypokoupenému světu. Nedoceňuje, že oikonomie může být dostatečně myšlena právě a pouze ve svém překřížení s teologií a zanedbává lidské bytí v jeho tělesnosti. Ježíš vstěpuje obě tato kritéria, aby vedla naše chápání. Určení času Božího království, na něž Ježíš poukazuje, má svou zcela určitou signaturu: Tam, kde je nouze, která volá po odpomoci, se ukazuje Boží království (Mk 2,17). K tomu Mildenerger odkazuje na blahoslavenství v Lukášově podání (L 6,20n), neboť „jejich známější forma u Matouše již vykazuje jistou spiritualizaci.“⁷⁴⁰ Této přítomné nouzi nepřichází naproti pouze Ježíšův příslib, nýbrž pomoc samotná – tam, kde je k tomu čas. V této nouzi se již objevuje Boží království ve starém, pomíjejícím čase. Takovéto určení času ovšem ještě negarantuje zdařilou pomoc, ani u Ježíše samého. Přináší to potíže tam, kde se hledíme orientovat na jasných rozlišováních: *Nyní* je čas *lidského* činění, které se podrobuje Boží vůli a *poté* v nadcházejícím Božím království smí očekávat odplatu: Tehdy nastane čas odplácejícího *Božího* činění. Jsou-li časy propojeny již nikoli přípravou a odplatou, nýbrž nouzí a pomocí, lidské a Boží jednání se dostává do sebe. Kde se pomáhá, tam lze již nyní vidět budoucí království. Když učedníci zajatého Jana Křtitele přicházejí od svého mistra s otázkou, zda Ježíš je ten, kdo má přijít, dostávají odpověď: „Jděte, zvěstujte Janovi, co slyšíte a vidíte: Slepí vidí, chromí chodí, malomocní jsou očišťováni, hluší slyší, mrtví vstávají, chudým se zvěstuje evangelium. A blaze tomu, kdo se nade mnou neuráží“ (Mt 11,4–6). To se věru nehodí do obvyklého náboženského pořadí „nyní a poté“. Snad je tímto „prolínáním časů“ vyvolána i pochybovačná otázka Jana Křtitele. Leč právě takto Bůh vládne.⁷⁴¹

Boží blízkost lze zakoušet a přestát coby spásnou pouze v Duchu svatém. V Prolegomenách o tom Mildenerger mluvil jako o setkání christologického určení času s určením theo-logickým, zpřítomněným určením pneumatologickým; takto lze Boží blízkost vyslovit a zakusit.⁷⁴² Nyní Mildenerger své určení upřesňuje, aby ve výkladu této zkušenosti zabránil prosazení tradičního dualismu těla a duše, kdy je Boží blízkost myšlena právě jako blízkost duchovní podstaty duchovní podstatě, která takto má být uschnopněna prosadit se proti materiálnímu bytí a vládnout nad vlastním tělem. Předpokládá se přitom, že nitro je Bohu blíže než vnějšek a že

⁷³⁹ BD II, 324n; 360.

⁷⁴⁰ BD II, 326.

⁷⁴¹ BD II, 325-327; 360.

⁷⁴² Srv. BD I, 128n.

Boží působení se týká především nitra. Jakkoli potřebujeme Boží blízkost zakoušet a k tomu jazyk a příslib této blízkosti – „nitro“ –, neznamená to, že by se tím tělesné bytí člověka ve světě stalo lhostejným. Ohlašující se problematika, kterou Mildenerberger uvedl nejprve v jejím antropologickém aspektu, musí být pojednána rovněž v aspektu pneumatologickém. Zdejší otázky se stávají obzvlášť zřetelnými, následujeme-li znovu Ř 5–8.⁷⁴³

Zda Duch svatý je síla nebo osoba, je pro toho, kdo se cítí být zavázán církevnímu vyznání, dogmaticky rozhodnuté. Doxologie zní: „Buď sláva Otci, Synu i Duchu svatému.“ S Otcem a Synem je tedy třeba myslet i Ducha svatého coby Boží osobu či hypostazi. To ještě neznamená, že jako působení osoby musí být myšleno rovněž působení Ducha svatého v člověku. Musíme se ptát přesněji na to, jak se toto *bytí osoby Ducha svatého*, který působí víru, vztahuje k *lidskému bytí osoby*, které je ve svém příklonu k Bohu tímto Duchem určeno. Ř 5,1–11 nedává na tuto otázku jednoznačnou odpověď, ale může pomoci tento problém přesněji vystihnout. Ve víře nastává určení Kristovým příběhem, jímž je věřící definován od Boha. Proto se může tímto určením na rozdíl od sebedefinice skutky právem chlubit. Toto určení musí být ihned viděno v časovém rozdílu: Je tomu tak *nyní*, neboť nyní jsme přijali smíření. Eschatologická realizace tím darované slávy však ještě schází. Co tu ještě není, je proto zároveň v naději transcendováno. Nynějšímu času smíření odpovídá nynější čas ohrožení: Tělesné lidské bytí bude spolu zahrnuto do definice Kristovým příběhem pouze tak, že nynější čas je vystižen na základě Kristova příběhu coby Boží blízkost. Jedná se o příhodilosti negativního charakteru. Pavel ovšem přijímá tuto negativitu dialekticky: Slouží ujištění spásy, v níž smířené lidské bytí ve své tělesnosti se začleňuje do vnějšku určeného ohroženími. V souvislosti s nadějí mluví Pavel o Boží lásce, nikoli lásce k Bohu (Ř 5,5). Jaký je tedy vztah Boží lásky k Duchu svatému? Prokázání Boží lásky ujišťuje o tom, že Kristem určení nejsou eschatologicky vyloučeni ze spásy (Ř 5,9–10). Nyní jsou na tom smíření jinak než tehdy, když se jim přihodila Boží láska v Ježíši Kristu, aniž by o tom věděli, neboť nyní je to darovaný Duch, v němž jim je Boží láska blízko, coby nejen v Ježíši Kristu odehraná, nýbrž zároveň vnímaný „přístup k této milosti“ ve víře (Ř 5,2a). Jsou tudíž smíření nyní o svém smíření informováni evangeliem, kdežto předtím coby bezbožníci, hříšníci a nepřátelé o tom nic nevěděli? To by byla dosti chatrná odpověď. Jak potom musíme chápat význam toho, že „Boží láska je vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán“ (Ř 5,5)?⁷⁴⁴

„Odpověď na otázku po dostatečném pochopení Ducha svatého může být dána pouze předběžně.“⁷⁴⁵ Mildenerbergerův předpoklad této otázky je antropologického a trojičně-teologického druhu: Lidské nitro, coby životní vůle vykloněné do vnějšku a vnímající v konkrétní situaci tohoto vnějšku, může být dostatečně popsáno pouze v určenosti vnějškem. Duchem svatým působenou víru a lásku je třeba myslet jako akty lidské svobody. Proto nesmí být působení Ducha svatého v člověku viděno v konkurenci této svobodě. Je-li působení Ducha svatého situováno pouze do lidského nitra, musí být myšleno jako neosobní moc nebo vloha. Mildenerberger zato chápe působení Ducha svatého jako „rozvázání lidské spontaneity“ a jako takové je lze dostatečně myslet „[p]ouze jako setkání slova a výzvy přiházejícího se času.“⁷⁴⁶ Svoboda přitom není konstruování vnějšku nitrem, nýbrž tato spontaneita, v níž lidské bytí se nasazuje pro to, co je potkává coby čas. Teologicky to musí být reflektováno tak, že Bůh jde lidskému bytí v tomto vnějšku vstříc. Jako Bůh je identifikován Kristovým svědectvím – a tuto identifikaci je třeba popsat jako působení Ducha svatého, který tudíž coby působení Boha samého zdaleka nemusí stát v konkurenci lidskému nitru. Pavlova slova tomu plně odpovídají. Přitom je obzvlášť zdůrazněn charakter příhodilosti vnějšku, v němž nám jde Bůh vstříc v aktuální skutečnosti. Duch svatý umožňuje vystihnout aktuální skutečnost jako Boží lásku, a zároveň o této

⁷⁴³ BD II, 327; 360.

⁷⁴⁴ BD II, 327-329; 360.

⁷⁴⁵ BD II, 331.

⁷⁴⁶ BD II, 360.

lásce v Kristově příběhu ujišťuje. Při otázce, zda Duch svatý je síla či osoba, tedy musíme říci dvojí: (1) Duch svatý je každopádně spojen se zpřítomněním Kristova příběhu, který je tu ve slově evangelia; (2) Duch svatý nekonkuruje lidské spontaneitě, nýbrž právě umožňuje odhodlané a rozvážné angažmá v aktuální skutečnosti. „Neboť tato skutečnost nemůže být vposled nic jiného než výraz Boží lásky.“⁷⁴⁷ Jak může být tato skutečnost vystižena v časech uvedených do pohybu Kristovým příběhem?⁷⁴⁸

I pasáž Ř 5,12–21 obsahuje výpovědi, které patří do souvislosti pneumatologie, byť o Duchu svatém přímo nemluví. Adamovým pádem poznamenané lidstvo je vztaženo na Kristův příběh. Je tu jednak všeobecnost údělu smrti, který odkazuje na všeobecnost hřešení. Všeobecnost hříchu předchází zákonu (Ř 5,13n). Hříšníci mezi Adamem a Mojžíšem na rozdíl od Adama samého nepřekročili výslovné Boží přikázání. Potud vznikla s Mojžíšem co se týče hříchu na hřích nová situace. Hřích se zákonem posouvá pod znamení eschatologického Božího soudu, jak to Pavel již představil v rozvíjení zjevení Božího hněvu (Ř 1,18-3,20). Jak lze dostatečně popsat lidskou dimenzi hříchu, o níž tu Pavel mluví, když uvádí Adama jako původce a reprezentanta lidského pokolení, skrze něhož hřích a smrt přišly do světa? Všeobecnost údělu smrti tvoří pro Pavla i dogmatickou tradici s jejím učením o prvotním hříchu základ poznání všeobecné hříšnosti, stejně jako naopak všeobecnost hříchu tvoří reálný základ pro všeobecnost smrti – tedy základ poznání i důsledek. Tato logika ovšem přesvědčuje pouze tam, kde je uznávána *nepřirozenost* smrti. S tímto uznáním již nemůžeme počítat; stojíme tváří v tvář naturalistickému chápání smrti: Smrt patří k životu jako něco normálního a přirozeného. Evoluce života na planetě Zemi je přece myslitelná pouze na úkor časové omezenosti individuí. Odtud se nabízí představa smrti jako *cíle* života: Nejen smrt individuí je přirozená a nezbytná, nýbrž i smrt lidského rodu a života vůbec. Pokus následovat Pavlovu argumentaci si musí být vědom předpokladu, že vycházet z jednoty lidského rodu, reprezentované Adamem, v dějinném příběhu s Bohem a všeobecnosti údělu smrti coby důkazu této jednoty již není možné. Cestu snah dospět přes všeobecné antropologické určení k údajnému zajištění christologické argumentace tudíž Miltenberger považuje za neschůdnou. Proto obzvláště zdůrazňuje christologický hrot Pavlovy argumentace. Pouze na základě cíle Pavlových úvah lze přinejmenším v hrubých rysech říci nezbytné: „Je třeba odporovat smrti ve jménu života a hříchu ve jménu milosti.“⁷⁴⁹ Jedině takto lze v perspektivě života a milosti, jak se v Ježíši Kristu otevřely, předpokládat něco jako dějinnou jednotu lidstva, která je ovšem znatelná toliko v eschatologickém očekávání a předjímana v naději. Kristus předstihuje Adama coby reprezentanta hříšného lidstva, neboť jím uskutečněný Boží dar je mnohem více než Adamův hřích. Zajisté je třeba vidět smrt, chápanou jako důsledek hříchu, i v jejím charakteru příhodilosti, avšak tím spíše musí být chápán ve svém charakteru příhodilosti Kristův příběh. Pavel klade proti hříchu tento dar, který má coby spravedlnost a život určovat budoucnost (Ř 5,15-17). Zákon určuje hřích jako to, čím skutečně je: odporování Bohu. Nejde o kvantitativní stupňování moci hříchu, jako by v odporování zákonu se hřešilo více než bez zákona. Spíše je až nyní (Ř 5,20) coby určení k smrti výslovně stanoven hřích, jímž zákon hrozí tomu, kdo jej překračuje. Proto zde Pavel mluví o vládě hříchu, zatímco dosud byla jako tento vládce označována smrt (Ř 5,12). Lidský hřích na jedné straně a smrt v jejím charakteru příhodilosti coby důsledek hříchu na straně druhé tedy patří dohromady. Hřích je tudíž současně jednání a příhodilost, v jejím důsledku smrti mu nelze uniknout. Ale současně je znatelný jako lidské jednání v překračování zákona. Takto lze tím spíše vyslovit charakter příhodilosti daru. Co Pavel popisuje jako „vládu“, označuje právě charakter příhodilosti, jemuž nelze uniknout. Co v hříchu vytváří moment jednání, musí ustoupit, resp. být postoupeno Ježíši Kristu a jeho poslušnosti. Milost ve své vládě znamená budoucnost, která se přihází již nyní

⁷⁴⁷ BD II, 331.

⁷⁴⁸ BD II, 331; 360.

⁷⁴⁹ BD II, 334.

tam, kde Kristův příběh a takto spravedlnost z víry jsou přiřčeny, a právě v tom určují život věřících.⁷⁵⁰

Podle Pavla nelze milost coby příhodilost vystihnout jinak než v obsáhlém eschatologickém horizontu Kristova příběhu. Oponenti podsouvají Pavlovi bludné mínění, že zvěstuje Kristův příběh v takovém charakteru příhodilosti, který se netýká jednání a neproměňuje člověka, a tento příběh by se potom v celé své moci ukázal právě skrze rozpornost v hříšném jednání věřících (Ř 6,1.2a.15). Pavel tuto zfalšovanou reprodukcí jeho evangelia nevyvrací pouhým obrácením této námitky a zdůrazněním dobrého jednání věřících, neboť tak by charakter jednání ve světle dění spásy vytlačil charakter příhodilosti dění spásy. K tomu však v žádném případě nemůže dojít, chceme-li zůstat u Pavla. Dále Pavel se ve své argumentaci proti uvedené námitce neodvolává jednoduše na Kristův příběh a jím otevřenou možnost správného činění, že by po indikativu příslibu spásy v evangeliu následoval imperativ, který vyzývá a zavazuje k novému životu. Dialektika indikativu a imperativu není Pavlovi způsobu myšlení přiměřená. Spíše poukazuje na křest jako na umožnění toho, co je nutné říci jeho oponentům. Učení o křtu ve vlastním smyslu, jak je známe z křesťanského vyučování a z dogmatiky, Pavel nepředkládá, nýbrž předpokládá, jestliže na křest *upomíná* (Ř 6,3n), nadto svým „Nevíte snad...“ (Ř 6,3a). Zda se tu jedná o křesťansky adaptovanou řeč mystérií⁷⁵¹ nebo výklad vyplývá ze samotné christologie a tradice smírcí oběti,⁷⁵² Mildemberger nechce rozhodnout. Ani nyní nepřenáší své hermeneutické úvahy o Večeři Páně na křest. Slovo a ritus se ve křtu zdají být od sebe vzdáleny, a teprve ve výkladu, jak jej předkládá např. Pavel, se scházejí. Analogie křtu Večeři Páně i podle Ř spočívá v tom, že jméno Ježíše Krista coby slovo vyřčené nad rituálně ponořovaným metaforicky označuje toto dění jako smrt a vzkříšení Ježíše Krista. Nadto Ježíš sám označuje svou smrt jako křest (Mk 10,38; L 12,50).⁷⁵³

Pavel obyčej křtu *předpokládá*: Křesťanem se člověk podle něj stává křtem, který znamená příslušnost k Ježíši Kristu a současně ke křesťanské církvi (1 K 12,13). Mildemberger přidává hlas k C. H. Ratschowovi, že Mt 28,19 již nemůže být jako v dogmatické tradici samozřejmě chápán jako ustanovení křtu Ježíšem Kristem, které by tím (konečně? znovu?) ztratilo svou *necessitas praecepti* (předepsanou nutnost). Křest již nelze zdůvodňovat poslušností vůči příkazu Vzkříšeného, nýbrž rozvíjet z něj samého podle jeho svérázu a nároku.⁷⁵⁴ Do toho se ovšem Mildemberger nepouští, nýbrž nepřekvapivě přejímá celkovou souvislost toho, co potkáváme v Novém zákoně a církevní tradici: Na začátku bytí křesťanem stojí křest. je zajisté velmi důležité, že sám Ježíš se nechal pokřtít Janem Křtitelem v Jordánu. „Přesto tento Ježíšův křest není výkladem křtu křesťanského, nýbrž docela všeobecně *to* jméno – coby souhrn dějin“.⁷⁵⁵ Musíme se ptát na to, jak uskutečňování křestním ritu včetně jeho výkladu, který teprve vytváří jednoznačnost svátosti, je spojeno s Kristovým příběhem, který skutečnost křtu určuje. Už kvůli tomuto spojení odtud nemůže vypadnout tradiční a v kontextu církevní praxe křtu nemluvnat nanejvýš problematičtější otázka vztahu křtu a víry. Přitom se Mildemberger ušetřuje polemiky s chápáním působení křtu *ex opere operato*, neboť v ekumenických rozhovorech již nalézáme veskrze komplementární vztah katolického a evangelického pojetí. „Reformační strana si všímá spíše přijímání svátosti a popírá ospravedlnění *ex opere operato*...; katolická strana si všímá spíše udělení svátosti a mluví o tom, že tato svátost coby působící ,obsahuje‘ a ,oznamuje‘ milost.“⁷⁵⁶ Při bližším pohledu se ukazuje problém, který se týká tradiční dogmatiky obou konfesí.

⁷⁵⁰ BD II, 332-336; 360n

⁷⁵¹ Tak Käsemann, *Römer*, 153nn.

⁷⁵² Tak Stuhlmacher, *Römer*, 92.

⁷⁵³ BD II, 336-338; 361.

⁷⁵⁴ Carl Heinz Ratschow, *Die eine christliche Taufe*, Gütersloh 1972, 46nn.

⁷⁵⁵ 338n; kurzíva P. R.

⁷⁵⁶ Wolfhart Pannenberg – Karl Lehmann (eds.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg im Breisgau 1986, 82.

Luterská dogmatika musí předpokládat víru dětí, působenou samotným křtem, která přijímá křest jako dar milosti (*gratia foederalis*). Stejně jako u Večeře Páně se teologický zájem koncentroval na elementy, zde tedy na dar prostředkovaný v křestním ritu.⁷⁵⁷

Následujeme-li Pavlův výklad, rozhodující důležitost ve křtu připadá přiřčenému a působícímu spojení křtěnce s Kristovým příběhem. Odlišnost nového života od starého života v hříchu, ve křtu stanovenou Bohem v Kristu, Pavel opět předpokládá. Co se Ježíšovi přihodilo při ukřižování a vzkříšení, přihází se v křestním ritu tomu, který tím patří k Ježíši Kristu – ovšem pouze tak, jak je tomu u metaforické predikace. Křtěnec se stává Kristem, *a současně přece ne Kristem*. V rituální přihodilosti smrti při křtu dospěla aktivita hřešení ke konci. Z této přihodilosti má pramenit nové jednání, poněvadž blízkost spásy se konkretizuje jako umožnění nového jednání: nejprve ve společenství věřících, ale i nad jeho rámec. Určení Kristovým příběhem není pouze myšlené, podle něhož tělesné lidské bytí by se nacházelo vždy ještě ve starém, hříšném čase. Tato tradiční lokalizace zkušenosti nového života do boje reflektivního Já s tělesnými žádostmi – s jeho vítězstvími i prohrami – může Ducha svatého chápat pouze dynamisticky (to je i při korektním trojičním učení veskrze možné, je-li ovšem od Ducha svatého odlišována jeho síla či dar působící v člověku). Nový život je potom určen jako zkušenost *jednání*, které uskutečňuje „spravedlnost“ v činění dobra. Předpokládá to schopnost činění dobra, ať už chápanou jako „síla“ skrze Ducha svatého, ať už dosaženou milostí coby darem Ducha svatého. Obě možnosti vedou k témuž: Přihodilost nového života, tj. křest včetně daru Ducha svatého, se dostává do nenázornosti počátečního dění, což křest nemluvnat, který vzpomínku na toto dění znemožňuje, ještě podtrhuje. To je velmi napavlovské. Svůj pokus o to Pavlově argumentaci vyhovět představí Mildenerger po výkladu Ř 7n.⁷⁵⁸

Jestliže luterská ortodoxie myslí zákon jako původní vztah Boha ke světu, rozhoduje tím předem o Pavlem zvěstované svobodě od zákona: Jedná se o vysvobození z hrozby a nátlaku, ovšem nikoli ze závaznosti zákona. Jelikož zákon, ať už popsany jakkoli, jednajícím člověku zpřístupňuje a strukturuje svět, svoboda od zákona musí být pavlovsky (Ř 7,1–6) chápána jako nové zpřístupnění a strukturování světa pro jednání. Svoboda od zákona nechává nově vystihnout svět na základě Božího spásného činu v Kristu a na základě evangelia. Pavlovo obsahové určení zákona ukazuje rozpornost života pod zákonem právě v tom, že zákon brání příklonu životní vůle k věcem. Svět se stal ambivalentním, *zákon* a *hřích* jsou v něm v rozporu: *Zákon*, který konfrontuje jednajícího člověka s „dobrým“ a „zlým“ – jako příklad uvádí Pavel příznačně zákonem zakázané „zlé“ –, a *hřích*, který v hříšné žádostivosti uspořádává svět podle životní vůle Já tak, jak tato vůle si chce věcmi posloužit co možná bez zábran. Svět utváří v této žádostivosti člověk, který chce být jako Bůh nebo přímo Bohem samým a obstarat si dobrotu svého života. „Člověk“ přitom znamená individuum i lidi v jejich společném přivlastňování přírody – a právě toto druhé určení klade Mildenerger do středu své a naší pozornosti, nemá-li se náš pohled tradičně individualisticky zúžit. Proti tomu směřuje zákon, který nelze shrnout pouze do zákazu žádostivosti. Spíše po člověku chce, aby nechal Boha Bohem a vnímal svět nikoli na základě své žádostivosti, nýbrž v založení Boží vůlí, daném v zákoně. Přesto hřích určuje člověka právě jako jednajícího, a tak jej určuje i zákon, byť svět je strukturován zákonem docela jinak než hříchem. Lidské bytí se tak dostává do rozporu, jemuž nemůže uniknout. Na to pohlíží Pavel jako na čas zákona a zdůrazňuje proti tomu novou podobu svobody (Ř 7,5). Zde ohlášenou svobodu od zákona je třeba chápat jako vysvobození z dilematu, kdy člověk *musí jednat* – určen žádostivostí anebo příkázáním zákona, které tuto žádostivost potlačuje. Jednáním člověk ke svobodě nedospěje, ta se může pouze přihodit od Boha (Ř 7,4): Poukaz na vzkříšeného Krista naznačuje svět proměněný touto přihodilostí, v němž se může uskutečňovat dobré jednání, „ovoce“.⁷⁵⁹

⁷⁵⁷ BD II, 338-340; 361.

⁷⁵⁸ BD II, 340-342; 361.

⁷⁵⁹ BD II, 342-344; 361.

Od Augustina trvající výkladovou tradici Ř 7,7-25 historická exegeze popírá. Oprávněnost tohoto popírání se musí podle zásad určujících *Biblickou dogmatiku* prokázat v tom, že se text jako zpětný pohled na čas, který má věřící za sebou, nechá užít v přítomné řeči o Bohu pádněji. Již byla řeč o důležitosti rozlišování mezi ospravedlněním a posvěcením pro otázku svobody od zákona. Příhodilost ospravedlnění vysvobozuje z obvinění zákonem a prokletí zákona. Jednání v posvěcení je však určeno trvalou povinností vůči zákonu. Chápání i tohoto textu se přiblížíme zásadou překřížení theologie a oikonomie a jejím vztažením na dosud vůdčí antropologické kategorie příhodilosti a jednání. Ambice, kterou Mildenerberger s tímto postupem spojuje i zde, je nemalá: „Římanům 7,7-13 potom sotva působí problémy.“⁷⁶⁰ Život se rovná příhodilost od Boha, v níž by měl být člověk jako jednající naváděn zákonem (Gn 2,15-17). Je tu Boží svět a v něm poskytnutý život. Jako návod do tohoto života byl dán zákon, „sám v sobě svatý a přikázání svaté, spravedlivé a dobré“ (Ř 7,12). Přesto nakolik zákon Adama nárokuje jako jednajícího, dostává se pod nátlak opatřit si sám svůj život (Ř 7,8). Člověku vedenému žádostivostí se přihodí smrt – tak se převrací to, co bylo dobré. Konstituce skutečnosti žádostivostí, a tedy bez Boha, ba proti Bohu, může končit pouze v nicotnosti (Ř 7,13). Vláda hříchu se stává v rozporu světa strukturovaného pro jednání člověka očividnou, což jen vyostřuje otázku, odkud hřích pochází. Tuto otázku zajisté nelze zodpovědět, přesto v ulehčení zákonu Pavel přinejmenším naznačuje: Jelikož zákon nárokuje člověka v jeho jednání, hřích svádí člověka definovat se jako jednající, tedy aby svůj život neurčoval jako příhodilost od Boha, nýbrž jako výsledek svého jednání. Tímto výsledkem je však právě smrt.⁷⁶¹

Ř 7,14-24 vykazuje zřetelné rysy formuláře nářků. Já zde mluvící je „Já typické“, určené rozporu se sebou samým. Jeho záměr a výsledek jeho jednání si protirečí (Ř 7,19). „Typické Já“ nedokáže svět, do něhož je vykloněna životní vůle, strukturovat podle dobra určeného zákonem a dostává se do rozporu se sebou samým, poněvadž jedná ve světě strukturovaném hříchem, čímž právě hřeší. Tím, že nitro se vyjadřuje v jednání, participuje na vnějšku strukturovaném hříchem – světě. Alternativu k tomuto hříšnému jednání by představovalo pouze přestat s jednáním zcela, což by se ovšem rovnalo smrti, kterou toto hříšné jednání způsobuje. Já je Kristovým příběhem vysvobozeno ze světa strukturovaného hříchem a v tomto světě zajatého smrtelného těla. Zajisté je potom, stejně jako ve formuláři nářků v Jóbově podání, s nářkem spojen dík za záchranu (Ř 7,25). Přesto věřící coby jednající nemá náрек jednoduše za sebou; ještě není hříšného světa zproštěn. Proto však nesmí být hřešení situováno do individua, které se coby tělo brání obnovení, v dobrém chtění již přítomnému. V rozporu „vnitřního člověka“ a jeho jednání se spíše ukazuje bezmoc reflektivního Já přinášet dobro ze sebe sama. Byť je toto dobro vysloveno v Božím zákoně, tím ještě nemůže být uplatněno jako Boží moc utvářející svět. To by předpokládalo svět vůči dobru otevřený – svět, který je určen Bohem samým. „Vnitřní člověk“, bídne reflektivní Já, již není ve své bezmoci ponechán se zákonem samotným, nýbrž jeho svět je otevřen světu určenému Bohem, Boží spáse – v ní se má uskutečnit dobro, jehož člověk ve světě určeném hříchem není schopen. Toužíme po vykoupení, kde se svět konstituuje Božím jednáním tak, že rozpor, do něhož se naše *muset jednat* bez ustání zaplétá, může být překonán. Takovéto překonání, vykoupení, se přihází tam, kde Duch svatý vede život věřících.⁷⁶²

Církevní vyznání nutí k tomu ptát se na Ducha svatého coby Boží osobu. Že přítom tradičně korektní učení o Trojici ještě nechrání před dynamistickým chápáním Božího působení v člověku, naznačuje obtíž, do níž se tu dogmatická reflexe dostává. Tato reflexe se tím ovšem nesmí nechat odradit. Na tomto rozhodujícím místě je třeba zřetelně rozlišovat zákon a evangelium. Mildenerbergerova interpretace příhodilosti a jednání antropologickými kategoriemi cílí na varování se „fatální konkurence Božího jednání a lidské svobody“, která teologické úvahy o Duchu svatém přivádí *nolens volens* k dynamismu. Spíše však *nolens*, neboť se sotva postřehne

⁷⁶⁰ BD II, 347.

⁷⁶¹ BD II, 344-348; 361.

⁷⁶² BD II, 348-350; 361.

existence fundamentálního jazykového problému. Ten o sobě dává vědět, mluví-li výklad Ř 8 stále o „síle“ Ducha nebo něčem podobném. U Pavla se tento způsob řeči nenachází: Pavel sice mluví o bezmocném zákonu, který byl oslaben lidskou slabostí (něm. „Fleisch“; v. 3a), avšak nikoli o tom, že zákon nebo věřící by byl Duchem posilován. Pouze je-li myšlen Bůh sám ve svém jednání, které zahrnuje Ducha svatého, lze se takového dynamismu vyvarovat. Bůh sám ve svém *jednání* – to musí znamenat, že se *přihodí*, jak již bylo řečeno k odhalenému času Boží vlády. Nutí to k tomu vidět Boha působícího nejen v podobě příkazujícího zákona ve světě (tzn. v lidském nitru). Tento zákon je bezmocný, jak zřetelně říká Ř 7, což Bůh jednáním v Kristu překonal (Ř 8,3n). Na základě tohoto poukazu na Boží jednání v Ježíši Kristu interpretuje Miltenberger též obtížné místo Ř 8,1n. Nejprve upozorňuje na formulace v pasivu ve v. 2 a 4. Nejen vysvobození se člověku přihodí, nýbrž i naplnění příkázání zákona. Zde, kde je řeč o zákonu Ducha, plnění zákona věřícími a o proměně v Duchu, nelze konstruovat umělý protiklad přihodilosti a jednání, tolik odpovídajícímu situování spásy a působení Ducha do lidské niternosti, která čelí světu strukturovanému rozparem žádostivosti a zákona. Pokud by svá slova myslel Pavel takto, čas zákona a čas Ducha by nebyly rozlišovány Božím jednáním, nýbrž nanejvýš obdarováním niternosti silami, které by jí přesto umožňovaly zákon naplnit.⁷⁶³

Vysvobození ze zákona působí Bůh Kristovým příběhem a je přiřčeno v Duchu. Kristův příběh, na nějž Pavel poukazuje, vstoupil do světa. Pavel stále zdůrazňuje, že svět ovládaný hříchem nesmí být ignorován, že je však Božím jednáním v Ježíši Kristu určen nově. Svět nadále nesmí jít postaru, tj. tak, jak chce. Průběh světa ztratil vzkříšením Ukřižovaného svou fatalitu a stal se jiným. Tato přihodilost klade životní možnosti v tomto světě přiměřené Bohu, které Duchem vedení mohou vnímat: nyní též zákonu přiměřené jednání v lásce. Protiklad tělesného a duchovního musíme podle Miltenbergera interpretovat tak, že tyto nové životní možnosti nejsou vnímány: Být tělesně smýšlející je určenost života, která si přivlastňuje svět coby svou možnost života. Věci mají být tomuto životu po vůli, který právě takto si připravuje svým jednáním smrt (Ř 8,7). Jednání, které samo si chce (a musí) připravovat své možnosti, nemůže jinak než se stavět proti času – právě tím je Boží nepřítel, a tudíž smrtelný. Naopak smýšlet duchovně znamená „život a pokoj“ (Ř 8,6). (Zdá se ovšem, že Pavel zde pojmy „Boží Duch“, „Kristův Duch“ a „Kristus ve vás“ používá zaměnitelně.) Souladné chápání je možné pouze tehdy, uvážíme-li dvojí: (1) Duch je zde tak úzce spojen s Kristem, že oba takřka nerozlišitelně spadají v jedno. Kristus se nám přihází v Duchu. Tuto přihodilost ovšem nelze chápat jako bezřečovou strženost. „Je to evangelium, víra, křest a Večeře Páně ve společenství Krista.“⁷⁶⁴ (2) Co tu přichází ke slovu, přesto nemůžeme izolovat od Božího jednání se světem, které umožňuje a zmocňuje k jednání věřících. Přitom spolu se svátostí vyslovovaná cesta Ježíše Krista, cesta skrze smrt do života, představuje určení, které nechává vnímat tyto možnosti jednání (Ř 8,10-13). Co se tu popisuje současně jako přihodilost a jednání, značí spolubytí času a evangelia, které tento čas ukazuje jako spásnou možnost jednání. Právě takto se totiž uskutečňuje společenství s Bohem a Kristem. Vedení Duchem vystihují v evangeliu čas v jeho určenosti Bohem samým a využívají jej k životu. Určeností Duchem (Ř 8,14) myslí Pavel očividně bohoslužbu shromáždění (Ř 8,15n), kdy jsou věřící ujišťováni o svém bytí Božími dětmi, což již nyní zakoušejí v oslovování Boha jako Otce a v naslouchání Božímu slovu. Vede to k eschatologické chvále, která ve vzkříšeném Kristu se již předem stala a je očekávána pro ty, kteří jsou s ním spojeni.⁷⁶⁵

Při výkladu Ř 8,19-39 lze naše dosavadní pneumatologické tázání rozšířit dvojím směrem: Jednak zde výslovně přichází ke slovu dění spásy ve svém aspektu světa, dále je Duch určen nejen jako Bůh, který je příkloněn k člověku, nýbrž nyní i jako umožnění lidského příklonu k Bohu. Obojí je tu úzce spojeno, soteriologické tázání přitom stojí v popředí. Oikonomie sice vede, avšak theologie je myšlena tak, že nadcházející spása se ukazuje ve své kosmické dimenzi.

⁷⁶³ BD II, 351; 361.

⁷⁶⁴ BD II, 352.

⁷⁶⁵ BD II, 351-354; 361n.

Přítomný čas je kladen proti času budoucí slávy; celé stvoření jako Izraelci v Egyptě sténá pod pomíjivostí přítomnosti. Věřící, tj. „majitelé“ Ducha, se přesto odlišují od stvoření sténajícího pod svou pomíjivostí tím, že *znají čas*: Vědí, kam čas běží, a při svém sténání pohlížíjí na nadcházející slávu. Sténání je určeno zástupností, v níž věřící vědí, co je tomuto stvoření sténáním vymoženo. Duch sám znovu zastupuje věřící, takže si mohou být jisti, že jejich sténání je vyslyšeno. Celé stvoření je zotročeno a potřebuje vykoupení. Příčina tohoto otroctví vězí v hříšnosti člověka, kvůli němuž je celé stvoření vydáno nicotnosti. Jde však o takovou nicotnost, která obnáší naději na svobodu. Tato svoboda coby osvobození je spojena se zjevením toho, že jsme Božími dětmi. Cíl spásy je tu určen nikoli christologicky, nýbrž antropologicky. Stvoření vysvobozené z nicotnosti znamená svět lidstva zbaveného hříchu. Duch ve věřících tedy artikuluje naději na vysvobození světa spolu s lidským bytím zbaveným hříchu. Spása zde tedy není vysvobození ze světa či od světa, nýbrž *spolu se světem z hříchu*.⁷⁶⁶

Uvedená kosmická dimenze očekávané spásy ovšem působí „modernímu“ chápání obtíže. Jakkoli zřetelně lze apokalypticky charakterizovaný jazyk pasáže Ř 8,19-39 určit z hlediska dějin náboženství, historicko-objektivizující myšlení věc odcizilo. Apokalyptické určení času se potom týká minulosti, která ještě nějakou dobu se sice bude rozprostírat, přesto však ne tak daleko, aby tento čas zůstal navždy, aby tedy každý čas byl kvalifikován sténáním na konci věků. Čas sténání nelze proměnit do objektivního času s měřitelným trváním. Co se děje v historické rekonstrukci, která tuto dobu měří, a odtud musí popírat nejen nárok takového textu trefně popisovat vnějšek. Umí dokonce i rekonstruovat, resp. konstruovat náboženský problém „pozdržení parusie“, „který je ovšem přitažlivý spíše pro historii než pro život sám.“⁷⁶⁷ Tento život se napíná mezi pomíjivostí a očekáváním, přičemž očekávání je definováno jako bytí Božím dítětem, které Duch ve věřících v předstihu realizuje – avšak právě coby jistou nadějí, která určuje tělesné lidské bytí. Proto je třeba v tomto prostředkování vystihnout konečné uskutečnění celého stvoření. Přijetím lidského bytí do naděje vstupuje do této naděje i svět. Potud musíme chápat rovněž pneumatologii v její eschatologicko-kosmologické funkci: „Boží živoucnost ve stvoření, a sice právě tam, kde určenost vnějšku Bohem – zde v zaměření na budoucnost veškerého života – přichází ke slovu prostřednictvím Kristova příběhu.“⁷⁶⁸

Vedle této kosmické dimenze Ducha musíme coby druhý moment uchopit to, jak Duch působí v příklonu věřících k Bohu. „Působí-li Duch svatý víru, potom musíme uvážit nejen to, že Boží příklon k člověku nastává v tomto Duchu, nýbrž že i naopak příklon člověka k Bohu v Duchu svatém se týká Boha samého.“⁷⁶⁹ Aneb vzorové analogické myšlení, které Mildenerger na jiných místech příkře odsuzuje. Konkrétně tu myslí bohoslužebné dění, přičemž otázka po tom, zda sténání se vyjadřuje extaticky nebo v artikulované řeči k Bohu, pro něj není příliš důležitá. Právě zde lze poukázat na jazyk formuláře, který může vstoupit tam, kde má být na Boha adresován afekt. Podstatné je přitom ujištění naší naděje, v níž je předjímano uskutečnění budoucího. Toto ujištění Pavel vyslovuje ve dvojí argumentační figuře: Jednak vychází z polyslogismu Božího povolání a mluví o tom, jak se toto povolání uskutečňuje tím, že Bůh povolane

⁷⁶⁶ BD II, 354n; 362. Na tomto místě eschatologie je luterská ortodoxie určena nebiblickým racionalismem a dualistickou metafyzikou, když naplnění světa popisovala jako jeho zničení, záhubu (*consummatio mundi*). To bylo vysvětlováno tak, že Bůh jako *spiritus independens et infinitus* nepotřebuje žádné místo, nýbrž existuje zcela šťasten v sobě samém (*cum habitat suavissime in seipso*; Hollaz III, II, 413n). Hollaz takto čelí námitce, že by nebe a země byly zvány jako Boží příbytek. A blahoslavení, ačkoli tělesně vzkříšení, budou participovat na Boží povznesenosti nad prostorem a časem. Tak je sice s Ř 8,10 řeč o tom, že těla, která byla kdysi chrámem Ducha svatého, byla Bohem znovu učiněna tělesnými (Hollaz III, II, 395). Přesto je to nemateriální, čistě duchovní živoucnost, neboť z celého stvoření zůstanou nakonec pouze inteligentní stvoření, tj. lidé a andělé. Tím, že veškeré bytí světa bude zahlazeno ohněm, dojde k osvobození člověka i zbylého stvoření.

⁷⁶⁷ BD II, 357.

⁷⁶⁸ BD II, 357n (358); 362.

⁷⁶⁹ BD II, 358.

nakonec oslaví. Dále líčí nebeskou scénérii soudu, která je určena tím, že Kristus nás bude před trůnem zastupovat. Proto zde nemůže být spása nikterak ohrožena. Mezi přítomné povolání a konečnou spásu mohou vstoupit pouze nitročasové události, které mají věřící přestat, a tím se přiblížit spáse. Jmenované mocnosti nelze coby stvoření pod Bohem oddělit od Boží lásky. Zde se tedy vyjadřuje jistota naděje: Příklon, který je pevný právě v tom, že přestojí to, co se mezi nadějí a její předmět chce postavit. „Takto působí Duch, který podpirá lidský příkon k vysvobuzujícímu Bohu a propůjčuje mu onu pevnost, kterou nemůže zničit žádná nebožská skutečnost.“⁷⁷⁰

4. Trojí Boží jméno

Jak lze myslet Boha pádně? Tuto otázku samozřejmě nelze zodpovědět tak přímo, jak je položena. Jak Mildenberger uvedl již v úvodu *Biblické dogmatiky* při rozlišování jednoduché řeči o Bohu a vědecké teologie, Bůh sám nemůže být přímo předmětem teologie.⁷⁷¹ *Biblická dogmatika* může mluvit o Bohu pádně pouze tak, že jej popíše v té podobě, v jaké přichází ke slovu v jednoduché řeči o Bohu. Takovýto popis musí na jedné straně pro svou reflexi užívat možnosti trojičního myšlení, na druhé straně však nemůže svým předmětem učinit Boha odlišného od světa. Přitom je třeba přísně udržet překřížení teologie a oikonomie. Výrazem „Bůh“ nelze dosáhnout univerzálního nároku, nejprve skrze zákon, jemuž v určitém ohledu podléhají všichni lidé, aby poté bylo evangelium coby svědectví o Božím dějinném příběhu na zákon vztaženo. Spíše musíme myslet čas v jeho určitelnosti komunikací, jak se uskutečňuje v Boží oikonomii, a takto univerzalitu evangelia. Výklady k metafyzickému myšlení Boha i k pokusu o obnovení myšlenky Boha na základě Božího zjevení v Ježíši Kristu ukázaly, že nárok na pravdu v rámci předpokladů moderny již Boha nedostihne, a tedy nevede k nedostatečné odpovědi na zde kladené otázky. Platí to právě s ohledem na rozlišování a vztah Boha na jedné a jsoucího ve světě na druhé straně v analogickém myšlení. Není přitom takový rozdíl mezi tím, zda tato analogie coby *analogia entis* nasazuje u jsoucího ve světě obecně nebo zda coby *analogia fidei* se opírá o obzvláštní, Bohem vyvolené jsoucí. Analogie již nemůže být postulována mezi univokací a ekvivokací: *Myšlený* Bůh spadá nerozlišitelně vjedno s *myšleným* bytím ve světě, anebo zmizí zcela.⁷⁷²

Teologie zjevení se podílí na aporii metafyzického myšlení Boha, nakolik hledí Boha myslet jako odlišného od světa. Že to není možné, nemá-li myšlení Boha sklouznout do vyjeté metafyzické koleje, ukazuje Karl Barth – byť snad proti své vůli – tím, že učení o predestinaci pojednal ve speciální teologii: Bůh nemůže být myšlen bez svého dějinného příběhu. Vyvolením člověka nerozhoduje Bůh pouze o člověku, nýbrž původně určuje o sobě samém. Předpoklad tohoto tvrzení, totiž že Ježíš Kristus je vyvolující Bůh a vyvolený člověk v jednom, ovšem znovu obnáší problematické zdvojování dějin, které Mildenberger nemůže následovat – že totiž při Boží milosti ve volbě se jedná o věčný počátek všech Božích cest a činů v Ježíši Kristu. Zde myslí teolog Boží dějinný příběh ještě jednou tím, že myslí Boha jako toho, kdo určuje o sobě samém přede vším časem. Bůh je tu myšlen ve formě nutnosti bytí, zatímco obsah poskytuje Boží dějinný příběh.⁷⁷³ „Bůh by nebyl Bohem bez Syna sedícího na pravici Otce,“ říká Barth, aby ihned určil blíže: „Avšak právě tento Syn není pouze pravý Bůh, nýbrž jmenuje se Ježíš Nazaretský, je i pravý člověk a jako takový je zástupcem všech lidí, kteří se v něm a skrze něj s Bohem sjednocují a jsou rovněž předmětem Božího příklonu jako on sám.“⁷⁷⁴ Bůh tedy nemá a nemůže být myšlen

⁷⁷⁰ BD II, 358n (359); 362.

⁷⁷¹ BD I, 14n.

⁷⁷² BD II, 363; 383.

⁷⁷³ Barth, KD II/2, zejm. § 32 a 33.

⁷⁷⁴ Barth, KD II/2, 6.

s odhlédnutím od světa. Avšak svět je znovu myšlen dvojmo: Jednak je tu christologický střed světa, jednak okolo tohoto středu lidé a svět vůbec. Boží dějinný příběh je tedy myšlen jako základ a důvod bytí dějin světa. „Také to všeobecné na lidské přirozenosti a dějinách lidstva hledí, aniž by mělo nějaký samostatný smysl, na pradějiny, odehrávající se v jejich středu, mezi Bohem a oním jedním člověkem a lidmi coby jeho lidem. Díky tomuto obzvláštnímu existuje ono všeobecné: svět a člověk.“⁷⁷⁵ Takto se rozdíl mezi Bohem a světem posouvá do rozdílu mezi Božím dějinným příběhem a dějinami světa, resp. událostmi v něm. Předmět dogmatické reflexe tvoří Boží dějinný příběh ve své vlastní souvislosti a celistvosti. Tak může popsat Boha, jak jej přivádí ke slovu jednoduchá řeč o Bohu.⁷⁷⁶

4.1. Boží čas pro nás

Jak ukázaly úvahy k christologii a pneumatologii, komunikaci, která nechává zakusit spásnou Boží blízkost, je třeba vidět jak v jejím předpokladu – tj. v biblických textech a jejich životní souvislosti –, tak v jejím širším uskutečňování v jednoduché řeči o Bohu. Přitom nesmíme nechat bez pozornosti základní antropologické určení: do světa vykloněnou životní vůli, kterou zvnějšku potkává takovýto svět v umožňování života. Takovýto svět je jazykem a řečí vždy již otevřený svět, lidi ve svém řádu a neřádu, se svými mocenskými a vládnoucími strukturami, se svými nároky a jejich vždy znovu náboženským odůvodněním. Současně je třeba udržet základní teologické rozhodnutí, které vždy dbá na překřížení theologie a oikonomie. Chceme-li zůstat u biblického svědectví a jím určené řeči, nehledáme vztah světa k Bohu s odhlédnutím od Božího dějinného příběhu, jakkoli bychom se tím přiblížili myšlení orientovanému na tradici a myšlení osvícenskému. Právě tam, kde vnímáme svět v jeho nároku na individuum, nabízí se jej interpretovat v zaměření na Boží zákon, který v něm působí, a takto jej vztahovat k Bohu. Takováto interpretace potom musí tvrdit, že tento Bůh je tentýž Bůh jako ten, o němž mluví Bible. Přitom je směrodatná „metafyzická normalita“, neboť to, co určuje oikonomii – neschopnost komunikace způsobená lidským hříchem – musí nejprve zůstat bez pozornosti. Tento myšlenkový model je takřka všudypřítomný v nejrůznějších teologických souvislostech právě tam, kde je vnímán společenský horizont určený osvícenstvím. Z nutnosti nesporného společenského řádu usuzuje teolog na založení tohoto řádu v Bohu. Je nasnadě, že teolog křesťanský poté musí na metafyzicky předem myšlenou theologii nějak vztáhnout ještě církev, kterou zastupuje, a tedy i Boží oikonomii, z níž tato církev vychází. Takto však může postupovat pouze za „přátelského“ podcenění oikonomie, současně apelativně i afirmativně. Podle Mildembergera je zato spásná zkušenost Boží blízkosti možná toliko v komunikaci určené Boží oikonomií. Univerzálního nároku, který je výrazem „Bůh“ vždy kladen, proto nelze dosáhnout cestou zákona zakládajícího veškerý lidský svět (tj. vždy množství světů). Tento univerzální nárok často spíše zůstává otevřený v negaci všech dílčích určení Boha jako v případě zákazu zobrazovat. Jedině tím je udržena otevřenost v zaměření na Boží jednání, v němž Bůh se prokazuje jako Bůh. To dále nutí k popisu času v jeho možné určenosti komunikací uskutečněnou v Boží oikonomii, tedy k popisu univerzality evangelia. V tomto postupu je třeba rozlišovat a vzájemně vztahovat Boha a svět coby zakládající myšlenkový krok theologie. Bůh nesmí být myšlen o sobě a pro sebe bez světa. Proto je také nutné poukázat na to, jak víra coby místo tohoto rozlišování a vztahu participuje sama na Bohu.⁷⁷⁷

⁷⁷⁵ Barth, *KD II/2*, 6.

⁷⁷⁶ *BD II*, 363n; 383. Co se Pannenberg snaží myslet jako anticipaci konce dějin světa v události Krista, především ve vzkříšení Ukřižovaného, aby tak teologicky vystihl celek dějin vůbec, ukazuje týmž směrem. Přesto Pannenberg podle Mildembergera „nedostatečně rozhodně odlišuje Boží dějinný příběh od obecných dějin. Znovu to souvisí s jeho pokusem udržet přirozené poznání Boha. Proto je u něj rozdíl mezi Bohem a světem ve smyslu tradiční metafyziky myšlen již předem, a tím i spotřebován, a nemůže být tedy již nasazen k tomu, aby myšlenice anticipace celku dějin v údělu Ježíše Krista propůjčil oporu a závažnost“ (*BD II*, 364, pozn. 6).

⁷⁷⁷ *BD II*, 366; 383.

Iniciativa příklonu Boha k člověku spočívá zcela na straně Boha; pouze díky Božím osobnímu příklonu a jeho trvání můžeme zakoušet spásnou Boží blízkost. Tím spíše to musí platit tam, kde místem tohoto příklonu je bohoslužebné shromáždění ve jménu Ježíše Krista. Jakkoli Bůh stanoví *místo* ve světě, kde jej mohou jeho vyvolení nalézat, vázanost na toto místo nelze činit *předmětem* ve světě, který je k dispozici lidskému užívání. Se zákazem uctívání cizích bohů bezprostředně spojený zákaz zobrazování lze shrnout takto: Bůh, který se přiklonil k Izraeli, tedy Bůh ve své blízkosti, nesmí být lokalizován a definován, jak se to děje v obraze. Tak zákaz zobrazování brání Bohu před začleněním do souvislosti lidského světa a udržuje jeho principiální odlišnost od jsoucího ve světě. Boží blízkost je postavena proti negaci, která vše lokalizované a definované určuje jako nebožské, tedy jako svět. Rovněž pojetí Boha, které se jej snaží vystihnout v jeho odlišnosti od světa v jeho celku, je tímto příkázáním zasaženo, neboť Bůh, který se nepodává jako obraz pro lidskou teorii, si určuje ve svém bytí „při tom“ své jméno tím, že se nechává slyšet. Bůh určuje sebe sama skrze společenství, které vyvoluje. Takto je to vysloveno v Božím jménu: Bůh Abrahamův, Izákův a Jákobův, Bůh Izraele, Otec našeho Pána Ježíše Krista. Jeho bytí je znatelné jako bytí „při tom“ v příbězích s jeho vyvolenými, a tyto příběhy se naplňují v příběhu Kristově: V lidském bytí Ježíše Krista je znatelný Bůh tak, jak je „při tom“. Podobnost lidského bytí Bohu je proto třeba myslet jako christologicky zprostředkovanou. Tato podobnost je zde ve slyšeném evangeliu, jímž jsou věřící do této podobnosti přijímáni. Určení člověka k Božím obrazu nachází v Kristově příběhu své uskutečnění. Podobnost člověka Bohu nemůže být určována pouze ontologicky nebo eticky.⁷⁷⁸ Znamenalo by to Boží bytí „při tom“ nakonec fixovat v Božím trvajícím zákonu a chtít jej vystihnout zobrazením. Je-li Bůh „při tom“ tak, že se o tom musí vypravovat, potom Bůh se ukazuje v obsahu tohoto vyprávění. Není to jeho zobrazení, nýbrž jeho obraz učiněný *jím samým*, v němž lze vystihnout jeho slávu. Takto chápe podobnost člověka Bohu apoštol Pavel: Izrael při svém čtení Starého zákona neslyší jeho christologický smysl (2 K 3,15-17). „Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě – to vše mocí Ducha Páně“ (2 K 3,18): Ti, kdo zrcadlí slávu Páně, jsou sami rozjasňováni jeho světlem. Kristus je tedy Boží obraz, který působí právě v tom, že ty, na nichž se zrcadlí, do tohoto obrazu proměňuje. Zrcadlení obrazu Páně přitom znamená slyšení „evangeli[a] slávy Kristovy“ (2 K 4,4), neboť Kristus je světlo Boží slávy (2 K 4,6). Zakládá-li Mildenerger podobnost člověka Bohu na těchto Pavlových slovech, postupuje od christologie k antropologii, přičemž nenápadně zamění podobnost *člověka* Bohu za podobnost *věřících* Bohu. Christologická funkce obrazu tudíž nemůže být definována pouze na základě teologie. Nejen Kristovo prostřednictví při stvoření, v němž Kristus do sebe přijímá mudrosloví, je charakterizováno jeho podobností Bohu. I oikonomie, zajisté ve svém bezprostředním spojení s teologií, je směrodatná pro christologickou podobnost člověka Bohu, a podobnost člověka Bohu nelze určit ani v její antropologické dimenzi s odhlédnutím od nového stvoření, zprostředkovaného Kristem.⁷⁷⁹

Jak jsme již poukázali,⁷⁸⁰ dogmatická tradice rozlišuje *imago Dei substantialis* od *imago Dei accidentalis*. První uvedený Boží obraz je věčný Boží Syn, poněvadž vyjadřuje veškerou podstatu Otce, pouze ve způsobu bytí se od něj odlišuje. Jako Boží obraz je tedy určen Kristus ve svém božství, od něhož je odlišována všeobecná podobnost člověka Bohu, analogicky rozlišování Boha a člověka v metafyzickém kontextu. V osvícenství se musel poměr obrátit. Kant označuje

⁷⁷⁸ Pannenberg (*Anthropologie*, 40nn) mluví s Herderem o vyvíjející se podobnosti člověka Bohu. Uskutečňuje se ve vztahu ke světu, v panování nad stvořením v zastupování Stvořitele, proto se ovšem měří podle Boží stvořitelské vůle. Pannenberg se odvolává na Gogartenův pojem „synovského panování“: „synovský“ tu znamená vztah mezi člověkem a člověkem, který na rozdíl od věčně utvářeného vztahu k přírodě se nesmí zvěčnit. Leč takovéto všeobecné určení nestačí k vystižení obzvláštnosti vyvolení a dějinného určení podobnosti člověka Bohu. „Ontologicko-antropologická všeobecnost nedokáže vyjádřit to, co je tu třeba říci teologicky“ (BD II, 370, pozn. 36).

⁷⁷⁹ BD II, 368-371; 383n.

⁷⁸⁰ Srv. BD I, 232n.

jako jednorozeného Božího Syna „lidstvo v jeho naprosté mravní dokonalosti“.⁷⁸¹ Tento vzor se sjednocuje s námi lidmi, což Kant označuje jako „všeobecnou povinnost lidství“ povznášet se k tomuto vzoru a připodobňovat se ve věrném následování jeho příkladu. Struktura christologie principu⁷⁸² určuje pojetí bohulibého lidského bytí, tedy podobnosti člověka Bohu. Princip (ideál, vzor, idea) člověka je v Kristu uskutečněn vzorovým způsobem, což určuje mravní vědomí věřících, kteří se k tomuto principu připodobňují a takto sami uskutečňují podobnost Bohu. Jestliže christologická podobnost člověka Bohu u Hollaze spočívala zcela na straně božství, znamená nyní určení lidství. Zásadně se to nemění ani u Schleiermachers: Princip tvoří náboženská vnímavost, která se ukazuje ve vystoupení Vykupitele tak, že odtud se může uskutečnit nový společný život lidstva. Tento život potom může být označen jako vykoupení či naplnění stvoření. Ve Kristově vzorovém lidském bytí přichází do světa Bůh.⁷⁸³

Bůh se prokazuje v lidském bytí, jemuž je blízko: *Zde* je znatelná jeho sláva. Mildenbergerovo (nejprve) christologické učení lidského bytí, zrcadlicího Boží slávu, chce být inkluzivní. Vystihuje dějinný příběh charakterizovaný Božím bytím „při tom“ a současně lidské bytí, jehož čas se stal prostřednictvím Božího dějinného příběhu transparentním v zaměření na Boží blízkost. Právě tím může lidské bytí zrcadlit Boží blízkost. Přesto „zrušit zákaz zobrazování zobrazováním Krista, ba Boha samého zobrazovat v lidské podobě, je problematická tradice.“⁷⁸⁴ Definuje totiž Boha přinejmenším v představě a umožňuje jeho distancování a partikularizaci: Lze-li jej zobrazit takto, potom je tím, co je zobrazeno, a nikoli tím, co zobrazeno není. Z Kristovy blízkosti (*Nähe*) činí jeho zobrazování lidské přiblížení (*Annäherung*) nebo vzdálení – „od obrazu se lze odvrátit, kdežto slyšení zastihuje.“⁷⁸⁵

Bůh si určuje své bytí jako bytí „při tom“, o němž vypravují biblické příběhy, právě ve své odlišnosti od všeho bytí ve světě, stanovené zákazem zobrazování. Ve svých příbězích se Bůh prokázal jako ten, kým je. Bůh, jehož nelze lokalizovat a definovat, se odlišuje od světa svou nezobrazitelností, neboť skutečnost vázaná na svět se vyznačuje tím, že ji lze shromáždit s jinou skutečností ve světě. Též pokus myslet svět vůbec a odtud pomocí analogií vystoupat k Bohu se s Bohem mívá, neboť on své bytí (*Dasein*) určil jako bytí „při tom“ (*Dabeisein*). „O Bohu lze tudíž mluvit vyprávěním o tom, co se přihodilo, když byl ‚při tom‘.“⁷⁸⁶ Každá snaha myslet Boha odděleně od jeho bytí „při tom“ musí ztroskotat. Že Bůh přece musel být dříve, než mohl být „při tom“, se sice nechá myslet a jako pouhá myšlenka nepostrádá jistou logiku: *operari sequitur esse*, nejprve musí něco být, než to může působit. Avšak Boží bytí se konstituuje v jeho působícím bytí „při tom“. V zázraku narození Izáka získává vyvolení Abrahama a takto Boží sebeurčení svou kontinuitu. Proto je myšlenka Božího bytí, oddělená od jeho bytí „při tom“, prázdná. Před vším časem a mimo všechny čas lze přijmout něco zcela neurčitěho; „je-li však toto zcela neurčité myšleno ve své sebevztáženosti či aseitě – není „při tom“ nikde, poněvadž myšlení by to rádo myslelo před jeho bytím „při tom“ a nezávisle na něm –, potom není myšleno vůbec nic.“⁷⁸⁷ Proto Mildenberger doporučuje teologické reflexi zůstat u vyprávění Božího dějinného příběhu: *V něm Bůh existuje.*⁷⁸⁸

Je nasnadě námitka: Cožpak Bůh existuje *pouze* takto ve svém dějinném příběhu a potud jako vyprávěný Bůh? Právě tato naléhavá otázka vede ke stále novým pokusům Boha převést do

⁷⁸¹ Kant, *Religion innerhalb*, 73b.

⁷⁸² Srv. *Grundwissen*, 176-179.

⁷⁸³ *BD II*, 372; 383n

⁷⁸⁴ *BD II*, 383n

⁷⁸⁵ *BD II* (384), 372; 383n.

⁷⁸⁶ *BD II*, 373; srv. 374: „Nejprve záleží na tom vystihnout Boží bytí jako bytí ‚při tom‘.“

⁷⁸⁷ *BD II*, 373n. Snad trochu obvyklejší trojiční myšlení Boha tu může vést k předběžnému chápání: Jediná Boží podstata není myslitelná s odhlédnutím od jeho třech hypostází či způsobů bytí. Pokud bychom se o to snažili, museli bychom myslet preexistentní Boží podstatu, pouhou možností „Bůh“, neboť trojediný Bůh přece existuje právě a pouze ve svých způsobech bytí jako Otec, Syn a Duch svatý (374, pozn. 59).

⁷⁸⁸ *BD II*, 373n; 384.

všeobecné pravdy myšleného, kde může být zdánlivě lépe uchován než v příbězích. Bůh zajisté nesmí existovat pouze subjektivně ve víře, která s těmito příběhy o Bohu zachází, nýbrž musí být vystižen též v objektivitě, kterou myšlení dokáže přivodit zdánlivě spíše. Tato námitka se zdá být srozumitelná, nápomocná je však málo. I zde se přece musí předpokládat jazyk a konkrétní tradice řeči o Bohu a myšlení Boha. Diskurs, který chce Boha myslet, si nárokuje všeobecnost, která je myšlení vlastní. Myšlená pravda může být pouze jedna a tatáž, setkává se v ní všechno pravé myšlení. Zda se může o Bohu na základě této všeobecné pravdy mluvit ve stejné míře všeobecnosti a tak, aby tím byli zasaženi pokud možno všichni lidé, je zcela jiná otázka. A zda Bůh, o němž se takto mluví, je potom znovu tentýž jako Bůh přítomný v diskursu myšlení, je více než sporné. Vnější, v němž by se mohlo myšlení Boha ve společenství myslících ujistit o sobě samém, se tak rozpouští v nepřesnostech a stává se neuchopitelným. Bůh má své místo, na němž jej lze nalézt. Přesto kde je myšlení Boha připsána pouze funkce přivedení k tomuto místu, tam musí být Boží pravda prokletěna tak, že nemůže představovat konkurenci k pravdě tradované církevně.⁷⁸⁹ Tím toto myšlení popírá sebe sama, ale i společenství, místo aby mu pomáhalo. „Coby místo Božího příklonu může společenství těch, kteří se tohoto místa drží, představovat spíše vnější, který stabilizuje jistotu Božího bytí ‚při tom‘ a takto Božího bytí [vůbec].“⁷⁹⁰ Jelikož Boha nelze izolovat od jazyka a řeči, Bůh se zdá být lépe uchován ve společenství těch, kteří o něm vypravují, než tam, kde má být myšlen a s postulovanou všeobecností myšlenky Boha může být příliš snadno poražen. Přesto tento poukaz na místo výslovného příklonu Boha a člověka pouze předběžně upozorňuje na řečovou situaci, v níž je Bůh přítomen. Jak naznačil výklad Boží slávy, která se zrcadlí na tváři Ježíše Krista, řeč o Bohu musí zůstat v christologické souvislosti. Společenství svatého Boha s hříšným člověkem umožnil Bůh sám zástupným utrpením svého vyvoleného Syna Ježíše Krista. Je-li Boží bytí biblicky určeno jako bytí „při tom“, potom se konkretizuje v tomto vyprávěném příběhu a v tom, jak Bůh se v něm určuje jako ten, který je. Základní teze, že u Boha nemohou být podstata a existence oddělovány, byla v dogmatické tradici vypracována pomocí metafyzického myšlení a vyvozována z Boží jednosti. Je-li Boží bytí určeno jako bytí „při tom“, platí to tím spíše. Při tom je třeba jmenovat na jedné straně biblicky dosvědčený dějinný příběh: Co zde bylo prožíváno a zakoušeno, uchovávalo a předáváno dále, je to, co může být vyprávěno a takto vyslovováno coby Boží podstata. Boží bytí je totožné s jeho podstatou definovanou jako bytí „při tom“. „Že Bůh ve svém dějinném příběhu si určil své bytí, se prokazuje tak, že tento příběh, v němž je Bůh ‚při tom‘, má moc vzít na sebe všechnen čas.“⁷⁹¹

Svéráz Božího dějinného příběhu nelze myslet bez času. Nehledě však na jeho časovou strukturu, která jej umožňuje vyprávět, je v jistém ohledu též mimo čas. Je ukončen a naplněn v tom, co jej přivedlo ke konci. Nyní se ukázalo, jak Bůh a člověk mohou být pospolu; lze to dobře vyjádřit i výrazem „smíření“. Přesto Mildembergerovi záleží na ontologické závažnosti tohoto společného bytí. Nevyhnutelné překřížení teologie a oikonomie coby teologické kritérium doprovázející od začátku úvahy *Biblické dogmatiky* zde Mildemberger uplatňuje v jeho významu

⁷⁸⁹ „Přirozené poznání Boha nedosahuje onoho vrcholu dokonalosti, která člověku v tomto životě postačuje k tomu, aby dosáhl věčné spásy, nýbrž je chatrná, zkomolená a bez významu pro spásu (Hollaz I, 306).

⁷⁹⁰ *BD II*, 375.

⁷⁹¹ *BD II*, 374-376; 384. Pannenberg (*Wissenschaftstheorie und Theologie*, 329nn) vychází z toho, že každé tvrzení má logickou strukturu hypotézy. Teologické výroky jsou hypotézy o smyslové totalitě (*Sinntotalität*) zkušenosti, přičemž tuto totalitu je třeba přesněji myslet z hlediska skutečnosti vposled určující vše dané v jeho ještě nedokonalé totalitě, stejně jako s ohledem na to, jak se Boží skutečnost dosvědčovala v náboženském vědomí. Mildembergerovy výhrady týkající se nároku myslícího zprostředkování toho, co Pannenberg označuje jako sebedosvědčení Boží skutečnosti v náboženském vědomí na jedné straně a jako smyslovou totalitu zkušenosti a vzhledem k Boží skutečnosti určující tuto totalitu na druhé straně, již netřeba dále rozvádět. Zadaný úkol ovšem nelze teoreticky obcházet: Jak zachází víra určená Božím dějinným příběhem v jeho biblickém dosvědčení s časem? Přinejmenším na položení této otázky se Mildemberger s Pannenbergem shodne (376, pozn. 77).

pro pádnou řeč o Bohu. Boží sláva, jak se zrcadlí v Božím dějinném příběhu a vrcholně na tváři Ukřižovaného, „vrhá své světlo do veškerého času a nechává v tomto světle poznat, jak takovýto čas není bez Boha.“⁷⁹² Na Božím bytí určeném jako bytí „při tom“ vidíme sílu i slabost myšlení, které nutně překračuje čas a prostor. Jedinečnost dějinného příběhu, shrnutého ve jménu Ježíše Krista, se vzpírá myšlení, které Boha myslí spolu s veškerou skutečností, byť v jejím rámci rozlišuje. Právě proto myšlení nemůže Boží bytí „při tom“ v aktuálním čase prokázat. Bylo by to nepřiměřené ve dvojitěm ohledu: Jednak by tímto myšlením byla zkušenost Boha v aktuálním čase znemožněna nebo postoupena libovůli. Je-li Boží blízkost prohlašována vždy a všude, potom Bůh není „při tom“ nikdy a nikde. Je-li Boží blízkost veškerému času předem myšlena metafyzicky jako všudypřítomnost, jeho bytí „při tom“ by se nedalo vystihnout právě ve své obzvláštnosti a biblické slovo by oněmělo. Boží blízkost by se neotevírala jednoduchou řečí o Bohu, nýbrž místo zkušenosti Boha by nabízely antropologické konstanty náboženské otevřenosti: Tam, kde se na Boha ptají náboženské potřeby, má být on sám dostupný. Dbáme-li ovšem na překřížení teologie a oikonomie, musíme teologicky myslet spolubytí *slova a času*, v němž lze Boží bytí „při tom“ zakoušet. Co před chvílí označil Mildenerger za projev „metafyzického myšlení předem“ (*metaphysisches Vorwegdenken*),⁷⁹³ rozšiřuje nyní na „myšlení“ vůbec: „Kde je ‚čas‘ vztažen na Boha myšlením (*denkend*), tam musí být umožnění obzvláštní zkušenosti Boha určeno antropologicky: Kde člověk v nějakých situacích ‚boha‘⁷⁹⁴ potřebuje, tam je zakoušen – přičemž lidé, především církevní instituce, mohou přispěchat se svou řečí na pomoc.“⁷⁹⁵ Existuje-li ovšem něco jako „jednoduchá řeč o Bohu“, kterou má „vědecká teologie“ doprovázet, je to samozřejmě výkon myšlení, jinak běží o prázdnou konvenci, s níž teologie sotva dokáže navázat jakékoli, neřkuli plodné spojení.

Bůh ovšem není „při tom“ v náboženské potřebě Boží blízkosti, „nýbrž tam, kde Boží dějinný příběh v biblickém svědectví nechává zářit světlo Boží blízkosti do času.“⁷⁹⁶ Kde se setkají *slovo a čas*, tam je znatelná Boží blízkost v čase. Syn ukazuje Otce. Z této korespondence slova a času nesmí dogmatické myšlení uniknout, chce-li zůstat u Božího sebeurčení v Božím bytí jako bytí „při tom“. Takto je potom možná zkušenost Boha na základě slova. Na nepřiměřenost myšlenkové identifikace Boha a času poukazuje Mildenerger ve dvojitěm ohledu. Vzpomeňme na Lutherův výklad prvního přikázání: „Máme se Boha bát nade všechny věci milovat a důvěřovat mu.“ Člověk se má zaopatřit právě Bohem, což vyžaduje současně identifikaci Boha s aktuální skutečností i jeho odlišování od této skutečnosti. Je čas bolestně prožívané Boží vzdálenosti i čas radostně zakoušené či v důvěře očekávané Boží blízkosti. Právě proto je nepřiměřené předběžné ztotožnění Boha a času, neboť nenechává žádný prostor pro afektivní distancování od tohoto času nebo afektivní ztotožnění s ním, nýbrž v důsledku nutí k afektivní neochvějnosti, v níž se Duch ve své jednotě s Bohem straní tělesného života a času.⁷⁹⁷

Obraz staví do distance pozorovatele, kdežto čas spojuje. Luterská ortodoxie systematizovala biblické výpovědi jako *unio mystica cum Deo triuno*. Je přitom jasné, že Duch nepůsobí bez slova. Tak je právě při takovémto tajemném sjednocení ve hře slyšení, v němž dochází k oné jednotě, kde víra je u Boha a Bůh u víry. Boží bytí určené jako bytí „při tom“ je tedy nejen ve vyprávěném čase Božího dějinného příběhu – jinak by zůstalo u distance pouhé vzpomínky. Musíme zapojit i čas vyprávění: Jelikož biblické svědectví nechává chápat aktuální čas na základě Boží blízkosti a v zaměření na ni, musíme určit Boží bytí „při tom“ nejen christologicky, nýbrž i pneumatologicky. Bůh je „při tom“ nyní jiným způsobem, nikoli v bezprostřednosti, v

⁷⁹² BD II, 377.

⁷⁹³ BD II, 377.

⁷⁹⁴ V originále „Bůh“ samozřejmě s velkým „B“ (*Gott*).

⁷⁹⁵ BD II, 376-380; 384.

⁷⁹⁶ BD II, 380

⁷⁹⁷ BD II, 373-381; 384

níž učinil své jméno jmenovatelným pro své vyvolené, nýbrž v podobě prostředkované dosvědčováním svým dějinným příběhem. V této podobě bere na sebe čas věřících, což znovu zahrnuje theologické a christologické určení času. Boží bytí určené jako bytí „při tom“ je tedy třeba myslet diferencovaně, jak ukazuje tradice trojičního myšlení Boha. Bůh je „při tom“ v různých způsobech, kde sám sebe určuje ve svém příběhu a kde je potom zakoušen svědectvím o tohoto příběhu v našem čase. Pro dogmatickou tradici je toto rozlišování samozřejmé: Boží bytí „při tom“ myslí jako *unio hypostatica* či *personalis* bohočlověka. Toto *personální* sjednocení Boha a člověka v Kristu musí být odlišováno od *tajemného* sjednocení trojjediného Boha s věřícími. Chceme-li se přiblížit biblickému svědectví, musíme tato určení *bytí* přesadit do určení *času* a o Božím bytí „při tom“ mluvit právě v čase věřících. Může to vést k určitým potížím, neboť novozákonní Kristův příběh je třeba spojit se starozákonními příběhy vyvolení. Boží dějinný příběh a současná zkušenost Boha se nacházejí blízko natolik, že je někdy obtížné udržet kvalitativní diferencii *personálního* a *tajemného* sjednocení Boha a člověka. Na druhou stranu nesmí historická kontinuita tuto kvalitativní diferencii zarovnat, a tak nejen začlenit Boží dějinný příběh do nadřazené skutečnosti postulovaných dějin světa či obecných dějin, nýbrž i zrušit jeho obzvláštní kvalitu spočívající v moci zpřístupnit aktuální skutečnost v zaměření na Boha. Zůstaneme-li v duktu biblického myšlení, bude kvalitativní diference *personálního* a *tajemného* sjednocení v tom, co zdůvodňuje, znovu zrušena. Vzkříšením Ukřižovaného se naplnil nejen Boží dějinný příběh: Spásné spolubytí svatého Boha a hříšného člověka se takto stalo skutečným a může se uskutečňovat dále v dosvědčování tohoto naplněného příběhu. Boží blízkost světu není primárně určena jako zákon a na základě zákona, nýbrž evangelia – nikoli tedy na základě toho, co lidé mají nebo nemají činit, nýbrž na základě toho, co učinil a činí Bůh. Co jako Boží činění předchází veškeré řeči a dosvědčování a tím spíše theologické reflexi této řeči, má být rozhodující a spolu s žalmistou vyjádřeno ve své definitivnosti: „Zasedni po mé pravici, já ti položím tvé nepřátele za podnoží k nohám“ (Ž 110,1). Tato kvalitativní diference mezi Božím dějinným příběhem, naplněným ve vzkříšení Ukřižovaného, a Božím bytím „při tom“, prostředkovaným v našem čase, jde vstříc svému eschatologickému zrušení, v němž se Boží bytí „při tom“ naplní spolu se světem, který je u Boha. Vystižení Božího bytí „při tom“ v této kvalitativní diferencii ukazuje místo (*Ort*) toho, co lze popsat jako život v Bohu: diference v Božím bytí „při tom“, otevřená vůči eschatonu, kdy Bůh bude všechno ve všem (1 K 15,20–28). O diferencii mluvíme kvůli nezbytnému rozlišování prostředkujícího christologického a prostředkovaného pneumatologického Božího bytí „při tom“. „Přesto právě tak zůstává čas vztažen na čas a znovu může nalézt v Božím bytí jako Božím bytí ‚při tom‘ svou jednotu.“⁷⁹⁸

4.2. Boží jméno jako souhrn Božího dějinného příběhu

Theologická tradice, nejen luterská ortodoxie, nerozlišuje jednoduchou řeč o Bohu a vědeckou teologii. Orientace na tradici právě trojičního myšlení Boha nutí stále znovu přecházet z meta-rovinu, na níž je reflektována jednoduchá řeč o Bohu, na rovinu objektovou, na níž se předmětem uvažování stává Bůh sám. Je to v pořádku tam, kde jsou historicko-kritická tázání přiváděna ke své možné aplikaci. V souvislosti dogmatické diskuze však takovéto uvažování fatálně ztrácí své místo, čemuž se chce Mildenberger vyvarovat reflexí řečové situace. Možnosti pádné řeči o Bohu lze přitom dostatečně popsat pouze na základě tradice trojičního myšlení. Pro rané církevní teologii a z ní vycházející tradici právě myšlenka Boží trojjedinosti shrnuje teologii, zatímco ve středu oikonomie stojí inkarnace Logu či Syna. Theologie tedy uvažuje o imanentní Trojici, kdežto oikonomie popisuje vyslání Syna do těla a Ducha k věřícím. Mildenbergerův pojem theologie a oikonomie má tedy jiný význam než v rané církvi a ji interpretující literatuře. K terminologickým potížím přistupuje potíž obsahová: Se způsobem, jakým Mildenberger

⁷⁹⁸ BD II, 381-383 (383); 384.

užívá pro úplnost dogmatiky nezbytné kritérium překřížení theologie a oikonomie, padlo rozhodnutí, které spoluurčuje interpretaci rovněž tradice trojičního myšlení – Bůh sám nemá a nemůže být ve svém trojjediném bytí myšlen před svým vztahem ke světu. Mluvíme o něm tak, jak on sám sebe určil ve svém vztahu ke světu.⁷⁹⁹

Bohatě osvojený protiklad údajného „partikularismu“ Starého a „univerzalismu“ Nového zákona zakrývá základní kvalitu Božího dějinného příběhu, definovaného myšlenkou vyvolení, který musíme vidět ve spolubytí vyvolení a vyslání: Exkluzivní vztah vyvolených k Bohu zahrnuje otevřenost vůči těm, jimž Bůh sám chce přijít tímto vyvolením blízko. Co je vyvolení, lze nahlížet právě na deuteriozajášovském Božím služebníkovi, který musí být chápán jako predikátor dříve, než se ptáme na to, komu tento predikát připadá. Příběhem se svými vyvolenými si Bůh sám činí jméno; činí se znatelným jako ten, který je: Takto lze popsat funkci zjevení, která se přidrží vyvolení. Bůh nám odkrývá své bytí „při tom“, v němž má život a svět svou dobrou kvalitu. V Božím bytí „při tom“ je umožněna a čas od času (*von Zeit zu Zeit*) uskutečněna ona podoba lidského bytí, která se neztrácí ve strachu a touze po věcech, nýbrž ví o svém přijetí Bohem a umí mu za to být vděčná.⁸⁰⁰

Lze-li o Božím dějinném příběhu mluvit z hlediska vyvolení a vyslání, musíme jít v partikularitě vyvolení ještě o krok dále. Svědectví o vzkříšení Ukřižovaného nutí k tomu mluvit o vyvolení a vyslání obzvláštním způsobem. Partikularismus vyvolení je tu vyhnán do krajnosti: Vzkříšený Ukřižovaný je obzvláštním způsobem Boží vyvolený, ba více – tento jediný Ježíš Kristus je Boží vyvolený. Určuje-li se Bůh ve svém bytí „při tom“ pro své vyvolené jako ten, který je, pak to musí platit právě a tím spíše pro vyvolení Ježíše Krista. Tam ovšem, kde se věc snažíme vyslovit pomocí biblického svědectví a následovat je, dostáváme do obtíží. Právě zde totiž promlouvá tradice trojičního myšlení způsobem, který není pouze nápomocný, nýbrž současně matoucí. Nelze podceňovat závažnost trojiční doxologie a její didaktické explikace v dogmatických konstatováních, která doxologii interpretují a brání před mylnou řečí, avšak současně je třeba její obsah kriticky prověřit. Je zřejmé, že právě řeč o Ježíši Kristu si vyžádala vypracování trojiční řeči a její myšlenkové explikace: Duch svatý byl k Bohu přiřazen sekundárně (viz zejm. trojiční formule Mt 28,17 a 2 K 13,13), což vedlo k jeho uctívání, analogicky ke Kristu. V dalším vývoji se jedinečnost vyvolení Ježíše Krista vyjadřovala tak, že se o něm mluvilo jako o samotném Bohu. Tím se však v christologické řeči zaměnil subjekt a predikát, což s sebou přináší závažné problémy a zmatky. Že tento člověk je Boží Syn, se opisovalo formulací, že Bůh Syn se stal člověkem. Subjekt se stal predikátem, *concretum* se dostalo do *abstracta*, *abstractum* do *concreta*. Tato záměna musí být výslovně vnímána, aby Bůh zůstal vyslovitelným jako vyvolující a člověk Ježíš jako vyvolený. Mildenberger si je vědom, že věc zjednodušuje; jeho snahou totiž není hodnotit snahu o pádnou řeč o Kristu historicky, nýbrž poukázat na dogmatické interpretační problémy, které tu vyrůstají. Biblické svědectví zajisté ani zde nesmí být rozehráno proti dogmatickému učení, neboť naznačená záměna subjektu a predikátu sahá do Nového zákona. V Mk 15,39 je ukázáno na člověka Ježíše, *concretum*, a je mu přiřčen predikát Syn Boží, hymnus ve F 2,6–11 naproti tomu subjekt a predikát zaměňuje. Hymnická označení se zajisté vztahují na jméno Ježíš Kristus, uvedené ve v. 5, avšak tento Ježíš Kristus je z preexistence přicházející a do vyvýšení se navracující Boží Syn. V čem potom pokračuje Janův prolog, že preexistentní Logos (leč jmenovaný i *monogenés theos*; J 1,18) je označen jako subjekt vtělení, přejímá nicejské vyznání v plné formě: Ten, o němž je tu řeč, Pán Ježíš Kristus, je Bůh sám: „jednorozený Syn Boží, který se zrodil z Otce přede všemi věky: Bůh z Boha, Světlo ze Světla, pravý Bůh z pravého Boha, zrozený, nestvořený, jedné podstaty s Otcem, skrze něho všechno je stvořeno.“ Zde je popisován subjekt, o němž se dále líčí, že „pro nás lidi a pro naši spásu sestoupil z nebe. Skrze Ducha svatého přijal tělo z Marie Panny a stal se člověkem.“ Zde je to tedy lidství či vtělení,

⁷⁹⁹ BD II, 385n; 404.

⁸⁰⁰ BD II, 386; 404.

kteře přináležel tomuto subjektu jako predikát.⁸⁰¹ Tento problém musíme vnímat, abychom byli přivedeni k takovému mluvení, které umí vyslovit Boha jako Otce Ježíše Krista v obzvláštním vyvolení tohoto člověka.⁸⁰²

Aniž by Mildenerger sledoval motivy vytvoření a recepce raně církevního trojičního a christologického dogmatu, upozorňuje na jedno určení, které mu připadá důležité: Není-li záměna subjektu a predikátu chápána pouze jako určení pravidla vedoucího křesťanskou (christologickou) řeč, nýbrž jako určení Kristova bytí, dostává se trojiční myšlení do blízkosti mytologie a metafyziky. Je-li myšlenka inkarnace chápána myticky, čelí se tomu christologicky zdůrazňováním buď plného a pravého Ježíšova lidství, nebo jeho *homousie*, soupodstatnosti s Bohem, popř. obojího. Tak je coby zabezpečení Kristova příběhu před mytologizací nasazeno metafyzické myšlení se svým přísným rozlišováním Boha a světa či člověka, čímž se myšlení jediného Ježíše Krista stává těžko řešitelným problémem. I dění spásy lze potom právě tak jako při jeho popisu předpokládanou metafyziku vystihnout nepřesně: Utrpení a smrt se metafyzicky myšlenému Bohu nemohou přihodit, poněvadž je ve své božské dokonalosti imunní vůči jakémukoli působení. Proto musí každá změna, která je řečena o Ježíši Kristu, platit o přijatém lidství. Metafyzika přísného rozlišování Boha a světa sice vyloučí mytologii, ale ztěžuje myslet úděl Ježíše Krista jako zcela se jeho týkající.⁸⁰³

Tato potíž trvá i v trojičním myšlení – ukazuje se v pokusech toto myšlení obnovit v současných podmínkách křesťanské řeči. Zde se Mildenerger omezuje na Karla Bartha, přičemž si opět všímá problémů, které vznikají tam, kde teologické uvažování vede záměna subjektu a predikátu.⁸⁰⁴ Metafyzický požadavek rozlišovat Boha a svět tak, že Boží bytí je myšleno současně jako základ bytí světa, musí vést k rozdělení Božího bytí „při tom“, v němž Bůh si určil své jméno: Bůh je jedinečným způsobem při Ježíšovi. Ale tento Bůh (Syn), který jedinečným způsobem je při Ježíšovi, je znovu jedinečným způsobem při Bohu (coby Syn při Otci).⁸⁰⁵ Anebo, christologicky korektněji řečeno: Při Bohu (Synu), který je coby „zrozený, nestvořený“ vždy již jedinečným způsobem při Bohu (Otcí), je člověk Ježíš znovu jedinečným způsobem „při tom“ (totiž enhypostazovaný do své subsistence). Ačkoli trojiční dogma je tedy přiměřený výraz pro

⁸⁰¹ K christologickému důsledku *enhypostaze* lidství v osobě Syna srv. *BD I*, 119. Je to tam i ontologicky dovedeno.

⁸⁰² *BD II*, 386-388; 404n. K obtížím, k jakým vede záměna subjektu a predikátu v náboženské a teologické řeči naší tradice, srv. *BD I*, 234n.

⁸⁰³ *BD II*, 388n; 405.

⁸⁰⁴ Je sporné, zda těmto potížím unikneme, chápeme-li predikát jako „hodnotící soud“, jak bylo obvyklé ve škole Albrechta Ritschla. Mildenerger k tomu uvádí dilema Bultmannovo: „Pomůže mi [Ježíš], poněvadž je Boží Syn, nebo je Boží Syn, poněvadž mi pomáhá?“ (*Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates, Glauben und Verstehen II*, 246-261 [252]). Zde zůstává otázka otevřená, jak v pohledu na Ježíše mluvit pádně o Bohu (*BD II*, 389, pozn. 23).

⁸⁰⁵ Srv. Barth, *KDI I/1*, § 11 (teze), 419: „Jediný Bůh se zjevuje podle Písma jako smírce, tj. jako Pán uprostřed našeho nepřátelství vůči němu. On je jako takový k nám přišedší Syn nebo Boží slovo, poněvadž je jako Syn nebo Boží slovo Otce předem (*zuvor*) v sobě samém.“ Již Hans Geißer ve své analýze Barthova trojičního učení poukázal na to, že v této „*repetitio aeternitatis in aeternitate*“ (*KDI I/1*, 373 aj.) se uskutečnilo obrácení *analogie entis*, která nyní působí ve vztahu Boha k sobě samému. „Nikoli přirozenost a milost, milost a nadpřirozenost, svět a Bůh jsou v bytí analogické, nýbrž výlučně Bůh a On sám, Bůh v jednotě a mnohosti své podstaty a svého zjevení. Analogia entis je analogia Dei jako analogia suiipsius in semetipso, jako *repetitio aeternitatis in aeternitate* (*Die Trinitätslehre unter den Problemen und in den Prolegomena christlicher Theologie. Beobachtungen am Schicksal des Dogmas in der evangelischen theologischen Tradition des 19. Jahrhunderts bis zur Rezeption durch Karl Barth*, Tübingen 1962, 431). Tak lze popsat modifikaci metafyzického myšlení na základě teologie zjevení, ovšem Mildenerger trvá na tom, že Barth tu nestaví na myšlení jako takovém, nýbrž orientuje se na zvěstování Krista, napájeného z Písma (*BD II*, 389n, pozn. 24).

Boží bytí, který chrání křesťanské učení o Bohu před mytologizací či sklouznutím do metafyziky, vyžaduje nejen vymezení vůči mýtu⁸⁰⁶ i metafyzice, nýbrž připuštění blízkosti těmto podobám zde nevyhnutelné řeči, a tedy umožňuje přinejmenším ve vnějším aspektu či s ohledem na určité dílčí intence těchto pojmů subsumování pod tyto podoby řeči. Záměnou subjektu vyžádaná interpretace s sebou nese tlak na myšlení, jemuž se Mildenerger nechce bez dalšího podvolit – a pokud k tomu přece musí dojít, potom alespoň s uvedením tradiční souvislosti řeči a kritické reflexe.⁸⁰⁷

„Lze-li o Barthově rozvíjení chápání zjevení pomocí trojičního dogmatu mluvit jako o něčem na způsob metafyziky, potom o interpretaci christologie v souvislosti s učním o smíření jako o něčem na způsob mytologie.“⁸⁰⁸ První dvě části Barthova učení o smíření, „Ježíš Kristus, Pán jako služebník“ a „Ježíš Kristus, služebník jako Pán“ pojednávají látku nikoli v posloupnosti ponížení a vyvýšení, nýbrž obojí je třeba myslet pospolu: V Ježíši Kristu sebe sama ponižující Bůh a v Ježíši Kristu k Bohu a vyvýšený člověk. Tyto dvě podoby mají vždy představit celek učení o smíření. K nim přistupuje podoba třetí, podle níž má být Ježíš Kristus vystižen ve své jednotě jako „pravý svědek“. Toto uspořádání, které nepřipouští jednotlivé momenty Kristova příběhu izolovat, zajisté brání před jednoduchou mytologií. Současně však lze sotva popřít, že tu nacházíme něco jako mytickou či přinejmenším mytologickou řeč.⁸⁰⁹

Že jde o tlak myšlení coby důsledek záměny subjektu a predikátu, se ukazuje na způsobu, jakým byly Barthovy podněty dále rozvíjeny. Hrubě řečeno, Eberhard Jüngel rozvíjí spíše „metafyzický“ moment Barthova myšlení, kdežto Jürgen Moltmann onen „mytologický“. U Jüngela nacházíme pro metafyzický model příznačné zdvojení, v němž je vztah Boha ke světu založen ve vztahu Boha k němu samému.⁸¹⁰ Moltmann energicky odmítá axiom apatie, který dosud určuje základní pojmy učení o Bohu silněji než pašijní příběh Ježíše Krista. Namísto toho

⁸⁰⁶ Mýtus nemíní podle Bartha dějiny, nýbrž dějiny pouze předstírá. „Mýtus znamená ve formě vypravování přinesené, avšak o sobě bez prostoru a času, představení, které chce být pravdivé, jistých vždy a všude trvajících základních poměrů lidské existence v jejích vztazích k jejím vlastním původům a podmínkám v přirozeném a historickém kosmu, popř. v božství, přinesené ve formě vypravování za předpokladu, že člověk o všech těchto věcech ví a dokáže je tak či tak znázornit, že jich je mocen, že to jsou vposled jeho věci“, přičemž Barth označuje mýtus znovu za předchůdnou formu spekulace a spekulaci za podstatu mýtu, přivedenou na světlo (*KD I/1*, 346). Podle Mildenergera si ovšem musíme přiznat, že v případě křesťanské či teologické řeči se přesto jedná o něco jako mýtus nebo metafyziku (*BD II*, 390, pozn. 26).

⁸⁰⁷ *BD II*, 389n; 405.

⁸⁰⁸ *BD II*, 390.

⁸⁰⁹ *BD II*, 390n; 405. Jako příklad takové řeči Mildenerger uvádí Barthovu tezi § 59 (*KD IV/1*, 171): „Že Ježíš Kristus je pravý Bůh, se ukazuje na jeho cestě do ciziny, v níž on, pravý Pán, byl učiněn služebníkem. Neboť se to událo ve slávě pravého Boha, že věčný Syn se stal svému věčnému Otci poslušným, že sebe vydal a ponižil proto, aby se stal člověku bratrem, postavil se vedle něj, přestupníka, aby jej soudil tím, že nechal soudit sebe sama a vydal se na smrt na jeho místě. Bůh Otec jej však vzkřísil z mrtvých, a právě tím uznal a uskutečnil (*in Kraft setzen*) jeho utrpení a smrt coby pro nás, coby naše obrácení k němu, dokonaný právní akt, a tak coby naši záchranu ze smrti do života.“ Mildenerger komentuje: „To je přece příběh vyprávěný o Bohu nebo bozích, v němž Syn na sebe v poslušnosti bere to, co na něj přichází od Otce. Že jednání a přihodilost je tu jednání a přihodilost jediného Boha, může ostrost Barthova neobvyklého způsobu vyjadřování vlastně pouze podtrhnout. A znovu je to Bůh sám, který takto vyprávěný příběh ve vzkříšení Ukřižovaného uskutečňuje a tím určuje jeho setrvalé působení“ (*BD II*, 391). I Barthovo učení o predestinaci lze vidět „jako točnu mezi metafyzikou a mytologií“, ovšem tak, že brání metafyziku před zanedbáváním Božího dějinného příběhu a tento příběh upevňuje ve věčném božství, že při vši svobodě úmyslného Božího ustanovení je zdůrazněna neproměnnost právě v jeho spásné vůli (tam., pozn. 28).

⁸¹⁰ „Bůh je tedy láska jak ve svém vztahu k sobě samému (trojičně řečeno: I v rozdílnosti a vzájemné vztaženosti jako Otec, Syna a Duch svatý), tak i ve vztahu k vůči němu zcela jinému, člověku (Eberhard Jüngel, *Das Verhältnis von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität*, in: týž, *Entsprechungen. Gott, Wahrheit, Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980, 265-275 [270]). Mínil se tu ovšem svoboda, v níž Boží láska vystupuje navenek: „Boží bytí je v přicházení... Bůh přichází od Boha... k Bohu... jako Bůh... Boží podstatu... lze zakoušet jako vždy obzvláštní událost (*Ereignis*) lásky“ (tam., 275). Jüngel se zřetelně drží základní struktury metafyzického myšlení i jazyka, v němž je Bůh myšlen nejprve, ve vztahu k sobě samému a až v důsledku toho ke světu (*BD II*, 391).

Moltmann mluví též o Boží zkušenosti s námi.⁸¹¹ Brání se chápání dějin jako díla jediného subjektu. V Novém zákoně se Ježíš ukazuje jako Syn. „Jeho příběh vzniká ze společného působení Otce, Syna a Ducha svatého. Jeho příběh je příběhem vzájemných, proměňujících se a v tom živoucích vztahů Otce, Syna a Ducha svatého.“⁸¹² Momenty Kristova příběhu interpretuje v zaměření na trojiční konstelaci, která se v těchto momentech ukazuje. V takovémto pojetí Boha je nově chápáno rozlišování *opera trinitatis ad extra* a *ad intra*, pro metafyziku rozhodující. U Moltmanna nejde o činy navenek a dovnitř, nýbrž o utrpení, které činům vzájemně odpovídá.⁸¹³ Stvoření je tedy interpretováno jako Boží sebeomezení a inkarnace jako Boží ponížení. V seslání Ducha svatého je Boží pohyb k tomu, co je mimo něj, obrácen tak, že svět se shromažďuje jako svět znovu přivedený k Bohu. Vidíme zde jasnou mytologickou řeč. Není to jednoduše vyprávěný mýtus, ačkoli tu jsou stále znovu zapojovány části vyprávění. „Jedná se o mýtus kriticky interpretující metafyzickou tradici, pracující tudíž převážně pojmově.“⁸¹⁴

Původní datum christologického svědectví je vzkříšení ukřižovaného Ježíše Krista Bohem samým. Interpretuje-li Mildenerger toto datum pojmem *vyvolení*,⁸¹⁵ děje se tak v souvislosti biblické, právě i starozákonní řeči o Božím bytí „při tom“. Již na biblické a vyznávající řeči pozorovaná záměna subjektu a predikátu se snaží vyvolenému Ježíši Kristu připsat podíl na Boží jedinství. K vrcholu přivedená partikularita vyvolení – mezi všemi národy tento jediný národ, mezi všemi lidmi tohoto jediného lidu tento jediný člověk – se tím mění do univerzality, v níž je jediný Bůh vztažen na celou skutečnost. Pokus následovat biblické svědectví o Božím dějinném příběhu musí uvážit potíže, které z této záměny subjektu a predikátu vycházejí. Metafyzika a mytologie zajisté nemohou být od jednoduché řeči o Bohu vzdáleny. Současně bychom se ovšem měli vyvarovat toho činit z *interpretamenta* znovu *interpretandum*, které řeč spíše zatemňuje než odhaluje. Interpretace svědectví o vzkříšení myšlenkou vyvolení nemůže jedinečnost a tím zvláště nápadnou partikularitu Božího bytí „při tom“ v příběhu pozemského Ježíše zrušit v univerzalitě myšlenky Boha. Proto Mildenerger ve svém uvážení tradice trojičního myšlení pokazuje na *Boží jméno*, které shrnuje celý biblicky dosvědčený Boží dějinný příběh, jako takové označuje subjekt tohoto příběhu, v němž je Bůh „při tom“, a může coby zkrácená formule tento příběh zastupovat. Mildenergerova interpretace biblického svědectví o Božím dějinném příběhu je určena reformačním pojetím ospravedlnění.⁸¹⁶ „Ptáme-li se tedy na Boha, je třeba odpovědět jménem, které znovu poukazuje na Boží dějinný příběh.“⁸¹⁷ Kdo je Bůh, o němž mluví jednoduchá řeč o Bohu, lze říci pouze v partikularitě tohoto příběhu v jeho rozmanitosti. Tradice trojičního myšlení umožňuje trojičně určené uvážení způsobu, jak Boží jméno v jednoduché řeči o Bohu užívat. Pouhým opakováním této tradice – „řeči bez místa“⁸¹⁸ – bychom ovšem z této hermeneutické možnosti sotva něco vytěžili. Partikularita vyvolení nesmí být „vylepšována“, resp. zrušena začleněním do zdánlivé univerzality metafyzického pojetí Boha.⁸¹⁹

„Jediný Bůh musí být vyslovován se vším, co jest: Pouze tak lze o něm pádně mluvit a pouze tak může teologické uvažování, které má tuto řeč za svůj předmět, Boha pádně myslet – právě

⁸¹¹ „Bůh trpí s námi – Bůh trpí při nás (*an uns*) – Bůh trpí pro nás: tato zkušenost zjevuje trojjediného Boha“ (Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 20).

⁸¹² Moltmann, *Trinität*, 80.

⁸¹³ „Utrpení uvnitř odpovídá jednání navenek a jednání uvnitř odpovídá utrpení vně“ (Moltmann, *Trinität*, 113).

⁸¹⁴ *BD II*, 391n (392); 405.

⁸¹⁵ Oporu pro to nachází jednak v Pavlem citovaném vyznání (Ř 1,3n), jednak v proklamaci vyvolení v Ježíšově křtu (*BD II*, 294 a § 28).

⁸¹⁶ *Bekennnisschriften*, 29-45. Jak jsme se již nejednou přesvědčili, Mildenerger umí svou konfesní pozici zásadou překřížení oikonomie a theologie při procházení biblickými texty notně kritizovat.

⁸¹⁷ *BD II*, 393.

⁸¹⁸ *BD II*, 393.

⁸¹⁹ *BD II*, 392n; 405.

v tím předpokládané nepřímosti.⁸²⁰ Partikulární vyvolení jistě nelze otevřít vůči této univerzalitě pomocí metafyzické myšlenky Boha. Jméno toho, který Ježíše vzkřísil z mrtvých, ovšem nemůže zůstat v partikularitě: Že Vzkříšený sedí po pravici Otce, ukazuje přesah k univerzalitě. Eschatologický horizont Božího jména zůstává v rozlišování christologicky vyslovovaného *bezprostředního* Božího bytí „při tom“ a svědectvím o Božím dějinném příběhu *zprostředkovaného* bytí „při tom“ otevřen. Toto rozlišování je otevřeno vůči svému eschatologickému zrušení. Boží bytí „při tom“, čas od času zakoušené, má být naplněno v bezprostřednosti k Bohu, který je „při tom“. Na Boží blízkost se ptáme v tomto mezičase – připomeňme ovšem, že nejde o časové kontinuum, nýbrž o určení kvalitou Božího bytí „při tom“, které se čas od času prostřednictvím svědectví o Božím dějinném příběhu stává znatelným.⁸²¹ Proto je zde třeba uvážit vždy současně *zkušenost takovéto blízkosti a scházení této zkušenosti*: Otevřenost eschatologickému horizontu umožňuje v tomto čase vystihnout Boží blízkost i vzdálenost. „Bůh“ – to je zde jméno jediného, avšak v této jedinstvosti je současně kladen nárok na celek skutečnosti. Tento nárok se musí odehrávat pod eschatologickým předznamenáním. Nemá-li tento nárok ohledně myšlení zákona a řádu explikovat „metafyzická normalita“, je tím otázka na pádnou řeč teprve položena. Právě v eschatologii se musí osvědčit vzdálenost *Biblické dogmatiky* všemu biblicismu, podle něhož stačí prostě repetovat biblické apokalyptické představy. Vágní povaha takovéto rekonstrukce vychází najevo v její aplikaci; moderní chápání času a předmětnosti se tu mísí s biblickými představami natolik, že ani biblickému svědectví, ani požadavkům času není učiněno zadost. Právě tak málo může Mildenerger následovat eschatologii „bez světa“ (*Weltlosigkeit*) luterské ortodoxie nebo její moderní obkreslení jako eschatologii „bez času“ (*Zeitlosigkeit*), které nechávají transcendentního Boha přijít bezprostředně do niternosti. Chceme-li trvat na realistickém pojetí prostředků milosti, na jedné straně nemůžeme „Boha v nitru“ popírat, na druhé straně zúžení na niternost si popírání zaslouží, neboť izoluje oikonomii a tím přechází Boží bytí „při tom“, zakusitelné v prostředkování Božího dějinného příběhu. Zda při takovémto zúžení, které interpretuje eschatologii jako bezprostřednost niternosti k Bohu – byť v médiu oslovujícího slova –, má náboženské, etické rozhodnutí či snad jejich kombinace ztvrdit to, že Bůh do niternosti skutečně přišel, nehraje žádnou důležitou roli. Dobrá kvalita světa určeného Božím bytím „při tom“, tj. dobrá kvalita, jak existuje v čase tam, kde biblické svědectví otevřelo Boží blízkost, by každopádně zmizela do zbožné niternosti samé, do dobré kvality jejího rozhodnutí pro vztah k Bohu nebo mravního jednání. Je-li takováto dobrá kvalita niternosti znovu prodloužena, nitročasově jako trvajícím impulz proměny světa nebo tím spíše v transcendování všeho času v zaměření na „čistou Boží budoucnost“ (*Zukünftigkei*t), může to „bezsvětovost“ eschatologie jen prohloubit.⁸²²

Jméno Jediného je určeno partikularitou jeho vyvolení: Je to Otec Ježíše Krista. Boží univerzální nárok může být proto konkretizován pouze jako univerzální nárok Ježíše Krista. Připomeňme si, že Bůh je v čase i mimo čas. Co bylo řečeno k Božím času, musí být opakováno christologicky. Ježíš Kristus je v čase i mimo čas: Sedí po Boží pravici, kde ovšem není nečinný. K činění je však vždy zapotřebí čas. Kristovo bytí mimo čas musíme vidět právě v perspektivě, jak je čas jmenován v krédu: On je tím, jehož parusie je očekávána a společenstvím věřících přivolávána (Zj 22,20). Toto očekávání nelze zanést do nám zdánlivě dostupného trvání (1 Tes 5,1-3). Ti, kteří říkají „je pokoj nic nehrozí“, chtějí disponovat časem – a tento „jejich“ čas nesmí být kvalifikován oním dnem, ke kterému čas běží, který však právě proto nemůže být fixován na časové ose. Naproti tomu je čas věřících určen tímto přicházejícím dnem: jsou určeni „časem Kristovým“ (1 Tes 5,4n). Očekávání přicházejícího dne Páně umožňuje v duálu, který předjímá soud tohoto dne, vyslovit celek světa na základě přicházejícího soudce. Rozlišování při pohledu na budoucí den Páně umožňuje vyslovit skutečnost jako jeden celek: je buď den a světlo, nebo

⁸²⁰ BD II, 394.

⁸²¹ BD II, 394, pozn. 41.

⁸²² BD II, 395n; 405.

tma a noc. Přicházející Kristus a s ním přicházející soud vrhá světlo a stín do tohoto času. Nejde tu pouze o vedení života, jež odpovídá dnu, nýbrž o Boží spásnou blízkost (1 Tes 5,9n). Proti-klad hněvu a spásy, který pojmenovává očekávané dělení v den Páně, přesto neoznačuje čas Krista mimo čas. Právě Ježíšova smrt „pro nás“ tvoří základ pro jistotu, že s ním budeme žít. Smrt je kvalifikována jako Boží soud nad hříchem ve vzkříšení Ukřižovaného jako přechod do života. V nouzi smrti se osvědčila blízkost pomáhajícího Boha, jak ji Ježíš ohlašoval a předjímal jako přicházející království. Eschatologický horizont rozprostřený mimo časovost očekávaného dne Páně sahá právě s oikonomií do současnosti a musíme ji proto hodnotit takto: Ve smrti Ježíše Krista pro nás je znatelná Boží moc jako jistota, že s ním budeme žít. Tato jistota však umírání nevyklučuje, nýbrž zahrnuje. Potud je zapotřebí eschatologickou univerzalitu Božího jména ohlašovat konkrétně právě do času přicházející smrti.⁸²³

Ježíš otevřel Boží království. Že se tu čas od času ukazuje dobrá kvalita života v tom, že Boží vláda je zakoušena, to je jeden moment toho, co musíme vidět a říci. Další moment je však způsob, jak jsou v příslibu přicházejícího království propojeny přítomnost a budoucnost. Nouze nyní odkazuje na nápravu. Že se to nemůže stát žádným laciným utěšováním, o to pečuje pokyn v nouzi nyní vytrvat a ručit za její nápravu. Že se to týká Boží vlády – Mildenberger i v této souvislosti namísto toho mluví o Božím bytí „při tom“ –, lze říci právě při pohledu na nouzi Ukřižovaného, kterou Bůh vzkříšení napravil. Souvislost nouze a viny přitom nelze potlačit: jeho nouze je naše vina. Právě proto je tato smrt náš život a společenství jeho smrti vstup do jeho života.⁸²⁴

Trojiční doxologie vyslovuje nepředstížitelnost Božího jména, kterou nelze zdůvodnit odkazem na metafyzicky myšlené nutné Boží bytí. Doxologii lze explikovat výlučně v poukazu na Boží dějinný příběh. Samozřejmě je Bůh určený jako nutné existující neprestížitelný: je přece mimo všechny čas, vystačí si se sebou samým, jsa nekonečně povznesen nade všechnu mimo-božskou skutečnost. Taková explikace opouští místo doxologie a dostává se do oblasti myšlení, jehož závaznost nelze dále odůvodnit. Nevede-li již tato cesta tradičního metafyzického myšlení Boha dále, musí explikace doxologie rozvést Boží dějinný příběh, protože jsou srozumitelné pouze jako definitivní sebeurčení Boží, a proto jsou nepřekonatelné. Boží dějinný příběh ovšem nelze vyprávět jako jednotu. To platí právě za předpokladu, že v takovém vyprávění má čas vyprávění ladit (*zusammensprechen*) s časem vyprávěným. K tomu nemůže dojít v nutně abstraktním shrnutí těchto dějin, nýbrž je tu nutná biblickým svědectvím daná konkretizace. Jisté lze předkládat i stručná shrnutí Božího dějinného příběhu, třeba určité formulace Kréda,⁸²⁵ ty jsou ovšem znovu odkázány na širší biblické vyprávění, na které se vztahují. Patří do bohoslužebné souvislosti, v níž svou blízkostí doxologické řečové formě získávají svou jednoznačnost. Dogmatická reflexe Božího dějinného příběhu by naproti tomu musela pozbyt svého místa (*ortlos werden*), pokud by ztratila konkretizaci vyprávěného času, která tento vyprávěný čas znovu spojuje s časem vyprávění. Musí dbát na procházející strukturu Božího jednání v těchto dějinách. K tomu vede reformační učení o ospravedlnění, jež ve své hermeneutice rozlišování Zákona a Evangelia nesmí vést k tomu, že dominuje v Zákonu popisovaná „metafyzická normalita“, jež potom Boží jednání v Ježíši Kristu, jak o něm vypravuje Evangelium, ohraničuje jako pouhou epizodu. Pouze tam, kde Boží vyvolení předstihuje Boží nárok, lze dostatečně vyprávět Boží dějinný příběh. Určuje je Boží vůle ke společenství. Dogmatická reflexe proto musí dbát

⁸²³ BD II, 394-398; 405.

⁸²⁴ BD II, 399n; 405.

⁸²⁵ Mildenberger mluví o „silné redukci příběhu spásy“ v druhém článku Kréda a sdílí Moltmannův návrh po „narozen z Marie Panny“ nebo „a stal se člověkem“ přimyslet: „pokřtěn od Jana Křtitele, naplněn Duchem svatým: chudým zvěstovat Boží království, uzdravovat nemocné, přijímat potlačované, vzbudit Izrael ke spáse národů a smilovat se nad celým lidem“ (*Der Weg Jesu Christi*, 171). Stejně jako Moltmann ovšem Mildenberger tímto doplněním fragmentu christologického vyprávění v Krédu nehoruje pro odpovídající změnu církevní tradice (BD II, 401, pozn. 74).

na předřazení Evangelia Zákona, zde má Barth se svým luterány vyzývajícím obrácením obvyklého pořadí jistě pravdu.⁸²⁶ To platí právě tam, kde Bůh vznáší nárok na své vyvolené a soudem zasahuje ty, kdo se tomuto nároku vzpírají. O Božím soudu lze mluvit pouze tak, že je vždy už předstižen Boží věrností: zůstali lidé, kteří se spatřují v kontinuitě těchto Božích soud překonávajících dějin. Právě dějiny Izraele, dosvědčované Starým zákonem, zachycují tuto kontinuitu Božího vyvolení.⁸²⁷

Přesto tu Mildenerger znovu upozorňuje na diferenci určenou svědectvím o vzkříšení: ve vzkříšení Ukřižovaného je tato dějinná kontinuita vyvolujícího Božího jednání naplněna tak, že může být ohlášena její budoucnost (F 3,20). Co tu přichází ke slovu v Božím příslibu na jedné a v přiznání se k tomuto příslibu, získalo definitivní podobu, jež zahrnuje a současně ruší Boží soud nad hříchem. To současně znamená, že tato definitivní podoba určuje Boží dějinný příběh tak, že se může mluvit o jejich naplnění. Toto naplnění nemůže znamenat, že by tím byl jakýkoli dílčí moment Božího dějinného příběhu překonán. To by totiž znamenalo, že Boží čas sám by byl časem překonaným. Ježíš jasně odmítá představu, jako by se tento život nechal prodloužit do definitivní budoucnosti (Mk 12,20). Tito otcové jsou právě v jejich vyprávěných dějinách účinní tak přítomně, že s nimi a skrze ně se stává znatelným živoucí Bůh ve svém bytí „při tom“. Celé dějiny jsou v naplnění v Kristově příběhu „při tom“, že v dosvědčování každého dílčího momentu těchto dějin se může Boží blízkost stát znatelnou. Tak lze zůstat u nutné konkretizace, jež v jednoduché řeči o Bohu neposouvá daný čas stranou, nýbrž vyjadřuje svědectvím o těchto dějinách na základě Boha a v zaměření na něj. Právě tak může v jednoduché řeči o Bohu být vítána doxologie: v Božím vyvolujícím jednání, které zahrnuje i soud, ale tento soud spásně obemyká (*umgreifen*), je znatelná Boží blízkost.⁸²⁸

3.3. Boží jistota

Elementární otázku, proč je vůbec něco, a ne nic, zodpovídá víra poukazem na Boží bytí „při tom“: protože je to dobré, že něco je. Tuto otázku lze sotva klást v takové abstraktnosti a tím spíše abstraktně zodpovědět. To není řeč, kterou si víra biblickým jazykem osvojila, a není to původní podoba, v níž se tato otázka vyskytuje. Biblický jazyk vyjadřuje jistotu takto: „Chválu vzdejte Hospodinu, protože je dobrý, jeho milosrdenství je věčné“ (Ž 136,1). Anebo: „Jak je Bůh dobrý k Izraeli, k těm, kdo jsou čistého srdce!“ (Ž 73,1). Mildenerger přitom považuje za přiměřené možnosti abstrakce do své reflexe zahrnout. Vidí se k tomu donucen nejen tradicí metafyzické myšlenky Boha, jež tuto abstrakci pěstovala, jestliže o Bohu mluvila jako o *summum esse, summum bonum, summum verum*. Právě i abstraktní myšlenka totiž může vyostřit, že theologie a oikonomie se nesmějí rozpadnout: dobrý Ježíš a dobrý Bůh. „Proč mi říkáš dobrý? Nikdo není dobrý, jedině Bůh“ (Mk 10,18) – predikace v takové abstrakci shrnuje všechno dobré ve světě v jeho určení Bohem. Určení skutečnosti Božím bytím „při tom“ činí její kvalitu dobrou. Na tomto místě Mildenerger uvádí téma Božích vlastností. Ani zde nemůže jít o to dospět k popisu Boha na rovině objektového jazyka.⁸²⁹ Mají-li být do *Biblické dogmatiky* přijímána tradiční dogmatická určení, patří k tomu i čas, tedy poukaz na danou situaci řeči. To současně znamená, že biblický jazyk se svou „metaforickou“ mocí je vždy při díle tam, kde spolu s věcmi (*Dinge*) a přes ně je v kvalitě svého bytí „při tom“ jmenován Bůh. Přitom je nutné čas znovu uvážít obzvláštním způsobem: ona diference času, ve které Bůh je bezprostředně „při tom“, a

⁸²⁶ Stejně jako metafyzické pojetí zákona, které se pokouší popsat normalitu vztahu Boha k světu s odhlédnutím od lidského hříchu, zde také prejedukuje chápání Boží spravedlnosti, Kristova příběhu a evangelia, na to Mildenerger už vícekrát poukazoval.

⁸²⁷ *BD II*, 400-403; 405n.

⁸²⁸ *BD II*, 404; 405n.

⁸²⁹ „Kdykoli provádíme výzkum nějakého jazyka, budeme jej nazývat *objektovým jazykem* zkoumání, a jazyk, v němž jsou formulovány výsledky tohoto zkoumání, budeme nazývat *metajazykem*. Někdy jsou objektový jazyk a metajazyk stejné, mluvíme-li např. česky o češtině“ (Rudolf Carnap, *Problémy jazyka vědy*, Praha 1968).

času, ve kterém se Boží blízkost prostředkuje svědectvím o bezprostředním bytí „při tom“ ukazuje, a tedy i současně skrývá. Mildenerger nyní přejímá tuto diferenci tak, že mluví o víře, naději a lásce. To potom ovšem tak, že tyto jsou uváženy vždy ve své řeči. Právě zde je tedy nutné uvážit místo řeči, nemá-li být Boží dobrota sevřená mezi subjektivitu vynacházení se a objektivitu myšlení. Toho ovšem nedosáhneme přidělováními: vyznání patří víře a modlitba naději. Taková přidělování musejí zůstat ve své nutné pohyblivosti. Přesto jedno přidělení je „nutné“: jak bychom odhadovali, primární řečovou situací víry, naděje a lásky spolu s Božími vlastnostmi je pro Mildenergera bohoslužba křesťanského společenství; jiná než bohoslužebná řeč o víře a naději je odtud odvozená a vede sem.⁸³⁰

Víra se drží toho, co je Bohem rozhodnuto. Netřeba tu uvádět dlouhé formulace pro toto Bohem rozhodnuté: jsou tu Boží dějinný příběh, naplněný Ježíšem Kristem, „který byl kvůli...“ (Ř 4,25). Jsou to tyto dějiny, do nichž se víra vidí začleněna. Ve vyznání víry je řeč o Božím jednání v Ježíši Kristu, jímž Bůh sám odlišuje stvořenost (*Geschöpflichkeit*) od hříchu tak, že stvoření může být od hříchu svobodné. Jestliže si Bůh ve vzkříšení Ukřižovaného definitivně určil své jméno, potom je tím současně stanoveno vyznání tohoto Boha. To platí ve dvojím ohledu: toto vyznání se hlásí ke vzkříšení Ukřižovaného a tím ke Kristovu příběhu jako Božímu zachraňujícímu činu. Současně je toto vyznání možné pouze jako vyznání hříchů, jež je bezprostředně spojeno s vymezením Kristova příběhu v evangeliu. Jako vyznání hříchu víra vyslovuje, že sama ve svém činění odlišování stvořenosti od hříchu nezavádí, nýbrž je odkázána na Boží spravedlnost, jíž se jí toto odlišování přihodí jako ospravedlnění díky Kristu. Proto je vyznání víry současně přiznáním se k ukřižování a vzkříšení ukřižovaného Ježíše Krista jako souhrn zachraňujícího od hříchů odlišujícího Božího činu, který je v evangeliu přirčen a vírou přijímán. Jak dalece se toto vyznání má dít v našich bohoslužebných formách, má sekundární význam oproti tomu, že tu Boží zachraňující akt je ve slově tak blízko, že zmocňuje víru k takovému vyznání (Ř 10, 6-8). Deuternomistou formulované slovo, které odkazuje na umožnění života blízkostí spásného zákona a tím současně na umožněné jednání, je tu vykládáno jako víru umožňující zvěstování Boží spravedlnosti v evangeliu. Takto je tu nutno vyslovit Boží blízkost: nachází se ve slyšeném slovu, které je přijímáno ve víře a potvrzeno vyznáním (Ř 10,9n). Co je tu popisováno jako Boží blízkost, je současně vyznání Boží zachraňující spravedlnosti. V naší souvislosti je tu řečeno dvojí: Jednak je dobrá Boží kvalita blízko jen tam a může být jako taková přijímána, kde se odlišení od hříchu stalo skutečným. Toto může nastat pouze B. činem. Zasaženost jím proto musí vlastní hříšnost ve vyznání uznat stejně jako Boží zachraňující čin, který se od této hříšnosti odlišuje. Dobro, to znamená právě: odlišnost od hříchu. Protože živoucí člověk tohoto odlišení není schopen jako svého činu, nutí uznání tohoto zachraňujícího činu Boha, který ve své dobrotě své stvoření od tohoto hříchu odlišuje, k vyznání hříchů. To je jistě akt individuální víry, ale právě jako takový je to solidarizace s hříšným světem, od něhož se vyznávající může odlišovat pouze tak, že je od něho odlišen Bohem (zejm. Ř 8,1-17).⁸³¹

Vyznání víry tedy pojmenovává to, co se událo. Jmenuje ve vyznání hříchů vlastní pomýlené činění bytí a činění, jak patří do hříšné souvislosti světa, jemuž Bůh v Kristově příběhu předsadil konec. Je tu ještě třeba očekávat Boží soud, který ve zjevení Božího hněvu tento svět již charakterizuje. Ovšem pouze tam, kde soud je uchopen biblickým svědectvím, může být řečeno přesně, co není dobré, tj. nikoli určené spásou Boží blízkostí, nýbrž odepřením této dobré kvality v Božím hněvu. Neboť taková Boží dobrota, stejně jako její odepření, nejsou subjektivním rozpoštěním. Na druhou stranu je nelze fixovat ve všeobecně uznávaných pravidlech činění. Pouze tam, kde vyjádření dobrého a zlého je právem zavázáno zjevení boží spravedlnosti v evangeliu, lze také říci to, co musí být řečeno: že Boží hněv míří proti světu utvářenému člověkem, který sám chce hrát Boží roli a ve svém světě chce získat život podle své touhy ve vlastním řádu

⁸³⁰ BD II, 407n; 424.

⁸³¹ BD II, 409n; 424.

nebo neřádu. Jestliže víra se ve vyznání hříchů spojuje s tímto světem – byť z donucení, protože víra tento svět ještě nemá za sebou, ačkoli jej za sebou chce a musí nechat –, potom víra uznává onu nicotnost, proti které se Boží bytí „při tom“ musí obracet. Tak je totiž popírám Bůh sám: není dobré, že je tu hřích a hříšný svět, protože Bůh je tu stále ještě „při tom“, pokud by „při tom“ nebyl, dávno by tento svět zanikl ve své vlastní nicotnosti. Je to tato kosmická dimenze vyznání hříchů, kterou musíme uvážit, nechceme-li zanedbat také kosmický horizont Boží spravedlnosti, která rozlišuje nás a náš hřích, a tak jsme dobří. Etická dimenze hříchu přitom nesmí vstoupit do hry příliš rychle: jako by byl hřích tím, co člověk jako křesťan nečiní, protože se toho lze při dobré vůli vyvarovat. Toto je bagatelizující chápání hříchu. Zůstává bez povšimnutí víra ve své zkušenosti Boha, jednání je izolováno vůči souvislostem, do kterých je vždy již zasazeno. Alternativy jednání jsou pro takové chápání hříchu určující, zatímco tam, kde žádné alternativy nejsou, je etické a tím spíše náboženské posouzení vyloučeno. „Svět“ je potom jakoby od nás vzdálena, a tímto je vykonáno vlastní odlišení člověka od hříchu. Pouze tehdy, dojde-li opomenutí, je tu hřích, který je potřeba vyznat. Je zřetelné, jak se v tomto chápání hříchů odráží zúžení, které nedokáže držet oikonomii a theologii pohromadě.⁸³²

Ve vzkříšení Ukřižovaného je uskutečněná ona dobrota, která se realizuje v Božím bytí „při tom“. Že vzkříšený Kristus není jednoduše ze světa, vyjadřujeme jako jeho vládu. Víra se ve svém vyznání Krista této vládě podřizuje. Nejen věřící, nýbrž sám svět je Božím jednáním v Ježíši Kristu odlišen od hříchu. Je to tentýž svět, který ve svém určení hříchem je odevzdán nicotnosti, a který je nyní ve svém určení Boží vládou otevřen vůči Boží budoucnosti, neboť Boží dobrota trvá. To lze ovšem říct znovu pouze ve vyznání víry. Stejně jako fenomény hříchem určeného světa mohou být vnímány teprve na základě eschatologického soudu, kde se ukazují na základě zjevení Boží spravedlnosti v evangeliu, stejně to platí pro určení tohoto světa Boží dobrotou v jeho bytí „při tom“. Boží bytí „při tom“ je vnímáno a vyjadřované vzhledem k eschatologickému naplnění: na základě oikonomie se stává teologie předmětem vyznávání – na základě vyznání Krista k vyznání Boha jako Stvořitele (vyznání Stvořitele bez vyznání Krista, tj. bez vyznání vzkříšení ukřižovaného a eschatologického výhledu pro stvoření by muselo ztratit Boží božství nebo jeho dobrotu, a tak zmlknout před problémem theodiceje).⁸³³

Leč odkaz na vyznání víry tu nestačí.⁸³⁴ Božím bytím „při tom“ otevřený čas – nyníšek – je čas k lásce. Vyznání víry a milující příklon ke světu patří bezprostředně sobě, avšak ve svém charakteru se různí: vyznání jakožto řeč míří k samému Bohu, jakkoli má bohoslužebné vyznání současně svou sociální dimenzi. Láska však míří na věci (*Dinge*), v nichž vnímá Boží blízkost. V takovém příklonu k věcem může dominovat moment jednání, ovšem nesmíme jej absolutizovat, jako by naše láska byla sama stvořitelská. Jako od hříchu odlišní tvorové jistě participujeme na dobrotě Božího bytí „při tom“. Láska jako podoba víry ve světě je sama zmocněna k „Božím“ rozlišování; může se přiklonit k dobrému stvoření tím, že následuje Boží odlišování stvořenosti od hříchu. Teprve poté může být svět v přihodilosti a jednání vnímán jako určený Boží dobrotou v jeho bytí „při tom“ v odlišnosti od nicotnosti hříchu. Boží láska míří na dobrotu Božího dějinného příběhu samého i jím určeného času církve a věřících, ale i na dobrotu zalkoušenou ve vlastním bytí ve světě a jeho životních souvislostech. Láska k bližnímu se podílí na rozlišující dobrotě, v níž se Bůh přiklání ke svému stvoření a zachovává je při životě, aniž by z toho činil předpoklad svého vlastního bytí dobrým. V rozlišujícím vnímání věcí je vnímán Bůh sám tak, jak je. Ve víře a lásce jsme my „při tom“ tam, kde je „při tom“ sám Bůh.⁸³⁵

Láska může nastat u toho, ve kterém nachází živoucí podobu rozlišování stvořeného a hříchu. Právě proto, že víra ve vyznání Boží spravedlnosti jde za věci tak, jak jsou k nalezení v živoucím bytí ve světě, může a musí láska – jako něco, v čem se nacházíme i jako jednání –

⁸³² BD II, 410n; 424.

⁸³³ BD II, 411n; 424.

⁸³⁴ Podrobněji srv. *Gotteslehre*, 103-124.

⁸³⁵ BD II, 412n; 424n.

uchopit čas této Boží spravedlnosti ve věcech. Naděje zase míří na to, co Bůh teprve bude činit. Její specifické mluvení je modlitba. Lze ji shrnout oním raně křesťanským zvoláním: „Maranata. Amen přijď, pane Ježíši“ (Zj 22,20). Nelze proti sobě rozehrát to, co Božím jednáním v Kristu je už rozhodnuto, a to, co tu ještě není. Stejně jako víra a naděje nemohou být postaveny proti sobě, nemůže k tomu dojít ani v případě onoho Božího jednání, na které víra odkazuje jako na něco, co se událo a naděje jako na něco, co má teprve přijít. Je tu právě negativita, která je v modlitbě naděje vnímána. Svět je tu určen nicotností. Proto naděje prosí o vysvobození z tohoto světa, neboť tento svět stojí mezi prosícím člověkem a Bohem, na kterého tato prosba míří. Egypt, dům otroctví, je tato podoba světa. Stížnost v Ř 7,24 je vrchol této modlitby naděje, která sice ví svém vysvobození Božím jednáním v Ježíši Kristu, ale toto vysvobození je skutečné právě v předjímce naděje a živoucí život ji musí teprve následovat. Boží jednání odlišující od hříchu, jak toto jednání vyznává víra, ještě není naplněno – toto zakouší člověk, který má naději, v tom, co jest. Modlitba naděje volá po scházejícím naplnění jako definitivním příchodu Krista. Naděje zakouší svět v podobě, která dobrotě v Božím bytí „při tom“ zabraňuje, poněvadž odlišování dobrého Božího stvoření od nicotnosti hříšné převrácenosti je tu smíšeno tak, že svět, ve kterém se život nyní nachází, se ukazuje jako zcela určený hříchem. Boží blízkost a добрota života je tu právě nezmatelná. Jistota ohledně Boha potom může být uchována a vyslovena už jen v protikladu ke světu. To může vést k negaci vlastního života, který patří také do tohoto světa (nejčastěji askeze).⁸³⁶

Čím je pro víru láska, tím je pro naději trpělivost. Stav světa, ve kterém se život odehrává, aby přišel tam, oč se naděje opírá. Láska, která následuje Boží rozlišování stvořenosti a hříchu, jak ji víra vyznává, nezakouší jenom zdařilost. Podoba, ve které je láska pro nás názorná, je crucifixus. Svět, ke kterému láska přistupuje, aby činně vnímala Boží dobrotu, stále znovu tuto lásku odmítá. Víra, která se drží toho, co Bůh rozhodl, zakouší protivenství od světa, který si nechce nechat líbit Boží odlišení stvořeného od hříchu, a tak i vlastní závazanost protikladu k Bohu. Bůh je „při tom“ i tam, kde se děje zlo, a ne teprve tam, kde ho naděje hledá v naplnění jeho dobroty. Dobrota jeho bytí přitom trvá už nyní. Přesto má svět svou realitu v Boží budoucnosti. Proto k modlitbě naděje o příchod naplnění nedílně patří přimluva, jež nyní pod neodlučitelností stvořenosti od hříchu trpící svět přijímá do naděje. Přitom je trpělivost tou podobou světa, ve které tělesné lidské bytí následuje naději. V jistotě v Boží pomoc trpí odporování světa, který chce tvrdit sebe sama a svou dobrou kvalitu, a nikoli ji získat z Božího bytí „při tom“. Právě v tom také tělesného lidské bytí trpí vlastní odlišování od svého hříchu jako Boží působení. Též, ba právě v těchto životních souvislostech má a může zůstat добрota Božího bytí „při tom“ vnímatelná. Svět, který způsobuje utrpení, pomíjí. O tom mluví modlitba naděje a otevírá prostor pro nové, budoucí setkání s Boží dobrotou, jež už nemusí být kvůli směšování stvořenosti a hříchu určena právě jako utrpení.⁸³⁷

Reflexi *Biblické dogmatiky* i nadále doprovázejí oba metodické předpoklady: Boha nelze uchopit v odlišenosti od světa, nýbrž vždy pouze se světem společně v jeho vztahu ke světu. Toto má popisovat protínající určení Božího bytí jako bytí „při tom“. V žádném případě tím není Bůh ve svém bytí činěn závislým na světě, naopak jde o neustávající závislost světa na Božím bytí „při tom“. Právě difference, v níž Mildenberger o tomto bytí „při tom“ mluví, to má zdůrazňovat. V současné situaci – tváří v tvář moderní vědě s jejím abstraktním subjektem, na níž se orientuje pojem „objektivita“, kterou může a má myšlení dosáhnout – nemůže existovat myšlení Boha, které by mohlo odhlédnout od souvislostí, ve kterých se v jednoduché řeči o Bohu a k Bohu mluví. Nelze odhlédnout od různých situací a souvislostí, ve kterých se jednoduchá řeč o Bohu odehrává. Jistě lze zcela všeobecně odkázat na bohoslužbu jako na situaci takové řeči. Avšak přitom si musíme být vědomi, jak víra a naděje získávají vždy svou podobu

⁸³⁶ BD II, 414-416; 424n.

⁸³⁷ BD II, 417-419; 425.

v lásce a trpělivosti tělesného lidského bytí, které následuje řeč o víře a naději v uskutečňování svého v Duchu svatém vedeného života. Že tu lze rozlišovat dané mluvení a jeho podobu v životě, má svůj základ v rozlišování, které v takovém mluvení musí nastávat: v rozlišování stvořenosti a hříchu. Je to Bůh sám, který takto rozlišil: to vyznává víra. A je to Bůh sám, který takto bude rozlišovat: o to prosí naděje. V časovém modu minulosti mluvíme o tom, co Bůh učinil, a časovém modu budoucnosti mluví naděje o tom, co bude činit. Aby přitom přítomnost, aktuální čas, který se týká člověka, nepřišla zkrátka, o to je pečováno tím, že se současný život ukazuje ve svém vynacházení se. Ale jsou to potom právě láska a trpělivost, které naplňují tuto přítomnost ve vnímání lásky, která rozlišuje svět a hřích ve vnímání trpělivosti, totiž tam, kde se takové rozlišování nechce a nemůže zdařit. „Vnímání“ říká Mildenerger proto, aby pojmenoval život v jeho podobě jako příhodilost i jednání současně.⁸³⁸

Jsou-li řeč víry, která vyznává, co Bůh učinil, a naděje, jež přivolává, co Bůh učiní, odlišitelné od dané přítomnosti tělesného lidského bytí, v lásce a trpělivosti je potom chválení Boha křesťanským společenstvím zcela přítomností. V této chvíli je svět ve svém řádu a pořádku. V nezkalené přítomnosti tu lze vyslovovat Boží slávu; theologie a oikonomie se v této přítomnosti shromažďují: plnost stvoření, které odkazuje na tuto Boží dobrotu a participuje na ní, a vykoupění, jež v Ježíši Kristu již nastalo a v jeho příchodu se naplní. Je to dobré, poněvadž Bůh je „při tom“. Žádné bezčasé myšlení ani abstraktní dogmatické výpovědi. Ve chvále Boha proto může dojít ke své pravdě to, co tradice chtěla myslet jako Boží vlastnosti: že Bůh jako nejvyšší soudce je současně nejvyšší pravda, dobrotu a krása. Pouze v takové přítomnosti zcela určující chvále Boha je takovéto mluvení zcela „při tom“, co říká; nepotřebuje na rozdíl od myšlení reflexi. *Biblická dogmatika* může ovšem sama na to pouze odkazovat a navádět k řeči, jež s plností biblického svědectví současně dokáže velebit bohatství života v Boží blízkosti.

Mildenerger chce propojením biblických textů a jednoduché řeči o Bohu shrnout, co může být zakoušeno tam, kde ve své živoucí plnosti je Bůh „při tom“. Právě zde se musíme metodicky omezit také tváří v tvář tradici, která toto metodické omezení neznala, a proto se snažila mluvit zcela jinak. Bohatství života v Boží blízkosti nemůže takové uvažování v žádném případě vyčerpat. Mildenerger však uvedl několik odkazů na to, jak takové bohatství může být odhaleno.⁸³⁹

⁸³⁸ *BD* II, 419n; 425.

⁸³⁹ *BD* II, 424n.

III. Theologie jako oikonomie

1. Spása člověka jako naplnění stvoření

Ve druhém svazku *Biblické dogmatiky* se dogmatická expozice tázání mohla koncentrovat na teologii, přičemž výklad biblických textů určovala právě oikonomie, byť se tak nemohlo dít jinak než ve stálém zohledňování teologie. Ve třetím, závěrečném svazku musí vzájemnost teologie a oikonomie přijmout již dogmatická expozice tázání. Jestliže ve druhém svazku bylo chápání toho, jak lze o Bohu správně mluvit, nutné rozvíjet na základě christologie a pneumatologie, jde ve třetím svazku o správnou řeč o světě a lidském bytí. Avšak právě při tom nelze odhlédnout od oikonomie, neboť pouze odtud lze biblickou řeč o světě a člověku vystihnout dostatečně. Rozlišování konstituce skutečnosti v Bohu (theologie) a restituce skutečnosti Bohem (oikonomie) je nezbytné už kvůli srozumění s dogmatickou tradicí. Nejde věru o dvě rozdílné řady Božího jednání, pro něž by byly postulovány rozdílné i přístupy poznání. Právě proto, že zde má být theologie prováděna jako oikonomie, nemůže ani tradiční učení o stvoření, ani tradiční oikonomie být pouze uvedena a tázání ozřejmáno na ní. Nejdříve musí být pojednáno a kriticky zhodnoceno učení o Boží spásné vůli, a sice právě s ohledem na otázku po vztahu stvoření a spásy.⁸⁴⁰

Kvůli úplnosti dogmatické látky nemůže *Biblická dogmatika* následovat moderní tendenci k zúžení: tak, že se christologicko-soteriologická *topoi* osamostatní a přemístí zkušenost Boha – může-li být o ní ještě řeč – do niternosti. Že právě metafyzické překřížení teologie a oikonomie může pomoci k náležitému odhalení biblických svědectví o Bohu dějinách pro jednoduchou řeč o Bohu, se osvědčilo při provádění oikonomie jako theologie. Proto nesmějí být tradiční *topoi* theologie, stvoření, prozřetelnost a antropologie pojednávány s odhlédnutím od oikonomie, nýbrž musejí být pojednávány právě v její souvislosti. Při tom musí být stále pamatováno, jak eschatologická perspektiva drží univerzální nárok otevřený. Že se tu nemůžeme omezit ani na témata theologie (stvoření, vykoupení, antropologie), ale na druhou stranu nás nemůže vést pouze oikonomie, nutí nejdřív ke kritickému zkoumání dogmatického rozhraní, označovaného jako *benevolentia dei Patris erga hominem lapsum*. Zde je v luterské dogmatice pojednáváno univerzální spásné Boží rozhodnutí v Kristu a potom jeho partikularistické omezení v učení o predestinaci. Ovšem dogmatická reflexe se přitom nemůže omezit na učení o predestinaci, musí přijmout celý komplex problému, který je dán universalismem teologie stvoření a partikularismem oikonomie spásy. Pro základní antropologické problémy musí být znovu přijato heslo podobnosti Bohu, ovšem uváženo v širší souvislosti. Nakonec musíme odkázat na různá učení Boží přítomnosti ve světě, jak vyplynuly z obratu od parmenidovské ke karteziánské metafyzice. Na tyto dogmatické otázky se Mildenerger pokouší dát biblickou odpověď.⁸⁴¹

1.1. Nový člověk jako cíl stvoření

Mluví-li Mildenerger o Božím rozhodnutí ke spásě, nemá na mysli pouze tradiční učení o predestinaci. Jestliže se v uskutečnění spásy v oikonomii teprve v plném smyslu uskutečňuje konstituce stvořenosti, musí být partikularisticky založené učení o predestinaci předem problematizováno. Nemůže se jednat o logickou posloupnost Božích rozhodnutí: Bůh se rozhoduje stvořit člověka, přičemž předem ví o zneužití stvořitelství svobody v člověkově a pádu. A rozhoduje se přivést do hříchu padlého člověka svým vykupujícím jednáním ke spásě. Ve spojení teologie a oikonomie nelze Kristovo prostřednictvím při stvoření a prostřednictvím při spásě dělit na

⁸⁴⁰ BD III, 9; 47.

⁸⁴¹ BD III, 11; 47.

jedné straně na *logos asarkos* a na druhé na *logos ensarkos*. Christologii je nutné uchopit současně v perspektivě teologie stvoření a soteriologické perspektivě, které obě cílí na eschatologické naplnění. Právě jestliže dogmatika předem nemyslí „metafyzickou normalitu“, která je předpokládána v oikonomii a tuto fakticky degraduje reparační opatření, je třeba christologii uvážít vždy též v jejím významu pro teologii coby konstituci skutečnosti v Bohu. Nejprve musíme na základě učení o predestinaci znovu položit otázku univerzality Kristova příběhu.⁸⁴² To vede dále k exegetickému uvážení v Kristu založené Boží spásné vůli v Kristově univerzalitě. Je třeba kriticky prověřit *dicta probantia* učení o predestinaci (Ef 1,3-14 a Ř 9-11) a nakonec musíme naznačit univerzální perspektivu naplnění Božího díla v Kristu.⁸⁴³

Právě v závěrečných vývodech učení o predestinaci se dostává tradiční metafyzické myšlení Boha do obzvláštních problémů. Je-li spásná Boží vůle myšlena dohromady s bezčasou nutností jeho Boží bytí, může tu dojít jedině ke kulhavým řešením: Boží svoboda v jeho vyvolení – a teprve potom v tomto vyvolení odpovídajícím zavržení –, potlačuje lidskou svobodu. Má-li být tato svoboda vůči Boží nutnosti ochráněna, dostává se Boží milostivá volba k reakci na od věčnosti předzvěděné jednání vyvolených lidí. Tím spíše kulhají návrhy řešení, má-li partikularita spásné vůle být kladena do vztahu k univerzalitě stvořitelské vůle. Může být partikulární spásná vůle, podle níž i Boží spása v Kristu neplatí pro všechny, nýbrž jen vyvoleným, kladena proti Boží stvořitelské vůli v její univerzalitě? To lze myslet špatně s Boží láskou. Nebo je Boží spásná vůle právě tak univerzální jako stvořitelská vůle? Potom by to muselo spočívat v nedostatečné kooperaci stvoření, že tato spásná vůle nepřichází k cíli v stejné univerzitě. To by však znamenalo, že Boží moc na svobodu stvoření má své hranice dilemata lze rozmnožit. Jistě je toto jedno z míst, na kterých problematika metafyzického pojetí Boha vychází obzvlášť zřetelně na světlo. K učení o satisfakci Mildenberger podotkl, že tam nachází trojjediný Bůh jemu přiměřenou cestu z nesnáze, do které se dostal metafyzický Bůh na základě jemu podle jeho podstaty vlastních nutností.⁸⁴⁴ Takovéto východisko zde však nemůže existovat: Učení o predestinaci zatahuje právě toto christologické řešení a tím trojjediného Boha do své metafyzické nutnosti, takže se tím na tomto místě do neřešitelných problémů zaplétá i soteriologie.⁸⁴⁵

Problematika predestinace vrhá stín na učení o Bohu a o prozřetelnosti. Jelikož metafyzická theologie se svou nutností proniká do oikonomie přivlastnění spásy, musí se řešení problematiky predestinace stát patrným již v myšlence Boha a v učení o prozřetelnosti. Luterská ortodoxie nabízí lehce synergické řešení snahou podržet svobodu k víře. Tuto víru je jistě nutné zasadit do Bohem stanoveného řádu spásy: víře předchází Kristovo dílo spásy a toto se zase přibližuje víře v Bohem ustanovených prostředcích milosti - slovu a svátostech -, jimiž Duch svatý přiděluje Kristem zjednanou spásu, tak, že ona toto spásné dílo může přijmout. Přijímání a neochabující trvání na jedné straně a odmítnutí nebo v průběhu života upuštění na druhé straně jsou myšleny vždy spolu. Potud je soteriologie spoluurčující i pro učení o predestinaci: Kristus a evangelium jako předmět víry, umožnění víry prostředky milosti a víra jako příjemce jsou tu stále pospolu.⁸⁴⁶ Umožnění víry musí být samozřejmě využito ze strany člověka, konkrétně: člověk musí užívat prostředky milosti. Bohem daný řád spásy, Kristovo záslužné dílo spásy, jeho zpřítomnění v prostředcích milosti a přijetí ve víře jsou ovšem pod tlakem metafyzického myšlení Boha zasazeny do bezčasé nutnosti. To ohrožuje svobodu k víře, nesmí ji však v žádném případě zrušit: Bůh ve věčnosti vyvoluje ke spáse ty, o kterých předem věděl, že v užívání prostředků milosti vytrvají a budou tak věřit. Slabina pojetí víry tradiční dogmatiky spočívá v tom, že se nepodařilo dostatečně zdůraznit charakter příhodilosti. Reformace se snažila tento charakter vyjádřit v topu pokušení. Ale v následující době tato snaha ustupuje, až

⁸⁴² BD III, 12. Srv. BD I, 118-122.

⁸⁴³ BD III, 12n.

⁸⁴⁴ Srv. BD II, 180.

⁸⁴⁵ BD III, 13n; 47.

⁸⁴⁶ Je tu stále řeč o *fides specialis*; k rozlišení srv. BD II, 207n.

myšlením vytrvalé víry, Bohem ve věčnosti předzvěděné, nakonec mizí. Z korespondence uvnitř a vně, která vně konkrétně vnímá v jeho určenosti Bohem, se stává korespondence prostředků milosti a víry. Vychází se ze všeobecného a stálého disponování prostředky milosti. Tím však nabývá na závažnosti niternost jako místo víry. Tato závažnost ovšem přináší setkání nitra a vnějšku, tj. pneumatologickému určení času. Duch svatý se v úvahách o učení o predestinaci stal takřka nefunkčním. Na jeho místě stojí prostředky milosti a jejich užívání, tedy církevní prostředkování Kristova díla spásy.⁸⁴⁷

Pro predestinaci předpokládaná souvislost Ježíše Krista, evangelia a víry je stanovena v Božím univerzálním spásném záměru, a tak je v tomto dána již dialektika univerzalizmu a partikularismu. Jednak je tu Boží univerzální milostivá spásná vůle, v níž Bůh je nouzí padlého člověka pohnut k tomu, pro ně chtít nejen spásu, nýbrž k tomu dává i Krista jako prostředníka a nasazuje účinný prostředek milosti se záměrem, aby všichni lidé tento prostředek užívali, z něj získali pravou víru v Krista, a tak došli spásy. Tato všeobecná spásná vůle je nazývána *voluntas antecedens*. Avšak v této naznačené distinkci je už dán partikularismus spásného záměru. Sice je Boží vůle ke spáse jedinečná a jednotná, ale nakolik se vztahuje na předměty mimo Boha, je nutné ji rozlišovat jako předchůdnou a následnou vůli (*voluntas consequens*). Předchůdnou vůlí chce Bůh spásu všech padlých a nuzných lidí, a aby toho dosáhl, dává Krista jako prostředníka a určuje prostředky, jimiž je tato Kristem získaná spása a síly k víře nabízena všem lidem. Pak je tu ovšem *voluntas consequens*, jíž Bůh vyvoluje z padlého lidského rodu k životu ty, o kterých věděl předem, že budou užívat řádné prostředky a ke konci života vytrvají ve víře v Krista. Naproti tomu zavrhuje ty, o kterých předem ví, že řádné prostředky budou tvrdohlavě odmítat a až do posledního dechu vytrvají v nevíře. Tak lze tvrdit univerzalizmus Boží spásné vůle a její partikularismus v jednom. Trochu hruběji to lze vyjádřit takto: je to Boží věčná vůle, aby lidé chodili do kostela, a tak se učili věřit v Krista, a proto přišli do nebe. V tomto chápání predestinace je partikularismus spásy zakotven dvojím způsobem: Spása jednak závisí na cestě stanovené ve *voluntas antecedens*, od Krista přes prostředky milosti k víře, která je všem lidem otevřená nanejvýš fiktivně. Dále je tu stanoven předpoklad víry – resp. užívání prostředků milosti –, který Bůh předzvěděl, a tak je Boží *voluntas consequens*, milostivá volba, omezena na definitivně věřící. Oikonomie tu nutí k nejrůznějším korekturám metafyzicky chápané Boží nutnosti, avšak univerzalizmus Božího vztahu ke světu je dávno předzvěděn v zákoně. Zde vidíme normalitu. Pouze kdyby býval Adam nezhřešil, bývalo by došlo k univerzální spásy lidstva. Oikonomie tak musí propadnout partikularitě, jak je předem myšlena v dialektice univerzální spásné vůle a partikulárního vyvolení, poněvadž universalismus je obsazen metafyzickou normalitou s univerzálním nárokem zákona. Mildenberger se ptá: Lze dílo Kristovo a s ním evangelium, ve kterém se zjevuje Boží spravedlnost, myslet v takové partikularitě? Může existovat Božímu vyvolení a s ním stanovené komunikaci o Bohu a o světě předcházející univerzální komunikace skrze zákon? Nemusíme to myslet obráceně, nechceme-li se s biblickým svědectvím minout? Protože tato univerzální komunikace skrze zákon je znovu spojena s myšlenkou stvoření, bude nás muset při dalších úvahách vest otázka vztahu stvoření a vyvolení.⁸⁴⁸

V tradičním myšlenkovém schématu tedy řešení problematiky predestinace získat nelze. Zde je totiž myšlenkový tlak metafyzického myšlení Boha tak silný, že historická kontingence může být oproti nutnosti sotva prohlašována. Dění ve světě hrozí ztuhnout tváří v tvář Bohu v jeho nutnosti všechno předem vědoucímu, všechno předem chtějícímu a všemocně působícího Bohu. A uvažování o predestinaci jako pokus toto ztuhnutí znovu zrušit se vůči logice metafyzického myšlení Boha zaplétá do rozporů. „Kontingence historického myšlení včetně lidské svobody musí být na Boží nutnosti vybojována.“⁸⁴⁹ Bezčasovost pojetí predestinace Mildenberger vytyká i Karlu Barthovi, třebaže kvituje jeho univerzalizmus vyvolení v Kristu, s ohledem na

⁸⁴⁷ BD III, 19n; 47.

⁸⁴⁸ BD III, 20-22; 47.

⁸⁴⁹ BD III, 23.

překonání ztuhlé nutnosti Božího chtění. Zákon a jím vykládaný univerzalizmus Božího vztahu ke světu u Bartha záslužně není určující. Barth predestinaci chápe jako „věčné a veškerému času předcházející, jako božské a tedy jako od Boží všemoci nesené, a jeho stálostí (jeho „neproměnlivostí“) charakterizované určení o čase a všech jeho obsazích.“⁸⁵⁰ Metafyzická myšlenka Boha tu dává formu pro obsah, který je ovšem zcela jiného druhu. Barth zůstává u myšlenkového zdvojení dění spásy, které je nadto předem myšleno v Boží věčnosti. „Metafyzická ontologie se svým hypostazováním u každého myšlenkového aktu nutně předpokládaného něčeho na *ens necessarium* Bůh přece nepotřebuje přijmout biblické výpovědi o vyvolení.“ Naproti tomu kritika i u Bartha zastoupené metafyzické dogmatiky nesmí sama argumentovat dogmaticky, nýbrž dbát na to, jak mluví sama Bible.⁸⁵¹ Čas vyvolení podle Mildembergera stačí myslet jako Boží dějinný příběh v čase. A to ovšem znovu tak, že tento čas je současně myšlen jako protějšek veškerého času. Právě tak lze mluvit o dějinném příběhu Boha, který si své jméno definitivně určil jako otec Ježíše Krista.⁸⁵²

Mildemberger směřuje kritiku na adresu tradice dogmatického učení o predestinaci ve dvojitým ohledu. Jednak dogmatické myšlení vznáší nárok na pravdu, a přitom přejímá například obsahy, které patří doxologie. Zvláště však Mildemberger kritizuje takový způsob myšlení, který Kristův příběh, tedy oikonomii převádí do partikularismu podílu na spáse, poněvadž universalismus je obsazen Boží spravedlností, vykládanou metafyzicky a chápanou na základě zákona. Biblická, právě v Ef 1,3–6 vyslovená myšlenka vyvolení v Kristu sice zůstala v různých pojetí učení o predestinaci zachována,⁸⁵³ avšak to neznamená, že je tím oikonomie otevřena směrem k christologickému universalismu. Spíše je tím naopak Kristův příběh zatažen do partikularismu uskutečnění spásy. V této kritice nelze pokračovat tak, že se vůči tomuto dogmatickému partikularismu uskutečnění spásy postaví dogmatický univerzalizmus s christologickým zdůvodněním. Tím bychom s opačným znaménkem následovali shora kritizované mísení řečových rovin a řečových situací. Přesto musí odkaz na biblické texty podržet to, co vylučuje dogmatika, na tomto místě obzvlášť silně určená metafyzickými předpoklady. K tomu Mildemberger nejprve uvádí vstupní eulogii Ef. Její identifikující řeč nemůže být jednoduše zapojena do souvislosti dogmatické reflexe o predestinaci, která je podstatně určena metafyzickými předpoklady.⁸⁵⁴ Theologie a oikonomie jsou tu sice rozlišovány, avšak bezprostředně spojeny. Ono „před stvořením světa“ odkazuje na plnost časů, která má za obsah Boží jednání v oikonomii. Pojednání je potom namířeno na teologii (Vykoupení Kristovou smrtí a rekapitulace všeho v Kristu). Ještě partikulární dění vykoupení je otevřeno k univerzalitě oné rekapitulace, ve které nastává konstituce skutečnosti v Bohu. Předjímáno je to doxologicky. V tomto univerzalizmu spadají ve svém vztahu ke Kristu jako hlavě v jedno církve a všechno ostatní. Tento eschatologicky otevřený univerzalizmus je bezprostředně spojen s jistotou vyvolení a predestinace křesťanského společenství. A vylučuje partikularismus tradičního učení, který chť nechť do této partikularity vtahuje sám Kristův příběh. Analogicky lze mluvit o Ř 9–11. Tento text bývá zatažen do tradičního učení o predestinaci s jeho partikularismem. Mildemberger je však uvádí proto, aby ukázal, jak tradiční způsob myšlení není přiměřený myšlení biblickému. I zde určovala výklad metafyzická myšlenka Boha. V luterské tradici byl postoj k přesnému znění učení o predestinaci zdrženlivý (vliv Melanchthona, protiklad ke kalvinismu). Text musí zásadně zpochybnit dvojí predestinaci. Universalismus nabídky spásy je tu premisa luterského učení o predestinaci. Proto musí být vykládán tak, že výpověď o zavržení je dílem těch, kteří si zavržení odmítáním prostředků milosti zavinili sami.⁸⁵⁵

⁸⁵⁰ Barth, *KD II/2*, 168.

⁸⁵¹ *BD III*, 47n.

⁸⁵² *BD III*, 25; 47.

⁸⁵³ Srv. *Grundwissen*, 135n.

⁸⁵⁴ Uvádění izolovaného Ef 1,4n znamená „překroucení smyslu textu“ (*BD III*, 26).

⁸⁵⁵ *BD III*, 25-29; 47n.

V případě partikularismu spásy je třeba oikonomii a teologii vystihnout společně. Perspektiva predestinačně zdůvodněného partikularismu spásy, který vidí spásu založenou ve víře v Krista, nesmí zakrýt, že ani partikularismus spásy, založený ve vyvolení Izraele a vylučující pohany ze spásy, není jednoznačný (Ř 9,4.5a). Je-li Bůh chválen jako ten, který je nade vším, potom je tu překonán protiklad mezi Židy a křesťany z pohanů, Pavlovy úvahy určující. Oikonomie by měla být viděna ve své otevřenosti univerzalistické eschatologii – to jediné je přiměřené Božímu jednání v Kristu. *Boží spása v Kristu platí jeho vyvolenému lidu*. Pokud bychom tu chtěli říci více, dostali bychom se do eschatologických spekulací, které by nepřiměřeně převyšovaly dějinná vnímání týkající se Izraele. Přitom však nutno mít na paměti: tyto osobní Pavlovy vývody se vždy zakončujícími doxologiemi tvoří něco jako závorky. Co Pavel uvádí v těchto závorkách, nemůže být už proto chápáno ve smyslu tradičního učení o predestinaci. Jde tu o otázku, jak Boží slovo zaslíbení, vyřčené v tomto čase (*innerzeitlich*), přichází ke svému uskutečnění. Toto slovo zaslíbení teprve určuje Bohem vyvolené Boží děti, a ne tělesná přináležitost nositelů zaslíbení. Toto Pavel podtrhuje odkazem na charakter příhodilosti vyvolení.⁸⁵⁶

Druhý Pavlův myšlenkový krok, ve kterém jde právě i o chápání ospravedlnění, aby pozitivně zhodnotil vlastní fakticitu. Neboť kdo nyní patří Bohu a kde je Bůh s výhledem na konečnou spásu, není v žádném případě zjevné. Že Bůh je na naší straně a že jsme božími dětmi – to se snadno řekne. Ne všechna „náboženská“ přesvědčení musejí být artikulovaná náboženským jazykem.⁸⁵⁷ Proto může Pavlova argumentace působit potíže. Nelze přenést do naší životní skutečnosti to, co Pavel říká o ospravedlnění z víry a jeho základu v kázání Kristova příběhu. Je tu výraz „Bůh“ pro označení té „správné“ strany. Že „Kristus je konec zákona“ (Ř 10,4) Pavel zdůvodňuje způsobem, ve kterém je bezprostředně spojeno trojí: Kristův příběh,⁸⁵⁸ evangelium a spravedlnost z víry, jíž jsou omilostněni jak Židé, tak pohané. Pavel tu ovšem nemůže vydat definitivní informaci. Tak směřuje v dalších výkladech k tajemství, ve kterém se objasní to, co tu stojí proti sobě: že pohané přijímají spravedlnost Boží, kterou Izrael od sebe odstrkuje (Ř 11,11–24). Očividně to s křesťany z pohanů a Izraelem běželo jinak, než Pavel očekával. Jeho apoštolská služba pro pohany nevedla k horlivosti Izraele přijmout Boží spásu v Kristu. Tím spíše je nutné uvést dlouhé dějiny nepřátelství, a nejdelší část těchto dějin to byli křesťané, kteří měli moc, a Židé toto nepřátelství trpěli. Proto Mildemberger není s to Pavlovu odpověď z osobního a časového odstupu opakovat. Ovšem Pavlovy úvahy jsou příkladné a nápomocné v tom, že z teoretického uvažování o problematice teodiceje a predestinace odkazují na to konkrétní skutečnost. To, k čemu došlo, je dobré, vyslovují doxologie na začátku a na konci. Bylo přitom mnoho viny a zanedbání, právě s ohledem na dlouhé dějiny vztahu křesťanů a Židů. Jde však o dějiny, které nelze vrátit. Proto tyto dějiny, v jejich doxologii a jejich dobré kvalitě, kterou mají od Boha, prokazované Bohu, ujišťují o věrnosti vyvolujícího Boha. A současně jsou varováním před falešným sebehodnocením, které zaměňuje uznávání vyvolujícího Boha a uznávání vlastní osoby a jejího činění. Potud může myšlenka vyvolení podepřít jistotu ospravedlnění a chránit před neporozuměními. Jistě, kde fakticita neboli afektivní přitakání Boží cestě opuštěno, kde se myšlení osamostatňuje a sjede na vyježděnou kolej starého metafyzického myšlení o Bohu, tam se dostává myšlenka vyvolení do aporií tradičního učení o predestinaci. Partikularistický synergismus luterského řešení otázky predestinace nemůže být cílem jednoduché řeči o Bohu.⁸⁵⁹

Moderní forma myšlení, exemplifikovaná znovu na Kantovi a Schleiermacherovi, spojují antropologii a christologii nejen z hlediska oikonomie. Dosud nás zajímalo, jak se při tomto spo-

⁸⁵⁶ *BD III*, 29-32; 48.

⁸⁵⁷ „Nechává mě například zcela chladným, když mi chtějí Svědkové Jehovovi vysvětlit, že stojím na špatné straně, a proto směřuji k ztracení“ (*BD III*, 33, pozn. 97).

⁸⁵⁸ V souvislosti Ř 10,5nn Pavel nemluví o smrti kříže, nýbrž o vzkříšení, jakkoli tu musíme samozřejmě slyšet i jeho slova v především v Ř 3,21 (*BD III*, 34, pozn. 102).

⁸⁵⁹ *BD III*, 33-35; 48.

jení přes učení o predestinaci etabloval biblicky problematický partikularismus spásy. Antropologie a christologie spojené z hlediska teologie patří k charakteristickým znakům osvícenským určeného myšlení: christologie může být prováděna jako antropologie a antropologie jako christologie. Lidské bytí již není jako v dotavadních dogmatikách vystiženo v příběhu o původním stavu, pádu a vykoupení. Tázání spíše pohlíží na lidské bytí v jeho vývoji směrem k jeho uskutečnění. Není to již dokonalý původní stav, který má být obnoven, nýbrž lidské bytí je teprve na cestě ke své plné podobě (*Vollgestalt*). Tato plná podoba lidského bytí se může být vystižena pouze tak, že svět a Bůh jsou myšleny pospolu. Při uskutečnění této plné podoby musí být předpokládán historický vývoj, v němž dochází k této plné podobě.⁸⁶⁰

Kant ve svém horlivém úsilí o pádný celkový pohled na lidské bytí vystihuje plnou podobu člověka v metafyzické normalitě vykládané skrze zákon. Abstraktní dualismus *res cogitans* a *res extensa*, jak charakterizuje vědecko-technické počínání ve světě moderního lidského bytí nedovoluje metafyziku, o jejíž nové založení Kantovi jde. Dobrý člověk tedy znamená kýženou plnou podobu lidského bytí: Dobrý je tento člověk ve svém smýšlení, a tudíž si zaslouží, aby se mu dobře dařilo. Nikoli fyzická, nýbrž morální teleologie je tu rozhodující. Svět, do něhož je dobré lidské bytí coby tělesné začleněno, proto participuje na této dobrotě. Tu je ovšem nutné vidět v tom, že dobrá přirozenost jde vstříc potřebám dobrého člověka. Tam, kde existuje morální hodnotnost, Bůh pečuje o štěstí dobrého člověka – taková je víra rozumu, tj. důvěra v zaslíbení morálního zákona, který přikazuje a nic nezaslibuje, resp. dává toto zaslíbení svým dobrotu přinášejícím naplňováním („z morálně postačitelého důvodu“). Dobrý člověk bude šťastný. Zdá se, že je toto je celá Kantova oikonomie. Existuje pouze zákon jako metafyzická normalita vztahu Boha ke světu, a tento zákon je tomu, kdo jej naplňuje, zaslibuje štěstí, tedy něco jako evangelium. Antropologie tu zdánlivě nepotřebuje žádnou budoucí plnou podobu lidského bytí prostředkující christologii. Podle Mildembergera ovšem toto pojetí nedostatečně zvažuje dějinnost a společenskost lidského bytí. Je-li rozum chápán jako všeobecný nárok nepodmíněného povinování ve své bezčasovosti, nelze ani jinak. Je třeba se ptát současně po uskutečnění lidského bytí v jeho společenskosti a dějinnosti. Mají-li být přijata základní určení k plné podobě lidského bytí i v jeho zkušenosti, musí být uvážena i oikonomie. Kant si je přitom svého dějinného místa zřetelně vědom, právě i s ohledem na kýžené uskutečnění lidského bytí v jeho plné podobě. Toto lidské bytí muselo začít v církvi; pouze tak lze myslet přechod z etického přirozeného stavu k Božímú království na zemi. Přes povinnosti jednoho každého člověka ukládané zákonem je nutné společenství, jež teprve může umožnit vítězství nad zlým principem, „sklonem ke zlému“ (*Hang zum Bösen*). Toto společenství lze myslet jako ideu Božího lidu podle zákonů ctnosti. Přitom je nutné je vidět současně Boží a lidské uspořádání, tedy Boží království a církev. K uskutečnění plné podoby lidského bytí coby konečného cíle světa je zapotřebí kontingentní dějinný začátek, dosvědčený v biblickém Kristově příběhu. Neméně zapotřebí je i předávání tohoto začátku skrze Písmo a v církvi, tj. oikonomii, která je otevřena vůči theologii, nakolik člověk, jak jej mohl zamýšlet pouze Bůh, se právě Kristovým příběhem uskutečnil. Ovšem nikoli tak, že by taková „christologie principu“, jak zodpovídá ve třech *Kritikách* otevřenou otázku dějinného uskutečňování dobrého chetění,⁸⁶¹ vytlačila antropologii. Vede spíše právě k tomu, že se lidské bytí přiměřené Božímú záměru stále více prosazuje. Lidské bytí si Kant nepředstavuje ve svém původu ve *statu integritatis*, který byl hříchem změněn na *status corruptionis* a nyní musí být oikonomií znovuobnoven, ba spásně překonán. V tomto případě by bylo možné se partikularistickému zúžení příběhu spásy v jeho působení sotva vyvarovat. Tak je Kristův příběh chápán ve svém univerzálním působení, které je ovšem v Kantově christologii principu podepřeno rozumovou všeobecností ideálního lidského bytí. Právě v tom se od Kanta

⁸⁶⁰ BD III, 36; 48.

⁸⁶¹ Srv. *Grundwissen*, 156-158.

odlišuje koncept Schleiermacherův, ač si poslouží stejným moderním způsobem myšlení: oikonomie Kristova příběhu je ve své dějinné kontingenci otevřena vůči theologii univerzálního horizontu, v němž se prozatím scházející cíl stvoření, tj. naplnění lidské bytí, realizuje v dějinném vývoji.⁸⁶²

Univerzalitu Kristova příběhu Schleiermacher nechápe v rozumové všeobecnosti jako Kant, nýbrž v jeho *působení*, a na základě tohoto působení Schleiermacher určuje i Ježíšovu důstojnost (*Würde*). Schleiermacher na základě jeho. Jelikož v něm má svůj původ nový společný život lidstva a tím naplnění lidského bytí vůbec, ba stvoření vůbec, je to vzorový (*urbildlich*) člověk. Pro moderní christologii obecně je příznačné, že v ní se může stát samo lidské bytí predikátem dignity. To ovšem tak, že toto lidské bytí se odlišuje od všeho ostatního lidské bytí: pouze zde se zcela naplňuje pravda lidského bytí. Schleiermacher proto může na jedné straně zdůraznit, že Ježíš byl se všemi lidmi naprosto stejný, avšak zároveň se od nich odlišuje „trvalou silou svého vědomí Boha“.⁸⁶³ To je nejprve jistě kvantifikující formulace. Naprostou totožnost Ježíše se všemi lidmi lze tvrdit pouze takto: čím se lidské bytí v náboženském smyslu vyznačuje, tj. vnímavost pro vědomí Boha, to je u Ježíše v nejvyšší myslitelné míře. Není však pouze příkladným (*Vorbild*) náboženským člověkem, nýbrž původním a vlastním vzorem (*Urbild*) lidského bytí: V něm se veškerá vnímavost člověka pro Boha shrnuje (*zusammenfassen*). Proto má veškeré vědomí Boha a každé náboženství pravdu pouze tak, že je vztaženo na Ježíše. V Ježíšově osobě lidstvo sebe sama určuje ve své vnímavosti pro Boha. Potud se v Ježíši zcela uskutečnila (*wirklich werden*) podoba Bohem chtěného lidského bytí. Proto je Ježíš současně naplněným stvořením a původem všeobecného naplnění lidského bytí. „Objevení se prvního člověka konstituuje současně fyzický život lidského rodu, objevení se druhého Adama konstituuje pro tutéž přirozenost nový duchovní život, který se sděluje a dále rozvíjí duchovním oplodňováním.“⁸⁶⁴ Oikonomie je tu otevřena vůči theologii a theologie provedena jako oikonomie.⁸⁶⁵

Tento moderní způsob myšlení lze jen těžko sladit s tradicí luterské ortodoxie. To však ještě neznamená, že by tento způsob myšlení musel činit biblickému svědectví více násilí než ona. Jakkoli v těchto moderních rozvrzích otevření Kristova příběhu vůči jeho univerzálnímu prozazení vyhovuje biblickému svědectví, *Biblická dogmatika* si jistě nemůže přivlastnit ani jeden z nich, neboť základním rysem moderního způsobu myšlení je, že působení Ducha svatého se stalo přebytečným. Pro Kantovu christologii principu je to zvláště očividné: Současný nárok Kristova příběhu je rozpuštěn v nepodmíněném povinování. Ani Schleiermacherova christologie původního vzoru nepotřebuje Ducha svatého: Kristův příběh se rozpouští ve svém dějinném působení, které Schleiermacher nadto s Duchem svatým přímo ztotožňuje. Proti tomto rozpuštění Kristova příběhu ve všeobecné dějinné skutečnosti Mildenerger namítá jednotu a uzavřenost Božího dějinného příběhu, jak jej Bible dosvědčuje.⁸⁶⁶ Pouze tehdy nemusí christologie končit v postulátech. Univerzální působení Kristova příběhu je samo Božím činem (*Tat*), proto je nelze prokázat jako již běžící vývoj. To by muselo dnes dopadnout ještě hůře než v časech západního pokrokového optimismu na přelomu 18. a 19. století. Ostatně na nahrazení všech ostatních náboženství křesťanstvím to nevypadá, jak je oba právě představení velikáni v dohledné době očekávali; v otázce v téže době projektovaného lidského bytí tudíž musíme být mnohem zdrženlivější.⁸⁶⁷

⁸⁶² BD III, 36-44; 48.

⁸⁶³ Schleiermacher, CG², § 94 (teze); II, 43.

⁸⁶⁴ Schleiermacher, CG², § 94, 3; II, 47n.

⁸⁶⁵ BD III, 43-46; 48.

⁸⁶⁶ Srv. BD I, 173nn, 260nn; BD II, 385-406.

⁸⁶⁷ BD III, 46; 48.

1.2. Nové stvoření jako určení lidského bytí

Kritérium ustavičného překřížení theologie a oikonomie dosud vedlo úvahy k učení o predeterminaci a k Božímú spásnému rozhodnutí. Pod týmž kritériem se nyní Mildenerger ptá na bližší určení lidského bytí, jež je biblicky určeno na základě oikonomie: jde vždy o tělesné lidské bytí v čase. Rovněž eschatologický přesah, bez něhož biblická řeč nemůže být řádně následována, potřebuje tuto vazbu. Problém Mildenerger explikuje na základní myšlenke teologické antropologie, podobnosti člověka Bohu.⁸⁶⁸ I zde je nezbytné si kriticky uvědomovat tradiční metafyzicky charakterizovanou antropologii, aby nás rušila co nejméně. Mildenerger chce nejprve ukázat, jak tradiční dualismus duchovního a materiálního bytí dodnes určuje myšlenku podobnosti člověka Bohu. Dále jde právě o důsledky pro vztah člověka ke světu - člověka, který se chápe jako určený svou duchovností v protikladu k přírodě v její materialitě. Lidské bytí v panovníckém přivlastnění přírody, jež opomíjí vlastní začlenění do této přírody, je nutné jmenovat zvlášť.⁸⁶⁹

Problémy tradičního dogmatického výkladu podobnosti člověka Bohu spočívají jednak v tom, že se nepodařilo antropologické a christologické určení podobnosti Bohu dostatečně uvést do souvislosti. Zde Mildenerger navazuje na moderní tázání, které neodděluje christologii a antropologii, jak je tomu při rozlišování podstatné christologické podobnosti (*imago Dei substantialis*; Bůh Syn) a akcidentální antropologické (*imago Dei accidentalis*; člověk vůbec). Problémy ovšem tkví i v tom, že podobnost člověka Bohu je nacházena právě v duchu odlišovaném od těla, případně v duši člověka.⁸⁷⁰ Podobnost člověka Bohu má tedy spočívat v nemateriální podstatě člověka, jež je tím separována od těla a viděna ve vlastní substanci, vlastní metafyzické bytnosti. Ve snaze dostat biblickým výpovědím v jejich starozákonně-antropologickém a novozákonně-christologickém znění zaplétá se tradiční dogmatický způsob řešení do nenosné podoby. Uvažování o člověku v původním stavu se v tradici luterské ortodoxie orientuje na oikonomii: Bohu podobný člověk je myšlen ve svém naplnění Božím restituujícím jednáním; pádem ztracený dar Stvořitele má být člověku znovu darován. Otázka po původní přirozenosti člověka, již tradice luterské ortodoxie klade v souvislosti theologie, se stala nezodpověditelnou. Podobnost člověka Bohu musela být myšlena jako spasný Boží vztah, jak je očekáván v eschatologickém naplnění, jako veličinu, která může být k podstatě člověka dodatečně přidána, a ovšem i odňata: podobnost člověka Bohu, *justitia originalis*, je pádem prvního člověka ztracena. Je-li toto dodatečně přidané odňato, nemůže právě podstata či přirozenost člověka zůstat, nýbrž nanejvýš nepřirozenost hříšného lidského bytí. „Stav ryzí přirozenosti“ (*status purorum naturalium*) je „prázdný náledek“ (*vanissimum commentum*) - v tom dává Mildenerger tradici luterské ortodoxie za pravdu.⁸⁷¹ Izolování theologie od oikonomie tedy není možné ani zde. To však současně znamená, že christologicky určená podobnost člověka Bohu musí předcházet oné antropologické. Pouze v orientaci na Ježíše Krista lze mluvit o člověku pádně. Na to poukazuje aporie tradičního učení o původním stavu, které je nadto zatíženo metafyzickým dualismem.⁸⁷²

Učení o podobnosti člověka Bohu není obsahově blíže určeno ani z christologie ani z biblické antropologie, nýbrž z metafyzické tradice popisující „normální“ vztah Boha a člověka v „samozřejmém“ dualismu těla a duše. Původní spravedlnost, v níž má spočívat podobnost Bohu, je popisována jako harmonie vyšších a nižších sil v člověku: člověk jako rozumová duše naplňuje Boží zákon, v němž k němu přichází Boží vůle, vůle poslouchá rozum, smyslová touha vůli, afekty smyslovou touhu, jednotlivé části těla afekty. Obsahová určení podrobnosti Boha člověku jsou tady vzata z tradice jdoucí až k Platónovi. Tělo je nástrojem, jehož prostřednictvím rozumná duše (rozvažování a vůle) jedná. S velkou samozřejmostí je tento pro platónský proud

⁸⁶⁸ Srv. *BD* I, 232n; *BD* II, 369.

⁸⁶⁹ *BD* III, 49; 84.

⁸⁷⁰ Srv. *BD* II, 208n.

⁸⁷¹ Hollaz II, 43 (*BD* III, 52, pozn. 15).

⁸⁷² *BD* III, 49-53; 84.

západní metafyziky charakteristický model reprodukován jako biblické učení o původním stavu člověka. Hierarchie rozvažování, vůle, smyslové touhy, afektů, částí těla, kdy se nižší podřizuje vyšší, tu naznačuje nejen hodnocení, ale popisuje i život zcela specifickým způsobem: není to jedno srdce, o kterém mluví Bible, nýbrž je složeno ze dvou veličin, rozumové duše a těla. Tím je nitro osamostatněno vůči vnějšku tělesného lidského bytí, jemuž má vládnout. A právě tím, že podobnost člověka Bohu je viděna v tomto nitru, je toto osamostatnění teologický stabilizováno. Nitro a vnějšek jsou popsány ve vztahu nadřazenosti a podřizenosti: nitro ochotně poslouchá Boží zákon a tělesné lidské bytí poslouchá nitro. Model ochotné poslušnosti je ve skutečnosti antitezí k hříšnému vzpírání se tomuto hierarchickému řádu. Dualismus hypostazované rozumové duše a těla překračuje konfesní rozdíly a s příznačnými změnami dalekosáhle určuje teorie moderní subjektivity (duch versus přirozenost).⁸⁷³

Přeformování této tradice u Kanta klade chtění jako bezprostředně určené zákonem rozumu nad rozvažování. Právě tak musí být svobodné lidské bytí myšleno tak, že sebe sama určuje pouze z nitra. Že toto svobodné sebeurčení vnitřku se s vnějškem nemíjí, nýbrž nakonec do tohoto vnějšku „pasuje“, zaručuje Bůh. Svobodné jednání sice není podmíněno jistotou, že právě takto rozumný konečný účel lidského bytí ve světě je posílen; to musí Kant popírat, aby neohrozil tak pracně „vydobytou“ svobodu. Avšak toto svobodné jednání se děje v jistotě, že právě povinované jednání je to správné, účelné jednání, ve kterém se dobro realizuje nejen v nitru dobrého úmyslu, nýbrž jako konečný účel nejvyššího dobra se uskutečňuje ve společném lidském světě. Sebe sama podle vlastního zákona rozumu určující nitro potkává ochotný vnějšek. Není to ovšem jednoduše zkušenost zdařilosti, nýbrž všechnu tendenci nebo vzdorovitost vnějšku – tj. lidský svět v jeho určení přirozeností a v jeho působení na přirozenost – předcházející jistota Boží. Takto u Kanta nově přichází ke slovu dualismus určující tradici antropologického myšlení.⁸⁷⁴ V metafyzicko-dualistickém výkladu lidského bytí v dogmatické tradici je to právě duchovní duše, a nikoli tělo, co je Bohu podobné. Právě tato duchovní duše jako intelekt a vůle může sloužit jako analogie, podle níž je myšlen Bůh sám. Moderní přetvoření dogmatického myšlení sice se svým zproblematizováním analogie bytí tuto tradiční podobu metafyzického dualismu zasáhlo rovněž. Avšak výsledkem bylo spíše prohloubení dualistického myšlení. Subjektivita je nadále chápána jako bezprostřední vztáženost lidského nitra k Bohu, ať už jako jistota Boha morálně chtějícího člověka u Kanta, nebo jako určenost Bohem v pocitu naprosté závislosti u Schleiermachera, byť zde ve variaci určené změněným konceptem subjektivity. Rozlišování smyslového a vyššího sebevědomí izoluje vztah k Bohu vůči vnějšku. Jisté toho lze dosáhnout pouze tak, že dané určení smyslovým sebevědomím jako zabarvení pocitu (*Gefühlsfärbung*) vstupuje i do vyššího sebevědomí. Avšak v tomto vyšším sebevědomí čili pocitu naprosté závislosti na Bohu se nitro stává takřikajíc nitrem celého světa, a je právě v tomto zniternění znovu vztážno k Bohu jako naprostá niternost.⁸⁷⁵ Jakkoli je tu tedy vystiženo živé lidské bytí ve své pociťované živoucnosti, je zřetelné, jak Bůh může být přijímán právě a pouze v niternosti, zatímco vnějšek musí být chápán jako přirozená souvislost a zpracováván mravním jednáním.⁸⁷⁶

Otázku po podobnosti člověka Bohu vede náhled, že tento Bohu podobný člověk je právě člověkem tělesným, jak jej potkáváme v Bibli. Exegeze daných textů k podobnosti člověka Bohu nám příliš nepomůže. Základní, kněžské místo k podobnosti člověka Bohu, Gn 1,26n, samo blíže neurčuje, co je tím vlastně míněno, a proto zde může navázat množství více či méně spekulativních výkladů, v nichž je široce otevřená cesta k metafyzickému dualismu. Přesto se i ve Starém zákoně dočkáme bližšího vymezení: v Gn 5,3 je podobnost člověka Bohu chápána jako její další předávání v posloupnosti a pokračování pokolení, v Gn 9,6 je podobností člověka Bohu

⁸⁷³ BD III, 53n; 84.

⁸⁷⁴ BD III, 53-57; 84.

⁸⁷⁵ Srv. BD II, 38nn.

⁸⁷⁶ BD III, 54-57; 84.

zdůvodněna mimořádná ochrana lidského života. Novozákonní, christologické užívání pojmu obrazu vede tím spíše do známých potíží, které související výklad biblických slov o podobnosti člověka Bohu téměř znemožňují. Je tato podobnost spojená s člověkem jako takovým, tedy máme ji chápat substanciálně? Anebo odkazuje na původní dokonalost člověka v jeho vztahu k Bohu, která byla poté zkažena hříchem? Nebo je to v Ježíši Kristu předem ukázaná dokonalá podoba lidského bytí, eschatologický cíl, k němuž Bůh chce své lidi přivést? Zvláště pavlovská řeč o podobnosti v Kristu má své problémy. Nejprve je tu nutné dbát na souvislost christologické podobnosti Bohu s mudroslovím. Tím se však vkrádá otázka Kristova prostřednictví při stvoření. Současně je Ježíš Kristus, vzkříšený, tou podobou, v níž se lidské bytí má stát nově. Následující teze by klidně mohla stát již v Prolegomenách: biblické vypracování určitého tématu nelze omezovat na přímý výskyt příslušného výrazu biblických textech. Musíme pokračovat ve dvojím směru tázání: v přijetí mudrosloví jde o řeč a způsob, jak má člověk svět. V tomto směru chce Mildenerger interpretovat christologickou funkci obrazu, vyslovenou v Kristově prostřednictví při stvoření. Současně je nutné dále sledovat téma lidské živoucnosti: jinak než ve své živoucnosti není lidské bytí myšleno biblicky, a to ani v eschatologickém naplnění, o kterém mluví Pavel jako o stejné podobě s Kristem (F 3,20n).⁸⁷⁷

1.2.1. Fichte

Tradiční metafyzický dualismus ducha a přirozenosti žije v charakteristickém přeformování⁸⁷⁸ v abstraktním subjektu moderní vědy dále, prokazuje se jako náramně účinný v konceptu vědecko-technického přivlastňování přírody. Má-li s vědou spřažená technika fungovat, vyžaduje odpovídající abstrakci. Mildenerger tu mluví o *dvojím dualismu*: dualismus abstraktního ducha jako subjektu tohoto vědecko-technického přivlastňování přírody na jedné a konkrétní živoucí subjektivita člověka na druhé straně. „Jak může a má být potenciálně nekonečný abstraktní duch jako subjekt přivlastňování přírody... prostředkován s konečnými tělesnými lidmi, bez nichž by byl ničím, kteří však mají svůj život právě v tom, že jsou tímto duchem spotřebovávání?“⁸⁷⁹ Takto odvážná otázka jistě vyžaduje docela určité pojetí života, jež se bude biblickými texty nadále jak upevňovat, tak modifikovat, aniž by do jejich chápání přestalo promlouvat. Jakkoli biblické texty přivádějí k distanci vůči moderní podobě lidského bytí, je nutné tuto podobu přesto objasnit, ponejlépe na filosofii raného Johanna Gottlieba Fichta právě s jejími nevyřešenými otázkami. Takto má být zároveň upřesněna v *Biblické dogmatice* užívaná základní antropologická struktura do vnějšku vykloněného nitra a kriticky vymezena vůči svému původu v transcendentální filosofii. Vůdčí téma Fichtových kolem Já kroužících myšlenek tvoří určení vztahu mezi empirickým Já a všeobecným jástvím. Fichteho idealismus předpokládá ducha, resp. svobodu jako základní učení skutečnosti. Jak vidno, Fichte zpracovává podstatný aspekt tázání zděděného po Kantovi. Mildenerger se nad Fichtem ptá, jak takového ducha - chtění, instinkt (*Trieb*), úsilí, jednání - lze uchopit v konstituci světa pro individuální sebevědomí. Nezáleží mu tudíž tolik na Fichteho návrhu řešení, nýbrž na tom, co tato filosofie z rozvrhu moderního lidského bytí přivádí ke slovu.⁸⁸⁰

Nitro a vnějšek stojí v nerozlučném vztahu, nakolik vnějšek může existovat pouze pro vnitřek. Jednota subjektu a objektu, jak ji v sobě samém vnímám, jestliže o sobě rozvažuji, je tu východiskem tázání na podmínky možností empirického vědomí. A Fichtova předběžná odpověď končí tím, že touto podmínkou je čistá činnost Já. Abstraktní subjekt moderní vědy se u Fichta nachází jako pravda skutečnosti vůbec. Mildenergerova teze zformulovaná ve dvojím dualismu, že dílčí moment individuální subjektivity je odštěpen a vložen do procesu vědecko-

⁸⁷⁷ BD III, 57-60; 84.

⁸⁷⁸ Srv. BD I, 39-41.

⁸⁷⁹ BD III, 61.

⁸⁸⁰ BD III, 60-63; 84. Mildenerger pracuje s Fichteho raným textem *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1798.

technického přivlastňování přírody je tedy obrácena: je to čistá činnost Já, která konstituuje skutečnost a rozštěpuje se do různých empirických Já. Bytí subjektem vytváří lidské bytí, a od tud je konstruován vnějšek jako tímto subjektem v jeho činnosti proměňovaný svět. Otázka po Bohu a podobnosti člověka Bohu budiž prozatím odložena. Nejprve je důležité postřehnout, jak je ve Fichtově reflexi zpracováván dualismus ducha a matérie, že přitom určení materiálního je myšleno zcela ze strany ducha, Já. Co se přitom stane s druhým Fichtovým dualismem, všeobecného a individuálního Já? Nestačí vystoupat od individuální subjekt-objektové jednoty v empirickém vědomí k principu sebečinnosti jáství, odkud lze vysvětlit konstituci empirického vědomí. Rovněž jednotu empirických subjektů v jejich souhře lze sotva dostatečně myslet, jsou-li všechny empirické subjekty určeny stejným způsobem všeobecností jáství.⁸⁸¹

Povinovaná svoboda spočívá v tom, že nitro (Já) absolutní sebečinností určuje vnějšek (ne-Já). „Svět se mi musí stát tím, čím je pro mě moje tělo“ - v tomto cíli úsilí Já si toto pro sebe vymáhá „quasi-božské působení“. Právě ve svobodě Já, v níž se čistým chtěním uskutečňuje chtěné, má své místo Bůh. Lidské bytí se má uskutečnit tak, že Duch určuje matérii, myšlení svým jednáním bytí. Fichte ví velmi přesně, že tím je nárokována nejen podobnost člověka Bohu, nýbrž i božskost lidského bytí. Nejde ovšem o to, tuto božskost ukázat jako vědomý cíl úsilí Já. Přesto dualistická antropologie je tu přivedena k vrcholu. Právě toto chtění utváří svět, a tohoto chtění se nemůžeme zprostit. Toto chtění patří k silám určujícím náš svět, ať už je chceme vnímat nebo ne, a spoluurčuje nás jako jednotlivce; není to tedy individuální chtění, nýbrž „čistý instinkt“, který chce vzít do služby „přirozený instinkt“, tj. instinktivní energie empirického, tělesného člověka, aby se toho chtění uskutečnilo ve smyslovém světě. To však znamená, že tělesné lidské bytí je postaveno do služby tohoto chtění a v jeho službě spotřebováno. Abstraktní Já určuje empirické Já; poslouží si jimi ve vývoji přivlastňování přírody duchem, tímto „čistým instiktem“. „Svět má být pro mě Jáství, což je pro každé Já jeho tělo,“ opisuje Mildenerger shora citovanou Fichtovu větu. Jak může dojít k souladu empirických Já v jejich jednání? Jednak je tu povinování, podle něhož všechno, co mě omezuje neboli co spočívá v mém smyslovém světě, činím prostředkem, abych se přiblížil k absolutní samostatnosti. Současně však nesmím na této cestě narušovat svobodu jiných rozumových bytostí, musím tedy něco ve svém smyslovém světě musí, poněvadž to náleží do oblasti svobody jiných rozumových bytostí, nechat tak, jak je. Tento rozpor by podle Fichta bylo možné řešit pouze za předpokladu, že by všechny svobodné bytosti měly tentýž cíl. A tak je to právě bytostná socialita lidského bytí, kvůli níž se Fichte zaplétá do aporií. Souhra „čistého“ a „přirozeného instinktu“, který „čistý instinkt“ váže na empirické cíle, není vysvětlena a musí být přehrána do oblasti povinování. Povinování pohání empirické Já, tj. tělesné lidské bytí, k tomu nechat se spotřebovat v procesu uskutečňování pravým člověkem. Fichte tu nerýsuje nic jiného než variantu toho, co je v rozvrhu moderního lidského bytí patrně nevyhnutelné: cíl naplnění lidského bytí – teologicky a nefichtovsky řečeno: „nové stvoření“ - je odevzdán budoucnosti lidstva jako rodu (*Gattung*). Jednotlivý tělesný člověk může to, co je po něm požadováno, kompenzovat tím, že se podílí na již dosažené míře přivlastňování přírody. Zato společnost, která v procesu vědecko-technického přivlastňování přírody vyžaduje vysokou míru disciplinovanosti - „určení individua v jeho společensky kontrolovaných rolích jako nástroj společného chtění“⁸⁸² -, může být v „soukromé“ oblasti tolerantní. Tomu nelze čelit tím, že zděděná pravidla jsou vyhrocena jako nutně křesťanské chování.⁸⁸³

Postulát jáství vůbec vytvářejícího úsilí uskutečňovat svobodu zastírá, že abstraktní subjekt nemá svědomí. Konstituce Já v „čistém instinktu“ přechází v sebečinnost, což Mildenerger kriticky namítá vůči Fichtemu a jej následující tradici: Každé jednotlivé Já – ať už vázané na abstraktní jáství a jím utvářené jako „čistý instinkt“ - není předem danou veličinou, z níž se

⁸⁸¹ BD III, 65n; 84n.

⁸⁸² BD III, 72, pozn. 79.

⁸⁸³ BD III, 70-72; 84n.

utváří společnost. Empirické Já se nekonstituuje z nitra Jáství, nýbrž řeč, a tedy lidské společenství musí být spolu s Ž 73 i dalšími biblickými texty myšleno jako původ konkrétního Já, jako konstitutivní pro lidské bytí. Teolog, který uvažuje o jednoduché řeči o Bohu, každopádně nemůže odhlédnout od biblické řeči, jež mu dokáže otevřít svět se zaměřením na Boha, stejně jako od nároku, který tato řeč vznáší. To však nutí k tomu vzít zpět nárok abstraktního Já, od něhož Fichte vykládá mravní zákon. Skutečná svoboda je svobodnou přicházející zvenčí, do níž se má nitro vstupovat. Nikoli práce, v níž se jednotlivý člověk dobrovolně nebo se skřípěním zubů musí nechat spotřebovat, osvobozuje (*Arbeit macht frei*). Leč právě ve své otevřenosti zpracování problému můžete Fichte vyostřit pohled na moderní podobu lidského bytí. Právě tam, kde se zaplétá do rozporů, ukazuje se ona problematika, s níž jsme my sami konfrontováni. Neboť dualismus ve své dvojí podobě je určující výklad lidského bytí, jemuž nikdo nemůže uniknout.⁸⁸⁴

1.2.2. Luther (a Fichte)

Metoda *Biblické dogmatiky* vyžaduje s pomocí biblických textů vystihnout Písmo a zkušenost dohromady. Je-li Fichtova mravouka obzvlášť vhodná pro charakterizování projektu moderního lidského bytí v jeho fascinaci i problematice, tedy pro předběžné upřesnění zkušenosti, mohou Lutherovy disputační teze *De homine* navést do biblického myšlení. Jde o takový kontrast, že se tím jistě mění hledisko i tázání. Přizvat Fichta a Luthera do diskuse značí rozhodnutí, že *Biblická dogmatika* nemůže postupovat izolací moderní či biblické antropologie. Spíše touto diskusí mají být vyjasněny předpoklady, které v jakémkoli vnímání lidského bytí spoluzaznívají.⁸⁸⁵

Luther chápe rozum (*ratio*, *Vernunft*) jako činnou, svět utvářející moment lidského bytí, přičemž rozum není s to ze sebe sama uchopit, co lidské bytí ve skutečnosti je. K tomu je nutná teologická definice člověka: člověk jako padlé Boží stvoření, jež se dostalo pod nadvládu hříchu, smrti a ďábla a může být vysvobozeno pouze Božím synem. Jistě na sebe dnes nejprve poutá pozornost, jak Luther ve své teologické definici člověka a v jejím uvážení mluví o ďáblu, v jehož zajetí se člověk nachází. Platí to právě pro rozum, onu „věc ze všech nejnádhernější“, jíž rozum zůstal i po pádu člověka. Taková řeč je nám vzdálená, nikoli však zkušenost být vydán: celý a každý člověk, ať už je jeho status v tomto životě jakýkoli, zůstává vinnen za hřích, tedy smrtelným, utlačován ďáblem. Že se přitom jedná o zjevení Božího hněvu, poukazuje na skutečnost této zkušenosti na základě Kristova příběhu. To současně znamená, že je tím ohlášeno umožnění vysvobození Bohem. Že *ratio* jako to nejlepší na člověku je zajato ďáblem, může být vnímáno pouze z místa mimo toto *ratio*. Pouze tak, že ďábel je Bohem v Kristu překonán, může být dostatečně pojmenován. Proto nikoli filosofická, nýbrž teologická definice člověka je tu směrodatná. Lidské bytí zakouší, že zajetí ďáblem ještě neuniklo. Každý pokus do tohoto vybovujícího dění přinést něco z činného lidského bytí je pro Luthera nezbožné filosofování namísto teologie. Co tu Luther nazývá „teologií“, je pravda Písma a tedy pravda Boha samého; potom neudivuje jistota, s níž v Lutherových tezích teologie ve vlastnictví pravdy o člověku čelí filosofii v její slabosti. *Biblická dogmatika* takto teologii jistě nemůže chápat. Pouze tam, kde se zdaří jednoduchá řeč o Bohu, prokazuje se Písmo jako pravdivé tím, že člověka ve víře vysvobozuje z nadvlády, jíž je podřízen. Je to člověk, Boží stvoření, o němž Luterova teologická definice říká, že může být vysvobozen pouze Božím synem, jestliže v něj věří, a podarován věčností života. Přestože Luther o rozumu přičiní celou řadu pozitivních výpovědí, až k pověření vládou nad lidmi (Gn 1,28; 9,2), nemluví o vysvobození rozumu z nadvlády ďábla, nýbrž člověka samého. V eschatologickém uskutečnění lidského bytí nemá rozum coby „pomíjivá podoba tohoto světa“ (1K 7,31b) žádné místo. To znamená, že v první Lutherově tezi představená definice

⁸⁸⁴ BD III, 73n; 84n.

⁸⁸⁵ BD III, 74n; 85.

člověka jako *animal rationale, sensitivum, corporeum*, tedy člověk obecně, by určovalo pouze *homo huius vitae*, tedy člověka s odhlédnutím od toho, co vytváří jeho lidské bytí, totiž jeho eschatologické uskutečnění. Mildenberger nechce Luthera nepřiměřeně modernizovat nebo totálně nasazovat proti tradičnímu metafyzickému dualismu. Přece však: nikoli ontologická kvalita *anima rationalis* jako bytostný moment lidského bytí zakládá kontinuitu tohoto života až k eschatologickému naplnění, nýbrž víra v Ježíše Krista jako vysvoboditele z moci hříchu, smrti a ďábla. Lidské bytí v tomto světě, *homo huius vitae*, je tím na jednu stranu relativizováno, na stranu druhou je otázka po člověku znovu vztažena na tento svět a tento život. Zkušenost být vydán lze jistě vyjádřit v různých ohledech. Na základě Lutherových tezí musíme říci: vydaný člověk je vysvobozený, *liberandus*. To vyžaduje upřesnění poukazem na Kristův příběh, jímž se vysvobození přihází: tento vysvobozený je ospravedlněný z víry, *iustificandus fide*. Pouze tak ve své určenosti jako hříšník, čemuž v žádném případě nemůže uniknout, je člověk popsán pádně. Člověk ospravedlněný vírou (*hominem iustificari fide*) přináší krátkou definici člověka. Tím zde stojí budoucí, eschatologické uskutečnění lidského bytí jako nové stvoření, jímž teprve podobnost Boha člověku teprve vyjde najevo, zcela pod znamením Božího činění.⁸⁸⁶

Pro Luthera i Fichta se teprve vysvobozením člověk stává tím, co tvoří jeho podstatu. Podle Fichta ovšem vysvobození člověka probíhá v globálním měřítku: lidské bytí se uskutečňuje v tom, že se v nekonečném progressu uvolňuje ze své závislosti na přirozenosti. Vidíme tu tedy zřetelný kontrast: Fichtova sebečinnost jako princip vysvobození, Lutherova pasivita, jež přijímá Boží jednání v Kristu ve víře. Mildenberger se nyní odváží „interpretačního násilného činu“ a zkusmo ztotožní Fichtovo Já, „čistý instinkt“, s rozumem (*ratio*) Lutherových tezí, byť jde o dvě veličiny, které se spolu nesou, bereme-li vážně Lutherovo tvrzení, že právě i rozum, tj. činné, svět utvářející lidské bytí se dostalo pádem do hříchu pod nadvládu ďábla. Srovnatelné je však obojí přinejmenším v tom, že jak Luther *ratio*, tak Fichte „čistý instinkt“ popisují jako princip veškerého lidského jednání v tomto světě. Přesto jakmile má být takové jednání identifikováno jako vysvobození, jímž se uskutečňuje lidské bytí, rozpadá se to, co je na jedné straně popisováno jako *regna rationis*, oblast vlády rozumu, pro Pavla „pomíjívá podoba tohoto světa“, a na druhé straně jako takový svět, který se mi musí stát tím, čím je pro mě mé tělo. Nikoli v tom, že by tu byl svět vystižen vůči vysvobození relativně, jímž se má lidské bytí teprve stát skutečným, nýbrž v tom, že je tu na jedné straně dění vysvobození popisováno právě jako činné lidské bytí - Já ve své sebečinnosti -, zatímco na druhé straně je lidské bytí - odhlédnuto od jakékoli činnosti, kterou Luther nepopírá, když rozum chválí - odkázáno na to, že se mu takové vysvobození přihodí. Jednoduché sladění obou velikánů tudíž není možné. Na druhou stranu vyhocení kontrastu mezi nimi ztotožněním Fichtova jáství, „čistého instinktu“, povinování, sebečinnosti a svobody jako motivů lidského bytí s ďáblem, abychom snad ulehčili individuálnímu lidskému bytí s jeho „přirozenými potřebami“, je pomýlené. Touto diskvalifikací lidského bytí bychom pouze bychom převrátili tradiční, též v novověké modifikaci převládající dualistickou strukturu (dvojí dualismus: duch - příroda, abstraktní - empirické „já“) a ducha, myšlení a takto určené chtění bychom učinili vlastnictvím ďáblovým⁸⁸⁷. „Patří k nezpochybnitelným výdobytkům osvícenství, že ukončilo víru v ďábla včetně jejich společenských důsledků. Znovu se chytit vracet před to by bylo osudové.“⁸⁸⁸

Jako vysvobození, resp. ospravedlnění jsme ještě neunikli nadvládě ďábla, zřetelné v podřízení hříchu a smrti, jak Luther vícekrát zdůrazňuje. Bůh, kterého je nutné myslet jako *causa efficiens* onoho dění ospravedlnění, jež Luther převádí na krátkou formu *hominem iustificari fide*, je tento svět pronikající a určující Stvořitel. Nevnímáme-li toto překřížení oikonomie a theologie, spočívá tu nebezpečí, že si počínáme tak, jako by zbožnost spočívající na reformačním učení o ospravedlnění bezkonfliktně konsonovala s projektem moderního lidského bytí. V

⁸⁸⁶ BD III, 75-81; 85.

⁸⁸⁷ BD III, 81n; 85.

⁸⁸⁸ BD III, 79.

obou případech je totiž člověk nárokován zcela různým způsobem; že nejde o pouhé odlišné kladení akcentů činného a přijímajícího lidského bytí, upozorujeme, jakmile se ptáme na vztah Boha k onomu činnému lidskému bytí. Přesto Bůh se z onoho *regna rationis* nestáhl. Jak tu však lze ohlašovat Boží blízkost? Neboli jak se vztahuje ďáblová moc, v níž *ratio*, tato *pulcherrima et excelentissima res rerum* vězí, k rozumu k Boží moci působící v našem světě? Jestliže se podle Luthera rozum, a tedy i lidské bytí ve své svět utvářející činnosti, obrací proti Bohu, znamená to, že nitro právě ve své podobě řeči je zajato ďáblem a pod nadvládou hříchu. Přesto Mildenerger toto zjištění dále nekonkretizuje. Zůstává u toho, že zkušenost být vydán se týká i určenosti řečí, jíž není možné uniknout. A do této řeči je zapleten i „projekt moderního lidského bytí“. Zároveň platí, že pouze zde je náš svět, vnějšek, bez něhož by nebyl možný život. V tomto umožnění života nám jde Bůh vstříc. V konkrétních predikacích jednoduché řeči o Bohu, na něž *Biblická dogmatika* poukazuje, vychází najevo, „[ž]e je tu Bůh, a nikoli ďábel, a že tedy v trpícím a jednajícím lidském bytí si razí cestu *futura forma*.“⁸⁸⁹

1.3. Bůh ve světě

Dogmatické reflexe mají vyjasňovat otázky, na něž *Biblická dogmatika* očekává alespoň náznaky odpovědí z biblických textů. Přitom Mildenerger předpokládá, že v dogmatice luterské ortodoxie spočívají zkušenosti s těmito biblickými texty, které mohou navádět k novým zkušenostem. Hledí-li Mildenerger nyní pozornost z antropologie přesunout k tématu světa, opakuje nejprve, že svět nelze myslet bez lidského bytí a lidské bytí bez světa, byť jde o různá hlediska. Otázka po přítomnosti transcendentního Boha ve světě představuje právě pro moderní myšlení zvláště kritický bod. Vzpomeňme na způsob, jakým Fichte popisuje konstituci empirického vědomí. Přítomnost Boha ve světě jistě nesmí zmizet v protikladu subjektu a objektu v tomto vědomí. Jak ovšem může být Mildenergerovy dosavadní úvahy určující rozlišování a vztah nitra a vnějšku vystiženo jinak než v kladení subjektu a objektu v tomto vědomí proti sobě?⁸⁹⁰

Učení o prozřetelnosti dogmatiky luterské ortodoxie spojuje dvě intence: jednak vyjádřit skutečnost, že všechno stvořené bytí může trvat pouze proto, že Bůh při něm působivě stojí. Dále však toto účinné přispění musí být myšleno tak, že je v něm současně prostor pro lidskou svobodu. To vyžaduje závažné modifikace metafyzické myšlenkové předlohy, jež příznačně spojuje Boží přispění s trváním světa. Jak je pro *articulus fidei mixtus* charakteristické, toto poznání je nám dáno nejen z Písma, nýbrž i z rozumu: je-li svět stvořen, musí existovat prozřetelnost, bez níž by stvořená skutečnost nemohla trvat; nutně jsoucí Bůh zakládá trvání náhodně jsoucího, aniž by Boží nutnost bytí toto ve světě kontingentně jsoucí utlačovala. Zde je zřetelné, jak naléhavost myslet lidskou svobodu a odpovědnost podrývá důsledek metafyzického myšlení Boha: svobodu je nevyhnutelné myslet, aby bylo možné lidem říci, co mají činit dělat a činit je za to odpovědnými. Bylo již naznačeno, jak se to týká učení o predestinaci, a tedy i otázky po spáse v jejím církevním prostředkování: je to Boží vůle, že lidem je nabízena spása v Ježíši Kristu církevními prostředky milosti. Kdo tuto nabídku přijímá, tomu dává Bůh skrze Ducha svatého víru. Tak může být užívání prostředků milosti myšleno jako podmínka, za kterou Bůh jednotlivého člověka od věčnosti vyvolil ke spáse. Přitom se musí rozlišovat Boží předzvědění a Boží účinná vůle - pouze tak lze podržet to, že Bůh má ve svých rukou veškerý průběh světa, a přece myšlenka Boží prozřetelnosti nekončí v determinismu, který by pouze dodával argumenty ateistickému popírání Boha; může-li rozum myšlenku prozřetelnosti potvrdit, nemůže dodávat protiargumenty. Myšlenka, že všechno dění ve světě je od Boha neomylně předzvěděno a předem určeno, nemůže pouze utěšovat, nýbrž i podlamovat nebo člověka přivést k tomu, aby se v této prozřetelnosti fatalisticky poddal. Tak ovšem myšlenka prozřetelnosti zajisté není míněna. Nebezpečí determinismu, že by Boží prozřetelnost utlačovala lidskou svobodu a odpovědnost,

⁸⁸⁹ *BD III*, 82n (83); 85.

⁸⁹⁰ *BD III*, 86; 106.

by hrozilo, pokud by byla konsekventně provedena metafyzická myšlenka Boha v jejím smísení s personální a přinejmenším v řečové formě silně antropomorfní biblickou představou Boha. Lidská svoboda a odpovědnost, základní danost sebezkušenosti, tvoří protiváhu utlačující všemoci Boží nutnosti. Nebezpečí determinismu a jemu se vzpírající lidská sebezkušenost pje *cantus firmus* učení o prozřetelnosti dogmatiky luterské ortodoxie. Mildenberger chce co nejdále následovat, jak v tomto učení byla vystižena Boží blízkost a Boží přítomnost ve světě vyhrožujícím, ale i útěšným způsobem. Je to bezprostřední Boží bytí „při tom“, při jeho stvoření, v dogmatice luterské ortodoxie označované jako *providentia actualis*, které je vlastním nosičem učení o prozřetelnosti. To je srozumitelné, neboť otázky, jak se vztahuje Boží předzvědění k dění ve světě, jsou spíše teoretického druhu, zato vnímání Boží blízkosti ve světě se víry v prozřetelnost bezprostředně týká. Proto tu spočívá hlavní zájem tohoto učení. Jelikož se nás při bezprostředním vnímání Boží blízkosti mnohé týká afektivně, musí být v odkazu na rozvíjení učení o prozřetelnosti zdůrazněna i cizost. Řeč formuláře, nejen mnohých žalmů, nýbrž i chorálů našich zpěvníků, zve k identifikaci. Tato identifikace nesmí zakrýt onu cizost, do níž jsme se v takové zkušenosti přítomnosti Boha ve světě dostali v souvislosti přelomu k moderně. Právě v otázce svobody se nejjasněji ukazuje rozdíl oproti všeobecnosti metafyzicky myšleného Boha: Vidíme-li ohroženu lidskou svobodu, potom je to spíše kvůli kauzálně uzavřené přirozené souvislosti než kvůli Boží svobodě. Svou konkretizaci získává aktuální a působící Boží přítomnost ve světě tak, že je popisována jako zachovávání, přispění a řízení stvořené skutečnosti. Zachovávání lze popsat jako pokračující stvoření (*continuita creatio*): jako pozitivní pokračování v působení, jímž Bůh stvořil své stvoření; udržování věcí v jejich bytí. Stejně jako je to tatáž akce stvoření, v níž slunce vyšlo své paprsky nejprve a v níž v proudu svých paprsků pokračuje, tak je tomu i s akcí, v níž Bůh propůjčil své bytí stvoření nejprve a propůjčuje mu je nadále.⁸⁹¹

Ve výkladu Boží prozřetelnosti jako zachovávání je tedy trvání stvořeného bytí zdůvodněno bezprostředním působícím Božím bytí „při tom“. Že může působit i stvořené bytí samo je způsobeno Božím spolupůsobením (*concursum, resp. cooperatio*), jeho „všeobecným a bezprostředním vlivem podle potřeby (*Bedürfnis*) a druhu každého stvoření“.⁸⁹² Musí být současně uvážěn problém, jak se to má s tímto spolupůsobením tam, kde Bůh spolupůsobí u svobodného jednání člověka. Na jednu stranu se tu předpokládá, že svobodné jednání by nebylo možné bez Božího spolupůsobení, na druhou stranu ovšem Bůh nesmí být myšlen jako spolutvůrce zlého jednání. Zde si musí dogmatika luterské ortodoxie jako obvykle pomoci distinkcemi: co lidé se svými přirozenými silami mohou činit, je morálně buď indiferentní nebo dobré nebo zlé. Boží spolupůsobení je bezprostředně patrné na specifickém způsobu jeho působení v řečové komunikaci na člověka, který musí být uvážěn ve své schopnosti rozhodování. Při morálně dobrém jednání je Boží spolupůsobení příkazující a příslibující. Na morálně zlé jednání člověka Bůh naproti tomu nemá žádný pozitivní vliv. Vliv má přesto ve smyslu nepřímého materiálního spolupůsobení: zlo zakazuje a zachovává schopnost a možnost stvoření jednat i tak, že intence zlého jednání protirečí Boží vůli. Boží vliv na svobodné jednání je tedy nutné myslet jinak než vliv na působení nutně působících druhotných příčin, s nimiž Bůh jako prvotní příčina jednoznačně spolupůsobí: s ohněm, že hoří, se sluncem, že svítí. Se svobodně působícími druhotnými příčinami Bůh spolupůsobí v mnoha podobách (*multiformiter*) a volně je ponechává jejich vůli a schopnosti volit to či ono. Ukazuje se tu zřetelně, jak ohled na zkušenost lidské svobody a odpovědnosti potlačuje důsledky Boží nutnosti, vševědoucnosti a všepůsobnosti. V uvážení třetího momentu Boží prozřetelnosti, Božího řízení (*gubernatio*) světa, musí ještě jednou vyjít najevo, jak Bůh svobodné jednání obemyká tak, že každopádně musí být služebné jeho cílům. Nejsou to obecná určení, která tu působí potíže (Bůh vede svět k předzvěděným cílům, čest

⁸⁹¹ BD III, 86-90; 106. Příklad Hollazův I, 645n.

⁸⁹² Hollaz I, 648.

Stvořitele, dobrota celého tohoto světa a především spása zbožných lidí). Spíše se tu musí pracovat s komplikovanými distinkcemi, aby bylo možné spojit dohromady to, co si vlastně protirečí: Boží nutnost a lidskou svobodu. Rovněž Boží prozřetelnost tu musí být rozlišována z hlediska morálně dobrého a morálně zlého. Prozřetelnost podle morálně dobrého zachovává dobrotu stvoření tím, že je ochraňuje, podporuje a vede k chvále Boží slávy, v prozřetelnosti podle morálně zlého Bůh nečinně nepřihlíží, nýbrž jako nejspravedlivější soudce vykonává svou milostí přesně stanovenou spravedlnost v činech, které hříchu předcházejí, doprovází jej a následují. - Na těchto myšlenkách k Boží prozřetelnosti zaujme samozřejmost, s jakou je Boží přítomnost ve světě činěna zakusitelnou. Přitom bylo působení tohoto v jeho stvoření přítomného Boha v nitru uváženo obzvláště pečlivě, aby tím nebyla zrušena odpovědnost a svoboda. Že tu přesto nemohlo dojít k hladkému souladu v podobě nepatrného Božího vlivu jako prvotní příčiny na příčiny druhotné, nýbrž bylo nutné zpracovat i odporování svobodného člověka Bohu a Boží prozřetelnosti vůči zneužití svobodě, ukazuje pečlivost tohoto myšlení.⁸⁹³

Je příznačné pro dogmatiku luterské ortodoxie, že musí diskutovat problematiku svobody v souvislosti myšlenky Boha, neboť právě v této myšlence Boha je upevněna nutnost bytí. Proto hrozí na základě této myšlenky Boha determinismus utlačovat svobodu a odpovědnost. Jak naznačeno, právě zde je zapotřebí vnímat zřetelné posunutí problému v moderním myšlení: nyní je nutnost bytí přimyšlena přirozené souvislosti, jež tuto svobodu Boží i světa hrozí udusit. Boží svobodu vůbec začít se stvořením, se vzkříšením Ježíše z mrtvých nechce tato přirozená souvislost myslet. Stejně jako Boží svoboda mizí v této přirozené souvislosti i svoboda člověka. Všudpřítomná zkušenost fungující techniky zaučuje v tomto náhledu, byť tento náhled vůbec není teoreticky vypracován a promyšlen. To jistě neznamená, že bychom na fungování techniky a jeho předpoklad kauzálně uzavřené přirozené souvislosti mohli nebo chtěli rezignovat. Jestliže luterská ortodoxie zakládala v učení o prozřetelnosti spolehlivost světa působícím Božím bytím „při tom“, v moderní době spočívá tato spolehlivost ve světě samém, technicky přivlastňované přírodě, bez níž si svůj život neumíme představit. To však má svůj význam pro teologické uvažování. Zkušenost svobody a odpovědnosti, jak se uplatňovala v přednovověkém metafyzicky určeném konceptu, nezmizela, nýbrž určuje nás nadále, a otázka, jak tuto zkušenost myšlenkově vypracovat a postavit proti determinismu hrozícímu v uzavřené přirozené souvislosti, patří k nevyhnutelným otázkám *Biblické dogmatiky*. Transcendentálně-filosofický koncept vypracoval tento problém myšlenkově obzvláště působivým způsobem tím, že přemísťuje nutnost z poznávaného objektu do poznávajícího subjektu, a může proto prostředkovat mezi nutností přirozené souvislosti a svobodou subjektivity. Pro Kanta je uzavřená přirozená souvislost realitou, jež nepředchází lidskému poznání, nýbrž v něm a jím teprve vzniká. To samozřejmě neznamená, že by se proto do této přirozené souvislosti na základě lidského poznání nechal zavést nějaký libovolný moment, neboť lidské poznání samo je libovůli jednotlivých poznávajících subjektů odňato. Všeobecnost lidského poznání je založena ve všem subjektům společném uspořádání lidských poznávacích schopností. Tato všeobecnost jako umožnění vědeckého poznání ovšem platí pouze pro oblast možné zkušenosti; svět jako celek, uzavřená přirozená souvislost, do této oblasti možné zkušenosti nepatří.⁸⁹⁴

Aby však transcendentální model umožnil oba základní předpoklady, kauzálně uzavřenou přirozenou souvislost a lidskou svobodu, vyžaduje neméně komplikované úvahy než distinkce dogmatiky luterské ortodoxie. Musíme samozřejmě jak svobodu člověka, tak svobodu Boží z přirozené souvislosti vyčlenit. Svoboda není uchopitelná jako fenomén, je ovšem nevyhnutelné ji myslet. To znamená, že Boží přítomnost ve světě již není názorná z vnějšku, do něhož je nitro vykloněné; tento vnějšek získává svou konzistenci z nitra. Ačkoli v naivním realismu všednodenního postoje ke světu přisuzujeme vnějšku tuto konzistenci, není tu zapotřebí Boží bytí „při

⁸⁹³ BD III, 90-93; 106n.

⁸⁹⁴ BD III, 93-95; 107.

tom“. Jeho místo je tam, kde se chtění dobrého ptá na svůj úspěch. Toto chtění předpokládá nejen svobodu, nýbrž i to, že tato svoboda v jednání jednotlivého člověka přinese smysluplný výsledek. Soulad svobodně jednajících subjektů, který musí být předpokládán, má-li mít dobré jednání jednotlivých subjektů společný úspěch, musí být garantován myšlenkou Boha. V povinném jednání je Bůh „při tom“ jako garant toho, že toto jednání je nejen dobré, nýbrž nakonec smysluplné a úspěšné. K tomu je zapotřebí jeho blízkost, již mravné jednání doprovázející víra rozumu předpokládá: Bůh působí v niternosti uskutečňující se v jednání. To je charakteristický moment pro myšlenku pokroku doprovázející pracovní étos, který byl pěstován právě v protestantismu. Tento působící prvek může být v dalším rozvíjení tohoto pojetí Boha v transcendentálně-filosofické koncepci zřetelnější než tam, kde tato myšlenka Boha primárně působí v soteriologii; „supranaturalistické odporování modernímu myšlení proto spíše zakrývá etické komponenty s jejich přizpůsobením se naléhavostem moderny.“⁸⁹⁵

Celkový rozvrh Schleiermacherův jistě nelze začlenit do této transcendentálně-filosofické koncepce; na to je ve svém nasazení příliš samostatný, zvláště v oponování rozpuštění náboženství v morálce, resp. čistě morálnímu zdůvodnění myšlenky Boha. Na druhou stranu v učení o stvoření a prozřetelnosti mu běží především o to smysluplným vymezením vůči moderní vědě se vyvarovat zbytným konfliktům. Pro Schleiermachera není centrální problém nejprve otázka po svobodě, nýbrž soulad mezi myšlením světa jako kauzálně uzavřené přirozené souvislosti, do níž jsou začleněny i svobodně působící příčiny, a v pocitu naprosté závislosti shromážděné jednoty všeho skutečného v jeho založení v Bohu. Svět a Bůh se ve zbožném sebevědomí nacházejí vždy pospolu, nakolik se vyšší sebevědomí spojuje s jednotlivými momenty smyslového sebevědomí. Co spočívá v sebevědomí pospolu, nesmí se dostat do rozporu ani v dogmatickém podání sebevědomí. V pocitu naprosté závislosti zakoušenou zapříčiněnost Boží je nutné vztahovat na tuto přirozenou souvislost v celku; pouze tak může rozlišování smyslového, tj. protikladem subjektu a objektu určeného, a vyššího, tj. celek na Boha vztahujícího sebevědomí být podrženo. Pocit naprosté závislosti přesahující protiklad subjektu a objektu vylučuje tímto protikladem určené rozdíly závislosti na Bohu, řečeno tradičněji: rozdíly zapříčiněnosti Bohem. To potom znamená, že závislost na Bohu a podmíněnost přirozenou souvislostí nestojí v žádném případě v protikladu, nýbrž ve zbožném sebevědomí jsou kladeny pospolu. Tím se musí Schleiermacher rozloučit s distinkcemi učení o prozřetelnosti dogmatiky luterské ortodoxie, neboť tyto distinkce stanovují právě rozdíly v Božím bytí při jeho stvoření. Tím je v zásadě zodpovězena otázka po možnostech zázraků: veškeré dění je nutné myslet v jeho podmíněnosti touto přirozenou souvislostí. Že ne všechno dění může být vysvětleno z této přirozené souvislosti, závisí pouze na našem nedokonalém poznání této souvislosti. Teprve takto myslíme Boží všemohoucnost dostatečně, jestliže Bůh nemá za nutný zásah v jím stanovené přirozené souvislosti za účelem změny. Bůh nikterak nezasahuje do mechanismu přírody, nýbrž do vlastní oblasti svobodných příčin: zde musíme mluvit o jediném zázraku Ježíšova vyslání, které má ovšem za cíl znovuustavit, co svobodné příčiny změnily, ne nutně proti Bohem původně ustanovenému řádu. Takto zdůvodněná souhra začlenění do přirozené souvislosti a závislosti na Bohu je zřetelná právě v pojednání otázky zázraků: za vysvětlení tohoto fenoménu není zodpovědná dogmatika, nýbrž věda.⁸⁹⁶ Tím ovšem zůstává otevřená otázka, jež byla v dogmatice luterské ortodoxie uvážena obzvláště pečlivě a podle toho i komplikovaně: Jak se vztahuje Boží působící bytí „při tom“ k lidské svobodě a ke zlu, jež protirečí Boží vůli? Odpověď myšlenky Boha, která Boha chápe jako kauzalitu všeho, nemůže znít jinak, než že Bůh sám musí být chápán jako původce hříchu. Nevyhnutelnost hříchu je ve zbožném sebevědomí vystiženo jako to, co je Božími činy vždy již překonáno. Pouze na základě vykoupení a vztažení na něj může být o hříchu řečeno, že Bůh je jeho původcem. Hřích je tedy něco, existenci čehož Bůh nechce, a co proto díky

⁸⁹⁵ *BD* III, 96-98 (98); 107.

⁸⁹⁶ Schleiermacher, *CG*², § 43, 3; I, 242 (pozn. 54)

vykoupení v Kristu zmizí. Tak vypadá zkušenost Kristem z hříchů vysvobozeného vědomí Boha. 101 V určení zkušenosti Boha jako pocitu naprosté závislosti je tedy založeno, že vše, co existuje ve světě, je stejným způsobem vztaženo na Boha. To platí i pro vykoupění a protiklad hříchu a milosti, stanovený ve vědomí vykoupění. Přirozená souvislost zahrnuje i dění vykoupění jako dějinně působící veličinu. To však znamená, že neoddelitelné spojení nitra a vnějšku je vztaženo na vědomí Boha tak, že toto vědomí vystihuje Boží kauzalitu rovnoměrně. Diference spočívá pouze v tom, že určité momenty ve vztahu ke světu je snazší vztáhnout na Boha, jiné obtížnější; jinak řečeno: Obzvláštní Boží přítomnost může myšlena pouze v různé určenosti zbožného sebevědomí Bohem. Právě tak je ovšem niternost místem, kde lze Boha ve světě zakoušet. Je-li předmětně vědomá souvislost působení rovnoměrně vztažena na Boží kauzalitu, nemůže tomu být jinak: Bůh přichází v člověku do světa. To platí docela všeobecně, ale tím spíše pro oikonomii, v níž se teologie realizuje: Vykupitel, který ztělesňuje vnímavost lidského rodu pro Boha vzorově, je Bůh zde. Ve společenství vykoupěných, v němž se Vykupitel prokazuje jako dějinně působící, je Boží přítomnost ve světě dále předávána tak, že nakonec bude zahrnovat celé lidstvo.⁸⁹⁷

V otázce, jak lze popsat Boží přítomnost ve světě v rámci předpokladů metafyzického myšlení Boha a na základě takového popisu ji též zakoušet, se ještě více ukazuje posunutí problému k moderně. Spojnici se staršími časy tvoří chápání Boha jako kauzality všeho, byť rozdílně pojímaná. Tam, kde je Bůh jako nutně jsoucí prvotní příčina všeho jsoucího ve světě v kontingentním bytí tohoto jsoucího ve světě, může být tato Boží zapříčiněnost všeho - neboli působící Boží přítomnost ve světě - vnímána ve vnějšku existujícího světa. Konzistence tohoto světa - tj. myšlená nutnost bytí, jak musí platit jako dílčí moment vnějšku v jeho spolehlivosti - zde může být myšlena v Bohu, který svou prozřetelností doprovází svět. Tato varianta metafyzického myšlení Boha proto připouští myslet různou intenzitu Božího bytí „při tom“ - při člověku a světu. To je znatelné na jedné straně v bezprostředním Božím působení v zázraku a na druhé straně v jeho obzvláštní distanci od hříšného jednání. Moderní vědecko-technický postoj ke světu naproti tomu přiznaně či nepřiznaně předpokládá souvislosti světa samého příslušející konzistenci, jež tu přejímá cosi jako nutnost bytí, kupříkladu v představě o „přírodních zákonech“. Tato souvislost světa nepotřebuje být teoreticky vypracována; naivní realismus vědecko-technického zacházení (*Umgang*) s přírodou, charakteristického pro moderní rozvrh lidského bytí, tu plně postačuje. Bůh by musel zmizet v této souvislosti světa, pokud by mu nebyl vytvořen prostor v niternosti; tento způsob myšlení potkáváme v mnohých variantách. Každopádně je nedostačující tam, kde dochází k běžnému zúžení, které Boha již nemůže vztahovat ke světu, nýbrž nanejvýš ke spáse. Moderní teologická koncepce, jak ji nalézáme u Kanta a potom v charakteristické modifikaci u Schleiermachera, může vyostřit přinejmenším toto: souvislost světa nesmí být přenechána jeho vlastní zákonitosti, zatímco Bohu je přimyšlen úkol obstarat spásu. Tím by byly Boží moc a dobrota odděleny a bezbožnému světu - v Mildenergerově terminologii: jakési zchátralé teologii - přimyšlena moc a bezmocnému Bohu, který by měl moc nanejvýš v lidském činění dobra nebo na nějakém místě spásy mimo tento svět, dobrota. Snad je po představených myšlenkových rozvrzích patrná slabost této obvyklé, zpravidla však myšlenkově nevypracované koncepce. Zbývá tedy alternativa myslet Boha buď jako dobrého, nebo jako mocného? Boží moc a dobrotu zásadně nelze podržet pospolu tam, kde se myslí *bezrozdílný* vztah Boha a světa, ať již tam, kde se Bůh jako nutně jsoucí prvotní příčina všeho jsoucího bezrozdílně vztahuje ke světu - tento důsledek metafyzického myšlení Boha byl beztak podkopán naléhavostí myslet lidskou svobodu a odpovědnost -, anebo tam, kde se souvislost světa bezrozdílně vztahuje k Bohu jako v moderním způsobu myšlení, jehož kauzálně uzavřená přirozená souvislost jistě nemůže platit za předlohu uvažování o Božím bytí „při tom“, tedy ani za předlohu

⁸⁹⁷ BD III, 98-102; 107.

chápaní biblických textů. Předběžně musí být Bůh vysloven jako *dobrota toho, co jest*. Boží moc a dobrotu v Božím bytí „při tom“ je nutné chápat v trojiční struktuře.⁸⁹⁸

K tomu Mildenerger přizve Lutherův polemický spis *O Kristově Večeři Páně* (1528). Poté, co Luther podal theo-logii, christologii a pneumatologii, následuje trojiční rekapitulace těchto obsahů víry, ovšem na popisu „oikonomické Trojice“,⁸⁹⁹ který představuje Boha jako toho, který se nám veskrze dal se vším, co jest a co má. Na rozdíl od výkladů k trojiční teologii, s nimiž Luther svůj spis zahájil, je stvoření přiřčeno Otci, který se nám dává se svým nebem a zemí, že mu stvoření musí sloužit a být prospěšné. Boží blízkost tu jistě není myšlena nezprostředkovaně. Avšak ve stvořených věcech se nachází Bůh ve své dobrotě. Vnímání této dobroty je ovšem zatemněno Adamovým pádem, proto vystupuje Syn, který se nám také sám daroval se vším svým dílem, utrpením, moudrostí a spravedlností a smířil nás s Otcem, abychom znovu byli živí a spravedliví a mohli poznávat Otce se všemi jeho dary. Kristovo dílo je tu tedy namířeno na vnímání Otce jako Stvořitele; je ovšem znovu přiřčeno Duchem svatým. Neboť pokud by Kristovo dílo zůstalo skryto a nepřišlo by k nám, tato milost by nebyla nikomu k užítku. Proto se nám zcela daruje i Duch svatý, „který nás Kristovu dobrodiní učí, ukazuje nám je, pomáhá nám je přijmout a uchovat, užitečně užívat a rozdílet, rozmnožovat a vyžadovat.“ Tak činí v nitru vírou a jinými duchovními dary vně Evangeliiem a svátostmi, kudy k nám přichází a vykonává v nás Kristovo utrpení, abychom tím dosáhli blaženosti. Mildenerger v rámci svého zájmu poukazuje na popis „oikonomické Trojice“, kde si Luther poslouží neobvyklou formulací: Jedinou Boží podstatu vystihuje tím, že *Bůh je ten, který se zcela dává*. Je tu přitom se svými dary, přičemž oikonomie zahrnuje teologii. Eschatologické nasměrování zůstává zachováno, avšak jde právě o vnímání Otce „teď a tady“ se s jeho dary. Ty totiž mohou být jistě přijímány i tam, kde nejsou výslovně vnímány jako dary Boží. Bůh si zajisté přeje, aby lidé v jeho darech vnímali jeho dobrotu, což umožňuje společné působení osob Trojice.⁹⁰⁰

Mildenerger nechce Lutherův způsob myšlení jednoduše reprodukovat; může však pomoci k vyjasnění předpokladů potud, že umožňuje vystihnout Boží přítomnost ve světě v dobrotě toho, co se ve světě nachází. Jednoduchá řeč o Bohu a její umožnění v Božím dějinném příběhu otevírá možnost vystihnout čas jako Boží blízkost, a sice právě jako dobrý čas, na který Luther poukazuje, když mluví o daru, jímž je Otec v plnosti jeho stvoření. To může přinejmenším nasměrovat pozornost na vnějšek, v němž Boží dobrota, tedy Bůh sám jako dárce všech darů je „při tom“. Tak lze potom – ovšem pouze tam, kde se zdaří nezbytná konkretizace, tedy kde a kdy se to líbí Bohu samému – mluvit o Boží přítomnosti nejen v nitru, nýbrž i ve vnějšku. Prostředkování tohoto vnímání je otevřená otázka, na niž ani Mildenerger nechce dát definitivní odpověď. Neboť brát svět tak, jak se nám dává, a sice právě na základě Boží přítomnosti v jeho dobrotě, je sice nabídka a pozvání, avšak zároveň tu nelze dát stranou, že tento svět je vždy také světem určeným hříchem. Proto je nezbytná Boží oikonomie, abychom našli správnou teologii, jak ji Luther popisuje.⁹⁰¹

⁸⁹⁸ BD III, 102n; 107. Typická potíž pro moderní způsob myšlení spočívá v tom, že pravda a dobrota již nejsou konvertibilní jako v tradiční metafyzice. Pravda je konstrukce subjektu a technická použitelnost se stává kritériem pravdy. Dobrota je tu nanejvýš ještě to, co do světa přinese jednající subjekt, hodnoty už nejsou myšleny jako to, co je vlastní jsoucím v jeho od Boha samého odvozenému bytí, nýbrž co mu je přičteno subjektivitou. Poznaná pravda se přitom může opírat o souvislost přírody, která v nutné konzistenci umožňuje vědu a techniku a jejíž konzistence je naopak vědou a technikou osvojována. Dobrota je už pouze nárok na svobodné jednání. Do světa, jak jej potkává živoucí člověk, může být přeneseno nanejvýš očekávání, že se takové dobré jednání nakonec vyplatí. Tato problematická konstelace pravdy a dobroty musí být myšlena jako předloha, ptáme-li se v této souvislosti po Bohu právě v jeho dobrotě (BD III, 103).

⁸⁹⁹ Srv. BD II, 388-392.

⁹⁰⁰ BD III, 103-106; 107.

⁹⁰¹ BD III, 106; 107.

2. Boží člověk

Věci *Biblické dogmatiky* je klást otázky, na něž jsou pomocí biblických textů hledány možné odpovědi; od biblických textů se lze nadít řešení dogmatických problémů, nejen dodávku *dicta probantia*. Dogmaticky explikované otázky jsou přitom vždy již spoluurčeny předjímáním biblických odpovědí – nikoli pouze tak, že dogmatické zpracování problémů je samozřejmě vždy vztaženo na Bibli a odtud se chce nechat zdůvodnit. Platí to i pro pojednanou problematiku predestinace, jež vyhrocuje tázání tak, že vyvolení v jeho obzvláštnosti nastává před stvořením s jeho přesahem na celek světa a lidstva. Platí to i pro antropologickou základní figuru podobnosti člověka Bohu, která musí být rozvíjena v protitahu proti tradičnímu i modernímu dualismu, platí to nakonec pro způsob, jakým má být vystiženo začlenění lidského nitra do vnějšku, že zkušenost Boha právě nemusí v tomto nitru zmizet, nýbrž odehrává se v korespondenci nitra a vnějšku – a právě v čase.⁹⁰²

2.1. Vztah Boha k člověku jako konstituce člověka

Metodické rozhodnutí zpracovat teologii na základě oikonomie Mildembergera i v celé této kapitole nutí k velmi volnému zacházení s obvyklým dogmatickým pořadím, jež postupuje zdánlivě samozřejmě chronologicky: od stvoření k vyvolení. Nejprve tu přece člověk musí být, a teprve poté vstoupit do nějakého vztahu. Toto „samozřejmě“ pořadí, které teologii, zde stvoření člověka a jeho stvořeností určenou podstatu, nechá předcházet oikonomii, zde vyvolení, nevystihuje, jak mluví o Bohem vyvoleném člověku Bible. Tato řeč musí být rozvedena (*ausführen*) christologicky. Stvořené lidské bytí je vždy již vyvoleno. Ve vyvolení konstituovaný vztah Boha ke světu je pro lidské bytí příznačný; teprve odtud lze činit nutné výpovědi o Bohu jako Stvořiteli a člověku jako Božím stvořením. Téma stvoření se tím posouvá zcela na konec úvah. Obrácení pořadí stvoření a vykoupení jistě nemá být chápáno ve smyslu Barthova supralapsarismu. Vyvolené lidské bytí je třeba vystihnout právě v jeho konkrétním určení vyvolením, a tedy v jeho odpovědi na vyvolení; v tom, jak se mu přihází Boží blízkost. Vzpomeňme na původ vyvoleného lidu. Vyvolené sítě Abrahamovo participuje na osobitosti: skrze Boží vyvolení přichází lidské bytí teprve ke své existenci. Při tom je třeba myslet nejprve konkrétního člověka v jemu vlastní podobě života, dříve, než se vši obezřetnosti učiníme všeobecné výpovědi o člověku.⁹⁰³ Jakkoli konstituce člověka vztahem Boha k němu musí být rozvedena christologicky, nesmí to znamenat popis jedné velké výjimky a obzvláštnosti.⁹⁰⁴ Spíše je v této výjimce znatelné lidské bytí ve své pravdě, tj. jemuž je vyvolující Bůh nablízku. To ovšem nutí k upomenutí těch, které Bůh při tomto vyvolení opomíjí, přechází. Žádné hladké řešení problematiky predestinace jistě nelze očekávat ani na tomto místě. Avšak otázky chce Mildemberger oproti tradičním aporiím formulovat novým způsobem. „Je to nevyhnutelné, máme-li být v otázce po Božím vyvolení a opomíjení navedeni k pádné řeči, a na druhou stranu se chceme-li vyvarovat zkratkovitého odstrkování problematiky predestinace.“⁹⁰⁵

Dříve než Mildemberger začne s výkladem pozemského Ježíše, činí několik pozorování příběhu Samsona. Tento fascinující příběh, zdráhající se bezprostřednímu teologickému přisvojení, může chránit před falešnými identifikacemi i distancemi, která hrozí tam, kde Ježíš má být představen jako exemplární člověk. Na příběhu o Samsonovi se zřetelně ukazuje, jak vyvolení předchází stvoření. Narodil se proto, aby začal s osvobozením Izraele od Pelištejců. Vedení vyvolených Božím Duchem ukazuje právě živoucnost lidského bytí, v němž pádný čas rodí spontaneitu, a v ní se uskutečňuje zachraňující jednání. Nakonec Samson vydává sebe sama své ženě

⁹⁰² BD III, 110n.

⁹⁰³ BD III, 109-112; 187n.

⁹⁰⁴ Srv. BD II, 294-299.

⁹⁰⁵ BD III, 112n; 187n.

a tím nepřátelům. To však nemůže být cílem vyprávění: vyprošovaná Boží blízkost, a tak i jeho moc se Samsonovi vrací a koná poslední velký čin, který nepřátelům i jemu samému přináší smrt. V příběhu, který se podobá příběhu Ježíšovu a současně je tímto osvětlován, se ukazuje souhra nitra a vnějšku, v níž je Bůh blízko.⁹⁰⁶

2.1.1. Duchem vedený člověk

Ježíšův příběh nemůže být převyprávěn (*nacherzählen*) stejným způsobem jako příběh Samsonův, mnohem spíše Ježíšův příběh osvětluje příběh Samsonův. Není to proto nemotivovaný skok odtud přejít k příběhu Ježíšovu. Spočívá tu ovšem metodická potíž, „že naše vnímání Ježíše kolísá mezi dogmatickými předpoklady⁹⁰⁷ a historickou problematikou.“ Tuto potíž nelze zdoлат tím, že bychom se jako v případě příběhu Samsonova přidrželi Ježíšova příběhu, neboť ten nás potkává v podobě kánonu čtyř evangelií. Konsensus spočívá nanejvýš v tom, že „život Ježíšův“ ve smyslu biografické kontinuity nemůže být cílem souvislého představení,⁹⁰⁸ nýbrž je tu třeba spíše systematicky určeného pořadí podání látky.⁹⁰⁹ Má potom být vystižen „historický Ježíš“, anebo spíše Ježíš tak, jak získal podobu v kérygmatu těch, kteří v něj věří, tedy v kérygmatických vyprávěních evangelií? Zaměří-li se tázání obvykle nejprve na „historického“ Ježíše, musejí být nalezena kritéria, s nimiž lze rozlišovat mezi původními Ježíšovými slovy a činy doplněními povelikonočních vyprávění. Přesto i poté zůstává nerozhodnuto, jak se má dané podání zdařit. Má se předložit pouze tradice Ježíšových slov? Nebo se mají více zohlednit jeho činy a jednání? Jakou roli má hrát konec Ježíšova života, jeho proces, ukřižování? Jak může být přejato svědectví o ukřižování a vztaženo na nejprve historicky rekonstruovaný obraz o Ježíšovi? Zde je metodicky zvláště ožehavý moment: historické tázání se musí nejdříve kriticky distancovat od možných změn tradice o Ježíšovi vírou ve vzkříšení. Na druhou stranu však toto teologické představení Ježíše nemůže pominout, že tento Ježíš byl zvěstován jako vzkříšený, a tak byl a je ve víře přijímán. Na tyto metodické potíže historického tázání po Ježíšovi Mildenerger pouze odkazuje, aniž by chtěl a mohl nabídnout řešení. Rádoby „objektivní“ rekonstrukci „historického“ Ježíše, jež potom má být následně teologicky interpretována na základě svědectví vzkříšení, považuje za metodicky a věcně nepřiměřenou; takový postup rozkládá na „historii“ a „kérygma“ to, co patří dohromady. Ježíšův příběh musíme vidět v jeho osobité moci a musíme jej vypravovat tak, aby se tato moc mohla stát znatelnou.⁹¹⁰

Kýžená metodická reflexe se nemůže spokojit s poukazem na problémy, které se kladou u otázky po historickém Ježíši; dogmatické otázky a předpoklady jsou stejně důležité. Tyto přímo souvisejí s chápáním určeným myšlenkou satisfakce, která je zase závislá na takovém pojetí Božího vztahu ke světu, v němž dominuje metafyzický pojem Zákona. Je tu předem dáno dvojí: jednak se předpokládá výklad Bohem chtěného lidského bytí skrze tento Zákon, i když člověk Zákon nenaplní, nýbrž je od něj usvědčován z hříchu, je tím lidské bytí ve své interpretaci tímto Zákonem známá veličina. Že Kristus je ten, který tento Zákon jako jediný dokonale naplnil, může být proto určeno jako formální vymezení. Obsahové rozvedení je běžné skrze předem daný zákon a nepotřebuje být vyčteno z Ježíšova příběhu; tento příběh spíše bývá přesazován do abstraktního hodnocení, do *satisfactio* a *meritum* jako kompenzace lidské viny a ani znovuzrozenými nedosažitelného naplnění Zákona. Takto je Ježíš dále jako ten, kdo jako jediný

⁹⁰⁶ BD III, 113-120; 188.

⁹⁰⁷ Srv. BD II, 292nn.

⁹⁰⁸ Schweitzerovy *Dějiny zkoumání historického Ježíše* tu jsou zářez, za který už nikdo vážně nemůže jít (BD III, 120, pozn. 60).

⁹⁰⁹ 188

⁹¹⁰ BD III, 120n; 188.

ve své aktivní a pasivní poslušnosti⁹¹¹ naplnil Zákon, napnut tak pevně do soteriologického myšlenkového rámce, že antropologický význam jeho osoby může být již sotva vnímán. K tomu dochází tím spíše tam, kde se prosadí moderní způsob myšlení, jež Ježíše vystihuje jako uskutečnění lidského bytí - ovšem i zde je předem daný Zákon mravního a náboženského lidského bytí dominantní natolik, že vnímání biblického příběhu o Ježíšovi ustupuje.⁹¹² Není-li možný biografický nárys Ježíšovy osoby, který by rád popsal i vnitřní Ježíšův vývoj,⁹¹³ neexistuje žádné nutné uspořádání představení Ježíšovy osoby. Ve svém postupu se Mildenerger opírá o dogmatické určení působení Ducha svatého, tedy o tzv. *ordo salutis*.⁹¹⁴ Potíž tohoto postupu je založena právě v dogmatice luterské ortodoxie, jež předpokládá člověka jako hříšníka, na nějž působí Duch svatý ve své milosti dedikující Kristem získanou spásu. Zde působí tytéž předlohy jako v christologii luterské ortodoxie: předpokládané chápání Zákona a zcela mimořádné postavení Ježíše Krista. Christologický přístup přes Ježíšovy predikace má při představení jeho osoby vedle působení Ducha svatého zajisté své oprávnění. Avšak Ježíše jako subjekt těchto christologických predikací těmito samými nelze vystihnout dostatečně. „V první řadě musíme uvařit charakter přihodilosti lidského života a v této přihodilosti tělesnou určenost, jež v tomto začlenění do vnějšku je vystavena Bohu.“⁹¹⁵

Pořadí *ordo salutis* Mildenerger volí ze dvou důvodů: (1) Jsou tu zkušenosti s Duchem svatým a jejich reflexe shromážděny tak, že vychází najevo právě charakter přihodilosti přiřčení spásy. V pojetí Ježíšova příběhu to nutí dále rozvíjet antropologii vypracovanou v pneumatologii druhého svazku. (2) Současně má zvolenou dispozici dané společné uvážení pneumatologie luterské ortodoxie a tradic o Ježíšovi pomoci k tomu, aby na jedné straně byla teologicky vystižena obzvláštní podoba Ježíšova lidského bytí, na druhé straně aby zůstala možnost našeho situování u Ježíšova lidského bytí. „Pouze takto se lze odůvodněně setkat s dogmatikou luterské ortodoxie, která předem myslí lidské bytí jako určené Božím zákonem a potom Ježíše samého zatahuje do dráhy tohoto zákona, jemuž on jako jediný byl dokonale poslušen.“⁹¹⁶ Pořadí *ordo salutis* Mildenerger následuje v jednotlivých zastaveních *gratia Spiritus Sancti applicatrix*, která nemají označovat poslušnost Ježíšova životního příběhu, nýbrž popsat přiřazení dílčích rozlišitelných momentů v působení Ducha svatého: povolání, osvětlení, obrácení, znovuzrození, ospravedlnění, tajemné sjednocení, obnovení a zachování, oslavení. Přesto nemůžeme zůstat ve všeobecnosti, nemáme-li minout konkretizaci, v níž se Ježíš ve vyprávění evangelií nachází.⁹¹⁷

⁹¹¹ Srv. *BD II*, 177nn.

⁹¹² *BD III*, 122; 188.

⁹¹³ Co Schleiermacher předkládá ve své *Věrouce*, je „dogmaticky postulovaná historie“. Na jedné straně patří k úplné dějinnosti osoby Vykupitele, že se jako každý člověk ke své osobnosti teprve vyvíjel (*CG²* § 93,3; II, 39n). Současně však u něj nesmí být předpokládáno, co v takovém lidském vývoji jinak působí hřích: „Musel tedy ve všech momentech i své vývojové periody být svobodný od toho, čím je vznik hříchu v jednotlivých lidech podmíněn...“ Schleiermacher tu myslí na pozvolné objevování sil, ale vždy tak, „že nikdy nemohlo být kladeno ve smyslovosti, co by současně bývalo nebylo kladeno jako nástroj ducha, takže [nějaký] dojem nemohl být ani přijat čistě smyslově a zpracován jako moment života až do nejvnitřnějšího vědomí bez vědomí Boha, ani jednání, které by mohlo být nahlíženo skutečně jako takové, a sice jako celé, by vycházelo vždy pouze ze smyslovosti, a ne z vědomí Boha“ (*CG²* § 93,4; II, 41). Zde diktuje předem dané chápání lidského bytí představu Ježíšova vývoje. Schleiermacher si to také plně uvědomuje: „Co jsme mohli shora vypracovat jako možné, totiž hříšný vývoj jednotlivého lidského života, to se muselo v osobě Vykupitele, díky jeho neporušené identity vztahu stát skutečným, takže stávání se jeho osobnosti od nejtělejšího dětství až do úplnosti jeho lidského věku si můžeme představit jako trvalý přechod ze stavu nečistší nevinosti do čistě duchovní naprosté zdatnosti (*Vollkräftigkeit*)“ (tamt.). Tomu se lze dogmaticky sotva vyvarovat, chceme-li trvat na Ježíšově bezhříšnosti. Přesto to ukazuje právě nemožnost chtít tu současně rekonstruovat „skutečné“ dějiny „historického“ Ježíše (*BD III*, 122, pozn. 70).

⁹¹⁴ Srv. *BD II*, 205n, kde již zaznělo, že působení Ducha svatého je třeba za nezbytného překřížení theologie a oikonomie přijmout právě v jeho významu pro teologii, Boží konstituci lidského bytí (*BD III*, 122, pozn. 71).

⁹¹⁵ *BD III*, 121-123; 188.

⁹¹⁶ *BD III*, 188.

⁹¹⁷ *BD III*, 138.

Vypráví-li se o Ježíšovi, potom o někom, kdo byl člověkem a jehož život byl veskrze lidským. Ježíšovo povolání se děje stejně jako naše.⁹¹⁸ Mildenerger tu zprvu nechává stranou otázku možné preexistentní christologie; s tímto spojené potíže byly diskutovány v souvislosti střetu s trojiční teologií luterské ortodoxie.⁹¹⁹ Ježíš jako jeden z mnoha přichází k Janu Křtiteli; jistě musí být ihned ukázána jeho obzvláštnost (zejm. Mk 1,4). Jakkoli my stejně jako ti, kteří o Ježíšově křtu vyprávěli, víme, že Jan Křtitel ohlašuje příchod mocnějšího, Ježíšovo povolání se děje v jeho křtu Janem (Mk 1,9-11). Při Ježíšově obdaření Duchem vnímáme starozákonní mesiášské určení jako zmocnění k vládě (zejm. Iz 11,3b-5): přicházející mesiáš, jak jej prorok zaslíbil, je nositelem Ducha. Ježíšovo obdaření Duchem, manifestující se v jeho křtu, je jistě obtížné pro trojiční dogmatiku a christologii, která vidí v Ježíšovi Syna Božího podle jeho bytnosti (*wesenhaft*).⁹²⁰ Přesto právě zde Mildenerger nasazuje při svém rozvíjení christologie jako *christologie Ducha svatého (Geist-Christologie)*.⁹²¹

V příbězích o narození Jana Křtitele a Ježíše je nesení Ducha svatého (*Geistträgerschaft*) dále reflektováno.⁹²² Provázání obou příběhů je připraveno již tím, že anděl Marii jako ujišťující znamení ohlásil těhotenství Alžběty. Jan je na rozdíl od Ježíše naplněn Duchem již v těle matky (L 1,41.15). 126 Oba jsou nejprve vyvoleni, což zahrnuje i pověření zaslíbeného dítěte, a teprve poté stvoření v důsledku svého vyvolení. Duch svatý je přítom určující - jím se realizuje Boží vyvolení. Příběh Ježíšova narození je spojen s Janovým jako analogie i předstižení. V andělském zvěstování Marii spoluzaznávají starozákonní náznaky: ohlášení těhotenství, narození syna i pojmenování a pověření. Je tu ovšem jedna obzvláštnost: Jestliže starozákonní příběhy o narození i ten o narození Jana Křtitele byly určeny motivem neplodnosti matky, nyní je přerušeno generačního pořadí a vyvolení popsáno jako narození z panny (L 1,34n). Co se u Jana Křtitele ještě rozlišuje, totiž zplození na jedné a obdaření Duchem na druhé straně, je u Ježíše ztotožněno. Splněné ohlášení je potvrzeno chvalozpěvem Mariným (L 1,46-55) a Zachariášovým (L 1,68-79), který velebí vyvolující Bůh a s ním jeho pomoc skrze Vyvoleného pro vyvolený lid. „Jako vyvolené a pouze tak má toto dítě svůj život.“⁹²³ Co je vyprávěno jako příběh o narození, je predikace člověka Ježíše. Bylo již řečeno, jak neblahá je ontologizace záměny subjektu a predikátu v preexistentní christologii, a potom se snažíme subjekt, tj. člověka Ježíše, myslet jako predikát, jako lidství Syna, který se stal člověkem, nebo Logu.⁹²⁴ Nejinak zde: stvořitelské působení, vstupující na místo zplození Ducha, totiž není to první, nýbrž to, co je přiřčeno jako predikativní určení tomu, který je nejprve jmenován jako tento Ježíš, s jeho určeností vyvolujícím Bohem (L

⁹¹⁸ BD III, 123.

⁹¹⁹ Srv. BD II, 387nn. Ke Kristovu prostřednictví při stvoření bude ještě jednou následovat podrobnější diskuze (BD III, 426-452), která předkládá interpretační nabídku překračující dosavadní převážně kritická vyjádření.

⁹²⁰ Srv. BD III, 125, pozn. 83. Luterská ortodoxie umožňuje Ježíšovo obdaření Duchem při křtu užívat pouze trojičně, nikoli christologicky: Např. pro Quenstedta je Mt 3,16n novozákonní svědectví pro Trojici.

⁹²¹ BD III, 123-125; 188.

⁹²² BD III, 125n; 188n. I zde má Mildenerger problém se způsobem, jakým Moltmann uvažuje o Ježíšově narození z Ducha svatého nejprve v historické perspektivě a poté nechá následovat představení teologické perspektivy. Nejdřív uvádí běžná kritická určení: nejen o narození z Panny, nýbrž o to, že Ježíš od začátku pocházel z vyšší moci, z Ducha svatého. Leč ani u L, ani u Mt či jinde v Novém zákoně není příběh o narození z Panny spojen s myšlenkou inkarnace či preexistence věčného Božího Syna. U těchto vyprávění jde o legendy, a jejich pravda spočívá v mytických příbězích o počátku, ne v biologii (Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in mesianischen Dimensionen*, München 1989, 99nn). Teologická perspektiva se pak ovšem dostává do nepřesností: mesiáš jako Boží Syn přichází na svět od Otce a od Ducha svatého do světa, a jeho příchodem se Duch zabydluje v tomto světě, nejdříve v mesiášském Synu jeho narozením, potom ve společenství Božích dětí jejich znovuzrozením, potom znovuzrozením celého kosmu (106). To má jediný smysl (pokud vůbec): stvoření a vykoupění nemusejí být myšleny současně. To však Moltmann sám neříká (BD III, 125n, pozn. 85).

⁹²³ BD III, 127.

⁹²⁴ Srv. BD II, 386nn

1,31-33). Bylo by fatální tu spolu s pozdějším dogmatickým vývojem zaměnili subjekt a predikát, jako by byl inkarnací přiveden na scénu preexistentní Syn. Je-li uchováno rozlišování subjektu a predikátu tak, že každopádně Ježíš je subjektem, potom může být kladena otázka po predikátu a jeho ne/srozumitelnosti. Tento život začal Božím vyvoláním, a tedy určeností Duchem svatým. „Proč by mělo této predikaci konkurovat docela normální zplození?“⁹²⁵

Událost Ježíšova křtu můžeme vnímat jako příběh počátku. Víme, odkud Ježíš přichází a kam spěje. Toto „odkud“ zdůrazňuje i Mk, začíná-li ihned s biblickými predikacemi, jimiž jménem Jana Křtitele označené dění se stává transparentním na základě Boha a se zaměřením na Boha. Tím spíše je to znatelné v Božím hlasu z nebe, smíšeném citátu Ž 2,7 a Iz 42,1, který upevňuje Ježíšovo povolání jako Božího Syna. Ježíšovo lidství, na něž je při jeho křtu kladen takový důraz, vytváří jeho exemplární význam: jako pokřtěný člověk nechává J. všem dalším pokřtěným u sebe prostor B. blízkosti. Otázka po tom, zda pouze Ježíš viděl Ducha sestupovat a slyšel nebeský hlas, nebo zda-li Křtitele a snad i přítomní byli svědky tohoto procesu, je nepřiměřená: tento proces je vyprávěn *nám* a je určující pro *nás*. Subjekt a predikát tu musejí být znovu přesně vystiženy: je subjektem člověk Ježíš oslovený nebo označený jako „toto“ (Mt 3,17)? Jemu je přiřčeno starozákonní slovo jako predikát (Ž 2,7). Tomuto pokřtěnému přísluší dignita davidovského krále. Přesto je tu vysloveno i spojení s Božím služebníkem (Iz 42,1). Právě vnímáme-li vyprávěnou mesiášskou proklamaci, musí dogmatické tázání sahat dále: vyvolení je současně pověření. To se ihned objasní, slyšíme-li též kontext starozákonních citátů, které vyslovují povolání: davidovský král je jako královský Boží služebník⁹²⁶ pověřen k prosazování Boží moci po celém světě. To ještě o způsobu tohoto prosazování nic neříká, nanejvýš můžeme slyšet na základě Ž 2 jistou výhrůžku: Tomu, co Bůh bude činit prostřednictvím svého pověřeného, nemůže nikdo uniknout. Je to od Jana Křtitele ohlášený soudce světa, který se nyní objevuje na scéně. Je třeba na základě Iz 42 také vidět, jak se to má stát: naplní se to, po čem toužili lidé, kteří čekali na pokyn tohoto vyvoleného. Tomu, co od tohoto Božího pověřeného přichází, nepotřebujeme uniknout, můžeme do toho vstoupit, neboť zde je ona lidskost, v níž se lidské bytí naplňuje a uskutečňuje, jeho zde proklamovaná moc není žádný tlak, jemuž bychom se museli volky nevolky podvolit; je to radostné, osvobozující pozvání. Tak se tu o Ježíšovi vypráví.⁹²⁷

Výklad se nesmí dostat do exkluzivity christologie luterské ortodoxie. V rozšíření zprávy o křtu u Mt je znatelně pojmenována Ježíšova obzvláštnost, která zdánlivě nepřipouští, aby patřil do množství od Jana Křtitele pokřtěných. Právě toto však Ježíš od Jana žádá (Mt 3,15). V této „spravedlnosti“, která je s Ježíšovým křtem naplněna, se Ježíš sjednocuje s těmi, jimž se má tato spravedlnost přihodit.⁹²⁸ Tím je Ježíšův křest explicitě otevřen ke křtu křesťanskému. Křest, který se děje v Ježíšově jménu,⁹²⁹ s ním sjednocuje: Značí vyvolení pokřtěných. I při křesťanském křtu je třeba uvážit podíl na tom, co bylo pojmenováno jako charakteristická vlastnost Ježíšova vyvolení - vyvolení předchází stvoření a vztahu ke Stvořiteli: „teologicky viděno nemůže existovat výslovný vztah k Bohu Stvořiteli, který není prostředkován vyvoláním.“⁹³⁰ Toto vyvolení musí být zase vystiženo jako dění, jež lze vyslovit v souvislostech vyprávění a zakusit jako souvislost života. Jak málo dokáže tuto souvislost vystihnout časové pořadí, jež se pokud

⁹²⁵ BD III, 125-127; 188n

⁹²⁶ Srv. BD II, 155.

⁹²⁷ BD III, 127-129; 189.

⁹²⁸ Ježíšův křest je jistě počinem lidským, ale coby křest toho, kdo je tu proklamován jako Boží Syn, patří zcela do souvislosti eschatologického dění, v němž Bůh nastolí svou spravedlnost jako obsáhlý řád spásy a práva. Tato souvislost kvalifikuje, k čemu je nyní čas: k tomuto křtu jako proklamaci mesiáše. Není to abstraktní spravedlnost, již má být učiněno zadost, nýbrž Ježíš a Jan v tomto setkání Křtitele a přicházejícího mocnějšího činí to, co Boží spravedlnost nechá se projevit (BD III, 130n, pozn. 109).

⁹²⁹ Podle Mildembergera je vcelku lhostejné, zda křest probíhá ve jménu Ježíše Krista nebo – častěji – celé Trojice. Každopádně se obě možnosti nesmějí dostat do konkurence (BD II, 338; BD III, 131, pozn. 110).

⁹³⁰ BD III, 131.

možno opírá ještě o kontrolovatelné proměny lidské niternosti, musíme přesto trvat na tom, že je to působení Ducha, které tuto souvislost zakládá. Proto je toto dění Ducha spolehlivé nejen proto, že se zakládá na Božím příslibu, nýbrž má i své znatelné rysy. *Povolání se přihází*, a sice právě tak, že povolání nechává do jeho povolání a tím do Kristem založené souvislosti života, v níž toto povolání bylo vyneseno, činně vstoupit a uskutečnit je ve křtu.⁹³¹ To však je „pouze“ začátek.⁹³²

Že Duch svatý působí pouze skrze slovo, se luterské tradici stalo takřka samozřejmým. Toto spojení je důležité, ale nesmíme je vnímat jako totožnost (*Einerlei*), aby Duch svatý nezmizel ve slově a působení Ducha na niternost tím nenechalo zapomenout čas.⁹³³ Tak osvícení pojímá luterská ortodoxie. Ježíšovo vyvedení na poušť nepopisuje proces v Ježíšově niternosti, nýbrž pojednává o tom, co se Ježíšovi přihodilo právě z vnějšku. Poušť může být chápána jako místo ohrožení i opatrování. Dogmatická reflexe musí přesahovat to, co v tomto textu může nalézt historické chápání. Ježíš se prokazuje jako člověk pod Bohem, který se nenechá dotlačit na Boží místo, nýbrž osvědčí poslušnost vůči prvnímu přikázání. Tím je tento člověk se sebou v souladu – „to znamená s tělesností své lidské živoucnosti.“⁹³⁴ Že je u zvířat⁹³⁵ a že mu slouží andělé, ukazuje tento soulad s tělesným lidským bytím, který se může stát skutečným tam, kde je tento člověk pod Bohem a pod Bohem zůstává, kde se tedy jeho duchovnost nenachází v protikladu k živoucnosti. Tento protiklad se může vyjádřit v tom, že duchovnost se pociťuje jako připoutaná k tělu a její vysvobození jako svoboda od této vazby. Může se však vyjádřit i v tom, že duchovnost mediatizuje tělo jako nástroj svého chtění. Bylo by pomýlené zde nedostatečný soulad přimýšlet pouze tělesnosti, která by rebelovala proti určení Duchem. Tento dualistický antropologický model je určen problematickým antagonismem Ducha a tělesnosti. Nutí ke zrušení tohoto antagonismu modelem vlády. Je zjevné, že lidské bytí je tím kladeno jako úkol jednajícího uskutečnění. Boží vztah ke světu může být potom prostředkován pouze skrze Zákon, který tento úkol lidského jednání blíže určuje.⁹³⁶ Že život se přihází, snadno mizí ze zorného pole.⁹³⁷

⁹³¹ Jak to má být upevněno v pořadí křtu, touhy po tomto ritu a jeho poskytnutí, je důležitá otázka pro církev. Dokud je toto pořadí křtem nemluvnat „blokováno“ (a odpovídající strategií ospravedlnění pro toto zřízení, pro lidovou církev zásadní; srv. *BD I*, 59n), lze fakticky usilovat pouze o to, aby byl dán prostor výběru termínu křtu podle libovůle. *Biblická dogmatika* tu - jako tak často - může odkázat na problémy, nikoli je řešit (*BD III*, 132, pozn. 114).

⁹³² *BD III*, 130-132; 189.

⁹³³ 132; 189

⁹³⁴ *BD III*, 134.

⁹³⁵ Vnější obraz, že Ježíš je mezi zvířaty a že mu andělé slouží, musí být zajisté vystižen jako vnitřní dění, jinak by bylo také nesmyslné chápat tuto scénu jako vnuknutí Ducha. To však nemusí mít za následek, že se tu vkradou hodnocení, podle nichž „samozřejmě“ andělé reprezentují lidského ducha, který se integruje do zvířecosti (tak Drewermann, *Markus 1*, 146–161). Jako cíl Drewermann uvádí syntézu instinktu a ducha. Nahoře a dole, vědomé a nevědomé se má sjednotit. Tím je podle Mildembergera do textu zataženo mnohé z tradičního dualismu. Tím spíše může takovéto určení učinit zřejmým protiklad k modernímu dualismu, kde alternativa Bůh nebo zvíře – v potřebě člověk, v uspokojení potřeby Bůh – ukazuje problematiku moderního pojetí člověka (*BD III*, 134, pozn. 129).

K soteriologii i christologii, které odtud nutně vyplývají, srv. *BD II*, 144n; 178n. Nutí k tomu chápat spásné dílo Kristovo z jemu zadaného lidského bytí: on je tím, který tento úkol zcela naplnil, na kterém všichni lidé kvůli své hříšnosti musí ztroskotat.⁹³⁶ Proto umožňuje svou dokonalou poslušností ospravedlnění, které zase dovoluje nárokovat si člověka skrze zákon až k permanentnímu přetěžování (srv. *II*, 343 a *III* 171). Antropologie, učení o Bohu a christologie spočívají při tomto způsobu myšlení v sobě tak, že je jen těžko znatelné, jak přitom christologie byla funkcionalizována antropologií a theologií: Tato christologie a s ní spojená soteriologie je zapotřebí, aby koncept metafyzicky nasazené teologie vytrval. Jestliže potom oikonomie s osvícenstvím padá, musí to být právě jeho práce, v níž se člověk uskutečňuje. Představit, zda toto pokračuje idealisticky nebo materialisticky, není věcí biblické dogmatiky. Lze pouze odkazovat na to, jak předporozumění významně spoluurčuje chápání biblických textů (*BD III*, 135, pozn. 134).

⁹³⁷ *BD III*, 132-135; 189.

Poušť - ať již interpretovaná jako ráj nebo jako protisvět, který není utvářen lidskou prací - ukazuje život, který musí být vykládán primárně jako příhoda. Nejdřív je tu životu nepřátelský vnějšek, blízkost smrti. Současně tam přichází život na základě Boha jako zázračné zachování: andělé Ježíšovi slouží. Uváženo antropologicky, takový přicházející se život bere dohromady tělo a ducha, živoucí lidské bytí a tím do vnějšku vykloněnou životní vůli (*Lebenswille*). Ježíš je mezi zvířaty a slouží mu andělé - to neznamená, převedeno do všeobecné antropologie, že člověk stojí mezi zvířetem a andělem a se musí rozhodnout, zda se uskuteční jako zvíře nebo anděl. Je více než andělé, kteří mu slouží, stejně jako je více než zvířata, která jsou kolem něj. Je tělesná živoucnost jako tato zvířata, ale současně zaměřen na Boha jako andělé. Kdyby býval podlehl našeptávání satana, dostal by se do rozporu se sebou samým, do antagonismu reflektivního Já a tělesného života, ale jelikož satanu odolá, přihodí se mu život. Není to život, který by on sám hledal, tedy ani život, který by se musel uskutečnit jako úkol. Byl to Duch svatý, který Ježíše vedl na poušť; Ježíš žije Duchem osvětlený život.⁹³⁸

Není snadné se do takového života vmyslet. Avšak dbáme-li na tento charakter příhody, který je vlastní tomuto souladu (*Einklang*) člověka se sebou samým, můžeme vytušit blízkost možných zkušeností k tomuto novému člověku a druhému Adamu v jeho ráji. Byť nám není prostě cizí, Mildenerger nechce hledat nebo konstruovat životní situace, které se blíží Ježíšovu času na poušti a tedy se blíží uskutečnění lidského bytí. *Toto uskutečnění se přichází* a nanejvýš jako příhoda se může vzdát. Jistě nejde o to zde příhoda a spontaneitu nitra rozehrávat proti sobě. Vnímání takového souladu může být snadno potlačeno, poněvadž jsme se naučili své aktivity usměrňovat. „Vedeme svůj život a potlačujeme přitom vnímání, která by ukazovala, že tento život je veden a může se zdařit pouze tak, že činně vstupujeme do toho, co mu přísluší.“⁹³⁹ Charakter příhody života se potom ukazuje takřka už jen v negativitě daných zkušeností. Mildenerger nechce tuto negativitu potlačovat. Že poušť je místem smrti, i když zde se život přichází v souladu se sebou samým, může odkazovat na to, že umírání může být takovou příhodou. Přesto taková možná zkušenost negativity nesmí zakrýt, že zde jde o život, který je u sebe sama v souladu se sebou a právě takto osvětlen.⁹⁴⁰

Druhým aspektem osvětlení je obrácení; lze je oddělovat pouze pro reflektující uvážení. Ono tušení souladu, které Mildenerger spojuje s Ježíšovým časem na poušti, proto nemůže být vymezeno vůči světu, do něž patří, stejně jako každý z nás. Jakkoli tu začíná nové, Ježíš patří do souvislosti, která určuje lidské bytí ve světě. Máme tento svět jako nám tradovaný svět; výklad tohoto světa s jeho hodnoceními nás určuje. Zpravidla je tento svět přijímán tak, jak je předáván. Avšak tradovaný svět se Ježíšovým obrácením změnil, získal Janem Křtitelem a jeho voláním novou kvalitu. Ať už jeho ohlašování přicházejícího Božího království a přicházejícího mocnějšího bylo chápáno jakkoli, každopádně je nynější čas kvalifikován tímto přicházejícím. Toto určení Ježíš přijal a nesl dále. O Ježíšově obrácení zde musíme mluvit proto, že Ježíš nemohl zůstat stát právě u kázání a křestní činnosti Jana Křtitele. Jan Křtitel značí konec a tím i začátek. To je zřetelné z Ježíšova svědectví o něm (Mt 11,10n par L 7,27). Jan Křtitel, byť ten největší, je připočten ke starému času. Je to přece i ten, po němž přichází čas nový (Mt 11,13). Je to tento čas přicházejícího království, v němž Boží blízkost dovoluje odvrátit se od tradičního, Zákonem strukturovaného světa a přijít tak k novému vnímání světa v příklonu k Boží bezprostřední blízkosti.⁹⁴¹

Ježíš nás v evangeliích potkává hotový ve své podobě života; vzpomeňme na Mildenergerovo chápání osvětlení jako uskutečnění lidského života. Příběh obrácení tedy jistě nemůžeme očekávat. Přesto Mildenerger obrácení konkretizuje na příběhu, a sice o Ježíšově pomazání (ČEP: „Ježíš a hříšnice v domě farizeově“) v podání Lukášově (L 7,36-50). Návaznost vyprávění

⁹³⁸ BD III, 135n; 189.

⁹³⁹ BD III, 136.

⁹⁴⁰ BD III, 136; 189.

⁹⁴¹ BD III, 136n, 142; 189.

na Ježíšovu řeč Janu Křtiteli (L 7,18-35) značí souvislost a rozdíl: jako při vystoupení Jana Křtitele dochází při vystoupení Ježíše k dělení. Ale charakteristické chování a jím určené posouzení je zcela rozdílné. Podivné vystoupení Křtitele jako prorockého askety mu přináší námitku posedlosti. Ježíš je zase morálně odsuzován kvůli příklonu k určitým lidem. Ježíšův hostitel, který vidí, jak Ježíš nechává pomazávat ženu nohy, je rychle hotov se svým úsudkem (L 7,39). To je tradiční způsob vnímání. Jak blízko je i nám, snadno potlačujeme, nakolik se do úsudku dostává rovněž tradiční obraz farizea, s nímž se nechce nikdo ztotožnit. Společnost jistě potřebuje normy, přičemž se předpokládá nejen všeobecný konsensus o nich, ale jsou třeba i příklady společenským normám odpovídajícího jednání. Přesvědčení křesťané v naší společnosti byli a jsou takovou skupinou lidí, která tradovala příklad takového jednání. Odtud lze vcelku snadno chápat, co určuje úsudek Ježíšových hostitelů. *Jednak* Ježíš očividně nepatří k nám, neboť neví, co se pro nás patří. A *tím spíše* nemůže být nikým zvláštním, jinak by si všiml, s kým se má tu „čest“. Lukáš odkazuje na to, jak je tu zablokováno vnímání. Přestože farizeus Ježíše pozval, a tedy se o něj zajímal, nechápe, s kým zde má co do činění. Ježíšův hostitel zastupuje takové vnímání světa, které je určeno samozřejmostí, že normy musejí platit, přičemž potom ovšem právě tak samozřejmě se Bůh myslí jako garant této platnosti a tím těmito normami uspořádaného světa. Jelikož Ježíš nehájí platnost norem očekávaným způsobem, nemůže ani stát v obzvláštním vztahu k Bohu, který je dříve učinil pro jeho hostitele zajímavými.⁹⁴²

Následný rozhovor se Šimonem ukazuje, že bezprostřednost lidského setkání nesmí být zkažená předem danými hodnoceními. Ježíš svým „takřka banálním“ podobenstvím přiměje farizea k přinejmenším všeobecnému souhlasu. Přesto teprve tím, že se Ježíš obrací k ženě a srovnává s chováním svého hostitele, se ukazuje pointa příběhu: bezprostřednost lidského setkání nesmí být zatarasena předem danými hodnoceními. Vyprávění předpokládá, že setkání Ježíše s Ježíšem konkretizuje Boží vztah k nám. Platí to však i obráceně: podle Ježíše se Boží vztah k nám konkretizuje v setkání s touto hříšnicí. Nejinak v podobenstvích, v nichž Ježíš své chování zdůvodňuje Boží blízkostí, která se konkretizuje v bezprostředním setkávání s lidmi. V této bezprostřednosti setkání, v němž život vděčí Bohu, poněvadž se zakouší jako přijatý, přetrvává to, co jinak určuje vnímání světa – zde konkrétně: vnímání hříšnice v jejím vztahu ke světu, který (měřeno podle hodnocení platných v úsudku farizea) ji kvalifikuje jako hříšnici – v jeho řádu a s jeho hodnoceními. Obrácení je tu znázorněno jako Ježíšův odvrát od tradičního, Zákonem určeného světa a jako příkon k Boží bezprostřední blízkosti. Z Ježíšova chování - obrácení - ovšem nelze činit „nový zákon bezprostřednosti“, nýbrž musí být přijato jako evangelium o „blízkém Bohu“.⁹⁴³ Musí být vystižen také čas a tím charakter příhodilosti Boží blízkosti v této bezprostřednosti, nemá-li se celé chápání zvrátit, poněvadž příhodilost a jednání by si vyměnily místa.⁹⁴⁴

Jestliže vyvolení předchází stvoření, potom tomu není tak, že by byl od Boha stvořený člověk dodatečně určen k obzvláštnímu vztahu k Bohu. Naopak je tu určení k tomuto obzvláštnímu vztahu, kvůli němuž byl tento člověk stvořen. Znovuzrození jistě předpokládá narození. Luterská ortodoxie vážala své pojetí znovuzrození (*regeneratio*) na pojem víry: znovuzrození spočívá v tom, že Duchem svatým je darována víra, která přijímá odpuštění hříchů díky Kristu a přijetí za Boží syny a dcery. Učením o Duchu svatém omezeným na soteriologii se theologie, a tak i antropologie, „dostává do bezduchého, poněvadž bezčasého určení.“⁹⁴⁵ Mildembergerovo spojení christologie, soteriologie a antropologie chce na tuto skutečnost upozornit. Poukaz na čas, a tak na charakter příhodilosti Boží blízkosti přináší specifickou potíž, že tradiční předmět víry již nestačí k popisu víry. Měla-li dogmatika luterské ortodoxie svůj předmět víry v Boží

⁹⁴² BD III, 138n; 189.

⁹⁴³ BD III, 142, 189. Srv. Rudolf Bultmann, *Jesus*, Berlin 1926, 163nn

⁹⁴⁴ BD III, 139-142; 189.

⁹⁴⁵ BD III, 143.

oikonomii, v konceptu *Biblické dogmatiky* otázka po předmětu víry není ukotvena: jelikož víra je určená jako vnímání Boží blízkosti v čase, nemůže se prostě držet svého předmětu, tj. Božího dějinného příběhu.⁹⁴⁶ Jakkoli je biblicky dosvědčený Boží dějinný příběh nezadatelným předpokladem jednoduché řeči o Bohu, patří k tomu právě v čase zakoušená Boží blízkost v dějinách, má-li se stát víra skutečnou. Tak ovšem lze předmět víry popsat pouze jako *nedisponovatelný proces*, nikoli však stanovit verbálně. Znovuzrozený člověk se vyznačuje vírou. Tato víra se přihází, jak se ukazuje též v základním reformačním rozhodnutí.⁹⁴⁷ To zahrnuje, že taková víra vždy současně musí být uvážena ve svém vztahu k Bohu a začlenění do světa, resp. času. Obojí samozřejmě nelze oddělovat, přesto je nutné rozlišovat: ve vztahu víry nemáme svět myslet s odhlédnutím od Boha a Boha s odhlédnutím od světa. To potom znamená, že svět je vnímán s ohledem na přicházející Boží království, stejně jako naopak toto přicházející Boží království určuje Boha jako toho, kým je. Svět nemůže být myšlen jako stabilní, nýbrž je třeba jej vidět s ohledem na jeho změnu.⁹⁴⁸

Téma Mildemberger dále rozvádí na výkladu Modlitby Páně, právě tam, kde důvěrná známost slovního znění je zprvu odcizena historickým tázáním. Tváří v tvář současné zkušenosti světa není samozřejmě Boha oslovovat jako Otce. Tím, že Ježíš učí své učedníky modlitbu Páně, navádí je do tohoto vnímání - vnímání přicházejícího království, jak je od Boha vyprošováno a očekáváno. Toto království je svět Božích dětí, kteří Boha volají „Abba“. Ježíš v tomto vnímání předchází a sám jako Syn vnímá Boha jako Otce. „Dokud je Ježíšovo povolání chápáno pouze jako potvrzení ontologicky či metafyzicky věčného synovství, nemusí to vyniknout.“⁹⁴⁹ Avšak neklade se tu pouze otázka, jak se nábožensky pojatý, a tedy též v modlitbě oslovovaný Ježíš Kristus vztahuje k Bohu samému. Na to může odpovědět trojiční učení. Přesto bychom tím sotva vyhověli tomu, co se nám vypráví o modlícím se Ježíšovi (Mk 6,46 par Mt 14,23). Víme velmi málo o tom, jak se modlil on sám: Kromě všeobecného odkazu na Ježíšovo díkůvzdání v příbězích o nasycení máme pouze ve „Chvále vykoupení v Synu“ (Mt 11,25-27 par L 10,21) formu přímého oslovení Boha jako Otce. Zpravuje nás tu pouze modlitba v Getsemane,⁹⁵⁰ kde Ježíš oslovuje Boha v přesně stejné formě, jak zní i modlitba Božích dětí, Pavlem dosvědčená „Abba, Otče“ (Mk 14,36). Ti, do to vypravovali, byli tedy samozřejmě přesvědčeni, že Ježíš oslovoval Boha nejinak, než jak to učil své učedníky. V bytí Božím dítětem se spojuje ten, kterého Bůh povolal za svého Syna a královského služebníka, s těmi, jimž přináší evangelium. Bůh jako Otec je tu vnímán v přicházejícím království, stejně jako vstupuje do přítomnosti. Právě proto, že se nový Boží svět v předjímce stává zkušeností již nyní, lze mluvit o znovuzrození.⁹⁵¹

Mildemberger předpokládá možnou námitku christologického deficitu vůči tomu, o čem je pojednáváno v celém tomto oddíle, ale speciálně také zde, kde jde o Boží synovství nejen Ježíšovo, nýbrž člověka v jeho vyvolení určeném vztahu k Bohu. Nedostává se tu *Biblická dogmatika* do povážlivé blízkosti onomu modernímu způsobu myšlení, který historického Ježíše, tedy pouhého člověka, rozehrává proti dogmatickému Kristu jako jednorozeného Božím synu? Nepostupuje jako Lessing či Harnack? Co se ohlašuje jako „christologická“ možnost, může se provádět velmi různým způsobem. Kantova christologie principu i Schleiermacherova christologie původního vzoru nemohou být následovány. *Biblická dogmatika* je samozřejmě tímto moderním tázáním dotčena. Přesto je tu zásadní rozdíl: Mildemberger nezamýšlí historickou rekonstrukci a nepředpokládá pro takovou rekonstrukci charakteristickou metafyziku objektivitu.

⁹⁴⁶ Srv. *BD I*, 260nn

⁹⁴⁷ Srv. *Bekennnisschriften*, 29-45.

⁹⁴⁸ *BD III*, 142-145; 189. „A neuvoď nás v pokušení“ Mildemberger vykládá tak, že pokušení znamená „být vytlačen z času, jak jej Ježíš ohlašuje a žije.“ Bůh tedy ukazuje své otcovství v ukazování se přicházejícího království (tam. 145).

⁹⁴⁹ *BD III*, 149.

⁹⁵⁰ Srv. *BD II*, 299.

⁹⁵¹ *BD III*, 149; 189n.

Spíše je pro všechny úvahy *Biblické dogmatiky* předpokládána moc biblicky dosvědčeného Božího dějinného příběhu, který se naplňuje v Ježíši Kristu. Právě zde se christologie odvíjí od myšlenky vyvolení, jak byla rozváděna v kritice trojičního učení luterské ortodoxie.⁹⁵²

V uvažování o člověku postoupíme dále pouze tam, kde nedbáme čistě na jednotu živoucího lidského bytí, tj. kde pozornost směřujeme na začlenění do vnějšku, a tak na čas a charakter příhodilosti lidského bytí, nýbrž kde je toto začlenění reflektováno pneumatologicky, tj. kde *nitro* - naše řeč a její užívání - a *vnějšek* - čas - jsou spolu provázány theologicky. Touto všeobecnou řečí se dostáváme do nebezpečí abstrakce, která v myšlení pomíjí vnímání času. „V takovém myšlení lze příliš snadno vzbudit zdání, jako by nitro a vnějšek - Bůh, člověk a svět - byli pospolu a jako by to tedy pouze muselo být dostatečně pevně myšleno, představováno a pokud možno věřeno, aby bylo ve svém pořádku to, co patří dohromady, a tak aby se Boží láska - nebo láska jako to, co vytváří Boží božství - ukazovala jako vlastní skutečnost světa.“⁹⁵³ Závaznost takového myšlení zůstává otevřena. Toto myšlení nemá žádný vlastní čas a musí si jej tedy vypůjčit, nakolik si vzpomíná na tento čas, kdy Bůh byl láska, anebo tento čas očekává. Tím je však současně donuceno odstoupit od svého nároku na pravdu.⁹⁵⁴ „To ovšem znamená, že myšlené není doma v myšlení.“⁹⁵⁵ Pravda, že Bůh je dobrota bytí, se přihází v čase; charakter příhodilosti jako jediný zmocňuje oslovení Boha jako Otce. Když tedy Ježíš učil své učedníky se modlit, naváděl do *časů* tím, že Boha kázal hledat s *časem* přicházejícího království. Jak se vztahuje nový čas ke starému, v němž právě není zjevné, že Bůh může být námi, jeho dětmi, osloven jako Otec, poněvadž nám je otcovsky nakloněn? Ve schématu chápání luterské ortodoxie se mohl tento vztah časů stát problémem pouze antropologicky. Metafyzicky rozvíjená theologie poskytovala rámeček, do něhož byly zaznamenány Kristův příběh jako objektivní stránka soteriologie a subjektivní stránka dění spásy. Kristus ve své aktivní a pasivní poslušnosti tomuto Zákonu zástupně učinil za dost, Bůh se prokázal jako spravedlivý a ve víře - to je nyní spásná víra v plném smyslu, která nechá toto Kristovo dílo a umožnění spásy přivlastnit bez újmy na Boží spravedlnosti - je hříšný člověk přijímán do této Kristem umožněné spásy. Starý čas je stále ještě v těle existující hřích, s nímž člověk musí bojovat po celý život. Starý čas je zároveň jako zkušenost kříže to, co značí proces změny vnitřního člověka. Tím je ovšem dialektikou časů zasažena primárně niternost: věřící jednotlivec se vztahuje ke své posud trvající hříšné minulosti. Svět je ve svém vztahu k Bohu zdánlivě dostatečně určen v metafyzicky vykládané Boží dobrotě, do níž vniklo porušení pouze lidským hříchem v jeho neodvoditelné kontingenci, a toto porušení podnítilo a do chodu uvedlo Boží oikonomii.⁹⁵⁶

Ospravedlnění je tudíž ve schématu chápání luterské ortodoxie myšleno sice jako ospravedlnění před Bohem, *coram Deo*, avšak *současně* musí být popsáno jako dílo trojjediného Boha, *aniž by* byl Bůh do dění ospravedlnění samého zatažen. Zákon, v němž je předem myšlen Boží vztah ke světu, Boha chrání a izoluje vůči „zapletenosti“ se světem, nakolik Zákon Boha definuje jako spravedlivého, a tedy člověka konfrontuje jakožto hříšníka. V luterské ortodoxii je ospravedlnění chápáno zásadně na základě situace soudu, což je vlastně jediný znatelný rozdíl od *regeneratio*. Tomu musí odpovídat i pojetí víry, kam se nesmí přimíchat moment zásluhovosti. „Víra ospravedlňuje nikoli jednáním, nýbrž trpěním a pasivním přijímáním.“⁹⁵⁷ To je pokus o podržení charakteru příhodilosti víry. Má ovšem své problémy, je-li protějšek víry vystižen pouze jako prostředek milosti a lidská aktivita přesazena do přijetí tohoto prostředku. Čas, který patří k věci, má-li být dostatečně chápán charakter příhodilosti víry, se tu dostal takřka ze zřetele, poněvadž přítomnost času spásy (*Heilszeit*) byla zcela přesazena do prostředků milosti.

⁹⁵² BD III, 151; srv. BD II, 385-406.

⁹⁵³ BD III, 151n.

⁹⁵⁴ Srv. BD I, 14n.

⁹⁵⁵ BD III, 152.

⁹⁵⁶ BD III, 151-153; 190.

⁹⁵⁷ Hollaz, 458.

Tedy pouze niternost může přijít s tímto spásným časem do styku, ne však živoucí lidské bytí. Zde se znovu projevuje metafyzický dualismus jako samozřejmá předloha myšlení. Charakter příhodilosti víry se může být připustit pouze podle běžné distinkce: víra neospravedlňuje, nako-lik v sobě a absolutně je považována takřka za ctnost. V tomto ohledu je víra výlučně skutkem prvního přikázání Desatera, zatímco k ospravedlnění je nezbytné plnění celého Zákona. Kromě toho je víra sama o sobě nedokonalá, proto potřebuje spíše Boží milosrdenství, které vyrovná její nedokonalost, než že by si Boží milosrdenství mohla zasloužit. Nakonec, i kdyby byla dokonalá, stejně by byla dlužná, poněvadž přikázána v Zákone: k čemu jsme povinováni, nám před Bohem nemůže nic získat. Tím je zamítnuta každá možnost chápat víru jako spásu záslužný čin. Pro sebe chápaná víra (*fides absoluta*) nepatří do souvislosti ospravedlnění, nýbrž nanejvýš posvěcení, resp. dobrých skutků. „Naproti tomu ospravedlňuje víra, nako-lik je pojata jako vztah, tj. nako-lik hledí na Krista a sahá po jeho zásluze. Takto se rozšiřuje na celé Desatero, tj. zahrnuje poslušnost vůči všem přikázáním, kterou Kristus pro nás vykonal, a sice dokonale a bez viny, neboť Kristus za sebe nebyl povinován Zákone, nýbrž to, co vykonal, vykonal pro nás.“⁹⁵⁸ V tomto výkladu pojetí víry je ještě jednou rekapitulováno, co bylo christologicky myšleno předem jako umožnění ospravedlnění. Kristův příběh zahrnuje naše ospravedlnění a víra nás s tímto příběhem sjednocuje.⁹⁵⁹

Způsob myšlení luterské ortodoxie mohl být *kdysi* času přiměřenou a dostatečnou interpretací biblického svědectví, byť postřehnutelná dominance Zákona se s Mildenbergerovým uvažováním těžko snáší. Dnes již jistě nemůžeme touto cestou Kristův příběh a jeho biblické dosvědčení dostatečně zpřístupnit. V naší současné situaci Mildenberger považuje za nutné v pohledu na vyprávěný Ježíšův příběh dále rozvést to, co vypracoval k Boží spravedlnosti u Pavla.⁹⁶⁰ Musí se stát zřetelným, jak Bůh sám je vtažen do spornosti času. „K čemu je nyní čas na základě Boha? To je rozhodující otázka.“⁹⁶¹ Příhodilost a jednání nelze rozehrát proti sobě. Tím spíš se nesmí dostat christologie a pneumatologie do nemístného protikladu, nejspíš tak, že vyprávění o Ježíšovi jsou - jako tak často - posunuta proti Pavlově interpretaci Kristova příběhu. Přitom se zpravidla identifikuje Pavel s církevním dogmatem a pravda přimyslí Ježíšovi. Není to tedy pouze heslo „ospravedlnit“ či „být ospravedlněn“, které Mildenbergera podněcuje ještě jednou pojednat o Ježíšových slovech o Janu Křtiteli. „Ale moudrost je ospravedlněna svými skutky“ (Mt 11,19b). Ježíšovy činy jsou ztotožněny s činy moudrosti. Co je vyprošováno jako budoucnost, lze vnímat již nyní; ovšem v podobě, která vyžaduje činně vstoupit do toho, co má přijít, jinak to člověk(a) mine. Bůh sám je tedy vtažen do procesu ospravedlnění. Dostává za pravdu v Ježíšových činech, o nichž se tu vypráví (Mt 11,5). Kde Ježíš jedná, především kde se „chudým zvěstuje evangelium“, vychází najevo moudrost.⁹⁶²

Vnímavého posluchače podobenství mění, včetně jeho světa, a tak se mu stává znatelnou Boží blízkost; a Ježíš, který do této blízkosti navádí, ospravedlňuje. Přichází-li skrze tento svět ke slovu Boží vláda, potom tento svět už nemůže zůstat běžným, všednodenním a namáhavým „nyní“, jak si myslíme, že jej známe. Zdánlivě známé získává nové určení. Spojitost Ježíšových podobenství s Božím královstvím svědčí o tom, „že svět se stává metaforickým predikátem Božím, nikoli Bůh metaforickým predikátem světa“.⁹⁶³ Svět je vyslovován jako podobenství přicházejícího Božího království, a tak přítomná zkušenost světa je vztahována k Božího království.

⁹⁵⁸ Hollaz, 460.

⁹⁵⁹ *BD III*, 153-155; 190.

⁹⁶⁰ *Srv. BD II*, 161-166.

⁹⁶¹ *BD III*, 155.

⁹⁶² *BD III*, 155n; 190.

⁹⁶³ Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktiongeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1980, 69. Přináší-li podle Wedera věci popisované v Ježíšových podobenstvích, pro nás z běžného světa, metafory Božího království, Mildenberger naopak chápe biblické texty v jednoduché řeči o Bohu jako metafory pro naši skutečnost (*BD III*, 157, pozn. 248).

„Ježíšem vstoupil Bůh sám do hry.“ Přicházející čas, a tak Boží budoucnost je subjekt, jemuž je predikován současný čas (Mk 4,26-29). Země přináší plody *sama od sebe*.⁹⁶⁴ Tento proces je vnímán ve své časovosti, kdy tento čas je popsán zcela neutrálně, není to čas žádných obzvláštních činů, ale ani čas čekání. Uvnitř tohoto času spočívá jiný čas, čas určený oním „od sebe“, v němž konec přináší ovoce. Bylo by chybné tyto dva pospolné časy synchronizovat; jde o jeden jediný čas, ve kterém trvají dva různé průběhy: spaní a bdění, a tento růst a přinášení ovoce. Neuchopitelný čas růstu a plození je určen tímto přicházejícím časem království a jeho neuchopitelností a nechává o tomto mluvit (Mk 4,27). „S Ježíšem se stal sporným Bůh sám, proto i on je vtažen do dění ospravedlnění,“ formuluje Mildenerger výsledek svého tázání ve směru od Pavlova výkladu Kristova příběhu k „Ježíšovi synoptiků“. V podobenstvích o Boží vládě - především v podobenství o zasetém semenu (Mk 4,26-29.30-34) a o hořčičném zrnku - Ježíš poukazuje na přítomnost, která může tento čas vyslovit jako metaforický predikát Boží vlády. Kde je to vnímáno a přijato, tam přítomnost propouští budoucí Boží vládu. Takto získává Boží vláda svou zakusitelnost v tom, co podobenstvích metaforicky vyjadřují. Řečí podobenství je Boží budoucnosti již nyní zjednáno právo tam, kde je tato řeč dochází sluchu. Kde lidé naopak řeč podobenství odmítají, tam nemůže k ospravedlnění dojít, poněvadž lidé se s Božím časem nesjednotí (*zusammenfinden*). „Přesazují do neuchopitelného, které může být vystiženo pouze tak, že člověk sám na neuchopitelnosti podobenství participuje.“⁹⁶⁵

Vyvolení, které lidské bytí určuje, je komunikační dění. Bylo by mylné si představovat vyvolujícího Boha nejdříve jako nějaké izolované sebevědomí, které potom vystupuje ze sebe sama, aby komunikoval s jinými Já myšlenými jako izolované substance duší (*Seele-Substanz*). Tak se musí myslet podle tradičního učení: Bůh činí svá rozhodnutí „o samotě“, a potom je přináší do světa, který se právě tímto způsobem rozhodl stvořit. Na tomto základě se snažila myslet tajemné spojení s trojjediným Bohem luterská ortodoxie. Přitom by mohlo vzniknout zdání, jako by se Slovo učinilo přebytečným, jestliže Bůh shromáždil věřící duše. Mildenerger opět kritizuje záměnu doxologické a dogmatické řečové souvislosti luterské ortodoxie. V doxologii se vyjadřuje společenství oslavujících Boha ve vyslovování Boží věčnosti, a právě tím však ve vzájemné komunikaci zde Bůh v ní „drží“. „Držet“ ovšem přestává tam, kde se myšlení z doxologického procesu komunikace vyjme a zkouší vystihnout Boha pro sebe. Tam se stává Bůh vposled myšlenou dubletou sebe sama, poněvadž není uvážena komunikace, v níž on je skutečně „při tom“. Myšlení potom zůstává u sebe sama a klade tohoto Boha vůči sobě, a sice i tam, kde tento Bůh v sobě samém je myšlen jako trojiční ve vztahu k sobě samému. Předpokládaná substancialita je v tomto myšlení překonána pouze zdánlivě, zůstává při Boží předmětnosti v jejím protějšku k reflektivnímu myšlení, neboť toto myšlení je samo bytostně bezčasé. Tím, že se *Biblická dogmatika* přidržuje pořadí vyvolení – stvoření, hledí se vystříhat, ba vzepřít této běžné podobě myšlení. To zahrnuje, že Božím bytí „při tom“ zde připadá zásadní důležitost.⁹⁶⁶

Vyprávění evangelií nezpravuje pouze o sporné komunikaci, která nás zajímala v části o ospravedlnění. Mluví o společenství, které Ježíš založil svým působením. Mildenerger jmenuje tři podoby tohoto společenství: 1. společenství těch, kteří Ježíše následují; 2. lidé, kteří se shromáždí kolem Ježíšova slova a působení; 3. společenství celníků a hříšníků, které obzvláštním způsobem charakterizuje spornost společenství, jak vznikalo skrze Ježíše a s ním. Toto živoucí společenství je s Bohem se uskutečňuje tváří v tvář přicházející Boží vládě. Poukaz na životnost tohoto společenství ovšem vstupuje do protikladu to myšlení luterská ortodoxie, pro něž jsou církevní společenství a etické jednání teprve sekundárními důsledky duchovní jednoty věřících s Bohem.⁹⁶⁷

⁹⁶⁴ BD III, 157.

⁹⁶⁵ BD III, 155-159 (159); 190.

⁹⁶⁶ BD III, 159n; 190.

⁹⁶⁷ BD III, 162n; 190.

Ježíš volal lidi k následování. Zda ovšem všichni, kteří takto šli s Ježíšem, od něj byli povoláni, nebo zda přišli k Ježíšovi od sebe sama a zůstali u něj, to nevíme. Nechme přitom otevřenou otázku, nakolik volání (*Ruf*) k následování je současně třeba chápat jako jmenování do úřadu. Nepovedené povolání bohatého muže mluví proti tomu (Mk 10,17–22 par).⁹⁶⁸ Ve vyprávění o bohatém muži není řeč o konkrétní výzvě k následování, nýbrž o tom, jak je těžké pro bohaté přijít do Božího království. A ovšem, co je u lidí nemožné, je možné u Boha – to je shrnutí diskuze.⁹⁶⁹

Diskuse však pokračuje dále a tím zpátky k obzvláštnímu následování těch, kteří jdou s Ježíšem. Slova se chápe Petr (Mk 10,28). Ježíš ve své odpovědi uvádí *tajemné sjednocení*, na němž máme pracovat (Mk 10,29n). Ti, kdo Ježíše následují, jsou s ním spojeni ve společenství života, v němž je tu Bůh. Že se tak děje „spolu s pronásledováním“, značí, jak v tomto společenství není zrušeno vzájemnost časů. Odkaz na množství v tomto „stokrát“ poukazuje na eschatologickou kvalitu Boží blízkosti, která se v tomto společenství realizuje. Že v tomto společenství Ježíšových následovníků jsou právě i ženy, snad rovněž odkazuje na eschatologický čas. Je charakteristické pro okruh Ježíšových následovníků, že hranice mezi muži a ženami, která trvala nejen v oné době, je zbourána. V tomto společenství se ukazuje celková podoba života, jak konstituuje lidské bytí. Kdo k němu náleží, opustili svou životní souvislost. Do té doby bylo jejich lidské bytí určeno známým vnějškem, jak je tu vyjmenováno v tom, co člověk opustil: dům, bratry, sestry, matku, otce, děti, pole. Tímto vyjmenováním přichází ke slovu do tohoto vnějšku vykloněné a jím konstituované nitro. Jak lidské bytí ve zkušenosti být přijat mohlo dojít k vděčnosti tomuto vnějšku, o tom se nedozvídáme nic. Přesto se lze domnívat, že ve společném životě byl zakoušen i vztah k Bohu, který se mohl též vyslovovat. Že oni všichni spolu s Ježíšem nechali tento vnějšek za sebou, každopádně značí, že již nedostačoval. Nyní však v novém Božím bytí „při tom“ je plnost. Ono „stokrát“ vyjadřuje, jak opuštěný vnějšek nebyl ničím a jak se takový vnějšek ukazuje až nyní, kde jsou přijatí pospolu v čase blízké Boží vlády, a teprve tak mohou být Bohu skutečně vděční.⁹⁷⁰

Společenství těch, kteří Ježíše následují, není žádná uzavřená esoterická skupina, nýbrž otevřená vůči „zástupům“. Být Ježíšovým učedníkem znamená být vyslán k lidem. „Zástupy“ mají být potěšeni Božím přicházením. U Ježíše zakoušejí spásnou blízkost Boží přicházející vlády, jak se zřetelně ukazuje v příběhu „Nasycení pěti tisíců“ (Mk 5,30–44). Jistě tu jde o předstížení zázračného nasycení, jak je vyprávěno o proroku Elišovi (2 Kr 4,42–44). Odhlédněme však od „zázraku přírody“, který nám může působit obzvláštní potíže, a spolu s Mildenergerem se ptejme: Co znamená, že jsou při tom „zástupy“? Není to pouhá stafáž, která zdůrazňuje velikost zázraku. Běží o hojnost těch, kteří nyní patří „k tomu“. V Ježíšově dlouhém kázání se k nim přiblížil Bůh. V jeho slovech k nim zde a nyní přichází Boží království; nyní je má zasáhnout v jejich živoucím lidském bytí (Mk 6,39). Jakkoli příběhy o nasycení není nutné vykládat v zaměření na eucharistii, chápání orientované na aplikaci tento směr zvolí. „Neboť právě zde se ukazuje tajemné sjednocení v podobě, která se týká živoucího lidského bytí, a tedy vnějšku.“ Právě v tom musí být podržen charakter přihodilosti.⁹⁷¹

Společenství těch, kteří Ježíše následují, s sebou zároveň přináší oddělení. Stylizace evangelijních vyprávění, která proti sobě staví celníky/hříšníky a farizeje/učitele zákona, nesmí vést k tomu tu znovu stanovit schémata členění. Pro Ježíše bylo právě charakteristické, že boží pevně dané hranice. Byť i nechtěné rýsování nových hranic by jistě nebylo příznakem přicházejícího království. To přesto nesmí zastínit, že nabízené společenství může být také odmítnuto (Mk 2,13–17). Podobnost o hostině (Mt 22,1–14) znovu poukazuje na vzájemnost času: že nyní je

⁹⁶⁸ Srv. *BD* II, 325.

⁹⁶⁹ *BD* III, 163; 190.

⁹⁷⁰ *BD* III, 163n; 190.

⁹⁷¹ *BD* III, 164–166; 190.

ten čas, v němž se ukazuje Boží království, vnímají ti, kdo jsou s Ježíšem samým ve společenství. Že nyní není čas činit právě to obvyklé, je ozřejmeno na těch, kteří se omlouvají. Nechápu toto „nyní“ a vylučují se tím z Boží blízkosti, jak je slavena ve společenství s Ježíšem. Přehlížejí to, co je zde v Ježíšových slovech, a tak se stalo vnímatelným. Tím ovšem vypadávají z Boží milosti a promeškávají své vyvolení.⁹⁷²

V kritice tradičního ztvárnění učení o tajemném sjednocení s Bohem Mildenberger poukázal na to, že tu substanční metafyzika musí předem myslet oddělení poté spojeného. S tím souvisí individualizace, a prostředky milosti se dostávají do falešného světla, poněvadž to vypadá tak, že jsou zbytné, jestliže se Bůh a duše sjednotili. Svědectví evangelií naproti tomu zřetelně ukazují, že co je jako společenství vysloveno, toto společenství i konstituuje. Pouze v takové řeči je Bůh zde a znatelný. To platí i tam, kde zároveň vnímáme, že jednoduchou řečí o Bohu určená podoba života našich církví ukazuje deficity, že vnímání Boží blízkosti ve společenství, které se shromažďuje kolem Ježíše, je zatěžko (*schwerfallen*). Biblické texty, které vyprávějí o Ježíšovi, mají na tomto místě zřetelný předstih. Tento náhled by neměl svádět k tomu, že bychom se násilně snažili tento předstih dostihnout tím, že takové společenství vytvoříme. „Profánní činnosti, které by pozvané zaměstnávaly natolik, že by propásly (*versäumen*) čas ke slavení Večeře Páně, by mohly být i (úředně-)církevní aktivity, kvůli jejichž zdánlivé nutnosti by bylo Boží pozvání zmeškáno.“⁹⁷³

U obnovení a zachování, *renovatio*, případně *sanctificatio* a *conservatio* - jde o působící proměnu Duchem svatým v její kontinuitě a trvání. Stále znovu Mildenberger poukazoval na charakter příhodlosti jako určující moment našeho života, a tím na nedisponovatelné začlenění tohoto života do času. Dokud je nitro – přijmeme-li pracovně metafyzickou představu o nitru jako hypostaze duše – myšleno ve své vytrvalosti, v níž kráčí časem, jistě se proměňující, ale přesto ve své podstatě zůstávající identickým, má popis luterské ortodoxie svou trvalou oporu u této hypostaze duše. Tento popis může s tímto nitrem jít a pozorovat je způsobem, jak zakouší působení Ducha svatého a jak sám rozvíjí v procesu této změny své nové aktivity. Čas přitom zůstává kontinuem, v němž se tato duše ve svém prý pomíjivém životě nachází. Je (žel) spojena s tělem, které se samo s časem v čase proměňuje, ale přitom zůstává předmětem reflexe v sobě uzavřené nitro. Zaměříme-li se naproti tomu na to, jak se pro toto nitro právě v komunikaci svět vůbec teprve konstituuje, jak se tedy jako toto nitro se teprve zakouší ve společné řeči – myšlení je nanejvýš odvozený případ vnitřní řeči vedené se sebou, umožněný tím, že stále znovu spolu mluvíme –, potom se tento zdánlivě tak pevný předmět dogmatické reflexe rozpadá a na jeho místo vstupuje dvojí, jež může být rozlišováno, ale v žádném případě oddělováno: vzájemné vnímání času, který se tomuto nitru přihází a podněcuje je k jednání, a rozšiřující se a proměňující se řeč, v níž takový čas vůbec může být teprve zakoušen, poté společně vystižen, uchován v paměti a sdělován. Snaha převyprávět to, co evangelia vypravují o Ježíšovi, znamená našemu lidskému bytí pomáhající řeč k němu samému, tj. řeč, která nechává vnímat čas. Ovšem musíme přitom znovu dbát na svéráz dogmatické řeči odlišující se od jednoduché řeči o Bohu.⁹⁷⁴

Potíže konceptu, v němž se Mildenberger snaží rozvést interpretaci biblického svědectví o pozemském Ježíšovi zde znovu vycházejí najevo. Luterská ortodoxie právě v souvislosti s obnovením a zachováním ukazuje, jak mocně předloha metafyzicky pojatého zákona působí. Víme již, že takto je Bůh izolován od „zapletenosti“ do dění ospravedlnění. Spravedlnost metafyzicky myšleného Boha je pevně stanovena v zákoně pro všechny časy. Jelikož hříšný člověk není schopen zákon naplnit, a tudíž dostat Boží spravedlnosti, musí Bůh vstoupit do hříchem způsobených problémů a zmatků. Přitom je myšlen ve své trojjedinosti, kdy jako Syn naplňuje zákon, a tak činí Boží spravedlnosti za dost. Umožňuje tím Boží milosrdenství, které díky Kristu omilostňuje toho, kdo se Krista ve víře drží. Že právě v dění ospravedlnění se člověk může chovat

⁹⁷² BD III, 166n; 190.

⁹⁷³ BD III, 167 (167); 190.

⁹⁷⁴ BD III, 168; 190.

pouze pasivně, bezpodmínečně patří k luterské formě myšlení, byť se svobodou k užívání prostředků milosti ještě zůstává možnost apelovat na lidskou aktivitu, jak tomu v souvislosti církevní pedagogiky dobře nemůže být jinak. Aktivní moment je zdůrazněn v oblasti *renovatio*. Nerušeně tu lze mluvit o *cooperatio* člověka: znovuzrozený a ospravedlněný člověk spolupůsobí na díle posvěcení jako druhá, Bohu podřízená příčina, aby se od Boha přijatými silami denně obnovoval.⁹⁷⁵ Pro Mildembergera zásadní charakter příhodilosti dedikování spásy je tu zřetelně redukován: člověk přijímá nebeské síly, které jej obnovují a napravují. Metafyzický myšlenkový tlak musí myslet izolovanou niternost v jejím uschopnění k dobrému. Ale že a jak se toto uschopnění přihází, je pojato jako působení Ducha svatého v této niternosti. Posvěcení je trojí: začíná křtem, pokračuje Slovem a užíváním Večeře Páně a naplňuje se v blaženosti.⁹⁷⁶ Důsledně izolované nitro přijímá Boží dary,⁹⁷⁷ s jejichž pomocí se poté může obracet do vnějšku a působit: „Víra působí lásku (Ga 5,6), rozvíjí se aktivně a vylévá se skrze lásku, královnu ctností, do vnějších činů.“⁹⁷⁸ Čas je uvážen pouze tam, kde musejí být do této souvislosti zapojeny ohrožení a pokušení, která jsou ovšem ihned neutralizována: ohrožení lásky a pokušení duše neznamenají pro znovuzrozeného a ospravedlněného člověka pokutu, nýbrž otcovské pokárání.⁹⁷⁹ Alespoň takto je jmenována zvnějšku přicházející a zároveň bezděčná příhodilost; plní funkci druhořadé opory a nástroje posvěcení. Že tu jsou prostředky milosti a jimi propůjčované zmocnění uváděny jako prvořadé, je na základě luterské tradice přesvědčivé. Znamená to však ukrácení popisu a celé možnosti vnímat: tím, že čas je takto podřízen prostředkům milosti, zůstává sice stále ještě zohledněn jako Bohem určený, avšak přesto stojí nespojitě vedle prostředků milosti. Vzájemnost času a Slova tak již není dostatečně uvážena. V důsledku toho může dojít ke zúžení zkušenosti na sebezkušenost, v níž odporování těla duchu je popisováno jako rozdvojení člověka se sebou samým a cíl posvěcení jako podřízení tělesných údů a nižších sil duše pod rozvažování a vůli.⁹⁸⁰

Jakkoli se luterská ortodoxie snaží trvat na působení Ducha svatého v souvislosti s dedikováním spásy, koncentrace na „samomocnou niternost“ vede k tomu, že charakter příhodilosti života od Boha není názorný. Sice se i nadále trvá na Slově a svátosti, ty jsou ovšem znovu snadno přiřazeny a podřízeny úřadu, takže nakonec jako konkretizace zůstává apel na niternost dodržovat úředně církevní normy participace na bohoslužebném životě, byť tento apel může být odvozován z Bohem opatřeného vybavení milostí. Tomu Mildemberger čelí stálým poukazováním na charakter času a příhodilosti Duchem svatým vedeného života. Jednání Ježíše samého a jiných při setkání s ním nevede z niternosti ven, nýbrž činně vstupuje do vnějšku. Mildemberger k tomu uvádí příběh o Syroféničance, přičemž se drží „méně elegantního“ Markova podání (Mk 7,24-30). Příběh jistě lze vykládat z hlediska dějin spásy, kdy ve zpětné projekci do Ježíšova života popisuje podíl pohanů na Boží spásě přinesené v Kristu - včetně parenetrického užití na příkladnou víru této ženy. Avšak tento výklad zbavuje příběh jeho konkretizace. Nejde tu o pouhý spor, v němž Ježíš zcela proti pravidlům „prohrává“.⁹⁸¹ Jestliže v obvyklých sporech dostávají napomenutí Ježíšovi partneři v rozhovoru, nyní Ježíš sám a navíc od pohanské ženy. Chytlavá metafora chleba, dětí a psů změnila svět – svět Ježíše Krista. To není nějaké psychologování, které se snaží do Ježíše vmyslet; jsou tu slova, metafora a přirovnání, které je obráceno, a tak osvětluje situaci. Sporné lze rozhodnout právě pádnou metaforou. Že nadávka této ženě

⁹⁷⁵ Hollaz, III, I, 510.

⁹⁷⁶ Hollaz, III, I, 521.

⁹⁷⁷ Bůh člověku k jeho obnovení dává: (1) slovo zákona jako normu a pravidlo posvěcení, (2) slovo evangelia, jímž jsou přenášeny nadpřirozené síly Ducha svatého, (3) křest jako lázeň znovuzrození a (4) Večeři Páně jako působící prostředek sjednocení s Kristem (Hollaz, III, I, 513).

⁹⁷⁸ Hollaz, III, I, 513.

⁹⁷⁹ Hollaz, III, I, 513.

⁹⁸⁰ BD III, 168-170; 190.

⁹⁸¹ Tak Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921, 38.

dává za pravdu, což jí Ježíš nemůže upřít, značí kus obnovující změny světa. Nezměnilo se nitro, nýbrž kus světa, do něhož nyní tato žena rovněž patří, a z něhož obvyklá, pohany označující nadávka „psi“ zmizela. To je kus obnoveného světa a obnoveného lidského bytí. Přesto často je lidem, kteří chtějí být „při tom“, zatěžko do této změny přijít.⁹⁸²

Tam, kde mluvíme a uvažujeme, nevystačíme si bez abstrakcí. Avšak neměli bychom se nechat svést k tomu vyjímát z biblických vyprávění abstraktní pravdy v domnění, že by tak mohlo snáze dojít k jejich aplikaci. Právě vyprávění o Ježíšovi nám dávají možnost situovat se, činit zkušenosti, uchovat je a předávat dále. Příběh o Syroféničance nás může povzbudit k tomu nedržet se pouze v plachém respektu od Ježíše dále. Na druhou stranu jsme těmito vyprávěními samými drženi od Ježíše v odstupu. Tento odstup od Ježíše explikuje nyní Mildenerger s ohledem na heslo zachování na tom, co naznačil v jiné souvislosti:⁹⁸³ Ježíšově opuštěnosti. Uvádí k tomu Janovo podání Petrova vyznání (J 6,60-71), jemuž předchází řeč o chlebu (J 6,57n) týkající se podílu na Ježíšově vztahu k Bohu, na životě ve zprostředkování Slovem. Ježíšovo tázání „I vy chcete odejít?“ (J 6,67). „Nevyvolil jsem si vás dvanáct?“ (J 6,70) razí cestu rozdělení na ty, kteří jsou Bohem určeni ke společenství s Ježíšem a na ty druhé, kteří odcházejí. V předchozí části byla řeč o tajemném sjednocení těch, ve kterých se realizuje společenství v Bohem. Zde musíme vnímat též opak. Petr vzpírá uznat, co Ježíš tvrdí svým ohlášením utrpení. Zde se naznačuje Ježíšova osamělost při pašijích, která ovšem ve slovu o nesení kříže je otevřená pro učedníky. V Ježíšově odpovědi u Mt (16,17) na Petrovo – zde mluvčího společenství učedníků – vyznání Ježíše jako Krista (Mt 16,16) je zkomprimovaná zkušenost, kterou Petr učinil s Ježíšem. Současně právě Petrovi se Zmrtvýchvstalý zjevil nejdříve. Přesto tu v první řadě záleží na tom, že tu prostřednictvím učedníka přichází vstříc Ježíš sám jako ten, kým sám je. Nevyřešená a za předpokladů historického tázání nevyřešitelná otázka po „mesiášském vědomí“ Ježíše je tu zodpovězena. Ne tak, že Ježíš sám, myšlen v izolaci své niternosti, by věděl o svém mesiášství, a potom je odhalil ostatním. „Mesiášské vědomí je tu spíše vysloveno tak, že stojí mezi učedníky a Ježíšem, který svým odkazem na zjevujícího se Boha potvrzuje toto vyznání jako oficiální text.“⁹⁸⁴ Ježíšova exkluzivita umožňuje společenství, které s ním (*zusammenschliessen*) před Bohem sjednocuje. Text vyznání je v Mt 16,21 interpretován Ježíšovým příběhem, čímž užívané predikáty „Kristus“ a „Syn člověka“ ve svém předem určeném významu ustupují příběhu. Tato exegetická skutečnost smí ve svém významu spoluurčovat i dogmatickou reflexi: máme-li mluvit věcně o Ježíšovi, musí být ve hře jeho příběh, a kde dogmatická predikace hrozí vytlačit vyprávěný příběh, je třeba ji revidovat. Teprve tímto příběhem vychází najevo, kdo Kristus je: Ježíš. A pouze v převyprávění tohoto příběhu je možné učinit dostatečně srozumitelnými predikáty, v nichž je vyslovována jeho důstojnost. Jak je však Bůh v tomto příběhu samém „při tom“? Petr formuloval všeobecně akceptované vyznání a popírá, že by Bůh s Ježíšem naložil tak, jak to Ježíš ohlásil (Mt 16,22). Jistě, vyprávějí to lidé, kteří vědí, jak to s Ježíšem dopadlo. Ale rovněž tak vědí, jak toto nepochopení Ježíše přivedlo do osamělosti jeho utrpení a smrti: Zatímco Ježíš vyslovil své vyznání před veleknězem a veleradou, Petr jej zapřel; tak, jak to Ježíš sám nyní zakusil, nechtěl být „při tom“. Tím je ukázána spornost Boha samého, pro víru zrušená pouze ve vyznání Ježíše jako Krista, tedy ve vyznání vzkříšení Ukřižovaného. Interpretace textu vyznání Ježíšovým utrpením znovu ukazuje, jak Bůh sám je tu sporný (*in Frage steht*). Podaří se Boha dostatečně odlišit od satana? Petrovi se to právě nepodařilo - a Ježíš mu to svou odpovědí dává ostře najevo (Mt 16,23 par Mk 8,33).⁹⁸⁵

Slovo je nejprve text vyznání, který však nelze izolovat. Slovo odkazuje na to, co se musí stát. Jestliže se tu naráží na Ž 118,22 („Kámen, jež zavrhl stavitelé, stal se kamenem úhelným“),

⁹⁸² BD III, 171-173; 190.

⁹⁸³ Srv. BD II, 299n.

⁹⁸⁴ BD III, 175.

⁹⁸⁵ BD III, 173-176; 190.

přichází tím v-čas i slovo, aby rozhodlo spornost, která se ukazuje v Ježíšově pokárání Petra. Co je tu lidské a co božské? Co se Ježíšovi přihodilo, je tu jmenováno v náznaku předem, a tak spojeno s vyznáním: Ježíš toto vyznání přestál a právě tak je příkladem zachování víry.⁹⁸⁶ Právě v tom se toto vyprávění stává Slovem pro přicházející časy. Tím je Ježíš na jedné straně vystižen ve své obzvláštnosti, jak se ukazuje v osamělosti jeho utrpení, na druhé straně je Ježíš právě v tom oním Slovem, které dokáže zpřístupnit čas v zaměření na Boha. To je řečeno ve slovech o následování (Mk 8,34 par). Tam se stal Ježíš sám ve slovech o nesení kříže metaforou. „Bylo by to rozmazávání profilovaného textu, pokud bychom se ptali na to, co tím může být míněno: zda takové nesení kříže má znamenat kupříkladu pouze utrpení kvůli Ježíšovi nebo utrpení vůbec atd.“⁹⁸⁷ Slovo je tu v-čas a na základě tohoto času získává teprve svou konkretizaci. Jelikož v tom, co se Ježíšovi v jeho nesení kříže přihodilo, byl Bůh blízko, „při tom“, lze v Ježíšovi a skrze něj v přicházejícím nesení kříže zakusit Boží blízkost.⁹⁸⁸ „Že tato přihodilost se ukazuje ve znamení kříže a tím určená negativně, naznačuje, že i taková negativita může být integrována do Božího bytí „při tom“ až k utrpení a smrti.“⁹⁸⁹

Pojednáním oslavení v souvislosti s dedikováním spásy je dosaženo samé hranice Mildenergerova zvoleného tázání, důsledně propojujícího antropologii a christologii, přinejmenším v tom, že považuje za nutné nyní dále rozvést to, co naznačil poukazem na Ježíšovo osamění při pašijích, nezrušeného naším nesením kříže. I zde přitom musí být podržena vůdčí otázka po charakteru přihodilosti jako korelátu Božího jednání. Ovšem dostáváme se na nejzazší hranici toho, co může vůbec platit za zakusitelné. Přinejmenším způsob myšlení luterské ortodoxie vposled transcenduje všechen čas, a tedy to, co v čase může nastat.⁹⁹⁰ Jak zmíněno, představu oslavení musíme zasadit do nynějšího času, abychom naznačili závažnost, kterou mluvení o oslavení má. „Povedeš mě podle svého rozhodnutí a pak do slávy mě přijmeš“ (Ž 73,24) - oslavení jako ozřejmění toho, jak se život v Bohu stává úplným. Antropologické určení oslavení musí být vztaženo na určení christologické. Zde se nabízí sáhnout po Janově evangeliu: oslavení jako Ježíšovi od Otce daná sláva je předána učedníkům (J 17,22n). Tento moment určuje celý Mildenergerův výklad, který spojuje vyprávění evangelií s dedikujícím působením Ducha svatého. Pouze tak lze zřetelně říci, jak skutečností zmrtevýchvstalého Krista určená řeč zpřístupňuje čas přicházejícího království, v němž lze Boží blízkost již nyní spásně zakoušet. Právě zde musí dogmatika obzvlášť pečlivě uvážit možnosti své řeči.⁹⁹¹ Jak lze mluvit o zmrtevýchvstání tak, že zůstane znatelnou jak nevyslovitelnost, tak i možnost o tom mluvit?⁹⁹²

V přihodilosti kříže zjevná spornost Boží blízkosti, kterou Ježíš zastupuje, se stává jednoznačnou tak, že ukřižovaný je dosvědčován jako zmrtevýchvstalý. V tomto spojení kříže a zmrtevýchvstání je Ježíš tím, kterého Bůh oslavil. V tom se otevírá možnost podílu na tomto oslavení. Na jedné straně tudíž zůstává u Ježíšova oslavení „nepřekonatelný předstih“.⁹⁹³ „Jako ten, jenž byl vydán pro naše přestoupení a vzkříšen pro naše ospravedlnění“,⁹⁹⁴ jehož smrtí je

⁹⁸⁶ Srv. *BD II*, 186n.

⁹⁸⁷ *BD III*, 177.

⁹⁸⁸ Proto Mildenerger považuje za problematické zdůrazňovat v žádoucím sebezapření aktivní moment (tak Luz, *Matthäus 2*, 491n, který mluví o vědomém rozhodnutí pro nasměrování života, neorientovaném na „já“). Tím se posouvá orientace ihned na jednání do popředí a zakrývá tak, jak fundamentální je v Ježíšově utrpení charakter přihodilosti. Zůstaneme-li v kontextu, musíme dbát i tam, kde je řeč o nesení kříže u učedníků a dalších posluchačů (čtenářů), na záměnu božského a lidského, na niž Ježíš odkazuje v pokárání Petra. Ta musí být zohledněna v kýženém sebezapření (*BD III*, 177, pozn. 351).

⁹⁸⁹ *BD III*, 177.

⁹⁹⁰ 177.

⁹⁹¹ Srv. *Auferstehung IV. Dogmatisch, TRE 4*, 1979, 547-575

⁹⁹² *BD III*, 177-179; 191.

⁹⁹³ Srv. *BD II*, 382n

⁹⁹⁴ Ř 4,25.

nám umožněna spásná Boží blízkost, zůstává v Božím čase.⁹⁹⁵ K oslavení Ježíšova lidského bytí patří, že se stal evangeliem přinášejícím spásu, jímž Bůh nás hříšníky se sebou smiřuje - a tím se Ježíš stal i naší budoucností. Touto budoucností jistě nelze disponovat, ani řečí, která se odvolává na Ježíše. Tato budoucnost je zakoušená v nynějším čase, který je Ježíšem otevřen směrem k Boží blízkosti. V možnostech řeči o slávě, která je nám v Kristu zpřístupněná, může existovat pouze analogická řeč, „která prodlužuje současnou skutečnost do budoucnosti.“⁹⁹⁶ Aporii, do nichž se taková řeč přitom dostává, se nelze vyhnout. V této souvislosti odkazuje Mildenerger na Schleiermachera, byť eschatologie jistě nepatří k těm článkům, které by Církevní otec 19. století rozpracoval s obzvláštní horlivostí. Přesto podle něj musí být naděje založena christologicky. Ryze antropologické zdůvodnění trvání osobnosti přes smrt či v obvyklém způsobu o nesmrtelnosti duše nemůže existovat. Ducha, i ducha uskutečněného jako vědomí Boha ve jeho produktivitě, lze myslet pouze, je-li „jednotlivá duše pouze přechodnou (*vorübergehend*) akcí této produktivity“.⁹⁹⁷ Christologie naproti tomu nutí k vystižení božského v osobě Vykupitele a touto přítomností se uskutečňující osobnosti jako trvalé, nezrušenou smrtí. A co platilo pro Vykupitele, musí platit i pro vykoupené, nemá-li dojít k doketistickému pojetí vykoupení. Nadto by se myšlení dostalo do rozporů tím, že dvě různé veličiny musejí být extrapolovány do budoucnosti: *jak* věřící člověk, *tak* církve, tedy - s Mildenergerem řečeno⁹⁹⁸ - Vykupitelem určené *jak* nitro, *tak* vnějšek. Podle Mildenergera se však ukazuje, že při snaze myslet naplnění lze jasně vystihnout vždy pouze jednu z těchto dvou veličin: Představujeme-li si naplnění věřícího individua, ztrácí se ze zřetele naplněný svět,⁹⁹⁹ představujeme-li zato naplnění církve, případně světa, dostatečně nezohledňujeme individuum s jeho naplněním.¹⁰⁰⁰

Mildenerger nechce nabídnout žádné řešení, nýbrž poukázat na existující problém: živoucí lidské bytí potřebuje svůj vnějšek, byť chápaný spiritualizovaně jako v luterské ortodoxii nebo u Schleiermachera. Avšak není možné tento vnějšek v jeho korespondenci s živoucím lidským bytím vmyslet do podoby naplněné slávy. Zůstává tedy jen poukaz na čas, který je už nyní kvalifikován Boží blízkostí. To potom znamená právě to, že naděje na tuto slávu se realizuje v životě, který vědomě směřuje ke své smrti. Stejně jako Janovo evangelium popisuje Ježíšovu slávu právě v jeho utrpení, musíme tu myslet též v souvislosti naděje.¹⁰⁰¹

2.1.2. Opomenutí

Je-li konstituce lidského bytí v jeho vyvolení Bohem zpracována v charakteristickém překřížení s Ježíšovým příběhem, považuje Mildenerger za nevyhnutelné ještě jednou pojednat problematiku predestinace. Je tu Ježíš Kristus, Boží vyvolený, kolem něho jiní vyvolení, kteří k němu přicházejí. Nelze zůstat u abstrakce, příznačné pro učení o predestinaci luterské ortodoxie. Dále tu musíme vidět přijatý a vděčný život v celé jeho plnosti, jak tento život můžeme pojednávat pod jednotlivými momenty *ordo salutis* - jako život přiházející se od Boha. Jak jistě takový život žijeme v následování kříže, prožíváme i radost, vyvolaná Boží blízkostí a jeho královstvím.¹⁰⁰²

Nelze *opomenout* otázku po druhých lidech, včetně těch *opomenutých*. Mildenerger zde dává za pravdu Calvinovi, že vyvolení by nemělo žádného trvání, pokud by mu nebylo postaveno zavržení jako protiklad.¹⁰⁰³ Calvin má podle Mildenergera pravdu i v tom, že namísto

⁹⁹⁵ BD III, 180.

⁹⁹⁶ BD III, 180.

⁹⁹⁷ Schleiermacher, CG², § 158,1; II, 412.

⁹⁹⁸ To navzdory Schleiermacherem upřednostňovanému nitru; srv. BD III, 58.

⁹⁹⁹ 180n; srv. *Grundwissen*, 233n

¹⁰⁰⁰ BD III, 180n; 191.

¹⁰⁰¹ BD III, 181; 191.

¹⁰⁰² BD III, 181; 191.

¹⁰⁰³ „...quando ipsa electio nisi reprobatione opposita non staret“ (*Institutio* 3 c.23,1).

„zavržených“ užívá méně příkrý výraz „opomíjení“ (*Übergangene*).¹⁰⁰⁴ Otázku predestinace Mildenerger klade z hlediska univerzality Kristovy budoucnosti. Otázka predestinace může být revidována pouze doxologicky. „Je to jediný přiměřený způsob překonání problematiky predestinace tam, kde je navrhována abstraktně.“¹⁰⁰⁵ Tato otázka není řešitelná, lze s ní nakládat pouze tak, že se předá zpět Bohu. I tam, kde jde o opomenuté, musí *Biblická dogmatika* zůstat u konkretizace biblických textů, resp. ptát se *nad* tyto texty.¹⁰⁰⁶

M. zde stručně vykládá nejprve Ex 12 a především na tento text navazující Mt 2, kde je náhlý odchod do Egypta chápán jako naplnění či spíše předstizení vyvedení Izraele z Egypta. Toto vyvedení bylo umožněno povražděním egyptských prvorozených (Ex 12,29): jsou tu vyvolení, kteří jdou na svobodu, za niž vděčí Bohu, a jsou tu mrtví, opomenutí, již „nežitý život“.¹⁰⁰⁷ V Novém zákoně potom čteme, že Herodes „dal povraždit všechny chlapce v Betlémě a v celém okolí ve stáří do dvou let“ (Mt 2,16). Jeden jediný vyvolený je zachráněn, kvůli němu byli mnozí opomenuti, kteří nesmějí zůstat naživu. Tradiční výklad tohoto vyprávění nemůže dělat nic moc jiného než nevině pobité děti oslavovat jako mučedníky, kteří zemřeli pro Krista.¹⁰⁰⁸ Že tu jde o legendu, a ne skutečnost, že tedy tito povraždění opomenutí, jejichž jediným smrtelným proviněním bylo totožné místo narození s Božím synem (možná pouze „nevhodně zvolené“ místo pobytu rodičů), zemřeli pouze v tomto příběhu, je věru velmi povrchním a sotva koho vážně uspokojujícím vysvětlením. Vyvoleného syna a s ním a v něm přijaté obklopují nespočetní opomenutí, jejichž život byl uťat dříve, než opravdu začal. Mildenerger se tu zdráhá ihned postulovat nějaké „vyrovnání“ na onom světě; nezná tu vposled žádné jiné východisko „než všechny tyto opomenuté poručit Boží paměti, která nezapomíná na nikoho.“¹⁰⁰⁹ - „Opomenutí“ by proto byl dosti nevhodný překlad onoho „Übergangene“, pokud bychom Mildenergerův návrh považovali za něco lepšího než „méně náboženský“,¹⁰¹⁰ leč oproti křest krví podstoupivším dětským mučedníkům - Mildenergerovu záměru navzdory - doxologicky spíše podhodnocený výraz posmrtného „vyrovnání“.

Patří k vyprávění, které zakotvuje vyvolení v Božím dějinném příběhu a jeho dosvědčování, že opomíjí opomenuté. Přesto mají v Jr 31,15-17 opomenutí ještě naději, což spoluzaznívá v Matoušově recepci Jeremiášova proroctví: závěr Mt 2 znovu uvádí vyvoleného, který se navrácí z Egypta a usazuje v Nazaretu, čímž se naplňuje to, co bylo řečeno ve vyprávění o narození Samsona (Sd 13,5). Co je v pohledu na opomenuté třeba uvážít, ovšem podle Mildenergera dalece přesahuje to, co lze říci tímto jedním příkladem: záchrana vyvoleného Syna do Egypta a z Egypta jako základní příběh vyvolení po sobě zanechává bezpočetné opomenuté.¹⁰¹¹ Proto Mildenerger uvádí na scénu Deuteroizajáše ohlašujícího exulantům spásu. Kýros, tento nástroj Boha Izraele, s Chaldejci skoncuje, neboť Bůh své vyvolené neopustí (Iz 44,24-45,7). Leč žádný mír, klid a štěstí, nýbrž přichází nová nadvláda, bezpráví, násilí, které se ovšem týká těch, jimž se - na rozdíl od Izraele - nepříhodí přislíbená spása. Výslovné ujištění (Iz 43,1)¹⁰¹² a příslib obzvláštní Boží blízkosti a ochrany (Iz 43,2.3a) je vymezen vůči opomenutým (Iz 43,3b.4), kteří jsou odevzdáni novému vládci. V uvedených biblických textech, k nimž by bylo možné přibrat „mnohé další“, jsou vyvolení vysloveni spolu s opomenutými. Opomenutí jsou opomenuti

¹⁰⁰⁴ „Bůh opomíjí ty, které zavrhuje: z žádného jiného důvodu, než že je chce vyloučit z dědictví, jež určil svým dětem“ (Calvin, Inst. 3 c 21,1).

¹⁰⁰⁵ *BD III*, 181n.

¹⁰⁰⁶ *BD III*, 181n; 191.

¹⁰⁰⁷ *BD III*, 182.

¹⁰⁰⁸ „Aniž by to věděli a chtěli, podstoupili křest krví, což ovšem chytře v naší lidové církvi není uváděno jako *dictum probans* pro křest vodou, podstupovaný bez vědění a chtění“ (*BD III*, 183, pozn. 379).

¹⁰⁰⁹ *BD III*, 182n (183); 191.

¹⁰¹⁰ V českém evangelickém prostředí by se spíše řeklo: „civilnější“.

¹⁰¹¹ 183

¹⁰¹² V Iz 43,1a je vyvolení vysloveno výrokem o stvoření (*BD III*, 184, pozn. 387).

svým vyslovením spolu s vyvolenými. Že Jákob je milován a Ezau nenáviděn, nemusí být v tom či onom vyprávění o vyvolení řečeno explicitně, avšak spolu s vyvolenými mluvit o opomenutých náleží k „neúprosné logice“ myšlenky vyvolení. Teologické distinkce, které hledí Boha a spásu z nepřehledného dění ve světě odstranit, může Mildenerger snést jen z donucení, neboť dříve či později vedou ke škodlivým zúžením rozpojujícím teologii a oikonomii, kdy již nejsou s to ani jednu náležitě vyslovit.¹⁰¹³

Mildenerger není schopen biblické texty pouze dovedně podle pojednávaného tématu uspořádat, nýbrž i kritizovat. Pro naprostou koncentraci na vyvoleného Syna a kromě reflexního citátu žádnou pozornost těmto opomenutým věnovanou Mildenerger kárá (*rügen*) Matoušovo podání betlémské „vraždy dětí“ jako „deficientní“ text a na biblické texty se při dalším rozvíjení úvah o vyvolení již nebude odvolávat.¹⁰¹⁴ Formuluje úkol tento „deficit“ vyrovnat a ptát se ty, které opomíjí nejen samo vyvolení, nýbrž i vyvolení dosvědčující biblické texty;¹⁰¹⁵ ptát se, zda tito opomenutí nejsou opomenuti ještě jednou. Tak by tomu nemělo být tam, kde doufáme, že i tito opomenutí jsou uchováni v Boží paměti. Byť my touto pamětí nejsme, náleží k nám uložené pozornosti, že neignorujeme to, co má s námi – vyvolenými – bezprostředně co do činění. Určitou práci na tomto poli vykonává výklad Písma v prostředí feministické teologie a teologie osvobození. Ovšem i zde, jako tak rušivě často, Mildenerger „pouze jmenuj[e] úkol, aniž by[] jej mohl již dostatečně zpracovat.“¹⁰¹⁶ K těmto zjištěním Mildenerger ještě připojuje christologický dovětek (kde jméno Ježíšovo je formulováno v anakolutu, snad abychom Ježíšem příliš nezatížili otázku po židovství¹⁰¹⁷): „Přesto kde lidské bytí je pojednáváno z hlediska vyvolení – my, kteří jsme s Ježíšem spojeni jako vyvolení – je nevyhnutelné na opomenuté nezapomínat.“¹⁰¹⁸ Tento appendix dobře zapadá do série předchozích imperativů. Mildenergerovo uvážení vztahu vyvolených a opomenutých na tomto místě nekončí, u několika i kritických poznámek k vybraným biblickým textům a apelu na Boží i naši paměť našťastí nezůstane.

2.2. Zákon jako odpověď člověka

Základní rozhodnutí křížit teologii a oikonomii nutí vystihnout antropologii s jejími obzvlášť komplexními metodickými otázkami z hlediska christologie a soteriologie. Má-li být zohledněna závažnost biblických vyprávění, jsou biblické texty dosti vzdáleny způsobu myšlení luterské ortodoxie. Rovněž dominance zákona v luterské ortodoxii nutí k dalekosáhlým korekturám, které se týkají celé dogmatické skladby, nejen christologie a soteriologie, nýbrž právě i vztahu Boha a člověka v jejich spásně určeném i hříchem zkaženém vztahu. Pojetí evangelia a s ním bezprostředně spojeného pojetí spásné Boží blízkosti člověku musí být získáno na základě evangelijních vyprávění o Ježíšovi. Mildenerger se snažil dosud podržet pro luterskou tradici, nejen ortodoxii, příznačné spojení evangelia a víry. Prokázalo se přitom jako nezbytné postavit do středu úvah v evangeliu odhalený charakter příhodilosti spásné Boží blízkosti v jeho různých, momenty *ordo salutis* označených ohledech. Tento charakter příhodilosti lze v jeho zásadní,

¹⁰¹³ BD III, 183n; 191. „Jestliže by nám biblické svědectví již neumožňovalo vyslovovat Boha a čas zároveň - tedy život, jak jej vnímáme v celé jeho plnosti i krutosti -, potom by naděje v tohoto Boha musela zcházet v iluzi“ (BD III, 184).

¹⁰¹⁴ BD III, 185. Závěrem pouze zazní všeobecné konstatování: „Lidské bytí, jak je vystiženo na základě biblického svědectví, je lidské bytí Bohem vyvolené“ (tamtéž, 187).

¹⁰¹⁵ „Tyto biblické texty, jakkoli náleží do Božího dějinného příběhu a participují na jeho moci (*Macht*), tím přesto nejsou jednoduše vyňaty z lidského bytí, určeného odporování (*Widerspruch*) Bohu. Proto neudivuje, že jejich formulace, tradice a výklad participují na problematice tohoto lidského bytí“ (BD III, 185). Leč o jaké další takto „deficientní“ biblické texty kromě uvedených jde, si Mildenerger nechá pro sebe.

¹⁰¹⁶ BD III, 185.

¹⁰¹⁷ „K nejnaléhavějším úkolům, které jako křesťanští teologové dnes musíme zpracovat, je klást otázku po židovství tak, že ne my jako vyvolení tu následujeme závažnost myšlenky vyvolení.“ (BD III, 185).

¹⁰¹⁸ BD III, 185; 191. Ve shrnutí věc zazní přece plněji: „Neboť Otec Ježíše Krista má prostor pro všechny a tomu musí mluvení o vyvolení dostát“ (BD III, 191).

lidský život určující podobě vystihnout pouze tam, kde dbáme na čas. Poněkud plakativně řečeno: zákon ve smyslu metafyzického zákona tradice, *lex naturalis*, jak je shrnut v Desateru v plné jasnosti jako *lex divina moralis*, strukturuje svět zevnitř, přičemž primárně se myslí bezčasá norma ve své trvalé platnosti a teprve sekundárně její aplikace v dané situaci. „V evangeliu se však život přihází od Boha a s Bohem v čase, který je určen Boží blízkostí.“¹⁰¹⁹ K tomto pojetí evangelia by luterská ortodoxie ihned přispěchala s kritikou. Ovšem evangelium myšlené v závislosti na zákonu upevňuje příhodilost evangelia, jak je popisována v souvislosti *gratia Spiritus Sancti aplicatrix*, do niternosti zaměřené na činění dobra. Tomu ovšem nemůže dostát, a proto potřebuje cizí dobro, tj. Kristovu poslušnost, aby mohlo obstát před Bohem. Tento model je tváří v tvář biblickým textům neudržitelný; právě v případě vyprávění o Ježíšovi je nutné určit čas na základě blízkého Božího království. Charakter příhodilosti spásy tudíž lze popsat novým způsobem. Takovéto chápání evangelia má ovšem za následek, že metafyzické pojetí zákona již nesmí být dodatečně zaváděno ani tam, kde se musí popisovat lidské jednání. Zákon jako vůle Boha, který je blízko v čase, není s odhlédnutím od času srozumitelný.¹⁰²⁰ – V této kapitole proto Mildemberger rozvádí dále to, co říkal k příhodilosti Boží blízkosti. Odkazoval při tom na spontaneitu, které tato příhodilost dává zrod.¹⁰²¹ Taková svoboda musí být reflektována ve svém vztahu k tomu, co je vyslovováno a tradováno jako pokyn a pravidlo pro jednání. Při tom Mildemberger vychází z pokynů Ježíšových, a teprve odtud se ptá Starého zákona. Na závěr kapitoly k tomu přibírá Pavlovy pareneze v epištole Římanům.¹⁰²²

„Výraz ‚zákon‘ je problematický, ale v této souvislosti nevyhnutelný.“¹⁰²³ Již zazněly Mildembergerovy četné kritické poznámky k reformačnímu a zvláště lutersko-ortodoxnímu pojetí zákona. Sporná legitimita *tertius usus legis* sice značí vyprázdňenost formy myšlení určené touto tradiční terminologií, avšak hlavní důvod Mildembergerova upuštění od rozlišování trojího užití zákona spočívá jinde: nedokáže vystihnout jednání určené Boží blízkostí, otázku, po němž Mildemberger nyní vyhrocuje. V otázce platnosti zákona se „metafyzická normalita“ dere do popředí obzvláště zřetelně, až hrozí problematiku času vytlačit zcela na okraj. Zákon chápe jako bezprostřední vylíčení Boží spravedlnosti, již je vzájemný vztah Boha a člověka definován jednou provždy. Zákon v jeho prvním, věci veřejné uspořádávajícím užití (*usus civilis*, resp. *politicus legis*) chápe „metafyzickou normalitou“ určená theologie jako Bohem stanovený řád života, do něhož se člověk musí začlenit.¹⁰²⁴ Otázku po čase lze precizovat přinejmenším jako problém: bezčasá platnost zákona musí být uvedena do vztahu s evangeliem určeným Kristovým příběhem. Tím se klade dialektika starého a nového. Přivlastněním Kristovy spravedlnosti ve víře je člověk obnovován, jak ukázal výklad hesel znovuzrození a ospravedlnění. Zároveň tu jde o nové jednání, v němž obdarování silami Ducha umožnilo činění dobra. Takto stanovené rozlišování starého a nového člověka zůstává v tomto konceptu v niternosti a nemůže se uskutečnit směrem do světa (*in die Welt hinaus*), nakolik je tento svět definován bezčasým Božím zákonem. Zde Mildemberger vidí největší potíž myšlení luterské ortodoxie, které přetrvává dosud: bezčasý zákon, byť ve své moderní přirozeně právní modifikaci, strukturuje společný svět jednajících lidí. Zda je přitom kvůli hříšnosti člověka více nebo méně zdůrazněn nezbytný nátlakový charakter zákona, není příliš důležité. Každopádně je svět teologicky určen jako starý svět; to nové na

¹⁰¹⁹ BD III, 193.

¹⁰²⁰ Srv. Bonhoefferovy snahy o konkrétní zvěstování přikázání: BD I, 214n.

¹⁰²¹ Srv. BD II, 317nn.

¹⁰²² BD III, 191-195; 237.

¹⁰²³ BD III, 201.

¹⁰²⁴ Zároveň je zde ve hře učení o hříchu, které vnímá v zákonu ono uspořádání, jímž Bůh (alespoň nouzově) brání chaosu a uchovává své stvoření proti hříchu. Nadto má být zákon ve svém prvním užití otevřen vůči (svědomí) probouzejícímu užití (*usus elencticus legis*), kdy zákon odhaluje hřích člověka. Má to však znamenat, že „metafyzická normalita“ je zákon, který usvědčuje z hříchu a vede ke Kristu? Naplnil snad Kristus „metafyzickou normalitu“? A má být jeho cizí spravedlnost věřícím imputována? (BD III, 196, pozn. 20).

evangelium je vykázáno do nitra, a nemůže být tedy určeno jako nové vnímané i v jednání. Skutky zákona a ovoce Ducha se mohou odlišovat jen z hlediska motivace.¹⁰²⁵

Hledíme-li nejen na soteriologii s jejím rozlišováním zákona a evangelia, a tedy na zákon v jeho *usus elencticus*, nýbrž i na etickou problematiku spojenou s *usus civilis*, ukazuje se tvář i tvář biblické řeči o zákonu potíž tradičního metafyzického chápání zákona. Při přijetí přirozeného zákona (*lex naturalis*) lze jistě zdůvodnit komunikabilitu mravních norem a učinit srozumitelným všeobecný nárok na platnost, který může být vznášen zvláště pro Desatero. Avšak tím je zrušeno spojení vyvolení a zákona. Přednost vyvolení před stvořením by vůči tomuto pojetí zákona nešlo udržet. Mildenerger tu spatřuje alternativu: „Buď je Ježíš interpretován z hlediska zákona, nebo je třeba tento zákon podsouvat Kristovu příběhu.“¹⁰²⁶ Jinak formulováno: buď se christologie odvíjí od lidského bytí předem určeného v jeho vztahu k Bohu, nebo naopak christologii vystihne na základě lidského bytí v jeho vztahu k Bohu v Kristu, či obsáhleji: z hlediska vyvolení. Bylo by to podle Mildenergera „nepřístojné zjednodušení“, kdybychom tuto alternativu nyní chtěli rozhodnout. Avšak tam, kde se snažíme nasadit pro Ježíšovo pojetí zákona, a tedy pro způsob, jakým mluvil o jednání, jemuž dala vzniknout příhodilost Boží blízkosti, musíme mít tuto alternativu na paměti. Potom se v otázce po evangelium a zákonu ptáme na určení času, které se zákonu skrže evangelium přihází. Za otázkou po *tertius usus legis* se ukrývá tato otázka po určení času. „Tam, kde metafyzický zákon jako trvalý řád světa vytlačil toto určení času evangelia do nitra, to dost dobře nemůže být jinak.“¹⁰²⁷

Je-li zákon vyňat z izolace, v níž jej myslí „metafyzická normalita“ i vynucená realizace této normality v *usus civilis*, potom se musí spolu s tímto zákonem dát do pohybu i svět. Zákon není žádný nitru vstřípený bezčasý řád, který by se měl uskutečnit směrem do světa. To by totiž znamenalo, že tímto uskutečněním by svět získal své struktury, které by lidi sortýrovaly a posuzovaly. Že zákon ve svém *usus civilis* má působit právě tímto způsobem, je vůči novosti toho, co v evangelium od Boha přichází, pochybné.¹⁰²⁸ Nechceme-li déle myslet svět v jeho určení metafyzickým zákonem, problematičtější se nejeví sám *tertius usus legis*, zákon určující jednání Božích vyvolených - jak již víme, tato kategorie se pro Mildenergera zdaleka nepřekrývá s kategorií věřících -, nýbrž daleko spíše zákon tohoto světa spolu se starým světem jako takovým (Ř 5,11–21).¹⁰²⁹ To nemůže znamenat, že tento svět s jeho zákonem (*usus civilis*) by se stal teologicky irelevantním; otázka stvoření a stvořenosti dosud v *Biblické dogmatice* zůstává otevřena. Ovšem chceme-li učinit zadost biblickým textům, zákon musí být pojednáván nejprve na základě vyvolení, a nikoli se ptát od *usus civilis* (přes *usus elencticus*) k *usus in renatis*.¹⁰³⁰ „Zákon tedy nelze vyjmout ze spornosti, do níž se svět a lidské bytí dostaly Božím vyvolujícím jednáním. Proto zákon sám patří k času vyvolení.“¹⁰³¹

Při mnohých významech slova „zákon“ se lze sotva vyvarovat ekvivokací: sporné chápání Tóry, metafyzické pojetí zákona mocně působící v křesťanské výkladové tradici, tím spíše potom nejednotná řeč o zákoně v novozákonních textech. Podle Pavla je Boží vztah ke světu určen Kristovým příběhem, takže zákon Mojžíšův každopádně tento vztah již nemůže dostatečně definovat. Je tu však i Matouš se svou řečí uvozující antiteze kázání na hoře, v nichž se Ježíš vztahuje k zákonu (Mt 5,17). Jelikož tato slova uvádí přednesení Ježíšova učení s jeho interpretací zákona antitezemi, „naplnění“ se vztahuje v první řadě na Ježíšovo učení. Ježíš přivádí Zákon a

¹⁰²⁵ BD III, 196n; 237.

¹⁰²⁶ BD III, 198.

¹⁰²⁷ BD III, 198; 237n

¹⁰²⁸ Novoluterské učení o zákonu nadto *usus civilis legis* v osamostatněné theologii uplatňuje tak, že sporným se stává pouze jeho vztah k oikonomii: Zákon a evangelium mají být přinejmenším mezi věřícími dialekticky vyváženy, zatímco nevěřící jsou zákonem drženi v šachu (BD III, 200).

¹⁰²⁹ Srv. BD II, 332nn a 342nn.

¹⁰³⁰ 200

¹⁰³¹ BD III, 198-200; 238 (238).

Proroky „k plné míře“, tj. potvrzuje v jejich vlastním významu.¹⁰³² To ovšem ještě stejně jako následující řeči této řady neříká nic obsahového. Ježíšův výklad zákona, v němž Matouš vidí naplnění zákona, předpokládá psaný zákon, Tóru jako předmět tohoto výkladu, a ne ať už jakkoli ztvárněný přirozený zákon. Lze se samozřejmě ptát, nakolik Ježíšovy antiteze mohou platit za výklad zákona. Nejde tu spíše o zrušení určitých přikázání, která jsou jmenována zčásti doslovně, zčásti ve shrnující formulaci, která Ježíš současně ruší a překonává? V Mt 5,21-37 Ježíš staví svůj výklad uvedených přikázání Tóry proti Tóře samotné. Co bylo řečeno otcům, je slovo vyřčené Bohem samým. Proti tomuto slovu klade Ježíš svá vlastní určení. Tím pro svá slova vznáší stejný nárok, jako měla slova Tóry co bezprostřední Boží slovo. Že tento nárok musel vyostřit Boží spornost, jak byla s Ježíšovým zvěstováním spojena, je nábíledni. Právě proto, že tu není předloženo žádné jiné zdůvodnění, zejména jinými biblickými texty, je to zvláště nápadné. Je to pouze zdůrazněné „Já“ Ježíšovo, které tvoří autoritu jeho přikázání. Toto „Já však vám říkám“ lze chápat pouze na základě obzvláštního vyvolení toho, který tu mluví. Přinejmenším tato proklamace Ježíšem „naplněného“ zákona je vázána na něj samého, a to současně znamená jím určeným časem. Stojí-li již sinajská Tóra v souvislosti Božího dějinného příběhu, tím spíše Ježíšem naplněný zákon. Tento zákon je bezprostředně spojen s jeho příchodem (Mt 5,17). Takto lze nejprve chápat souvislost antitetických výroků, jimiž Ježíš uvádí svůj výklad zákona v Kázání na hoře. Zákon coby Tóru a tím spíše coby Ježíšem naplněný zákon je třeba vidět nejprve v souvislosti vyvolení, a nikoli stvoření. Stejně jako vyvolení předchází stvoření, tak jsou i Boží přikázání v zákonu vztaženy na vyvolené. Teprve ve zprostředkování vyvolenými lze přijít také ke vztahu stvoření a zákona, čímž Mildemberger znovu, tentokrát více exegeticky podtrhuje kritiku *usus civilis legis* v jeho odvozování od metafyzicky chápaného zákona jako „normálního“ vztahu Boha ke světu.¹⁰³³

K obsahovým rozvedením spojení vyvolení a zákona u Ježíše Mildemberger nejprve uvádí čtvrtou antitezi o zákazu přísahat. Přísaha vyjímá určitou řeč ze vši ostatní řeči tím, že svou pravdu váže na Boha, což znamená, že se tím všechno neodpřísáhnuté mluvení dostává do pochybného světla. Zákazem přísahy samozřejmě nemá toto pochybné světlo neodpřísáhnutého mluvení dopadnout i na to, co by jinak bylo stvrzeno přísahou, spíše naopak má pravdivost, očekávaná při odpřísáhnuté řeči, charakterizovat všechnu řeč. Formulace zákazu přísahy v Jakubově epistole to vyjadřuje obzvlášť zřetelně: „Především nepřísahajte, bratří moji, ani při nebi ani při zemi ani při ničem jiném. Vaše ‚ano‘ ať je vždy ‚ano‘ a ‚ne‘ ať je ‚ne‘, abyste nepropadli soudu“ (Jk 5,12). Řeč je v pořádku tam, kde se děje v jednoznačnosti, která se nechá vzít za slovo vždy a v každé situaci. Cožpak nevyžaduje soužití hříšných lidí přísahu? To by ovšem znamenalo, že hříšná fakticita by byla uvedena proti „naplněnému zákonu“.¹⁰³⁴ Naléhavostem hříšné fakticity se musíme ve svém jednání postavit všichni. Ale neznamená to naopak toto: Jelikož zde jsou tyto naléhavosti, není zde Bohem vyvolené lidské bytí ve své plné podobě? Nezahrnuje však Modlitba Páně to, že je vyprošováno umožnění jednání, jemuž učí Ježíš jako naplněný

¹⁰³² Georg Stecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, 57.

¹⁰³³ *BD III*, 201-204; 238.

¹⁰³⁴ Odtud lze snadno rekonstruovat různé možnosti zacházení nejen s touto, nýbrž se všemi Ježíšovými antitezemi: Buď se konstruuje zvláštní skutečnost, ve kt. se může uskutečnit vpravdě křesťanský život ve vymezení vůči tlakům hříšné fakticity. To je možné či zdánlivě možné v malém společenství věřících, kteří se straní světa. Nebo bývá postulována stupňovitá etika, která Ježíšovy požadavky vykládá jako „doporučení“ pro dokonalé, kteří např. v klášteře žijí to, co není možné pro všechny křesťany. Nebo nakonec tu nastupuje reformační rozlišování osoby křesťana (*Christperson*) a úřední osoby (*Amtsperson*), jež chování v hříšné společnosti diferencuje tak, že v úřadu musí být udržována společnost díky lásce k bližnímu ve svém potřebném pořádku. Pouze tam, kde je toto zaručeno, může ve sporných případech trpící poslušnost křesťana naplnit i to, co Ježíš přikazuje. „Ale kde je to potom ještě možné?“ (*BD III*, 205, pozn. 59).

zákon? „...kde se děje to, co Ježíš učil, tam se objevuje (*zum Vor-Schein kommen*), že Bůh vládne.“¹⁰³⁵

Mildenberger spojuje své theologumenon určení času ohledně naplnění zákona s tím, co přichází vstříc zvenčí. Podtrhuje to podobenstvím O postavení služebníka (L 17,7–10). Předpokládá přitom, že tu nejde o otázku odměny. Podobenství odkazuje na samozřejmě začlenění žitého života do času, tj. do toho, co přichází zvenčí. Spolu s tím nastává příležitost k jednání, které tak samozřejmě činně přistupuje na tuto příležitost, stejně jako služebník má samozřejmě činit to, co mu říká jeho pán. Jelikož individuální život je začleněn do všeobecné souvislosti života, nemůže se od této souvislosti distancovat a budovat v protějšku k tomu svět vlastní, v němž a jímž chce zdůvodnit obzvláštní nároky na život. Tak tomu právě není tam, kde Ježíšovo slovo vztahuje tuto souvislost života na Boha.¹⁰³⁶

Charakteristikum Ježíšem naplněného zákona Mildenberger v první řadě spatřuje v Ježíšově navádění do souvislosti života, jak nás potkává od Boha. Tato souvislost života je předem dána začleněním nitra do vnějšku, které lze popsat v souhře aktiva a pasiva, jednání a příhodilosti. Zůstaneme-li u nedisponovatelnosti Boží blízkosti, jak je zakoušena právě tam, kde lidé vnímají čas, ukazuje se teprve totiž dostatečně popsat potřebné. Mildenberger nemůže ani nechce budovat falešné alternativy, snad pomýleného židovského, resp. farizejského pojetí zákona, jemuž Ježíš čelí, jakkoli nesmíme zamlčet v Ježíšově výkladu zákona znatelnou spornost. Přesto musí být zřejmé, jak se tu požaduje nikoli jednoduše takřka nevědomá a sotva usměrňovaná spontaneita, nýbrž veskrze reflektivní orientace, jak má být umožněna zákonem: „Já jsem povinován“ je normou určená reflexe, přičemž původ této normy je samozřejmě určeno jako Bůh. Mildenberger nyní odkazuje na Dvojí přikázání lásky, kde je původ této normy přesněji určen knihou Božího zákona. Avšak tato kniha požaduje výklad a aplikaci. Odpověď na otázku po největším přikázání zákona není dána jednou jedinou normou, spíše je třeba poukázat jak na Boha, tak na bližního. Jistě však obě přikázání nelze shrnout pod jedno. To vychází najevo právě při uvážení základní antropologické danosti, z níž *Biblická dogmatika* vychází: „srdce“, tj. do světa vykloněná životní vůle, se nevztahuje pouze na druhé lidi, které potkává, nýbrž život se „srdci“ shrnuje v celistvosti, jíž vděčí a od níž chce být přijata: „být přijat“ znamená být zahrnut do souvislosti vyvolení. Právě tak se toto přijetí přihází a tím je „život“ jako protějšek vždy individuální životní vůle, „srdce“, spojen se zcela určitou, v biblických textech danou souvislostí řeči. V prolegomenách rozvržená základní hermeneutická figura, vypracovaná na trojičním půdorysu této řeči,¹⁰³⁷ je tak uchována v celé *Biblické dogmatice*: pouze tam, kde zůstává jasné, že je to právě čas, který v jednoduché řeči o Bohu přichází ke slovu prostřednictvím biblických textů, lze se vyvarovat zúžení, které vyvolení odpojuje od zakoušené souvislosti života, a tím již nedokáže život vystihnout biblickými texty. „Srdce“ děkuje Bohu, poněvadž se jím zakouší být přijato. Rozumí se potom samo sebou, že k tomuto Bohu směřuje láska. To se pro Mildenbergera nemůže dít jinak než opět v řeči a ve společenství těch, kteří mluví.¹⁰³⁸

Se vsí ostroší se Ježíš obrací proti - jako přikázání pojaté - Boží lásce, rozehrané proti lásce k bližnímu. Jde o konflikt, v němž musí být Bůh upřednostněn oproti bližním, v tomto případě dokonce rodičům. V oddílu týkajícím se tradice otců (Mk 7,9-13 par Mt,3-6) Ježíš zřetelně odsuzuje provinění proti přikázání lásky k bližnímu, které se jistě nemůže zakrývat přikázáním lásky k Bohu. Nelze ovšem generalizovat a usuzovat na přednost lásky k bližnímu před láskou k Bohu, případně na konkretizaci lásky k Bohu skrze lásku k bližnímu. Tím by byla postavena

¹⁰³⁵ BD III, 204n (205); 238. Tento poukaz na čas, v němž lze zákon, jak jej Ježíš učil, naplnit činy, může být samozřejmě použit jako pohodlná výmluva: Jelikož nyní tento čas není, nepotřebuji se starat o tuto podobu zákona. Takto to Mildenberger samozřejmě nemyslí (BD III, 205, pozn. 60).

¹⁰³⁶ BD III, 205n; 238.

¹⁰³⁷ Srv. BD I, 123-134

¹⁰³⁸ BD III, 206n; 238.

alternativa, nepráva ani biblickému svědectví, ani životu. Zajisté může tomu být tak, že nezbytná vazba na Boha zpřetrhá lidské vazby (Mt 10,34–36 par L 12,51–53). „Ježíšovým příchodem vyvolaná Boží spornost s sebou v žádném případě nepřináší všeobecnou harmonii.“¹⁰³⁹ Platí to právě i o Ježíšově výkladu zákona. Láska má směřovat na vyvolujícího Boha, jak ukazuje formulace i daný kontext. Na základě vazby na tuto souvislost musí být chápán i požadavek lásky k bližnímu, který je konkretizován jako láska k nepříteli.¹⁰⁴⁰ „Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele svého.‘ Já však vám pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé“ (Mt 5,43–45).¹⁰⁴¹ Zdůvodnění z hlediska teologie stvoření, které je tu dáno, by nás nemělo svést: Jako by tu šlo o realizaci skutečnosti stvoření, podle níž jsme všichni děti jednoho nebeského Otce. Spíše může pouze eschatologická Boží blízkost dát zrod takovému vnímání, které potom znovu může být chápáno jako požadavek *imitatio Dei*.¹⁰⁴² Stejně jako v případě lásky k Bohu, předpokladem pro přikázání milovat nepřátele a pro jeho naplňování není souvislost stvoření, nýbrž souvislost vykoupení, která spojuje s Ježíšem, a tak s blízkým Bohem. Zde je možné ono vnímání, které umožňuje uskutečnění láska – i k nepříteli. I vrcholný Mildenberger určuje s Wilhelmem Kamlahem lásku nikoli jako afektivní příklon, nýbrž jako „pozornou otevřenost“ (*aufmerkende Aufgeschlossenheit*) druhému, která jej má na zřeteli v jeho potřebnosti a tím jej současně přijímá v jeho rovnosti, neboť můj nepřítel je na tom v tom základním stejně jako já: „Nahý jsem na svět přišel a odejdu nahý,“ řečeno slovy jedné Nohavicovy písně. „Pozorná otevřenost“ trefně opisuje to, co lze sotva požadovat jako afektivní příklon. Láska „může být opsána jako ohled a pozornost, jak ji očekávám od druhých, může být chápána jako opis požadované lásky.“¹⁰⁴³ Zde Mildenberger upomíná na „zlaté pravidlo“ v Matoušově, pozitivní formulaci (Mt 7,12 par L 6,31¹⁰⁴⁴), a upozorňuje na reflektivní strukturu (formulace) tohoto pravidla: „srdce“, tj. do světa vykloněná životní vůle, touží po štěstí; svět mu má přicházet vstříc a dávat to, co k životu nutně potřebuje. „Zlaté pravidlo“ nutí srdce k tomu vnímat ve světě právě i jiná srdce a dbát na jejich přání a potřeby. V této nepřehlédnutelné reflektivní struktuře „Zlatého pravidla“ je obzvláště zřetelná táž struktura přikázání lásky, v němž je shrnut zákon v Ježíšově výkladu. Na to musíme pamatovat právě tam, kde přikázání lásky k bližnímu je precizováno v přikázání lásky k nepříteli.¹⁰⁴⁵

Nejen poukazem na slunce a déšť, týkající se všech stejnou měrou, zdůvodňuje Ježíš přikázání lásky k nepříteli. Také odkazuje vyvolené na vyvolení, v němž se odlišují od opomenutých.

¹⁰³⁹ BD III, 208.

¹⁰⁴⁰ Přes toto nové přikázání, jistě překračující starozákonní zákon, se i ve Starém zákoně ovšem v konkrétní kazuistice, myslí na lásku k nepříteli (Ex 23,4n; BD III, 208, pozn. 75).

¹⁰⁴¹ L formuluje přikázání lásky k nepříteli podrobněji, ovšem nikoli v antickém znění, které pochází od Mt nebo jeho předlohy. Dodatek „a svého nepřítele nenávidět“ čteme v Lv 19,18 (BD III, 208, pozn. 76).

¹⁰⁴² Ulrich Luz upozorňuje na to, jak málo již v kontextu Matoušova evangelia může být řeč o naplnění tohoto přikázání, a že se tedy musíme ptát, zda požadavek lásky k nepříteli člověka nepřetěžuje. Nesměl by být proto chápán jako vrchol přirozené lásky k člověku. „Matouš toto přikázání nezastával proto, že je rozumné, přirozené nebo slibující úspěch, nýbrž proto, že ten, který je ukládá, je jako vzkříšený Pán po všechny dny až do konce světa u svého společenství.“ Proto je otázka, zda v tomto přikázání „předpokládaná zkušenost milosti je nosná natolik, aby člověk mohli být k takové lásce svobodný“ (Luz, *Matthäus* 1, 317). Jakkoli to podle Mildenbergera je v zásadě správné, může to přesto asociovat, že je tu míněna vnitřní zkušenost milosti a že přikázání by mohlo být naplněno zevnitř. Tím by se ovšem snadno dostala korespondence nitra a vnějšku, ve které pouze může být naplněna Boží vůle, ze zorného úhlu. Musíme dbát právě na umožnění naplnění, které k člověku přichází zvenčí. Pouze takto, tj. jako spontánní angažmá v tom, co nám přichází vstříc jako příležitost k jednání, lze myslet takový čin jako možný (BD III, 209, pozn. 81).

¹⁰⁴³ BD III, 209.

¹⁰⁴⁴ L ovšem na rozdíl od Mt neurčuje „zlaté pravidlo“ tak, že v něm jde o souhrn biblických požadavků; toto určení klade do souvislosti zákon naplňující interpretace Ježíšovy (BD III, 210, pozn. 84).

¹⁰⁴⁵ BD III, 207–210; 238.

Jako by tedy zdůvodnění bylo zároveň vyvrácením, připomíná-li ty „druhé“: celníky a pohany a jejich stejné jednání jako oslovených (Mt 5,46n¹⁰⁴⁶). Stereotyp o celnících a pohanech nemá vyjádřit pohrdání, nýbrž poukaz na tyto „druhé“ a u nich samozřejmé chování značí, že blízkost Boží vlády vyvoleným se obráží i v jejich obzvláštním chování. Je tu tedy třeba protiváhu opomenutých, aby bylo možné vyvoleným přiřknout jejich vyvolení též v podobě přikázání lásky k nepřátelům. Toto přikázání tudíž není žádná bezčasá norma, ani jeho zdůvodnění v *imitatio Dei* žádný poukaz na *lex naturalis* nebo *moralis* rozumové všeobecnosti - tou je spíše plakativně podané chování opomenutých.¹⁰⁴⁷

Právě tak jsou ovšem vyvolení spojeni v tomto přikázání s Bohem, které v obzvláštní hustotě shrnuje to, co znamená naplnění zákona. „Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,48). Tato dokonalost ovšem nemůže být chápána v kvantitativním smyslu. Dokonalým by bylo potom byl ten, kdo zákon naplní bez jediného škrtu.¹⁰⁴⁸ Avšak Ježíš vykládá zákon právě v protikladu k jeho pojetí jako kvanta jednotlivých přikázání, kdy dokonalý by byl ten, kdo toto kvantum ve svém jednání zcela uskuteční. Spíše musíme mít stále na paměti, jak Ježíšův výklad váže zákon a jeho naplnění na Boží blízkost. Pouze tak mohou platit jeho přikázání. To ovšem předpokládá, že nebeský Otec ve své dokonalosti přichází vstříc těm, kdo mají být dokonalí jako on. Přikázané (*Gebotene*) se děje (*geschehen*), poněvadž odpovídá tomuto nebeskému Otci v jeho dokonalosti. To však vždy znamená, že takové přikazování (*Gebieten*) je přijímáno v modlitbě, jak ji Ježíš učil své učedníky – Matouš rozšiřuje Lukášovo podání Modlitby Páně o třetí prosbu: „Staň se tvá vůle jako v nebi, tak i na zemi“ (Mt 5,10).¹⁰⁴⁹

„...o *Biblické dogmatice* se rozhoduje na poli zákona a etiky.“¹⁰⁵⁰ Ve věci zákona musíme vyjasnit mnohé předsudky, které lze shrnout jako poukaz na zákonickost, v níž má Starý zákon končit; jeho starověké pokračování se nazývalo „pozdní židovství“ (*Spätjudentum*) - již v označení zřetelné znehodnocení. Novozákonní polemiky s farizeji, na základě luterského protikladu zákona a evangelia interpretovaný apoštol Pavel a antijudaismus Janova evangelia, resp. jak toto vše v dějinách výkladu působilo, musejí distancování jen prohloubit. *Biblická dogmatika* by jistě mohla odkázat na mnohé zpracování těchto předsudků, které již nelze držet ani z historické, ani z dogmatické perspektivy. Přesto se nelze vyhnout otázce: Jak se máme jakožto křesťanští teologové stavět k starozákonnímu zákonu? Ta otázka předpokládá distanci, nakolik tu není na rozdíl od jiných textových souvislostí Starého zákona předpokládána právě samozřejmá platnost. V tom se ukazuje zvyklost, jež se v křesťanském výkladu starozákonního zákona stala určující: tento zákon se nás týká pouze potud, že platnost Desatera participuje na všeobecné závaznosti přirozeného mravního zákona. Význam pro křesťanskou církev má Starý zákon jako zaslíbení Krista, a tak v chápání určeném na základě Kristova příběhu. A Mildemberger – zprvu snad překvapivě – chce zůstat se svou *Biblickou dogmatikou* v této tradici chápání. Proto si však tohoto předpokladu musíme být v současné souvislosti vědomi zvláště zřetelně, aby neurčovalo naše chápání textu příliš.¹⁰⁵¹

Mildemberger mluví o „naučeném zákonu“, upomínaje na deuteronomistickou výzvu zákon poslouchat a učit se mu. V učení se zákonu a jeho naplňování je znatelné rozlišování mezi těmi,

¹⁰⁴⁶ U Lukáše je to ještě zřetelnější: třikrát je tam řeči o hříšnicích, kteří své přátelé milují, činí dobře těm, kteří činí dobře jim, půjčují, aby dostali totéž (L 6,32-34).

¹⁰⁴⁷ *BD III*, 210; 238.

¹⁰⁴⁸ Výraz „dokonalý“ nacházíme již jen v perikopě o bohatém mládenci (Mt 19,21). Tam však Ježíšova výzvu k následování označuje spíše kvalitativní skok jako dodržení jednoho přikázání, které chybí k úplné dokonalosti. Tak musí význam výrazu „dokonalý“ zůstat otevřený – právě proto, že přitom jde o rovnost s Bohem samým (*BD III*, 211, pozn. 92).

¹⁰⁴⁹ *BD III*, 211; 238. Mildemberger to sice nepoví přímo, ale právě tento Matoušův „dodatek“ nejspíš bude tím důvodem, proč volí Matoušovo podání, byť trvale odkazuje na L, který mnohde Matouše doplňuje.

¹⁰⁵⁰ *BD III*, 211.

¹⁰⁵¹ *BD III*, 211n; 238.

kterí Bohu patří, jimž se tudíž život daří, a těmi druhými (Ž 1,5n). „Zákon“ znamená vždy zároveň celé kanonické Písmo (srv. Joz 1,7n). V trojdílném židovském kánonu započíná Joz 1 a Ž 1 nový díl, avšak tento pokaždé výslovně navazuje na Tóru a směřuje k ní. Normy, které texty mají na paměti, se zdají vykazovat tendenci, která stojí v jistém napětí k dosud v *Biblické dogmatice* prosazovaném a na textech prokazovaném chápání. Takto osvojené Písmo přemísťuje těžiště zkušenosti s Bohem z času do bezčasovosti imperativní řeči. Svět potom získává svou strukturu na základě takto osvojených norem. Vyvolení se ve svém rozlišování uskutečňuje právě v rozlišujícím jednání člověka: vyvolení jsou jiní než opomenutí a tuto jinakost je třeba upevnit na zákon. Každopádně i zde pozorujeme, jak vyvolení ve svém charakteru příhodilosti předchází činy vyvolených, nemá-li se dostat zákon do pochybného světla, kdy hříšný člověk chce tento zákon užívat před Bohem ke svému ospravedlnění. Leč problematikým pro Mildembergera zůstává, že Boží dějinný příběh má být osvojován a přivlastňován ve formě imperativů, neboť tím je vyvolení upevněno v nitru tak, že se ukazují rozdíly ve společenství, které mohou vyústit v oddělení od těch, kdo si Boží dějinný příběh „dostatečně“ či „náležitě“ neosvojili.¹⁰⁵²

Zákon má podobu, v níž může být naučen. Jak Ježíš ve své v interpretaci naučeného zákona zasazuje Boží vůli do času, který přichází od Boha, doprovází Mildembergerovy úvahy k naučenému zákonu jako kritická otázka. Učí se normy ve své všeobecnosti, pod níž má být subsumováno vše, co se nachází ve světě. Právě Desatero, křesťansky chápané jako *lex moralis*, bylo tímto způsobem užíváno. Mělo pokrýt celou oblast mravnosti, proto jeho výklad a aplikace jsou mimořádně důležité. Se sporným zdůvodněním, avšak s tím větším důrazem se Desatero stalo v křesťanské tradici naučeným zákonem. Na této skutečnosti Mildembergera zajímá především souvislost Desatera a myšlenky vyvolení, nikoli problematika etická či katechetická. Výklad Desatera směrem k metafyzické všeobecnosti jej musí o tuto spojitost s vyvolením připravit a hledat jeho vlastní pravdu v bezčasé platnosti. Příkázání Desatera byla již ve vícero souvislostech pojednávána, právě příkázání „první desky“, která obzvláštním způsobem vyjadřují, že zákon patří dohromady s vyvolením. To ukazuje již úvodní formule, jíž se příkazující Bůh představuje (Ex 20,2). Bůh se identifikuje dějinným příběhem (*geschichtliches Geschehen*), v němž se ukázal jako ten, který je „při tom“. Tím je zdůvodněn zákaz uctívat kromě něho nějaké jiné bohy. Boží jedinečnost nesnese kompromis s něčím jiným, co by rádo bylo stejně důležité, a tím učiněno bohem (Ex 20,3). Požadovaný princip Boží výlučnosti zachovává jeho odlišenost od světa a všeho jsoucího ve světě, které se posouvá vedle Boha, a tak zatahuje Boha do tohoto světa tam, kde se teoreticky nebo prakticky (afektivně) sahá na jeho jedinnost a jedinečnost. Samozřejmě by se tu nechalo argumentovat znovu z hlediska theologie stvoření, a Boží jedinnost a nárok tohoto Boha zvýraznit odtud. To se děje v tradičním výkladu s velikou samozřejmostí: příkázání žádá pokornou a dětinskou bázeň vyvolanou Božím majestátem, spravedlností a mocí. Z toho by znovu vyplývaly čistá a bezvýhradná poslušnost vůči Bohu, podřízení mysli a trpělivost, jsme-li od Boha káráni; dále láska k Bohu, nejen kvůli jeho dobrým činům, nýbrž kvůli němu samému, poněvadž on sám je nejvyšší dobro a právě ze sebe sama hoden lásky; nakonec důvěra Bohu vychází z Boží dobroty, moci, moudrosti pravdivosti, s níž naplňuje svá zaslíbení. Z této důvěry vyrůstá naděje a radost v Bohu. Základem všech těchto ctností je poznání Boha.¹⁰⁵³ – V takové argumentaci se ukazuje nejen to, jak silně je myšlení Boha poznamenáno tím, že jde o *articulus mixtus*, u něhož vedle Písma velmi hlasitě promlouvá metafyzické myšlení Boha. S tím je spojená představa komunikace, která se zřetelně orientuje na modelu absolutní vlády. Taková argumentace se však mívá s obzvláštností vyvolení a tím vztahu vyvolujícího Boha k jeho vyvoleným. Jedná se o obzvláštnost vztahu, který je oním „Slyš, Izraeli“ v úvodu prvního příkázání určen jako láska. Potom je zcela věcné, že zákaz zobrazování se s prvním příkázáním spojuje.

¹⁰⁵² BD III, 211-215; 238.

¹⁰⁵³ Hollaz, III, II, 30n.

To jistě nemůže znamenat, že by zákaz zobrazování směl odpadnout, jak k tomu došlo v široké oblasti křesťanské tradice. Toto přikázání má chránit právě obzvláštní blízkost vyvolujícího Boha, který je přítomen v srdci ve svém slově a nemůže být fixován tak, že by bylo možné se od něj vzdálit a přiklonit k něčemu jinému. Tomu odpovídá v této první části Desatera určení Boha jako Boha *žárlivého*: Vyvolující požaduje výlučný příklon vyvolených.¹⁰⁵⁴

Musíme trvat na tom, že Bůh má jméno, byť v teoretickém monoteismu je zdánlivě zbytečně odlišovat tohoto Boha od bohů jiných. Jak toto jméno zní, je druhotná otázka, víme-li, o kom je řeč.¹⁰⁵⁵ Může stačit jednoduše mluvit o „jménu“. Svou jednoznačnost získává taková řeč právě v tom, že se jako řeč vyvolených může vztahovat pouze na vyvolujícího Boha. Zneužití Božího jména je potom převrácení vztahu. Jak již vícekrát řečeno, Boží blízkost se vyslovuje *vyprávěním* o Bohu.¹⁰⁵⁶ Pouze ve svém jménu je Bůh „při tom“, a sice proto, že Bůh tu není v zobrazení a jako toto.¹⁰⁵⁷ To potom znamená, že právě ona řeč, v níž je Bůh výslovně „při tom“, je obzvlášť zranitelná a musí být chráněna před převrácením, ba zvrácením, v němž se tato řeč domnívá Božím jménem disponovat. Jistě je takové zneužití zřetelné tam, kde jde o proklínání, přísahání, čarování, lhaní nebo klamání, tedy o vědomé zneužití, které ovšem předpokládá, že v dané společnosti má užívání Božího jména svou váhu; potud je to pro nás dnes již sotva nějaký problém. Existuje však zneužívání „v dobré víře“, poněvadž jsme Boží vyvolení, můžeme Boha oslovovat jako našeho Boha. „Bůh s námi“ na opaskových sponách německých vojáků ještě ve Druhé světové válce je zajisté hraniční případ takové „dobré víry“.¹⁰⁵⁸ Jsou tu příběhy, v nichž je nárokováno Boží jméno, přičemž opět není příliš důležité, zda se mluví o Bohu nebo o Ježíšovi, nýbrž záleží na tom, *jak* přichází Boží či Ježíšovo bytí „při tom“ ke slovu. V současné situaci v takových případech převažují příběhy, v nichž Bůh nebo Ježíš platí za boha štěstí, za fortuna zbožného či skupiny zbožných. V takových případech se stal člověk středobodem a Bůh se má podle tohoto člověka přizpůsobit. Bůh, který věru nemusí být „při tom“ tam či onde, kde by člověk rád, je takto kompromitován. Vyvolení, a tedy ono tajemství, že lidé jsou Bohem přijati a jsou mu vděční, je tu převráceno.¹⁰⁵⁹

Že právě přikázání sabatu a klidu je charakterizuje vyvolení a vyvolené, Mildemberger upomíná ještě jednou.¹⁰⁶⁰ Jsou to Bohem vysvobození z domu otroctví, kdo slaví čas svobody, Boží blízkosti. Slaví-li křesťané neděli jako tento den obzvláštního času pro Boha, je tím spíše ve hře vyvolení: tento den je dnem pro Boha právě proto, že je to den vzkříšení Ježíše Krista. Tak si lze uvědomit, jak přikázání „první desky“ Desatera stojí v souvislosti s vyvolením.¹⁰⁶¹ Tato příká-

¹⁰⁵⁴ BD III, 215-220; 238n.

¹⁰⁵⁵ Srv. BD II, 385-402.

¹⁰⁵⁶ Srv. BD II, 373nn.

¹⁰⁵⁷ Srv. BD II, 360nn.

¹⁰⁵⁸ „Zdali by bylo zneužití rozpoznatelnější, kdyby to bylo přeloženo ‚Immanuel?‘“ (BD III, 221, pozn. 144).

¹⁰⁵⁹ BD III, 221n; 238.

¹⁰⁶⁰ Srv. BD II, 216nn a 473.

¹⁰⁶¹ V případě přikázání „druhé desky“ to vypadá jinak. Zdůvodnění přikázání milovat rodiče („Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh; Ex 20,12) není k pochopení tohoto přikázání nezbytné. Jelikož Mildembergerovi záleží na obzvláštní vázanost přikázání na vyvolení, odkazuje na skupinu pravidel z Knihy smlouvy, která se týkají chování vůči osobám menšího práva: vdovám, sirotkům, cizincům (Ex 22,20-23). Z příběhu o vyvedení z Egypta známé pořadí - utlačování, úpění, vyslyšení a Boží pomoc - slouží jako zdůvodnění normy. Základním příběhem vyvolení (*Erwählungsgeschehen*) se určuje Boží chování tak, že s tímto chováním je třeba počítat i nadále. Proto jako zdůvodnění neslouží pouhá vzpomínka na vlastní zkušenosti Izraele - potom by šlo o konkretizaci „zlatého pravidla“. Argumentuje se naopak vyvolujícím Bohem a spolehlivostí jeho bytí „při tom“, které se ukazuje jako ochrana slabého. Na základě vyvolení určená souvislost zdůvodnění umožňuje učení se takovému určení. Norma je tu příznačně vázána na příběh vyvolení, a tak se v osvojování této normy příběh vyvolení zpřítomňuje (BD III, 222n).

zání jsou koncipována na základě vyvolení, a pouze odtud vyvolení jsou odůvodnitelná. Naučený zákon - v židovské tradici i zde, kde se učí jako zákon křesťanský - musí být vztahován na čas a být chápán v čase.¹⁰⁶²

Určení času je zvláště důležité nejen pro pojetí zákona, nýbrž i pro chápání evangelia. To ukazují vždy po svém způsobu jak interpretace zákona Ježíšem, tak i zákon starozákonní. Vyvolení mají vůči vyvolujícímu Bohu povinnosti. Mildenerger to ovšem nemyslí jako výkon, do něhož by se všechny v Bibli existující imperativy a normy daly zabalit. Bohatství a pestrost Bible jistě nelze několika konkretizacemi obsáhnout; Mildenergerovi běží o zdůraznění toho, co brání ve vnášení metafyzického pojetí zákona do Bible, která by tím byla svázána s nějakou jí cizí instancí výkladu.¹⁰⁶³ To ovšem pro úvahy *Biblické dogmatiky* v této otázce znamená, že opomenutí vždy doprovázejí vyvolené. Otázka mravnosti stejně jako otázka po náboženství vůbec je tím implicitně přítomná. Nelze ji řešit ve směru myšlení luterské ortodoxie tak, že alespoň jako možnost nejprve uvážíme na náboženství a mravnosti to všeobecné, kam by potom mohlo být „přeposláno“ uskutečnění v křesťanském náboženství a mravnosti. Pro zdůvodnění opačného postupu než tradice poukazuje Mildenerger na Desatero uvádějící parenezi (Dt 4,6-8): Odevšad přicházejí národy se svým uznáním toho, co jako náboženství a mravnost platí mezi vyvolenými. Na základě tohoto předchůdné rozhodnutí má být oceněna Pavlova pareneze právě ve svých zdůvodněních (Ř 6; 8,1-17). Boží a lidské činění nelze převádět na pořadí indikativu a imperativu, kdy by Boží činění bylo dedikováno ve zvěstování a ve svátosti a člověka samého napravovalo k novému činění. Antropologické předchůdné rozhodnutí, které do tohoto interpretačního schématu vstoupilo, zneuznává tělesnost lidského bytí a jeho začlenění do světa. Pouze tam může být dostatečně řeč o obnovení, kde je právě svět tímto obnovením zasažen rovněž, jak se Mildenerger snažil interpretovat v korelaci příhodilosti a jednání. Tradiční způsob myšlení až k interpretačnímu schématu indikativu a imperativu se snažilo podržet přednost přicházející spásy před jednáním člověka, avšak přitom se dostává Kristův příběh do historického odstupu a víra jako uchopení spásy se stává jednáním člověka, který se přinejmenším nevzpírá (*sperren*) působení Ducha svatého. Tím spíše se potom stává nová poslušnost se svou „počáteční spravedlností“ jednáním, které vytváří vedení života věřících, byť se na tuto poslušnost nelze spolehnout, neboť je vždy nedostatečná. Nakonec se v sebezkušenosti individua stejně jako ve společné interpretaci lidského bytí jako určující přece prosadí pozornost věnovaná jednání. I nadále tedy bude spolu se zákonem vlastním Mildenergerovým tématem antropologie, nikoli etika, ačkoli samozřejmě oba obory nelze oddělovat, jistě však rozlišovat.¹⁰⁶⁴

Poukazuje-li Pavel v Ř 12 na sebeobětování milovaných, nemíní „duchovní Já“, nýbrž tělesné lidské bytí, které se má v takové pravé bohoslužbě upotřebit.¹⁰⁶⁵ To potom znamená, že obnovení (Ř 12,2) není něco, co se přihází niternosti, nýbrž co se týká tělesného lidského bytí v jeho začlenění do světa. To ovšem znamená, že se mění nejen niternost, nýbrž s ní také svět. Nabízí se Pavlem uváděné proměňování světa interpretovat jako proměnu lidského vztahu ke

¹⁰⁶² BD III, 222n; 238n.

¹⁰⁶³ Oproti již hojně pojednané problematice tu jde rovněž o etický, ne pouze o soteriologický aspekt tázání. Zvláštní váha tu připadá pojetí zákona luterské ortodoxie, které může zdůvodnit všeobecnost dobra svým ztotožněním *lex naturalis* s *lex divina moralis*. Právě zde se ovšem předpokládá to, co *Biblická dogmatika* musí popírat: primát stvoření před vyvolením ke spase, a tak i se stvořením stanovené finality člověka, která má být předepsána v *lex naturalis* (BD III, 224, pozn. 156).

¹⁰⁶⁴ BD III, 223-225; 239.

¹⁰⁶⁵ „Pavel tu jednak přijímá kus helénistického osvícenství, zduchovnělé pojetí bohoslužby, a tím spíše Boha, jemuž se takto slouží. Duch je božství, a proto se mu má sloužit duchovně a v Duchu“ (226). Pavel přesto zduchovnělé pojetí bohoslužby mění: nikoli alternativa tělesná, krvavá oběť vs. modlitba či mystické sjednocení lidské niternosti s Bohem, nýbrž poukaz na „službu Bohu v denním životě“ (ČEP) zahrnující celé vedení života (tam.). Již tento plakativní název Ř 12 značí běžný způsob chápání: kultická řeč tu má antikultickou tendenci; jde o odevzdání tělesné existence v jinak profánním prostoru, „přičemž každý křesťan je zároveň obětí i knězem“ (Käsemann, *Römer*, 317). Problematický důsledek této interpretace se stal obzvlášť známým díky Friedrichu Gogartenovi, který moderní sekularizaci chápe jako důsledek křesťanské víry (BD III, 227n).

světu, právě v pohledu na zrušení hranice mezi kultickým a profánním, jak ji Pavel naznačuje. Hranice, kterou je přitom třeba mít na paměti, prochází mezi světem, jak může být přivlastněn jako přirozenost v jednání člověka, a člověkem, jehož je třeba respektovat jako osobu. Tím je zároveň vytyčeno setkání s Bohem jako setkání s bližním v jeho personalitě. Že tu má být přijata bezprostřednost setkávání, jak je příznačná pro Ježíšovo chování, hovoří pro toto určení. Přesto u Pavla je třeba vnímat především určení času. Zrušená hranice mezi kultickým a profánním nutí k tomu pamatovat na hranici k „tomuto světu“. Jak chápat Pavlovu zásadní výpověď o „dobrém, Bohu milém a dokonalém“, které má vystihnout Boží vůli (12,2b)? Že požadavek zkoušet je bezprostředně spojen s nabádáním nepřizpůsobovat se tomuto světu, nýbrž proměňovat se, tu nedovoluje myslet na nějaké všeobecně uznané dobré, Bohu milé a dokonalé. Závažnost Mildenerger klade na Boží vůli, jak se prokázala v příběhu vyvolení v Kristu, a tak umožňuje obnovené jednání. To znamená: Boží vůle koresponduje s obnovenou myslí (*nús*), kterou lze proměňovat. Mysl lze určit jako nitro, skrze něj život – právě jako vyzvaný k jednání – vnímá poznávajícím i činným způsobem vnějšek. Kritériem při tom již není oddělený řád s rozlišováním kultického a profánního, nýbrž tohoto pomíjejícího nebo minulého času světa a toho, co přichází od Boha. To bylo zajisté těžké říci pro Pavla a tím spíše pro nás, neboť svět stále ještě zdánlivě běží postaru a nestará se o spásné jednání, jak se uskutečnilo díky Bohu v Kristu.¹⁰⁶⁶ Co se každopádně proměňuje a může proměňovat, je způsob, jak brát svět, tedy nastavení niternosti v pohledu na tento svět. Znat čas znamená nejen umět rozlišovat den a noc, byť toto jistě rovněž, a následující výklady ukazují, jak toto rozlišování dne a noci může být osvojováno (v. 13). Uvažujeme-li o obnoveném jednání, musí být v každém případě ve hře svět. Ne však tento svět, nýbrž přicházející svět Boží, který se ukazuje jako nyní již přítomný, takže v něm jednání „jako za denního světla“ ukazuje, který čas nyní je. Blízkost spásy tu nemůže označovat nějakou neuchopitelnou transcendenci, kterou člověk může pouze myslet nebo si představovat, ani něco, co „věřící“ či dobromyslná niternost hledí ze světa podnikat coby spásu (modely tohoto zúžení jsou žel časté, což teologickou reflexi vyzývá k tomu, aby se bránila proti zmizení spásy do niternosti). Obojí se mýjí s tím, co Pavel požaduje jako rozlišování časů, a tedy tuto rozlišitelnost předpokládá. Proto raději zůstaňme u Pavla a jeho očividných jazykových potíží, naznačených metaforikou a negací. Přesto Pavlův jazyk udržuje otevřený prostor zkušenosti nového, v níž se setkávají nitro a vnějšek (*Innen und Außen*).¹⁰⁶⁷

Pavlovy problémy s jazykem spočívají v tom, že svou řečí nedisponujeme Božím jednáním coby předpokladem toho, co podle Mildenergera být popsáno jako jednání vyvolených. Pro Pavla přesto zůstává zpětná vazba (*Rückgriff*) na naučený zákon a zůstává odkaz na zkušenost, která se odráží v konkrétních napomenutích *pareneze* (Ř 13,8). Může udivit, že se Pavel v následujícím vztahuje pouze na „druhou desku“ zákona. Důvod toho Mildenerger vidí v tom, že zde má být poukázáno na to, co lze bezprostředně poznat jako svět, který se stal novým, jako před-obraz (*Vor-Schein*) přicházejícího dne: je to láska, kterou si navzájem dluží. Oslovení vyvolení vědí, že je třeba rozlišovat časy. Ve společenství vyvolených je svět určen tímto přicházejícím dnem. Obnovený svět se nemusí díť pouze ve společenství obnovených lidí. Pavlova napomenutí přesahují toto společenství, avšak přesto je toto nejprve místo, kde obnovené lidské bytí je zakoušeno tak, že se svět v tomto společenství konstituuje nově. Proto Mildenerger nechápe toto „abyste se navzájem milovali“ jako omezení přikázání Ježíšem rozšířeného na lásku k nepřátelům. Tento Pavlův požadavek navádí do zkušenostní souvislosti, v níž se děje obnovené jednání. Formulace naučeného zákona je přitom poukaz na kontinuitu Boží vůle, která přivádí do času otevřeného Bohem v Kristu: tento čas je určen tím, že se v něm jedná podle naučeného zákona, přímo Desatera (Ř 13,9). I přes potíže popsat pozitivně, co je třeba k přikázánímu a ve víře naplňovanému jednání v obnoveném světě říci, Mildenerger tuto možnost

¹⁰⁶⁶ Srv. *BD* II, 257.

¹⁰⁶⁷ *BD* III, 226-230; 239.

nechce podceňovat: naučený zákon je instancí, na niž se můžeme odvolávat. To naopak znamená, že tímto odvoláváním na zákon a jeho shrnutí v přikázání lásky k bližnímu je zákon vtažen do času a jeho význam vázán na tento čas, který zákon sám přivádí ke slovu. Jistě bychom Pavla nepochopili, pokud bychom jeho ohlášení času (*Zeitansage*) interpretovali na základě zákona platného bez času. „Potom by pro čas spásy (*Heilszeit*) zbývalo pouze to, že by dodával nový nával motivace (*Motivationsschub*), v němž by byl zákon naplňován zvláště pečlivě. Tak to musí vypadat tam, kde věčný Boží zákon ve svém *tertius usus* působí a je naplňován věřícími.“¹⁰⁶⁸ Naopak je tu zákon upevněn v čase jeho naplňování, a toto naplňování je znovu znamením toho, že tu vychází najevo (*zum Vorschein kommen*) Boží čas spásy. Potud patří právě Pavlův výklad naplněného zákona zároveň k určení času, které je spojeno s napomenutími.¹⁰⁶⁹

Vraťme se nyní spolu s Mildenbergerem o kapitolu zpět. Že se Boží přikázání uskutečňují v jednání věřících, ukazuje, že se neobnovila pouze jejich niternost, nýbrž svět. Tento svět lze popsat právě náležitým jednáním. Pavel přitom neuvádí pouze imperativ přikázání lásky, nýbrž po zásadním uvedení (Ř 12,1n) začíná s dlouhou řadou jednotlivých pokynů. Právě v nich se shromažďují zkušenosti nového, toho, „co je Boží vůle, co je dobré, Bohu milé a dokonalé“ (12,2). Dokonalý svět nemusí být projektován a vystižen v imperativu. To nové, metaforicky označované jako blízký den (Ř 13,12a) je dostupné zkušenosti. Že dostupnost zkušenosti se nerovná samozřejmost, ukazuje nezbytnost Pavlových napomenutí. „Ovšem rozuměli bychom jim špatně, pokud bychom tu chtěli vyfiltrovat katalog norem a na jeho základě vystihnout čas.“ Pavel zdařile ve zdánlivě nesystematickém výčtu odkazuje na to, jak tu a tam může být znatelné, co shrnuje jako naplnění přikázání lásky. Dva momenty toho, co Pavel jmenuje jako obnovené jednání, Mildenberger vyzdvihuje ještě jednou: (1) předjímka (*Vorgriff*), jak se ukazuje tam, kde je Boží vůle znatelná právě v protikladu k „tomuto světu“. Takto lze v popisu toho, co nastává skrze věřící, vyslovit Boží činění, obnovující svět. (2) V tomto činění se konkretizuje přikázání lásky, stejně jako naopak toto přikázání lásky shrnuje obnovené jednání a nechá vyslovit jako Boží zákon.¹⁰⁷⁰

2.3. Podoba lidského bytí

Jelikož v biblické řeči o člověku vyvolení předchází stvoření, musí se antropologické úvahy *Biblické dogmatiky* daleko vzdálit od luterské ortodoxie. O člověku musíme mluvit tak, jak on se zakouší jako přijatý: přijatý vposled Bohem, vůči němuž je člověk otevřen. Základ a důvod tohoto vyvolení spočívá ve vzkříšení Ukřižovaného. Antropologické tázání se tudíž nemůže spojit s vystižením evangelia a zákona v jejich vázanosti na čas tak, jak se v příhodilosti a jednání zpřístupňuje Boží blízkost. Je třeba (*gilt*) jít dále, do eschatologické perspektivy, která vychází ze svědectví o vzkříšení Ukřižovaného. Mildenberger tu přejímá heslo Lutherovy disputace *De homine: homo huius vitae*, člověk, jak se nyní v tomto životě nachází, je *pura materia Dei*, Boží možnost v zaměření na život v jeho budoucí podobě, *ad futurae formae suae vitam*. „To samozřejmě nemůže a nesmí být chápáno pohrdavě, jako by tu nebylo nic z podoby a utváření již nyní, a toto přítomné lidské bytí patřilo na hromadu odpadu.“ Jaké jsou možnosti a jejich uskutečnění? Mluvíme o budoucí podobě nyní, nutně tedy v řeči určené tímto světem a jeho zkušeností. Své sny o štěstí sníme nutně v podobě tohoto světa. Jsou tu naše očekávání a naděje, možnosti tohoto života, snad v náznaku uskutečněné, ale právě i skryté, ztracené a promarněné i námi nezměnitelné.¹⁰⁷¹

Královský žalm 45 líčí lidské bytí v jeho slávě, zosobněné v ideální podobě pozhnaného vítěze. Válečnické rysy této podoby lidského bytí jsou pro nás odlehlou věcí, avšak nehledě na to: Jak může být král líčen jako exemplární člověk, když jej všichni obdivují a hledají v něm

¹⁰⁶⁸ BD III, 231, pozn. 200.

¹⁰⁶⁹ BD III, 230-232; 239.

¹⁰⁷⁰ BD III, 230-237; 239.

¹⁰⁷¹ BD III, 240; 280.

převýšení sebe samých? To vyvolává další otázku: Jak vypadá podoba lidského bytí, s níž se ztotožňují naši současníci? Zde za vzor tolik neslouží řeč jako spíše obraz, avšak v žalmu líčené jako možnost identifikace je potom tím spíše neskutečné a vzdálené. „Zda přitom vyjadřované hodnoty krásy, výkonu, úspěchu, moci a obecně toho, co ztělesňuje zdařilost a sní se o tom, představují lepší podobu lidského bytí než tato královská píseň se svými typickými popisy, se musíme sotva ptát.“¹⁰⁷² Král je oslavován jako Boží reprezentant, což interpretuje epištola Židům jako christologický text (Ž 45,7n). Christologický výklad pouze perspektivně prodlužuje to, co je třeba nejprve vystihnout pro sebe. Co je tu řečeno o spravedlnosti krále, která se od něj samozřejmě očekává, lze chápat jako řeč formuláře. Tato řeč neodpovídá nějakému empirickému panovníkovi v Jeruzalémě; spíše je tu shrnuto, co jako nárok, očekávání a naděje právě schází. Mohli bychom namítat, že takto přece nevypadá lidské bytí, jak je žijeme a prožíváme každý den. Nakolik se ptáme na realistický obraz faktického lidského bytí, má tato námitka jistě své oprávnění. Avšak takto jednoduše identicky s realitou tohoto světa nežijeme. Jistě není lhostejné, s jakými obrazy se ztotožňujeme. V Ž 45 je předznamenána *futura forma*, ovšem tak, že je zároveň přijímána ve slavnosti. Jak však lze tuto idealizovanou podobu lidského bytí, nádheru Bohu rovného krále, myslet dohromady s ne-podobou (*Ungestalt*) trpícího Božího služebníka z Iz 53? „Vysněná ideální podoba zdařilého života, která by se mījela s tímto trpícím Božím služebníkem, by každopádně musela minout i pravdu lidského bytí.“¹⁰⁷³ Budoucí podobu krásného lidského bytí lze již nyní nahlížet v kráse tohoto královského ženicha. Leč Božímu služebníku se této budoucí podoby v nejmenším nedostává (Iz 53,2n¹⁰⁷⁴). To je však perspektiva těch, kteří Božího služebníka nedocenili, nikoli perspektiva Boží, proto již v textu samém problematizované hodnocení. To potom znamená, že nikoli Iz 53 se musí nechat měřit podle Ž 45, nýbrž naopak může líčené ideální podobě lidského bytí kriticky odporovat. My, žalmista včetně opěvovaného krále bychom sem mohli vnášet vlastní hodnocení, a proto nedocenit Bohu milou podobu. Ambivalence, která byla znatelná nejprve jako různé hodnocení podoby prostředníka, by mohla být odrazena na otázku, co jako krásné má být měřítkem sebe sama a svého protikladu. Tím však ještě výpovědi proroka a žalmisty zdaleka nejsou smířeny. Christologicky určená estetika by tu musela pokročit dále. Každopádně může být v tomto sepětí posunuto ztělesnění vyvoleného lidského bytí do času, a tak právě vnímáno ve své časovosti, která zahrnuje jak oslavu, tak smrt, a právě proto je odkázána na své eschatologické utvoření Bohem.¹⁰⁷⁵

Píseň písni byla dlouhý čas v dějinách církve vykládanou jako obraz vztahu Boha k Izraeli nebo Krista k církvi, k Marii či duši. Svým výkladem se Mildenerger nepřekvapivě distancuje od historické exegeze, která jen s námahou zdůvodňuje, jak se tato údajná „sbírka milostných písni“ dostala do biblického kánonu (a nasadí pro to předpoklad Šalamounova autorství či alegorického výkladu v době kanonizace). Mildenergerovi naproti tomu jde o současný teologický význam textu *a takto* o zdůvodnění kanonicity. Neplýtvá papírem rozváděním spornosti, zda se jedná o svatební píseň, poukazuje raději na nezřetelnost vztahu spisu k Božímu dějinnému příběhu, a tak k vyvolení - nejen proto, že Boží jméno se tu mihne pouze jednou (Pís 8,6) a tato zmínka každopádně nenechá vztah k Božímu dějinnému příběhu poznat. Mildenerger se nejprve chápe tuto píseň jako profánní milostnou lyriku: člověk a člověk, muž a žena se navzájem vyvolují a opěvují, chápou jako přijatí a mohou být tedy jeden druhému vděční. (2,1-3). Mildenerger zde tedy nachází svá jmenovaná určení životní vůle. Milující hledá svého Miláčka. Vyvolení je vyslovováno v exkluzivitě lásky, pro niž přichází v úvahu pouze ten jeden jediný a ta jedna jediná, přičemž metaforika zachází s opomenutými ne právě přátelsky: lilie mezi trny,

¹⁰⁷² BD III, 242.

¹⁰⁷³ BD III, 280.

¹⁰⁷⁴ Srv. k tomu BD II, 156n.

¹⁰⁷⁵ BD III, 240-244; 280.

jabloň mezi pouštním mlázím. Je to krása, jež oba spojuje a již vzájemně velebí. Ve svém milujícím vyvolení si jsou oba zcela rovni. Otázka, zda je tu zobrazen reálný vztah lásky a jak lze tento vztah myslet v sociálních vztazích Izraele, přičemž časové zasazení značně kolísá, se míjí s lyrickým charakterem této řeči. Oba milující jsou opojeni láskou a tím i vytrženi od světa, ve své zahradě. Tato řeč vyjadřuje vlastní svět lásky, který nemůže být přesazen do nějakého sociálního světa s jeho geografii a kulturou. Získává tu podobu svoboda vyvolení a „neměla by být natahována na Prokrustovo lože domnělých realit, které by ji v každém případě mohly pouze znetvořit.“¹⁰⁷⁶ Při otázce po významu Písně písní v souvislosti *Biblické dogmatiky*, ba celobiblické teologie obecně Mildenerger tento spis neoceňuje ani eticky, ani nábožensky, nýbrž esteticky. V antropologické souvislosti, která se snaží lidské bytí vystihnout z hlediska vyvolení, je třeba vzít tuto řeč nejprve v její jedinečnosti. Ta zapovídá „realistický“ výklad, bytostně patří k lidskému bytí, a nazývá toto lidské bytí - ji a jej v milujícím příklonu - v podobě, jež převyšuje a transcenduje vše vynacházející se. Mildenerger mluví o „analogické schopnosti“ této řeči o lásce, k níž patří právě to „neskutečné“ či „utopické“ této lyriky. To jistě neznamená alegorický výklad Písně písní ve všech jednotlivostech.¹⁰⁷⁷ Vyvolující řeč a blahoslavení Mildenergera zajímá antropologicky: právě tak, jak tu vyvolený a vyvolená získávají jedinečnost a zároveň reprezentativní podobu vyslovení vztahu vyvolujícího Boha k vyvolenému lidu, společenství, jednotlivé „duši“ (nakolik je tento výraz chápán jako označení jedinečnosti člověka). Právě v tomto Mildenerger shledává tradiční alegorický výklad oprávněný. Míří totiž směrem, vůči němuž musí být každé chápání přinejmenším otevřeno, každopádně zůstane-li jasné, že podoba a utváření lidského bytí se nerozplývá v tom, co Píseň písní ve svém „přirozeném“ pochopení opěvuje.¹⁰⁷⁸ Právě exkluzivita, v níž je v Písni písní milý vázán na svou milou a ona na něj, může upomínat na opomenutí všech ostatních. Zároveň nejen společná řeč spojuje vyvolené a opomenuté, nýbrž společná podoba lidského života, která chápe milující vyvolení a v této řeči může spoluuskutečňovat. To platí právě i pro cizost, jak je dána s estetickým přerušením sociální reality. A tím platí i pro otevřenost vůči eschatologické podobě a utvoření lidského bytí, která se s touto řečí biblické souvislosti spojuje to jsou zkušenosti které naději propůjčují řeč.¹⁰⁷⁹

Milující hra hledání milovaného a nalézání k milujícímu setkávání nedílně patří. Láska se musí zdařit, nemá-li vyvolené lidské bytí minout svou oslovovanou a vyslovovanou podobu - a ta je vždy sociální. Avšak právě v tom milující setkání odkazuje na Boží vyvolení a na dilema, do něhož se Bůh se svými vyvolenými dostává. Pouze svoboda příklonu, v němž se na toto vyvolení odpovídá, může být jeho cílem. V pojednání otázky, co když k tomuto svobodnému příklonu nedojde, navazuje Mildenerger na to, co již řekl ke klasické izraelské profétii, nyní však s pozměněným úhlem pohledu. Prorok Ozeáš musel toto dilema samého Boha zobrazovat svým vztahem k ženám, které si bral na Boží nařízení. Že přitom musela být znetvořena láska sama, patřilo k pověření proroka. Jistě přitom nejde o libovolně zvolené jednání podobenství. Co se tu nezdaří, se tu nezdařit *musí*: náleží to k sociální realitě, která se nedaří, poněvadž vyvolený lid reptá vůči Bohu. V souvislosti „hledání a nalézání“ Mildenerger vykládá nejprve Píseň o vinici z knihy proroka Izajáše. Milostná píseň se rychle převrací do formy obvinění. A oslovení, přivolaní jako soudci, musejí sami vyřknout svůj soud - a nemohou jinak než odsoudit. Ovšem

¹⁰⁷⁶ BD III, 247.

¹⁰⁷⁷ „Přesto nemůžu pochopit rozhořčení, s jakým je tento výklad kritickou exegezí odbýván“ (BD III, 249).

¹⁰⁷⁸ G. Gerleman (Hohenlied) se snažil ukázat, že se Píseň písní nepopisuje „přirozeného“ člověka, nýbrž svými popisy vytváří umělecký a typizovaný obraz. To podtrhuje určení řeči a řečeného v jeho estetickém svérázu. Právě umělecký předmět je ve své jedinečnosti zároveň reprezentativní. Je-li nyní jako umělecký předmět líčen člověk, získává člověk tento moment jedinečnosti a současně reprezentativnosti. Naše řeč to zná: „Tato žena je krásná jako obrázek“ nebo „To dítě je jako malované“. To ukazuje zároveň upřednostnění a orientaci na umělecky krásné, která jistě předchází ocenění přirozeně krásného (BD III, 247n).

¹⁰⁷⁹ BD III, 244-249; 280.

tento soud je ihned znovu překonán ohlášením trestu, který sice zůstává v oblasti metafory vinice, avšak přesahuje do popisu, který nezobrazuje ani možný vztah vinice, ani sociální realitu vztahu muže a ženy (Iz 5,5n). A co je popisováno jako znetvoření, získává ve v. 7 své adresáty a již nejen metaforické, nýbrž zcela přímé zdůvodnění: ve vnějším znetvoření Božím soudem vychází pouze najevo to, co je již jako znetvoření sociálního života zde.¹⁰⁸⁰

Do této veliké obrazné řeči Mildenerger uvádí Ez 16. Ve zpětném pohledu do dějin tu přicházejí ke slovu nejprve dějiny Jeruzaléma s Bohem. Je předem zdůrazněna nehodnota této ženy. Prorok dostane pověření ohlásit Jeruzalému jeho ohavnosti (Ez 16,3). Dále je vyvolující Boží čin uspořádán podle vzoru zprávy o stvoření (Ez 16,4). Následuje líčení zoufalé situace nově narozeného před Božím zásahem: neudálo se nic z toho, co patří k péči o nově narozené dítě. Propadlo smrti, dokud Bůh nešel kolem a neřekl: „Žij!“ (Ez 16,6). Tak se naplňuje uskutečnění vyvolení Jeruzaléma, které je nyní popisováno v kráse, kterou získává díky Božím darům (Ez 16,14). Při tom ovšem nezůstane, jak již naznačuje začátek poukazující na původ Jeruzaléma. Jeho krása propadne zkáze. Jak popisuje Luther ve *Větším katechismu*, Bůh je zbaven důvěry a vlastní moc člověka, kterou disponuje nebo zdánlivě disponuje, má nyní garantovat zdařilost života. To prorok stále znovu popisuje jako smilstvo, prostituci. Jednotlivosti zde líčeného modlářství mohou být inspirovány kenaanskými kultickými obyčejí; Jeruzalém pochází z kenaanské země. Přesto je v textu třeba vnímat především pyšnou sebemoc. Ezechiel líčí takovou perverzi Bohem chtěného lidského bytí v jeho ne-podobě, že dále to takto jít nesmí. Následuje hrozba soudu: Bůh chce shromáždit milence, s nimiž Jeruzalém smilnil, aby vykonali jeho soud (16,39). Nyní je na tom tato jeruzalémská dcera znovu tak, jak na tom byla, když ji Bůh našel jako vydaného novorozence. Muselo dojít k tomu, k čemu došlo. Mildenerger se tu nechce ptát po alternativě, a takto se od biblických textů odchýlit, nýbrž zůstat u řeči proroka, která popisuje danou skutečnost. Ona krása, v níž si toto lidské bytí samo libovalo, nedodržel, co slíbilo. Zůstávají pouze očekávání, že Bůh dodrží svou smlouvu.¹⁰⁸¹

Metaforiku, která jej zajímá, Mildenerger nachází též u apoštola Pavla (2 K 11,2). Pro pochopení je důležitá polemická souvislost. Oslovené společenství stojí v nebezpečí svodu: jiný Ježíš, jiný Duch, jiné evangelium – to jsou pro společenství v Korintu svůdné možnosti, proti nimž Pavel brojí. Tím spíše je znatelné, co se ukázalo již v deuteriozajášových zaslíbeních: prostředník vstupuje do metaforiky a zásadně ji tím proměňuje. Bůh miluje svou milovanou: Tam to byl Sijón jako žena znetvořená kvůli hříchům jeho obyvatel, která má nyní znovu přijít ke své slávě a být hledána právě i pronárody – vždyť je chotí Boha, který bude nazván Bohem celé země. Zde je to Kristus, který je v očekávané eschatologické slávě vyslovován jako ten, který společenství přivede domů jako svou nevěstu. Pro úvahy k podobě a utváření lidského bytí to nejprve znamená posílení eschatologického akcentu. Přesto tu nemůže spočívat hlavní důraz; na závažnosti spíše získává christologicky přejatá souvislost utrpení. Ne-podoba Božího služebníka (Iz 53,2n) Mildenergerovy reflexe od počátku této kapitoly doprovází. S rozlišováními, která podobu připisují teologii a ne-podobu oikonomii, bychom se nedostali dále, nýbrž podoba patří k vyvolení, jak ji pojednává lyrika Písně písní, a ne-podoba je vynucena odmítáním svobodného činného vstupu (*Eingehen*) do vyvolení. Tato ne-podoba se ukazuje nejen jako Boží trest: Od Ozeášova příběhu s manželstvím je zřetelně vysloveno, že a jak je Bůh sám tímto znepodoběním zasažen. V této ne-podobě je třeba vnímat spíše zpodobení Bohu samému odpovídajícího člověka. Zde Mildenerger znovu upomíná na hymnus z epištoly Filipským. Že ten, o němž se tu zpívá, byl v Boží podobě, nejprve neříká nic jiného, než že tento Kristus Boha reprezentuje. Jeho lidství se přitom ukazuje jako podoba služebníka, lidské bytí v odlišnosti od bytí Božího. Vlastní závažnost ovšem spočívá na dobrovolném ponížení (F 2,8). V této poslušnosti

¹⁰⁸⁰ BD III, 250-252; 280.

¹⁰⁸¹ BD III, 252-255; 280.

spocívá důvod vyvýšení. Ne náhodou je zde Ježíš jmenován bez dodání kristovského titulu (podobně 2 K 4,7-11). Lidská podoba, v níž je Bůh blízko, je právě tato ne-podoba Ukřižovaného: zde se ukazuje směřodatná podoba lidského bytí.¹⁰⁸² Toto zpodobení pokračuje až k podobě těch, kteří k Ježíšovi patří (2 K 4,7-18¹⁰⁸³). Kážou-li podle Pavla falešní apoštolové, k nimž Korintáné velmi silně inklinují (2 K 11,4), jiného Ježíše, potom právě toho, jemuž tato podoba není bytostná. Metaforika lásky nenahraditelně ozřejmuje, co lidské bytí určuje a utváří: právě ve vyvoleném lidském bytí se stává znatelným zpodobení v utrpení až k smrti - ovšem tak, že tato smrt je Boží věrností vždy již předstížena. To je třeba vidět nejprve v souvislosti vyvolení a vyvoleného lidského bytí. Ukazuje však dále na to, co musí být řečeno o čase člověka. Přesto je tu třeba vnímat podobu vyvoleného lidského bytí, tedy v jeho celkovosti, která spoluzahrnuje znepodobení.¹⁰⁸⁴

Slova o poddanosti Kristu v Ef 5,21-33 se každopádně na první pohled nezdají do duktu Mildenergerových úvah zapadat. Nečteme tu nic o svobodném příklonu, jak charakterizuje milující v Písni písní. Androcentrická sociální podoba se stejně jako v Ř 13,1-7 vyznačuje vládou a podřízením. Ovšem nejdůležitější pasáž ve zdůvodnění parenese zní: „muž je hlavou ženy, jako Kristus je hlavou církve, těla, které spasil“ (Ef 5,23). Mildenerger nechává nejprve stranou otázku, zda autor přejímá běžný pohled, že muž je hlavou ženy a přenáší jej na vztah Krista a společenství. To by znamenalo, že v tomto bodě by stvoření poskytovalo řeč pro vykoupění. Mildenerger naproti tomu předpokládá zdůvodnění parenese v Ef na základě přednosti vyvolení před stvořením. Vztah Krista a společenství jako hlavy a těla je vzor (*Vorbild*), vztah muže a ženy potom problematický obraz (*Abbild*). „Neboť tím, co muž jistě není, Vykupitel, tím je pro společenství Kristus.“¹⁰⁸⁵ A mají-li být muž a žena podle též v Ef uvedené výpovědi příběhu o stvoření „jedno tělo“, potom to zdaleka nemůže zdůvodnit, že tato jednota má být vyslovena v metafoře hlavy a těla, a tím prohlašován vztah nadvlády. Ef popisuje vykoupění společenství Kristem v souvislosti napomenutí mužů (Ef 5,25-27). Kristus si společenství zamiloval a obětoval se za něj. Tím ovšem není řečeno, že toto společenství již existovalo, když se Kristus v lásce za něj vydal na smrt. Nelze pomýšlet na naši disponibilitu (*Vorhandensein*) láskou a vyvolením. Ani Ef 5,25-27, ani Ef 5,2 nemůže říkat, že oslovení „my“ jsme tu již museli být před tím, než jsme mohli být Kristem milováni. V Kristově oběti se konstituuje společenství jako jeho tělo, což je blíže popisováno jako zpodobení ve křtu (v. 26). Kristus je ženich, nakolik utváří společenství v jeho kráse, „bez poskvrny, vrásky“ (v. 27). Znepodobení hříšného lidského bytí tedy mizí tam, kde toto lidské bytí získává svou podobu ve vyvoleném těle Kristově. K tomu je ovšem třeba uvážit, že křest působí postavení na stejnou úroveň s Kristem (*Gleichgestaltung*). Co říká Pavel o křtu v Ř 6, spoluzaznívá i zde. Podle toho se měří to, co je třeba říci o kráse a bezvadné podobě nevěsty Kristovy. To nejprve znamená: ne-podoba Ukřižovaného značí jeho lásku, v níž vyvolil své společenství. V tomto společenství se ovšem ukazuje již nyní podoba lidského bytí, která má budoucnost. Co je tu popisováno v metaforice nádherných milovaných, jistě nelze pojímat výlučně eschatologicky jako něco, co teprve musí přijít. Přesto na druhou stranu musíme uvážit i to, jak se tu líčená nádhera již realizuje jako postavení společenství na stejnou úroveň s Kristem samým; jinak by poukaz na křest a celá parenetická souvislost neměla žádný

¹⁰⁸² 258, pozn. 100.

¹⁰⁸³ Přidáme-li k tomu Pavlova rozvíjení v Ř 8,1-17 (k výkladu srv. *BD* II, 350-354), je zřetelné, jak do tohoto zpodobení je začleněn nejen apoštol sám, nýbrž celé společenství (*BD* III, 258, pozn. 101).

¹⁰⁸⁴ *BD* III, 255-259; 280.

¹⁰⁸⁵ *BD* III, 260. Zde Mildenerger může veskrze následovat Karla Bartha: „O to nejde v žádném napodobování, o to nemůže mezi člověkem a člověkem nikdy jít: že jeden se obětuje pro druhého, tohoto druhého činí teprve tím pro sebe cenným a svým protějškem, a že tedy ten druhý tomu jednomu má za sebe sama a za všechno, čím je a co má, pouze a jen děkovat. Člověk člověku, muž ženě nemůže být nikdy stvořitel ani vykupitel (*KD* III/2, 380). Mildenergerův souhlas v tomto bodě ovšem nezahrnuje souhlas s „veskrze problematickým“ Barthovým učením o podobnosti Boha člověku (249) stejně jako s „androcentrickým výkladem“ Ef 5,22nn (*BD* III, 260, pozn. 114).

mysl. To však současně znamená, že právě vyvolené lidské bytí participuje na ne-podobě Vykupitele a získává tak svou vlastní podobu v postavení společenství na stejnou úroveň s Kristem.¹⁰⁸⁶ Metaforika nevěsty nesmí zakrýt skutečnost, že tu sice láska muže a ženy umožňuje vyslovit spojení Krista a společenství, leč vyslovit právě jako zpodobení společenství do podoby Ukřižovaného. Pohoršení zne-podobeného Božího služebníka z Iz 53,2n jistě není zrušeno tím, že krásná nevěsta Kristova ve své podobě utrpení zrcadlí podobu utrpení Kristova. Ztotožnění údů s hlavou, které se uskutečňuje jako postavení na stejnou úroveň s Kristem, je tedy tajemství. Tak se znázorňuje podoba vyvoleného lidského bytí, které ovšem nelze zrušit v jeho pohoršlivosti, neboť právě v této můžeme vystihnout odporování věrného Boha samovládě tímto Kristem udaným způsobem, je už nyní zatelná budoucí sláva lidského bytí. Patří k eschatologické orientaci Mildenergerovy antropologie, „že vnímá tuto pohoršlivost, a tedy nemaskuje distinkcemi, k nimž tradiční metafyzika a z ní pocházející estetika chce nutit.“¹⁰⁸⁷

V Ukřižovaném, který ztělesňuje přítomnou podobu lásky, nachází vyvolené lidské bytí svou orientaci. Do tohoto jediného je staženo, co se událo v mnohých a rozmanitých časech. To platí nejprve v souvislosti christologie, odtud však i pro antropologii. Život, jak získává podobu v čase, do sebe přijímá vše dosavadní. To však není prázdné kontinuum, jak jsme si je zvyklí představovat na časové ose určité délky, nýbrž obsah, který je tu shrnut: dobré i špatné časy, radost a utrpení, zdar a nezdar, na co rádi vzpomínáme, ale neméně i to, co vytlačujeme, poněvadž celý čas hrozí zne-podobnit (*verunstalten*). V čase se zpodobuje život. Není však můj život životem, který patří dohromady s jiným životem v té podobě, jak o ní Ef 5,32 mluví jako o velkém tajemství? Tato podoba nechce individuální život pohlit, nýbrž právě přivést k platnosti ve své rázu její obzvláštní podoby. Nad tím bude Mildenerger nyní uvažovat, přičemž podrží christologický předmět těchto antropologických úvah.¹⁰⁸⁸

V náboženském umění západního křesťanství získal Kristus podobu krucifixu. Pokud možno s pozlaceným tělem, dávajícím najevo, že to není lečjaký člověk, nýbrž „Pánbůh“. Do této podoby se pro náboženské prožívání zhustil jeho život: je to trpící, odsouzený, krutě zavražděný člověk. Vojáci se mu vysmívají jako rádoby králi a z této travestie mu na hlavě zůstala trnová koruna. Důvěrná podoba krucifixu se nám vzdálí ihned, jakmile na ni pohlédneme perspektivou Janova zjevení: Ježíš jako poražený Beránek. V jaké souvislosti se však podoba Beránka ukazuje? Je to velká vize trůnícího Boha (Zj 4). Vidoucí je přesazen do nebe a vidí tam trůn a jednoho, kdo sedí na trůně. Ten však - je to Bůh! - není přesněji popsán. Na místo popisu trůnícího vstupuje chvalozpěv dvořanů, kterých si vidoucí všímá a líčí je. Trůny a koruny naznačují, že se jedná o vládce. Stejně jako líčené čtyři bytosti kolem trůnu je Mildenerger vykládá jako andělské bytosti, které tvoří Boží dvůr. Jejich funkcí je chválit Boha - a tato chvála čtyř bytostí nechá trůnícího vystihnout ve zřetelnější, jazykové podobě (Zj 4,6-8), a vždy přiměje čtyřiaadvacet starců, aby se k této chvále Boha přidali. Jistě tu spoluzaznívá polemika proti císařskému kultu. Když se ukázal císař jako triumfátor, lid na něj zavolal: „Ty jsi vznešený, náš pán a Bůh.“ Zde je jako důvod pro aklamaci, která patří tomu na trůně, jeho stvořitelské bytí: jelikož vše stvořil, patří mu chvála, čest a moc (4,11). Mildenerger nechce analogii císařské aklamace přetěžovat, jako by Bůh potřeboval legitimizaci. Nejdůležitější pro Mildenergera je, že se v této vizi trůnního sálu komprimuje theologie. Neděje se to ovšem tak, že by konstituce skutečnosti v Bohu byla pouze myšlena, nýbrž je nazírána v této chvále čtyř bytostí a starců, zní bez přestání a tak vzorově obráží v nebi, co se děje na zemi v křesťanské bohoslužbě. Již polemická řeč aklamace, která bere císaři, co je Boží, ukazuje, jak tato doxologicky rozvedená theologie neposkytuje jednoduše rámec pro to, co se má stát a co se děje, nýbrž musíme zde ihned slyšet a vidět, co se znázorňuje v sedmkrát zapečetěné knize (Zj 5,1). Mildenerger odmítá theologii ve Zj 4

¹⁰⁸⁶ Srv. *BD* II, 409-419, kde se víra a naděje v jejich podobě ve světě podává jako láska a trpělivost.

¹⁰⁸⁷ *BD* III, 259-263 (262, pozn. 125); 281.

¹⁰⁸⁸ *BD* III, 263; 281.

nechat následujícími částmi sesadit, jako by tu šlo o pouhou úvodní scénu a první akt konečného dramatu trval od Zj 5,1 do Zj 8,1. Ten, který sedí na trůnu, nechal knihu do své pravice až v Zj 5,1; theologie a oikonomie jsou neoddělitelně propojeny. Lze myslet na obvyklou metaforu Boží pravice, která vyjadřuje Boží přítomnost působící ve světě. Toto Boží působení není samozřejmostí Božího bytí při všem stvořeném. Spíše do hry ihned vstupuje oikonomie: bez Vyvoleného, tj. obzvláštnosti Božího bytí „při tom“, se nestane, co se stát má. Zprvu se zdá, že není nikoho na nebi a na zemi, kdo by knihu mohl otevřít (Zj 5,2). „Boží partner není k nalezení, a bez oikonomie, jak se znázorňuje v knize se sedmi pečetěmi, by zůstala theologie, doxologicky vyjádřená ve Zj 4, neúčinnou.“¹⁰⁸⁹ Leč plačící vidoucí je utěšen (Zj 5,5). Je zapotřebí odhalení toho, co je skryto, jak se vidoucímu a skrze něj i společenství přihodilo. Že se tu v Kristu, pojmenovanému starozákonnými mesiášskými zaslíbeními, našel Boží partner a tak definitivní podoba lidského bytí - to je skryto, dokud se tu rozmáhají zcela jiné podoby lidského bytí: reálně jako mocnáři a oligarchové, ale i ideálně v představách, jimž se hledí připodobnit ti, kdo se tu domnívají vidět jim vyhovující podobu lidského bytí. Avšak tam, kde se v Božím trůnním sále slaví pravá skutečnost, tam vystupuje člověk ztělesňující definitivní podobu lidského bytí, která jediná má budoucnost.¹⁰⁹⁰

Popis ve Zj 5,6 lze stěží ujednotit: zabítý Beránek v krajní bezmoci smrti a jeho moc, ukázaná jeho sedmi rohy a sedma očima. Jejich výklad míří na sedm Božích duchů (srv. Zj 1,4), čímž ukazuje, že Beránek vlastní bohorovnou moc. Nepředstavitelná představa Beránka spojuje obraz nejvyššího ponížení v uzavírající se podobě života pozemského Ježíše a povýšení k bohorovné moci, což dovedou říci obrazy, ale sotva jediný. Tento (*Diesseits*) a onen svět (*Jenseits*) jsou vysloveny spolu. Stejně jako nepopsatelná podoba toho, který sedí na trůnu, je nepředstavitelná podoba tohoto Beránka proměněna v chválu (Zj 5,7). Čtyři bytosti a čtyřiaadvacet starců zpívají Beránkovi novou píseň, není to však již píseň theologie, nýbrž oikonomie (Zj 5,9). I zde spojuje aklamace tohoto člověka s Bohem právě v jediném obraze bezmoci smrti a Boží moci, ale jelikož se tu ukazuje ten, který uskutečňuje Boží oikonomii, sahá chvála dále (Zj 5,11n). V tomto popisu se stává ještě jednou a teprve zřetelným, že tento člověk, který zemřel potupnou smrtí kříže, je ten, skrze něhož se zjevuje Bůh. Proto je jemu svěřeno, co propůjčuje lidskému bytí důstojnost. Je třeba vidět obojí: propůjčení Božích vlastností, síly, bohatství, moudrosti zabitému Beránkovi a chválu, která je mu vzdávána a ukazuje, jak tuto podobu lidského bytí posuzovat. Obojí patří dohromady: Kým jest a co je mu řečeno. Nakonec se ovšem celé stvoření sdružuje ve chvále, jež náleží jak tomu, který sedí na trůnu, tak i Beránkovi (Zj 5,13n). Tato kosmická doxologie spojuje neoddělitelně theologii a oikonomii. Zde je nepředstavitelně uskutečněna dokonalá podoba lidského bytí, jak je vlastní tomuto popravenému Beránkovi v jeho moci a kráse, které mu od Boha mu přináležejí. V této podobě je lidské bytí vztaženo na Boha a Bůh sám mu je blízko.¹⁰⁹¹

Nejednou Mildenerger poukázal na potíže s tradičním učením o dvou Kristových přirozenostech, neboť takřka znemožňuje vystihnout lidskou životní podobu životního příběhu Ježíše Krista tak, že přitom zůstane prostor, který i nás vpustí do této životní podoby a životního příběhu. Satisfakční christologie, podle níž byl Kristus jako jediný poslušný zákona a ve své *obediencia activa* jej zcela naplnil, se snaží tuto exkluzivitu zdůraznit, seč může. Mildenerger proti tomu samozřejmě nechce klást historického Ježíše.¹⁰⁹² „Avšak právě ve srovnání s působivou metaforickou a doxologickou řečí ve Zj 5 se přesto ukazuje slabina takové christologie:

¹⁰⁸⁹ BD III, 266.

¹⁰⁹⁰ BD III, 263-267; 281.

¹⁰⁹¹ BD III, 267-269; 281.

¹⁰⁹² Srv. BD III, 123-181, kde se Mildenerger přes reflexi *ordo salutis* coby působení Ducha svatého v člověku otevřít vyprávění o Ježíšovi v evangeliích tak, že vychází najevo právě i inkluzivní charakter vyprávěného (BD III, 269, pozn. 167).

Kristova dignita, aklamovaná v Zj 5, v této tradiční christologii dvou Kristových přirozeností koprní, až se z ní stává Boží predikát, který se musí myslet znovu metafyzicky. A tento pravý a bytostný Bůh musí takřka zkapalnit, aby do příběhu člověka Ježíše mohl vstoupit.¹⁰⁹³ Tento příběh je učiněn tak vzdáleným a cizím, že spolubytí Boha člověka může být vystižena už jen v dogmatických určeních. „Luterské učení *communicatio idiomatum*¹⁰⁹⁴ je respektu hodný pokus za těchto předpokladů nevyslovitelného podržet ještě vyslovitelné.“ Konstrukce tohoto učení ovšem nutí k tomu vedle učení o Kristově osobě stavět také učení o jeho díle. „Ani tím se však uspokojivě nedaří přesadit dogmatické zkoprnění Krista dvou přirozeností znovu do konkrétní podoby života.“ Učení o Kristových stavech tu rovněž nevede dále. Může pouze popsat, co se děje s člověkem přijatým do jednoty s Boží hypostazí. Tak musí právě v souvislosti této tradice zůstat u problematického doketismu, přinejmenším v důsledku, byť jsou reprodukovány anti-doketické formule.¹⁰⁹⁵ Životní podoba a životní příběh každopádně nejsou v těchto formulích dostatečně uchovány. Pro zbožnost v moderní řeči o Ježíši proto spočívá zdatelná tendence izolovat božství a lidství: na jednu stranu Ježíš jako Bůh, na něhož jsou směřovány modlitby a s nímž je věřící v kontaktu jako se svým osobním Bohem, a na druhou stranu Ježíš jako rekonstruovaný historický člověk v jeho pouhém lidství. Tento vývoj značí přinejmenším zjevnou tendenci k jednostrannému zrušení tradiční christologie dvou Kristových přirozeností, a to i tam, kde se chce trvat na tradovaných formulích. Mildenberger uznává zejména dva pokusy pokročit zde dále bez odbočení na slepou kolej historického Ježíše nebo dokonce Ježíšova života: jednak pokus Martina Kählera vystihnout biblického Krista v Duchem působené podobě, v níž jej zachycují evangelia, a dále široce založený pokus Karla Bartha propojit tradované christologické formule tak, že nejen je zrušeno trojí dělení tradiční christologie do učení o Kristově osobě, díle a stavech, nýbrž že se v tomto propojení ukazuje příběh, který dává prostor pro biblická, právě i synoptická vyprávění o Ježíšovi.¹⁰⁹⁶

Je to jedinečná podoba vyvoleného lidského bytí, jak je v mocném poraženém Beránku ve Zj 5 metaforicky a doxologicky popisována. On je tím, kdo překonal svůj úděl, on je vítěz a s ním jsou jako vítězové jmenováni další (15,2-4). Shrnutí nacházíme ve vizi svatého Božího města sestupujícího z nebe, kdy je vidoucí osloven z trůnu Bohem samým (Zj 21,5-7). Zde se navazuje na to, co je zaslíbeno vítězům (Zj 5,5). Nathanovo zaslíbení, které platilo davidovskému králi v Jeruzalémě, se otevírá všem vítězům: Bůh je přijme jako své děti. Podoba lidského bytí, jak je nazírána v poraženém Beránku, je podobou všech vítězů, kteří s ním patří dohromady. Je tu ovšem pamatováno na Ježíšův předstih: on je ženich, který osvobozuje společenství jako svou nevěstu. Jak dochází k tomuto definitivnímu utvoření lidského bytí? Je tu velká vize ženy a draka (Zj 12). Proti společenství spásy se staví drak jako souhrn protibožské moci. V šelmách vynořených z moře probouzí drak své pozemské reprezentanty, impozantní podoby vlády (Zj 13). Tato protimoc je líčena ve jako velká nevěstka Babylón (Zj 17), která padne (Zj 18). Po tomto pádu se ozývá veliký jásot, neboť nyní je tu konec (Zj 19,1-3). Toto hymnické vyjádření jistě zůstává metaforou, nanejvýš na věky vystupující dým může nechat asociovat vypálené město. Avšak tento obraz smí být naplněn zkušenostmi. Není to individuální, nýbrž sociální podoba lidského bytí, jehož zánik je tím vysloven. Jistě za tím stojí nejprve zkušenosti vidoucího a jeho společenství s římskou veleříší. Avšak obraz je otevřen více zkušenostem se sociálními podobami lidského bytí, s politickou a ekonomickou mocí. Proti této moci, jak určuje podobu lidského bytí – nádherný „look“ po vzoru velké nevěstky Babylón (Zj 17,3-6) -, a svádění touto podobou lidského bytí jsou zdánlivě bezmocní, k nimž vidoucí mluví. Jejich čas není ten zde vizionářsky předjímaný, konečný čas, v němž nevěstka padne. Že k tomu dojde, jim musí být teprve odhaleno, jak se děje v obrazech a hymnech Zjevení, aby věděli, jak na tom jsou. Tento

¹⁰⁹³ BD III, 269.

¹⁰⁹⁴ Srv. BD I, 118–122.

¹⁰⁹⁵ Srv. BD II, 293.

¹⁰⁹⁶ BD III, 269n (269, pozn. 173); 281.

jásot říká nejprve: moc a spravedlnost přišly k sobě. *Pravdivé a spravedlivé jsou soudy našeho Boha* – to je zde vysloveno tváří v tvář času, v němž Boží moc je skryta a který je zakoušen právě rozpad moci a spravedlnosti. Zbývají trosky dosavadní podoby lidského bytí, ruiny padlé moci. Známe je nejen z šedého dávnověku, nýbrž i důvěrně, neboť jejich budování a pád jsou nedávného data. „Avšak nyní... se zdá stále znovu opakovat, co jako nepodoba bezbožného lidského bytí nemůže mít žádnou budoucnost.“¹⁰⁹⁷ Právě této představě nekonečné a únavné řadě stále nových nepodob je zde odporováno. Navazuje se na chválu Boha čtyřiařiceti starci a čtyřmi bytostmi a strunu vychází výzva k Boží chvále adresovaná všem jeho služebníkům (Zj 19,5-7). Je tedy odhaleno, co vytváří podobu lidského bytí. Jistě v metaforice, která Mildembergera zajímala v souvislosti Ž 45 a Písni písní. Avšak jinak než takto lze věc sotva vyjádřit. Ne-podoba Beránka postavená proti podobě šelmy vynořené z moře je podoba smrti. Beránkova choť se oděla do spravedlivých skutků svatých (Zj 19,8). V přicházejícím světě, jak je popsán jako svatba Beránkova, tedy zůstává přítomná nyní přítomná spravedlnost. Tím je ukázána kontinuita v podobě lidského bytí, která ovšem nemůže být myšlena jednoduše jako identita abstraktního reflektivního Já, takříkajíc nahé duše oddělitelné od jejího těla. Stejně jako Beránek ve své podobě má u sebe čas, má tomu tak být i v případě těch, které jako jeho choť k němu patří. Konkrétní podobu lidského bytí Mildemberger přímo ztotožňuje s časem: „Tuto identitu vytváří čas, jímž každý z nás jest, vztahy, které tento čas přinesl.“¹⁰⁹⁸ Socialita lidského bytí, na niž snadno zapomínáme, kde je identita myšlena jako substance duše, sem patří rovněž. Tak k podobě lidského bytí vždy patří i činění.¹⁰⁹⁹

Teprve v další fázi nastává vize toho definitivně nového, a tím i definitivní podoby nového lidského bytí. Kultický a erotický obrazný svět se tu nacházejí pohromadě, aby v této grandiózní závěrečné vizi ukázaly sociální podobu lidského bytí, při níž je Bůh a která je u Boha. Je ukázán prostor společenství, v němž se jednotlivci mohou uskutečnit. Je tu nové stvoření a jeho souhrnem je nový Jeruzalém (Zj 21,1n). Jistě se lze ptát, jak se tato ozdobená nevěsta Jeruzalém vztahuje k připravené choťi společenství, ozdobenému spravedlivými skutky svatých (Zj 19,7n). Neboť na jednu stranu je tato okrasa již nyní podoba života, realizovaná ve spravedlivém činění, na druhou stranu tu nebeský Jeruzalém vždy již byl a nyní má sestoupit na obnovenou zemi. To se zdá přerušovat kontinuitu od současné podoby života k přicházejícímu naplnění. Jistě tu můžeme mluvit o mísení různých představ, avšak tím bychom se znovu dostali do potíží, jakmile myšlení hledá jednotu, kterou nelze nalézt v jediném uzavřeném obrazu. Máme si ozdobenou nevěstu představovat jako stavbu nebo jako lidskou podobu? Stavbu Jeruzalém, který sestupuje z nebe, lze identifikovat podle zdí a bran jako město. Dvanáct bran odkazuje na dvanáct izraelských kmenů, dvanáct základních kamenů zdí se jmény apoštolů Beránkových odkazují na Kristovo společenství, které se okolo svatyně shromažďuje. Základní kameny jsou popisovány jako drahokamy, brány jako perly. Toto město lze identifikovat podle vzácnosti a lesku, jakkoli má přesné, jistě symbolické rozměry (Zj 21,16n). Jako kdysi Svatyně svatých Šalomounova chrámu byla zcela obložena zlatem, nyní je město samo z ryzího zlata. Toto město nepotřebuje chrám, místo obzvláštní Boží blízkosti, neboť ono samo je místem Boží přítomnosti (Zj 21,22n). „Čistá a bezprostřední Boží přítomnost - nyní nepředstavitelná a popsatelná pouze *via negationis*, je tedy touto podobou nového, eschatologicky naplněného lidského bytí“ (Zj 21,22n). Metaforika stavby slouží popisu podoby lidského bytí, které samo je nyní „naddimenzionální“ Svatyně svatých, v níž Bůh bydlí. Tím je dáno - doplní Mildemberger charakteristicky -, „že se toto lidské bytí uskutečňuje ve své společenské podobě.“¹¹⁰⁰ Avšak tato Svatyně svatých je nyní otevřená a trvale přístupná. I opomenutí jsou při této budoucí slávě a shromažďují se u Beránka

¹⁰⁹⁷ BD III, 271.

¹⁰⁹⁸ BD III, 272.

¹⁰⁹⁹ BD III, 270-272; 283.

¹¹⁰⁰ BD III, 274.

(Zj 21,24-26). Rozlišení mezi vyvolenými a opomenutými zůstává; vyvolení otvírají opomenutým přístup k Bohu. Tak chápe Mildenerger závěr vize Zj 22,3-5. Dva proudy christologické řeči se tu nacházejí pohromadě: jednak myšlenka smíření, reprezentovaná Beránkem, který s Bohem vládne ve Svatyni svatých rozšířená na Boží město, takže otvírá přístup k Bohu pro všechny, a dále je tu myšlenka milujícího partnerství, jako které se ukazuje v eschatologicky naplněné sociální podobě lidského bytí v metaforice nevěsty a svatby Beránkovy. Tak lze vyvolené lidské bytí popsat v podobě naděje, kterou nelze hladce převést na jednoho jmenovatele, nýbrž při níž se posouvají obrazy do sebe a přes sebe. Kde má být řečeno nevyslovitelné, nelze jinak. Co se nyní ukazuje jako zástupnost v podobě smrti vyvoleného lidského bytí, získává bezprostřednost společné blízkosti Bohu a setkání s ním. Tak může dojít k úplnému ujištění, jež může zůstat při přítomné podobě smrti lidského bytí, poněvadž právě zde vnímá život, který má budoucnost.¹¹⁰¹

Metaforika láskyplného vztahu Boha s Izraelem, resp. Jeruzalémeme, a Krista s jeho společenstvím vede k naplněné sociální podobě lidského bytí. „Noci tam již nebude“ (Zj 22,5a), takže se už nikdo nebude moci mýlit. Metafora o Beránkově knize života (Zj 21,27) odkazuje na scénu soudu, která předchází vizi konečného času (Zj 21-22,5). „A jiná kniha také jest otevírána, to jest kniha života, i souzení jsou mrtví podlé toho, jakž psáno bylo v knihách, totiž podlé skutků svých“ (Zj 20,12b Kral.). S touto myšlenkou soudu podle skutků máme potíže. To platí právě pro luterskou dogmatickou tradici s jejím učením o ospravedlnění. Toto učení zcela vyloučilo skutky z dění ospravedlnění a současně zdůraznilo forenzní charakter ospravedlnění. Musí si tudíž vypomoci fatální distinkcí. Soud podle skutků je dosvědčen tak zřetelně biblicky, že dogmaticky nemůže být opomenut. Tento soud se týká všech lidí; zde nesmí platit žádná výjimka pro věřící v Krista a v této víře ospravedlněné. Přesto se v tomto soudu podle luterské ortodoxie soudí podle dvojí míry. „Poslední všeobecný soud je slavnostní akt, v němž trojjediný Bůh skrze Pána Ježíše Krista, který se ukazuje ve viditelné podobě a nejvyšší nádheře, postaví anděly před všechny lidi a tím, že soudí všechny myšlenky, slova a skutky, zbožných podle normy (*regula*) evangelia, avšak bezbožných podle normy zákona, přislubuje a udílí věřícím věčnou radost, bezbožným věčná muka k oslavování jeho milosrdenství a jeho odpouštějící a trestající spravedlnosti,“ zní definice u Hollaze.¹¹⁰² Že se tu měří různým metrem, je zaručeno tím, že pouze nevěřící se mají tohoto soudu bát. „Věřící a nevěřící budou souzeni podle normy Božího slova.“ K tomu je ovšem ihned přidáno rozlišování zákona a evangelia. „Věřícím a zbožným lidem je určena věčná radost podle milostivé normy evangelia, nevěřícím však je určena věčná smrt podle normy zákona, který je osvícen světlem evangelia“ (408). Jelikož zákon výslovně neurčuje nevíru v Krista jako vinu, musí být vystižen v tomto osvětlení evangeliem. Na problematiku tohoto dogmatického konceptu podle Mildenergera nepoukazuje pouze dvojí norma. Dochází k posunutí toho, co se biblicky myslí soudem podle skutků: nikoli již podle skutků je tu souzeno, nýbrž podle víry nebo nevíry. Odtud se může snadno rozšířit chápání víry jako oblažujícího skutku. Jistě je tím ulehčeno svědomí. Sice v tomto soudu bude projednávána věc jednoho každého každého člověka a zlé skutky nevěřících vyjdou veřejně najevo. Jak tomu bude s hříchy věřících? Zde dává Hollaz útěšnou odpověď: „Že jednotlivé hříchy věřících budou v poslední den Kristem prověřovány a vyjdou veřejně najevo, není pravděpodobné.“¹¹⁰³ Je to zdůvodněno Božím zaslíbením, že Bůh už nechce myslet na hříchy, stejně jako jeho nezměnitelností, podle níž Bůh nechce odpuštěné hříchy znovu přísně prověřovat. Kristus přijde na soud jako náš Vykupitel, který podle Ef 5,27 postaví církve před sebe, církve zářící, bez vady a vrásky.¹¹⁰⁴

¹¹⁰¹ BD III, 272-275; 281.

¹¹⁰² Hollaz, III, II, 399n.

¹¹⁰³ Hollaz, III, II, 410.

¹¹⁰⁴ BD III, 275-277; 281.

Myšlenka soudu podle skutků chrání před abstrakcí, která již nedokáže vidět podobu lidského života v obzvláštnosti jeho konkrétního času, nýbrž může a chce myslet pouze v alternativě spásy a zavržení. V takovéto abstrakci, k níž se učení o ospravedlnění pouze z víry díky Kristu zdá nutit, není zanedbáno pouze antropologické datum, podle něhož se identita přihází právě v čase, tj. z vnějšku. Já nemůže být myšleno jako nahá duše, nýbrž jako osoba, skutečná pouze ve vztahu k vnějšku; i eschatologickou identitu lze myslet pouze v tomto vztahu. Zároveň učení o ospravedlnění luterské ortodoxie „zneuznává socialitu právě i naplněného lidského bytí, kterou nelze myslet jako násilný shluk v uniformách namaširovaných duší, všech stejně oděných Kristovou spravedlností.“¹¹⁰⁵ O eschatologickém naplnění lze mluvit nanejvýš v obezřetných analogiích; na to může velkolepá obrazná řeč Janova zjevení upomínat. „Přesto je třeba mluvit za předpokladu identity Já, konstituované ve vztahu k vnějšku – a tak právě jazykově prostředkované –, stejně jako v rámci tím dané a metaforikou Zjevení požadované sociální podoby naplněného lidského bytí o soudu podle skutků.“ Přitom Mildenerger charakteristicky upomíná na neoddělitelné spojení jednání a příhodilosti, které utvářejí náš čas. Identitu osob v naplněné podobě lidského bytí můžeme myslet pouze tehdy, myslíme-li vztah těchto osob k sobě. Takový vztah se vždy utváří jako proces, v němž osoba jedná a přihází se jí jednání druhých. Zde Mildenerger žel ujede na vyježděnou kolej analogie, tedy vposled metafyziky: „Je-li smrt chápána jako bezvztahovost,¹¹⁰⁶ potom kýžený věčný život jako nejvyšší míru vztahu, neporušené společenství.“¹¹⁰⁷ Z naplněné podoby lidského bytí je vyloučeno veškeré zlo. Vztah může být určen také zakaleně, negativně, což se nesnese s naplněnou podobou lidského bytí. Mildenerger tu navazuje na Schleiermacherovu myšlenku Posledního soudu jako očištění (*Reinigung*). Přitom lze sotva rozhodnout, zda se jedná o proces s časovým trváním, stejně jako vůbec otázku, zda a jak lze myslet jako trvání věčný život. K odstranění potíží luterské ortodoxie se soudem podle skutků kvůli jejímu učení o ospravedlnění stačí podle Mildenergera rozvést Pavlovo rozlišování osoby a jejich díla právě vzhledem k soudu (1 K 3,11-15). Na individuální podobě lidského bytí vydrží to (1 K 3,14), co z jejich vztahů může vstoupit do přicházející naplněné sociální podoby lidského bytí. Spáleno musí být to, co tyto vztahy a naplněný život zatěžuje a poškozuje. Soudem podle skutků lze povědět, že „Bůh již nyní v tom a s tím, co se nám přihází a co činíme, vypracovává život budoucí podoby.“¹¹⁰⁸

Biblicko-teologická podání v této kapitole se opírala o základní hodnocení a tři podkapitoly by mohly nést nadpisy „Pravé“, „Dobré“ a „Krásné lidské bytí“. Přesto toto členění by nemělo předjímat chápání uvedených biblických textů, a tím vést k misinterpretacím. Předem daná pojetí hodnot nemohou být určující, nýbrž to, co vyplývá z biblické řeči jako popis lidského bytí samé.¹¹⁰⁹

3. Přirozený svět jako teologický problém

Vyvolené lidské bytí, biblicky předcházející lidskému bytí stvořenému, má svůj život v tom, že je osloveno Bohem a je mu za toto přiřčené přijetí vděčné. Toto konstatování přesto nechává otevřenou otázku, zda v souvislosti antropologického tázání zaměřeného na svět je třeba nejprve uvážit všeobecné antropologické otázky, na jejichž pozadí se vyvolení teprve zřetelně bude vyjímat. Od toho odrazuje nejen představa v zákonu předem myšlené „metafyzické normality“

¹¹⁰⁵ BD III, 277.

¹¹⁰⁶ Tak Eberhard Jüngel, *Tod*, Stuttgart 1971, 99.

¹¹⁰⁷ BD III, 279.

¹¹⁰⁸ BD III, 277-280; 281.

¹¹⁰⁹ BD III, 466.

Božího vztahu, která určovala luterskou ortodoxii; „na tuto vyježděnou kolej *Biblická dogmatika* v žádném případě nesmí sklouznout“.¹¹¹⁰ Avšak ani současná situace se svými globálními problémy v ekonomii, politice a ekologii nutí k tomu přespříliš rychle přeradit do všeobecné řeči, nejspíš právě o „stvoření“. Jak málo můžeme myšlenku stvoření přecházet, spočívá právě zde rozhodující potíže: je to tajemství, že vyvolení lidé lze myslet jako Boží stvoření. Stvořenost je nutné myslet dohromady se svobodou vyvolených. Stvořitelem jsou určeni ke svobodnému partnerství. Tato svoboda ovšem není znatelná pouze tam, kde je zmeškána hříchem. Ukazuje se v podobě onoho lidského bytí, které na Božím místě trpí ne-podobu zkaženého lidského bytí: život v zaměření na smrt, který se naplňuje právě v partnerství s Bohem. Vyvolené a opomenuté, vždy se nacházející pospolu, nelze spojit pod pojmem stvoření. Teprve eschatologické uskutečnění otevírá perspektivu, která vyvolené a opomenuté zahrnuje. Obrazy naděje Zjevení slouží k ujištění života, který z Boží vůle (*um Gottes willen*) trpí ve svobodě vzájemnost podoby a nepodoby. Právě tak má zůstat u toho, co na život přichází od Boha. Jak se může mluvit o tomto čase tak, aby se zpřístupnilo zaměření na Boží blízkost, zůstává i nadále předmětem Mildenergerových úvah. V minulé kapitole byl zohledněn svět jako vztah, jak konstituuje lidské bytí v jeho vázanosti na Já, tedy tělesnost lidského bytí primárně jako umožnění komunikace. Zůstalo při tom bez pozornosti, že k tomuto světu patří věci, které potřebujeme. Tento svět je vždy lidským světem, a mezilidský vztah, komunikace, zůstává pro tento svět konstitutivním. Svět a čas musejí být uváženy z hlediska smyslovosti (*Sinnlichkeit*) a tělesné potřeby lidského bytí. Je tudíž třeba více než dosud reflektovat afektivní naladění (*Gestimmtheit*), jak ovlivňuje sebevnímání člověka. Smrtelná podoba lidského bytí, jak byla projednávána v souvislosti podoby a nepodoby člověka, musí být rozvedena vzhledem k omezenému času lidského života. Vedle vázanosti lidského života na nutné tělesné potřeby je třeba postavit Bohem a ve vztahu k Bohu umožněnou svobodu. Namíření na Boha umožňuje onu svobodu, která přesahuje svět a čas. Pouze takto může být tělesné a tak potřebné lidské bytí vystiženo ve své lidskosti, v níž se je schopno vyslovit a na základě Boha a v zaměření na Boha uskutečnit.¹¹¹¹

3.1. Útulný svět

Mildenerger věnuje pozornost *přirozenému světu* (*Lebenswelt*), neboli „světu bezprostřední zkušenosti“.¹¹¹² Nazývá jej též „vlast“. Vlast má své hranice; lze ji opustit, ztratit. Jakkoli vzájemné vyvolení a chvála milovaných v Písni písní má své oprávnění a poskytuje řeč pro Boží vyvolení, tak je svět jako vlast současně metaforou pro eschatologický cíl. Přirozený svět se ovšem může stát předmětem vědecké reflexe, a potom se přirozený svět a vědecká kosmologie od sebe stále více vzdalují.¹¹¹³ Při tázání po tom, co lidskou orientaci v přirozeném světě umožňuje a určuje, je třeba dbát na řečové prostředkování zkušenosti světa. Individuální svět je vždy zpřístupněn jako svět společný, v němž jsme mravně nárokováni a navzájem zodpovědní. Ve společném světě nelze rozlišovat mezi vyvolenými a opomenutými, jako by existoval vlastní svět pro vyvolené a pro opomenuté. Teologická reflexe jednání ve světě vede nejprve poukazu na hranice „útulného světa“ (*wohnliche Welt*) dané biblickou řečí. Avšak předpokladem jednání ve světě je vnímání světa, jemuž tradičně přináležejí dogmatické místo učení o prozřetelnosti. Toto učení se jako *articulus fidei mixtus* podílil na problematičnosti tohoto článku: zde platné předpoklady metafyzicky vykládaného světa, který jako vhodné místo pro člověka odkazuje na Boha jako jeho Stvořitele, a svět je tedy chápán v přímé souvislosti s Bohem, si již zdaleka ne-

¹¹¹⁰ BD III, 284; 320.

¹¹¹¹ BD III, 283-285; 320.

¹¹¹² BD III, 285.

¹¹¹³ BD III, 285n; srv. 323.

mohou nárokovat všeobecnou přesvědčivost a srozumitelnost. Proto musí nastoupit prostředkování biblickou řečí. V této souvislosti Mildenerger nejprve vykládá vztah Izraele k jeho zemi. Právě zde lze velmi obzvlášť zřetelně vnímat teologii jako oikonomii.¹¹¹⁴

Zaslíbení země a její dar hrají ve starozákonním myšlení veledůležitou roli. Bůh vydal pracotčům své zaslíbení a splnil je tím, že dal Izraeli zemi, líčenou oproti egyptskému otroctví v zářivých barvách (Dt 11,10-12). Již tím se stává znatelným, jak tato země vstupuje do vzájemného vztahu Boha a Izraele a konkretizuje jej. Ve vztahu k zemi získává vztah k Bohu pro tento lid tělesnou podobu. Je nasnadě, že tato země se proto nemůže stát disponovatelným vlastnictvím, a tím pouhou věcí. Začlenění do Božího lidu a jeho sociální podoby kmenů a rodinných klanů se ukazuje v tom, že svobodný Izraelec vlastní svůj podíl země. Přináležitost k vyvolenému lidu se realizuje zemí, v němž tato přináležitost získává své trvání. Jelikož představa vzkříšení mrtvých nebo věčného života je širokým částem Starého zákona cizí, musí být toto trvání zachováno zemí (Nu 27,1-4). Nikoli tedy abstraktní rovnost před zákonem garantuje svobodu, nýbrž konkrétní rovnost těch, kteří spolu na svém dědičném podílu v zemi bydlí. Životní zkušenost Božího lidu vysvobozeného Bohem a přivedeném do zaslíbené země je ohrožená. Pro rocké zdůvodnění hrozícího soudu se často obrací proti tomu, že konkrétní rovnost vysvobozených je podkopávána feudalistickými tendencemi mocných (kupř. Mi 2,1-5). Soud přitom otevírá pohled na nový začátek, který restituuje Bohem chtěný řád. Na tuto restituci cílí ustanovení zákona k Milostivému létu (Lv 25), která vycházejí z toho, že Bůh je vlastníkem země, již on držitelům země jako „hostům a přistěhovalcům“ (Lv 25,23) dává k dispozici pouze k umožnění jejich života před ním samým. Lidské bytí patří dohromady se svou vlastí. Každý sem patří a jako vysvobozený má být a zůstat svobodný. Je to jeho právo, které má proto, že náleží k vyvolenému lidu. Proveditelnost takové koncepce je jistě problematičtější, i odhlédneme-li zcela od politické závislosti, do níž se Boží lid nejpozději s exilem dostal. Avšak lidské bytí je vždy vysloveno ve své socialitě, v níž je mu pomozeno od jeho potřebnosti. To se nyní děje tak, že vládne právo vysvobození, které ovšem i zavazuje.¹¹¹⁵

Tam, kde Mildenerger v prolegomenách pojednával o vztahu rozumu a zjevení a přišel k otázce po dogmatickém místě starozákonní moudrosti, zastával tezi, že *mudroslovná řeč konkrétně rozvádí prostřednictvím Ježíše Krista při stvoření*. Nemá dojít k tomu, aby metafyzická myšlenková struktura se svým nárokem skutečnost vůbec vztahovat theologicky na Boha, zakryla čas v jeho konkrétní podobě. Na druhou stranu nesmí nabýt na platnosti nenáročnost v myšlení a řeči, která se věnuje už jen soteriologii nebo etice, ne však teologii. Mildenerger se proto snaží o mudroslovné řeči uvažovat v různých dimenzích a formách; kromě sbírek mudroslovných sentencí (zejm. Př 10-31) si všímá obvykle jako „pozdních“ označovaných partií a knih¹¹¹⁶ s jejich reflexí moudrosti a jejího vztahu k Bohu. Svět je v řečové souvislosti mudrosloví vystižen jako důvěrně známý, a tak svět, na který se lze spolehnout v důvěře, že ze život zdaří. To předpokládá spolehlivý řád, který může být vysloven. K tomu Mildenerger uvádí několik „číselných přísloví“, která shrnují věci stejného druhu. Tyto věci lze posoudit v tom, co je činí srovnatelnými, a tak uvést do pořádku (Př 30,15b.16). Mudrosloví zdaleka nepracuje s postulátem zdravého, neporušeného světa. Řádu, který Bůh stanovuje, nedokáže nikdo uniknout (Př 16,4).¹¹¹⁷ Vnímání tohoto řádu ukazuje pravidelnost hrozivých a absurdních věcí, které mudrosloví zpracovává tím, že je umožní vyslovit. Tím není nepřátelství vůči životu ze strany smrti a neplodnosti zdoláno, avšak shromážděním nesrozumitelného získává svět hmatatelnou podobu

¹¹¹⁴ BD III, 286; 321.

¹¹¹⁵ BD III, 287-292; 321.

¹¹¹⁶ Př 1-9; Sir, Mdr, Job, Kaz.

¹¹¹⁷ „To nelze pojímat deterministicky, jako by Bůh bezbožníka stvořil k tomu, aby na něm prokázal svou spravedlnost. Takovéto vrcholné věty kalvinistického učení o predestinaci tu [scil. v mudrosloví] nelze očekávat“ (BD III, 308, pozn. 139).

a již tím svou hodnotu. Takto mohou být zpracovány rovněž podobné fenomény ve společném lidském bytí. I když mudroslovná řeč zní zcela profánně, vždy nechává otevřený pohled na Boha, který – je-li se vysloven – navádí jednajícího člověka do vnějšku určeného Bohem: moudrý je ten, kdo to vnímá, zatímco bloud troskotá, poněvadž ve své řeči a činech sebe sama deleguje na pána tohoto vnějšku. „Bloud nemá být sytý [Př 30,22b]; to je proti pravidlu. Co je však proti pravidlu, otrásá domovskou zemí“.¹¹¹⁸ Jelikož se jedná o hodnotící vnímání světa, mají mudroslovné sentence často apelativní charakter, a to i tam, kde jakoby „pouze“ popisují to, co jest (Př 30,29-31). Život se má zdařit, na jeho štěstí záleží každé do světa vykloněné životní vůli. Moudrému se život zdaří skutečně, a je proto chválen jako šťastný. Jak shrnuje závěr veliké písně moudrosti (Př 8,32-36), v níž moudrost sama lidi oslovuje: jelikož jde o Boha, jeho svět a o život žitý v zaměření na něj, je nevyhnutelné nalézt, co moudrost ukazuje, jít její cestou, bdít u jejích dveří jako milovník u milované. Mudroslovná řeč tu a tam jistě může být věru banální, avšak vyostřuje, jak každé činění musí být viděno dohromady se svými důsledky. Co je jasné, nemusí být ještě samozřejmé. Proto to musí být řečeno, a kdo řečené uposlechne, učinil krůček na cestě moudrosti. Je-li vnímáno začlenění jednotlivého člověka v jeho tělesnosti do světa, ukáže se, jak tím současně určuje o sobě samotném. Způsob, jakým se člověk - tj. my všichni - chce uskutečnit do světa, jej vrhá k němu samému. „Stres“ je nikoli náhodou moderní slovo již několik desetiletí. Proč je tomu tak, na to mohou slova jako Př 11,17 poukázat: „Muž milosrdný činí dobře i sám sobě, kdežto nelítostný drásá i vlastní tělo.“ Chybí tu péče o společenství života, který je zasažen lidským jednáním. Ovšem pouhý apel na jednotlivce je tomu jistě nemůže odpomoci. „Zůstává hlučno, i když jsem co nejtíší.“¹¹¹⁹ Byť se „zelené planetě“ se nevysmívám, své auto někdy musím nastartovat.¹¹²⁰

Mildenberger uvádí dvě různé podoby mudroslovné řeči o Bohu: *jednak* jsou to jednotlivé shromážděné sentence, které vyzdvihují určitou pravidelnost, jak charakterizuje svět. V těchto sentencích stále znovu výslovně pojednáván vztah k Bohu. To či ono pozorované dění je vykládáno na základě Boha a se zaměřením na Boha. Hodnotící vnímání světa je přímo vztaženo na Boha Izraele; zachycuje, co má být a je proto třeba uskutečnit, přičemž uvedený obsah patří do souvislosti izraelského práva (např. Př 15,25). Od toho se zřetelně odlišuje *druhá* podoba mudroslovné řeči, kde se tématem stává moudrost sama ve svém vztahu k Bohu. Přitom nejsou vystiženy jednotlivosti a vztahovány na Boha, spíše se vyjadřuje celý svět jako Boží stvoření.¹¹²¹ Obě tyto podoby by neměly být ani nepřiměřeně osamostatňovány, natož rozehrávány proti sobě. Jak k sobě vztahovat „induktivní“ a „deduktivní“ mudroslovnou řeč, musí zůstat nejprve otevřené. V jednoduché řeči o Bohu v podobě doxologie se děje přesah k celku theologicky, christologicky nebo trojičně, zatímco jednoduchá řeč o Bohu vázaná na čas a na situaci chce zpřístupnit to či ono v zaměření na Boží blízkost. Mudroslovná řeč v různých formách nemá být prostě subsumována pod řeč, která zbude po doxologii. Avšak existuje tu určitá blízkost, která různé podoby řeči v jejich těsném spojení může ozřejmit. Není ani nutné vytvářet nepřiměřenou distanci mezi těmito různými podobami řeči, které nedostojí skutečnosti, že v kánonu i v jednotlivých mudroslovných spisech se tyto formy nacházejí vedle sebe, ani není třeba interpretace, která vyrovná rozdíly, aby dospěla k jednotnému obrazu. Obě formy Mildenberger ukazuje na příkladech.¹¹²²

Veliká píseň moudrosti (Př 8) do moudrosti uvádí. Struktura je provedena pečlivě a moudrost jakoby narcisticky vychvaluje svou nesrovnatelnou hodnotu (Př 8,12n). Dále je vypočítáno,

¹¹¹⁸ BD III, 296.

¹¹¹⁹ BD III, 299.

¹¹²⁰ BD III, 296-299; 320n.

¹¹²¹ Zatímco stvoření člověka se vyskytuje v jednotlivých příslovích, stvoření světa pouze ve Př 3,19 a ve druhé části veliké písně moudrosti (Př 8,22-31). Stvoření člověka a světa se v mudrosloví nikde nenachází pospolu (BD III, 303, pozn. 107).

¹¹²² BD III, 303n; 321.

čeho dosahuje (Př 8,14). Proto je možná díky moudrosti vláda, moudrost přináší bohatství a slávu (Př 19,21). Je nasnadě, že tu moudrost slibuje více, než takto chytrá učitelka může uskutečnit. Přesto zde nemá být formulována prověřitelná zkušenost, podobně jako v Ježíšových slovech o následování a s tím spojené plnosti. Přepjatě se tu vyzdvihuje, co vytváří dobrotu života s moudrostí. Spravedlnost a právo určují cestu takové moudrosti; moudrost tedy uskutečňuje to, na čem Boží vůli s lidmi záleží (srv. Př 16,8). Nyní však píseň začíná zeširoka určovat vztah moudrosti k Bohu (Př 8,22-36). Oddíl důrazně začíná jménem JHVH. Moudrost, která tu mluví, je každopádně od Boha odlišná, nikoli Boží vlastnost. Ani to není určenost člověka, který se stal moudrým tím, že se této moudrosti naučil. Moudrost je spíše nejvznešenější Boží dílo, něco jako princip všeho stvořeného. Boží moudré zřízení stvoření se v ní ztělesňuje. Je to vysloveno tak, že moudrost popisuje, jak tu byla přede vším stvořením (Př 8,24-26). Interpretace této části veliké písně moudrosti musí zohlednit dvojí: *jednak* bychom déle neměli z personifikované moudrosti, která tu mluví, činit nutně mytickou nebo i metafyzickou veličinu. Z hlediska tradice metafyzicky chápaného učení o Trojici se to sice nabízí, přičemž by poté muselo být ještě rozhodnuto, zda moudrost ztotožnit se Synem nebo s Duchem svatým. *Dále* nesmí při chápání této části zůstat mimo pozornost celková souvislost písně, že totiž nesrovnatelná hodnota moudrosti je tu vychvalována proto, aby lidi podnítila k hledání *a nalézání* této moudrosti a poslušnosti vůči ní, tj. k hledání *a nalézání* Bohu přiměřené a Bohem chtěné podoby života v tomto světě. Je-li potěšením hravé moudrosti být s lidskými syny (Př 8,31), znamená to, že má radost ze zdařilého lidského života, jak jej lze vnímat tam, kde je moudrost ve světě nalézána a může určovat lidský život. Teprve jsou-li oba momenty zohledněny, lze vyjádřit, jak se v Boží moudrosti určeném světě zdaří život – tam, kde na tuto moudrost míří a dokáže se podle ní chovat. Zasahuje-li právě toto smysl spekulativní řeči (o) moudrosti, mohou na předchozí bezprostředně navazovat napomínavá Slova moudrých (Př 22,17nn), která konkretizují setkání s moudrostí tím, že vyzvedají určitá pravidla a v tom či onom pojmenovávají dobrotu světa. Nemusí být výslovně řeč o Bohu;¹¹²³ již útulnost a dobrotu světa, jak je v tom či onom nalezena a vyslovena, odkazují na Boží moudrost, která se manifestuje v jeho díle.¹¹²⁴

Přesto mudrosloví rádo mluví o Bohu přímo (největší koncentrace Božího „jména“ je v Př 16,1-9, kde JHVH padne osmkrát). Souladem s Bohem se měří hodnota vedení života. Rozdíl mezi záměrem a činy na jedné a zdařilostí na druhé straně může překonat pouze Bůh. Začlenění se chování do Božího řádu, má vyhlídku na svou zdařilost, jíž je nespravedlností zabraňováno (Př 16,8). Zdařilé činy jsou tudíž odkázány na příhodný vnějšek a takto na Boha samého, v jehož ruce vnějšek spočívá (Př 16,3). Potud je žádaný postoj jednajícího *důvěra*, o níž výslovně mluví Ž 37,5. Zároveň je třeba tento příhodný vnějšek očekávat; zdařilost nemůže být vynucována. Jestliže se chování zdaří a dospěje k „milosrdenství a věrnosti“, potom dokonce „usmiřuje provinění a bázeň před Hospodinem odvrací od zlého“ (Př 16,6). O tom, že určité etické chování usmiřuje provinění, Starý zákon nikde jinde nemluví. Usmíření provinění má vést k bázni před Bohem, která zamezí hříchu. Že se člověk začlení do Bohem určeného dění světa, se ukazuje na tom, že má svůj pokoj (Př 16,7). Poslední přísloví této řady (Př 16,9) shrnuje, co se všechny tyto sentence snaží vyjádřit. Jistě tu nemá být vysloven protiklad mezi lidským plánováním a Božím uskutečněním. V souhře nitra a vnějšku má lidské plánování své místo, je však omezeno, neboť svět, v němž se má uskutečnit, si nemůže samo obstarat. Spíše je plánování odkázáno na to, že mu tento svět půjde vstříc. „Pouze tehdy a pouze tak se může život zdařit: ve světě, který se takové zdařilosti, štěstí lidí nevzpírá, nýbrž toto štěstí podporuje.“¹¹²⁵ Tento svět je však v Božích rukou, proto je zdařilost života očekávána od Boha a jemu je vděčná. Jakkoli se přísloví snaží o

¹¹²³ Srv. BD I, 146: Výslovná spojitost s Bohem může v takové podobě jednoduché řeči o Bohu chybět.

¹¹²⁴ BD III, 304-306; 321.

¹¹²⁵ BD III, 309.

setkání s řádem světa, který umožňuje orientovat se v pestrosti existujícího, tento řád nelze odlišovat od Božího bytí „při tom“. Spíše má člověk co do činění s Bohem, snaží-li se svět, který mu umožňuje život, proniknout ve srozumitelné podobě. Mildenerger opakuje po mudrosloví, maskuliní formulace originálu nahrazující ženskou formou: „Bere-li svět, ten se jí dává, a moudrá je ta, která bere svět tak, jak je mu Bůh blízko.“¹¹²⁶

Jestliže úvahy o zaslíbené zemi a dědictví Izraele se zaměřovaly na vyvolené a s těmito vyvolenými zůstávala ve hře přinejmenším implicitně otázka po opomenutých, mudroslovnou řeč vede jiný protipól: moudrý a bloud, spravedlivý a svévolník. Pohled je tu upřen na moudrému chování jednotlivců. Úvahy musejí nyní postoupit o krok dále; pouze tak lze vystihnout, co by mudroslovná řeč mohla znamenat právě pro naši současnou situaci. Patří k moudrosti, že vnímá a výslovně pojmenovává hranici vymezenou lidskému poznání a jednání. Nejde přitom o „krizi moudrosti“, která její optimistický pohled na svět tomu odporujícími zkušenostmi zpochybnila. Jakkoli tu tyto zkušenosti a jejich zpracování jistě byly, dělením epoch lze pro mudroslovnou řeč podle Mildenergera získat pramálo. Spíše se ptá v rozdílnosti Boží a lidské moudrosti na *hranici lidského světa*.¹¹²⁷

Agúr, syn Jákeův, mluví o námaze chtít pochopit, která nevede k cíli. Agúr jistě není „nejtupější z mužů“, jak prohlašuje. Srovnává se s těmi, kteří si šetří námahu, jakou si dává, a nekladou si otázky, s nimiž se on moří. Chtěl se dopátrat tajemství stvoření a musí uznat, že se moudrosti nenaučil (Př 30,3). Proto může mluvit pouze o Boží nesrovnatelnosti (Př 30,4). Odpověď na jeho retorické otázky může znít pouze takto: Bůh je jediný, jedinečný, a neexistuje někdo, o kom by to bylo možné říci. Je-li tu vymezena hranice, kterou žádný člověk nemůže překročit, musí být ihned zrušeno, co jako Boží nedosažitelnost hrozí lidský život v nevěděni a marné námaze utlačovat. Text ovšem pokračuje zdůrazněním spolehlivosti předávaného Božího slova (Př 30,5n). Je tak urovnáno, co v Agúrových marných otázkách hrozilo dostat se proti sobě: lidské bytí, jak se může na základě Božího stvořitelského působení ve světě útulně zařídit, a toto Boží stvořitelské působení samo. Tak si Boží stvoření zaslouží důvěru. Tím, že neřešitelná otázka je vztažena na známé slovo, zůstává Bůh na jednu stranu ve své nesrovnatelnosti: stvoření, do něhož Bůh vložil svou moudrost, je jeho tajemství, pro člověka neproniknutelné. Na druhou stranu je komunikace s nesrovnatelným Bohem přece jistá: jeho slova jsou osvědčená a lze se na ně spolehnout. Osvědčenému Božímu slovu odpovídá lidská prosba, která směřuje k tomu, co je očekáváno od Boha jako život (Př 30,7n). Tím je uznána nejen hranice mezi Bohem a člověkem. Jde tu současně o omezení v tom, co je jako lidský život možné. V tomto sebeomezení je zároveň vnímáno začlenění do lidského společného života. To je znatelné již v tom, že modlitebník nejprve prosí o správné slovo, a také v jeho zdůvodnění prosby, aby jej Bůh uchránil bohatství, je toto začlenění zohledněno. Jistě je užítí, které se tu nabízí, spojeno v podobě otázky možnostech utváření individua ve společensky určených životní forma podobách života. Tu o tam mohou jednotlivci svůj konzum přeorientovat a toho či onoho se zcela vzdát. Modlitebník prosí o omezení, které si ve sporném případě ukládáme sami. Je to tedy více než varianta oněch tlaků, jimž chceme uniknout?¹¹²⁸

Ještě zřetelněji než slova Agúrova tuto hranici zvýrazňuje veliká píseň o moudrosti Job 28. Nejprve je ukázáno, jak daleko může člověk ve svém světě dospět (Jb 28,1-11). Proniká do hlubin země, aby získal její poklady. Ještě lze vyjmenovat mnoho obdivuhodného, co člověk dokázal. To je zde předneseno zcela bez hodnotícího soudu. V žádném případě tu nejsme svědky myšlenky na nějakou hybris člověka, který se takto propracovává do hlubin země. Avšak závěrečná otázka značí, že je právě tím patrná lidská hranice. Člověku je odňata moudrost. Moudrost a rozumnost se sice předpokládá, jinak by nešlo se na ně ptát. Avšak současně je člověk nemusí obsáhnout. Zůstávají mimo toho, čeho člověk dosahuje. Ač jde lidské zdolávání světa

¹¹²⁶ BD III, 306-310 (310); 321.

¹¹²⁷ BD III, 310n; 321.

¹¹²⁸ BD III, 311n; 321.

velmi daleko, k moudrosti nepronikne nikdy. Moudrost není srovnatelná s ničím (Jb 28,13). Otázka po místě moudrosti je spojena s otázkou po její hodnotě. O moudrosti lze mluvit pouze v negaci: není ani v propastné tůni, ani v moři. Ať už mohou být vypočítány jakékoli drahocennosti, moudrost s nimi nelze srovnávat (Jb 28,19n). Tato řeč samozřejmě nezná žádný abstraktní pojem hodnoty, s jehož pomocí by mohla být moudrost vyzdvížena. To by se nehodilo ani do konkrétního způsobu myšlení, ani do poetické podoby této řeči o moudrosti. Avšak cíl řeči není pouze tato konkretizace, jíž je moudrosti připisována zcela zvláštní hodnota, nýbrž duktus tohoto textu znovu určuje odnětí moudrosti. Bylo již poukázáno na hodnotící vnímání světa v mudrosloví, které se poměrně volně pohybuje mezi tím, co jest a tím, co být má. *Lidská moudrost dokáže vyhledat to, co má být, a tedy vnímá to, co je dobré (činit)*. Uvažuje v distanci k tomuto vnímání; vidí lidské činění i hodnotu moudrosti, avšak obojí již není pospolu. Jak málo je přitom kritizováno lidské činění, tak málo znehodnoceny drahocennosti, které takové činění přináší. Nečteme tu nic o pomíjivosti života a nicotnosti všech boháčů tváří v tvář této pomíjivosti. Jb 28 tedy podle Mildembergera „tím spíše popisuje odnětí toho, co umožňuje vnímat Boží přítomnost v tomto světě. Moudrý, který tu mluví, ví o nedisponovatelnosti moudrosti, o niž mu jde.“¹¹²⁹ Text ovšem nesmí být chápán jako výraz sekulárního životního pocitu. To by znamenalo textu podsouvat rozpad theologie a oikonomie, přičemž jako výraz oikonomie Mildemberger čte v. 28. Theologie je v textu v otázce po moudrosti přítomná v přílišné hustotě. Jb 28,20-28 výslovně uvádí potřebné. Nejprve je znovu řeč o skrytosti moudrosti pro všechno stvořené. Před očima všeho živého je moudrost skryta. Proti všemu živému jak postavena smrt. Tak je připravena odpověď, která spojuje moudrost s Bohem. Moudrost zůstává ve stvoření uskutečněným Božím řádem, a tím přístupnou pouze pro Boha (Jb 28,23). Tak je vyslovena Boží přítomnost a jeho stvoření, které je před ním zcela otevřené. Tím spíše to platí pro moudrost ztělesňující řád tohoto stvoření. Poukaz na Boží tvoření to ještě jednou podtrhuje, přičemž jako součást do Božího řádu jsou vyjmenovány právě neuchopitelné fenomény počasí (28,25-27). Mildemberger formuluje: „lidé ve svém ovládnutí světa, jakkoli hluboko by rádi do stvořených věcí pronikli, zůstávají vždy pouze na vnější straně... [a] nemohou proniknout dovnitř, kde je svět držen Boží moudrostí samou. Zde je hranice, kterou je třeba respektovat. K lidské moudrosti patří, že se tu uskromní.“¹¹³⁰ Závěr písně je věci zcela přiměřený (Jb 28,28). I kdyby se tu mělo jednat o dodatek k původní písni, zůstává zcela v duktu myšlenek: nikoli vnějšek vázaný na svět otevírá přístup k nitru tohoto světa, nýbrž slovo, v němž Bůh zpřístupňuje sebe sama. Jistě je toto slovo zastoupeno mudroslovným konsensem, že moudrost začíná bázni před Bohem a realizuje se ve vnímání dobrého a v odstupu od zlého. Nepřístupnosti moudrosti odpovídá její přístupnost v mudroslovné řeči. Nedosažitelnost, jak je v této básni velkolepým způsobem vyzdvížena, patří dohromady s jistotou, právě v činném na vstupu do toho, co od Boha určuje vnějšek, nalézt zdařilost (Jb 28,26). To však v interpretaci Jb 28 znamená dbát na to, co je v textu zvýrazněno jako hranice lidského světa, a tím poukázat na vnímání toho, co před touto hranicí člověku zůstává srozumitelné.¹¹³¹

Mudrosloví učí respektu vůči hranici vymezené tělesnému, tj. konečnému člověku. Bůh ve své neprobádatelné moudrosti, kterou jako tajemství stvoření do tohoto světa vložil, zůstává mimo tuto člověku vymezenou hranici. Moudrost má nesrovnatelnou hodnotu, ale právě tak je odňata lidskému přístupu a známa pouze Bohu. Proto člověku zůstává je pouze bázeň před Bohem a spravedlnost, v nichž zachovává svou hranici. Moderní lidské bytí naproti tomu ve svém ovládnutí světa překračuje tuto v mudroslovné řeči zvýrazněnou hranici. Tuto skutečnost Mildemberger pozoruje a demonstrovuje na *Meditacích o první filosofii* René Descarta. Descartes zakládá lidské myšlení v něm samém, ovšem Descartes sám nachází základ moudrosti přesto v Bohu, který musí garantovat, že se světa prosté, abstraktní myšlení neztratí. Další pokračování

¹¹²⁹ BD III, 314.

¹¹³⁰ BD III, 314.

¹¹³¹ BD III, 312-315; 321n.

vývoje vědy a techniky značí ovšem v Descartově pochybnosti již předjímanou problematiku, do níž se tělesné a smyslové lidské bytí dostává. Tělesně a smyslově určené lidské bytí pro uspokojování svých potřeb právě překračuje svou tělesnost a smyslovost; spatřuje se ve světě, který již nemůže vnímat smyslově, nýbrž už jen pomocí techniky. Sebe sama ze souvislosti světa vyjímající myšlení participuje na (vy)myšlené nekonečnosti,¹¹³² v níž myšlení Boha stojí proti materiálnímu světu. Otázce, jak dalece při tomto postoji lidského bytí může svět zůstat světem *útulným*, nelze uniknout, neboť lidské bytí ve své tělesnosti je začleněno do světa, který postihuje svými smysly. Myšlení, které si tento smyslově uchopitelný svět přivlastňuje, aby nad ním panovalo, je v nebezpečí ztratit svět jako vlast. Takové myšlení se dostává do protikladu k sobě samému. Důvěra v útulnost světa je zde proto vždy v páru s pocítováním hrozivé cizosti. Zda „síla zvyku“ (*Gewohnheit*) může tuto hrozivou cizost ztechnizovaného světa unést, o tom má Mildenerger pochybnosti. Zato nepochybuje „o tom, že potřebujeme moudrost, která znovu umožní důvěrně známé vnímání světa.“¹¹³³

3.2. Čas člověka

Lidský svět, který se jako technicky utvářený svět vzdaluje smyslovému vnímání, vyžaduje důvěru v abstraktní subjekt vědy a techniky. Bez této důvěry se stává svět hrozivě cizí. Přivlastnění přírody, které se oddělí od smyslového vnímání a právě takto utváří pro člověka tímto člověkem vyprodukovaný svět, patří k určujícím faktorům naší současnosti. Zde se ukazující dualismus nutí tím spíše k tomu dbát na hranici, která je člověku v jeho tělesnosti a tím konečnosti vymezena. Tento náhled povede Mildenergerovy úvahy o času člověka. Jako by v karteziánské sebejistotě myslícího subjektu tento subjekt zdánlivě přelstil čas a překročil přes aktuální sebevnímání jako sebe sama myslící tím, že se ujistil o své participaci na nekonečném subjektu „Bůh“. Že tento subjekt není Bůh, vyšlo najevo nejpozději od Kantovy kritiky rozumu. Přesto tento myslící subjekt zůstává v distanci k času a ke světu tím, že čas a svět proměňuje ve své objekty. Perspektiva budoucnosti není právě přátelská, poněvadž se stále více řádu proměňuje v neřád. Jak již zmíněno, přirozený svět a vědecký obraz světa se od sebe notně vzdálily. „Životní pocit se nenechá určovat druhým článkem termodynamiky, podle něhož se veškerá energie proměňuje v teplo.“¹¹³⁴ Život má jiné věci za důležité. Mildenerger proto do svých úvah k chápání Bible v jednoduché řeči o Bohu přinejmenším latentně zahrnuje (v těsném příklonu k biblickým textům zakotvený) protest proti takovému povýšení nad čas. Na začátku uvedené důsledky tohoto rozdělení oddělení subjektu vědy a techniky od tělesného lidského bytí jsou nepřehlédnutelné. Životní pocit je tím zřetelně zasažen. Lidé jako smyslové a tělesné bytosti již nemohou proniknout souvislosti a nebezpečí vědecko-technického světa s jeho propočítatelným časem, a jsou tak donuceni důvěřovat abstraktnímu subjektu a jím utvářenému světu. Měli bychom se snažit o řeč moudrosti, ovšem kde se taková řeč znovu uplatní jako nápomocná a pro život prospěšná, nemáme ve svých rukou. Teologické snahy jsou zapotřebí už proto, aby taková řeč neupadla v zapomnění.¹¹³⁵

Tělesné lidské bytí směřuje k smrti. Toto všeobecné určení se ihned stává sporným, ptáme-li se, zda je smrt něco přirozeného. V každém případě je tu myšlena hranice, která člověka od Boha nebo bohů odděluje: smrtelné od nesmrtelného. Musíme se ihned tak dále, jak se smrtelní lidé vztahují k nesmrtelnému Bohu. I tam, kde bez námitek uznáváme hranici, která je lidskému bytí stanovena, jak platí pro široké části Starého zákona, může být očekávána a vyprošována plná míra člověku vymezeného života. Abraham a Jób zemřeli „staří a sytí dnů“ (Gn 25,8; Jb 42,17). Kontrast mezi Božím trváním a lidskou pomíjivostí zřetelně vyslovuje žalmista (Ž

¹¹³² Obliba takto chápané reinkarnace, chtělo by se dodat.

¹¹³³ BD III, 320 (320); 322. Synonymně, přesto s důrazem na hranici, zazní teze ve shrnutí: „To značí, jak nutná by byla mudroslovná řeč, která by mohla ukázat právě hranice lidského světa“ (tam. 322).

¹¹³⁴ BD III, 323.

¹¹³⁵ BD III, 323n; 361.

102,24n). Předstih Božího jednání a Božího života před lidským je vyzvednut hymnicky (Ž 102,26-28). Bohem stvořený svět, nebesa i země pomíjí v čase a potřebuje stálé obnovování Bohem, kdežto Bůh zůstává se sebou totožný ve své jedinečnosti. Přesto lidé k tomuto Bohu přinaleží (Ž 102,29). S Božím trváním koresponduje trvání člověka ve sledu jeho pokolení: takto je lidský život trvale založen v protějšku k tomuto Bohu. Se svou kající modlitbou za trvání přiměřené lidskému životu nestojí před Bohem, neomezeným v jeho čase, pouze smrtelný, nýbrž umírající člověk. Téma může být z této konkrétní situace umírání vyňato a stát se nářkem nad smrtelností člověka vůbec. Tak je tomu v Ž 90, žánrem kající písní lidu. Tento opus, v rámci žaltáře výjimečný již svým nadpisem, pravděpodobně při samotném svém vzniku opustil jeho žánrem určené místo v kultu, byť vykazuje několik charakteristických rysů formuláře. Je dobře myslitelné, že Ž 90 byl od počátku myšlen právě pro meditaci a reflexi. Jeho řeč zůstává v obzvláštní pozici k protikladu vyvolených a opomenutých. Na jedné straně je nejen ve formě, nýbrž i ve svém postoji k smrti ražen izraelským myšlením, v němž smrt a mrtví jsou od Boha odděleni. Proto má Izrael hranici k mrtvým přísně respektovat (Iz 8,19-21). Na druhou stranu jsou slova žalmu doširoka otevřena pro všechny lidi, stejně jako zkušenost smrti spojuje všechny. Bližší určení oslovovaného Boha nepoukazuje na spásné činy v dějinách, jimiž by byla píseň upevněna jako řeč vyvolených, nýbrž uvádí Boží trvání: řeč žalmu sahá ještě před čas stvoření, aby tam našla Boha (Ž 90,2). Nářek nepopisuje jinak obvyklou určitou nouzi vyvoleného lidu, nýbrž docela všeobecně pomíjivost lidského bytí. Vlastní základ nouze jako příčiny nářku nemůže být odlišován od Boha samého, na něhož nářek směřuje. V tom je řeč tohoto žalmu srovnatelná s řečí Jóna.¹¹³⁶ Je to Bůh sám, kdo určil smrtelný úděl člověka, a jehož jednáním se naplňuje. „Včerejšek“ (Ž 90,4) vymezuje lidské vnímání času, časové rozpětí našeho prožívání vůči Božímu trvání. O Božím trvání lze mluvit; tuto možnost samozřejmě Mildemberger nechápe ve smyslu descartovské metafyziky nekonečnosti. Boží trvání v nesrovnatelném čase je tu charakteristicky vysloveno jako nářek nad pomíjivostí lidského bytí, nikoli chápáno jako věčnost v metafyzickém myšlení. Tato pomíjivost je vyjádřena metaforou rozkvetlé a odkvetlé trávy (Ž 90,5n). Tím je řečeno dvojí: lidská pomíjivost je velmi rychlá, avšak lidé jako tráva stále znovu dorůstají. Že člověk je jako tráva, nesmí být chápáno jednoduše jako antropologická výpověď, která popisuje podstatu člověka, nýbrž poukazuje to na Boží jednání, jak se manifestuje v umírání člověka, avšak i v tom, že lidé tu stále (znovu) jsou. Rozvedeno je to právě vyslovením negativity vztahu pomíjivého lidského bytí k Bohu v jeho trvání: lidskou pomíjivost způsobuje Boží hněv (90,7), jehož vlastní základ tvoří lidský hřích (Ž 90,8). Nejenže se tu naříká na lidskou pomíjivost, která se klade proti Boží nepomíjivosti, nýbrž příčina této pomíjivosti v Božím hněvu - „prchlivosti“ - je pojmenována a uznána (Ž 90,9). Čas, který je člověku dopřán, znamená břemeno (Ž 90,10). To není empirický popis, nýbrž s pevně určeným užíváním formuláře související hodnocení. Takto popisované vynacházení nevyjadřuje všeobecný životní pocit, nýbrž značí Boží protějšek, který nesmí být potlačován (Ž 90,11). Modlitebníci mluví z osamělosti, a co vyslovují a co je zcela zjevné, lidé přesto nevnímají. Žijí jako by Božího soudu nad hříchem nebylo a prosí nanejvýš o prodloužení svých omezených dní. Jak zmíněno, tato píseň vyvolených se rozšiřuje tak, že se k ní mohou dobře přidat i opomenutí. Bůh tu není identifikován podle svého příběhu s vyvolenými, nýbrž podle svého trvání (Ž 90,2). Nyní se ovšem ukazuje, že to, co je třeba v této souvislosti o Bohu říci, není všeobecně uznáváno, byť se stejnou měrou týká vyvolených i opomenutých: je to Boží hněv, který se projevuje v lidské pomíjivosti. Následuje prosba, do níž je oděno nabádání k moudrosti (Ž 90,12). Je moudré naučit se počítat vlastní dny nejen proto, aby člověk na krátkou dobu a omezenost svých dní pamatoval a podle toho s nimi naložil, nýbrž především proto, že je tu vystižena souvislost lidské pomíjivosti s lidským

¹¹³⁶ Srv. *BD* II, 283-286

hříchem a vinou - a tak s Božím hněvem. „Je-li toto ignorováno, zůstává pouze... nálada dušiček, listopadová mlha a hřbitov, chryzantémy a padající listí.“¹¹³⁷ To podstatné a celý žalm určující však přichází teprve nyní: prosba o Boží obrat, „návrat“ (Ž 90,13). Stejně jako Bůh člověka „obrací v prach“ (Ž 90,3), a tak vykazuje ze své blízkosti, tak je nyní vyzýván konečně se k těmto lidem znovu přiklonit. Tento příklon je Boží zachraňující zásah „hned při rozbřesku jitra“ (Ž 46,6). Není ovšem jmenován žádný obzvláštní záchranný čin, který by byl od Boha vyprošován, nýbrž umožnění života vůbec. V tom prosba (Ž 90,14n) koresponduje s Božím oslovením v Ž 90,2. Božím příklonem se obrací i to, co určuje lidský čas. Čas nemá být doprovázen hněvem, nýbrž dobrotou. I zde je to tedy Boží jednání, které se přihází, ne ovšem, aby zatížilo, nýbrž bylo ku prospěchu (Ž 90,16). Vyprošováno a očekáváno tedy není naprosté zrušení údělu smrti, nýbrž čas Božího příklonu (Ž 90,17). Tak má lidské činění namísto námahy a pomíjivosti nalézt v Božím příklonu pevné trvání.¹¹³⁸

Žalm tedy v obou co do nálady tak nestejně působících částech mluví o odvrácení a příklonu Božím. Boží jednání ve své ambivalenci určuje lidský život; žalmista si na ně stěžuje i je chválí. Nejsme tu však s Ž 90,17 svědky nějakého zlomu, že se nářek zabývá nezměnitelnou pomíjivostí člověka, zatímco prosba může vyslovit proměnu, v níž toto pomíjivé lidské bytí získává své trvání zbožím příklonu. Anebo zde zratelná proměna nespočívá ve zlomu v textu samotném, nýbrž v moudrosti, v níž se člověk naučil počítat své dny a tak právě prohlašovat se za pomíjivého? Potom by odvrácení a příklon nebylo třeba popisovat jako Boží jednání, jako hněv a jako dobrotu, nýbrž jako způsob, jak je omezený lidský čas vnímán pošetilým nebo moudrým srdcem. Mildenerger to chce uvázat přinejmenším jako možnost aplikace. Obrácení a tedy Boží příklon, jak je vyprošován ve v. 13, by potom bylo možné popisovat jako obrácení lidského srdce. Avšak poučení, jak jako náhled do ohraničenosti lidského života dává moudré srdce, je vyprošováno od Boha. To nesmí být chápáno pouze jako rétorické odění mudroslovného napomenutí. Do prosby vstupuje odnětí Boží blízkosti jako zkušenost, a sice jako zkušenost, která právě vytváří předstih modlitebníka před těmi, jejichž život pouze plyne. Ono pozitivní určení života zkušeností Boží dobroty v Božím příklonu je *vyprošováno*, nikoli prostě získáváno jednoduše změněným postojem k životu. Mildenerger připouští, že těmito úvahami ještě nedošel tak daleko, abychom mohli mluvit o překonání vnucujícího se dualismu, který určuje naše „moderní“ lidské bytí. Individuum se tak musí nechat spotřebovat, samozřejmě ne bez toho, že by mu připadla odpovídající odměna. Avšak svět „moderního“ lidského bytí by mohl zůstat vlastní pouze tak, že by důvěřovalo abstraktnímu subjektu. „Bůh zdánlivě zmizel ze světa, nesmí-li onen abstraktní subjekt být potají obložen Božími predikáty.“ Dílo se má ukázat na Božích služebnících a důstojnost na Božích synech (Ž 90,16), nikoli na lidském bytí utvářejícím svět v přivlastňování přírody. Na otázku, kde se Bůh tímto způsobem konkrétně projevuje, Mildenerger neodpovídá. „Jednoduchá řeč o Bohu by mohla na Boží dílo a důstojnost poukazovat, a tím by čelila Boha zakrývajícím a zdánlivě jej nahrazujícím lidskému světu jako hranice lidského světa.“¹¹³⁹

Život a víra mají charakter příhodilosti. Co se přihází, nemůže být bez váhání ztotožněno s Bohem, jako je tomu u Schleiermacherova ztotožnění učení o předurčení se souvislostí přírody. Naopak nemůže být vše nepředvídatelné připisováno Bohu; Bůh není žádná „kontingenční formule náboženského subsystému“.¹¹⁴⁰ Předurčení by se tedy nemělo rozpadnout do předvídaného a způsobeného v souvislosti vědecko-technického světa na jedné a nepředvídatelného na druhé straně, takže by se Bůh musel o určování budoucího dělit s abstraktním subjektem. Člověk musí být myšlen v tomto čase, který se mu přihází, i ve svém jednání. Svět jako umožnění života je zároveň výzva k činu. Osvojování postoje ke světu, určeného moderní

¹¹³⁷ BD III, 328.

¹¹³⁸ BD III, 324-329; 361.

¹¹³⁹ BD III, 329-331 (331); 361.

¹¹⁴⁰ BD II, 378-380.

technikou, vede k tomu dbát na to, co lze realizovat. To znamená, že Bůh je vytlačován a umožnění života nalézáno tím spíše v jednání. Ambivalence zákonem určeného jednání, na niž si Pavel v Ř 7 stěžuje, se ukazuje specifickým, pro náš čas přistřiženým způsobem. Pro další zpracování otázky vztahu světa, času a jednání Mildemberger vykládá knihu Kazatel, přičemž zohledňuje kanonické souvislosti. Námitky historického výkladu proti příliš rychlému přivlastnění sice nelze oslyšet, avšak právě při zdánlivě spíše na okraji kanónu stojící knihy Mildemberger považuje tím spíše za potřebné ptát se na obzvláštní význam a možnosti užití. Mohlo by nás nejprve vábit naladění knihy: že i takto se mluví v souvislosti Bible, podněcuje nás samé k otázkám.¹¹⁴¹

Časem Kazatel nemíní lineární čas našeho moderního chápání světa, nýbrž naplněný čas jako umožnění života. Člověk nedisponuje časem, i když čas disponuje jím – takto Mildemberger shrnuje obsah Kazatelových slov. Je to Bůh, kdo čas určuje. Nadpis knihy, který představuje Kazatele jako Davidova syna a krále v Jeruzalémě, následuje shrnutí toho, co musí říci (Kaz 1,2). Jakkoli je tím zasažen *cantus firmus*, který se v následujících Kazatelových slovech setrvává, nesmí se pochopení jednostranně nechat zavázat tomuto určení a ono „všechno je pomíjivost“ chápat jako výpověď charakterizující celkový pohled na skutečnost. Pokud by tomu tak bylo, zůstalo by pouze u sdělení, že se tu každopádně nemluví o Bohu Bible. Místo odpovědi víry na otázku, proč vůbec něco je, a není nic, na což, jak víme, Mildemberger odpovídá: „protože je to dobré, že něco je“¹¹⁴² – by musela být odpověď odmítána docela, a zůstalo by u tvrzení: zda něco je, nebo ne, je zcela lhostejné, neboť vše, co jest, je pomíjivé a nicotné. S ohledem na jinou výpověď Kazatele, že „Bůh všechno učinil krásně a v pravý čas“ (Kaz 3,11), Mildemberger předpokládá, že by se jednalo o nedorozumění, které nesmí interpretaci celé knihy určovat. Pomíjivost je potom pouze dílčí určení a ono „všechno“ musí být proměněno do disjunkce: něco je pomíjivost něco není. Co je pomíjivost, a co nikoli, se musí ukázat v další interpretaci.¹¹⁴³

Člověk se ústy Kazatele ptá na užitek svého pachtění (Kaz 1,3), pohlédne na výsledek svého díla a konstatuje: „všechno je pomíjivost a honba za větrem; a žádný užitek z toho pod sluncem není“ (Kaz 2,11). Jelikož Mildemberger předpokládá, že oddíl od začátku knihy až po Kaz 3,15 tvoří jeden celek, dává již první upřesnění toho, jak je třeba rozumět onomu „něco je pomíjivost, něco nikoli“ jako disjunkci: pomíjivé je každopádně lidské snažení, jemuž záleží na znatelném užitku. Je to stále totéž, co se děje. Jako v číselných příslovích je srovnatelné uspořádáno spolu (Kaz 1,3-7). Slunce, vítr a voda mají zdánlivě cíl, k němuž spějí, avšak pohlédneme-li trochu podrobněji, všimneme si, že nic z toho není. A právě tak je tomu s lidmi (Kaz 1,8). Co je třeba říci, nelze nikdy přivést ke konci. Stále tu bude i protiřech. Tak je tomu i s lidskými smysly, s okem a uchem, které nikdy nejsou ve světě a se světem hotovy. To je poukaz na hranici, která je lidskému poznání vytyčena. Tato hranice jistě není cílem této Kazatelovy výpovědi: jde tu o námahu, jakou působí vnímání světa, a tento cíl zůstává nedosažitelný. K tomu Mildemberger charakteristicky poznamenává, že tato námaha je v moderním pojetí hodnocena pozitivně jako „pokrok“, který je člověku jako mravní cíl jeho poznání a jednání předem dán: „Svět se mi musí stát tím, čím je pro mě moje tělo“ (Fichte). Při takovém pokroku musí ovšem individuum být obětováno – a pouze toto individuum, tělesný člověk, je tím, koho má Kazatel na mysli (Kaz 1,9-11).¹¹⁴⁴

„Co člověk má, to mu zbývá, totiž pomíjivost pomíjivosti,“ vykládá „užitek“ Luther. Propojuje tak Kaz 2n. Ze vši své námahy nemají lidé nic než pomíjivost pomíjivosti, „mají nicotnou námahu, poněvadž se netěší ani z toho, co tu je, ani z toho, co tu není, neboť srdce není klidné a kolísá mezi nebem a zemí“.¹¹⁴⁵ Shromažďují poklady, a přece z nich nic nemají. Je to však

¹¹⁴¹ BD III, 331-334; 361.

¹¹⁴² Srv. BD II, 407nn.

¹¹⁴³ BD III, 334n; 361n.

¹¹⁴⁴ BD III, 335n; 361n.

¹¹⁴⁵ WA, 20,16n.

skutečně *nic*? Samozřejmě je zlato něco, míní Luther. Avšak pro toho, kdo zlato hromadí, není ničím, poněvadž z něj nic nemá. To je pro Luthera téma Kazatele. Neuklidné srdce člověku brání se těšit, netěší se ani z toho, co tu je, ani z toho, co tu není. Je jasné, že se člověk nemůže těšit z toho, co tu není. Přesto právě za tím člověka táhne neuklidné srdce, nemůže se zastavit u toho, co tu není, a proto ani nedochází k tomu těšit se z toho, co tu je. Následujeme-li Lutherův výklad, potom hodnocení „všechno je pomíjivost“ poukazuje na úsilí charakteristické pro hříšné lidské bytí zjednat si samo své životní možnosti. Projektuje vlastní svět a zanedbává kvůli tomu to, co mu připadá jako umožnění života od Boha. Vidíme-li spolu s tím i toto umožnění, potom je to jistě příliš optimistický pohled na svět, který Kazatel nepřináší. Luther o tom také mluví: jako o tom, co se člověku přihází od Boha. „Je to veliký dar být spokojen s tím, co tu je. To tělo a krev nemůže, které je tím, co tu není je strháváno k budoucímu, a tak kolísá (*schweben*).“¹¹⁴⁶ Je pomíjivost úsilí člověka rozvrhnout si své štěstí, dobrý život, který má přijít. Pomíjivost je svobodná vůle, *liberum arbitrium*, která chce být malým nebo velkým Bohem. Snaha budovat si *svůj* svět a *své* štěstí, to je „hřích a hanba“, s Lutherem řečeno, nicotnost.¹¹⁴⁷

Afektivní moment Lutherova výkladu Kazatele zcela odpovídá základní intenci textu. Mildenerger se snaží toto tvrzení doložit Kazatelovým výkladem jeho vlastních úvodních slov. V myšlenkovém experimentu se Kazatel snaží vyvrátit všeobecnost teze uvedené v Kaz 1,3 jmenováním případu, který nelze podrobit pravidlu zde vyslovenému: „Já, Kazatel, jsem byl králem nad Izraelem v Jeruzalémě“ (Kaz 1,12). Že to není jeden z králů Jeruzaléma, nýbrž právě šťastný Šalomoun, je nabíledni. Jsou vypočítány tři různé momenty Šalomounova štěstí: moudrost, požitky smyslů a velkolepé činy. Avšak moudrost nevede ke štěstí; je to honba za štěstím a „kde je mnoho moudrosti, je i mnoho hoře“ (Kaz 1,18). To je shrnutí srdce orientovaného na moudrost. Avšak oba další momenty Šalomounova štěstí se prokazují jako nicotná. Úděl smrti nenechá přijít ke štěstí, jak je rozváděno dále. Tím je řečeno, co se vine celou řečí Kazatele a dává mu jeho stále znatelnou zahořklost. Jistě je rozdíl mezi světlem a tmou, mezi moudrým a hlupákem. Avšak nakonec jsou na tom oba stejně (Kaz 2,16). Kde člověk následuje své srdce, je negativní bilance jeho života nevyhnutelná (Kaz 2,22). Avšak při tom právě nezůstane. Jsou-li viděny moudrost a hloupost v perspektivě údělu smrti, která se týká stejnou měrou moudrého i hlupáka, potom tu není žádný rozdíl. Je tu ovšem rozdíl, který klade Bůh sám, a ten může Kazatel hodnotit pozitivně: radost ze života (Kaz 2,24-26). Tím není námaha tohoto života zrušena, avšak současně je ukázáno, jak je třeba vnímat štěstí tohoto života. Že tato „těsná, a tím více značná“ část je uzavřena poukazem na pomíjivost, značí dialektiku, pouze v níž lze vnímat takové určení života. Není to projektované štěstí, snad eudaimonický základní postoj, jímž je dobrý čas přidělován. Klade rozdíl takového štěstí a lidské pomíjivosti. Že se to poštěstí, je Boží poslání pro toho, kdo se mu líbí a je dobrý v jeho očích. Avšak komu se to poštěstí, nelze propočítat, tím spíše ne ovlivnit, proto je každá snaha v tomto směru pomíjivá. Shrnutí s Lutherem: „To je to nejlepší učení v této knize, že rozděljuje svět na dvě části, bezbožní nemají, zbožní mají.“¹¹⁴⁸ Že nikoli člověk disponuje časem, nýbrž Bohem určený čas jím, je nakonec shrnuto v básni o časnosti a věčnosti (Kaz 3,1-6). Začíná tím, co v žádném případě nestojí v moci člověka: narozením a umíráním (Kaz 3,2). *Vše má svůj čas* – to je tu řečeno velmi působivou formou a nejprve bez hodnocení. Časem nelze disponovat, a každý pokus jej uchopit a využít, je odsouzen ke ztroskotání (Kaz 3,9; 9,11). Příležitost, která by garantovala zdařilost, nelze zajistit. Přesto Kazatel nyní dává výslovně teologickou interpretaci, která je pro Mildenergera zvláště důležitá: Řád časů je výslovně vztažen na Boha, a i když toto pořadí nemůže člověk prohlédnout, je dobré, poněvadž učiněné Bohem (Kaz 3,10). Námaha, kterou lidé se svým životem mají, je Bohem daná. Poukaz na Boha tu může sloužit nanejvýš k opětovnému odkotvení hodnocení této námahy. Jelikož je tato námaha daná Bohem, může být život v této námaze žitý rád. Přesto je tu

¹¹⁴⁶ WA, 20,52.

¹¹⁴⁷ BD III, 336n; 361n.

¹¹⁴⁸ WA 57,17n.

řeceno více: že Bůh učinil všechno „krásně v pravý čas“, může být narážka na Gen 1,31. Avšak jelikož je jmenován čas i zde, je jasné, že míněno je nejen dění počátku, nýbrž *v a za* časy, jimiž se lidé spatřují být vydáni, působí sám Bůh. Proto je to, co tu je, dobré a krásné. Tak lze zdůvodnit afektivní určení naladění do života, které ovšem není postihnuteľné racionálně. Nejen pro Mildembergerovu interpretaci textu, nýbrž jeho antropologické úvahy vůbec, je to velmi důležitá skutečnost. Dále člověk nemůže prohlédnout, co Bůh činí. Avšak tím, že je řeč o začátku a konci, ukazuje se čas z jiného hlediska než dosud. Člověku do srdce vložená touha po věčnosti je schopnost se v reflexi povznést nad konkrétní hodinu, tj. bezprostřední přítomnost, a vnímat čas. Dotýkáme se toho, co podle Mildembergera vytváří problematiku lidského bytí. Že se člověk může povznést nad existující čas, znamená na jedné straně, že může přesahovat věci – zde měnící se časy –, říkat „Bůh“ a tím říci i to, že je dobré a krásné, co a jak tu je. Proto je možná plná důvěra, byť ji nelze zdůvodnit racionálně. To neruší, co je řečeno o pomíjivé námaze lidského bytí. To ovšem není nutné zde opakovat. V celém oddíle (Kaz 3,1-15) se obě první kapitoly ovládající slovo „pomíjivost“ nevyskytuje. Povznesení nad existující čas člověka zdaleka nečiní Bohem; chce-li získat přehled o časech, aby jimi disponoval a využil ke svému štěstí, dostává se do pomíjivosti, neboť se nezastaví u toho, co tu není, a zanedbává to, co tu je. Kazatel se staví neprohlédnutelnosti Bohem určených časů a osudu smrti, který se týká veškerého života stejným způsobem.¹¹⁴⁹

Nejen heslo „naplněného času“ (Ef 1,10) nabádá v následujících úvahách přistoupit k epištole Efezským. Co v Ž 90 a Kaz byla určující myšlenka, ohraničenost tělesného lidského bytí, které má k životu krátký čas a potom propadá smrti, naproti tomu Boží trvání, v němž má Bůh moc nad časy, to je v Ef zrušeno. Boží příklon v Ježíši Kristu dává člověku podíl na tomto trvání. Zkušenost určující cesta od života k smrti je obrácena: ze smrti vede Bůh do života. To se stalo v Kristově příběhu jednou provždy znatelným jako Boží jednání. Tím není jednoduše zrušen člověka zatěžující úděl smrti, jak určoval starozákonní pojetí času, avšak umírání je nyní otevřeno na Boha. Zároveň Mildemberger tematizuje, co se zdálo být všeobecností údělu smrti být vytlačeno: Boží vyvolení a opozici vyvolených a opomenutých, který je v Ef pojednáván právě jako zrušený. Při výkladu je nutné pamatovat, jak s dogmatickými vývody prvních třech kapitol jsou spojena napomenutí tří kapitol následujících. Plnost časů tedy nesmí nechat zapomenout uplývající čas, v němž vyvolení mají upevnit své vyvolení v činu. Vstupní eulogie (Ef 1,3-14) velmi úzce propojuje teologii a oikonomii: v Kristu vyvolení „my“, vykoupení jeho krví, a v naplnění časů k jednotě v Kristu přivedené „všechno na nebi i na zemi“ označují univerzální horizont, v němž se tu ve chvále Boha mluví. Text shrnuje to, co Kazatel (3,11) označil jako nevystižitelné: Boží dílo (Ef 1,9n). Bůh „nám dal poznat tajemství svého záměru“ (Ef 1,9). Podle Mildembergera je tím rozhodnuta otázka, zda christologie je v Ef zařazena do eklesiologie nebo naopak eklesiologie podřízena christologii: Bůh a tajemství jeho záměru - my - naplnění času a přivedení všechno k jednotě v Kristu. Přesto zůstává otevřená otázka, jak je třeba vztah Krista a církve přesně určit. Tato otázka je komplikována tím, že jako třetí veličina je tu jmenováno „všechno“, které je ve vztahu ke Kristu a k církvi. První explikace toho, co chce Ef říci, se děje v podobě vstupní modlitby, díky a přímlyvy autora¹¹⁵⁰ za adresáty dopisu. Prosí Boha, aby jim dal Ducha, a tím aby poznali, k jaké naději jsou povolání, jak „bohaté a slavné“ jim darované dědictví a jak je velická je Boží síla a moc, která se na věřících prokazuje jako působící. S touto mocí jednal Bůh na Kristu (Ef 1,20n). Vzkříšení Krista tedy znamená, že Kristus se neomezeně podílí na Boží moci; na rozdíl od 1 K 15,28 je tu patrně předpokládáno neomezené trvání Kristovy vlády. Kosmologické a eklesiologické výroky tu spočívají v sobě (Ef 1,22n). To může být sotva

¹¹⁴⁹ BD III, 337-345; 361n.

¹¹⁵⁰ Přestože Mildemberger respektuje dalekosáhlý konsensus exegetů, že autorem Ef není apoštol Pavel, zapojuje uznané Pavlovy dopisy do interpretace, vždyť autor sám se výslovně chápe v kontinuitě k Pavlovi (Ef 3,1-13) (BD III, 346, pozn. 119).

chápano jako hierarchie, že Kristus jako hlava církve, která vůči světu přebírá Kristovu funkci, byť Krista prostředkující funkce církve je precizována způsobem, který se pro církev ukazuje přiměřeným: jako posilování lásky.¹¹⁵¹

K další interpretaci upomíná Mildenerger na parenetické oddíly, nejprve na nabádání k pokoře (tzv. Haustafelparänese; Ef 5,21-6,9) a výzvu k duchovnímu vyzbrojení (Ef 6,10-17). Postavení s Kristem na stejnou úroveň (*Gleichgestaltung*), kterou má autor stále na zřeteli, představuje vyvolené lidské bytí v podobě smrti Ježíše Krista. Tím je vzájemné podřizování jako téma této pareneze vztaženo na hlavu Kristovu tak, že všechny členové domu, nehledě na jejich postavení, jsou postaveny pod vládu Kristovu. Celý křesťanský dům, v němž tato pareneze působí, je tak vázán na Krista, a poslušnost vůči Kristu jako znatelná podoba života vyzařuje do tento dům obklopujícího světa. Tak se život vyčerpává v oné lásce, v níž se uskutečňuje postavení těla na stejnou úroveň s hlavou. Podíl lidského bytí ve vzkříšení a vyvýšení ukřižovaného Krista na Božím trvání dává tělesnému životu jeho eschatologickou naději. Avšak tato naděje se ukazuje v podobě podobou umírání. Mildenerger nyní navazuje na to, co pověděl k Ř 8,10-13.¹¹⁵² V nabádání k pokoře je totiž představeno to, co Ř říká o smrti a životě těch, v nichž bydlí Kristus, resp. Duch. Tato pareneze dále poukazuje na konkretizaci Boží síly, v níž vzkřísil Krista a učinil působícím mezi námi (srv. Ef 1,18-22): v duchovním vyzbrojení mají být věřící napraveni (*instand setzen*) k nasazení se pro evangelium pokoje. Mytologicky popisování nepřátel, jimž je třeba odolávat, nejsou lidé, tělo a krev, nýbrž mocnosti, které sice nakonec budou porobeny Boží vládě, které však nyní nepřátelsky dorážejí na ty, kdo patří Kristu. Onen „zlý den“ (Ef 6,13), na nějž se mají oslovené duchovně vyzbrojit, je před námi, ačkoli již nyní se nacházíme v situaci boje. Nabízí se při výkladu vyjít z nabádání k modlitbě (Ef 6,18-20). Jde o řeč evangelia, jak je jako evangelium pokoje zvláště rozvíjeno ve 2. kapitole. Toto evangelium je vybojované a ohrožované mocnostmi duchů zla. Že se jedná o nedisponovatelné slovo, podtrhuje odkázanost apoštola a jím vysloveného evangelia na moci, Kristu Bohem propůjčené. Výzva k modlitbě v Duchu dává osloveným podíl na ohroženosti evangelia i na moci Pána, spojené s evangeliem. Shromažďují se kolem evangelia pokoje a takto předávají řeč o tom, co jako Boží slovo je jejich duchovní meč. Takto odporují jiné řeči, která pokoji zvěstovanému v evangeliu nechce nebo nemůže dát za pravdu. Aby více ozřejmil řeč o Kristu jako hlavě těla, přizve Mildenerger tyto parenetické oddíly (Ef 5,21-6,20) k interpretaci Ef 1,22n, neboť se vyznačují odpovídajícími pojmy. Tomu, co Ef 1,22n říká s velikým zápal, ¹¹⁵³ odpovídá životní skutečnost věřících jednak jako jejich postavení na stejnou úroveň s Kristem, jednak v řeči, která dokáže ohlašovat pokoj, poněvadž může odolávat mocnostem duchů zla. Co čas potřebuje, je již nyní v běhu. Je třeba nejen pádný čas, v němž evangelium pokoje má přijít ke slovu, nýbrž i čas, v němž se život v domě uskutečňuje tak, že ve vzájemném podřizování se stává znatelným společný život jako posvěcení společenství. V takovém životě i řeči lze vnímat nejen konkretizaci Krista jako hlavy nad společenstvím, nýbrž i to, jak Kristus na sebe takto bere svět. Nesmí tu ovšem dojít k triumfalistickému pojetí; co jako Kristova hlava může být po tomto textu opakováno, je v našem mezičase právě skrytá realita, která vychází najevo pouze občas. Co říkají Ž 110,1 a Ž 8,7 jako prokázání Kristu Bohem postoupené univerzální vlády, je *skutečnost víry a naděje*, nejinak než ve výzvě k duchovnímu vyzbrojení (Ef 6,10-17). To musí určovat pojetí Krista jako kosmické hlavy: v předjímce je tu vyslovena jistota, že oikonomie nemůže mít menší dosah než theologie, a tedy že theologie se uskutečňuje jako oikonomie. Právě toto vyjadřuje nesnadno interpretovatelná řeč Ef, chápe-li Krista jako kosmickou hlavu na základě Krista jako hlavy církve.¹¹⁵⁴

Ujištění o Božím vztahu ke Kristu, citováním žalmů stejně jako přejímáním kosmologických spekulací, je v Ef dále rozvíjeno popisem podílu oslovených na Božím vztahu ke Kristu. Přitom

¹¹⁵¹ BD III, 345-347; 362.

¹¹⁵² Srv. BD II, 352n.

¹¹⁵³ Doslova „pléroforii“, tj. nadšení zakládající se na pevné, neochvějné víře a přesvědčení.

¹¹⁵⁴ BD III, 348-351; 362.

musí být přítomnost věřících vymezena vůči tomu, co bylo předtím. Toto „kdysi“ byla smrt, proti níž je postaven život s Kristem (Ef 2,4-7). Byť tu pojem sám nezazní, je tu řeč o křtu, ale jinak než v Ř 6. Tam je křest vykládán jako smrt s Kristem, která by měla přinést budoucí postavení na stejnou úroveň s jeho vzkříšením, zde je ono „s Kristem“ vztaženo právě na vzkříšení a vyvýšení (Ko 3,3n představuje mezistupeň). Řeč vykládající svátostný ritus má metaforický charakter: ve křtu je křtěnec ukřižovaným a vzkříšeným Kristem, a současně nikoli.¹¹⁵⁵ Pokřtění jsou s Kristem vzkříšeni a vsazeni do nebe, a zároveň nikoli. Proto Mildenberger pokládá za problematické k interpretaci přibrat myšlenku realizované eschatologie, v níž se právě Ef odlišuje od Pavlovy křestní pareneze v Ř. Text netvrdí zdvojení pokřtěných, že již existují v nebi a zároveň v tomto čase a na této zemi. Jelikož se ve křtu stali samotným „Kristem“ – jméno je tu metafora –, jsou přesazeni do nebe a žijí tam s Kristem. Cílem těchto činů je v nadcházejících věcích projevit bohatství Boží milosti. Mildenberger spojuje toto závěrečné určení s popisem vzkříšení a nanebevstoupení, uskutečněného ve křtu. Připomíná Kazatele, jehož východiskem je, že „Bůh je v nebi a ty na zemi“ (Kaz 5,1). Lidem je odňato trvání času, i když toto trvání chtějí vystihnout, poněvadž jim Bůh vložil do srdce touhu po věčnosti, tedy po *celém* čase. Je zde tedy zrušen pro Ž 90 a Kazatele charakteristický rozdíl pomíjivosti lidského bytí a Božím trváním – ovšem tak, že je to pouze Bůh, který se v tomto zrušení k člověku milostivě přiklání (Ef 2,8-10).¹¹⁵⁶

Pochopení indikativních výroků o spáse v Ef (1,13; 2,5.8n) chce Mildenberger napomoci rovněž spojením s odpovídající parenezi. O slovo se hlásí nejprve Ef 5,14b, citát raně křesťanské křestní písně: „Probud' se, kdo spíš, vstaň z mrtvých, a zazáří ti Kristus.“ Tento citát uzavírá oddíl, který v metaforice světla a tmy rozváděl protiklad „kdysi“ a „nyní“ oslovených (Ef 5,8n). Přesahují-li výroky o spáse hranici mezi vyvolenými a opomenutými tak, že vyvolení v Kristu zahrnuje plnost skutečnosti, potom se tato hranice ukazuje v existující skutečnosti, v níž se vyvolení mají odlišit od světa. Takto lze všem v Kristu přičtenou spásu vnímat již nyní. V protikladu k novému životu je znatelná temnota jakožto temnota (Ef 5,10-14a). Spoluzazníávají tu Ř 12,1n a zvláště Ř 13,11-14, byť myšlenky nyní vedou jinudy: v Ř 13,11-14 je blízký den, tedy to, co přichází z vnějšku, podnětem a současně umožněním činění toho, co se Bohu líbí, zde je představa spíše taková, že pokřtění sami jako Kristem osvícení ve svém činění vyzařují světlo, v němž je znatelná temnota jakožto temnota. V Ř označuje čas dne to, co přichází od Boha, v Ef je tento „čas“ společenství pokřtěných samých. Potud lze mluvit o realizované eschatologii. Pokřtění tak mají svět, v němž se nacházejí, zároveň pod sebou, nakolik jsou v Kristu vzkříšeni a přesazeni do nebe, také za sebou, nakolik byli kdysi zajati mocnostmi světa, nyní jsou však svobodní. V jejich činech vychází toto rozlišení najevo; jsou určeny jako stvořitelská působnost Boží: v Kristu jsou věřící stvořeni k dobrým skutkům. Tak tu přichází ke slovu, co bylo označeno jako podíl na Kristu ve křtu: činy pokřtěných se podílejí na trvání činů Božích, poněvadž činy pokřtěných přivedla Boží stvořitelská moc, do níž jsou začleněni Kristovým příběhem. Přitom se stává patrným nejprve rozlišení, vyslovené v metaforice světla a tmy: vyvolující Boží činy nyní uskutečňují, co bylo určeno ještě před stvořením světa, totiž „abychom byli svatí a bez poskvrny před jeho tváří“ (Ef 1,4). Proto je následování Božího příkladu zároveň žádáno jako odlišení se od neposlušnosti (Ef 5,1n). V životě v lásce spočívá podíl na Božím království. Co vytváří to nové, lze opět říci nejzřetelněji v negaci: odlišení se od pohanských neřestí (Ef 5,3-5) vychází najevo právě v přikázaných činech. Spásnou přítomnost v Kristu lze zakusit pouze v činném životě v poslušnosti, která se odlišuje od neposlušnosti těch, kdo k tomuto životu nepatří. Tyto činy jsou Boží dílo, tedy dar milosti. Mildenberger ihned dovysvětlí, že tyto činy mohou být jako dar uchovány pouze tam, kde je vnímána korespondence mezi vnějšku a nitra, situací a

¹¹⁵⁵ K Ř 6 srv. BD II, 337-340.

¹¹⁵⁶ BD III, 351n; 362.

motivací. „Tyto činy nepřináší duchaplná niternost. Přicházejí zvenčí a pouze takto jsou umožněny.“¹¹⁵⁷ Potom se ukazuje, jak tu lze manifestací vyvolení v činech zakusit Boží stvořitelské jednání: následování Božího příkladu činí znatelného Boha samého v jeho předstihující dobrotě. Právě parenetické konkretizace výroků o přináležitosti k tělu Kristovu a tak k přítomné spáse musejí vyznačovat rozlišení vyvolených a opomenutých. Toto rozlišení nutí k otázce, jak se přináležitost k tělu Kristovu na jedné a vyloučení jiných vyznačující skutky vztahují k výpovědím o zahrnutí všech, které ve vstupní části listu Ef podřizují všechno Kristu. Jistě je tu třeba dbát na rozlišení časů, které nemohou být rozehrány proti sobě, jako by spočívaly na stejné úrovni. „Řeč, která ve chvále Krista předjímá naplnění, nechává rozlišení pod sebou a za sebou. Naproti tomu řeč, která navádí do existující skutečnosti, vztahuje přihodilost na Boha a poučuje o Bohem chtěných činech, musí nyní rozlišovat právě kvůli tomuto navádění.“¹¹⁵⁸ Přesto nyní není pouze tento čas rozlišování, o němž poučuje parenetická řeč, nýbrž i čas smíření, v němž se evangelium pokoje prokazuje jako působící (Ef 2,11-22). K tomuto nyní již přítomnému pokoji směřuje „dogmatická“ řeč v Ef jako k vrcholu spisu. Ne náhodou lze usuzovat na konkrétní podnět epištoly, míněné možná jako korektura Ko, jehož eklesiologii Ef jinak přejímá a dále rozvíjí.¹¹⁵⁹

Kristus coby Mesiáš pokoje zrušil rozdíl mezi kdysi dalekými a blízkými, je jako smírce přístupem k Bohu pro obě skupiny (Ef 2,18).¹¹⁶⁰ Někdejší „ateisté“, „bez Boha ve světě“, volají Boha v modlitbě, Ježíšem předané učedníkům, jako Otce (Ef 2,12). Obojí patří nedílně k sobě: smíření mezi pohany a vyvoleným Izraelem a tak otevřený přístup k Bohu. V celém oddílu (Ef 2,11-22) je na kříži zemřelý Kristus jmenován jako jednající subjekt. Zákon je odstraněn a ze dvou stvořen jediný člověk. Takto Kristus zvěstuje evangelium pokoje - kdysi dalekým i blízkým. I když spolu s Ef pojednáváme plnost času, jak přišla v Kristu tím, že se lidské bytí podílí na trvání Božím, a tak si nemusí stěžovat na svou omezenost oproti trvání Božím, nemáme žádný důvod k eklesiologickému triumfalismu. Podíl na Božím trvání by musel zahrnovat eschatologické zrušení hranice mezi vyvolenými a opomenutými. Tato hranice přesto fakticky zrušena není; stala se velkou zátěží, že onen *tertium genus*, nový Boží lid z židů a pohanů, právě nereprezentuje zrušení této hranice, nýbrž stabilizoval se ve dvojím vymezení vůči židům i vůči pohanům; a jaké hranice se navíc vztyčovaly a upevňovaly v rámci křesťanské církve! Dějiny křesťanství se svým oddělením od židovství a posud zdaleka nepřekonaným nepřátelstvím otevřenou otázkou po židovství vyostřují.¹¹⁶¹

„Tak musí být čas vnímán vždy ve dvojím ohledu,“ formuluje Mildenerger na základě výkladu Ef.¹¹⁶² Do (1) času jako Božího trvání je lidské bytí v Ježíši Kristu začleněno. „Proto je tu založená naděje, která již nyní v zaměření na Krista a v postavení s ním na stejnou úroveň překračuje omezenost tělesného života v jeho politováníhodné pomíjivosti.“¹¹⁶³ Platí to právě s ohledem na činy, v nichž se uskutečňuje Bohem stvořená dobrota. Lze tu navázat na to, oč na samý závěr prosí Ž 90: „Upevni nám dílo našich rukou, dílo našich rukou učin pevným!“ (v. 17). „Snad pro nás bude snazší vnímat konkretizaci budoucího díla Božího, jestliže ji určujeme nejen katalogy neřestí v Ef, tedy jako negaci toho, co je osloveným přikázáno, nýbrž necháme se Kazatelem navést do přítomnosti.“ Tím jistě není souvislost s Ef opuštěna: „nepromarněte tento čas, neboť nastaly dny zlé“ (Ef 5,16). Rozdíl mezi „tímto časem“, který je třeba vykoupit, a „zlými dny“, v nichž oslovení žijí, naznačuje napětí časů, jak se nachází u Ježíše i u Pavla. Ale

¹¹⁵⁷ BD III, 355, pozn. 172.

¹¹⁵⁸ BD III, 356.

¹¹⁵⁹ BD III, 353-356; 362.

¹¹⁶⁰ Že je tu Bůh označen právě jako Otec, zvýrazňuje Bohem způsobené smíření (BD III, 357).

¹¹⁶¹ BD III, 357-360; 362.

¹¹⁶² BD III, 360

¹¹⁶³ BD III, 360.

právě tak jde o Bohem samým připravenou možnost činit, na niž poukazuje i Kazatel. „Negací by přitom nebyly tolik pohanské neřesti, nýbrž onen nicotný prospěch (*Hinausseilen*) od toho, co tu je, v němž se lidský život odvíjí do prázdna.“ Podílet se na v Kristu založené naději potom znamená vnímat Boží čas v existující skutečnosti. Vůči tomuto právě v jeho konečnosti do Božího trvání začleněnému času by stálo druhé vnímání času: (2) „čas promarněný (*vertan*) v lidském chtění“, tj. čas *liberum arbitrium*, která se musí sama uskutečnit.¹¹⁶⁴ Již vícekrát Mildenerger poukázal na to, že právě tento čas v našem kulturním okruhu získal svou obzvláštní podobu: vůči tělesnému lidskému bytí stojí *liberum arbitrium* ve zdánlivé časové přesile (*Zeitüberlegenheit*) abstraktního subjektu vědy a techniky, slibuje a umožňuje život, požaduje důvěru. Nemůžeme se toho zříci, a snad bychom ani nechtěli. To však ukazuje, jak jsou časy propleteny, jak „zlé dny“ a Bohem stvořený čas spočívají v sobě. Výhled na konec tohoto propletení, nejdříve při konci tělesného jednotlivce, proto znamená nejen břemeno, nýbrž i naději (F 1,23n). Uplývající čas je základem všeobecné naděje; přítomný čas rozlišení vyvolených a opomenutých je předběžný a může být v naději na plnost v Kristu přesahován. Začlenění lidského času v Ježíši Kristu do Božího trvání „patří k naději, která v uplývajícím čase musí být teprve odpracována (*abarbeiten*).“¹¹⁶⁵

3.3. Svoboda člověka ve světě

Nemůžeme a nechceme svému světu uniknout. Řeč nás navádí nejen do tohoto světa a přítomnosti, nýbrž i vede za tento svět k eschatologickému naplnění, které je předjímano ve vzkříšení ukřižovaného Ježíše Krista. Avšak tato biblická řeč, rozváděná v církvi, není zatížena pouze rozpory, do nichž se zapletla, nýbrž zdá se uhýbat před tím, co nyní platí a co je třeba říkat. Pouze v korespondenci „dogmatických“ částí s parenezi lze podržet eschatologické učení přítomnosti.¹¹⁶⁶ Toto určení času musí být přiřčeno zdánlivě zcela jinak strukturované přítomnosti tak, že jí je upřena vláda nad Božími vyvolenými. Předjímkou eschatologického času v církvi¹¹⁶⁷ nyní Mildenerger rozvíjí z hlediska svobody, jak ji udílí přináležitost k Ježíši Kristu. Tato svoboda vyvolených je vždy nanejvýš ohrožená, neboť v prolínání uplývajícího času světa (*Weltzeit*) a přicházejícího času Božího (*Gotteszeit*) spočívá stále nebezpečí upadnutí do zavázanosti uplývajícímu času světa. Spornost časů je zratelná tam, kde ze starého času přechovaná zavázanost hrozí omezit svobodu vyvolených. Ke zkušenosti svobody může dojít pouze tam, kde vnějšek přichází nitru naproti. Jelikož do ohrožené svobody vyvolených Bůh povolal všechny, s otázkou svobody je třeba vždy uvážít otázku vztahu vyvolených a opomenutých.¹¹⁶⁸

Mísení uplývajícího času světa (*Weltzeit*) a přicházejícího času Božího charakterizuje život ve světle proklamované Kristovy vlády v tomto „mezičase“¹¹⁶⁹ a nelze ji rozplést. Vnímání času je tudíž sporné i v církvi. Právě i tuto otázku reflektuje Ř: jak si v tomto mísení časů mohou navzájem dopřávat svobodu ti, kdo patří ke Kristu, kdo však zároveň vnímají čas v jeho rozdílném určení. Je-li přicházející čas již nyní určující mocí života, jak se život přihází i jak se vyjadřuje v jednání, musíme se ptát, jak lze jednání vyvolených identifikovat v jeho určení přicházejícím časem. Jednání se ve své obzvláštnosti může vymezit vůči tomu, co charakterizuje starý čas - jistě tam, kde je starý čas určen hříchem. Jednání může získat svou podobu i v tom, co je na uplývajícím čase dobré, přinejmenším v teorii přírodním zákonem stanovené etické normality a odtud odvozeného jednání. Kde nový čas smí zaujmout místo pouze v niternosti,

¹¹⁶⁴ BD III, 360.

¹¹⁶⁵ BD III, 360-362 (362).

¹¹⁶⁶ Srv. BD II, 409-419 k víře, lásce a naději.

¹¹⁶⁷ Srv. BD III, 230-234.

¹¹⁶⁸ BD III, 363n, 402n.

¹¹⁶⁹ Srv. BD II, 394-400; BD III, 350nn.

nemůže tomu být dobře jinak. Pluralistická podoba naší společnosti ovšem činí stále obtížnějším vystihnout jednoznačně dobré, co by mohlo být ve vědomém křesťanském jednání zvláště intenzivně a svědomitě znázorňováno. To snadno svádí k tomu trvat na tradičních způsobech chování, ať už pracovní étos, ať už étos sexuálního chování. Sepětí různých hodnot a norem vedoucích chování v žádném případě nelze ztotožňovat se prolínáním časů, o němž *Biblická dogmatika* stále znovu mluví. „Změněné hodnoty a normy zdaleka nejsou znamením přicházejícího, a trvání na tradičních způsobech chování proto ještě nemusí být diskvalifikováno jako minutí se s přicházejícím časem Božím.“¹¹⁷⁰ Otázku chování přiměřeného přicházejícímu času Mildenerger diskutuje spolu s Ř 14,1-15,13. Pavlem pojednávaná otázka jídla a vyhýbání se masu obětovanému modlám je adiaforon, tj. věc eticky bezvýznamná, připouštějící různá rozhodnutí. Normy a hodnoty se staly spornými, a tím musí být přijata i otázka po svobodě na jedné a po pohoršení na druhé straně jako otázka celkově určující vztah ke světu. Předběžné rozhodnutí podle nesporných kritérií právě není možné, jsou potřebné spíše dodatečné úvahy k rozhodnutí sporných otázek. Nejde o to vymezit prostor mravně nezávazného, sporná je spíše nová závaznost, která již není řízena tradicí.¹¹⁷¹

Pavel nejprve nechává platit rozlišování na silné a slabé ve víře (Ř 14,1). Síla ve víře spočívá v tom, že vedle Pána nejsou uznávány žádné závazné instance. Byť existuje znatelný rozdíl ve způsobech chování, poslední základ závaznosti je Kristus (Ř 14,6). Rozdíl mezi silnými a slabými ve víře je tím relativizován. Silný i slabý patří Pánu a mohou, ba musejí si navzájem dopřávat svobodu (Ř 14,7-9). I tam, kde se v chování slabých ve víře projevuje nějaký závazek, který silnými ve víře nemůže být uznáván, je závaznost kladoucí instancí sám Pán. Poukaz na Boží soud, před nímž staneme všichni, to jen podtrhuje. Tento soud nesmí být předjímán tím, že slabí jsou nuceni k přizpůsobování silným. Je třeba uznávat, že i slabí trvají na svém právu a mají výhrady vůči silným (Ř 14,13). V čem toto pohoršení spočívá, je rozvedeno dále: slabý nemá výčitky svědomí ze způsobu chování, jímž silný praktikuje svou svobodu. V tom se projevuje závazek, který sahá zpět jako přináležitost ke Kristu. Pavel přitakává premise silných (Ř 14,14,20). Tím je však chování silných i slabých spojeno se vztahem ke Kristu, že přitom má vládnout vzájemná láska (Ř 14,15). Jsou to tedy silní, kdo jsou tu povinováni především.¹¹⁷²

Na rozdíl od Ga a F Pavel projednává otázku svobody s ohledem na slabé ve víře: svoboda silných má být omezena kvůli lásce, v níž silní ve víře nemají slabé pohoršovat tím, že užívají jejich svobodu, a tím slabé svádějí jednat proti jejich svědomí a ohrozit jeho „výsledek“ u Božího soudu. Pavel se neptá na možnost pohoršovat se na úkor svobody, nýbrž povzbuzuje k tomu žádné pohoršení nedávat. To znamená, že slabí mohou nutit silné k omezení prostoru jejich svobody. Platí pro všechny, že blízkost přicházejícího času se manifestuje ve spolubytí, které překračuje rozdíly mezi slabými a silnými. Přesto Pavel se chápe hesla pokoje z hlediska určení Božího království. Tento pokoj je ohrožen spory o jídlo a pití. Pavlova nepopiratelná zásada, že Boží království nespočívá v tom, co jeho adresáti jedí a pijí (Ř 14,17), se stává přesto pochybným, neboť každopádně ve vzájemnosti navenek je přicházející Boží království bezprostředně spojeno s jídlem a pitím (Ř 14,21n); „konzistence argumentace zde trpí.“¹¹⁷³ Navrhované řešení problému jde na úkor svobody, což musí být uváženo obzvláště důkladně. Otázka je tradičně spojena se svědomím slabého přes přikázání lásky; tradiční závaznost určitých přikázání Tóry nebo přinejmenším z Tóry odvozených vstupuje do struktury společenství určené přicházejícím královstvím. Svět ve smyslu světa starého, určeného zákony Kristu cizími, omezuje tedy svobodu darovanou v závazku vůči Kristu. Může přitom zůstat otevřené, jaké tradiční základy slabí zniternili, že jimi na tomto místě ve svém svědomí zůstali vázání, byť v principu museli zrušení těchto závazků tvář v tvář přicházejícímu Božím království akceptovat. Pavel ukládá silným

¹¹⁷⁰ BD III, 364.

¹¹⁷¹ BD III, 363-365; 402n.

¹¹⁷² BD III, 365n; 403.

¹¹⁷³ BD III, 369.

ohleduplnost kvůli ohrožené vazbě na Krista slabých a zřeknutí se veřejné činnosti svobody silných požaduje vzhledem k ohrožené svobodě slabých (Ř 14,23). ohrožené vazbě na Krista se tedy rovná ohrožené svobodě. Omezení svobody ustanovením vyvozeným z nepodmíněné závaznosti přikázání lásky tudíž může být požadováno dočasně a nemůže trvale bránit tomu, aby se svoboda vyvolených stala veřejnou. Vytlačení křesťanské svobody z veřejného života společnosti by se stalo pochybným právě chování silných, které Pavel kárá u Petra při konfliktu v Antiochii: ve veřejném životě společnosti se silní chovají jinak než tam, kde mohou praktikovat svou svobodu, aniž by museli brát ohled na slabé.¹¹⁷⁴ To by přineslo přinejmenším nedobrou rozpolcenost, která by láskyplně zřeknutí se veřejné činnosti svobody silných kvůli slabým na Krista nakonec proměnila v nesvobodu. Zároveň požadavek veřejné činnosti svobody nesmí být odkládán s poukazem na slabé, které by mohl pohoršovat. Jistě tehdy a tím spíše dnes tvoří veřejný život prolínání veřejnosti církevní a společenské. Pavel ještě nezamýšlí uniformitu církevního vystupování na veřejnosti. Svoboda bychom si měli představovat spíše tak, jak si vyvolení navzájem dopřávají svobodu. To tím spíše předpokládá rozlišování mezi jednáním a způsoby chování, která poškozují vyznání Krista a takovými, v nichž mohou směle existovat různá rozhodnutí, adiaforami.¹¹⁷⁵

Jestliže v Ř 14 šlo o jednání a způsoby chování, která slabí zdůvodňovali Tórou, je nenápadné, jak se zde Pavel rozhoduje zcela jinak než v Ga. Zatímco tam vášnivě varuje před určitými dodržováními zdůvodněnými zákonem, zde nutí silné k tomu přinejmenším ve veřejném životě společnosti dbát na určitá pravidla chování odvozená z Tóry (Ř 15,1). Silní mají slabé přijímat tak, aby nebyli vrženi do nesvobody, nýbrž navzdory své ještě přetrvávající závaznosti se podíleli na svobodě, která se vyjadřuje v úsudku svědomí. Spád Pavlovy argumentace může být určen tím, že se zde Pavel neobrací na žádný jím samým a založený sbor. Uvádí Krista jako příklad chování a mluví o jednohlasé Boží chvále jako cíli toho, co je od silných požadováno. I Kristu přiměřenou jednohlasou Boží chválu (Ř 15,7) lze chápat jako poukaz na vyznání Krista. To je řečeno především někdejšími pohanům, byť se musí předpokládat vzájemné přijímání jednoho druhým, má-li dojít jednohlasé Boží chvále. Pavel zde navazuje na myšlenku, kterou podrobně rozvíjel v Ř 9-11. Kristus je poslán k Židům, poněvadž Bůh zůstává věrný svým zaslíbením otcům. Pohané došli spásy díky Božímu milosrdenství, spása vyvoleného Izraele přijímá dosud opomenuté (Ř 15,8-12). Pouze odtud je srozumitelné, co je v této souvislosti požadováno od silných ve víře jako omezení svobody: mají ve společnosti z židů a pohanů svou jednohlasou Boží chválou představovat Boží věrnost. 374 Na tuto souvislost musíme dbát právě s ohledem na to, co má být vnímáno jako určení času. V jednohlasé Boží chvále společnosti židů a pohanů se budoucí čas eschatologického naplnění protrhává do žhavé současnosti. Tento budoucí čas Božího království, jak Pavel v naší souvislosti říká jinak jím zřídka užívaným výrazem, určuje omezení svobody silných. Mildenberger odmítl, že by ohleduplnost, uložená silným kvůli svědomí slabých, potlačovala Kristovým příběhem otevřenou svobodu a nakonec proměnila v nesvobodu. Že taková misinterpretace Pavlových slov není vyloučena a vyskytuje se každopádně tam, kde se odvoláváme se *scandalum acceptum* na toto místo a nadřazujeme požadavek jednoty pravdy evangelia, jak ukazují Melanchthonovy výklady pohoršení stejně jako rozhodnutí adiaforistického sporu, jak se týká Formule svornosti. Při aplikaci Pavlova textu Mildenberger mluví o misinterpretaci proto, že určení času je zanedbáno: zřeknutí se veřejného představení

¹¹⁷⁴ Mildenberger předpokládá, že poukaz Ř 14,22: „Tvá víra [ČEP: přesvědčení] ať zůstane mezi tebou a Bohem“ nemá přicházející čas vytlačit do nové niternosti, zatímco pro chování ve světě platí jiné závaznosti, které jsou nakonec založeny v této víře a jí udílené svobodě, avšak každopádně navenek se projevují jako podřízení se konvenčním závaznostem. Pasáž Ř 13,1-7 by potom mohla platit právě v tomto Mildenbergerem odmítaném smyslu. „Odtud by cesta k teorii ‚metafyzické normality‘ nebo k *tertius usus legis* již nebyla příliš vzdálená“ (BD III, 370, pozn. 34).

¹¹⁷⁵ BD III, 368-370; 403.

svobody silných a jejich svobody požadované od silných totiž slouží představení přicházejícího času v jednohlasé Boží chvále židokřesťanů a k nim příšlých pohanokřesťanů.¹¹⁷⁶

Život ve světle přicházejícího tak, že se stane zřetelnou vzájemnost vztahu ke Stvořiteli a k přicházejícímu království, hledí Mildenerger vystihnout na základě Ježíšových slov o nestarání se (Mt 6,25-34 par L 12,22-32).¹¹⁷⁷ Slova o nestarání se lze dobře interpretovat jako vyjádření víry v prozřetelnost.¹¹⁷⁸ Podobně jako u Ježíšova zdůvodnění požadavku lásky k nepřátelům se zde napomenutí objevuje v protikladu k opomenutým. S heslem „víra v prozřetelnost“ je ve hře tradiční teologie, zatímco vymezení požadovaného chování vůči tomu, co činí „pohané“, naznačuje souvislost vyvolení, tedy oikonomie. Již spojením obou *topoi* se rýsuje, jak i zde se text brání tomu, co by musela hledat luterská ortodoxie. Mildenergerovo tázání po svobodě zapovídá pojednané Ř i Ježíšova slova o nestarání se vtáhnout do tradiční souvislosti učení o stvoření a tak i souvislosti všeobecné antropologie. Mildenerger vykládá Ježíšova slova o nestarání se jako jeden celek o dvou pólech, vrcholech: jednak požadavek *a minori ad maius*, co je třeba se učit od ptactva a lilií (Mt 6,30 par L 12,28), jednak napomenutí nejprve hledat Boží království (Mt 6,33 par L 12,31).¹¹⁷⁹ Ve svém výkladu Mildenerger následuje Matoušovo znění, jakkoli Lukáš mohl uchovat původnější rysy.¹¹⁸⁰

Poukaz na ptáky pod nebem a na lilie na poli představuje hodnotící vnímání světa, typické pro mudroslovné myšlení. Nelze argumentovat poukazem na protikladné zkušenosti hlady zesnulého ptáka a potom samozřejmě následuje-li závěr *a minori ad maius* hladem umírající děti. Ani tu nelze uvádět moderní problematiku teodiceje, která popírá Boží prozřetelnost na základě toho, co má být, ale není. Spíše Ježíš jmenuje to, co jest, v jeho dobrotě, aby tak probudil důvěru. Dále se Mildenerger ptá na to, jak daleko srovnání sahá. Má tím být více vyostřen závěr: *Pečuje-li Bůh o lilie a ptactvo, tím spíše o vás?* Tak by zůstalo nezohledněno, jakými spolupříčinami si Bůh k tomu poslouží, aniž by je vyloučil. Nebo jde srovnání dále, takže by byli mínění lidé, kteří žijí jako lilie či ptáci? Rozhodnutí závisí na adresátech textu: Jsou to muži a ženy, kteří s Ježíšem táhnou? Jsou to putovní radikálové první a druhé křesťanské generace v Palestině a Sýrii, kteří rezignovali na své postavení a žijí ze zvěstování evangelia? Avšak již Matoušovi by se musela situace těch, jimž píše, ukázat jinak. Co by tento text v rámci Bible mohl říci, nelze při takovém určení adresátů vystihnout. Proto Mildenerger takovýto výklad nenásleduje a ptá se dále za předpokladu, že text nás může a chce zasáhnout tak, jak jsme. „Že bychom se zřeknutím se majetku etc. teprve sami mohli stát možnými adresáty tohoto slova, mi po tom, o čem se domnívám, že jsem v biblických textech k času pochopil, každopádně nechce dávat smysl.“¹¹⁸¹ My jsme naváděni do hodnotícího vnímání ptactva pod nebem a lilií na poli. Exegeze, která textu podsouvá své moderní předpoklady – učení o prozřetelnosti a problém teodiceje v jejich metafyzickém vydání, ale i otázka po činění, které by připouštělo text vztáhnout na sebe –, nutí k tomu se k takto „banálně“ chápanému textu vrátit. To pohané hledají to, co člověk potřebuje k zachování svého tělesného života (Mt 6,32). Samozřejmě nespočívá rozlišování mezi vyvolenými a opomenutými v tom, že vyvolení by byli této potřeby zbaveni. Nebeský Otec dobře ví,

¹¹⁷⁶ BD III, 370-374; 403.

¹¹⁷⁷ Srv. BD III, 363.

¹¹⁷⁸ Tak Bultmann, *Jesus*, 135.

¹¹⁷⁹ Pro uzavřenost oddílu mluví nejen jazykový duktus; spojení *nestarat se a hledat* má svou biblickou předlohu: řemeslník i mistr jsou naplněni svou prací, zatímco moudrý musí být svobodný k tomu se učit (Sir 38,25). Jistě způsob, jakým Ježíš tuto předlohu užívá, ji dalekosáhle upravuje. I když přijímáme původní jednotu Ježíšových slov, Mt 6,27 par L 12,25 se zpravidla považuje za rozšíření, které Lukáš nadto interpretuje s větším důrazem. Nakonec je očividné, že Mt 6,34 na jedné a L 12 32 na druhé straně představují interpretující rozšíření, která mají umožnit novou aplikaci textu. Z těchto důvodů je třeba trvat na tomto: oddíl nesmí být rozdělen na mudroslovné a eschatologické napomenutí. Může být pochopen pouze ve vzájemnosti obou vrcholů (BD III, 378).

¹¹⁸⁰ BD III, 377n; 403.

¹¹⁸¹ BD III, 381.

že i vyvolení potřebují jídlo, pití a oblečení. Oč se opomenutí starají, dává všem stejným způsobem. Že se vyvolení liší od opomenutých snad v tom, že pro jídlo, pití a oblečení nepracují, nýbrž nechávají tuto starost nebeskému Otci, nepokládá Mildenerger za možné pochopení textu. „Spíše tu jde, jako tak často, o navedení do času.“¹¹⁸² V přítomnosti je Bůh blízko. Samo starání se o jídlo, pití a oblečení nejí, nepije a neobléká se, nýbrž natahuje se po budoucnosti, která není v moci člověka. V. 34, všeobecně určovaný jako dodatek evangelisty nebo zpracování Q, zcela věcně přijímá řeč, kterou jsme nalézáme u Kazatele, poukazující na aktuální čas. Opomenutí se nemohou nasadit pro to, co tu je právě nyní. Proto jim utíká čas a oni běží se svou starostí a řečmi za ním. Oslovení vyvolení si takto počítat nemají. Základní struktura textu „nestarat se, nýbrž hledat“ je určena podtržením negace: „nestarat se jako pohané“, zatímco pozitivní výpověď značí jméno Boha jako Otce, který pečuje i o ptactvo a lilie, a dále je určena imperativem hledání (L 12,31). Tento imperativ vyžaduje konkretizaci, o níž se nelze pokoušet eklesiologicky tím, že Boží království, které má být hledáno, se ztotožní s církví a spásou v církvi, neboť hledající jsou již vyvolení, ne však posud opomíjení jako v dogmatickém konceptu luterské ortodoxie. Ta právě zde zpracovala vlastní funkci přirozeného poznání Boha v rámci hříšného lidstva.¹¹⁸³ I když při tom zohledníme jak Matoušovy, tak Lukášovy konkretizace, pokročíme nepřiliš. Dále hledat Boží království znamená hledat Boží spravedlnost, interpretuje Matouš. Tato spravedlnost ovšem musí být znovu chápána jako *imitatio Dei*, čímž zůstává v nedosažitelnosti, která je vlastní času Boží vlády prolamující se do tohoto času světa, v níž se má toto *imitatio Dei* uskutečňovat. I Lukáš (L 12,32) dar království již předpokládá. Tento dar charakterizuje vyvolení a dává zde naději na eschatologickou realizaci. Mildenerger proto považuje za nutné otázku hledání Boží vlády klást znovu jako otázku po čase. Tento čas je časem svobody od starání se, jak charakterizuje dychtění „pohanů“. Imperativní forma, jistě důležitá, neznamená, že přikázané hledání hledané nějak produkuje a plodí. Ačkoli by to šlo vstříc osvojené pozornosti, v níž dbáme na své jednání, takový výklad by postavil na hlavu Mildenergerova dosavadní zjištění. Stav hledání je určen tím, že hledající se od starání osvobodili, a proto jsou svobodní k hledání Božího království. Hledání samo je tedy již svobodou, na níž je třeba se ptát. To ovšem neznamená, že hledání je trvalý postoj, ani tak, že hledané by k hledajícímu vždy již niterně náleželo. Uskutečnění kýžené svobody je odkázáno na zpřístupňující slovo, pouze toto v existující skutečnosti nechá nalézt přicházející Boží vládu - čas od času, jímž hledající nedisponuje. Tak je třeba popsat setkání nitra a vnějšku, navedené slovem a vystižené vírou, jako místo svobody, která se osvobodila od starání se. Právě proto, že tímto setkáním nedisponujeme, lze vzpomínku a očekávání takového času trefně popsat jako hledání. V tomto hledání je již vždy předem dáno, že hledající je nalezen, že v modlitbě oslovuje Boha jako Otce. Slyšení a jednání jsou v tomto hledání překříženy. Právě tak je lidský život pádně vystižen - ovšem, zdůrazní Mildenerger ještě jednou, život vyvolených, a nikoli opomenutých, „pohanů“. Teologická etika, již o tuto svobodu jde, nebude kvůli postulátu rozumnosti nebo všeobecné komunikability etických návrhů rezignovat na rozlišování vyvolených a opomenutých a nebude se vědomě pouštět do starání se a jím určené řeči „pohanů“. Tím by prohrála nejen uložené dychtění po Božím království, nýbrž i exemplární podobu svobody, kterou právě potřebují opomenutí. Lutersko-ortodoxní rozlišování svobody člověka ve věcech, o nichž může soudit rozum, a nesvobody vůči Bohu, která může být zrušena pouze Bohem samým v jeho příslibu, je v této

¹¹⁸² BD III, 382.

¹¹⁸³ Kde se Hollaz ptá na užitek přirozeného poznání Boha, zůstává u obvyklého rozlišování užití zákona, jmenuje proto trojí užití. Je to *utilitas pedagogica*, která člověka má k hledání onoho společenství, v němž se zjevil pravý Bůh Izraele. Vedle toho stojí *utilitas didactica*, která nemálo přispívá k odhalení zjevného poznání Boha, je-li užívána opatrně. Nakonec luterská ortodoxie zná *utilitas paedeutica*, která udržuje vnější řád uvnitř i mimo církev (BD III, 383, pozn. 83).

souvislosti nedostatečné, jestliže vnímáme, jak Boží příslib zpřístupňuje vnějšek přinášející svobodu.¹¹⁸⁴

Svobodu člověka nelze myslet nehledě na jeho svět. Tento svět je vždy lidmi konstruovaný, který svými možnostmi i nároky jde člověku vstříc. Proto je svět, jak je pojednáván v Ježíšových slovech o nestarání se, není jednoduše to, co je lidského bytí předem dáno. Ježíšovo napomenutí objasňuje, že tímto staráním pohanů strukturovaný svět není novým světem vyvolených. *Ne- nechte se tedy do tohoto světa vtáhnout tím, že si - pokud možno nekriticky - přivlastníte řeč tohoto světa!* To ovšem nemůže znamenat, že se takto oslovení stáhnou do bezčasé niternosti. Ptactvo pod nebem lilie na poli reprezentují svět, v němž je Bůh jako nebeský Otec je patrný a poznatelný. Zda je přitom jako cíl jmenujeme s Lukášem příkazováno hledání Božího království nebo s Matoušem Boží království a Boží spravedlnost, není takový rozdíl. „Každopádně jde o to vnímat svět, který se přihází od Boha, a přijímat jej samozřejmě i činně.“¹¹⁸⁵ Ježíš je zde ve svém napomenutí veskrze přátelský učitel evangelia, nakolik nepředepisuje žádné konkrétní činy, nýbrž ukazuje na ptactvo a lilie a velí: „Pohledte!“ Pravděpodobně nemůže a nesmí být řečeno více, nemá-li se ono hledání zamotat znovu do nějaké kazuistiky, která by činěním toho či onoho proměnila v příliš se starající svobodu. Kdyby se to stalo cílem naší řeči, dostali bychom se příliš rychle do trvalého rozhovoru s pohany, v němž by jeho téma i řeč byla předem dána. My, vyvolení, jsme vždy již v tomto rozhovoru, a tím i zapleteni do starání se pohanů; podílíme se na něm. Proto jsou „bezeslovní učitelé“, ptáci a lilie, tak nápomocní: vyjímají nás z této ustarané řeči a navádějí nás do světa naší lidské svobody. Proto jsou – řečeno s Kierkegaardem – ptáci pod nebem a lilie na poli pro nás starostlivé těmi pravými učiteli, poněvadž nás nevtahují do falešné řeči, nýbrž nám ukazují, co máme vidět.¹¹⁸⁶

Konkrétní svoboda je vždy svobodou přiznanou. Když Pavel píše Římanům a napomíná je poukazem na jejich vazbu na Krista, aby dbali na svědomí slabých ve víře, činí tak s ohledem na svobodu, která neutrpí škodu tím, že dopřeje svobodu jinému. S těmito dohromady jsou adresáti dopisu odkázáni na chválu Boha, který ve svém milosrdenství a přijal opomenuté ke spáse. Tím, že si přiznávají svobodu, potvrzují svobodu, kterou jim v Duchu svatém dopřává sám Bůh. Tím spíše to platí tam, kde napomenutí „nestarat se, nýbrž hledat Boží království“, které získalo svobodu od řečí, jež chtějí jejich uživatele začlenit do života, který kvůli věcem zapomněl na Boha, a proto se dostal pod nadvládu věcí. Zde jsou nám ptactvo a lilie učiteli, jimiž nebeský Otec svým dětem ukazuje svobodu, kterou jim dopřává. Jelikož konkrétní svoboda je vždy svobodou, která nám je přiznána, má uvažování o svobodě na zřeteli vždy i politickou a právní dimenzi svobody. Eschatologické začlenění svobody se přitom zdá její politickou dimenzi vnímat pouze nedostatečně. Jakkoli jasně rozhodla luterská tradice v adaforistickém sporu, tak málo je tím řečeno co do politické svobody. Proto se Mildenerger odvažuje pokusu i politickou dimenzi svobody přinejmenším v určitých ohledech pojednat. K tomu přizve knihu Daniel, která má právě tento problém na zřeteli. Mildenerger tak navazuje na svůj výklad Kazatele, nyní však s nutným eschatologickým předznamenáním, tj. v přesahu k celku, jak charakterizuje apokalyptiku. Jejím tématem je problematika svobody tváří v tvář protibožským mocnostem přítomnosti. Jakkoli právě zde se stávají znatelnými vyvolení a svoboda ve své korespondenci, je třeba v této souvislosti uvážit univerzální nárok vyvolujícího Boha a proto odporování vyvolených proti protibožské moci světa.¹¹⁸⁷ Kniha Daniel již svou změnou hebrejštiny do aramejštiny zve k literárně-kritickým operacím, které každopádně nesmějí vést k tomu, že protiklad světovlády a vlády Boží se přemístí do modelu harmonické jednoty, která byla propagována v

¹¹⁸⁴ BD III, 381-384; 403n.

¹¹⁸⁵ BD III, 388.

¹¹⁸⁶ BD III, 388n, 403n.

¹¹⁸⁷ BD III, 363.

perské a raně helénské epoše, neboť Bůh Izraele nemůže být myšlen jako ochránce absolutní a despotické světovlády.¹¹⁸⁸

Jak může podoba vlády, příznačná pro orientální velekrále, trvat spolu se svobodou vyvolených? To pro Mildembergera není otázka historická, nýbrž exegetická, která ovšem v celkové souvislosti *Biblické dogmatiky* je namířena na aplikativní chápání. Co se ukazuje v příbězích knihy Daniel v pojednání vizí jako vláda, která vyvolené ohrožuje a občas jim i pomáhá, může a má pomoci k tomu vyslovit vládu, která jistě napřed pomáhá, ale snad i ohrožuje, tak, že se tu zároveň Boží vláda ve svém vztahu k této vládě může stát znatelnou. Jako exemplární text Mildemberger užívá Da 3, příběh o třech mužích v ohnivě peci. Jeho pointu popisuje takto: co nejprve vyvolalo králův hněv, neposlušnost těchto tři Židů, kteří se nenechali vtáhnout do všeobecného uctívání králových bohů (a tím jeho světovlády), je nyní důvod pro to, že král chválí Boha. Nabúkadnezar se stává vyznavačem Boha těchto třech mužů, kteří se mu postavili a byli připraveni k mučednictví. V těchto mužích totiž král potkává svobodné lidi. Svobodnými se nestali teprve tím, že jim Bůh poslal svého anděla, který je zachránil (Da 3,28). Jsou svobodní, poněvadž neuznali lesk božné vlády, jak se měl v Nabúkadnezarem zhotovené soše ztělesnit, nýbrž mohli tímto leskem proniknout až ke skutečnosti Boha samého. To znamená, že i král se od lesku své vlády mohl osvobodit, což realizuje tím, že zakazuje urážení tohoto Boha Židů (Da 3,29). Nabúkadnezar nechválí Boha stvoření a prozřetelnosti (Da 3,32), nýbrž Boha jako toho, jehož identifikuje s jeho vyvolenými, naznačuje Mildemberger předřazení vyvolení stvoření v tomto příběhu. Jde tu stále o jednoho jediného a univerzálního Boha. Tento Bůh ovšem prokazuje své božství o zvláštním zachraňujícím a soudícím jednání: na jednu stranu jsou to Židé, jimž se toto Boží jednání přihodilo, na druhou stranu jsou to světovládci Nabúkadnezar, jehož Bůh soudí a potom přece zachrání, a Belšazar, který kvůli své *hybris* propadá soudu (Da 5). Příklon k tomuto Bohu daruje svobodu, neboť tento Bůh je nadřazen světovládě a dává svým věřícím podíl na této nadřazenosti. Že o této nadřazenosti se vypravuje v krajně nepravděpodobných zázračných příbězích, je pouze jedna stránka vyprávění. Druhá je samozřejmost, v níž tři muži, jak to vyslovuje Nabúkadnezar sám, důvěřují svému Bohu, a proto neuposlechnou králova rozkazu, nýbrž vydávají se mu napospas. Světovládce sám zakusil, jak chováním těchto tří mužů byli jeho vládě vykázaný hranice. To musí v její podobě změnit vládu samu: nemusí propustit nejen tři muže, musíš spíše nad hranici, které jí tu jsou stanoveny, vnímat svou omezenost. Jistě je to znovu důsledek, který se zřetelně ukazuje teprve dodatečně a jehož si vypravěči tohoto příběhu vůbec nemuseli být vědomi. Svoboda je „podstatou, substancí ducha,“ zní teze Hegelova, na niž Mildemberger upomíná. Byla to vnitřní náboženská svoboda, kterou si tito tři muži uchovali – jistě právě znatelná i navenek tak, že byli připraveni se kvůli této vnitřní svobodě obětovat. Avšak tím nejen králi vykážali hranice jeho vlády, nýbrž o krok kupředu posunuli platnost práva: Bůh nesmí být zesměšňován. Takové zesměšňování by bylo bezprávi, poněvadž by zneužívalo přiznanou svobodu, a takové zneužívání by znovu nutilo k protestu ve jménu Boží vlády. Čteme tu o státní moci, v níž panovník vydává zákony a nařizuje, aby jeho absolutní moc byla uznávána. Zároveň vůči tomuto panovníkovi v oněch třech Židech, kteří stojí v jeho službách, se staví. Bůh, který uznávání této absolutní vlády zakazuje. Moderní učení o dvou říších proto nesmí přiznat světské vládě její vlastní zákonitost, která by zatlačovala Boží vládu v Kristu do niternosti. Veřejné zvěstování Boží vlády musí vyzařovat do prostoru politiky, aby byly zachovány hranice lidské vlády, a tím práva a svobody.¹¹⁸⁹

Přesto poukazy na hranice politické vlády a svědectví vyvolených, které ve jménu vlády Boží bdí nad přiznaným právem na svobodu, ještě není řečeno vše, co Mildemberger považuje za nutné k otázce po svobodě člověka ve světě spolu s knihou Daniel říci. Svou podobu kniha získala v době, v níž tyto hranice nebyly respektovány, nýbrž vědomě překračovány. To však vedlo

¹¹⁸⁸ BD III, 388n; 404.

¹¹⁸⁹ BD III, 393-397; 404.

k tomu mluvit nejen o hranicích stanovených světovládě vládou Boží, nýbrž o světovládě vládou Boží stanoveném konci. Da 2 a 7 o tom mluví v různých obrazech. Přicházející království již není určeno protějškem světovlády a vlády Boží, tudíž ani antagonismem moci a práva. Takto Mildenerger chápe Danielovu vizi (Da 7). Není pro něj příliš důležitý historický výklad na základě situace vzniku textu, kdy čtyři zvířata (Da 7,3nn) znamenají pořadí chaldejské, médské, perské a makedonské veleříše (pořadí naznačuje stejně jako ve vizi v Da 2, že vláda je stále horší a ukrutnější). Naproti tomu konstatuje: vzájemnost světovlády a vlády Boží je zároveň v principu již předstížena. Kniha Daniel ovšem nezná pouze toto ohraničení světovlády vládou Boží, nýbrž i definitivní zrušení zvrhlé světovlády Božím zmocněním Syna člověka. Poté, co Daniel viděl vystupovat z moře čtyři zvířata, přechází vize k trůnícímu Bohu, který soudí. Čas, který byl této říši určen, nyní uplynul (Da 7,13). Na místo zvířat vstupuje člověk a jeho vláda, která jako lidská vláda je zcela jiného druhu než to, co představovala zvířata jako světovládu. Mildenerger chce udržet obě jazykové možnosti: ohraničení i zrušení světovlády vládou Boží a v této řeči ponechat prostor svobody ve sféře přicházejícího Božího království. „Jelikož bude trvat věčně, tato vláda se nezvrhne; a jelikož se nezvrhne, bude trvat věčně.“¹¹⁹⁰

4. Bůh s člověkem

Bůh je ve svém bytí „při tom“ znatelný tam, kde se o něm zdaří jednoduchá řeč; právě proto lze jeho bytí blíže určit jako bytí „při tom“. V souvislosti *Biblické dogmatiky* Mildenerger tuto skutečnost pojednává na tradičních dogmatických *topoi* stvoření a prozřetelnosti. V těchto učeních se metafyzický návyk myšlení zvláště upevnil, což nutí k opatrnosti v přijímání a diskutování těchto obsahů. Stvoření a prozřetelnost lze bezprostředně zakusit pouze zdánlivě. Zkušenost stvoření a prozřetelnosti vede vysoce komplexní řeč. Nejen biblická řeč a metafyzika, nýbrž obě podoby metafyziky, parmenidovská a karteziánská, se tu velmi snadno mísí. Stvoření jako počáteční dění lze myslet nanejvýš v souvislosti parmenidovské metafyziky, je-li počátek posunut mezi nutně a náhodně jsoucí. Rozlišení nutného a náhodného jsoucího umožňuje náhodně jsoucímu přimyslet počátek. Zato s předznamenáním karteziánské metafyziky není myšlenka takového počátku dostupná; bytí subjektu v identitě s absolutním subjektem nutí k tomu od takového počátku právě odhlížet. Mohl by být myšlen pouze tak, že tato identita a tím základní axiom tohoto typu metafyziky by byl zrušen. Samozřejmě to platí i tam, kde je absolutní subjekt chápán jako abstraktní subjekt moderní vědy. Příroda (přirozenost; *Natur*) jako předmět myšlení je s myšlením samým propojena natolik, že myšlení nikdy nepředchází myšlené přírody (přirozenosti). „Snaha myslet stvoření ukazuje bezmoc pouhého myšlení vskutku zřetelně.“ Myšlení chce a musí vstupovat do celku, přičemž ovšem hrozí samo z tohoto celku vypadnout. Myšlení samo je subjekt, který chce tento celek myslet jako svůj předmět, avšak jako myslící tohoto myšleného samo nemůže být nikdy zároveň v tomto myšleném obsaženo. Filosofické a teologické strategie, které byly vyvinuty, aby tomuto dilematu unikly, Mildenerger nazývá „Reflektivní schéma novověké subjektivity“.¹¹⁹¹ Jde o nepředmětné vnímání celku, které zahrnuje vnímající subjekt. Nutí to k tomu rozlišovat přírodu ve smyslu moderního vědeckého poznání a technického přivlastnění od stvoření ve smyslu *creatura*. Příroda jako objekt vědeckého a technického přivlastnění se musí každopádně odlišovat od stvoření. Jelikož je toto rozlišování nevyhnutelné, avšak přinejmenším pro naivní realismus, jak se v naší běžné řeči vyjadřuje, takřka nedostupné, musíme přistoupit k ekvivokacím.¹¹⁹²

¹¹⁹⁰ BD III, 400-402 (402); 404.

¹¹⁹¹ Srv. *Grundwissen*, 106-109.

¹¹⁹² BD III, 405-409, 424n.

4.1. Stvořitel nebe i země

Společné myšlení kosmologie přírodních věd a víry ve stvoření vyžaduje nejvyšší obezřetnost. To ovšem neznamená, že by bylo možné rezignovat na kritiku novověkého pojetí přírody. Ekologická krize, „nás všechny ohrožující“, je podle Mildembergera jeho přímým důsledkem. Jak lze v protitahu k takovému pojetí přírody vnímat svět jako stvoření? Metodické nasazení *Biblické dogmatiky* brání možnosti závazného myšlení Boha. I nadále tudíž bude Mildembergerovým úvahám dominovat reflexe jednoduché řeči o Bohu, doprovázená prací s biblickými texty. Posud určující tradiční myšlenkový model, který stvoření myslí před vyvoláním, nepřispívá k otázkám, které nyní musíme uvážít. Jelikož je silně ovlivněn metafyzickým způsobem myšlení, lze stěží nalézt vhodný přístup k tomu co považuje za nutné říci. Nesporná skutečnost, že něco jako stvoření se vyskytuje v mýtech a vyprávěních všech národů, pro nás zdaleka není postačitelny důvod k tomu pokoušet se takové stvořitelské mýty a vyprávění repristinovat. Poté co mytická myšlenková forma byla vystřídána metafyzicky vykládanou vírou ve stvoření, lze stěží navázat na biblické texty. Avšak přeřazením pradějin příběhům vyvolení načrtnutou strukturu určitého typu starozákonního myšlení lze stěží bez dalšího obnovit. Interpretace, která mytickou řeč v její specifické pravdě dokáže ocenit historicky, tím totiž náboženskou funkci mýtu zdaleka nezískala zpět. Mildemberger se svou *Biblickou dogmatikou* šel vlastní cestou, jestliže se pokoušel na jedné straně jednoduchou řeč o Bohu vymanit ze soteriologického zúžení a přenést do překřížení theologie a oikonomie, a na druhé straně vyzvednout základní význam biblických příběhů pro jednoduchou řeč o Bohu. Téma stvoření proto nemůže vypadnout z dosavadního duktu *Biblické dogmatiky*, nýbrž zůstává bezprostředně spojeno s oikonomií. To ovšem nutí k tomu akcent příběhu stvoření klást na naplnění na konci. Pokud vůbec, pouze odtud lze vystihnout základ naší přítomnosti v Božím stvořitelském jednání.¹¹⁹³

Nábožensko-dějinné srovnání ukazuje, že Boha Izraele doprovázela určitá kenaanská Boží jména včetně příslušných funkcí. Pro jména „El“ a „Eljon“, Boha Stvořitele, to platí obzvlášť. V „podivném vyprávění“ Gen 14 se uvedená Boží jména stávají přízvisky Boha Izraele.¹¹⁹⁴ Bůh Abramův - vyvolující Bůh - si přivlastňuje jména El a Eljon a označení „Stvořitel nebe a země“. Pouze jako explikace oikonomie je tu theologie vystižena dostatečně; pouze vycházíme-li z vyvolení, můžeme přijmout eschatologickou perspektivu biblického myšlení stvoření. Nikoli stvoření na počátku zakládá a zdůvodňuje přítomnost, nýbrž obnovení a naplnění stvoření na konci. „Mluvíme-li o Božím stvořitelském jednání, nehledíme zpět, nýbrž kupředu.“¹¹⁹⁵ I zde je třeba čas vystihnout v odlišnosti od naplnění a zároveň v tom, jak již nyní toto naplnění vychází najevo. Tradiční dogmatické myšlení stvoření se ovšem staví proti tomu. Dogmatické rozvedení jistě musí zjednodušovat, chce-li duktus biblické řeči o stvoření stanovit v zaměření na eschatologický spád této řeči. Tradiční víra ve stvoření tvrdí *stvoření z ničeho* (*creatio ex nihilo*) jako příběh počátku, jak je evidentní rozumnému myšlení. Moderní způsob myšlení konkrétní průběh příběhu počátku, popisovaný v Gen 1 jako dílo v šesti dnech zcela obrátil: víra ve stvoření tvrdí *stvoření z ničeho*, zatímco konkrétní představy o vzniku světa jsou formovány utvářeny vědeckými teoriemi. Schleiermacher rozvíjí *stvoření z ničeho* z pocitu naprosté závislosti, aby se varoval jakéhokoli konfliktu s vědou.

Myšlenka stvoření z ničeho (*creatio ex nihilo*) nás nutí počátek *myslet*, i když je nepředstavitelný a uchopitelný pouze metaforami a analogiemi. Zároveň nutí k tomu vše spojovat a myslet ve vztahu k Bohu jako Stvořiteli. „Jestliže již nelze předpokládat parmenidovskou metafyziku jako umožnění tohoto myšlení, dospělo tradiční teologické myšlení ke konci, byť to samo nechce připustit.“¹¹⁹⁶ To samozřejmě nemůže znamenat, že tím řeč o stvoření musí umlknout, avšak právě zde jsme nuceni odvolat nárok na pravdu pouhého myšlení. O stvoření lze mluvit

¹¹⁹³ BD III, 407-409; 425.

¹¹⁹⁴ BD III, 410.

¹¹⁹⁵ BD III, 411.

¹¹⁹⁶ BD III, 413n.

pouze tam, kde přichází ke slovu blízkost vyvolujícího Boha. Pro metodické vyostření problematiky myšlení stvoření Mildenerger nasazuje model trojiční hermeneutiky. Ustavičné překřížení theologie a oikonomie uvádí nejprve kriticky proti „nahým všeobecným výrokům“ které chtějí skutečnost v celku bezprostředně vztahovat k Bohu jako Stvořiteli. Takto lze postupovat nanejvýš tam, kde v doxologii je taková řeč začleněna do situace společenství vyvolených. Právě tím je stanoveno zprostředkování, které přináší i při řeči o stvoření a Stvořiteli nutnou konkretizaci. Ta jistě ještě není dána citováním výpovědí o stvoření. Mildenerger se chce ptát na konkrétní souvislosti, v nichž je možná řeč o stvoření a Bohu jako Stvořiteli, a tím schopná pravdy. Právě zde platí, co je příznačné pro jednoduchou řeč o Bohu obecně: nelze ji vyjmout z času. O jakém času mluvíme v souvislosti se stvořením a Stvořitelem, nelze určit na základě teologie korelace. Nelze ukázat žádnou generalizující předlohu teologie stvoření, ať už pouze ve spornosti lidského bytí v souvislosti světa, jako by bylo možné tuto spornost učinit znatelnou na základě biblické řeči jako odkázanosti na Boha, zjeveného v Ježíši Kristu jako Lásce. Boží bytí při jeho stvoření, a tak založení tohoto času v Bohu, lze vystihnout výlučně jako zdařilost jednoduché řeči o Bohu.¹¹⁹⁷

Je-li řeč o Bohu jako Stvořiteli zahrnuta do celkové souvislosti jednoduché řeči o Bohu, potom je naléhavost ke konkretizaci současně naléhavostí přijmout ve vztahu času k Bohu eschatologický aspekt. Že vyvolující Bůh je Stvořitel nebe i země, říká také to, že jako tento Stvořitel může být oslovován tam, kde se jeho království již objevuje. To opět není výzva k paušalizaci a shrnování. Tím by se taková řeč nevyhnutelně dostala do víru věřící niternosti, která by se prohlašovala za určenou přicházejícím královstvím. Tím by se stvoření a Boží království od sebe oddělily a eschatologické určení stvoření by již nebylo možné konkretizovat. Ovšem Boží přítomnost může být založena v jeho stvořitelské moci z eschatologického hlediska pouze tak, že se sem ihned nevloudí moderní znění problematiky teodiceje. Příchod vyvolení k jeho cíli zakládá dobrotu stvoření. „Bůh viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré“ (Gn 1,31) můžeme opakovat nejprve futuricky: „Bude to velmi dobré“. Právě tak se lze přidržet toho, že vyvolující Bůh je Stvořitel. Tuto větu nelze obrátit, nechceme-li upadnout do fatální problematiky, která vzniká stanovením stvoření jako dění univerzálního a vyvolení jako dění partikulárního. Vyvolení nesmí být chápáno méně univerzálně než stvoření.¹¹⁹⁸

Ani učení o prozřetelnosti, jehož podobu v luterské ortodoxii Mildenerger podrobně pojednal v úvodní kapitole, nemůže být z metodické souvislosti *Biblické dogmatiky* propuštěno. Právě zde je zjevná naléhavost vystihnout teologii a oikonomii v jejich překřížení. Přicházející Boží království nelze oddělit od přítomné Boží vlády ve světě a tuto zase odlišit od jeho prozřetelnosti. Tato vláda ve světě u Mildenergera nezahrnuje pouze to, co učení o prozřetelnosti v luterské ortodoxii označovalo *gubernatio*, nýbrž celek Božího doprovázení jeho stvoření. S tím souvisí i to, že Mildenerger nerozlišuje mezi *providencia generalis* a *specialis*, nýbrž přidržuje se toho, že jde o jedno a totéž Boží působení. Potom je zřetelné, jak lze vnímat Boží prozřetelnost pouze ve vzájemnosti časů, které zpřístupňuje Kristův příběh tím, že biblickým svědectvím přichází ke slovu. Ohlášený přicházející čas může Boží vládu předjímat tím, že nechá odkazovat přítomnost na to, co má přijít, a navádí tak do času Božího království. Tím vyzývá k činům, v nichž se uskutečňuje *imitatio Dei*. Tato vzájemnost času zapovídá vmýšlet Boží prozřetelnost do časového kontinua a pokoušet se ji vystihnout jako souvislost smyslu nebo jako proces směřující ke svému cíli. Na to ovšem teologické myšlení prozřetelnosti dlouho nepamatovalo a snažilo se prozřetelnost myslet jako proces obkreslující kontinuální čas. Vědecké kosmologie předpokládají tuto časovou kontinuitu a chtějí v ní vystihnout vývojové souvislosti, což „nutí k distanci od vědeckých vývojových teorií, které nemohou být teologicky přijaty a převýšeny.“¹¹⁹⁹ Čas v nich velmi problematičtě vystupuje jako pouhá forma, *námi* naplňovaná ubíháním času

¹¹⁹⁷ BD III, 413-415; 425.

¹¹⁹⁸ BD III, 411-416, 425.

¹¹⁹⁹ BD III, 425.

zaměřeným na *naše* cíle, která má umožnit vystihnout stvoření. Zároveň je třeba dbát na rozmanitou interakci v tomto stvoření, interpretovaném jako ubíhání času, a tak totožném s prozřetelností. Prázdná představa času zůstává jako základní podmínka takového myšlení, jíž je podřízena i Boží prozřetelnost. Potom se však nelze uvarovat z toho, že Boží blízkost, v níž Bůh doprovází své stvoření, je proměněna v Boží imanenci v časovém procesu stvoření. Tím „je opuštěn okruh biblické řeči o stvoření a zachování.“¹²⁰⁰ Boží doprovázení nelze vyslovit tak, že je Bůh stejným způsobem při všem, co vnímáme jako dění ve světě. Tak to skutečně bylo myšleno, ovšem vedlo to s ohledem na Bohem nechťené k velmi komplikovaným distinkcím, které Mildenerger již nepovažuje za nám dostupné.¹²⁰¹ Zdánlivá objektivita řeči, do níž bychom se tudy dostali, by svou závaznost nakonec musela získat pouze tvrzeními, tedy ze subjektivního ujišťování. Namísto toho musí být Boží doprovázení jeho stvoření konkrétně pojednáváno v aplikaci biblických textů na existující skutečnost, jinak by se učení o prozřetelnosti zapletlo do neřešitelného problému teodiceje. Máme-li při zřeknutí se tradičního způsobu řeči spolu s Mildenergerem mluvit o Božím doprovázení, je nutné dbát na metodické rozhodnutí *Biblické dogmatiky*: pouze v opakování (*Nachsprechen*) po biblických textech lze mluvit pádně. „Boží prozřetelnost můžeme vystihnout jen čas od času v konkrétních poukazech, v prosebné modlitbě volat a v doxologii oslavovat.“¹²⁰²

Mildenerger nyní dává slovo žalm 104, který v souvislosti stvoření a prozřetelnosti hraje stále důležitou roli. Jak je Bůh při tom vychází najevo nejprve v popisu jeho nádhery. V působivé metaforice je tu řeč o Božím bytí při světě. Třebaže výraz král se tu neobjevuje ani jako sloveso, ani jako substantivum, motivy Boha jako krále jsou zastoupeny rozmanitě. Nejprve Boží bytí „při tom“ je líčeno jako vladařské disponování stvořením. Zároveň se tato vláda ukazuje jako starostlivá a přátelská blízkost - o přírodu i o člověka. Rytmus dne a noci, doprovázející život nejen člověka, nýbrž všech stvoření, značí Boží bytí „při tom“. Je to shrnuto tak, že Bůh je znovu osloven „jménem“ (Ž 104,24). Jsou to skutky Boží díla, co je mu vlastní jako jeho stvoření, co k němu náleží tak bezprostředně jako jeho nádhera, „co však jako podoba jeho ukazování se je odlišné v imanence jeho transcendence.“¹²⁰³ Tento všeobecný výrok je *jako doxologie* možný. Co vnímáme jako svět v jeho řádu, je *Boží*. Právě ve své živoucnosti je stvoření odkázáno na Boží bytí „při tom“ (Ž 104,27n). Lidská životní vůle, nakloněná do světa, očekává, že jí tento svět půjde přátelsky vstříc. Vidí se společně s životní vůlí veškerého života. Jistě jsou to právě lidé, kteří to vyslovují, a tím teprve přicházejí k výslovnému vztahu k Bohu. Také pomíjivost a smrt, které vedou zpět k tomu, že život umožňující Bůh své doprovázení všeho živoucího znovu odnímá, jsou přibrány do Božího bytí „při tom“ (v. 29). Duch, kterého Bůh vysílá, shrnuje stvořitelenskou živoucnost: je to duch stvoření i Duch Boží. Živoucnost se jako působící prokazuje v živoucnosti stvoření. V důsledku toho ten, kdo má tuto živoucnost z Boha, sebe sama znovu na Boha směřuje (v. 35).¹²⁰⁴

Ž 104 nabízí model starozákonní řeči o prozřetelnosti: o Boží vládě a jeho zachovávání stvoření. Snažíme-li se vystihnout gramatiku takové řeči, můžeme si všimnout, jak je tu vyslovena Boží živoucnost s živoucností stvoření. Řečeno Mildenergerovým jazykem: „Nitro tu není oddělené od vnějšku.“¹²⁰⁵ Rozdíl oproti tomu, co jako dualistické pojetí lidského bytí v jeho karteziánské podobě abstraktněného dualismu chce razit naše vnímání přírody, je nabíledni. Že je takový dualistický dualismus možný, ukazuje vědou a technikou silně ovlivněná podoba našeho světa. Jelikož v řeči žalmu nitro není oddělené od vnějšku, od živoucnosti tělesného lidského

¹²⁰⁰ BD III, 418.

¹²⁰¹ Srv. BD III, 91.

¹²⁰² BD III, 419.

¹²⁰³ BD III, 420.

¹²⁰⁴ BD III, 420n.

¹²⁰⁵ BD III, 421.

bytí, je lidské bytí začleněno do země, Bohem mocně i obezřetně doprovázené. Tato řeč nedovoluje Boží blízkost jeho stvoření situovat do nitra, v reflexi o sobě samém se distancujícího od tělesné živoucnosti. Proto se tu může nitro, pevně začleněné do vnějšku, obracet na Boha v bezprostřednosti, která se nám, předznamenáním rozdělením subjektu a objektu, vytratila.

Novozákonní řeč o Božím doprovázení překračuje i hranici smrti, která v Ž 104 zůstává nedotčená. Úvahy o prostřednictví Ježíše Krista při stvoření, představené v další části a navazující na exegetické zpracování podoby a utváření lidského bytí, tu poví více - a jinak. V doxologické řeči Ž 104 dominující dimenze přítomnosti může upomínat na to, jak se vnímání živoucnosti spatřuje odkázáno na život, který nese život individuální v jeho potřebnosti a pomíjivosti. Jestliže řeč o Boží vládě, která má na zřeteli různé časy, obnáší rozlišení vyvolených a opomenutých, musí na druhou stranu řeč, která vnímá individuální život jako nesený životem Božím, rozlišení vyvolených a opomenutých překračovat. To platí právě o všeobecnosti údělu smrti. „Tak je v Boží chvále bez rozpaků možný přesah do univerzálnosti, do života, který vystihuje nejen lidi, nýbrž vše živoucí v jeho doprovázení Bohem.“¹²⁰⁶

Teleologické myšlení má s předznamenáním moderny nemalé problémy. Přesto není obtížné dát na kladenou otázku teologickou odpověď: cílem stvoření společenství Boha s jeho vyvolenými. Mnohokrát v různých souvislostech zaznělo, že v biblické řeči vyvolení předchází stvoření, resp. uskutečňuje se jako stvoření, a proto je řeč o stvoření prostředkována vyvolením. Avšak stejně jako dosud platí, že předkládané úvahy nelze zobecnit v myšlení. Jistě lze jako na horizont zde nutné řeči poukázat na základní skutečnost dobroty toho, co jest. I tato skutečnost ovšem vyžaduje jazyk, v němž tato skutečnost může být vyslovena, a tedy konkrétní navedení do dobrého času.¹²⁰⁷

Že cílem stvoření je společenství Boha s jeho vyvolenými, Mildenerger explikuje tak, že toto společenství umožňuje *dobry čas*. Dobrota stvoření je založena v tom, že vyvolení dospívá ke svému cíli. Takové zdůvodnění ovšem nutí k tomu tuto dobrotu chápat futuristicky a na druhou stranu současnou dobrotu pojednávat pouze v konkretizaci, která charakterizuje jednoduchou řeč o Bohu. Zůstává ovšem i nadále sporná otázka po opomenutých, které mají vyvolení stále při sobě. Tradiční, „standardní“ vysvětlení, podle něhož je nejprve univerzálně založeno stvoření, aby v jeho rámci bylo možné myslet partikulární vyvolení, může znamenat pouze tolik, že rozlišení vyvolených a opomenutých je zrušeno ve prospěch opomenutých. Jistě tu lze nasadit spekulaci, která se ovšem nepřidrží času. Na tomto místě Mildenerger říká pouze toto: „Nebýlo by dobré, kdyby dosah stvoření byl větší než vyvolení. To by totiž znamenalo, že stvoření tam, kde se nepřekrývá s vyvolením, by zůstalo vyloučeno z dobroty, kterou Bůh dopřává ve svém bytí ‚při tom‘.“¹²⁰⁸ Naděje očekává, že se tato dobrota stane zjevnou, a může se přitom odvolávat na nové stvoření, v němž bude každý rozdíl oproti vyvolení překonán (Iz 65,17).¹²⁰⁹

4.2. Ježíš Kristus jako prostředník při stvoření

Nemá-li se znovu prosadit (kvazi-)metafyzické myšlení stvoření, je třeba reflektovat řeč o Stvořiteli a stvoření v jejích jazykových souvislostech. Mildenerger se tedy vrací k otázce umožnění této řeči v biblicky dosvědčeném Božím dějinném příběhu, což „se musí dít v pojednání prostřednictvím Ježíše Krista při stvoření.“¹²¹⁰ Metafyzickým výkladem prostřednictvím Ježíše Krista při stvoření byly kritické možnosti řeči o Stvořiteli a jeho díle zmírněny především spojením univerzalistické eschatologie s myšlenkou stvoření. Předchází-li v Bibli vyvolení stvoření, potom je řeč o stvoření vyvolením *prostředkována*. Biblické překřížení theologie a oikonomie vede

¹²⁰⁶ BD III, 421.

¹²⁰⁷ BD III, 422.

¹²⁰⁸ BD III, 424.

¹²⁰⁹ BD III, 424n.

¹²¹⁰ BD III, 407n.

Mildenbergera k navázání na téma zpracované na základě Janova prologu v hermeneutických úvahách prvního svazku.¹²¹¹ „Celé založení *Biblické dogmatiky* stejně jako její hermeneutické a metodické základní teze se spojují v řeči o Bohu jako Stvořiteli nebe a země.“¹²¹² V řeči o Božím království je dáno charakteristické prolínání časů. Ježíšem ohlašovaná blízkost Božího království (*Gottesherrschaft*) byla potvrzena jeho vzkříšením. Máme-li tedy mluvit o Ježíšově prostřednictví při stvoření, je to možné pouze tak popisem zdůvodnění tohoto prostřednictví ve svědectví o jeho vzkříšení. Řeč o Ježíšově prostřednictví při stvoření je založena (*fundieren*) ve svědectví o jeho vzkříšení. Tím přijímáme to, co skromná biblická svědectví oznamují o *creatio ex nihilo*: Boží stvořitelské jednání, které stvořilo svět z ničeho, se prokazuje jako mocné v kříslení mrtvých. „Neboť stejně jako je Stvořitel ten, kdo křísí mrtvé, tak je i z mrtvých vzkříšený prostředníkem při stvoření.“¹²¹³ Toto zjištění má dalekosáhlé antropologické a kosmologické důsledky, které je nutné - z ontického i noetického hlediska - promyslet.¹²¹⁴

Již jsme narazili na Mildembergerovu kritiku logické a ji následující ontologickou problematiku záměny subjektu a predikátu v christologii, která vede k neúnosným důsledkům, je-li doxologie přesazena do metafyziky. Lidské bytí se stalo predikátem Božího Syna, velebeného jako prostředník při stvoření. Ovšem právě výpovědi o Ježíšově prostřednictví při stvoření jsou tímto způsobem interpretovány jako „preexistentní christologie“. Ježíš Kristus je Syn, „skrže něhož stvořil i věky“ (Žd 1,2).¹²¹⁵ Vyslovuje-li preexistentní christologie předstih vykoupění před stvořením, Mildemberger neprotestuje. Problematickou se stává ve chvíli, kdy je tato preexistence chápána jako bezčasé „před“ stvořením: bezčasý Bůh, vztažen na sebe samého v Synu skrže Duchu. Vzpomeňme jen na otevřenou otázku po subjektu a závaznosti takového myšlení, abychom pojmenovali tuto potíž. Nadto zde luterská ortodoxie provádí „velmi podivnou myšlenkovou operaci“: Ježíšovo lidské bytí v jeho konkretizaci, jak je známe z příběhů evangelií, musí být od tohoto předem myšleného Syna takříkajíc substrahováno a predikát prostředníka při stvoření zeje bez subjektu. Zůstává potom pouhá forma božství, která je myšlena jako preexistentní. Pojmové distinkce, které zde luterská ortodoxie jako všude jinde zavádí,¹²¹⁶ potvrzují „ztrátu jazyka“ (*Sprachverlust*), projevující se právě v tom, že Ježíšovo prostřednictví při stvoření již nemá pro řeč o stvoření žádný význam. Tomu lze čelit pouze tak, že se striktně přidržíme toho, že *vzkříšený Ukřižovaný* je prostředníkem při stvoření. Mildemberger proto schvaluje Barthovo rozvíjení učení o predestinaci jako vrcholu učení o Bohu, kdy nelze myslet Syna, který by ještě nebyl Ježíšem.¹²¹⁷ Právě tato „nemožná myšlenka“ (*Ungedanke*) „Syna před Ježíšem“ je při díle tam, kde otázka, zda by Ježíš přišel na svět, pokud by Adam býval nezhřešil, bývá v naší tradici odpovídána plochým „Ne!“¹²¹⁸ Ptejme se však blíže na pojetí stvoření jednak tam, kde je vzkříšený myšlen jako prostředník při stvoření, a jednak tam, kde tomu tak není. Problém přirozenosti nebo nepřirozenosti smrti¹²¹⁹ musí určovat pojednání otázky: Je-li Ježíšovo prostřednictví

¹²¹¹ Srv. BD I, 130–134.

¹²¹² BD III, 426.

¹²¹³ BD III, 451.

¹²¹⁴ BD III, 426n.

¹²¹⁵ Není tu ovšem dáno žádné přesné pořadí. Nejprve je řeč o tom, že Bůh v posledních dnech k nám promluvil skrže Syna. Analogie k prorocké řeči ozřejmuje, že je tu myšlen pozemský Ježíš. Dále řečeno, že Syn byl ustaven dědicem všeho; zde je tedy řeč o vzkříšení jakožto vyvýšení. A potom na třetím místě je řeč o prostřednictví při stvoření. V následující větě je však toto pořadí obráceno: „On, odlesk Boží slávy a výraz Boží podstaty, nese všecko svým mocným slovem“ (v. 3a) - na Syna tu jsou přeneseny predikáty moudrosti (srv. Mdr 7,26). Následuje odkaz na pozemského Ježíše a jeho vyvýšení: „Když dokonal očištění od hříchů, usedl po pravici Božího majestátu na výsostech“ (v. 3b) (BD III, 427, pozn. 4).

¹²¹⁶ Syn se od Otce odlišuje „povahou podstaty“ (*character hypostaticus*; Hollaz I, 406).

¹²¹⁷ Do této důležité skutečnosti pro čtenáře nepřímou navádíme tím, že „důsledněji“ než Mildemberger sám mluvíme o *Ježíšově* prostřednictví při stvoření.

¹²¹⁸ Hollaz III, I, 139; srv. BD I, 232

¹²¹⁹ Srv. BD II, 333n, výše 258–263

při stvoření upevněno na jeho vzkříšení, jak o smrti včetně jejího prostředí (nemoc, utrpení, zármutek) můžeme a musíme mluvit v souvislosti stvoření a prozřetelnosti?¹²²⁰

Mildenberger zde nejprve přizve hymnus citovaný v Ko 1,15–20.¹²²¹ Důležité je zasazení chvalozpěvu do výzvy děkovat Otci, který „nás vysvobodil z moci tmy a přenesl do království svého milovaného Syna. V něm máme vykoupění a odpuštění hříchů“ (vv. 13b). Tento poukaz uvádí nejen oikonomie, v jejímž středu stojí Synem opatřené vykoupění, nýbrž i cíl vykoupění, že oslovení jsou začleněni do vyvolení. Může jít o vzpomínku na křest. Slova o apoštolské službě, po chvalozpěvu následující, podtrhují eschatologické zaměření, které musí určovat pochopení textu: pouze v této souvislosti lze totiž jaksepatří zhodnotit výrok chvalozpěvu o Ježíšově prostřednictví při stvoření. Text má dvě základní výpovědi: Opěvovaný *konkrétní člověk Ježíš z Nazareta je prvorozený stvoření a prvorozený z mrtvých* (vv. 15.18), aniž by jeden či druhý predikát měl větší důležitost, přesto kontext mluví pro větší důležitost vzkříšení a smíření. Není správné číst první sloku jako opěvování stvoření a druhou vykoupění; první sloka vrcholí slovy „protože smíření přinesla jeho oběť na kříži“ (v. 20b).¹²²² Rozdělením do dvou tematicky vymezených slok by Ježíš, uvedený jako prostředník při stvoření, ztratil svou konkretizaci, a bylo by jej možné myslet nanejvýš jako hlavu „makroanthropa“,¹²²³ znázorňujícího kosmos, nikoli církve.¹²²⁴ Paralelně stojící „obraz“ (v. 15) a „počátek“ (v. 18), který se zdá uvozovat druhou sloku, musejí být vztahovány na *stvoření*; jsou to predikace moudrosti (srv. Př 8,22). Sloučení Ježíšových prvorozenství na začátku druhé sloky (v. 18) zdůrazňuje protologický a eschatologický aspekt a značí, že vzkříšený Ukřižovaný je již v první sloce opěvován jako hlava církve, nyní reprezentující všechno stvoření. Pro dogmatickou reflexi to znamená, že v tomto prostřednictví při stvoření je stvoření definitivně vázáno na život, a tak zpět na oikonomii: jako hlava církve a pouze tak je opěvovaný Ježíš prostředníkem při stvoření. Vazba na církev partikularizuje myšlenku stvoření, jak navršené slůvko „všechno“ jen podtrhuje. To je jistě možné pouze tak, že v současné řeči je budoucnost předjímána, a tak stvoření a vyvolení ve svém dosahu vyrovnány.¹²²⁵ „Theologie a oikonomie jsou tu bezprostředně propojeny a nemohou být seřazeny v představě kosmického dramatu časově po sobě, přičemž Kristus hrající hlavní roli by musel vystupovat nejprve v kostýmu prostředníka při stvoření a teprve v posledním aktu by se mohl ukázat jako člověk, kterého církev vyznává jako vzkříšeného Ukřižovaného.“¹²²⁶

„O stvoření lze pádně mluvit pouze tehdy, je-li pojednáváno na základě vzkříšení Ukřižovaného.“¹²²⁷ To samozřejmě neznamená, že o stvoření nelze mluvit jinak; ani Bible tak zdaleka nečiní. Mildenberger přesto formuluje „pravidlo, které se každopádně v naší současné řeči o stvoření překračuje nikoli beztretně.“ Platí to nejen při pohledu na naléhavou problematiku teodiceje, jíž by nedodržování tohoto pravidla bylo bezmocně vydáno. Platí to tím spíše při pohledu na to, jak by lidské bytí ve svém světě, tedy ve společenství s jinými „členy“ stvoření, bylo naturalizováno. Neboť tím by musela být smrt jako „přirozený“ fenomén integrována do myšlenky stvoření. Tvrdit naději by potom bylo možné nanejvýš v radikálním oddělení od stvoření, smrti zasvěceného. „Extrémní naturalizace stvoření a spiritualizace vykoupění by šly ruku v

¹²²⁰ BD III, 427n; 451.

¹²²¹ Mildenberger tu odkazuje na své úvahy k Ef 1,22n: výše 346–351

¹²²² Stylistické důvody mohou vést k závěru, že slova „protože smíření přinesla jeho oběť na kříži“ (v. 20b) jsou pozdější dodatek. I tak je to dodatek „nepostradatelný, každopádně tam, kde jednoznačnost míněné osoby již není dána samozřejmě v komunikační situaci těch, kteří hymnus zpívají, nýbrž hrozí se rozplynout v mlze nábožensko-dějinných hypotéz a metafyzickou interpretací dogmatiky je přesazeno do Boží hypostaze“ (BD III, 432).

¹²²³ Petr Pokorný, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, Berlin 1987, 69.

¹²²⁴ Mildenberger se přidržuje překladu „společenství“ (*Gemeinde*).

¹²²⁵ BD III, 430; 451.

¹²²⁶ BD III, 432. „Tento, kterého chvalozpěv opěvuje, má svou nezaměnitelnou identitu jako tento vzkříšený Ukřižovaný, a nikoli tajemnou identitu jako preexistenční prostředník při stvoření“ (tamt.).

¹²²⁷ Tuto větu si Mildenberger oblíbil: BD III, 432 i 437.

ruce.¹²²⁸ Na smrt namířené vědecko-kosmologické názory tudíž nemohou platit společně s vírou ve stvoření. Toto však můžeme říci pouze v konkrétním odporování smrti. „Každopádně lze prokázat neslučitelnost teologií stvoření, které smrti v Božím jménu dělají koncese, s prostřednictvím vzkříšeného ukřižovaného při stvoření.“ Otázka pojetí smrti je *test* a pouze přesto jsme-li odporování smrti, můžeme se snažit vyslovovat „slovo života“ (1J 1,1). Toto odporování patří do souvislosti jednoduché řeči o Bohu, nebude tedy klást metafyziku života proti metafyzice smrti, do níž se moderní kosmologie zdají zhušťovat, byť mohou vystupovat v náboženském odění jako teologie stvoření. Dogmatická reflexe podle Mildembergera takovou metafyziku vyvracet jiným celkovým výkladem, nýbrž ukazovat její rozpory, a tím nepoužitelnost pro jednoduchou řeč o Bohu. Co bylo v prolegomenách k *Biblické dogmatice* řečeno k Ježíšově prostřednictví při stvoření, získalo nyní na rozhodujícím místě své obsahové naplnění. Prostřednictví ze smrti vzkříšeného Ukřižovaného při stvoření znamená, že stvoření - jako *creatio* i *creatura* - je pevně vázáno na život. „V dobrotě Stvořitele má tento život své definitivní trvání a smí proto doufat v definitivní překonání smrti.“ Toto principiální tvrzení Mildemberger žel dále neexplikuje. Zůstává u všeobecného konstatování: „že je dobré, že něco jest, a nikoli nic, lze říci pouze a právě v řečové souvislosti, jak je určena Ježíšem Kristem.“ Jak víme z určení jednoduché řeči o Bohu, řečová situace je vždy nezaměnitelně konkrétní a nemůžeme z ní utíkat do bezčasí, jinak bychom „ztratili řeč“. Existující skutečnost jednoduchá řeč o Bohu přijímá a pojednává v zaměření na Boha, tedy na dobrotu života. Mluvit tu lze v řeči připravené (*bereitst.*) biblickým svědectvím a řečové souvislosti určené vyznáním vzkříšeného Ukřižovaného a přiznáním se k němu.¹²²⁹

Eschatologické namíření řeči o stvoření, které se vyjadřuje v tom, že vzkříšený Ukřižovaný je prostředníkem při stvoření, nesmí vést k tomu, že se taková řeč stáhne z přítomnosti a ozve se pouze v odporování smrti. Proti takovému soteriologickému zúžení Mildemberger protestuje se vši vehemencí, a dává proto znovu slovo mudrosloví, v němž se Ježíšovo prostřednictví při stvoření konkretizuje.¹²³⁰ Mudroslovná řeč vnímá svět jako *útulný*, a tak jako Bohem *stvořený*. V této řeči se uskutečňuje obzvláštní komunikační dění: tím, že *sensus communis* (obecný smysl) zastupuje to *nejjednodušší, nejnutnější a nejužitečnější*, nachází se z hlediska tohoto smyslu posuzovaný živoucí život spolu s jinými, kdo obecný smysl vyslovují rovněž. Nejde pouze o mezilidskou komunikaci, spíše v takové komunikaci, týkající se právě i tělesně-afektivní stránky lidského bytí, přichází ke slovu život jako stvořený a doprovázený Bohem. Právě tam, kde se tělesnost života vidí začleněna do komunikace, ve smíchu, utrpení, radosti a bolesti, je znatelné, jak *sensus communis* je *konkrétní ve své všeobecnosti*. Abstraktní subjekt tradiční metafyziky se z této komunikace života vědomě vylučuje. Jestliže se formulování nejjednoduššího, nejnutnějšího a nejužitečnějšího zdaří, je vystiženo, co čas nyní žádá (*was jetzt an die Zeit ist*) a co je dobré. Tak přichází ke slovu život jako Bohem stvořený a doprovázený - to je moudrost. Pronikavost sentencí starozákonní moudrosti tedy není dána v prvé řadě jejich kanonicitou, jakkoli je jistě vhodný jejich výklad z kanonickým kontextu. To neznamená, že by Mildemberger

¹²²⁸ BD III, 433.

¹²²⁹ BD III, 428-438; 451n. Tato určení upravují nejen dogmatickou řeč tradice, jež myšlenku při stvoření vykládala metafyzicky, nýbrž i exegetické pojednání příslušných textů, jak ukazuje stále znovu se objevující heslo „preexistentní christologie“, je určeno metafyzickým způsobem myšlení (Mildemberger uvádí zvláště Eduarda Schweizera, *Der Brief an die Kolosser*, EKK 12, Zürich 1976). Mildembergerova interpretace Kristova prostřednictví při stvoření protirečí metafyzickým výkladům nejen proto, že tyto výklady nutí k návratu k překonaným myšlenkovým a jazykovým formám, nýbrž především proto, že při metafyzické interpretaci trvá nebezpečí, že člověk Ježíš s jeho časem, s tím, co činil, říkal a zakoušel, je potlačován. Jeho lidské bytí může být nakonec už pouze predikátem, který připadá Boží podstatě Syna. Tradice dogmatického myšlení Potom mylnou cestu ukazuje velmi zřetelně. Jestliže se s prostředníkem při stvoření seznamujeme pouze z vyprávění evangelií, mohli bychom dobře zůstat u člověka, který k nám skrze tato vyprávění přichází (438).

¹²³⁰ Srv. BD I, 130-134.

chtěl klást „zjevení stvoření“ vedle zjevení v Kristu, ovšem určitá řeč o Bohu přesahuje do všeobecnosti: vyslovuje život v jeho začlenění do uspořádaného světa.¹²³¹ Děje-li se to nejjednodušší, nejnutenější a nejužitečnější, děje se to, co se dít má, poněvadž je to dobré, a svět je vnímán jako dobré Boží stvoření, při němž je Bůh: totiž Bůh, „který našeho Pána Ježíše vzkřísil z mrtvých“ (Ř 4,24). Tím se uplatňuje život, jak na něm mudroslovné řeči záleží, tj. jako zdařilý a šťastný.¹²³²

Jako nikoli popisující, nýbrž povýtce hodnotící, a proto i apelativní řeč je mudrosloví vždy sporné - život orientovaný na zdařilost a štěstí je ohrožován nezdarem a smrtí. Může ovšem sledovat i falešná hodnocení. Mudrosloví proto potřebuje zasazení do Božího dějinného příběhu a spojení s onou podobou lidského bytí, jak se ukazuje na vyvolených. Tak činí Pavel v 1 K 1,18-25 v dialektice spojující Boží moudrost a slovo o kříži. Moudrost se přitom dostává do protikladu vyvolených a opomenutých, resp. protikladu Boží a lidské moudrosti. Život, který se nenechá doprovázet životu přátelským Bohem, nýbrž vyslovuje se k Božímu doprovázení života v protikladu, se stal životu nepřátelským. Moudrost, která sebe samu chápe jako rozumnou a takto dochází uznání - to je „moudrost světa“ (1 K 1,20), která se vyslovuje proti Boží moudrosti působící ve světě. „Moudrost světa“ není moudrost, která narazila na své hranice, poněvadž jí byla odňata pravá, do stvoření vložená Boží moudrost, neboť taková moudrost se může z této hranice vždy ještě uchýlit do spolehlivosti tradovaného Božího slova jako Agúr (Př 30,5n) anebo k frázi, že moudrost začíná bázni před Bohem (Př 9,10; Jb 28,28). Zato pravá moudrost, poučená o nedisponovatelnosti času, se může nasadit pro existující skutečnost přicházející od Boha, a tak dobrotu života, což život, který se ve své vlastní moudrosti dostal do rozporu se sebou samým, to již nedokáže. „Moudrost světa“ se zapletla do sebe samé, takže to nejjednodušší, nejnutenější a nejužitečnější se dostalo ze zřetele. Pavel jmenuje Židy, kteří žádají znamení - snad mesiášské obnovení světa -, a Řeky, kteří se ptají po moudrosti - na to, jak duch, který se dostal s tělesným lidským bytím do rozporu, se z tohoto světa a jeho pomíjivosti (*Zeitlichkeit*) může osvobodit (1 K 1,22). Pavlova slova „lze bez námahy ztotožnit s určujícími rysy našeho moderního konceptu světa.“¹²³³ I proti němu tedy Pavel klade Ukřižovaného (1 K 1,23n), v dialektice vyhrocující v Kristu očividné (manifest) přehodnocení (1 K 1,25).¹²³⁴

Bylo by nedorozuměním, kdybychom chtěli u Pavla nalézt dvě epochy dějin spásy: nejprve epochu theologie a její moudrosti, která byla užívána lidmi, a teprve poté oikonomie a jejího bláznovství, která by nahradila epochu theologie s její moudrostí. Bůh zůstává se svou moudrostí při světě a doprovází a jej. Dochází tu k vzájemnosti časů. Moudrost se musí zastavit na hranici, kde formulované pravidlo nelze užít, poněvadž díky novosti, spojené s Kristem, *k tomu nyní není čas*. *Sensus communis*, který vnímá moudrost tak, že svou řečí míří na to nejjednodušší, nejnutenější a nejužitečnější, je zakoušen ne-li jako zlomený, potom přece nanejvýš ohrožený. Komunikace se stává takřka nemožnou. Tato zkušenost se zakládá na odvratu od tohoto nejjednoduššího, nejnutenějšího a nejužitečnějšího, nikoli na Boží proměně, který by ve znamení Kristova kříže se stal někým jiným. Zde je hodnotící charakter mudrosloví zvláště kritický: to, co životu slouží, stojí v protikladu ke všemu, co je životu nepřátelské. Ovšem nyní je jistota vzkříšení Ukřižovaného poukazem na solidaritu živoucích životů ve společenství naděje (Ř 8,18-24). Sténání ohroženého života, který prahne po Boží blízkosti, se stává podobou, v níž je tato blízkost vnímána. Mudroslovná řeč, která se konkretizuje kázáním o Kristově kříži, zůstává tím spíše u Božího stvoření a může se setkat s jeho blízkostí: zde je totiž stvoření otevřeno směrem k tomu, co teprve má přijít, a tak vystiženo ve své odkázanosti na přicházející naplnění.

¹²³¹ „Jako např. Gn 14 ukazuje, že JHVH na sebe bere označení Stvořitel nebe i země, tak je tomu s mudroslovnou řečí“ (BD III, 440).

¹²³² BD III, 440; 452.

¹²³³ BD III, 442.

¹²³⁴ BD III, 441n; 452.

Život ve svém ohrožení může pokračovat pouze v doprovázení jeho Stvořitelem. Řeč o tomto životě tak, jak to umožňuje vzkříšení Ukřižovaného, dává jistotu jeho budoucnosti již v Boží přítomnosti v tomto životě. Tak naděje nechává nyní vnímat život jako Boží stvoření a upozorňuje na to, co životu slouží.¹²³⁵

V souvislosti s prostřednictvím vzkříšeného Ukřižovaného při stvoření je třeba mluvit též o mimokřesťanských náboženstvích. Již zařazení této otázky třicet stránek před koncem posledního svazku *Biblické dogmatiky* prozrazuje, že (žel?) nepůjde o vlastní téma. Antropologické založení pojetí náboženství v souvislostech psychologie nebo sociologie u Mildembergera vůbec nenalzáme – už proto, že pádné *sedes doctrinae* v souvislosti biblického svědectví nelze nalézt, natož je učinit východiskem úvah. Ani pojednání náboženství v tradici nevede o mnoho dále, neboť i etymologicky je pojem nejasný.¹²³⁶ Jakkoli luterská ortodoxie umí uvážit všeobecný pojem náboženství, musí ihned dojít k vymezení: pouze křesťanské náboženství si zaslouží označení náboženství v plném smyslu, zatímco náboženství „falešné“ může být náboženstvím zváno pouze v nevládním smyslu. Pro luterskou ortodoxii představuje pravé náboženství *přiměřené Písmu*, totiž náboženství (křesťansko-)luterské. Celou věc ještě ztěžuje vymezení přirozeného náboženství proti pozitivním náboženstvím osvícenství a rehabilitování pozitivních náboženství historickým myšlením 19. století. „Pokud bych na takovéto myšlení, byť pouze kriticky, chtěl navazovat, veškerý dosavadní metodický postup by byl postaven na hlavu,“ říká Mildemberger lapidárně. Na druhou stranu téma nelze obejít. Náboženský pluralismus v naší společnosti narůstá a naléhavě se klade otázka po tom, jak mluvit nejen o jiných náboženstvích, nýbrž právě *s nimi*. Nemusí tu existovat něco jako společná řeč o Bohu, nejspíš snad ve společné modlitbě, která by přinášela naši společnou nouzi před společného Boha? Jak řečeno, odpověď na tuto otázku Mildemberger nenabízí, resp. „nabídnout nemůže“.¹²³⁷ Brání tomu již nasazení *Biblické dogmatiky*: konstitutivní roli biblické řeči pro jednoduchou řeč o Bohu nelze odsunout. Proto Mildemberger klade problematiku náboženství do souvislosti Kristova prostřednictví při stvoření. Úvahy k mudrosloví mají udávat směr je zde. Stejně jako mudroslovná řeč nepotřebuje být genuinně biblickou, nýbrž přinejmenším ve svém původu může naznačovat společné vlastnosti mezi řeči vyvolených a opomenutých, lze se ptát společné vlastnosti v náboženské řeči, která vstupovala i do řeči biblické. Rozdíl ovšem spočívá v tom, že jak mudroslovná, tak náboženská řeč byla přivlastněna biblicky, proto je v nich stanoven (mitsetz.) i vztah k Božímu dějinnému příběhu a jeho cíli v Ježíši Kristu. Tím je taková řeč přivlastněna kriticky a ve sporných případech kritizovatelná na základě svého biblického kontextu. V novověku a zvláště v moderně se náboženství stalo *souhrnným pojmem*, který vyjadřuje jednotlivé náboženské tradice a systémy, „za“ nebo „nad“ něž se (re)konstrukčně klade náboženství v singuláru. Rozprava o náboženství do kontextu biblické řeči začleněna přirozeně nebyla (einbez.). Má-li být vystižena ve své vlastní pravdě, nesmí být křesťanskou řečí přejímána. pozn. 89 I tato řeč sice vyslovuje univerzální vládu vyvolujícího Boha, ta se však stává znatelnou a je zakoušena pouze čas od času a ve své předjímce (*Vor-Schein*). Je tudíž třeba čekat na to, až Bůh sám si pro umožnění komunikace touto řečí poslouží. Z této potíže se Mildemberger snaží nalézt cestu pomocí dogmatických konceptů F. Schleiermachera, K. Bartha a K. Rahnera.¹²³⁸

4.2.1. Schleiermacher

Ve Schleiermacherově teologii je přejímání mimokřesťanských náboženství křesťanstvím znatelné přinejmenším jako *ohrožení*, a sice nikoli eklesiologie, nýbrž christologie. Právě na chris-

¹²³⁵ BD III, 432-444; 452.

¹²³⁶ Otázka odvození *religio* od *religare* nebo *relegere*.

¹²³⁷ BD III, 445.

¹²³⁸ BD III, 444nn; 452.

tologii se totiž u Schleiermachera ukazuje již uvedená potíž vyvážení mezi vědeckostí a církevností teologie.¹²³⁹ Všeobecné pojetí náboženství, jak je Schleiermacher rozvíjí v prolegomenách (jak již víme, v tezích přejatých z etiky, filosofie náboženství a apologetiky, tj. v souvislosti vědy), se v dalším rozvíjení dostává do víru věřícího sebevědomí. Antropologická určení zbožnosti, v prolegomenách představená ve vědecké všeobecnosti, získávají teprve v christologii a z jejího hlediska svou pravdu. V Kristu musí být myšlena Boží přítomnost v lidském sebevědomí v nerosovatelné intenzitě. Proto Schleiermacher mluví o „trvalé moci (*Kräftigkeit*)“ Kristova vědomí Boha, „která v něm byla vlastním Božím bytím“ (§ 94, teze). Jelikož Kristus ve svém vědomí Boha prostředkuje veškerou Boží přítomnost v lidském pocitu absolutní závislosti, může i veškeré vědomí Boha mimo Kristem založeného nového společného života nalézt svou pravdu pouze v Kristu. Proto Schleiermacher v této souvislosti mluví o tom, že vědomí Boha „ani v polyteismu, ani v židovském monoteismu při všude se uskutečňujícím tu hrubším, tu jemnějším povznesení mravů (*Versinnlichung*) nebylo ryzím vědomím Boha, aniž tak, jak bylo, se mohlo uplatnit jako činnost, nýbrž bylo vždy přemáháno smyslovým sebevědomím.“¹²⁴⁰ Bůh nemohl být zobrazen ani v myšlenkách, ani se prokázat jako ryzí činnost - takto Schleiermacher popisuje fakticitu náboženského života mimo Kristem založené celkové souvislosti vykoupení. Pouze vztáhneme-li vědomí Boha na Krista, lze tu mluvit o Božím bytí v lidské přirozenosti. „...on je to jediné původní místo a pouze ten druhý, v němž existuje vlastní Boží bytí, nakolik totiž my klademe vědomí Boha v jeho (scil. Kristově) sebevědomí jako nepřetržité a naprosto každý moment určující, tudíž i toto dokonalé zabydlení (*Einwohnung*) nejvyššího bytí jako jeho vlastní podstatu a jeho nejvnitřnější já.“¹²⁴¹ Právě tak Kristus naplňuje stvoření. Neboť pouze v něm je stvoření tak, jak je Bůh chce mít, kde Bůh sám je v Božím vědomí člověka u svého stvoření. „Budeme muset říci pouze zpětně, až se skrze něj lidské vědomí Boha stane Božím bytím v lidské přirozenosti, a až skrze rozumnou přirozenost se všechny konečné moci budou moci stát jedním Božím bytím ve světě, že pouze on prostředkuje v pravdě všechno Boží bytí ve světě a všechno Boží zjevení skrze svět, nakolik v sobě nese nové stvoření, obsahující a uchováující moc vědomí Boha.“¹²⁴² Tak je veškerá skutečnost náboženství přivedena ke své pravdě teprve a pouze v Ježíši Kristu. Zřetelně se ukazuje, jak *Věrouka* proráží prostor jí vymezený větami z etiky, filosofie náboženství a apologetiky a sama klade na Kristu získanou normu všemu náboženství. Jelikož se v Božím zabydlení ve stvoření, které se uskutečňuje v lidském vědomí Boha, teprve naplňuje stvoření, je tu Ježíš Kristus jako prostředník takového zabydlení prostředníkem při stvoření či druhý Adam, jak Schleiermacher rád říká.¹²⁴³

4.2.2. Barth

Dále Miltenberger vzpomíná „Učení o světlech“ (*Lichtenlehre*) Karla Bartha. V souvislosti se svým učením o smíření Barth rozvíjí větu, že Ježíš Kristus je jediné Boží slovo, jak jej ostatně vyznává první barmenská teze. K tomu nejprve poznamenává, že tato věta je větou christologickou, která nemůže být přenesena na nějaký jiný, nutně omezený subjekt. Z toho Barth vyvozuje, že Bible jako taková, byť je přímým dosvědčením Ježíše Krista, nemůže být tímto jediným Božím slovem. Není jím ani ve svém nepřímém dosvědčování Ježíše Krista církev. „Ježíš Kristus se účastní jedinství Boha jako *Stvořitele* jeho stvoření, jako *Pána* všech jeho služebníků, jako *Působitele* všech jeho činů, jako *Dárce* všech jeho darů“ (107). To platí v zásadním rozsahu, v němž Boží stvořitelství míří na jeho stvoření. Přijímáme-li Barthovy premisy, nelze popírat ani důsledek, který odtud vyvozuje: Ježíš Kristus je Dárce všech darů oblasti, kterou již osvítí, „i vůči všem zde svítícím světům pouze on.“ Tímto naznačená partikularita, jako kdyby jeho

¹²³⁹ Srv. *BD* I, 36n.

¹²⁴⁰ Schleiermacher, *CG*², § 94, 2; II, 46.

¹²⁴¹ Schleiermacher, *CG*², § 94, 2; II, 46.

¹²⁴² Schleiermacher, *CG*², § 94, 2; II, 46

¹²⁴³ *BD* III, 445n, 452.

světlo svítilo pouze mezi vyvolenými, musí být ihned zrušena. Ve své argumentaci Barth klade vedle vyvolených i opomenuté, tj. oblast, kde se nekoná přímé dosvědčování Ježíše Krista: „Pokud by snad měla existovat také tam venku skutečně svítící světla života - což jistě nelze popírat předem -, pravé Boží slovo, tak je jistě pouze on i tam venku tímto slovem, tak svítí tato světla i tam venku, poněvadž i tam svítí jeho a žádné jiné než jeho slovo“ (tamt.). Jak Barth dále rozvádí, k tomuto jedinému Božímu slovu může existovat žádná konkurence. Toto slovo nemůže být kombinováno s jinými, na něm nezávislými slovy. Je ovšem očekáváno „sebeředstižení Ježíše Krista jako jediného Božího slova co do všeobecnosti a bezprostřední, definitivní jasnosti jeho poznání. Tohoto sebeředstižení se křesťanstvo a svět nyní, v čase mezi jeho vzkříšením a jeho opětovným příchodem, ještě neúčastní, avšak právě v jeho příchodu, tj. jeho přítomnosti završující a naplňující čas a dějiny... i jeho zjevení hledí a jde vstříc“ (114). Tvrzení takové jedinečnosti může být zdůvodněno pouze tím, že život Ježíše Krista je životem smíření. „Ježíš Kristus sám [je] světlo tohoto svého života“ (118). V podobě tohoto života mluví s námi Bůh. Odtud se lze ptát i na kritéria pravdivých slov také mimo církev, což v terminologii *Biblické dogmatiky* znamená: na kritéria jednoduché řeči o Bohu, která není živena biblickou řečí a zkušenosti s ní, nýbrž je na ní nezávislá. Jako první kritérium jmenuje Barth shodu takových slov se slovem, které je Ježíš Kristus a které on říká, tedy věcný a obsahový soulad (123). Tato pravdivá slova se od Božího slova také nutně odlišují a přenechávají Božímu slovu být jedinou pravdou. Nakonec by musel „Ježíš Kristus lidi, kteří taková slova mluví, tak jako tak potkat, dát se jim vidět, slyšet, vnímat a poznat“ (124). Právě v tom by taková slova nemohla nic jiného „než vyslovovat Boží slovo, a muselo by to být toto Boží slovo samotné, jímž by tato slova byla určena, podnícena a formována k této funkci a k jejímu dosvědčování“ (tamt.). Přesto Barth musí tím spíše klást otázku, zda taková pravdivá slova skutečně existují. K tomu odkazuje nejprve na to, že v podobě Písma i zvěstování církve existují dvě jiná pravdivá slova, odlišná od Ježíše Krista i mezi sebou (127). A ještě jednou přijde otázka, zda existují i v profánním světě vyslovovaná a z něho do církve provolávaná pravdivá slova (129). O slova běží tam, kde je lze stejně jako Písmo a církev vyslovovat jako podobenství nebeského království. K tomu Barth poukazuje na fenomény lidskosti, „které jsou viditelné nápadně často právě *extra muros ecclesiae*, kde člověk o Bibli a církevním zvěstování takřka nebo notoricky vůbec nic neví... Nemají snad tyto fenomény žádný jazyk?“ (140). Na závěr k tomu Barth výslovně poznamenává, že v této souvislosti neuvedl jediný příklad. To podle Mildembergera vytváří záhadnost celého Barthova „učení o světlech“ a činí obtížné přijetí této „christologicky prostředkovan[é] ,přirozen[é] teologie“. ¹²⁴⁴ Barth v této souvislosti nemluví o náboženství. Jak jinak, poté co toto téma bylo pojednáváno již v prolegomenách, a sice zcela odlišným způsobem: „Poté co zde nakonec, ovšem v dialektickém určení náboženství zrušeného zjevením, bylo křesťanské [náboženství] prohlášeno za jediné pravé náboženství, je nyní sotva možné ještě v náboženstvích hledat pravdu.“ ¹²⁴⁵ Avšak to, co tu Barth přináší, se zřetelně podobá argumentaci Schleiermacherově: *pokus prostředkovat univerzalitu Božího zjevení v Kristu odvoláním exkluzivního nároku církve na pravdu Ježíše Krista*. Barth je přitom jistě zdrženlivější s ohledem na nárok církve, nakolik světla mimo církev jsou vztyčena právě pro ni. Přes tento rozdíl se značí konvergence vzhledem k určení vztahu univerzality nárokované pro Krista, pro jejíž zdůvodnění bývá uváděno právě i jeho prostřednictví při stvoření, a vzhledem k faktické partikularitě církve, která tento nárok zastává. Barthovo „učení o světlech“ poskytuje přinejmenším model reflexe, jímž při vší odlišnosti od Mildembergerova hermeneutického a metodického přístupu „může pro zpracování otázky ukázat směr.“ ¹²⁴⁶

¹²⁴⁴ BD III, 447.

¹²⁴⁵ BD III, 448.

¹²⁴⁶ BD III, 448, 452.

4.2.3. Rahner

Odlíšnost přístupu a zpracování dané otázky od Bartha, a tedy i Schleiermachera, naznačuje již titul Rahnerovy studie „Ježíš Kristus a mimokřesťanská náboženství“.¹²⁴⁷ Rahner chce prostředkovat mezi univerzalitou možnosti spásy, jak je stanovena v jeho antropologii, a christologickým určením skutečnosti spásy. Spásu přitom chápe jako nadpřirozené dění, jako milostivý Boží dar, který člověka potkává tak, že se v osobní svobodě rozhoduje pro nebo proti této spásě. Rahner přitom předpokládá „všeobecnou a ve světě skutečně působící nadpřirozenou Boží spásnou vůli.“¹²⁴⁸ S touto vůlí je dána možnost nadpřirozené víry ve zjevení. Milostivé povýšení (*Erhebung*) lidské transcendentality přitom již předpokládá pojem nadpřirozeného zjevení a víry – zcela neohledně na otázku, „jaké dějinné a objektivizující zprostředkování přijetí takového nadpřirozeného a zjevujícího povýšení přesněji má“ (372). Je otázka, jak takováto spásu přinášející víra ve zjevení může dospět ke Kristu, nebo zda tam, kde to není možné, tato víra „není nezbytná...“, a dobrá vůle dispensuje od christologického charakteru jinak všeobecně možného aktu víry“ (tamt.). Předpokládá se přitom lidské bytí v jeho obzvláštním založení (*Angelegtheit*) a odkázanosti na Boha, který mu v Kristu milostivě přináší spásu. Otázkou je pouze to, zda toto Boží přicházení vstříc může být jako odehrávající se v Kristu vystihováno a přijímáno všude. Je jistě univerzální stejně jako založení a odkázanost člověka na ně. Ježíš Kristus je ovšem tím, kdo se ukázal ve zcela obzvláštním příběhu. Proto je tvrzení, že všechna spása přichází od Krista, nejprve těžké následovat. V této souvislosti se Rahner neptá na přinesení spásy Kristem, nýbrž na význam mimokřesťanských náboženství pro onu víru přinášející spásu, která je díky Božímu přicházení naproti možná všude. Mimokřesťanská náboženství by nemohla při získání ospravedlnění a spásy mimokřesťanského člověka vírou, láskou a nadějí být myšlena tak, že by v tomto získání ospravedlnění a spásy nehrála žádnou nebo dokonce negativní roli. Pokud by tato náboženství neměla žádný pozitivní vliv na nadpřirozené dění spásy v jednotlivém člověku, potom by toto získání spásy bylo zcela asociální a nedějinné, což by zásadně protirečilo společenskému a dějinnému charakteru křesťanství samého. Boží spásné přicházení vstříc, týkající se všech lidí, nemůže být myšleno neohledně na konkrétní náboženství. To je druhý Rahnerův předpoklad. Za těchto předpokladů se Rahner dále ptá, jak Ježíš Kristus v mimokřesťanských náboženstvích může být chápán jako přítomný a působící. Jako dogmatickou samozřejmost k tomu uvádí, že Kristus v mimokřesťanských věřících, a tak i mimokřesťanských náboženstvích působí svým Duchem. Může-li taková víra vůbec existovat, potom je umožněna a nesena nadpřirozenou milostí Ducha svatého, který vychází z Otce i Syna. To ovšem ještě není dostatečné zdůvodnění. I když pro římského katolíka Rahnera není vazba Ducha na vnější slovo dána v téže intenzitě a neurčuje tolik jeho myšlení jako je tomu u luterána Mildembergera, spásu přinášející Kristus je – samozřejmě pro oba – právě tím, který se stal člověkem a který byl ukřižován. Proto je třeba vidět inkarnaci a kříž jako „finální příčinu“ Božího sebezprostředkování světu, tj. Ducha svatého. Inkarnace a kříž jsou tedy vždy příčinou prostředkování Ducha svatého, a tedy spásu přinášející nadpřirozené víry. „To ovšem ví nejdříve pouze teolog, který rozvažuje nad Ježíšem Kristem v mimokřesťanských náboženstvích, nikoli věřící v [mimokřesťanských] náboženstvích, jemuž na základě inkarnace a kříže Kristova je se skrze Ducha svatého dostává milostivého zmocnění k spásné víře (*Heilsglauben*).“¹²⁴⁹

¹²⁴⁷ Karl Rahner, Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in: *Schriften zur Theologie* XII, Zürich aj. 1975, 370-383. V dalece doslovné shodě byl text přejet do Rahnerových *Základů křesťanské víry* (orig. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, 303-312). Druhou, již dobře „bartovsky“ nazvanou Rahnerovou studií, s níž zde Mildemberger pracuje, zní: Der eine Christus um die Universalität des Heils, in: *Schriften zur Theologie* XII, 251-281. V těchto textech Rahner rezignuje na řeč o „anonymních křesťanech“, která Rahnerův postoj v této otázce proslavila.

¹²⁴⁸ Rahner, Jesus, 371.

¹²⁴⁹ *BD* III, 449.

Aby tu Rahner postoupil ještě o krok dále, přichází s heslem „hledající christologie“. Konkrétní příběh Ježíše Krista, časoprostorová podmíněnost jeho kříže činí vazbu na Krista jistě obtížnější než transcendentální spojitost člověka s Bohem. V hledající christologii Rahner spatřuje východisko z aporie, že sice na jedné straně je tu existenciální uskutečnění víry, na druhé straně však tato víra nemá svůj vztah ke Kristu.¹²⁵⁰ Hledající *memoria* každé víry, ať už se uskutečňuje kdekoli, přichází až k absolutnímu Dárci spásy (*Heilsbringer*), a tím může být myšlen cíl této hledající *memoria* též jako daný pouze implicitně. Taková *memoria* se nemusí vztahovat pouze jako v pokleslém pojetí na již nalezené v minulosti. „Nalézt a uchovat to, co člověka potkává v dějinách, lze pouze tehdy, je-li v hledající a uchovávací subjektivitě člověka dán apriorický princip očekávání a hledání naděje“ (379n). Založení a odkázanost člověka na nadpřirozenou, poněvadž pouze v Božím milostivém přicházení vstříc skutečnou spásu tedy zahrnuje *očekávání a hledání* události spásy. Co se v Kristu uskutečnilo, je proto *jako očekávání v tomto hledání* vždy již zde. „*Memoria* milostivě pozdvižené transcendentality člověka... hledá v naději a předjímce onu událost v dějinách..., v níž padá svobodné rozhodnutí k tomuto spásnému východisku dějin jako celku a stává se dosažitelným, a sice na základě Boží svobody i lidstva a pro dějiny lidstva jako celku“ (381). Hledající *memoria*, dána s každou vírou, předjímá „absolutního Dárce spásy“ (tamt.). Jak lze tuto předjímku Dárce spásy explicitně nebo implicitně prokázat v mytologii nebo dějinách náboženství, již není otázka pro dogmatika, nýbrž religionistu.¹²⁵¹

I zde je tedy postulováno univerzální, spásu prostředkující působení Ježíše Krista. Nezůstává ovšem pouhou myšlenkou teologa, který se snaží promýšlet univerzální spásnou vůli Boží v Ježíši Kristu. Toto působení je spíše přítomné ve víře, která hledá absolutního Dárce spásy, konkrétně zobrazeného i v náboženstvích. Jistě tu znovu zůstává u širé a otevřenosti, charakteristické pro Rahnerovo myšlení, která raději generalizujícím způsobem odkazuje na možnosti, než aby konkrétně ukazoval „náznaky“ (srv. Žd 10,1) Kristova působení v náboženstvích. Právě tak je tomu i u Barthova „Učení o světlech“, pojednávajícího základní možnost, kterou je potom třeba myslet jako uskutečněnou, aniž by toto uskutečnění konkrétně ukazovalo. Od této konkretizace upouští i Mildenerger, jehož rozvrh *Biblické dogmatiky* se od představených teologických konceptů odlišuje již svými předpoklady. To však neznamená, že by tu neexistovala ani jedna perspektiva naznačující i shodné rysy. Mildenerger ji vidí nejprve v tom, že univerzální význam Ježíše Krista, stanovený prostřednictvím při stvoření, není zrušen v myšlence stvoření jako v luterské ortodoxii. Ta užívala prostřednictví při stvoření jako doklad pro preexistenci a božství Syna; dále nemělo žádnou funkci.¹²⁵² Každopádně bylo odděleno od díla spásy toho, který se stal člověkem. Zato ve všech třech představených konceptech má univerzalita spásy vyjít najevo christologicky. To potom nutí k tvrzení, že tam, kde jde o spásu, je i Kristus. „Jistě je to ve své všeobecnosti velmi nepřesné teologické tvrzení.“ Přes velikou odlišnost vypracování možnosti této přítomnosti Ježíše Krista se tu nesetrvává pouze při nerozdílném spojení Krista a spásy. Velmi odlišně vypracovaná christologie vždy poukazuje i na univerzalitu spásy; partikulární dějinné a eklesiologicky vykazatelné působení Krista nestačí, nýbrž christologické myšlení sahá přes tuto partikularitu do univerzality, a sice právě v popisu spásného díla Kristova. „Spásné dílo Kristovo nemá a nemůže mít menší dosah než jím zprostředkované stvoření.“¹²⁵³

Jak zmíněno, Mildenerger nechce nabídnout v těchto nadhozených otázkách žádné řešení – hlavně proto, že nelze nalézt a rozvést žádné biblické *sedes doctrinae*. S představenými koncepty se shodne na základní tendenci: stejně jako je nevyhnutelné dbát na rozdíl mezi vyvole-

¹²⁵⁰ „Člověk, který hledá něco konkrétně neznámého, vyhlízející a očekávající, je existenciálně skutečně spojen s tím, co hledá, byť to ještě nenašel, a proto jeho vztah k hledanému nemohl rozvinout svou plnou podstatu“ (278).

¹²⁵¹ *BD* III, 449; 452

¹²⁵² *Srv. BD* I, 232.

¹²⁵³ *BD* III, 450; 452.

nými a opomenutými, nemáme-li se minout s přicházejícím časem, tak současně je třeba přidržet se řeči, která zahrnuje všechny. To ovšem nutí k tomu nejen tolerovat jinou řeč než naši tradiční, nýbrž vyžaduje si této řeči i vážít, poněvadž od ní lze očekávat nejen odporování, nýbrž i řeč, která nám tam či onde odkrývá Boží blízkost. Z obsahových momentů naznačuje Mil- denberger příznačně dobrotu toho, že něco jest, život silnější než smrt, poněvadž je při něm Bůh, a lidské bytí, které doufá nad rámec (ne)podoby utrpení a smrti v plnost, již může nalézt pouze u Boha. Přesto tyto momenty nejsou míněny jako kritéria, podle nichž by měla být taková „netradiční“ řeč měřena, jsou to spíše ukazatele směru, které mají umožnit ptát se a vnímat. I tato jinakost totiž může náležet do souvislosti Božího dějinného příběhu.¹²⁵⁴

4.3. Co je člověk

Otázka po lidském bytí vždy když zahrnuje vztah k Bohu. V souvislosti *Biblické dogmatiky* lze tuto otázku pádně klást pouze jako otázku na *podobu* tohoto vztahu, který je vždy myšlen jako vztah Boha k člověku. „Způsob, jakým Bůh je vztažen k člověku, určuje člověka v tom, co člověk jest.“¹²⁵⁵ *Biblická dogmatika* proto nemůže nikdy odhlédnout od faktického vztahu Boha k člověku a člověka k Bohu, nemůže mluvit o „tom člověku“ jako teologie, která předem myslí „metafyzickou normalitu“ Boha jeho vztahu k člověku v zákonu, aby teprve poté nasadila dějiny, podmíněné zneužitím lidské svobody v člověkově pádu, tj. oikonomii, v níž člověk má jméno *Ježíš Kristus*. Jelikož Bůh stojí s člověkem ve vztahu, má člověk - tj. pro Mildenbergera vždy: *každý člověk* - jméno, které zastupuje čas tohoto člověka. Jan Křtitel a Ježíš v Lukášově podání představují modely, nikoli výjimky. Dále platí, že *Biblická dogmatika* může myslet člověka pouze *v čase*. Řekneme-li to takto, mluvíme znovu všeobecně, avšak *Biblická dogmatika* jednoduchou řeč o Bohu nepřednáší, nýbrž doprovází. Theologie a oikonomie, stvoření člověka a vykoupení patří dohromady, což v tradičním dogmatickém myšlení většinou není dostatečně uváženo, pročež Mildenberger obzvlášť zdůrazňuje vyvolení. Dogmatická reflexe tedy při vši reflexi podmíněné abstraktností doprovází časy, v nichž se musí mluvit, vyprávět, chválit, vyzývat i příslibovat, ovšem ve své podobě myšlení je vyňato z tohoto času¹²⁵⁶ (což samozřejmě nemůže znamenat, že by nebyla zavázána času přiměřenému způsobu myšlení a mluvení¹²⁵⁷).

Na závěr Mildenberger navazuje na antropologické otázky, položené v úvodní kapitole, po výkladu biblických textů, aby kriticky pojednal možnosti těchto otázek zpřístupnit biblickou řeč o člověku v jeho vztahu k Bohu.¹²⁵⁸ Předmětem shrnujících úvah *Biblické dogmatiky* tudíž musejí být základní metodická rozhodnutí, která výklad biblických textů určují. Je třeba navázat na diskuzi s biblickými texty, kde se exemplárně odrazilo, co charakterizuje moderní lidské bytí. Zaměříme se nejprve na Kantovo pojetí a jeho vyhocení u Fichta, jak je Mildenberger dává dohromady s žalmem 8.

Ž 8 je v Novém zákoně v mnohých ohledech vykládán christologicky.¹²⁵⁹ Pomocí motivů tohoto žalmu Kant a potom Fichte interpretují lidské bytí. Tématem tohoto žalmu ovšem není člověk, nýbrž Bůh, který se tohoto člověka ujímá. Ústa nemluvnat a kojenců křičí živoucí život, jemuž se pouze v Božím příklonu dostane toho, co potřebuje. Životní vůle je vykloněná do světa, který mu jde přátelsky vstříc, neboť nepřátelé tohoto života, a tak nepřátelé Boží jsou odraženi

¹²⁵⁴ BD III, 450; 452.

¹²⁵⁵ Luterská ortodoxie tu proto musela zdolat obzvláštní potíž: na jedné straně chtěla představit člověka ontologicky, jako bezčasého člověka vztaženého na bezčasého Boha, na straně druhé musela vystihnout změnu ve vztahu Boha k člověku a člověka k Bohu, jak se tato změna obrazila v učení o stavech. Tím se jí však stala podobnost člověka Bohu jako souhrn tohoto vztahu něčím, co je na jedné straně pro člověka bytostné, co však na straně druhé nemůže náležet jeho přirozenosti, k tomu, co se v těchto stavech udržuje jako kontinuum (BD III, 453, pozn. 2).

¹²⁵⁶ BD III, 453n, 475.

¹²⁵⁷ BD III, 454, pozn. 7.

¹²⁵⁸ BD III, 408.

¹²⁵⁹ BD III, 454.

(v. 3). Řečnické otázky, následující po vnímání působivého hvězdného nebe (v. 4), už předjímají pozitivní odpověď: že Bůh na člověka pamatuje a ujímá se jej, ukazuje, jak přátelsky se k člověku vztahuje (v. 5). Tím je potvrzeno, že lidské bytí má své trvání ve vztahu k Bohu. Královská důstojnost člověka je tu popsána v tom, co je mu od Boha dáno (v. 6-9). A je to právě potřebný člověk, jemuž se takové povýšení Bohem přihází (srv. v. 3). Obzvláštní vztah Boha k potřebnému člověku je současně jeho určením v celkové souvislosti všeho živého: člověk je pánem, aniž by byl způsob této vlády blíže rozveden.¹²⁶⁰

4.3.1. „Hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně“

Slavné, až patetické shrnutí v závěru Kantovy *Kritiky praktického rozumu* užívá právě jmenovaných motivů Ž 8: „Dvě věci naplňují mysl stále novým a vzrůstajícím obdivem [a úctou], čím častěji a vytrvaleji se jimi přemýšlení zabývá: hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně.“¹²⁶¹ Nejedná se tu o nějakou exaltovanost, nýbrž o to, co je bezprostředně spojeno s vědomím lidské existence, kterou Kant popisuje v dualistické struktuře jako včlenění do dvou „věcí“. První začíná tam, kde se člověk nachází ve smyslovém světě,¹²⁶² který ovšem není světem vnímaným, nýbrž myšleným, a ani subjektem tohoto popisu není tělesný člověk ve své smyslovosti, nýbrž člověk jako duchovní bytost, „inteligence“, svobodná činnost. Východisko úvah o tomto člověku tvoří mravní zákon. Ve smyslovém světě je člověk doma pouze náhodně, a teprve tam, kde je tento smyslový svět spojen se světem duchovním, může se podílet na věčné nutnosti, kterou člověk zakouší v mravním nároku.¹²⁶³ „Je a priori (morálně) nutné vytvořit nejvyšší dobro pomocí svobody vůle.“¹²⁶⁴ Jelikož svobodě poskytuje pole působnosti i oporu, je třeba přijmout jako nutně spojenou se mnou i přírodu, tj. smyslově vnímaný svět i předmětnost abstraktního subjektu, přisvojenou ve vědění. Pro mysl jsou obě věci vzbuzující obdiv a úctu spolu, ovšem tak, že tuto mysl vztahují k ní samé.¹²⁶⁵ Ovšem ani „nespočetné množství světů“, ani určení planety jako „pouhého bodu ve vesmíru“ nemohou být smyslovému vnímání tělesného člověka dány. Jsou to *objekty myšlení*, které se z tohoto vnímaného světa, a proto i tělesné existence *stáhlo*. Co se v Ž 8,7-9 ukazuje jako pověření člověka vládou, mění Kant v dualistické určení podstaty, mluví-li o sobě jako o „zvířecím tvor“ (*tierisches Geschöpf*) v jeho nahodilosti a bezvýznamnosti. „Hvězdné nebe nade mnou“ ve svém bezmezném rozšíření likviduje živoucí podstatu člověka jako „zvířecího tvora“, avšak tato nahodilá a bezvýznamná podstata nevytváří důležitost lidského bytí, nýbrž „mravní zákon ve mně“, v němž se člověk jako svobodná, „čistá vůle“ tento zákon naplňující podílí na věčné nutnosti Boží stvořitelské vůle. Mildenberger si rozhodně není jist, zda proti abstraktnímu subjektu s jeho touhou po životě může být takto kladena morální individualita. V Ž 8 se každopádně všeobecný subjekt, morální individuum, a přece i tělesné lidské bytí, které v mysli pociťuje obdiv a úctu, nacházejí spolu.¹²⁶⁶

Dále se Mildenberger ptá na to, komu vlastně tento obdiv a úcta platí. Není tu jako v žalmu chválen Bůh. Je chváleno abstraktní myšlení, které postupuje za věci, a proto – ačkoli Kant to

¹²⁶⁰ BD III, 456.

¹²⁶¹ Immanuel Kant, *Kritika praktického rozumu*, Praha 1996, 275.

¹²⁶² „Ta první začíná od místa, které zaujímám ve vnějším smyslovém světě, a rozšiřuje souvislost, v níž stojím, do nedozírných dálek se světy nad světy, systémy nad systémy, nadto ještě v neomezené časy jejich periodického pohybu, jeho počátku a trvání“ (Kant, *KPR*, 276).

¹²⁶³ „Ta druhá začíná u mého neviditelného Já, u mé osobnosti, a ukazuje mne ve světě, který má opravdovou nekonečnost, avšak je postižitelný jen rozvažováním, a s nímž (tím však zároveň i se všemi oněmi viditelnými světy) se poznávám ne jako tam jen v náhodném, nýbrž v obecném a nutném spojení“ (276).

¹²⁶⁴ Kant, *KPR*, 194.

¹²⁶⁵ „První pohled na nespočetné množství světů ničí takřka moji důležitost jako zvířecího tvora, který musí materii, z níž vznikl, opět vrátit planetě (pouhému bodu ve vesmíru), když byl na krátký čas obdařen (nevíme jak) životní silou“ (Kant, *KPR*, 276).

¹²⁶⁶ BD III, 457.

nevyslovuje a možná ani tak nemyslí – se pozvedá *nad* hvězdné nebe. Fichte, jehož v Mildenerově výkladu pojednáme vzápětí, „i zde vyzradil,¹²⁶⁷ co (by) se říkat nemělo.“¹²⁶⁸ Zdá se, že tu konkrétní individuální lidské bytí chválí sebe samo. Jestliže Kant mluvil o tom, že první pohled takřka ničí důležitost mě samého jako zvířecího tvora, je tomu s pohledem druhým právě naopak „Druhý pohled naproti tomu nekonečně zvyšuje moji hodnotu jakožto inteligence díky mé osobnosti, v níž mně morální zákon zjevuje život nezávislý na zvířeckosti a dokonce na veškerém smyslovém světě, aspoň podle toho, co lze vyrozumět z účelného určení mého bytí tímto zákonem, které není omezeno na podmínky a hranice tohoto života, nýbrž jde do nekonečna.“¹²⁶⁹ Při své parafrázi Ž 8 Kant vykládá vládu předanou člověku od Boha jako vládu nad vlastní zvířeckostí. Úcta a obdiv jsou vnímány jako *stavy mysli*, a tak přináležejí k tělesnému lidskému bytí v jeho individualitě. Potom lze právě v takovém patosu, snad skutečném a nejen předstíraném, poznat hlubokou rozporuplnost: rozpor mezi pocitem úcty a obdivu a jeho artikulací. Ž 8 uvádí ve svém zarámování adresáta, čímž předem tomuto rozporu unikne: je zde Ty, které může být oslovováno. Právě toto Ty však u Kanta chybí, a proto se u něj vyjádření úcty a obdivu stává sporným. Jistě to není „zvířecí tvor“, který takto pociťuje – kdo tedy? *Tělesné lidské bytí vyjadřuje obdiv a úctu sobě samému*. Teoretický zájem na vědeckém poznání přírody je u Kanta podřízen praktickému zájmu o morální zdokonalování lidstva.¹²⁷⁰ Cílem vědeckého bádání je dospět k moudrosti a nauce o ní.¹²⁷¹ Filosofické vědění má být převedeno do praktického užití, které slouží obdivu a úctě. Jak daleko je Kantův přístup od *sensus communis*, ukazuje rozlišování filosofie a publika, které má přijímat výsledky filosofie.¹²⁷² Mildenerger upozorňuje na *povahu* antropologického rozdílu mezi Ž 8 a jeho Kantovou reformulací: v příznačné „náboženské přemrštěnosti“ (*religiöse Überhöhung*) se u Kanta ukazuje dvojitý dualismus moderního pojetí lidského bytí, tj. kladení abstraktněho ducha jako subjektu proti předmětnosti na jedné straně a tohoto ducha proti individuálně-tělesnému lidskému bytí na straně druhé. Tento duch neboli „inteligence“ vstupují na Boží místo. *Odkázánost* člověka na Boha, v Ž 8 jedinečně vyjádřená, u Kanta zůstává stranou. Kant jistě nechce tento žalm vykládat, nýbrž přejmout motivy hvězdného nebe a člověka, jehož ovšem povýšil do božského stavu. Je charakteristické, jak tento dualismus u Kanta působí: jednak je to právě duchovní svět, v němž lidské bytí jako neviditelné Já čili osobnost má své pevné místo, a pouze zprostředkovaně skrze své duchovní bytí dochází k nutnému spojení s „viditelnými světy“, reprezentovanými hvězdným nebem. Ztotožnění tělesného lidského bytí se zvířeckostí odkazuje na to, jak je tu člověk chápán zcela na základě svobodného činu. „Pouze tak lze mravní zákon ve mně vystihnout jako bohorovnou slávu (*Herrlichkeit*) lidského bytí, že se tu zjevuje svoboda, která je popsána jako na zvířeckosti nezávislý život.“ Tento svobodný čin proto musí být určen jako vláda nad tělesným lidským bytím, přičemž vazbu rozumného subjektu na všeobecnost Kant vědomě staví do protikladu k individuální obzvláštnosti. Co se individuálnímu lidskému bytí přihází, nelze ve své nahodilosti zevšeobecňovat. Avšak co platí jako svobodná činnost subjektu, to je – poněvadž odňaté od času – všeobecné.¹²⁷³

¹²⁶⁷ Přesněji bychom museli přeložit: „vyzvánil“, „vykecal“ (*ausplaudern*).

¹²⁶⁸ *BD III*, 457.

¹²⁶⁹ Kant, *KPR*, 276.

¹²⁷⁰ „Pád kamene, pohyb praku, rozložené ve své prvky a působící síly a matematicky zpracované, přinesly nakonec ono jasné a pro všechny budoucí časy nezměnitelné poznání stavby světa, které může doufat, že se bude při pokračujícím pozorování vždy jen rozšiřovat, a nikdy se nemusí bát, že by muselo jít zpět“ (Kant, *KPR*, 277n).

¹²⁷¹ „Jedním slovem, věda (kriticky vyhledávaná a metodicky zaváděná) je tou úzkou branou, která vede k nauce o moudrosti (*Weisheitslehre*), pokud se jí nerozumí jen to, co máme dělat, nýbrž i to, co má sloužit učitelům jako směrnice, aby byli s to dobře a srozumitelně razit cestu k moudrosti, kterou se má každý brát, a chránit ostatní před scestím“ (*BD III*, 278n).

¹²⁷² *BD III*, 458.

¹²⁷³ *BD III*, 457-459; 475n

4.3.2. *Bůh, nebo zvíře*

Je to znovu Fichte, kdo vyvozuje důsledek, jemuž se Kant ve svém zřeteli k individuálnímu empirickému lidskému bytí vyvaroval. Ve své rozhořčené sebeobraně proti obvinění z ateismu, člověka s nejvyšší ostrostí staví před alternativu: buďto Bůh, nebo zvíře.¹²⁷⁴ Tato alternativa nepředstavuje pouhou interpretaci lidského bytí, nýbrž *každý* člověk se musí rozhodnout za sebe sama a má uskutečnit své vyvýšení k božství. V poukazu na Ž 8,6 tedy lze říci: je to člověk sám, kdo sebe sama maličko omezuje a korunuje slávou a důstojností. Fichte spojuje s úkolem filosofa na toto upozorňovat jako na možnost a povinování lidského bytí. V důsledku své nepohodlné situace se Fichte obrací na široké publikum, jemuž musí přiznat jeho samozřejmost: že člověk je duch jako nesmrtelná duše. Svým protivníkům vytýká, že vycházejí ze smyslového světa a nejsou schopni uskutečnit sebe sama k tomuto smyslovému světu v protikladu. Neexistuje pro ně nic jiného než substanciální a smyslové. Nemohou překonat naivní realismus, podle něhož věci venku jsou prvotní a jejich jevení se ve vědomí je od toho odvozeno. Tím, že vystaví tuto alternativu, musí samozřejmě vyzývat k rozhodnutí. Učitelé eudaimonismu (v mravouce) a dogmatismu (ve spekulaci) činí člověka žádostivým, potřebným, a tím potom závislým, malým a ponížím. Od toho se však má člověk vyvýšením k čisté mravnosti osvobodit. Pouze tak dojde k jistotě sebe sama, která jej pozvedá na stejnou úroveň s Bohem. „Směle postavíte svou nekonečnost proti nezměrnému všemu, před jehož pouhou myšlenkou se vaše smyslová duše třese, a říkat: jak bych se mohl bát tvé moci, která se obrací pouze proti tomu, co je ti rovné, a nikdy nesahá až ke mně.“¹²⁷⁵ To může samozřejmě pouze abstraktní duch, a nikoli tělesný člověk, který patří k přírodě, v ní a s ní umírá. Avšak duch, naplňující svou povinnost, a tedy konstituován jako ryzí činnost, nemůže přestat. Když Fichte tohoto ducha popisuje v protějšku k Bohu, je to ústupek myšlenkovým zvyklostem a možnostem jeho publika, které má přestat na Fichta považovat za ateistu. Fichtovo učení svým stoupencům slibuje svobodný a vzpřímený postoj i vůči Bohu.¹²⁷⁶ Identita svobodného chtění je zřetelně vyslovena spolu s Božím bytím. Právě v tom se však ukazuje vrchol této myšlenky: od Boha se tomuto chtějícímu nemůže nic přihodit; je přece *samo* ryzí činností.¹²⁷⁷

Co se u Fichta nachází jako zkušenost na pozadí, Mildemberger považuje za příliš znepokojující, než abychom se od alternativy „Jsi zvíře, nebo Bůh. Rozhodni se sám“ mohli jednoduše s vrtěním hlavy odvrátit. V této alternativně se totiž ukazuje neřešitelná problematika moderního pojetí lidského bytí. Obojí zjevně nejde dohromady: zvíře a Bůh; v potřebnosti zvíře, které uspokojuje své potřeby, jako by snad tělesné lidské bytí mohlo být myšleno takto, a *zároveň* v distanci od přírody, již vládne: Bůh, který tyto potřeby využívá pro svou vládu, podnícen každou přirozenou potřebou tělesného člověka k tomu, aby vládu čistého chtění nad přírodou prohloubil a rozšířil. Fichtova morální utopie je nejasná již v teorii, tím spíše nevyhovuje v praxi utopie technické. Požadované rozhodnutí „zvíře, nebo Bůh“ není pro člověka možné, avšak celý koncept funguje pouze za předpokladu, že toto rozhodnutí je nejen možné, nýbrž že dopadne správně. Není obtížné nahlédnout nemožnost volby mezi zvířetem a Bohem. Konstituce abstraktního subjektu sice není v možnostech člověka, přesto k ní fakticky dochází. To nemůže znamenat, že by tím náš moderní, vědou a technikou určovaný svět byl odepsán, a my lidé, kteří v tomto světě žijeme, bychom dostali etiketu „Buďto Bůh, anebo zvíře“. To by byla „antropologie ďábla“;¹²⁷⁸ na to je život, který Bůh doprovází svým bytím „při tom“, příliš mocný. Ovšem tento život, jak

¹²⁷⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Appellation an das Publikum*, 1799.

¹²⁷⁵ Fichte, *Appellation*, 197.

¹²⁷⁶ „Nejste jeho [scil. Božími] otroky, nýbrž svobodnými spoluobčany jeho království. Tentýž zákon, který vás zavazuje, vytváří jeho bytí, tak i vaši vůli“ (Fichte, *Appellation*, 197).

¹²⁷⁷ „Ba nejste vůči němu potřební, neboť netoužíte po ničém, než co on bez vaší touhy činí; ba nejste na něm závislí, neboť oddělujete svoji vůli od té jeho“ (Fichte, *Appellation*, 198).

¹²⁷⁸ *BD III*, 461, pozn. 37.

v *sensu communis* činně vstupuje do Boží moudrosti a tak se dostává ke slovu v zaměření na Boží přicházení vstříc a doprovázení, v naší společnosti neudává tón. „Avšak tu a tam se přihlásí o slovo tak zřetelně, že mezi Bohem a zvířetem je člověk znát. Tento člověk se jistě nalezne spíše v Ž 8 než v jeho reformulaci Kantově nebo dokonce v jednostranném vyhocení Kantova patosu u Fichta.“ Bude se vnímat jako člověk, jemuž se život přichází a který je *teprve takto* člověkem jednajícím. Proto Mildenerger v celku tohoto žalmu zdůrazňuje v. 3, který se příznačně v Kantově interpretaci nevyskytuje, přestože v. 3 rozhodujícím způsobem udává směr pro teologické zaměření celého žalmu. Zde vnímaná odkázanost života v jeho bezmoci, reprezentovaná nemluvnaty a kojenci, nesedí do souvislosti moderního projektu, který chce vnímat člověka pouze jako jednajícího.¹²⁷⁹

4.3.3. *Hominem iustificari fide*

Ještě jednou se Mildenerger chápe Lutherovy disputace *de homine* jako popisu lidského bytí, aby na jejím základě shrnul to, co vedlo jeho biblické výklady zejména ve 2. a 3. kapitole.¹²⁸⁰ Luther definuje lidské bytí jako *ospravedlněné vírou*, odvolává se přitom znovu na Pavlovo zvěstování ospravedlnění. Tuto definici, podtrhující charakter příhodilosti lidského bytí, Mildenerger přejímá, musí se ovšem ihned znovu vymezit vůči pojetí ospravedlnění v luterské ortodoxii, na jehož slabiny již vícekrát poukázal: předpoklad zákona jako popis „metafyzické normality“ v Božím vztahu k člověku. Jelikož člověk k uskutečnění této normality nedospěl, nýbrž upadl do hříchu, je zapotřebí Boží oikonomie, která v učení o ospravedlnění v luterské ortodoxie vykládána jako Boží alternativa: Ježíš Kristus dokonale naplnil zákon, a tím učinil Boží spravedlnosti zadost, takže Boží milosrdenství se může působit bez újmy na Boží spravedlnosti. Toto pojetí Mildenerger nemůže následovat ze dvou důvodů: *Za první* jsou tu vnějšek a nitro faktickým předřazením zákona evangeliu nepřiměřeně separovány, zkušenost světa se dostává téměř zcela pod předznamenání zákona, čímž je lidské bytí upevněno na svou sebezkušenost v jednání. Spása se přichází pouze v prostředcích milosti jako vnějšku, může být tudíž myšlena pouze jako proměna nitra. Vlastní určení vnějšku Bohem je předem myšleno v bezčasém nárokování (*Beanspruchung*) člověka Božím zákonem. Pokud by však toto nárokování vypadlo, celá dogmatická konstrukce by ztratila svou oporu. *Za druhé* jsou tu nepřiměřeně separovány christologie a antropologie. Tím Mildenerger nehodlá znevážit výlučnost (*Einzigkeit*) Ježíše Krista, ta však musí být vnímána právě v soteriologické souvislosti. Jedinečnost Ježíšovy spravedlnosti podle zákona, požadovaná v dogmatickém konceptu luterské ortodoxie, izoluje Nazaretského od těch, kteří k němu patří, a sice stejnou měrou v tom, co se jim přichází, i v tom, co činí. Oba momenty – vytlačení spásy do niternosti a exkluzivní pojetí Kristova příběhu – souvisejí s tím, že Boží vztah ke světu je předem myšlen v zákonu. Pro zdůvodnění všeobecnosti Božím nárokem vyhlášeném církví, se to zdálo být nevyhnutelné. Jelikož Mildenerger na toto zdůvodnění rezignuje, odpadá mu důvod pro takovou konstrukci, a může učení o ospravedlnění orientovat na evangelium. Na místo způsobu myšlení luterské ortodoxie, který se „míjí s Bibli“,¹²⁸¹ u něho vstupuje otázka rozlišení časů a přicházejícího Božího království. Jak ustavičné (překřížení) theologie a oikonomie v *Biblické dogmatice* zadává, stvoření a ospravedlnění, tedy i stvoření a nové stvoření, se posouvají co nejtěsněji k sobě. Právě charakter příhodilosti spojuje stvoření a ospravedlnění. Lidské bytí je darované Bohem, což platí pro vyvolení, stvoření i naplnění. Člověk je vždy konkrétní, tělesný člověk ve své obzvláštnosti: na rozdíl od abstraktního Já má své jméno, v němž je mu přiřčen život. Že toto jméno je při křtu vysloveno spolu se jménem Kristovým, značí nejen sounáležitost stvoření a ospravedlnění, nýbrž posouvá současně stvoření do eschatologické perspektivy – to rovněž patří k nepostradatelné souvislosti theologie a oikonomie. Že naopak nad časem zdánlivě triumfující Já svobodné činnosti, které

¹²⁷⁹ BD III, 462.

¹²⁸⁰ BD III, 454.

¹²⁸¹ BD III, 464.

Fichte nechal tak pateticky mluvit, nemá žádné jméno a ve své abstraktnosti ani žádné jméno mít nemůže, má toto Mildenergerovo určení potvrzovat. Darování jména se člověku přihodí, a tak činí znatelným charakter přihodilosti jeho života. Jméno zastupuje čas tohoto člověka. Soud podle skutků signalizuje, že tento čas, který mi připadá od Boha a který jsem přijal, vytváří mé Já, a proto Já má tímto časem zůstat též v naplnění.¹²⁸²

Mildenergerovi nyní obzvlášť záleží na momentu *přiházení*. Co se mi přihází, a tak vytváří můj čas, v němž řeči i činem přiházení přijímám, je mně připadající vnějšek. V první řadě jsou to lidé, každopádně řečově vyjádřený a zpřístupněný svět. Mildenerger poukazuje na ambivalenci tohoto vnějšku: není to ještě eschatologicky naplněné stvoření, nýbrž zároveň samovládou lidského bytí určený a formovaný svět a svět vedený působícím doprovázením Stvořitelem k naplnění. To nutí ve vnímání tohoto vnějšku k řeči, která tu může rozlišovat. Tím je naznačeno přinejmenším směřování, v němž víra je umožněna v přiřčení od Stvořitele – přiřčení nového stvoření, které nedílně patří dohromady s Ježíšem Kristem jako prostředníkem při stvoření. Tím Mildenerger uvádí kritérium přiřčení, v němž přiházející se vnějšek může být pojednán v zaměření na Boží bytí „při tom“, neboť k charakterizaci tohoto přiřčení nemůže stačit poukázat na obvyklá rozlišení - ať už na tradiční luterské rozlišení zákona a evangelia či na Mildenergerovy antropologické úvahy vedoucí rozlišení přihodilosti a jednání apod.¹²⁸³ Jakkoli jsou všechna tato rozlišení důležitá, aby naváděla k pádnému následování biblických textů, nesmějí se oddělit od Božího dějinného příběhu. Pouze tehdy, zůstane-li vztah k Božímu dějinnému příběhu v tomto přiřčení znatelný, může zpřístupnit Boží spásnou blízkost, kterou vystihuje víra. Pouze tak je totiž možné kritické rozlišení, které činí vnějšek transparentním v zaměření na Boha. Kritérium tohoto přiřčení zůstává v rámci teologické reflexe, která kriticky doprovází jednoduchou řeč o Bohu. Christologické kritérium nenavádí k tomu, jak tu máme konkrétně mluvit. Ani jméno Ježíš Kristus, ba ani biblické slovo nemusí být výslovně uvedeno, aby taková řeč vyhověla christologickému kritériu.¹²⁸⁴

Stejně jako ve vnímání světa nelze jednoduše třídit, co je zvrácený, a tak pomíjivý svět, a co k naplnění vedoucí Boží stvoření, právě tak je tomu s naší řečí. Ve sporném případě by tu znovu mluvila pouze zbožná, obnovená niternost. Tato řeč stojí v trvalé výměně s jinou řečí. Uskutečňuje se v souvislosti zcela odlišných jazyků a způsobů řeči, vyvozuje-li se sama z biblické řeči a odtud se snaží získat svůj jazyk. Tato samozřejmost platí i pro dogmatickou reflexi. Mildenerger stále upozorňoval na metafyzické prvky v řeči, jíž si luterská ortodoxie posloužila, na implikace této řeči a její roli pro chápání Bible. Také kriticky navázala na myšlení určené karteziánským přeformováním metafyziky a zkoumala je co do pojetí světa a člověka. Tato kritická distance od určité řeči může sice upozornit na problémy a aporie, nemůže však nabídnout očištěnou řeč, na níž by mohla být jednoduchá řeč o Bohu zasetá a nezapleveleně růst. Taková řeč by byla sterilní. Jednoduchá řeč o Bohu a jako jednoduchá řeč o Bohu se uskutečňující ospravedlňující přiřčení je možný pouze tenkrát, zůstane-li tato řeč v tomto světě a v souvislosti komunikace a řeči tohoto světa. *Hominem iustificari fide*, člověk ospravedlněný vírou, jako stručná definice lidského bytí odkazuje do řečové souvislosti, v níž se vyslovuje přiházející se vnějšek v zaměření na Boží bytí „při tom“. Mildenerger poukazuje ustavičně na potřebu kritérií, která vedla jeho popis lidského bytí jako určeného Božím bytím „při tom“. Toto lidské bytí je pojmenováno „Ježíš Kristus“ a patří s tímto *konkrétním* člověkem dohromady. Jelikož v biblických textech, práce s nimiž stojí v centru *Biblické dogmatiky*, hraje vyprávění důležitou roli, *Biblická dogmatika* nemůže podávat krátká pojmová shrnutí. Je tu ustavičné napětí, jehož se nelze vyvarovat : až hmatatelné je v rozlišení vyvolených a opomenutých, které je v biblických textech napořád přítomné. Nelze tu jednoduše rozdělovat a pravé, dobré a krásné přiřknout vyvoleným,

¹²⁸² BD III, 465.

¹²⁸³ Mildenerger odkazuje ještě na rozlišení konstativní a performativní řeči u Oswalda Bayera, *Was ist das: Theologie. Eine Skizze*, Stuttgart 1973, 24-39.

¹²⁸⁴ BD III, 466.

zato nepravé, zlé a znetvořené opomenutým. Co u vyvolených a opomenutých přichází od Boha a umožňuje život, dokonce zdařilý život a štěstí, nemůže a nesmí tímto rozlišením, stanoveným řečí o vyvolení být poníženo. Naopak je očividné společenství tam, kde musí být vnímáno negativní určení lidského bytí. Určení života - pravého, dobrého a krásného lidského bytí - nelze držet mimo (*heraushalten*) hříchem podmíněné rozpornosti. Poněkud hrubě a plakativně řečeno: vyvolení a opomenutí umírají. Umírání přitom není přirozeností, nýbrž nepřirozeností lidského bytí (Ř 6,23). Nelze ji však oddělit od řeči, která hledí Boha učinit znatelným v jeho doprovázení stvoření. „Jinak bychom se tu dostali do fatálního zúžení, které řeč o Bohu činí bezvýznamnou a nepřesnou.“¹²⁸⁵

Kde jde o hodnotu a nehodnotu lidského života, vyvolení se jistě nemohou vykrást ze solidarity s opomenutými. To by zrušilo nové lidské bytí charakterizující společenství s Kristem. Tento náhled nás nutí k tomu osvojit si řeč, která dokáže vztahovat k Bohu i to, co je pocíťováno jako nehodnota, co životu brání, místo aby jej podporovalo – tradičně pověděno: „zlo“. Vyslovit zakoušené zlo v zaměření na Boha lze sotva jinak než řečí Bohu *trestajícím*. Boží bytí „při tom“ nelze pojednávat pouze jako štěstí a zdařilost; je to také odporování lidskému bytí, které se od Boha oddělilo a v tom ničí samo sebe. Bůh je tu „při tom“ nejen tak, že neštěstí (*Unheil*) ponechává jeho vlastní chod. Staví se proti převrácenosti (*Verkehrung*) tím, že požaduje a umožňuje obrat, což se týká nejen niternosti, nýbrž člověka celého, tedy i lidského společenství. Komu se daří dobře, přesto se nemůže držet stranou společenství trpících zlem. Přijímat přiházející se zlo jako právem uložený trest lze až potud, že je takto zakoušeno umírání. Umírající Ježíš svou větu „Amen, pravím ti, dnes budeš se mnou v ráji“ (L 23,43) neadresuje pouze zločinci, který jej žádá o to, aby na něj po příchodu do Božího království pamatoval, a který musí rovněž vytrpět trest ukřižování. Zajisté nepostačuje distancování těch, které tento trest nestíhá – na způsob: tito zločinci právem trpěli za to, co si zasloužili, avšak nám, slušným lidem, se něco takového nepříhoda. Spíše bychom měli zaznamenat obrat: co se Ježíšovi přihodilo nezaslouženě, si my tak jako tak zasloužíme, a je to nezasloužená добрta a milosrdenství Boží, přihodí-li se nám zasloužené umírání milostivěji než jemu. Přiznání viny a přijetí Božího trestu je spojeno s nadějí (L 23,42). Zlo, *vyslovené spolu s Bohem jako trest*, otevírá naději na jeho stvoření doprovázejícího a naplňujícího Stvořitele, jíž může být tvář v tvář míře zla snadná rezignace překonána. Jelikož člověka známe pouze v nepřirozenosti jeho hříšné zvrácenosti, pokládáme za nutné mluvit v pohledu na Boží bytí „při tom“ i o tom, co se přihází jako zlo. Je dobré, neztratíme-li tu řeč. „Přesto je i zde zřetelné, že zevšeobecňující dogmatické reflexe v žádném případě nelze přímo převést do jednoduché řeči o Bohu s její vazbou na čas.“¹²⁸⁶ Naznačené odkazuje na základní problematiku teologické antropologie, kterou lze převést na formuli: existující skutečnost lidského bytí a jeho pravda musejí být rozlišovány tak, že o této pravdě lze mluvit pouze jako o pravdě až to konečného naplnění *scházející* – a sice i tam, kde tato pravda má být myšlena christologicky. V příbězích o Ježíšovi v žádném případě touto pravdou nedisponujeme. Naplněného Krista sice lze velebit v jeho slávě, avšak prozatím je nám přítomen ve společenství s ním v přejímce přicházejícího království, zakoušeného vždy nově. Každá antropologie orientovaná na zákoně musí minout zde se ukazující pravdu, poněvadž váže člověka na jeho činy. Naše řeč je začleněna do času, nemůžeme tam, kde se dogmatické úvahy týkají člověka, uniknout z celkového metodického konceptu. Mildenbergerovy krátké věty znějí povýtce kazatelsky: „Člověk není svůj vlastní projekt. Pravda, v zaměření na niž člověk žije, je pravdou Boží. Co se člověku přihází, je určeno Bohem. Zda je to štěstí a zdařilost nebo neštěstí a zlo, není jednoznačné. Pravda a nepravda, dobro a zlo, krása a znetvoření jsou tu spolu sloučeny.“¹²⁸⁷ Kde se podaří aktuální skutečnost vyslovit v zaměření na Boží bytí „při tom“, lze tuto spleť rozmotat,

¹²⁸⁵ BD III, 467-469.

¹²⁸⁶ BD III, 470.

¹²⁸⁷ BD III, 471.

byť snad pouze v Pavlově paradoxní formulaci: „Neboť bláznovství Boží je moudřejší než lidé a slabost Boží je silnější než lidé“ (1K 1,25). Co tu v každém případě může zůstat, je naděje, která směřuje k naplnění, v němž vzkříšený Ukřižovaný má před námi patrný náskok.¹²⁸⁸

4.3.4. Znovuzrození

Vzkříšený Ukřižovaný je prostředníkem při stvoření i základem naděje. Je-li ve vzkříšení definitivně upevněna nepřirozenost smrti, potom vzkříšení není privilegium tohoto jediného. Ve křtu se pokřtění sami stali Kristem a co do své naděje jsou oslovováni stálou metaforou znovuzrození (1 Pt 1,23; 2,2; J 3,5; Tit 3,5-7). Co skrze svůj křest již jsou a současně nejsou, Bůh definitivním způsobem uskuteční. Proč Mildenberger poslední kapitolu svého trojdílného opusu staví na pojmu „znovuzrození“, který jistě patří mezi favority pojmů nejvíce rozlišujících vyvolené a opomenuté? Poukazuje-li Mildenberger na souvislost oikonomie otevřené vůči naplnění, klade se otázka, jak tu může být zohledněna theologie. Neboli: Jak jsou na tom vzhledem k této naději opomenutí? Křest včetně s ním spojeného daru Ducha svatého je pečeť, která garantuje naplnění. Opečetění jsou právě vyvolení, kteří v Duchu jsou vyslovováni s Božím dějinným příběhem a u nichž tato řeč pokračuje dále (1 Pt 1,1-3). Jistě lze znovu mluvit o solidaritě doufajících se sténajícím stvořením, které touží po vysvobození. Je přesto otázka, zda lze pojednat perspektivu naděje nad rámec této solidarity doufajících s opomenutými tak, že zůstane otevřená pro opomenuté výslovně. Tuto otázku Mildenberger klade v podobě v naději *očekávaného*, které lze vyslovovat v negacích navazujících na všeobecnou zkušenost. Je očekáváno vysvobození (a) ze světa prodchnutého nicotností a pomíjivostí; (b) ze všech zel, v nichž se ukazuje Boží odporování hříchu; (c) z nadvlády, již se nemůžeme zbavit, poněvadž umožňuje náš život, již přesto chceme uniknout, poněvadž náš život převrací a utlačuje. Je to řeč v negacích, v níž může být znatelné něco z naděje, která je otevřená nejen pro vyvolené, nýbrž i pro opomenuté. Vedle negací lze klást pozitivní: je očekáváno odpočnutí stvoření (Žd 4,1-11), které patří též na počátek: je to sedmý den stvoření, v němž Bůh dokončil a naplnil své dílo tím, že si odpočinul. Ve svém klidu se Bůh ve svém činění svobodně a laskavě sám omezil.¹²⁸⁹

Den odpočinku ve své plnosti ještě nenastal. Vzpomeňme na utopický rys rozšiřování klidu o milostivém létě.¹²⁹⁰ Rozumíme tomu, co tento klid znamená a co by znamenat měl: každý sedmý den je dnem, v němž člověk svým odpočinkem nechává odpočívat Boží stvoření, a každý sedmý rok je rokem *pokoje*. Tak znějí slova naděje. A co se tu stává znatelným jako pokoj stvoření a klid o dni odpočinku, dává očekávanému naplnění přesnější podobu: přece nejen vyvolení, jimž se závdavkem Ducha jsou dána slova, aby tuto naději vyslovovali, nýbrž rovněž opomenutí, kteří nestojí v tradici této řeči, kteří přesto stále znovu mohou něco vnímat z pokoje, který vyhlížejí. Bůh požehnal sedmý den. Tento konkrétní požehnaný čas je univerzální, přichází ke všem tvorům a nechává je vstoupit do požehnání tohoto dne. Vnímáme to, zakoušíme a vyslovujeme, jak je příznačné pro lidi, kteří ve křtu dostali na svou naději pečeť jistoty. Avšak tento předmět naděje, jak jistě je to naplněné stvoření, čeká na *všechny*. Ve zkušenosti zaslíbeného dne odpočinku to všichni předjímají.¹²⁹¹

¹²⁸⁸ BD III, 469–472, 476.

¹²⁸⁹ Mildenberger tu navazuje na interpretaci Božího odpočinku a klidu o sedmém dni jako naplnění Božího díla u Karla Bartha. Ten ve vymezení se vůči myšlence stále dále se vyvíjejícího principu světa, avšak přece své hranice neuznávajícího lidského bytí, zdůrazňuje Boží klid jako manifestaci jeho svobody a lásky (KD III/1, 243; BD III, 474).

¹²⁹⁰ Srv. BD II, 218–222.

¹²⁹¹ BD III, 474n; 476.

Závěr

Nechat se Friedrichem Mildembergerem utvrdit v přesvědčení nejen o církevní prospěšnosti, nýbrž i akademicko-teologické nosnosti principiálně mezioborově založené teologie pro nás nebylo obtížné. Slabiny nejen pevně daných, katedrám na teologické fakultě odpovídajících teologických disciplín, nýbrž i v jejich rámci rozparcelovaných tematických okruhů autor práce vnímal od samého vzplanutí svého zájmu o teologii, což přímo souvisí se zvolením tohoto tématu disertační práce. Stejně jako v jiných vědních oborech tato disciplinární specifikace, a tedy i diferenciacie představuje, zdá se, nezbytný předpoklad rozšiřování *dílčích* poznatků souvisejících s úzkým předmětem bádání. Je ověřitelná pravda, že odborníci na slinivku břišní, *jiní* odborníci na chrup a *zcela jiní* na onemocnění neurologická dosahují v rámci svého předmětu odborného zájmu četnějších a přesnějších poznatků, nemusejí-li se bezprostředně zaměstnávat takřka ničím, co s tímto zájmem nesouvisí. Leč „přesnější“ a „hlubší“ nejsou zdaleka synonyma. Stejně jako člověk není součet lidských orgánů a společnost součet jednotlivců, není ani poznání suma poznatků. Chceme-li tudíž dospět od *poznatků* k *poznání*, potřebujeme kontext, přesah a ovšem i určitý vztažný bod. Až do tohoto místa by náš „Závěr“ bez váhání podepsal i ne jeden Mildembergerův kritik a odpůrce (třebaže bychom jej museli nalézt spíše nepřímou cestou). Také on totiž může nejen hledat, nýbrž i aktivně rozvíjet teologickou interdisciplinaritu a překračovat do jiných – i mimoteologických – oborů. A hledat tento přesah ve vztaženosti k vědeckosti a logické vykazatelnosti vlastního počínání navenek se v podmínkách moderny jeví jako podstatně konsekvantnější krok než vlastní vědu citelně omezit a upnout k církvi, která i při bližším konfesním vymezení jako u Mildembergera představuje velmi vágní veličinu nejen v pluralitní společnosti. Již za odvalu k tomuto „úroku“ lze Mildembergera pouze obdivovat. Vázanost teologie na církve pro Mildembergera zdaleka není podmíněna nějakým antisubjektivistickým vzmachem – byť svou „levicovou“ společensko-politickou orientací věru nezapře –, nýbrž nejhlubším přesvědčením o *funkcionálním* pojetí teologické vědy, resp. „teologické reflexe“, jak Mildemberger k libosti českého, zvláště českobratrského ucha rád říká. Mildembergerovi se ovšem v nejmenším nepodařilo nás přesvědčit o tom, že cesta teologie jako přísné vědy, která je schopna v každém okamžiku vykázat svůj pravidla logiky sledující postup před akademickou a sekulární veřejností, zdůvodňujíc tím rovněž místo teologické vědy na univerzitě, vrcholně reprezentovaná Mildembergerovým celoživotním kontrahentem Wolfhartem Pannenbergem, je cesta mylná. Antiapologetické kormidlo nám u Mildembergera připadá vychýlené k jedné straně přesprátiš. V důsledku toho nacházíme v jeho díle kritiky „konstruuující teologie“ a všelijak zúžené a nesprávné církevní praxe opravdu nadměrné množství. Než jsme Mildembergerovy práce začali číst, netušili jsme, že teologický žánr unese vykřičníky v takovéto hustotě. Dílo Friedricha Mildembergera působí při vši své originalitě, analytické brilantnosti a celkové záslužnosti velmi zamračeně a rozhněvaně.

Můj celkový pohled na Friedricha Mildembergera se možná překvapivě blíží onomu Martina Hilského na Williama Shakespeara: Nejinspirativnějším na Mildembergerově teologii shledávám myšlení vždy *konkrétního* lidského bytí prostřednictvím *konkrétních* biblických situací, obrazů a osob. Abstraktní myšlenky snadno zestárnou a potom nezbyvá než je krkolomnými operacemi aktualizovat. Jak naznačeno, upnout mezioborově rozvrženou teologii spolu s Mildembergerem k církvi nebo spolu s Pannenbergem k novověké vědě však zdaleka nepovažujeme za dvě výlučné cesty. Jeden z největších úkolů teologie dneška spatřujeme v tom teologicky tvořit tak, aby se obě protínaly, vzájemně stimulovaly, a tak vyvažovaly své jednostrannosti. K tomu je nezbytné rozpoznat obohacující potenciál též mimokřesťanských náboženství a otevřít jim prostor v samém středu vlastní teologické práce, a nejen jim věnovat krátkou kapitolu až na konci dogmatiky. Mildemberger nás každopádně vyvádí z omylu, že církevně orientovaná teologie funguje jako *ancilla ecclesiae*, jako potvrditelka prohlášení církevních dignit a advokátka

církevního vymezení se vůči „světským“ a „liberálním nepořádkům“. S tím souvisí, že Mil- denberger záslužně zostřuje naše vnímání metafyzického myšlení a pomáhá nám „stopovat“ jeho znatelné momenty či skrytá rezidua i tam, kde se ve jménu „postmoderny“ užívá slova „moderní“ jako negativní fólie a vposled prázdne etikety, stejně jako se všelijakých filosoficko- náboženských a fundamentálně-teologických konceptů ptá na materiálně-dogmatický obsah a biblické zakotvení. Smíme-li jednou nohou vkročit do prorockého žánru, Friedricha Mil- denbergera patrně stihne tentýž teologický osud jako jeho učitele Hermanna Diema: Jeho dílo se podle všeho nestane teologickým mainstreamem a v teologických či jiných knihovnách na jeho knihy případný zájemce nebude muset dlouhé měsíce čekat, aby je poté dostal opatřené zvýrazňovačovými zásahy předchozích čtenářů. Jistě si ovšem lze uchovat naději, že přijde jeho *kairos* a spolu se svým velkým vzorem Martinem Kählerem promluví nepředvídatelně jinak a jinde než v prostředí německé luterské systematické teologie.

Bibliografie

Prameny

- Abraham und wir – einige systematisch-theologische Reflexionen, *Zeitgemäßes zur Unzeit*, Essen 1987, 88-95.
- Adam, *TRE* 10, 1977, 431-437.
- Auferstanden am dritten Tage nach den Schriften, *EvTh* 23, 1963, 265-280.
- Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive I–III*, Stuttgart 1991-1993.
- Biblische Theologie als kirchliche Schriftenauslegung, *JBTh* 1, 1986, 151-162.
- Biblische Theologie versus Dogmatik, *JBTh* 6, 1991, 269-281.
- Das Gesetz als Voraussetzung des Evangeliums. Dogmatische und ethische Folgen eines lutherischen Theologumenons, in: Elke Axmacher – Klaus Schwarzwäller (vyd.), *Belehrter Glaube. Festschrift für Johannes Wirsching zum 65. Geburtstag*, Frankfurt 1994, 205-223.
- Das heilige Abendmahl. Vortrag vor der Dekanatsynode Schwabach am 26. Oktober 1974*, archiv Erlangen – Greifswald.
- Der Glaube als Voraussetzung für das Denken Gottes, in: *NZSTh* 32 (1990), 143-165.
- Die halbe Wahrheit oder die ganze Schrift. Zum Streit zwischen Bibelglauben und historischer Kritik*, München 1967.
- Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Ökonomie als grundlegendes Strukturproblem einer modernen Dogmatik, *ZThK* 87, 1990, 340-358.
- Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1981.
- Gottes Tat im Wort. Erwägungen zur alttestamentlichen Hermeneutik als Frage nach der Einheit der Testamente*, Gütersloh 1964.
- Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung*, Tübingen 1975.
- Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 1982.
- Christologie. Vorlesung im Wintersemester 1977/78*, archiv Erlangen – Greifswald.
- Kleine Predigtlehre*, Stuttgart 1984.
- Texte – oder die Schrift, *ZThK* 66, 1969, 192-209.
- Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*, Stuttgart 1983.
- Theologie des Heiligen Geistes. Vorlesung im Wintersemester 1980/81 in Erlangen*, Erlangen 1981.
- Theologische Überlegungen zu Beichte, Buße, Sündenbekenntnis*, archiv Erlangen – Greifswald nedatováno.
- Theorie der Theologie. Enzyklopädie als Methodenlehre*, Stuttgart 1972.
- Überlegungen zum Gottesbegriff, *ZThK* 62 (1965), 458-483.
- Zum Verhältnis von Dogmatik und biblischer Theologie, in: *Festgabe für Friedrich Lang*, vyd. O. Bayer – G.-U. Wanczek, Tübingen 1978, 428-435.
- Woran man sich halten kann – Autorität in der evangelischen Kirche, in: *Zeitgemäßes zur Unzeit*, Essen 1987, 60-69.

Literatura

- Althaus, Paul, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh ³1952.
- Assel, Heinrich (vyd.), *Zeitworte. Der Auftrag der Kirche im Gespräch mit der Schrift. Friedrich Mildenberger zum 65. Geburtstag*, Nürnberg 1994.
- Austin, John L., *How to Do Things with Words*, vyd. J. O. Urmson, Oxford 1962.
- Barr, James, *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, Minneapolis 1999.
- Barth, Hans-Martin, *Wohin – woher mein Ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, München 1981.
- Barth, Karl, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich 1932nn.

- Baumgärtel, Friedrich, *Verheißung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments*, Gütersloh 1952.
- Bayer, Oswald, *Was ist das: Theologie. Eine Skizze*, Stuttgart 1973.
- Beyschlag, Karlmann, *Grundriß der Dogmengeschichte I. Gott und Welt*, Leipzig ²1987
- Bonhoeffer, Dietrich, *Ethik*, München 1966.
- Bultmann, Rudolf, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen ¹²1952.
- Bultmann, Rudolf, Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates, *Glauben und Verstehen* II, Tübingen 1952, 246-261.
- Bultmann, Rudolf, *Das Verhältnis der christlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960.
- Bultmann, Rudolf, Geschichte und es Eschatologie im Neuen Testament, in: *týž, Glauben und Verstehen* III, Tübingen 1960, 91-106.
- Bultmann, Rudolf, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958.
- Bultmann, Rudolf, *Jesus*, Berlin 1926.
- Bultmann, Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1977.
- Carnap, Rudolf, *Problémy jazyka vědy*, Praha 1968.
- Dalferth, Ingolf U., *Radikale Theologie* [ThLZ.F 23], Leipzig 2010.
- Diem, Hermann, *Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus II. Theologie als kirchliche Wissenschaft*, München 1955.
- Dietzfelbinger, Christian, Paraklet und theologischer Anspruch im Johannesevangelium, *ZThK* 82 (1985), 389-408.
- Ebeling, Gerhard, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, *ZThK* 47 (1950), 1-46 (přetištěno in: *týž, Wort und Glaube* I, Tübingen 1960, 1-49).
- Ebeling, Gerhard, Hermeneutische Theologie?, in: *Wort und Glaube* II, Tübingen 1969.
- Ebeling, Gerhard, Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen, *ZThK* 75 [1978] 99-116.
- Ebeling, Gerhard, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung*, Tübingen 1975.
- Ebeling, Gerhard, Theologie I. Begriffsgeschichtlich, *RGG*³ VI, 1962, 754-769.
- Ebeling, Gerhard, Was heißt „Biblische Theologie“?, in: *Wort und Glaube* I, Tübingen 1960.
- Elert, Werner, *Der christliche Glaube*, Hamburg ³1956.
- Fischer, Hermann, Natürliche Theologie im Wandel, *ZThK* 80, 1983, 85-102.
- Gadamer, Hans Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965.
- Geißer, Hans, *Die Trinitätslehre unter den Problemen und in den Prolegomena christlicher Theologie. Beobachtungen am Schicksal des Dogmas in der evangelischen theologischen Tradition des 19. Jahrhunderts bis zur Rezeption durch Karl Barth*, Tübingen 1962.
- Gese, Hartmut, Der auszulegende Text, *ThQ* 167, 1987, 252-265.
- Gese, Hartmut, Die Sühne, in: *týž, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, BeTh 78, München 1977, 85-106.
- Gese, Hartmut, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, BeTh 78, Tübingen ²1983.
- Gollwitzer, Helmut, *Und führen du nicht willst. Bericht einer Gefangenschaft*, München 1951.
- Harnack, Adolf, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921.
- Hirsch, Emanuel, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums*, 1936, vyd. H. M. Müller, Tübingen 1986.
- Honecker, Martin, *Handbuch christlicher Ethik* I, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien 1978.
- Honecker, Martin, *Konzept einer sozialetischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik*, Tübingen 1971.

- Huber, Wolfgang – Petzold, Ernst – Sundermeier, Theo, *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns. Dietrich Ritschl, dem unermüdlichen Brückenbauer zwischen Theologie, Medizin und Philosophie, in Dankbarkeit gewidmet*, München 1990.
- Hübner, Kurt, *Wahrheit des Mythos*, München 1985.
- Childs, Brevard S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Minneapolis 1993.
- Childs, Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia 1979.
- Childs, Brevard S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia 1986.
- Childs, Brevard S., *The New Testament as Canon. An Introduction*, London 1984.
- Janowski, Bernd – Welker, Michael (vyd.), *Biblische Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn 1997.
- Janowski, Bernd, *Biblische Theologie I. Exegetisch*, RGG⁴ I, sl. 1544–1549.
- Janowski, Bernd, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1982
- Jaspers, Karl, Hiob, in: Klaus Oehler – Richard Schaeffler (vyd.), *Einsichten. Festschrift Gerhard Krüger*, Frankfurt am Main 1962, 86-106.
- Jüngel, Eberhard, *Entsprechungen. Gott, Wahrheit, Mensch. Theologische Erörterungen*, München 1980.
- Jüngel, Eberhard, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*, Tübingen 1965.
- Jüngel, Eberhard, *Tod*, Stuttgart 1971.
- Kamlah, Wilhelm – Lorenzen, Paul, *Logische Propädeutik oder Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim 1967.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, vyd. Wilhelm Weischedel, Zürich 1977 (česky *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001).
- Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2011 (česky *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, Praha 2013).
- Käsemann, Ernst, *An die Römer*, Tübingen ³1974.
- Körtner, Ulrich H. J., *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994.
- Körtner, Ulrich H. J., *Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Kraus, Hans-Joachim, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn 1970.
- Kushner, Harold S., *Když se zlé věci stávají dobrým lidem*, Praha 2001.
- Luther, Martin, *De servo arbitrio*, WA XVIII.
- Lutz, Johann Ludwig Samuel, *Biblische Dogmatik*, nach dessen Tode herausgegeben Rudolf Rüetschi, Pforzheim 1847.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK 1.1-4, Neukirchen-Vluyn 1985nn.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*, München 1988.
- Merk, Otto, *Biblische Theologie in ihrer Anfangszeit*, Marburg 1972.
- Mildenberger, Friedrich – Track, Joachim (vyd.), *Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge. Wilfried Joest zum 65. Geburtstag*, Göttingen 1979.
- Moltmann, Jürgen, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989.
- Moltmann, Jürgen, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.
- Noth, Martin, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Darmstadt 1960.
- Oeming, Manfred, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad*, Stuttgart 1987.
- Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen*, München ³1963.

- Pannenberg, Wolfhart – Lehmann, Karl (vyd.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg im Breisgau 1986.
- Pannenberg, Wolfhart – Rendtorff, Rolf – Rendtorff, Trutz – Wilkens, Ulrich, *Offenbarung als Geschichte, Kerygma und Dogma*, Beiheft 1, Göttingen 1961.
- Pannenberg, Wolfhart – Sauter, Gerhard – Daecke, Sigurd Martin – Janowski, Hans Norbert (vyd.), *Grundlagen der Theologie – ein Diskurs*, Stuttgart 1974.
- Pannenberg, Wolfhart, Die weltbegründete Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube, in: Heins Heinrich Schmid (vyd.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 108–122.
- Pannenberg, Wolfhart, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ⁵1976.
- Pannenberg, Wolfhart, Otevřenost vůči světu i Bohu, in: Kuschel, Carl Josef (vyd.), *Teologie 20. století. Antologie*, Praha 2007, 49-57.
- Pannenberg, Wolfhart, Stellungnahme zur Diskussion, in: Robinson, James M. – Cobb, John Boswell (vyd.), *Neuland in der Theologie III. Theologie als Geschichte*, Zürich – Stuttgart 1967, 285-351.
- Pannenberg, Wolfhart, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973.
- Pöhlmann, Horst Georg, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh ⁴1985 (česky *Kompendium evangelické dogmatiky*, Jihlava 2002).
- Pokorný, Petr, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, Berlin 1987.
- Rad, Gerhard von, *Das erste Buch Mose: Genesis. Kapitel 25,19-50,26*, Göttingen 1961.
- Rad, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, München ⁴1965.
- Rahner, Karl, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 103-133.
- Ratschow, Carl Heinz, *Die eine christliche Taufe*, Gütersloh 1972.
- Reventlow, Hennig Graf, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1983.
- Ricoeur, Paul, *Die lebendige Metapher*, München 1986.
- Rinn, Heinrich – Jüngst, Johannes, *Kirchengeschichtliches Lesebuch*, Tübingen 1915.
- Ristschl, Dietrich, Gott wohnt in der Zeit, in: Hermann Deuser et al. (vyd.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, München 1986, 250-261.
- Ritschl, Dietrich, *Zur Logik der Theologie*, München 1984.
- Roloff, Jürgen (vyd.), *Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs. Festschrift für Friedrich Mildener zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1994.
- Roloff, Jürgen (vyd.), *Einfach von Gott reden. Ein theologischer Diskurs. Festschrift für Friedrich Mildener zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1994.
- Roubík, Pavel, Ontologické rozšiřování. Jednota dějin tradice Starého a Nového zákona podle Hartmuta Geseho, in: *Vykládat Bibli. Předpoklady a přísliby teologické exegeze. Studie a texty Evangelické teologické fakulty 1*, 2015, 3-31.
- Ruler, Arnold A. van, *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, München 1955.
- Sauter, Gerhard (vyd.), *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien. Analysen. Entwürfe*, München 1973.
- Sauter, Gerhard, Dogmatik, *TRE 9*, 1982, 41-77.
- Sauter, Gerhard, *Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen*, München 1971.
- Schleiermacher, Friedrich D. E., *Der Christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), vyd. M. Redeker, Berlin 1960.
- Schleiermacher, Friedrich D. E., *Dialektik*, vyd. R. Odebrecht, přetisk Darmstadt 1976,

- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, vyd. H. Scholz, Leipzig³1910.
- Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke*, vyd. H. Mulert, Gießen 1908.
- Schlink, Edmund, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983.
- Schnelle, Udo, Sachgemäße Schriftauslegung, *Novum Testamentum* 30 (1988), 115–131.
- Schweizer, Eduard, *Der Brief an die Kolosser*, EKK 12, Zürich 1976.
- Slenczka, Reinhard, Zeichen der Zeit und Zeitgeist, *Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 33 (1960), 13–33.
- Stecker, Georg, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984.
- Stollberg, Dietrich, Praxis und Proprium, *WPKG* 66 (1977) 370–392,
- Strecker, Georg (vyd.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Darmstadt 1975.
- Stuhlmacher, Peter – Claß, Helmut, *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*, Stuttgart 1979.
- Stuhlmacher, Peter *Der Brief an die Römer*, Göttingen 1989.
- Stuhlmacher, Peter, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I–II*, Göttingen²1997, ²1999.
- Stuhlmacher, Peter, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975; týž, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen²1986.
- Stuhlmacher, Peter, *Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie*, Göttingen 1975.
- Stuhlmacher, Peter, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, Göttingen²1986.
- Stuhlmacher, Peter, Warum mußte Jesus sterben?, in: týž, *Jesus von Nazareth – Christus des Glaubens*, Stuttgart 1988, 47–64.
- Stuhlmacher, Peter, *Wie treibt man Biblische Theologie?*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Tillich, Paul, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1956.
- Tomáš Akvinský, *Summa theologica*, online: <http://www.corpusthomisticum.org/sth3082.html> [30. 6. 2017].
- Trillhaas, Wolfgang, *Dogmatik*, Berlin 1962.
- Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976.
- Volkskirche – Kirche der Zukunft? Leitlinien der Augsburgischen Konfession für das Kirchenverständnis heute*, vyd. W. Lohff – L. Mohaupt, Hamburg 1977.
- Wainwright, Geoffrey, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, London 1982.
- Weder, Hans, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktiongeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Göttingen 1980.
- Welker, Michael, *Biblische Theologie II. Fundamentaltheologisch*, RGG⁴ I, sl. 1549–1553.
- Welker, Michael, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012.
- Welker, Michael, *Kirche ohne Kurs. Aus Anlaß der EKD-Studie ‚Christsein gestalten‘*, Neukirchen-Vluyn 1987.
- Wenz, Gunther, *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003.
- Whitehead, Alfred N., *Science and the Modern World*, New York 1925.