

Pavel Roubík

**Bůh uprostřed
své církve**

Teologie
Friedricha
Mildenbergera

Bůh uprostřed své církve

Teologie Friedricha Mildembergera

Pavel Roubík

Recenzovali:

doc. Filip Čapek, Ph.D.

prof. Pavel Hošek, Ph.D.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Redakce Adéla Petruželková

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

Tato kniha je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného grantu „Biblická dogmatika Friedricha Mildembergera. Jeden pozapomenutý systematicko-teologický koncept“ (124314) uděleného Grantovou agenturou Univerzity Karlovy a vychází s jeho finanční podporou.

© Univerzita Karlova, 2020

© Pavel Roubík, 2020

ISBN 978-80-246-3894-2

ISBN 978-80-246-3921-5 (online: pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2020

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Mé ženě

Obsah

Úvod	11
A. MLADÝ MILDENBERGER	19
1. Dogmatika starozákonně oděná	20
1.1. Křesťanské chápání Starého zákona jako předpoklad jeho platnosti v církvi	22
1.2. Text a Boží dějinný příběh	25
1.3. Duch svatý	28
1.4. Boží dějinný příběh jako Boží slovo	29
1.5. Boží dějinný příběh jako požadavek	30
1.6. Izrael a církev	31
1.7. Ježíš Kristus	32
1.8. Živoucí Bůh	34
1.8.1. Skrytý Bůh	35
1.8.2. Zjevený Bůh	36
1.8.3. Trojjediný Bůh	37
2. Učení o Bohu	38
2.1. Teorie přirozeného poznání Boha	39
2.2. Předpoklady teologické řeči o Bohu	41
2.3. Bůh jako jméno – trojjediný Bůh	46
2.4. Duch svatý jako subjekt křesťanského života	51
2.5. Boží bytí	54
2.6. Boží dokonalost	59
3. Mildenberger a Kähler	61

B. BIBLICKÁ DOGMATIKA	71
I. PROLEGOMENA	71
1. Úkol a metoda	72
2. Jednoduchá řeč o Bohu a vědecká teologie	76
2.1. Biblická dogmatika jako církevní věda	82
2.2. Církevní užívání Písma	90
3. Boží slovo jako základ a světlo světa	97
3.1. Jednota Písma	98
3.2. Čas Božího slova	106
3.3. Dosah Božího slova	118
4. Biblická řeč	125
4.1. Čas a dějiny	126
4.2. Jazyk a řeč	136
4.3. Čas a Boží slovo	143
5. Metodická rozhodnutí	153
5.1. Určení vztahu theologie a oikonomie jako otázka úplnosti dogmatiky	154
5.2. Význam časového vztahu biblických textů pro dogmatický výklad Písma	164
5.3. Souvislost zdůvodnění	175
II. OIKONOMIE JAKO THEOLOGIE	181
1. Problematika myšlení Boha	182
1.1. Krize metafyzického myšlení Boha	182
1.1.1. Kant	186
1.1.2. Schleiermacher	189
1.2. Víra a myšlení Boha	193
1.3. Bůh jako dobrota života	204
2. Život hříšného člověka před svatým Bohem	211
2.1. Boží umožnění lidského života před Bohem: kněžská tradice	212
2.2. Bůh žárlivě milující: deuteronomistická tradice a profétie	221
2.3. Boží spása v Ježíši Kristu	235
2.3.1. Boží spravedlnost v evangeliu: christologie epištoly Římanům	237
2.3.2. Věrný velekněz: christologie epištoly Židům	245
2.3.3. Vyvýšený Kristus: christologie Janova evangelia	248

3. Příklon Boha k člověku a člověka k Bohu	252
3.1. Časy a místa příklonu	257
3.2. K Bohu přimknutý život	263
3.3. Čas k víře	280
4. Trojí Boží jméno	303
4.1. Boží čas pro nás	305
4.2. Boží jméno jako souhrn Božího dějinného příběhu	313
4.3. Boží jistota	324
III. THEOLOGIE JAKO OIKONOMIE	333
1. Spása člověka jako naplnění stvoření	334
1.1. Nový člověk jako cíl stvoření	335
1.2. Nové stvoření jako určení lidského bytí	346
1.2.1. Kant	348
1.2.2. Fichte	350
1.2.3. Luther (a Fichte)	353
1.3. Bůh ve světě	357
2. Boží člověk	367
2.1. Vztah Boha k člověku jako konstituce člověka	367
2.1.1. Duchem vedený člověk	369
2.1.2. Opomenutí	395
2.2. Zákon jako odpověď člověka	399
2.3. Podoba lidského bytí	415
3. Přirozený svět jako teologický problém	433
3.1. Útulný svět	434
3.2. Čas člověka	444
3.3. Svoboda člověka ve světě	459
4. Bůh s člověkem	470
4.1. Stvořitel nebe i země	471
4.2. Ježíš Kristus jako prostředník při stvoření	477
4.2.1. Schleiermacher	485
4.2.2. Barth	487
4.2.3. Rahner	489
4.3. Co je člověk	493
4.3.1. „Hvězdné nebe nade mnou a mravní zákon ve mně“	494
4.3.2. Bůh, nebo zvíře	497
4.3.3. Hominem iustificari fide	499
4.3.4. Znovuzrození	504

Závěr	506
Bibliografie	509
Summary of The Theology of Friedrich Mildenerger	517
Rejstřík biblických odkazů	522

Úvod

Napsat první monografii k určitému tématu je velké dobrodružství i ne snadný úkol. Nelze se nechat vést předchozími pokusy a vyrovnávat se s nimi. Ten, kdo se rozhodne rozšířit literaturu o velikánech, si může ušetřit otázku, proč dotyčný dosáhl či dosahuje takové popularity. Friedrich Mildenerger je naproti tomu tehdejší i současnou teologií až na pár výjimek ignorován. Aniž bychom tedy považovali teologický mainstream za hloupý – podobně jako ten, kdo by psal o Schleiermacherovi, Barthovi či Tillichovi a vřel by hlavou nad tím, jak se něco takového mohlo tak ujmout –, budeme Mildenergerovu teologii představovat sice diachronně, ale přesto se stálým zřetelem k otázce, proč mu bývá dovoleno vstoupit nanejvýš tu a tam do poznámky pod čarou.¹

-
- 1 Např. Michael Welker, čelní současný systematicko-teologický představitel tzv. „biblické teologie“, kterou Mildenerger celoživotně rozvíjel, na něj překvapivě vůbec nenavazuje, byť s ním věcně pár momentů sdílí, např. když odkazuje na Mildenergerovu analýzu krize metafyzického pojetí Boha (*Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012, 248, pozn. 12). – Wolfhart Pannenberg, s nímž se Mildenerger neustále vyrovnával a jehož stoupající hvězdu považoval za příznak úpadku teologie přinejmenším v německé jazykové oblasti, Mildenergera téměř ignoruje. Nejobsáhlejší polemiku s ním, znovu v poznámce pod čarou, nacházíme v Pannenbergových *Žákladech christologie*. Zpochybňuje tu Mildenergerovo 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 Mildenerger správně tvrdí, že Ježíšova smrt byla chápána ve světle prorockého utrpení, „nepředstavuje utrpení samo o sobě 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 Mildenergerovy logiky by se Ježíšovi i dalším židovským mesiášským pretendentům muselo věřit jakožto mesiášům právě kvůli jejich ztroskotání (*Grundzüge der Christologie*, 5. vyd., Gütersloh 1976, 63, pozn. 46). Do Pannenbergovy *Systematické teologie* se Mildenerger dostal pouze kvůli svému poukazu na rozšířenou a takřka již samozřejmou představu, že Bůh je sebevědomě jednajícím a v tomto

„Podle mého názoru je Mildenbergerova dogmatika velmi hodnotná. Osobně jsem u pana Mildenbergera studoval, byl jsem svého času jeho tutor a lituji, že jeho systematicko-teologický rozvrh zde v Německu, ale i jinde byl recipován poměrně málo“ – napsal autorovi této knihy v předjaří roku 2014 v doporučení k ročnímu studiu na Univerzitě Ludvíka Maxmiliána v Mnichově Gunther Wenz, nástupce Wolfharta Pannenberg na katedře fundamentální a ekumenické teologie. Ani v kolosálním díle Wenzově, jehož čile se rozrůstající dogmatika – bude-li mu dopřáno pevné zdraví – rozsahově zdatně překoná *Církevní dogmatiku* Karla Bartha či *Spisy k teologii* Karla Rahnera, jméno Friedricha Mildenbergera prozatím nenacházíme. Wenzova studie věnovaná uvedení do třísvazkové *Systematické teologie* jeho učitele Wolfharta Pannenberg – díla, s nímž si co do rozsahu a nároku na čtenáře Mildenbergerova *Biblická dogmatika* nezadá – čítá „pouhých“ 300 stran.² Naše vlastní metodické dilema, jak čelit pod rukama se kupícím materiálu, jsme se rozhodli vyřešit koncentrací na Mildenbergerův vrcholný, dosavadní práce synteticky zahrnující opus – třísvazkovou *Biblickou dogmatiku*, v níž „mohl ještě jednou shrnout to, co [jej] zaměstnávalo celý život“.³

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. Jako dospívajícímu chlapci se mu tehdy zdálo, že pouze církev přetrvala jím intenzivně prožívaný rozpad Německa a institucí i hodnot, které s tímto „Německem“ byly spjaty. Strhující hodiny náboženství u Helmuta Thielickeho ve stuttgartské „Stiftskirche“, hlavním kostele Württemberské zemské církve, společenství evangelické mládeže (jako alternativní zkušenost k Hitlerjugend) a v neposlední řadě rodičovská fara a církevní sbor slibovaly v chaotickém čase bezpečí. V Mildenbergerovi se zrodilo přání následovat rodinnou tradici volbou farářského povolání. V rodokmenu otce nacházíme jména Jakoba a Johanna Valentina Andreae; Gottfried Traub, který ke studiu teologie podnítl Mildenbergerova učitele Friedricha Gogartena,

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.

3 Christian Henning – Karsten Lehmkuhler (ed.), *Systematische Theologie in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1998, 37. Mildenbergerovy starší publikace tudíž zohledňujeme tam, kde se ukazuje posun důrazů nebo kde *Biblickou dogmatiku* doplňují či vysvětlují.

byl zase bratrancem jeho dědečka z matčiny strany, rovněž württemberského faráře.⁴

„Když jsem na podzim roku 1947 zahájil v Tübingenském nadačním ústavu [*Tübinger Stift*] 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 Mildenerger koncem let devadesátých.⁵ Když po třetím semestru následovala na německých teologických fakultách podnes obvyklá změna místa studia, nešel Mildenerger do Marburku, nýbrž do Göttingen, aby tam poznal zmíněného Gogartena, jehož práce *Žvěstování Ježíše Krista*⁶ mu otevřela aktuální perspektivy novozákonní i reformační teologie. „Osobní setkání s Gogartenem [mě] fascinovalo. Na jeho homileticko-exegetický seminář s diskusemi nad aplikací biblických textů jsem si uchoval živou vzpomínku.“⁷ V závěrečné fázi studia na Eberhardově-Karlově univerzitě v Tübingen oslnil Mildenergera vedle církevního historika Hannse Rückerta zvláště novozákonní teolog Ernst Fuchs.⁸

Po závěrečných zkouškách v létě 1951 následovaly první farářské zkušenosti na různých přechodných působištích v Mildenergerově 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“. Mildenergera začíná stále více zaměštnávat otázka Bible jako jednoho celku, těžištěm jeho teologické práce však zůstávala systematická teologie, především dogmatika a filosofie, které v letech 1954–1957 vyučoval na Tübingenském nadačním ústavu. Snažil se zevrubně reflektovat moderní myšlení dějin, právě i ve vztahu k historické práci na Bibli.¹⁰

Na podzim roku 1957 nastoupil Mildenerger na své první stálé farářské místo ve farním sboru Wolfenhausen-Nellingsheim v tübingenském děkanátu. Vyrůstající měrou se zabýval Starým zákonem a doktorskou

4 Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 31.

5 Tamtéž.

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

7 Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 31.

8 Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 32.

9 Tamtéž.

10 Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 31.

práci se rozhodl věnovat literárněkritické analýze Knih Samuelových: *Předdeuteronomistická tradice o Saulovi a Davidovi* (1962).¹¹ V této době přichází do styku s Hermannem Diemem, postavou nejměrodatnější pro celou jeho teologii, jehož seminář a církevněprávní societa nabízely vesnickému faráři příležitost k vědecké diskusi. Mildenbergerova habilitační práce v oboru systematické teologie byla přijata roku 1964 na Evangelické teologické fakultě tübingské univerzity a ještě v téže roce publikována pod titulem *Boží čin ve slově. Úvahy ke starozákonní hermeneutice jako otázka po jednotě Starého a Nového zákona*.¹² „Je možné, že jsem tehdy běžnou historickou metodiku exegetické práce projednal až příliš uctivě,“ vzpomíná autor s odstupem více než třiceti let. Tato metodika totiž 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 u této vědeckosti.“¹³ Přesto mu „záleželo na popisu chápání Písma v jeho nedisponovatelném dění Ducha“.¹⁴ Zkušenost dění Ducha, v němž se chápající stávají souběžnými 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 Mildenberger vymezoval vůči tehdy kontroverzně diskutované typologii, „jež chtěla klást události v dějinách do vzájemného vztahu, a proto nedokázala dostatečně ocenit verbální podobu událostí spásy, nýbrž se ptala na fiktivní skutečnosti, které existují nanejvýš jako sporná rekonstrukce moderní historie“.¹⁵ Postřehnout nepřímou polemiku s Pannenbergem není obtížné.

Na první profesorské místo nastoupil Mildenberger v zimním semestru 1964/65 na Evangelické teologické fakultě Eberhardovy-Karlovy univerzity 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 jeho látce. Tento náhled nutil Mildenbergera věnovat zvláštní pozornost dogmatickým

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 Mildenbergerova díla v poznámkách odkazujeme bez uvedení autora.

13 Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 33.

14 Tamtéž.

15 Tamtéž.

textům právě z didaktického hlediska.¹⁶ Roku 1969 nastupuje jako řádný profesor teologické fakulty Univerzity Friedricha Alexandra v Erlangen. Obě města se „teologicky“ podobají: setrvala na konzervativnějších pozicích, navzdory jejich věhlasu v nich panuje svébytná regionální atmosféra, tradici švábského pietismu není vzdálené erlangenská konfesně-restaurativní luterství, obě žijí v úzkém kontaktu s římskokatolickým prostředím. – Rukopis Mildenergerových didakticky motivovaných dogmatických skript vznikl roku 1975 a po řadě prověření při přednáškách, cvičeníích a repetitoriích byl vydán jako *Cvičebnice základů dogmatiky*.¹⁷ Text doprovázejí četné karikaturní kresby, jimiž chtěl autor přispět k objasnění dogmatických problémů.¹⁸

Roku 1975 publikuje Mildenerger svou knižní prvotinu z oboru systematické teologie, resp. dogmatiky, kterou nazve *Učení o Bohu. Dogmatické zkoumání*.¹⁹ Jak uvidíme níže, zabývá se zde teorií přirozeného poznání Boha, jejím rozpadem v moderní době a důsledky tétož pro dogmatické učení o Bohu. „Přirozené“ poznání Boha nepředstavuje již pro mladého Mildenergera nic „přirozeného“, vnímá jej jako kulturní záležitost, a teologickou teorii takového poznání Boha nelze s naším moderním pojetím racionality sladit. Mildenerger zde pod heslem „Bůh jako jméno“ obšírně pojednává o trojiční teologii, v *Biblické dogmatice* zastoupené plaše, 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 zahrnout nejen christologii, nýbrž i pneumatologii, aby se místo víry a věřícího v tomto příběhu stalo znatelným. Cantus firmus této práce zní: „Bůh si odpovídá v Ježíši z Nazaretu tak, že nám samým udílí v tomto odpovídání prostor.“²¹ Pomocí analogického myšlení se Mildenerger snaží reformulovat tradiční učení o poznání Boha, učení o Boží podstatě a jeho vlastnostech, aby přitom místo a čas ve spolubytí Boha a světa nevymi-

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 si osvojili nezbytnou schopnost dogmatického úsudku?“ (tamtéž, 34).

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

18 Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 34.

19 *Gotteslehre. Eine dogmatische Untersuchung*, Tübingen 1975.

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“ (Henning – Lehmkuhler, *Selbstdarstellungen*, 35).

21 *Gotteslehre*, 177.

zely, jak je tomu v tradičním metafyzickém myšlení Boha, nýbrž mohly vyjít najevo ve svém významu pro vztah víry k Bohu.²²

Na začátku 80. let se plody Mildenbergerova pedagogického působení staly nejprve *Dějiny německé evangelické teologie v 19. a 20. století*,²³ roku 1983 vyšla vedle druhého vydání shora zmíněné *Cvičebnice též Teologie luterských vyznavačských spisů*²⁴ a o rok později *Malá homiletika*.²⁵ Na jejich odezvu autor vzpomíná: „od lidí, kteří si očividně ještě myslí, že existují skutečné dějiny a historie se jim má co možná přiblížit, se mi dostávalo námitky nedostatečné ‚objektivity‘. Učiníme však v teologii dobře, necháme-li fikce idealistické metafyziky dějin včetně jejich metodických implikací za sebou.“²⁶ Je příznačné, že už v době tohoto širokého tematického a mezioborového rozpětí plánuje Mildenberger sepsání rozsáhlé dogmatiky. Náruživě studuje vše, co souvisí s jazykem a řečí, aby to ústrojně začlenil do svého vrcholného díla, třísvazkové *Biblické dogmatiky*, jejíž jednotlivé svazky vyšly v letech 1991 až 1993. Již podtitul *Biblická teologie v dogmatické perspektivě* značí, že kniha nezapadne do teologické krajiny vyměřené tradičním způsobem myšlení s přísně střeženými oborovými hranicemi. Ve své snaze vycouvat z koleje vyježděné dvěma sty lety, po něž byla biblická teologie ryze historickým podnikem, našel Mildenberger kromě několika domácích spřízněných duší jen jediného skutečného souputníka, a sice v zámoří. *Biblická teologie Starého a Nového zákona* yalského starozákonního teologa Brevarda S. Childse vyšla v roce dokončení *Biblické dogmatiky*.²⁷ Ohlas své dogmatiky komentuje Mildenberger takto: „Buď zůstalo bez pozornosti, že jsem sice zamýšlel biblickou teologii, ale jako dogmatik. Potom se hledala sice nekonvenčně vystavěná, avšak tradičně postupující dogmatika. Nebo byl vnímán zájem na biblické teologii, ale potom se předpokládalo, že musí být vypracována historicky, a byl jsem nalézán někde v blízkosti takových exegetických snah. Obojí neplatí. Biblickou teologii nelze uspokojivě vypracovat, necháme-li se při tom metodicky vést konvenční historií. Pak lze nanejvýš vypátrat souvislosti mezi starozákonními a novozákonními skupinami textů z hlediska dějin tradice, nikoli však právě Bible, která přichází ke slovu v církvi. Zároveň nelze Bibli přesadit do zploštělého

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.

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 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 toho, že Mildenbergerův koncept byl a je obcházen nebo přímo odmítán.

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

A. Mladý Mildenberger

1. Dogmatika starozákonně oděná

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

Prvním Mildenergerovým krokem na cestě celobiblické teologie je upuštění od pojmu „dějiny spásy“, který je „z různých stran zatížený“, zamýšlená věc na něm nezávisí, a navíc 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 (*GTat*, 12). V témže spise, téměř o sto stran dále Mildenerger hrot tohoto odmítnutí otupuje: „oprávněná intence pojmu ‚dějiny spásy‘ spočívá v tom, že kontinuita Božího jednání je vyslovena v dějinách, aniž při tom mizí současná spása do minulosti“ (108). 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,

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 zproblematicizovala“ (tamtéž, 83). Je-li ovšem rozpad biblické jednoty důsledkem historicko-kritického výkladu, není podle Mildenergera jasné, jak může být jednota nalezena novým historickým tážením, jak to Ebeling postuluje (tamtéž, 89; *Gottes Tat*, 11n.).

na základě Nového zákona“,³⁰ se Mildembergerovi jeví jako „předsudek, který tázání nepřipustným způsobem zužuje“ (13). Zároveň nesmíme příliš rychle tvrdit bezprostřední vztah ke Starému zákonu. Mildemberger proto odmítá hledat střed Starého zákona, a to i pokud by měl platit rovněž pro Nový zákon, jako je tomu v případech teze H. G. Reventlowa o „sebe sama zjevujícím Bohu“ jako středu Starého i Nového zákona.³¹ Chce proplout mezi Skyllou vposledku nezávazné diskuse historických pravděpodobností a Charybdou dogmatických tvrzení, která znásilňují svéráz biblických textů.³²

Již mladý Mildemberger 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“ (89). Jednotu Starého a Nového zákona spatřuje v cíli tohoto Božího jednání, které není troskotáním Izraele zrušeno. Ukazuje se v něm vina národů – vina, která se nevyčerpává v překročení jednotlivce, kterou nelze chápat pouze jako převrácený postoj individua, nýbrž která převrací právě dějinné spolubytí lidí. A tato vina je definitivně potvrzena v Božím soudu nad Izraelem. Že Bůh v novozákonním Kristově příběhu toto lidské selhávání, které charakterizuje čas počátku, principiálně překonal, zakládá opozici Starého a Nového zákona. Snaha přivodit tento počátek lidskými možnostmi není zakázána pouze Izraeli, nýbrž celému lidstvu.³³ Svět, tj. „rozmanité dějinné spolubytí 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, neznamená, že Bůh nechal jeho počátek padnout. Zde je spíše počátek zrušen v tom smyslu, že ono počáteční Boží jednání je zachováno tímto naplňujícím Božím jednáním a potvrzeno v zaměření na Boží budoucnost“ (90).

30 Friedrich Baumgärtel, Das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen, in: Geschichte und Altes Testament. Festschrift für Albrecht Alt, Tübingen 1953 (*BHT* 16), 13–28 (13).

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

32 *Gottes Tat*, 12–14.

33 *Gottes Tat*, 90. Když Pavel (Ř 10,1–4) přiznává židům horlivost pro Boha, ovšem horlivost nerozumnou, má na mysli právě toto trvání přivést k cíli Boží počátek z vlastních možností, což je snaha, která musí vést do prázdna, poněvadž Boží počátek je u svého cíle v Ježíšově kříži (tamtéž, 89n., pozn. 74).

1.1. Křesťanské chápání Starého zákona jako předpoklad jeho platnosti v církvi

Jak Mildenberger dochází k označení Ježíše Krista jako naplňujícího Boží jednání, které očekávali izraelští proroci? Nepodléhá „zbožnému podvodu“ rané církve, řečeno s Karlem Jaspersem?³⁴ Raná křesťanská církev uznala nespornou autoritu svatých Písem, jejichž počet, natož pořadí bylo tehdy ještě sporné, což ovšem předpokládá konkrétní chápání těchto spisů. Tyto spisy platí za prorocké slovo pro současnost, která je charakterizována faktem vznikající křesťanské církve, jež chápe Starý zákon správně jako poukaz na současnost určenou příchodem Ježíše Krista. Takové užívání Písma bychom mohli označit jako christologický výklad Starého zákona ze strany rodícího se křesťanského společenství. Musí však zůstat jasné, že v christologickém výkladu nejde jen o Ježíše Krista, o němž tyto svaté spisy hovoří, nýbrž zároveň o *společenství* Ježíše Krista. Proto Mildenberger mluví o „křesťanském“ chápání Starého zákona a myslí tím právě tento vztah biblických textů k současnosti raného křesťanství. Tím, že tato současnost odpovídá Písmu a Kristův příběh je vystižen „podle Písem“, prokazuje se tento příběh v současnosti jako odpovídající Boží vůli (L 24,26), takže křesťanské společenství bylo tímto způsobem legitimizováno jako pravý Izrael, jemuž Písmo patří. Na druhou stranu se Písmo jako Písmo svaté křesťanského společenství prokazovalo v tom, že nárok židovství na něj mohl být odmítnut poukazem na to, že Písmo nechápe správně: židovství se Písmo ukazuje jako *gramma*, v usmrcující funkci, která vede pouze stále hlouběji do uzavřenosti vůči Bohu. Pouze tam, kde se čte v poslušnosti vůči Pánu Písma, tj. ve svobodě otevřené Duchem Páně, je Písmo chápáno správně. Chápání Písma je tudíž vždy spjato s určitou předem danou životní souvislostí, v níž člověk musí stát, aby je vykládal a užíval správně. V žádném případě tedy nemůžeme mluvit o sbírce židovských svatých spisů, které by byly rodící se křesťanskou církví převzaty. Písmo bylo přijato ve zcela konkrétním výkladu, určeném eschatologickým chápáním současnosti. Recepce Písma podmiňuje zcela konkrétní užívání, které Mildenberger označuje jako *pneumatické*, „rozumíme-li pneumatem životní souvislost, v níž křesťanské společenství založené Kristovým příběhem může Starý

34 „Mezi zbožným podvodem, který jde od rané církve církevním myšlením, je snad nejpodvodnější (kvůli neotřesitelnosti u věřících) tvrzení o prorocích Starého zákona v zaměření na Krista“ (Karl Jaspers, Hiob, in: *Einsichten. Festschrift Gerhard Krüger*, ed. K. Oehler – R. Schaeffler, Frankfurt am Main 1962, 86–106 [Gottes Tat, 93, pozn. 2]).

zákon chápat jako slovo, jímž dokáže vyslovit svou vlastní současnost“ (93–96).

Tento náhled vede Mildembergera 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“, neboť „pouze pro tento výklad je sbírka židovských svatých spisů vůbec ‚Starým‘ zákonem, totiž svědectvím o Božím dějinném příběhu s Izraelem, naplněném Kristovým příběhem“ (96). Pneumatický výklad ovšem v žádném případě nemůže spočívat v reпрistinaci novozákonního způsobu výkladu, který je možné následovat nanejvýš jako dobovou argumentaci. Přesto pro nás ve většině případů postrádá evidenci, poněvadž neodpovídá doslovnému smyslu uváděných starozákonních textů. Poznání, že závazek vůči doslovnému smyslu při křesťanském výkladu Starého zákona dlouhou dobu neexistoval, nás v žádném případě tohoto závazku nemůže zbavit.³⁵

Mildemberger 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 na za ním spočívající, nejprve snad skrytý záměr inspirujícího Ducha, který poté může být s pomocí téhož Ducha odhalen; tam slovo a vykladač jako dva protějšky splývají, poněvadž pomoc Ducha svatého fakticky činí vykladače pánem textu. „Tím se ztrácí dějinnost slova, které je nyní degradováno na kouzelný proutek, jímž je Duchem nadaný vykladač schopen odhalit bezčasé poklady dosud skryté pravdy zjevení“ (100). Mildemberger naproti tomu energicky trvá na tom, že text nesmí být izolován od pisatele jako bezčasá pravda, kterou lze opakovat bez vázanosti na svého objevitele. Žádá-li Mildemberger od výkladu evidenci, znamená to nejprve, že má se slovem a jeho smyslem odhalit zároveň pisatele. V případě Starého zákona, ale i synoptických evangelií to znamená, že základem výkladu nemůže být jednoduše kanonicky předávaný text, nýbrž musíme jej vystihnout v jeho vzniku a vývoji. Snažíme se tedy pomocí literární kritiky rozlišit a zaslechnout jednoho každého svědka textu v jeho osobitém svědectví. Konečná podoba textu tak nemá v žádném ohledu přednost před jinými stádii. Že toto slovo tvoří spolu s jinými, která je chtějí aktualizovat, doplňovat a interpretovat, kanonický text, nemůže takovému postupu bránit.³⁶

35 *Gottes Tat*, 96n.

36 *Gottes Tat*, 98–101.

Náš výklad může získat evidenci, kterou situace metodicky určená historickou kritikou žádá, a od křeče harmonistické „povinnosti pochopit“ může být osvobozen pouze tak, že ve slovech Písma zaslechneme svědka v jeho času, svérázu, výjimečné hodnotě a jeho výjimečném místě v dějinách zvěstování. Pak 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 v totožném slovním znění – vždy podle toho, v jaké historické souvislosti je vnímán – může vést ke zcela různým svědkům textu s velmi rozdílným záměrem. Tímto postupem, podmíněným naší dějinnou situací, se zcela odlišujeme od užívání Písma v Novém zákoně. Zatímco my, abychom pochopili, přistupujeme ke svědectví minulosti a snažíme se je vystihnout v jeho situaci, vkládá Nový zákon minulé slovo do vlastní současné 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. Ať už citované přesně, nebo – vědomě či nevědomě – přizpůsobené záměru citujícího, je to slovo mobilní, vložené do nové souvislosti chápání, v níž 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 pochopili jednotlivá svědectví. Proto je podle Mildembergera pomýlené nasadit novozákonní užívání Písma jako metodickou normu našeho výkladu Starého zákona, byť by předpokládal, že Duch, který inspiroval starozákonní svědectví, se zde interpretuje autenticky a my musíme tuto jeho sebeinterpretaci následovat. Takový biblicistický 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.³⁷

Pro pochopení daného biblického svědka nestačí jej poznat, nýbrž se musíme ptát, co nám má říci, aby mohlo dojít ke skutečné komunikaci,

37 *Gottes Tat*, 101–103.

„společenství ve věci“ (104). Tato věc není nasnadě, tudíž ji nelze ani jednoduše sdělit; „je jí vlastní specifická mohutnost, která toho, kdo tuto věc skutečně vnímá, zároveň strhává, fascinuje a se sebou spojuje“. Proto „nebude možné tuto poslední vlastní evidenci získat výkladovou technikou ani správně určeným hermeneutickým pravidlem. I když vykládáme správně, nemůžeme si toto pochopení vynutit. Že k němu dojde, může nastat pouze tak, že se Bůh tohoto příběhu učiní evidentním“ (105).

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 jeho skutečnost. To by znamenalo následovat starozákonní představy o tom, co bylo, a tvrdit, že se skutečně udály – *věřit* v ně. Tyto „uvěřené“ 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 by nám text posloužil pouze jako pramen k historickému vyzvednutí Božího dějinného příběhu, který bychom mohli učinit současným i bez ohledu na něj. Tím bychom se znovu dostali do fatální situace: události by se nám vzdály a hrozilo by, že zmizí v propasti minulého, takže bychom se je museli namáhavě snažit zachytit tvrzením významnosti, které je doprovázejí.³⁸ Boží dějinný příběh platí pro nás, což nemůže být jako moment významnosti odděleno od událostí „o sobě“, neboť tento příběh nás potkává právě jako zvěstování ve svém jednoznačném nároku. Text sám jako literární pramen tohoto zvěstování je do Božího dějinného příběhu začleněn rovněž, ale tento příběh 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 spíše tak, že tu naše skutečnost získává zcela novou kvalitu; že jsme vyzváni k tomu, uznat, že nás tento příběh

38 *Gottes Tat*, 105.

kvalifikuje. 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. Božímú dějinnému příběhu je vlastní souvislost, která počátek nechává odkazovat na naplnění, stejně jako umožňuje naplnění vystihnout jako 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 stojí před námi jednotlivý svědek vůči této souvislosti, čímž naši skutečnost označuje jako tímto Božím příběhem určenou, takže jedinečná skutečnost Božího dějinného příběhu zasahuje prostřednictvím textu do naší skutečnosti, aby ji nově kvalifikovala v její celistvosti. Neexistuje žádná vzpomínka na minulé události vyvázaná ze souvislosti s dějinným místem toho, kdo se na tyto události vzpomíná. Tato vzpomínka bude bezprostředně spoluurčovat vlastní současnost vzpomínajícího a vzpomínané zároveň získá touto současností své specifické zabarvení. Zda při tom jde o přísně kriticky namířenou vzpomínku, nebo předkritický postup, sehraje teprve druhotnou roli. Tak jako tak budeme muset vždy a všude mluvit o vztahu korespondence mezi minulým a vlastní současností.³⁹

Při historické rekonstrukci lze jasně konstatovat kontinuitu zvěstované tradice. Dějinný vývoj raného křesťanství každopádně dostal podnět od Ježíše z Nazaretu. Avšak více, totiž legitimitu tohoto odvolávání se raného křesťanského zvěstování na Ježíše *jakožto* Krista, nelze historicky zjistit, neboť prokázání, že zvěstování raného křesťanství správně navázalo na chápání historického Ježíše jeho existence, nemůže historicky přesvědčovat. Prokázat to by totiž předpokládalo, že Ježíšův význam spočíval v inauguraci nového chápání existence a že rané křesťanství svým odvoláváním se na Ježíše chtělo označit kontinuitu chápání existence, zamýšlené v jeho kérygmatu, s Ježíšovým chápáním jeho vlastní existence. Ovšem právě ten, kdo myslí historicky, nemůže takové předpoklady jednoduše uznat a 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 Ježíše Krista rané církve, která nemůže být vyřešena jako prokázání věčné totožnosti obsa-

39 *Gottes Tat*, 105–111.

hu. To by bylo možné pouze tehdy, pokud by zde zvěstovaný Ježíš byl šifrou pro kristovský princip, ideu, trvalou pravdu, již lze tradovat, být i ve formě určitého, jím přineseného chápání existence, 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. Jednoduše opakovat zvěstování pozemského Ježíše by proto ukracovalo událost označovanou 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 schopnosti vždy se stávat současností, která se uskutečňuje ve zvěstování Božího dějinného příběhu, by tento příběh nebyl tím, čím je. Současnost by určoval už jen zprostředkovaně, jako moment vývoje mezi jinými, čímž by ji zároveň propouštěl ze skutečnosti Boha jednajícího v jeho dějinném příběhu. Potud se u dějin zvěstování jedná o událost v našem čase, kterou lze rekonstruovat povýtce historicky. Při tom však nemůže být vystižena její osobitá časová mohutnost, neboť se vymaňuje *vzpomínajícímu* zpřítomnění, které provádí historická rekonstrukce. Potom lze učinit srozumitelným jen *tvrzení* této časové mohutnosti, že ve zvěstování Božího dějinného příběhu se Bůh činí současností přítomným – nebo lépe: že tuto současnost vtahuje do času svého příběhu.

Skutečnost tohoto dění vystihneme jediné tak, že Boží dějinný příběh – jakožto inkluzivní, naši současnost do sebe vtahující, určující, zakládající, omilostňující příběh – zvěstujeme. Při zvěstování samotném ještě není rozhodnuto o jeho legitimitě, 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. Půjde o to, 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, že to, co jsme pojmově odlišili jako různé momenty Božího dějinného příběhu – počátek a naplnění – soudem zároveň oddělené i spjaté, je chápáno jako věcná souvislost, v zaměření na niž je třeba jednotlivý text vykládat a v níž má svou skutečnost to, co text dosvědčuje. Za druhé tak, že se toto dění jako celek prokazuje v procesu zvěstování

jako protějšek, který daný čas zvěstování do sebe vtahuje a takto jej spojuje v jednotě Božího jednání. V této dvojí jednotě se značí celek skutečnosti založené v Bohu a Bůh se prokazuje jako zcela mocný tím, že vše zahrnuje do svého výjimečného jednání.⁴⁰

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 chápat Starý zákon a k tomuto chápání navést považoval za nutné ostře se vymezit jak vůči novozákonnímu užívání Písma, tak tím spíše vůči pravidlům od tohoto užívání Písma odvozeným. Naposled přesněji uvážil to, co rozumí životní souvislosti: ono dění, které prostřednictvím zvěstování vtahuje náš čas do jednoty Božího dějinného příběhu, v nich zakládá a upevňuje, takže můžeme svůj čas chápat jako čas Boží. Tím, že Mildenerger opatřuje toto dění jménem Duch svatý, označuje je jako Boží činy odňaté našemu disponování. Není dobré, jestliže teologická reflexe nechává toto dění v jeho svébytnosti a vyvázanosti ze všeobecných struktur stranou. Musí si dopřát svobodu s tímto zpřítomněním Božího dějinného příběhu počítat, nikoli od něj odhlédnout tak, že nejprve provedeme historickou exegezi v domnění, že tím můžeme text pochopit, abychom teprve ve druhém kroku dospěli k duchovnímu chápání: od „historického“ k „nepodmíněnému“ smyslu slov Písma. Může-li text totiž říci svou věc jinak než pneumaticky, nelze nahlédnout, proč je ve výkladu zapotřebí druhého kroku. Je-li naopak text správně chápán, teprve zaměříme-li se na zpřítomnění Božího dějinného příběhu, potom právě nemůže „pouze historický“ výklad textu vystupovat s nárokem vystihnout jeho doslovný smysl. Předpoklady Mildenergerovy pneumatické exegeze spočívají „v jednotě Božího dějinného příběhu, jak se ukazuje v jednotě kánonu Starého a Nového zákona, skrze nějž se jako text zvěstování Božího dějinného příběhu Bůh tohoto příběhu zpřítomňuje“ (114n.).

40 *Gottes Tat*, 113n.

1.4. Boží dějinný příběh jako Boží slovo

Své dosavadní úvahy Mildenberger 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. Znamená to, 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 jednoznačně určeno jako Boží, poněvadž je jako takové zvěstováno a vyznáváno. Jako zvěstovaná událost připouští pouze rozhodnutí otevřít se Božímu nároku, který je v této události vnesen, anebo tento nárok odmítnout. Na základě této události, která se ve slově stala nárokem, se pro Izrael zpřístupňuje skutečnost jako dějiny. Charakter nároku ovšem mají pouze události, které se Mildenberger snaží vystihnout pojmy *počátek* a *naplnění*. Události následující po počátku se k němu trvale vztahují a na jeho základě jsou srozumitelné jako Boží jednání, včetně soudu, ohlašovaného proroky, který je interpretován nejen jako by předcházel neštěstí a jako výzva k pokání, nýbrž jako prokázání trestající Boží spravedlnosti na těch, kteří mu zůstali dlužni cíl svého vyvolení. Tak vstupuje Boží jednání do slova, aby tímto způsobem určovalo současnost těch, kteří jsou tímto Božím jednáním zasaženi. Mildenberger při tom 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 o mohutnost zjevení, z něhož by tento nárok vyzařoval, nýbrž že jej 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. Ovšem tam, kde jde o pojmové vystižení tohoto cíle, se dostáváme do určité tísně. Nejlepší biblický „kandidát“, pojem *smlouvy* a jejího uskutečňování, představuje specifický historický projev určité dílčí oblasti starozákonních výroků.⁴¹ Mildenberger proto raději mluví o *Božím spolubytí* s člověkem jako cíli Božího jednání, které je ve formě události počátku předáno vyvolenému Izraeli jako slovo

41 *Gottes Tat*, 119.

zvěstování, a tak se tento Izrael a skrze něj i ostatní národy stává fixovaným na tento cíl jako Bohem určenou budoucnost. Chce-li být jako ostatní národy, zřídka se své vlastní existence „vtělené“ do tohoto slova, kterou může získat pouze v poslušné sebeidentifikaci s ním. 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; přece se zároveň chce stát zcela dílem Izraele, který má svou podobu získat v poslušnosti vůči Božímu spolubytí.⁴²

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, má v něm získat prostor, kde se Boží spolubytí s lidmi uskutečňuje, kde zjevený Bůh může zůstat u svého stvoření. V tomto ohledu lze mluvit o předběžnosti starozákonního Božího dějinného příběhu. Mildemberger dodává: „Stejně jako Bůh čeká na tuto korespondenci Izraele a svého jednání, tak čekají národy, k nimž se Bůh skrze Izrael chce přiblížit“ (121). Všechny konkrétní požadavky, které Bůh Izraeli dává, lze shrnout v tom, že se Izrael nevzpírá Boží budoucnosti, která by zároveň s Izraelem spasila ostatní národy. Bůh tento Izrael potřebuje, aby se prokázal jako ten, který je. Tím, že Izrael Boží vůli znázorňuje především, ospravedlňuje se ve své existenci, a tím zároveň ospravedlňuje Boha, jemuž za ni 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, pak Izrael není schopen dostát spravedlnosti, kterou po něm Boží počátek požaduje, a selhává. Tu a tam se sice něco z této spravedlnosti a požadovaného jednání ukazuje, jsou to však celkem vzato pouze epizody, které absenci spravedlnosti Izraele tím více stvrzují. Obzvláště zřetelně se to ukazuje na prorockém zvěstování, které bez příkras s Izraelem účtuje.⁴³ Ovšem právě u proroků, kteří na selhávání Izraele upozorňují ve vsí radikalitě, se pozvedá naděje na nové, naplňující Boží jednání. Jako požadavek vůči Izraeli je toto, Božímu jednání odpovídající lidské jednání zároveň Božím příslibem (Gn 12,3). Spravedlivý Izrael ještě absentuje. Boží zaslíbení však poukazuje na více než na možnost Izraele, totiž na

42 *Gottes Tat*, 116–120.

43 *Gottes Tat*, 122.

jeho Boha, který to, co chybí, 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 Božím jednání posouvá do slova, takže naděje se může držet toho, že skutečnost, tj. 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 a upíná se k získání podílu na této zaslíbené spravedlnosti. V jednání Izraele, které odpovídá jednání Božím, vnímáme christologický vrchol Starého zákona. Nejde při tom o odhalování náhodných podobností, tzv. prefigurace Ježíše Krista v podobě krále, kněze, proroka, trpícího spravedlivého nebo v jednotlivých konkrétních osobách a událostech, jakkoli tu lze vnímat i věčné souvislosti, nejen libovolné asociace. Jednání, které poukazuje na Krista a jeho dílo, má tento charakter pouze jako podíl na činech Izraele. „Izrael jako celek, právě ve své osobitě, zpět do slova vzaté podobě jako Boží dílo je [...] prefigurací Krista“ (123).

1.6. Izrael a církev

Titul „rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid náležející Bohu“ (Ex 19,5n.; Dt 7,6) a odtud vyplývající požadavek vůči Izraeli se v 1 Pt 2,1–12 zdá přecházet na církev. Stejně jako z tohoto požadavku vůči církvi dokážeme přesně vystihnout, co znamená cíl vyvolení – aby všichni „vzdali chválu Bohu ,v den navštívení“ –, tak naopak z funkce Izraele být svědky Boží skutečnosti (Iz 43,10) vystihujeme v této funkci církev – funkci totiž, která jako instituce spásy k záchraně všech údů zapovídá sebespokojenost. Přesto Mildenerger Izrael a církev jednoduše neztotožňuje a v jejich funkcích neanalogizuje. Vždyť se křesťanské společenství jako nový Izrael, který na sebe vztahuje čestné predikáty z Ex 19, konstituuje pouze v tomto přistupování ke Kristu (1 Pt 2,3) jako Bohem „vyvolenému a vzácnému“ „kameni živému“. Stojí-li Izrael pod požadavkem ospravedlňovat své vyvolení činy, které tomuto vyvolení odpovídají, přistupuje církev ke Kristu, v jehož činech ospravedlnění jejího vyvolení již nastalo. Zatímco Izrael ještě nemusel chápat, že zaměňuje sebe a své empirické bytí, k němuž upírá falešnou důvěru, s Boží věcí, není toto nepochopení pro církev možné. Stojí-li slovo vůči Izraeli jako jeho počátek, požadavek a příslib – Izrael vůči *sobě samému* jako vyvolenému Božím lidu –, stojí vůči církvi ve slově Kristus, s nímž ni-

kdy nebude totožná a jehož jednání může vždy pouze následovat. Jinak řečeno: Boží dějinný příběh zde 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 tohoto příběhu vtaženi, jakkoli poslušnost jistě nesmí chybět. Tím je Boží dějinný příběh církve, který se stal slovem, ve zvěstování Ježíše Krista a jeho díla vůči církvi nezaměnitelně vnější. Skutečnost Božího dějinného příběhu církve nezávisí na tom, že církev toto Kristovo dílo uskutečňuje, jakkoli ve víře k tomuto dílu přistupuje, aby je dosvědčovala světu. Tato skutečnost slova je dána spíše v očekávání Kristova příchodu, který jej zjeví jako vyvýšeného kvůli jeho poslušnosti.⁴⁴

V přínáležitosti 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, kde dospělo k cíli jako soud – podmíněno kvalitou vyvolených lidí jako partnerů tohoto Božího jednání. Ukazuje se spíše drženo poslušností toho jediného, který tomuto jednání skutečně odpovídal. Tak je toto jednání jako protějšek ve svědectví církve skutečně v sobě samém, a umožňuje zahrnout lidi, k nimž se toto jednání vyvolujícím způsobem přiklání.⁴⁵

1.7. Ježíš Kristus

Nakolik je třeba chápat Ježíšovo jednání jako jednání lidské, které odpovídá jednání Božímu? Jak se staví Ježíš k požadavku, který byl v jeho době aktuální jako zákon v tradici učenců Písma („zákoníků“)? Židovství vidí souvislost mezi Božím královstvím a zákonem tak, že současné postavení k zákonu rozhoduje o podílu na budoucím Božím království. Kdo nyní zákon dodržuje, bude se účastnit Božího království. Ježíš naproti tomu 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. Zákon a vztah k němu už neurčuje

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

45 *Gottes Tat*, 126.

vztah člověka k Bohu – na rozhodujícím místě stojí Ježíšovo slovo, Ježíš sám. Ve vztahu k němu a k Božímu království, které se v něm prolamuje, má člověk svůj vztah k Bohu.⁴⁶

Příslib podílu na Božím království vynáší Ježíš vůči těm, jimž toto Boží království ohlašuje, *nepodmíněně*. Pro legitimizaci Ježíšova ohlašování Božího království se tudíž nabízí odkázat na Ježíšovy zázraky. Zde však podle Mildembergera nejde o legitimizaci, nýbrž spíše o poukaz na *čas*, který nastává. Jeho příchod se pro Ježíše samého ohlašuje v jeho zázračných činech. Otázka Ježíšovy legitimizace se posouvá k 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 diskutovanému problému historického Ježíše. Historické konstatování zbytnosti Ježíšovy smrti teologické pojetí naopak znemožňuje. Evangelia pojímají Ježíšovu smrt jako důsledek jeho konfliktu s židy, příp. synedriem. Tuto zprávu lze obtížně eliminovat jako nehistorickou, jakkoli velké potíže může líčení Ježíšova utrpení historikovi činit. „Příčinu Ježíšovy smrti je třeba hledat v konfliktu s židovským náboženským společenstvím, nikoli v konfliktu s římskou státní mocí“ (129n.).

Základ Ježíšova konfliktu s židovstvím spočíval v tom, že Ježíš sobě samému, resp. stanovisku k sobě, přiřkl rozhodující roli pro vztah k Bohu, čímž se postavil proti svaté tradici židovství. Nebylo pravděpodobné, že by svým nárokem mohl získat všeobecné uznání. Přesto šel do Jeruzaléma, aby tam tento konflikt urovnal, a Mildembergerovi připadá nesporné, že tím počítal se svou smrtí. Sporné ovšem je, jak tuto smrt chápal Ježíš sám. Na zodpovězení této otázky Mildemberger rezignuje, za nutné spíše považuje prokázat oprávněnost toho, jak interpretuje starozákonní Boží dějinný příběh. Pouze ten totiž umožní dostat se v chápání této smrti na pozici raného křesťanství. K tomu Mildemberger znovu upomíná na pozdvižení Božího počátku do požadavku lidských činů odpovídajících činům Božím. Může tam, kde tyto odpovídající činy schází, dojít k Božímu spolubytí s lidmi? Bude moci vůbec dojít ke spáse, která nemizí ve zcela nedosažitelné budoucnosti? Nemusí dojít ke snaze se prostřednictvím požadavků této budoucnosti zmocnit, takže se zákon stane sebestpotvrzením zbožného

46 *Gottes Tat*, 128.

člověka, místo aby vyjadřoval Boží spravedlnost? A dále: Mohou být požadavky jednoduše vzaty zpět? Neruší se tím zároveň Boží počátek? Nepopírá se tím Boží spravedlnost, Boží vůle, která se v zákonu manifestuje? Ježíšovo jednání zasahuje do aporií takových otázek. Ježíš odporuje židovskému náboženskému společenství, které oprávněnost těchto požadavků reprezentuje, neboť v této tradici je jeho cíl – dosáhnout společenství s Bohem – zastíněn. Proto přichází k těm, které tyto požadavky vylučují, a umožňuje jim vstoupit do Božího království, urovnává pro ně konflikt, který nesmí být vysvětlován jako nepochopení nebo zlovůle protistrany; Ježíšovo utrpení není nejprve výrazem vzpoury Izraele proti Bohu, jak míní Paul Althaus.⁴⁷ Neboť svatost zákona, Božích požadavků, se ukazuje i tam, kde se s ním zachází možná z velmi pochybných a jeho intenci neodpovídajících důvodů. Spíše se Ježíš vystavuje soudu zákona, jehož relativní oprávněnost uznává, čímž upírá zákonu moc vylučovat přestupníky ze společenství s Bohem. V jeho smrti je zachováno obojí: oprávněnost požadavků, které nemohou padnout, jak jistě zůstává Bůh, který položil základ Izraele, věrný sobě samému, i popírání těchto požadavků, nakolik brání tomu, co zamýšlely – Božímu království. V Ježíšových činech, v jeho zvěstování i toto zvěstování potvrzujícím a naplňujícím utrpení se ukazují lidské činy odpovídající počátečním činům Božím. V Ježíšových činech se Boží dějinný příběh naplňuje. Nikoli v tom smyslu, že by tím jednoduše dospěl ke svému konci, nýbrž tak, že tyto naplňující Ježíšovy činy tvoří protějšek, v němž má víra svou neotřesitelnou oporu.⁴⁸

1.8. Živoucí Bůh

Boží dějinný příběh vstupuje do slova, v jehož zvěstování vystupuje vůči dané současnosti jako ji „zdůvodňující, nárokujející, požadující, soudící a omilostňující Boží jednání“ (133). Současnost může toto slovo odmítnout, chtít získat svou skutečnost jinak než v tomto slově a skrze ně. Toto slovo se může vzpírat času tak, že se smysl tohoto času a jeho budoucnost stanou pochybnými. Boží dějinný příběh se potom může zdát jako most, po němž zbožní dychtí před touto skutečností uniknout do iluzorního jiného světa. Jak Mildenerberger zapojí tyto možnosti naklá-

47 Paul Althaus, *Die christliche Wahrheit*, 3. vyd., Gütersloh 1952, 460.

48 *Gottes Tat*, 130–132.

dání se slovem zvěstování do svého tázání po Bohu, s nímž máme co do činění právě v jeho dějinném příběhu?⁴⁹

1.8.1. Skrytý Bůh

Trvá-li Mildenerger na tom, že současnost je založena v Bohu pouze tak, že Boží dějinný příběh takřka inkorporuje skutečnost do sebe, znamená to zároveň, že současnost nemůže být rozpoznána jinak než jako Boží dílo a že Bůh nemůže být poznán jinak než jako ten, který je tu na základě svého dějinného příběhu při díle. Izraeli není tento Bůh 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. Boží jednání rovněž nemůže být rozděleno do dvou modů, které by snad mohly být popsány a učiněny vždy pro sebe transparentními prostřednictvím skupiny pojmů *Deus absconditus* – zákon – hněv – smrt na jedné a *Deus revelatus* – evangelium – milost – život na druhé straně. Skrytý Bůh ovšem nemůže být chápán jako Bůh poznatelný „přirozeně“. Boží skrytost je skrytostí Boha zjevení, a sice „zjevení hněvu“, neoddelitelného od „zjevení spásy“. Boží skrytost nedává o Bohu vědět něco jiného nebo něco více než to, co sám ohlásil ve svém dějinném příběhu. „Mluvíme-li o Boží skrytosti, pak 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 a která tohoto Boha oslovuje tak, jak on učinil známým sám sebe ve svém dějinném příběhu a jak se nachází ve slově zvěstování“ (135).

Proto je podle Mildenergera zapovězena snaha prokázat Boží dějinné působení nějakými racionálními kritérii, jak prý tomuto pokušení podléhá program „Zjevení jako dějiny“, vypracovaný v okruhu kolem Wolfharta Pannenberg.⁵⁰ Odkud by tato kritéria pocházela? „Všechny snahy takto vystopovat Boží působení nebo přinejmenším smysl, pokrok, zákonitý vývoj, nemohou vystihnout působení živoucího Boha, nýbrž mohou vést pouze k ‚podobám‘, myšlenkám, představám, obrazům, pojmům, jimž se skutečný Bůh, Spasitel Izraele, skrývá“ (136).

49 *Gottes Tat*, 133.

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

V našem čase je třeba solidárně vytrvat v dějinách s nadějí 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 takto může dojít k důvěře a naději, pouze takto zaslechneme pokyn, v němž jsme pověřeni tím, co je nyní třeba činit. Nakolik je skrytý Bůh skutečně Bohem, můžeme jeho skrytost vyslovovat pouze jako skrytost zjeveného Boha, jako skrytost překonanou tím, který sám zveřejnil své jméno.⁵¹

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, zavazuje se, že nechce být Bohem pro sebe, nýbrž Bohem, který nese jméno svých vyvolených, který se s nimi spojil a který se ve svém jménu zavázal ke spásnému jednání.⁵² 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 Bůh uskutečňuje své spolubytí s člověkem. Tímto jménem je Bůh oslovován, tomuto jménu důvěřujeme a doufáme v ně, toto jméno dává útočiště spravedlivému, tvoří 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 chce Bůh nově jednat (Ez 36,22). Co určuje Boží jednání, není Izrael, a *přece* jedině Izrael, nakolik nese jméno svého Boha a Bůh jméno svého lidu. Boží jméno je ochranou Izraele, zárukou jeho spásy – nikoli proti nějakým protibožským mocnostem, nýbrž u Boha samého. Do Boha ovšem nevstupuje rozštěpení, které by mělo znepokojovat důsledný monoteismus: Bůh stojí proti Bohu, Boží všemohoucnost se ukazuje omezena Božím jménem,

51 *Gottes Tat*, 136.

52 *Gottes Tat*, 137n.

v němž se Bůh zafixoval 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, nepřipravilo víře Izraele potíže právě nepatrné. Boží jednota nemůže být udržena teoretickým tvrzením, nýbrž tak, že se Boží jméno, jeho spásná vůle, postaví proti ohrožující skutečnosti a donutí tuto skutečnost odhalit se jako dílo živého Boha, spásné, soudící a trestající, přesto však omilostňující. Víra tedy 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“ (140).

1.8.3. Trojjediný Bůh

Podle svého vlastního vyjádření doprovázel Mildenerger své úvahy již od počátku prozatím nevysloveným trojičným učením. Nejde tu v žádném případě o závěrečné převýšení dosavadních úvah nebo jejich postavení na metafyzický základ. Mildenergerovým zájmem je podtrhnout poukazem na trojiční učení spásný charakter Božího dějinného příběhu jako protějšku zjevené Boží skutečnosti, tj. ozřejmit, že je to skutečně Bůh sám, kdo klade počátek, soudí, naplňuje a zároveň nás vtahuje do svého dějinného příběhu. Položení otázky totožnosti Boha Starého a Nového zákona předpokládá, že o Bohu Starého a Nového zákona můžeme vědět nějak jinak než tak, jak on sám sebe ve svém dějinném příběhu učinil známým, když celou naši skutečnost do tohoto příběhu – do své přítomné současnosti, která obemyká naši minulost i budoucnost – vtáhl. „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“ (142).

2. Učení o Bohu

Zdá se, že hlavní důvodem toho, proč Mildenerger píše první knihu 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*, přináší první knižní plod Friedricha Mildenergera jako řádného profesora systematické teologie v Erlangen práce *Učení o Bohu* (1975).

Mezi příčinami zmíněné krize uvádí Mildenerger konec metafyzického konsensu, dále vznik a rozmach moderní vědy a techniky, které hypotézu Boha nepotřebují, a vytěsnění náboženství do oblasti soukromí a niternosti. Veřejný zájem na konsensu ohledně Boha nevidět, dokonce i církve mají 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. Mildenerger nepátrá po příčinách této změny. Zajímá jej spíše to, jak se v souvislosti s tím změnila důležitost církve a teologie. Církve formovala a garantovala jednotné vědomí „monistické“ společnosti, které bylo namířeno na Boha. Není to hodnocení, konstatuje-li Mildenerger: „Bůh byl aktuální.“ Kdo se jej nedržel nebo vypadl ze všeobecně uznávaného pojetí Boha, musel počítat s těžkými společenskými sankcemi. Ať již byl jako pramen poznání Boha uváděn rozum, zjevení, nebo obojí v jejich přiřazení, najevo měl každopádně vyjít Bůh, který dodával společenskému vědomí jednotu. Nad neaktuálností Boha není na místě jásat, ovšem před třemi sty lety se o pojetí Boha, přinejmenším jeho spásného jednání, vedly krvavé války. Přestože společnost *křesťanského*

Západu, která je u konce, není totožná s církví, církev s teologií v zádech se stala strážkyní její autoritářské společenské struktury. Minulost naší západní společnosti Mildembergera zajímá jen 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 naše teologické myšlení s jistými výhradami i nyní. Při vědomí notné nespravedlnosti vůči této minulosti (generalizaci, stylizaci a typizaci) se Mildemberger ptá, co si z této minulosti musíme vzít a co jí raději ponecháme, byť se v teologickém myšlení jedná o oblíbené návyky.⁵³

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 představuje teologie 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“ (Gl, 6). Křesťanský nárok tudíž předpokládá, že Bůh je známou veličinou. Teorie přirozeného poznání Boha tvrdí, že na Boha naplňujícího křesťanský nárok se může přímo obracet každý člověk. Jistě lze tuto teorii zdůvodnit poukazem na autoritativní rozhodnutí, ať už jsou to biblické citáty, slova učitelského úřadu církve, nebo původ člověka z Božího stvoření. Svůj původ v sobě člověk jako Boží obraz nese, a to upřesněný nejčastěji jako duchovnost, rozumnost či osobnost. Člověk jako Boží obraz je schopen nahlížet základní pravdu křesťanství: Boha jako Stvořitele. Kdo ji takto nenahlíží, není prý normální a dobromyslný člověk – buď je to hlupák, nebo člověk zlomyslný. Mildemberger odtud poukazuje na základní 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.⁵⁴

Zasaženost člověka Bohem nesmí zůstat pouhým tvrzením, nýbrž musí být prokázána. Provádělo se to dvěma hustě provázanými způsoby: ontologickým argumentem, kdy se nasazuje u rozumného bytí člověka, který Boha může a skutečně musí myslet, nebo s kosmologickým

53 *Gotteslehre*, 1–3.

54 *Gotteslehre*, 7.

argumentem, který nasazuje u lidského bytí ve světě a kontingenci tohoto bytí zakládá v nutnosti bytí Božího. Mildenergera ruší, jak velké důkazní břemeno teologii připadá, je-li z věty vyznávající stvoření učiněn argument pro přirozené poznání Boha. Zasaženost člověka Bohem, jeho Stvořitelem, musí být učiněna člověku srozumitelnou, aniž by se přitom stalo přebytečným poznání na základě zjevení. Dnešní teoretici přirozeného poznání Boha spíše nemluví o poznání Boha, jehož člověk musí z moci svého rozumu dosáhnout; „spokojí se se znejistěním ‚bezbožného‘ rozumu, aby demonstrovali křehkost (*Fraglichkeit*), pokud možno radikální křehkost lidského bytí, nebo aby prokázali otevřenost člověka, jíž imanentistické pojetí lidského bytí nemůže být právo“.⁵⁵ Jakkoli podle Mildenergera neplatila teorie přirozeného poznání Boha nikdy,⁵⁶ i zde 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.⁵⁷ Skutečnost interpretovanou v zaměření na Boha může spolu 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. „To však, že křesťanský nárok, a tedy víra, která tomuto nároku dává prostor, i teologie, která tento nárok rozvádí, jsou vztaženy ke skutečnosti, je tvořeno tím, že *Bůh* je tu ve hře“ (9).

Struktury, které teorie přirozeného poznání Boha teologické řeči o Bohu dalekosáhle vnutila, trvají i po skončení neohrožené platnosti teorie samé. Chceme-li dostát výzvám naší doby, u nerefektovaného působení strukturálních prvků této teorie v žádném případě nesmí zůstat. Mildenerger jmenuje dva strukturální prvky, vycházející z teorie přirozeného poznání Boha, které jsou zvláště vlivné a blokují možnosti biblicko-křesťanské tradice. Jednak je to potlačení 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 nedo-

55 *Gotteslehre*, 8. Je to nepřímá, leč zřetelná polemika s Rahnerovou, a zvláště Pannenbergovou teorií otevřenosti člověka vůči Bohu; česky srov. Wolfhart Pannenberg, *Otevřenost vůči světu i Bohu*, in: *Teologie 20. století. Antologie*, ed. C. J. Kuschel, Praha 2007, 49–57.

56 „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 více ochabuje –, teologické problémy se kladou zcela jinak“ (*Gotteslehre*, 9).

57 *Gotteslehre*, 8n.

stupné, proto s ní teologická řeč o Bohu údajně nemůže začít – začátek má být vyhrazen všeobecnému poznání Boha. Mildenerberger při pohledu na plody moderní dogmatiky shledává: „Čím důležitější roli přirozené poznání Boha hraje, tím méně trojičního učení a naopak.“ Církevně orientovaný teolog se příznačně ozve: „Pravděpodobně zde ovšem byla praxe církevního vyučování lepší než teologická teorie. Trojiční struktura každopádně nutila k tomu začít [mluvit o Bohu] trojičně“ (17). Jakmile nahlédneme tento tlak – zdůvodňovaný nejrůznějšími hermeneutickými teoriemi tak, že teologická řeč o Bohu musí začít u dorozumění o všeobecném – jako pouhý návyk myšlení, pomine potřeba na tomto momentu myšlení Boha trvat. Mluvit o Bohu srozumitelně a dorozumět se o Bohu jsou dvě různé věci. Tento rozdíl se přehlídí, jsme-li zvyklí myslet zasaženost Bohem, postulovanou jako předchůdnou formu víry, jako přirozenou určenost lidského bytí. Potom se snadno domníváme, že více srozumitelnosti musí nakonec vést k dorozumění o Bohu. Odložení tlaku takového myšlení se v žádném případě nevzdáváme pravdy víry, právě naopak.⁵⁸

S tím souvisí i to, že jeden Bůh přirozeného poznání Boha je myšlen ve svém odlišení i vztahu ke světu či skutečnosti jako celku. Pro tradiční metafyziku bylo takové počínání smysluplné. Nasadila totiž ontologii, která prokázala struktury bytí skutečnosti, do níž zahrнула i Boha, ovšem s náležitým rozlišováním. Vypracovala teologii a kosmologii, která popisovala skutečnost v celku podle jejích hlavních momentů: na jedné straně svět, na druhé straně rozumné bytosti, jimž svět slouží (Bůh, andělé a lidé). Kde lze takto myslet skutečnost v celku, lze myslet i Boha v jeho vztahu k ní. Dnes tak dokáže myslet „nanejvýš pár filosofů a teologů, kteří to zkoušejí ze staré přichylnosti k metafyzice“. Konsensus o tom, jak má být skutečnost v celku myšlena a zakoušena, nemůže teologie zjednat.⁵⁹

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

58 *Gotteslehre*, 17.

59 *Gotteslehre*, 19.

a její tradicí identifikujeme“ (40). Takto „zvnějšku“ viděno lze například říci, že tam, kde je Boží zjevení v Ježíši Kristu uznáváno, se jedná o přizpůsobení se skupinovým normám. Tyto normy se jistě mohou znítenit natolik, že tlak na konformitu se skupinou, působený její autoritou, již není pocítován. Nemusíme se pohledu „zvnějšku“ děsit a hned proti němu stavět církevně teleologický výklad s jeho poukazem na Ducha svatého v roli alternativy – jde totiž o dva komplementární (vnitřní a vnější) aspekty jedné skutečnosti.⁶⁰

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 rozumnosti, která tu přinejmenším dnes neexistuje“ (40). Pro teologii z toho Mildenerger nejprve vyvozuje, „že se musíme dostat přes sebeneporozumění věřící subjektivit“ – „s jejími pochybnými objektivacemi“ –, která by ve své zasaženosti Ježíšem Kristem ráda nahradila osvícenstvím „zavřzenou autoritu“ (40–42). Taková subjektivita totiž nedostatečně zohledňuje prostředkování zasaženosti Ježíšem Kristem, jež nejsou pouhým nástrojem, který dále transportuje zasaženost věřící subjektivit ke druhé takové, nýbrž tím, že tuto zasaženost objektivizují – jinak by ji nebylo možné v těchto prostředkování tradovat –, subjektivitu spoluurčují. To znamená, že prostředkování Božího zjevení v Ježíši Kristu vždy obsahují moment intersubjektivit, která věřící subjektivitu a její angažmá přesahuje. Intersubjektivita jistě není bezmezná, avšak nutně se vyjadřuje ve skupině. „Teologicky řečeno: při naší snaze mluvit o Bohu se musíme vztahovat k církvi“ (41). Právě zde je v rámci celého Mildenergerova díla nejzřetelněji formulován důvod vázanosti teologické řeči o Bohu na církev, kterou předpokládá i *Biblická dogmatika*. Jde o „nezbytný korektiv misinterpretující subjektivit, která produkuje samy obsahy víry a tím se přepíná“. Mildenerger připouští, že odkázání subjektivit 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 trvající, nároku autonomie moderního osvíceného člověka tolik přizpůsobivé apologetiky nashromáždily. Bylo by však na čase se ptát, zda tento nárok autonomie nebyl výrazem sebeneporozumění“ (tamtéž).

60 *Gotteslehre*, 40.

Obrací-li se Mildenerger na *víru církve*, neznamená to snahu rozšiřovat a posilovat to, jaká by podle jeho mínění víra církve *být měla*. Tím by znovu dal prostor subjektivitě. Ani nechce poukazovat na to, čemu se v církvi fakticky věří. Bez ohledu na nemožnost převést faktickou víru do zkušenosti, znamenalo by to jen přijímat namísto jedné subjektivity jejich sumu. Spíše se chce ptát, *co dělá víru vírou* – víru, která je určena Božím zjevením v Ježíši Kristu. Dějinnou pestrost křesťanství napříč časy protíná tendence k jednotě, kterou musí teologická reflexe víry církve vnímat. Jelikož není množství zjevení ani Kristů, musí přísně vzato existovat pouze jedna víra církve. Předávanou pravdu křesťanství nelze „přenechat libovůli interpretací“. Otázkou po víře církve se nutně zapléáme do sporů o tuto víru. „*Čím všeobecnější přijatelnost [Zumutbarkeit], tím chudší obsah* – to se chce prosadit i jako devíza církevního společenství víry“ (43). Církev v tomto 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. Přiznání se k lásce k Ježíšovi, byť upřímné a přesvědčivé, tu dále pomáhá právě tak málo jako odvolávání se na „luterské vyznání“. Je třeba reflektovat, jak lze víru tradovat v podmínkách současnosti, a co tedy vytváří intersubjektivitu. S tolerancí, která si vzájemně připouští objektivizace víry, se nikam nedostaneme, neboť taková tolerance přehlídí, že úkol zastávat Boží zjevení v Ježíši Kristu a předávat je dále žádá intersubjektivitu víry. Již stanovení církevního cíle nevyhnutelně omezuje pluralismus.⁶¹

Je sotva možné, aby protestantský teolog poukazoval pro orientaci víry církve na jinou instanci než na Písmo. Kdo se ptá na Boží vůli, nechce slyšet mnohost a pestrost, nýbrž uchopí Písmo jako jeden celek. Církevní tradice, která v této otázce 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 ve formulaci víry církve přinejmenším na rozhodující etapy. Tyto formulace jistě dostatečně nevyslovují naše chápání Bible jako jednoho celku. Naše doba mluví jiným jazykem než čtvrté nebo šestnácté století. „Avšak uprostřed takřka 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

61 *Gotteslehre*, 42n.

víry orientovat“ (45). Poukazem na shodu s Písmem a vyznáním není spor o víru ještě rozhodnut. Přísně vzato začíná teprve tam, kde se těchto kritérií chopíme. Mildenerger odmítá z této maximy budovat „hermeneutiku Ducha svatého“. Přesto rozhodující otázka zní: „Jak se lze odvolávat na Ducha svatého, který působí víru, a tedy i na správné chápání víry, aniž bychom zároveň zamlčovali možné kontroverze ohledně tohoto správného chápání?“ Jindy říkáme „Duch svatý“, ale myslíme tím vlastní subjektivitu nebo instituci.⁶²

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 říkájí 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“? (46). Mildenerger totiž jako první moment své řeči o Bohu předpokládá, že *užívání výrazu „Bůh“ obsahuje zasaženost*. Navzdory možnosti lehkomyšlného, ba bezmyšlenkovitého užívání tohoto slova, je s jeho vyslovením „ve hře naše vlastní existence. Pokud by se Bůh ztratil, byla by identita této existence těžce ohrožená.“ Svě o tom ví i ten, kdo pro sebe tuto zasaženost Bohem popírá.⁶³

Dříve než se prokáže, 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*. Nikoli 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, nehraje prozatím 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 v tomto bodě ještě používá ve 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* proti Boží existenci,⁶⁴ děje se to s poukazem na okolnosti, které jdou dohromady s představou všemohoucího, ba dokonce dobrého Boha.⁶⁵

62 *Gotteslehre*, 45n.

63 *Gotteslehre*, 46n.

64 Slovo *argumentace* je třeba zvláště v českém prostředí podtrhnout.

65 *Gotteslehre*, 47n.

Třetí významový moment zní: *kde je řeč o Bohu, tam je ve hře smysl* – totiž smysl existence, která se vidí Bohem zasažená, smysl skutečnosti jako celku. Indicií pro to není pouze Boží predikace Boha jako Otce, nýbrž například i zaměnitelnost „Boha“ a „Prozřetelnosti“. I popírání Boží existence žije z možnosti smyslu popíraného: o slově postrádajícím smysl a všechen význam se nelze přít.⁶⁶

„Boha“ tedy lze vystihnout jako logický subjekt různých predikací: Bůh je Láska; je všemohoucí, dobrotivý, moudrý apod. Teologicky vypadá tento postup tak, že se ptáme, jak by logický subjekt „Bůh“ 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. To jsou jistě 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 vyprávěny. A právě takto přichází Bůh ve známost. Kde *my* o Bohu mluvíme, obeznámenost s těmito příběhy spoluurčuje význam slova „Bůh“. Těmito příběhy nyní Mildenerger nemíní pouze příběhy biblické, třebaže tato obeznámenost bude velmi různá. Ve vyprávění, na něž moderní teologická diskuse tak málo dbá, nepředstavuje Bůh souhrn nebo označení, nýbrž *vlastní jméno* – jako Abraham, Caesar či Napoleon. Tím ovšem shora představené významové momenty – Bůh jako zasaženost, celek a smysl – jednoduše nemizí, nýbrž zůstávají v řeči o Bohu pospolu. Teologická reflexe by tu však měla rozlišovat, aby smysluplně vnímala a rozváděla možnosti řeči o Bohu, které nám naše tradice nabízí.⁶⁷ Její nesnadný úkol vytyčuje Mildenerger nepřímou: „Věra v Boha ve všech dobách pravděpodobně žila z těchto příběhů mnohem silněji, než to teologická reflexe chtěla a mohla vnímat.“ Dlouhá tradice úsilí o pojmové vystižení Boha dnes již nemůže nabídnout možnosti srozumitelné řeči o Bohu.⁶⁸

„*Bůh patří dohromady s Ježíšem*,“ zní poněkud nečekaně Mildenergerovo první obsahové vymezení slova „Bůh“ jako jednajícího subjektu ve vyprávěných příbězích. Na rozdíl od dogmatické tradice tudíž bude Mildenerger rozlišovat užívání slova „Bůh“ jako jména a jako pojmu

66 *Gotteslehre*, 48.

67 *Gotteslehre*, 49–51.

68 *Gotteslehre*, 49–51 (51).

(toto rozlišování není v žádném případě totožné s rozlišováním přirozeného a zjeveného poznání Boha). A jelikož se 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 Mildenerger nejprve na Boha jako jméno. Je si samozřejmě vědom toho, že nelze skočit přes časový odstup církevní tradice rovnou do Bible. Působení biblické myšlenky Boha – tj. její smísení s jinými duchovními momenty, její přizpůsobování a procházení dějinami – tudíž musíme zohlednit. Bezprostřednost naší biblické řeči o Bohu je sebeklam, který fundamentalističtí, ale i výlučně historicko-kriticky pracující bibli(c)isté přehlížejí, resp. nenahlízejí. Poznáme je snadno podle povídání o tom, že biblický text to či ono „říká“ nebo „vlastně míní“, a to má pro nás bezprostředně platit. Mildenerger tedy prochází otázku po Bohu jako jménu právě tak, že kriticky uvažuje nad tradicí trojiční řeči.⁶⁹ Neboť „při vši své podivnosti pro současné myšlení přece zachovalo trojiční dogma moment tradice, který je nezadatelný, chceme-li u této tradice zůstat“ (54).

2.3. Bůh jako jméno – trojjediný Bůh

„Patří k otřepaným citátům moderny, že Trojice je myšlenka, kterou lze dnes sotva následovat“ (tamtéž). Při vystižení „Boha jako jména“ nemůže Mildenerger jít ani cestou historického představení vývoje a dějin působení trojičního dogmatu, ani cestou dogmatické adaptace těchto formulací, jak činí například Karl Barth v *Církevní dogmatice*. Od církevního dogmatu si Mildenerger 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, a způsobem, jakým se dnes musíme snažit užívat Písmo jako jednotu, tj. užívat je pro naši otázku teologicky odpovědné řeči o Bohu.⁷⁰

Mildenerger se nesnaží o bezprostřední přivlastnění tradovaných formulací dogmatu, nevydává své spekulace, které na tyto formulace navazují, za vlastní smysl dogmatu jako velcí 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

69 *Gotteslehre*, 51–53.

70 *Gotteslehre*, 54.

považuje za předpoklad diferencovaného pohledu, jakkoli podléhá nebezpečí, že vyústí v tezi Davida Friedricha Strauße: „Opravdová kritika dogmatu jsou jeho dějiny.“⁷¹ Ani historický přístup není chráněn před mylnými interpretacemi, jak vidíme u spekulativců.⁷²

Je stará pravda, že formulace trojičního dogmatu nelze doložit z Bible, což proti jejich správnosti ještě nic neříká. Triadické formule v 2 K 13,13 a Mt 28,29 trojiční problematiku neřeší, poněvadž trojiční reflexi jde o *určení vztahu* mezi Otcem, Synem a Duchem svatým – jak vyslovit vztah těchto tří jmen k Boží jednotě. Biblický „doklad“ pro trojiční reflexi Mildenerger naproti tomu spatřuje v biblickém tvrzení jedinečné přítomnosti vševládného Boha: Bůh je přítomen ve svém výjimečném vztahu k určitým lidem. Nejde tu 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, partikularismu vztahu Boha a člověka ve Starém a univerzalizmu 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 Ježíšovi, v *jedinečném* Božím reprezentantu v tomto světě. Výjimečná Boží přítomnost v Ježíši Kristu byla (a zůstává) pro problematiku, která vedla k trojičnímu učení, podle Mildenergera rozhodující. Nejen historicky, nýbrž především věcně je ústřední otázka vztahu Boha a Ježíše. Otázka, jak se k těmto dvěma má Duch svatý (a oni k němu), teprve následuje.⁷³

Christologické tvrzení tedy nutí k trojiční reflexi. Jak se vztahuje Bůh, jedinečným způsobem přítomný v Ježíšovi, k Bohu 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 téhož na trojiční reflexi nebyl malý.⁷⁴ Christologie Logu, která se v církvi prosadila, 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 Ježíši. Christologická reflexe se

71 David Friedrich Strauß, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft dargestellt* I, Tübingen 1840, 71.

72 *Gotteslehre*, 56n.

73 *Gotteslehre*, 57–59.

74 *Gotteslehre*, 59.

nemohla pojmu Logu vyhnout. Jestliže Kristův příběh měl být vyložen v rámci duchovního myšlení a jazyka oné doby, *muselo* se tak stát pomocí pojmu Logu. Obrat k Ježíšovi samému a jím zvěstovanému evangeliu nepředstavoval pro teologické myšlení tehdy žádnou alternativu, namítá Miltenberger proti Adolfovi 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 pomocí Logu, neboť Logos znamenal *všeobecnou* Boží přítomnost ve světě a člověku, od níž musela být odlišena právě *výjimečná* 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. Hypostazování Logu, přesahující oblast christologie, bylo v tomto případě nutné. S tím vycházejí na světlo problémy, které více než co jiného určovaly christologické spory v rané církvi: *Jak se vztahuje Logos jako osoba k lidské osobě Ježíšově?*⁷⁵

V kontextu teologie určené pojetím biblického Boha a evangelijního Ježíše nemohla helénistická spekulace Logu zůstat takovou, jako byla dosud. Ontologické postavení Logu mezi neproměnným Božím bytím ve světě a vnímatelnou pomíjivostí se muselo změnit – stát se *kosmologicky* myšlenou pomíjivostí jako prostředkování jediného bytí do mnohosti a proměnlivosti, příp. *soteriologicky* jako záchrana duchovního Já z této pomíjivosti. Logos patřil buď na stranu božské stvořenosti, nebo na stranu stvořitelského Boha. Není vůbec samozřejmé, že věc nakonec dopadla tak, jak dopadla – vyloučením helénistických momentů spekulace o Logu, ohrožujících biblicko-křesťanskou tradici. Pro stvořenost Logu mluvilo to, že by tak bylo snazší udržet kontakt s helénistickou duchovní tradicí. Bylo možné myslet Logos jako sice stvořený, přesto však božský princip světa, a zároveň přítomnost Logu v lidském duchu jako bezpochyby stvořenou veličinu, která se odlišovala od přítomnosti Logu v Ježíšovi pouze kvantitativně. Jako každý člověk má Logos, tak i člověk Ježíš, ovšem on výjimečným způsobem: Ježíšova duše, příp. jeho „vnitřní člověk“, by 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, aniž by tím však

75 *Gotteslehre*, 59–62.

byla zrušena rozlišenost mezi Bohem samým a Logem. Proto se muselo zdůraznit, že Logos se zrodil „z podstaty Otce“ (*homousios*), a toto předčasové, resp. mimočasové zrození muselo být zároveň odlišeno od Logu, který se stal člověkem.⁷⁶

Myšlenkový svět, v němž se odehrávala dogmatická rozhodnutí raně církevních koncilů, je nám cizí. Proto máme potíže s následováním jejich legitimacy. To, že dogmatická rozhodnutí postavíme jako výsledek politicko-mocenských hrátek, nás může poměrně snadno dispensovat od jejich nároku. Staronicejské *homousios*, které se vymezilo vůči ariánskému oslabení výjimečné přítomnosti božství v Ježíšovi, nebylo podle Mildembergera teologicky uspokojivé. Výjimečnost Boží přítomnosti v Ježíšovi Kristu byla sice potvrzena mnohem jasněji než v helenizující ariánské koncepci a nicejská formule tak mohla vyhovět základnímu soteriologickému zájmu. „Avšak znamenala kapitulaci před myšlenkovým úkolem, který byl postaven přijetím spekulace o Logu“ (65). Nicejskou formulí 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 jí ovšem být 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.⁷⁷

Přísným trváním na Boží jednotě se západní tradice uchránila mnohých těžkostí. Avšak trojiční teologie se stala nábožensky a teologicky neplodnou, takže otázka výjimečné Boží přítomnosti se mohla nechat stranou, zkamenět ve formulích správné učitelské tradice. Spolu s otázkou prostředkování tradice a zkušenosti naproti tomu přechází do problému rozlišování všeobecného a zvláštního Božího zjevení. Tím je připravena moderní aporie, která se trojiční problematice již nevystavuje, a tak ji lze fixovat na otázku všeobecné Boží přítomnosti, poznatelnosti, zkušenosti. Nedostatku trojiční reflexe, který lze veskrze sjednotit s re-

76 *Gotteslehre*, 62–64.

77 *Gotteslehre*, 65–67. „Jisté je to subtilní forma subordinaciolismu. Avšak [...] pouze tak mohla trojiční formule zůstat myslitelnou“ (67).

petováním tradičního jazykového úzu, odpovídá na druhé straně hypertrofie přirozené teologie a z ní pocházejících myšlenkových struktur.⁷⁸

Mildenberger ovšem nepovažuje za možné kapitulovat před tímto mohutným 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 shozen ze stolu tím, že se o něm tradičně pojednávalo jazykem metafyziky, který je nám již cizí. „Co bylo takto myšleno, nelze zapomenout tam, kde zůstáváme zavázáni vlastní tradicí“ (71). Nelze se tu spokojit se všeobecnou řečí o Bohu. Musíme se ptát: *Co znamená, že Bůh je spjat s příběhem člověka Ježíše, který může být správně chápán pouze v souvislosti příběhu Izraele?* „Neuchopíme-li tuto otázku v nejširším smyslu trojičně, principiálně zbývá mluvit o výjimečném případě všeobecného náboženství apod. Ježíš potom spadá do kategorie zakladatelů náboženství.“ A Bůh sám zůstává důvěrným nebo cizím *obrazem* božské moci.⁷⁹

2. Prostředkování biblické tradice a zkušenosti nelze přenechat přirozené teologii, jak je v naší západní tradici zvykem. Kvůli již zdůvodněné neutržitelnosti přirozené teologie musí být trojiční tázání přijato nově.⁸⁰

3. „Co se nakonec obrazilo v terminologickém rozlišování ‚imanentní‘ a ‚oikonomické‘ Trojice, je myšlenkový pohyb, který bychom neměli následovat“ (72). Jistě lze spolu s Karlem Barthem jmenovat důvody, proč je logicky nevyhnutelný návrat od „Trojice zjevení“ k „Trojici podle podstaty“. Avšak právě tváří in tvář pochybnosti řeči o Bohu, příznačné pro naši situaci, nechce Mildenberger touto cestou kráčet. Myslet Boží podstatu *před* jeho působením by znamenalo Boha zdvojovat – „se všemi neutržitelnostmi, které by to pro naši teologickou řeč o Bohu přineslo“ (tamtéž). Znamenalo by to znovu myšlenkově vycouvat z dějinného příběhu, *pouze* v němž se nám stává Boží jméno znatelným. Pokud by trojiční popis Boha vstoupil na místo příběhu jeho zjevení, mohlo by to svádět k závěru, že trojiční učení samo představuje zjevený předmět víry. Samo je ovšem smysluplné pouze jako reflexe Božího příběhu, a *právě proto* nemůžeme mezi „imanentní“ a „oikonomickou“ Trojicí rozlišovat.⁸¹

78 *Gotteslehre*, 70.

79 *Gotteslehre*, 71.

80 *Gotteslehre*, 72.

81 Tamtéž. Srov. věhlasný axiom Karla Rahnera: „Oikonomická Trojice je imanentní Trojicí a naopak.“ (Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln 1960, 103–133 [115]).

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 odlišenosti 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 musí být ve vzájemném konfliktu. Ne tak dnes; již nelze myslet svět a Boha tímto způsobem vedle sebe, jinak by nám Boží skutečnost zmizela. Znamená to však, že se pro nás Boží jednota problematizuje zcela jiným způsobem než pro tradici metafyzického myšlení Boha.⁸²

Když Mildenerger hledá Boží jednotu v Duchu svatém, přejímá nejprve určení naší tradice, která 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. Tázáním na Boží jednotu v Duchu analogií tedy Mildenerger vědomě překračuje myšlenky naší tradice. 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.⁸³

Teologie Ducha svatého představovala dlouho neobdělávané pole. Přirozená teologie se posunula na místo, které by podle Mildenergera vlastně mělo být obsazeno teologií Ducha svatého. O prostředkování Boha člověku se pojednávalo zpravidla pomocí teorie přirozeného poznání Boha. I současní teologové zde povětšinou navazují na tázání moderní teologie, takže se obvykle postaví problém tam, kde má teorie přirozeného poznání Boha nebo nějakých náhražek tohoto poznání zdůvodnit možnost prostředkovat mezi Bohem a člověkem. Mildenerger se naproti tomu ptá, jak *my* dospíváme k víře, aniž by se chtěl spokojit s katechismovými odpověďmi. Chce „vystihnout *jednotu* Boha, který udílí spásu, s Bohem, který dopřává světu“. Zdánlivě tolik stabilní a jednotný subjekt naší zkušenosti tudíž musíme problematizovat. Nemůžeme „neprodleně nastoupit s nějakým totálním řešením, které by mohlo být získáno jen za cenu pokroucení a ukrácení obsahu problému“ (114).

Boží jednota se uskutečňuje v Duchu svatém. Tato abstrakce nás nutí k fatální záměně Ducha svatého za svou subjektivitu, jako by se pouze

82 *Gotteslehre*, 113.

83 *Gotteslehre*, 114.

v ní a pro ni musela Boží jednota v Duchu svatém konstituovat. Ducha svatého jako osobu se Mildenerger snaží přesněji určit nejprve analýzou vztahu Ducha svatého a víry, resp. subjektu víry či subjektu křesťanského života. Já se rozhoduji věřit, verbalizuji toto rozhodnutí, ritualizuji je, identifikuji se s ním. Tím však ještě nevlastním víru, která hory přenáší, která před Bohem ospravedlňuje a spojuje s ním. Pozorují-li se při svém rozhodnutí věřit, povšimnu si, že si při tom chci a snad i musím vyhradit část sebe sama, která do této víry nevstupuje.⁸⁴ Jistotu v této věci nelze získat jinak, než že právě subjektivita nezůstává u sebe samé, nýbrž musí *vykročit ze sebe sama*, „kde si tak nechá dát prostor v Bohu samém“ (117). Reformačně řečeno: musím se spolehnout na vnější slovo, *verbum externum*. Co je mi přislíbeno v něm, je pravdivé. Obsah tohoto slova, které mě nevrhá zpět do nejisté subjektivity a kruhu mé bezvýchočné reflexe, nýbrž přislubuje mi mou identitu a osobitost, tvoří, že „*Bůh si odpovídá (entsprechen) v Ježíši z Nazaretu tak, že nám samým v tomto odpovídání udílí prostor*“ (tamtéž). On sám nám, nikoli on nám samým; naše Já totiž nepředstavuje právě stabilní vztažný bod. Boží odpovídání sobě samému v Ježíši z Nazaretu je *věčné*. Mildenerger neargumentuje abstraktním pojmem Boží věčnosti, nýbrž odkazuje na zaslíbení, které se v Ježíši naplnilo – zaslíbení, které vidí přicházet trvalé spolubytí Boha a člověka jako Boží čin právě v Ježíšovi.⁸⁵

„Toto Boží odpovídání sobě samému v Ježíšovi z Nazaretu je pro nás přítomností jako *vyprávění*. [...] Zde se zpřítomňuje Ježíš sám“ a „my jsme do této přítomnosti přijati. [...] *Tato přítomnost je Duch svatý sám*“, nikoli Duch beze slova (116n.). „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 povolána do služby pouze negativně – že totiž Já víru neobstarává, nýbrž zůstává odkázáno na *udělení* víry. Biblickému vyprávění je vlastní „svěrázná moc, jíž se nelze pustit“ (118). V tomto vyprávění je prostor, kam nám Bůh dává vstoupit. Proto je nutné si tato biblická vyprávění vědomě osvojovat. „Klíčem“ k otevření tohoto prostoru je *slovo*. Vstup do něj ovšem není nějakou extází, nejde o sebezřeknutí vlastního Já, neboť „identifikace Ducha je možná pouze v jasně artikulovaném slově a tímto slovem“. Onen vstup „by měl být pouze intelektuálním pohybem“, a „nikoli být kryt *pocitem, prožíváním*“ (tamtéž).

84 *Gotteslehre*, 115.

85 *Gotteslehre*, 116.