

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA



Diplomová práce:

Danz a Schröter

Současné koncepty evangelické christologie

Jiří Kučera

Katedra systematické teologie
Vedoucí práce: Mgr. Petr Gallus, Ph.D.
Studijní program: Teologie (N6141)
Studijní obor: Evangelická teologie (6141T007)

Praha 2021

Prohlašuji, že jsem tuto písemnou diplomovou práci s názvem „Danz a Schröter: Současné koncepty evangelické christologie“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne: 14. 6. 2021

Bibliografická citace:

KUČERA, Jiří, *Danz a Schröter: Současné koncepty evangelické christologie*, Praha, 2021, Diplomová práce (Mgr.) Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta. Vedoucí diplomové práce Mgr. Petr Gallus, Ph.D.

Anotace:

Tato diplomová práce představuje aktuální koncepty evangelické christologie a to především na základě toho, jak své christologické teze formulují současní němečtí teologové Christian Danz a Jens Schröter.

První dvě části práce představují christologické koncepce obou teologů. Přednesení obou koncepcí přitom sleduje jejich osobitý charakter a není primárně strukturováno za účelem přímého srovnání. Práce tak postihuje i obtížně porovnatelné aspekty obou teologů.

Třetí část práce je věnována kritickému porovnání představených christologických koncepcí. V rámci porovnání jsou zdůrazněny specifické momenty u obou teologů, jejich případné rozpory a místy i překvapující shody.

Závěr práce pak neústí jen do konstatování dílčích rozdílů christologických koncepcí, nýbrž se také pokouší obecněji formulovat některé aktuální christologické trendy. Nakonec práce ústí do formulace tezí, kterými by se mohla řídit vlastní christologická koncepce autora.

Klíčová slova:

Christian Danz, Jens Schröter, Ježíš, Kristus, christologie

Summary:

This dissertation presents current concepts of protestant Christology, primarily based on how contemporary German theologians Christian Danz and Jens Schröter formulate their Christological theses.

The first two parts of the thesis present the Christological concepts of both theologians. The presentation of the two conceptions follows their distinctive character and is not primarily structured for direct comparison. The work thus also covers aspects of the two theologians that are difficult to compare.

The third part of the thesis is devoted to a critical comparison of the presented Christological conceptions. The comparison highlights specific moments in both theologians, their possible contradictions, and, at times, surprising agreements.

The thesis does not conclude only by stating the partial differences of the Christological conceptions but attempts to formulate some current Christological trends in a more general way. Finally, the thesis concludes with the formulation of theses that could guide the author's Christological conception.

Keywords:

Christian Danz, Jens Schröter, Jesus, Christ, Christology

Poděkování:

Poděkování patří doktoru Gallusovi za dlouhotrvající podporu ve vedení práce, za jeho trpělivost a péči, kterou věnoval četbě přípravných textů.

Velké poděkování pak patří také manželce Anně a dětem Prokopovi a Jeronýmovi, kteří mi svým způsobem umožnili sepsání této práce.

Obsah

1. Úvod.....	9
2. Christian Danz.....	10
2.1 Úvod.....	10
2.2 Danz jako liberální teolog (<i>exkurz o liberální teologii</i>)	10
2.3. Teorie sebevědomí	13
2.4. Porozumění dějinám.....	16
2.4.1. Pozitivistický přístup k dějinám	17
2.4.2. Kritický přístup k dějinám	19
2.5. Christologie.....	21
2.5.1. Christologie a víra	22
2.5.2. Christologie a dějiny	24
2.5.3 Christologie a zjevení.....	28
2.5.4. Christologie a její význam pro člověka	29
2.6. Danz – závěr.....	31
3. Jens Schröter.....	33
3.1. Úvod.....	33
3.2. Christologie.....	33
3.2.1. Základní porozumění dějinám	35
3.2.2. Historický Ježíš.....	39
3.2.3. Historický a věřený Ježíš	46
3.2.4. Konstrukce dějin a počátek křesťanské víry	48
3.3. Schröter – závěr	50
4. Shrnutí a porovnání Danze a Schrötera.....	52
4.1. Dějiny.....	52
4.1.1. Teorie dějin.....	53
4.2. Christologie.....	54
4.2.1. Obraz Ježíše	54

4.2.2. Christologie a smysl dějin	56
4.2.3. Celkové pojetí christologie	57
4.3. Vlastní christologické teze vzešlé z porovnání Danze a Schrötera.....	60
5. Závěr	64
Seznam použité literatury	66

1. Úvod

Christologie stojí v centru teologického uvažování a křesťanské víry. Váže se k ní tak velké očekávání. Ovšem je otázkou, o čem christologie vlastně vypovídá. Mohlo by se totiž zdát, že již samotné označení „christologie“ v sobě nese definici, čím se tato teologická sub-disciplína zabývá. Ale jsou skutečně christologické výpovědi zaměřeny pouze na postavu Ježíše?

Dějiny teologie jistě znají mnohé definice christologie, které se pokouší co nejlépe postihnout pravý a správný vztah k postavě Ježíše a také způsob, jak o něm vypovídat. Co když ale christologie není jen výpovědí o Ježíšovi, ale komplexní výpovědí o povaze světa a skutečnosti? Co kdyby v christologii nakonec nezáleželo tolik na Ježíšovi, ale na strukturách, ve kterých lze něco vypovídat o člověku a světu kolem něj?

Dnes již zřejmě nelze říci, že by se christologie mohla nějak nezaujatě a objektivně zabývat postavou Ježíše a vírou v něj. Současné christologie počítají s tím, že jsou určitou subjektivní výpovědí, která nevypovídá jen o předmětu, ale také o subjektu výpovědi. Christologie se stává komplexním pohledem nejen na postavu Ježíše, ale také na skutečnost kolem nás. S vědomím této komplexnosti se však otevírá celá řada otázek a možných koncepcí, jak o christologii uvažovat.

Tato práce zúží spektrum možných christologických přístupů na porovnání dvou současných teologů, kteří se na první pohled zdají být na značně rozdílných pozicích. Je ovšem otázkou, nakolik jsou jejich koncepce skutečně odlišné a v jakých bodech se potkávají. Především je zde ale záměr ukázat jisté obecné rysy, které dnešní christologické uvažování provází a které by bylo možné zúročit při budování vlastní christologické koncepce.

2. Christian Danz

2.1 Úvod

Christian Danz je současný německý teolog, kterého lze zcela jistě řadit mezi tzv. současné liberální teology. Aktuálně (od roku 2002) působí jako profesor systematické teologie na Vídeňské univerzitě, kde se zabývá zejména kritickými edicemi textů F. W. J. Schellinga. Teologii původně studoval na univerzitě v Jeně (1985-1990), kde také promoval jako doktor teologie na základě práce o filozofické christologii F. W. J. Schellinga. V roce 1999 habilitoval na stejné univerzitě s tématem: „Náboženství jako vědomí svobody – studie k teologii, jakožto teorii konstituující podmínky individuální subjektivity u Paula Tillicha“.¹

2.2 Danz jako liberální teolog (*exkurz o liberální teologii*)

Než bude vyloženo Danzovo pojetí christologie, bude užitečné uvést jeho teologické postoje do širšího kontextu.

Danze lze označit za stoupence liberální teologie. Co je tím myšleno? Pokud bychom se pouštěli do definice liberální teologie jako takové, bylo by to poměrně obtížné. Nepředstavuje totiž jednotný teologický proud, v němž by nebylo sporů a rozdílů. Avšak ve stručnosti by snad bylo možné představit některé styčné body, které liberální teologii charakterizují a které lze zároveň nalézt také u Danze.

Jeden z obecnějších popisů nahlíží liberální teologii jako *teologickou emancipaci individua od dogmaticky fixovaných a institucionalizovaných závislostí*.² Tím jsou zmíněny minimálně dvě charakteristiky liberální teologie najednou. Zaprvé, předmětem takto pojaté teologie je především individuum. Tématem je náboženské vědomí a jeho struktury, způsoby vnímání a zakoušení skutečnosti, a v neposlední řadě také možnosti rozvoje individua prostřednictvím náboženského vědomí. Zájem liberální teologie je tedy orientován především na lidské vědomí a to, co se v něm odehrává. Tzn., že

¹ Univ.-Prof. Dr. Christian Danz. Universität Wien [cit. 12. 10. 2019]. Dostupné z: <https://etfst.univie.ac.at/ueber-uns/team/christian-danz/#c164476>

² Šířej Art. *Liberale Theologie*, RGG⁴ 5, 311.

liberální teologie se neobrací primárně na Boží zjevení a Boží působení ve světě, kterému by se v podmínkách lidské zkušenosti a lidského rozumu pokoušela porozumět, ale na struktury lidského vnímání a zakoušení. V tomto ohledu se v liberální teologii objevuje silná důvěra v jedince a jeho schopnosti.

Jedním z ústředních pojmů liberální teologie je tak *náboženská zkušenost*.³ Oproti jiným teologickým přístupům, které mají zájem na jistých objektivizovatelnějších základech náboženství, vidí liberální teologie založení náboženství především v náboženské zkušenosti samotné (popř. v individuálním vědomí). Nějaká objektivní stránka (jako např. Bůh jakožto objektivní skutečnost) je proto do značné míry potlačena. Výchozím bodem není skutečnost Boha (jeho zjevení, inkarnace atd.), nýbrž lidské individuální vědomí, které „rozklíčovává“ svět a sebe samo ve vztahu k transcendentnímu.⁴

Druhou výraznou charakteristikou liberální teologie je *odmítání nebo přinejmenším relativizování církevních dogmat*. V rámci liberální teologie se relativizují především formy, kterými se dogmata podávají, díky čemuž jsou pro liberální teologii obtížně přijatelné také některé dogmatické obsahy. Ona kritika a relativizace dogmatických výpovědí spočívá v tom, že jsou nahlíženy jako „pouhé“ výrazové formy (konstrukty) náboženského individuálního vědomí, potažmo víry. Nejedná se tak o „pravdy“, či o východiska, která by snad umožňovala náboženskou zkušenost, nýbrž o výkladové mustry, pomocí nichž se náboženská zkušenost interpretuje. A takových mustrů může být celá řada, přičemž se v průběhu času budou také proměňovat. Liberální teologie trvá na tom, že církevní učení a dogmata podléhají dobovým podmínkám.⁵ Jsou to tedy dobově podmíněné výrazové formy, které se pokoušejí zachytit něco podstatného z obecných struktur náboženské zkušenosti. Dogmata tak nabízejí jistý výkladový mustr, který může být v určité době velmi nápomocný a může ukazovat k podstatě náboženské zkušenosti, ovšem v jiných dobách se může naprosto míjet s adresáty a neadekvátně vypovídat o něčem, co konkrétní člověk ve víře prožívá. V tomto individualizovaném pohledu na dogma se ukazuje také výrazný liberálně teologický rys, kterým je emancipace individua od institucionálně dogmaticky stanovených výkladů.⁶

³ Tak např. LAUSTER, Jörg, *Liberale Theologie. Eine Ermunterung*, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie, 49(3): 291-307, 2008.

⁴ LAUSTER, *Liberale Theologie. Eine Ermunterung*, 294-297.

⁵ ZAGER, Werner a GRÄB, Wilhelm. *Liberales Christentum: Perspektiven für das 21. Jahrhundert*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, 11.

⁶ Art. *Liberale Theologie*, RGG⁴ 5, 311.

Ze strany kritiků liberální teologie zaznívá celá řada výtek. Tou nejpodstatnější je zřejmě kritika pojmu náboženské zkušenosti. Na první pohled je to totiž velmi obecný a neurčitý pojem, pod nímž si nelze představovat nějaké konkrétní obsahy. Je to snaha o popis obecných struktur lidského vědomí a zakoušení, avšak je otázkou, proč na tomto pojmu stavět teologii, když nenese náboženské obsahy a nemusí se tak vlastně vůbec týkat křesťanství. Kritikové proto vytýkají liberální teologii to, že se vlastně vůbec nezabývá otázkou Boha a místo toho rozebírá přinejlepším pouze to, co si o Bohu myslí lidské individuum (v extrémnějších případech rozebírá pouze struktury vědomí, které by si mohly otázku po Bohu klást). Kladou si tak otázku, zda je vůbec liberální teologie přínosem pro protestantskou teologii,⁷ nebo jestli v konečném důsledku nepředstavuje její konec.⁸

Zdá se, že liberální teologie je vlastně *epistemologií* v náboženském prostředí. Nepouští se do dogmatických sporů (např. v otázce Kristových přirozeností, nebo v otázce ekonomie uvnitř Boží trojice). Necizeluje tradované dogmatické výpovědi, protože se do dogmatické diskuse nepouští. Místo toho liberální teologie poukazuje na způsoby a struktury lidského vnímání, které mohu být tu lépe, tu hůře vyjádřeny náboženskými výklady (dogmaty). Zdá se tak, že měřítkem není toliko Boží zjevení, ale spíše schopnost co nejlépe ukazovat obecně platná schémata lidského vědomí a toho, jak se člověku dává vnější skutečnost. Pokud pak liberální teologie dospívá k některým dogmatickým otázkám (k materiální dogmatice), tak spíše sekundárně. V takových případech se po epistemologickém rozboru pokouší nalézt podobnost mezi obecnými a dogmaticky vyjádřenými strukturami. Těmto zobecněným charakteristikám odpovídá také Christian Danz a jeho pojetí christologie. Ostatně také proto bude jeho christologii předcházet výklad obecných otázek týkajících se lidského sebevědomí a také obecných otázek po možnostech výkladu dějin.

⁷ Více např. ŠAMŠULA, Jiří, *Liberální teologie – reformace, či deformace křesťanství?*, [11. 1. 2020]. Dostupné z: <https://ergotsite.wordpress.com/2018/07/06/liberalni-theologie-reformace-ci-deformace-krestanstvi/>.

⁸ Tak např. Ernst Troeltsch, jak je uvedeno v: *Liberale Theologie*, TRE XXI, 58.

2.3. Teorie sebevědomí

U Danze jakožto liberálního teologa se setkáváme spíše s *metateorií christologie*, než přímo s rozvažováním nad materií christologických výpovědí. Nenajdeme u něj tradičně pojaté cizelování dogmatických pojmů, hledání jejich správných významů a jejich správného místa v uceleném dogmatickém konceptu. Danz místo toho nabízí pohled na obecné struktury skutečnosti a lidského uvažování, které se poté pokouší napojit na základy christologie.

Jedním ze styčných bodů pro napojení obecných struktur na christologii je u Danze zajisté lidské sebevědomí. *Teorie sebevědomí* je podle něj s christologií významně spojena.⁹ V důrazu na tuto souvislost Danz významně čerpá od rakouského teologa Falka Wagnera, jehož interpretaci sebevědomí a napojení na christologii do značné míry přejímá.¹⁰

Teorie sebevědomí se zabývá sebevědomím jakožto filozofickým pojmem, tedy konstitucí našeho vědomí, našeho Já. *Sebevědomí je ve stručnosti vědomí Já*. Teorie sebevědomí se pak zabývá založením takového Já, schopností sebereflexe a realizace Já.

Teorie sebevědomí, kterou zastává Wagner (a kterou Danz v mnohém recipuje), vychází z toho, že sebevědomí je podmínkou pro každé vědění.¹¹ Bez sebevědomí by nebylo možné poznávat a nebylo by vůbec možné zastávat nějakou pozici vůči čemukoliv. Takto pojaté sebevědomí stojí v základu toho, jak je skutečnost strukturována, a jak ji můžeme poznávat. Sebevědomí se tedy předpokládá jako základ pro poznávání skutečnosti. Je tedy zapotřebí se zabývat tím, jak je sebevědomí založeno.

Podle Wagnera se sebevědomí ustavuje a uskutečňuje v reflexivním aktu, kdy nahlíží sebe samo jako subjekt a objekt zároveň. *Sebevědomí je o sobě vědoucí jednota objektu a subjektu*.¹² Objekt, kterým je vědomí, je zde zároveň také subjektem. Subjekt reflektuje sebe sama jako objekt. Pokud je ale tento

⁹ DANZ, Christian a Michael MURRMANN-KAHL, ed. *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus: zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, 2. durchgesehene und korrigierte Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 7.

¹⁰ Danz se k této rané Wagnerově interpretaci otevřeně nepřihlásí, ale v rámci své christologie ji líčí jako jeden z možných přístupů k trojičnímu pojetí. DANZ, Christian, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013, 174-177.

¹¹ WAGNER, Falk, *Was ist Theologie?: Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1989, 311.

¹² WAGNER, *Was ist Theologie?: Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, 309.

reflexivní moment ustavující pro sebevědomí, tak již v tomto momentě se sebevědomí předpokládá. A to je problém, protože, se tak dostáváme do kruhové argumentace. Něco, co má být založeno, se již předem předpokládá. To je z filozofického pohledu obtížně přijatelné a uchopitelné. Avšak teologie, potažmo christologie (podle Wágnera), dokáže tuto problematiku vhodně tematizovat a poukázat na její význam.¹³

Bylo řečeno, že sebevědomí je o sobě vědoucí jednota objektu a subjektu. Tuto objektivně-subjektivní jednotu bude Danz dále zdůrazňovat také při výkladu dějin, ale v zásadě vychází z jednoty, která se ukazuje již v sebevědomí. V sebevědomí se ukazuje jednota, kdy subjekt přijímá sebe sama jako objekt. Něco, co se dává subjektu jako objekt, je zároveň subjektem. Je to vyjádření jistého kruhového pohybu, avšak není to jen struktura individuálního vědomí, ale také toho, jak může individuální vědomí poznávat vší skutečnost. Dle teorie sebevědomí přistupuje skutečnost k subjektu právě v rámci tohoto kruhového sebe-reflexivního pohybu. Jakoby nebylo skutečnosti mimo struktury sebevědomí, ve kterých člověk přijímá (a konstituuje) také sebe sama.

Sebevědomí se při svém založení a také při dalším uskutečňování obrací vůči sobě samému. Objevuje se otázka po porozumění sobě samému: jak vědomí rozumí samo sobě?“ Tuto reflexi provází charakteristika, kterou Wagner popisuje jako „sebe-výklad v jiném“.¹⁴ Vedle souvislosti sebevědomí s kruhovou argumentací, je toto druhou výraznou charakteristikou sebevědomí. Jde o to, že sebevědomí se nedává samo o sobě, nýbrž se vykládá (ukazuje) v jiném. Jako jiné si tak můžeme zřejmě představit např. nějaký příběh (mýtický, náboženský, pop-kulturní, politický, atd.), ve kterém reflexe Já (sebevědomí) vymezuje sebe samo a ustavuje se. V každém takovém aktu sebevědomí se tak může sebe-výklad proměňovat. Tato struktura umožňuje především vývoj sebevědomí. Charakteristika „sebe-výkladu v jiném“ nám tak má doložit, že sebevědomí není jednou provždy daná a hotová záležitost, která se jednou ustaví a pak nezměněně trvá, ale že je to mnohem spíše než stav určitá struktura, která se vyvíjí a proměňuje. Pro christologii, (potažmo pro celou teologii) má taková charakteristika sebevědomí nejen význam v tom, že ve všech úvahách vycházíme ze sebevědomí, ale také v tom, že v sebevědomí konkrétního člověka (jeho Já) se může měnit, a to i velmi zásadním způsobem.

¹³ WAGNER, *Was ist Theologie?: Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, 314.

¹⁴ WAGNER, *Was ist Theologie?: Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, 310.

Poslední výraznou charakteristikou sebevědomí, kterou lze podle Wagnera (následně i podle Danze) dobře tematizovat v christologii, je *spojení obecného a konkrétního*, popřípadě přímo vytvoření jednoty obecného a konkrétního. Tradiční dogmatická christologie na tuto charakteristiku sebevědomím odkazuje dogmatem o dvojí přirozenosti. Poukazuje se tak na to, že Božské a lidské, tedy zcela obecné a zcela konkrétní se v Ježíši Kristu spojuje. Tuto obecnou charakteristiku sebevědomí tak může ukazovat i christologie.

Koncept sebevědomí představuje obecné struktury toho, jak je konstruována a rozvíjena každá skutečnost.¹⁵ Obecné struktury se uskutečňují v konkrétním, jako vymezení a určení konkrétního sebevědomí. V rámci uskutečnění obecného v konkrétním se otevírá možnost pro jejich případnou jednotu. V konkrétním sebevědomí se může ukazovat jednota obecného a konkrétního. Jednota, popřípadě její narušenost je pak podle Wagnera tématem, které christologie dokáže vhodně tematizovat a to především tam, kde se hovoří o jednotě Ježíše a Krista (člověka a Boha). Wagner pak hovoří přímo o Ježíši Kristu jakožto o exemplárním sebevědomí.¹⁶

V tomto bodě, tedy v otázce napojení christologie na strukturu sebevědomí, která ukazuje jednotu obecného a konkrétního, se však Wagnerovo a Danzovo pojetí liší. *Wagner klade důraz na jednotu ze strany obecného ke konkrétnímu*. V christologii tak zdůrazňuje skandálnost v tom, že se v Ježíši, jakožto v člověku (v konkrétním) ukazuje obecné,¹⁷ tzn., že obecné setrvávající ve své obecnosti, se zcela ukazuje v konkrétním (skandál inkarnace). Danzův pohled je v podstatě opačný, nebo přinejmenším není jeho výklad takto lineární (od obecného ke konkrétnímu). Danz klade důraz na konkrétní sebevědomí, které nějakým způsobem vykládá sebe samo. Struktura, ve které dochází k takovému sebe-výkladu je pro Danze něčím obecným. Danzova konstrukce je pak zhruba taková (protože detailněji bude představena dále), že ve víře se odehrává určitý sebe-výklad,¹⁸ v jehož rámci se stává člověk sám sobě srozumitelný.¹⁹ Danz tak směřuje k tomu, že v rámci individuálního (zcela konkrétního) sebevědomí dochází ve víře k takovému sebe-výkladu, který

¹⁵ WAGNER, *Was ist Theologie?: Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, 310.

¹⁶ WAGNER, *Was ist Theologie?: Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, 324.

¹⁷ WAGNER, *Was ist Theologie?: Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, 323.

¹⁸ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 203.

¹⁹ „Im Geschehen des Glaubens wird sich der Mensch in seinem eigenen Leben Verständlich.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 216.

odhaluje obecné struktury a spojitost individua s nimi. Podle Danze pak christologie přesně tyto momenty pojednává.²⁰

Již stručné představení stěžejních míst teorie sebevědomí za pomoci F. Wagnera naznačuje, jakým směrem se bude Danzova christologie ubírat. Teorie sebevědomí Danzovi slouží jako výchozí „metateorie“, na kterou nabaluje dílčí otázky po významu víry (které v zásadě rozumí jako sebe-výkladu sebevědomí), po významu zjevení (které je pro něj součástí subjektivního sebe-výkladu) a po výkladu dějin (otázka významu historické události Ježíše Krista), aby pak představil svou koncepci christologie, která je sebe-výkladem víry zohledňující obecné struktury, které jsou vlastní výkladu dějin a sebevědomí.

2.4. Porozumění dějinám

Vedle celkového pojetí teologie a teorie sebevědomí je do třetice podstatným kontextem pro porozumění Danzově christologii jeho chápání dějin a možností jejich výkladu.

Je zapotřebí říci, že současná teologie se podle Danze dostatečně nevyrovnala se závěry historického bádání a to ani po třech tzv. Questech v bádání o historickém Ježíšovi.²¹ Danz tím nemá na mysli jen to, že by se teologie nenechala poučit a neaplikovala nové historické nálezy, nýbrž to, že teologie dostatečně nereflektuje metodologické uvažování o dějinách a možnosti jejich výkladu. Proto Danz věnuje nemalé úsilí, aby dostatečně představil metodologii výkladu dějin. Zaměřuje se tak především na vztah mezi dějinnou událostí a její recepcí.

Danz se ve svém přístupu k dějinám do značné míry opírá o pojetí *E. Troeltsche a jeho formulaci základních principů historického bádání*.²² Troeltschem formulované tři pilíře jsou: *kritika, analogie a korelace*.²³ Kritikou se rozumí to, že je potřeba vždy pochybovat a že můžeme v rámci historické disciplíny dospívat jen k pravděpodobnostem. Pro teologii to má důsledky nejen ve výkladu dějin jako takových (historického Ježíše, církevních dějin atd.),

²⁰ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 220-221.

²¹ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 3.

²² DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 194.

²³ TROELTSCH, Ernst, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1913. *Gesammelte Schriften*. 729-753.

ale také to má důsledky pro jistoty náboženské, jejichž historické základy rovněž podléhají kritice a tedy i jisté relativizaci.²⁴

Druhým pilířem je podle Troeltsche *analogie*. Myslí se tím především analogie mezi historickou událostí a naší vlastní zkušeností. Díky tomuto principu je za pravděpodobnější považována taková historická událost, která je analogická k naší zkušenosti. Podíváme-li se tímto pohledem např. na novozákonní vyprávění o Ježíšovi, můžeme rozlišovat mezi tím, co je pravděpodobně historickou událostí a co nikoliv. Tak např. vyprávění o zmrtvýchvstání neodpovídá naší zkušenosti a s největší pravděpodobností se tak nejedná o historickou událost v pravém slova smyslu.²⁵ Tento princip analogie odpovídá Danzovu konceptu a snad se dá říci, že i liberální teologii obecně, neboť i tam je lidská zkušenost základem, a to co se jí vymyká, nebo co se v ní neodehrává, není vůbec předmětem zkoumání.

Třetím Troeltschovým principem je pak *korelace*, neboli vzájemnost (interakce) všech jevů duchovně historického života.²⁶ Tímto třetím principem je řečeno, že historické události jsou určeny prostřednictvím jiných historických událostí. Znamená to, že smysl (nebo lépe význam) historických událostí, je určen jinými událostmi.

K těmto Troeltschovým principům se Danz hlásí a vymezuje se tak proti jiným přístupům a to zejména těm pozitivističtější laděným.

2.4.1. Pozitivistický přístup k dějinám

Pozitivistický přístup výstižně popsal přední historik tohoto směru Leopold von Ranke, svým prohlášením, že historické bádání má zjistit „jak to bylo doopravdy“ („*wie es eigentlich gewesen ist*“). Z pozitivistického hlediska jsou dějiny jednou provždy dané a je potřeba se k nim jen vhodnými historickými metodami propracovat a objektivně nahlédnout. Osoba historika a jeho subjektivní a zkreslující přístup představuje i pro pozitivistický přístup jistou překážku, ovšem takovou, která se dá vhodnou metodou překonat.

Pozitivistický přístup Danz kritizuje z několika důvodů.²⁷ V první řadě odmítá, že by historická událost byla objektivně daná, jednou pro vždy

DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 195.

²⁵ TROELTSCH, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 195.

²⁶ TROELTSCH, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 733.

²⁷ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 196-197.

ukončená, a že by bylo možné ji izolovaně od všech dalších událostí pozorovat. Pro Danze představuje pozitivistické historické bádání porušení všech Treoltschem definovaných principů. Kritika a tedy nějaká míra pravděpodobnosti historické události je zde bezpředmětná, protože se přeci mohu dívat přímo na „skutečnou událost“. Díky tomu nepotřebujeme ani žádnou analogii, která by stanovovala míru pravděpodobnosti. A nakonec nepotřebujeme ani korelaci, protože v pozitivistickém pohledu potřebuji nahlédnout historickou událost samu o sobě bez „kontaminace“ dalšími událostmi. Význam historické události se tak v pozitivistickém přístupu nehledá ve vztahu k dalším historickým událostem, protože spočívá v objektivní historické události samotné. Jakoby dějiny podle pozitivistického přístupu neměly žádnou kontinuitu a místo toho by byl je sled izolovaných historických událostí. Takovéto uvažování o dějinách Danz odmítá.

Pozitivistický přístup podle Danze představuje dějiny, které v podstatě nemají žádnou kontinuitu. Místo toho nabízí metodologicky vykonstruovaný bod, ze kterého se lze údajně objektivně dívat na dějinné události, objektivně vykládat jejich význam a přitom nebýt ovlivňován dějinným vývojem či dokonce vlastními zájmy. V případě christologie a zájmu o historickou postavu Ježíše z Nazareta by takový přístup měl poskytnout objektivní pohled na to, kdo Ježíš skutečně byl, co skutečně dělal a co se s ním skutečně po smrti stalo. Avšak nestalo se. Ani pozitivistický přístup nepřinesl skutečně objektivního Ježíše z Nazaretha. Místo toho se začal tříštit do mnoha a mnoha různých obrazů Ježíše, které měly být ty zaručeně pravé a objektivní.

V tomto kontextu a také v kontextu Danzovy christologie, je na místě otázka, zda by takový objektivizovaný Ježíš měl nějaký význam pro náboženství či pro lidskou náboženskou zkušenost a víru. Nestal by se z něj pouhý poznatek, který by neměl hlubší význam pro život dnešního člověka? Jak by se takový objektivizovaný Ježíš vůbec mohl dotýkat naší dnešní zkušenosti? Mohl by nám být v něčem vzorem, pokud by se pohyboval zcela mimo lidské vnímání skutečnosti?

Historický pozitivismus (jako extrémní pozici), nelze dnes podle Danze zastávat. Vykazuje zásadní nedostatky především v pojetí objektivity historické události jako takové. Svému nároku: „říci, jak to bylo doopravdy“, v podstatě nemůže dostát. Pro christologii, a pro tu Danzovou především, je tento rádobý bezprostřední přístup k historické skutečnosti bezohledný vůči strukturám lidského uvažování a strukturám skutečnosti vůbec.

2.4.2. Kritický přístup k dějinám

Podle Danze je zapotřebí zastávat jiný způsob uvažování o dějinách. Sám ho označuje jako „kritický přístup“.²⁸ Krom Troeltschových principů do něj začleňuje také další poznatky z teorie poznání a analýzy vyprávění.

Základem jsou *epistemologické poznatky*. Nejprve je tedy nutné respektovat to, že subjekt poznávání nelze nikdy zcela eliminovat a nelze tedy dojít k poznání, které by bylo prosté všech zájmů poznávajícího subjektu. Již po tzv. koperníkovském obratu²⁹ nelze k poznávanému přistupovat jako k objektivně danému. Pro historické bádání to znamená, že nelze předpokládat objektivně dané historické události, ke kterým bychom měli bezprostřední přístup. Danz k tomu poznamenává, že: „*pro kritické porozumění nejsou dějiny fixovaným objektivním procesem, který se skládá z faktů, nýbrž v jádru se jedná o vyprávění, které je ovlivněno současnými zájmy.*“³⁰ Nejenže se tedy podle Danze nedá na dějiny dívat pozitivisticky jako na objektivní danosti, ale význam dějinných událostí se krom souvislostí s dalšími historickými událostmi (v souladu s Troeltschovými principy) dává ve vyprávění. Co přesně je oním vyprávěním, které je pro význam historické události tolik určující?

Danz je přesvědčen, že se nemůžeme dopracovat objektivní historické události, ale vždy budeme řešit vztah mezi našimi vlastními, popřípadě dobovými zájmy a historickou událostí. Z tohoto vztahu není možné se vyvázat, protože už jen tím, že chceme nějakou dějinnou událost vyprávět, činíme tak v současnosti, tedy v nějaké dějinné situaci, která na sebe váže různé zájmy, způsoby vyjadřování atd. Z toho plyne, že historie není pokus o objektivní předložení faktů, ale že je to reflexe vyprávění, které teprve staví fakta do souvislostí a utváří dějiny.

Vyprávění je podle Danze konstituujícím prvkem historie. Ukazuje proto několik podstatných aspektů vyprávění. V první řadě je to uvědomění, že *vyprávění o minulosti vzniká vždy v nějaké době. I když se snažíme porozumět minulosti, vzniká naše vyprávění v současnosti a je tak projevem současného*

²⁸ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 197.

²⁹ Poznávající subjekt se nemůže zaměřovat pouze na objekt a na to, jak ho co nejdokonaleji poznat, ale musí se obrátit na sebe a na to, jak jemu se objekt dává a jak se objekt řídí strukturami poznání poznávajícího subjektu. Např. PETŘÍČEK, Miroslav, *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*, IV upravené vydání, Praha: Herrmann, 1997, 16.

³⁰ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 198.

člověka. Vyprávění je dějinnou událostí a nikoliv nějaký ahistorickým objektivním popisem (jak se domnívá pozitivistický přístup k dějinám).

K vyprávění patří *volba*, kterou provádí vypravěč. V rámci vyprávění je nutné volit to, co bude vyprávěno, v jakém pořadí to bude vyprávěno a také to, co nakonec vyprávěno vůbec nebude. Ve vyprávění je nutné volit to, co je více důležité a co méně. Zkrátka nelze vyprávět vše a najednou. Něco je řečeno dříve, něco později, něco je důležité a něco méně. Tento aspekt vyprávění poukazuje na značnou míru subjektivnosti. Volby prováděné při vyprávění dějin tak podléhají mnoha vlivům a zájmům: náboženským, rodinným, národním, atd. Dobrým příkladem, na kterém se takový aspekt vyprávění ukazuje poměrně dobře, jsou samotná evangelia.³¹ Evangelijní vyprávění o působení Ježíše z Nazaretha dávají historické události specifický význam, který je v úzkém napojení především na náboženské zájmy. Působení různých vlivů na nutnou vypravěčovu volbu se zde dobře vyjevují a lze tak nacházet poměrně široké spektrum zájmů náboženských, politických, společenských atd.

Tím se Danz postupně dostává k tomu, že vyprávění krom historické události nese také výpověď o vyprávějícím samotném. Vyprávění utváří naši minulost a také naši přítomnost.³² Díky vyprávění získáváme orientaci v čase a porozumění tomu, odkud a kam směřujeme. V konečném důsledku je to právě vyprávění dějin, které spoluutváří naši individuální a kulturní identitu.³³ Zde se Danz odvolává na J. Assmana, který v rámci svého výkladu o kulturní paměti³⁴ hovoří o vyprávění dějin jako o sebe-popisu vyprávějího.³⁵ A to je právě aspekt dějin, který Danze zajímá možná nejvíce: *vyprávění dějin jako sebe-popis*, jako sebe-utváření, sebe-reflexe atd. Vyprávění dějin není pro Danze jen popisem něčeho, co s námi nesouvisí a je nám vnější a cizí. Vyprávění dějin má pro nás naopak konstituční charakter. Ve vyprávění reflektujeme a utváříme sami sebe. Je to stejná struktura jako v sebevědomí. Je to ostatně struktura, kterou aplikuje na teologické (potažmo christologické) vyprávění, které je rovněž

³¹ Danz v této souvislosti zmiňuje především Ulricha Bartha, jehož pojednání lze číst např. v: BARTH, Ulrich, *Hermeneutik der Evangelien als Prologomena zur Christologie*, in: DANZ, MURRMANN-KAHL, ed. *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus: zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, 275-305.

³² Danz se odvolává na Jörna Rüsen. DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 199n.

³³ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 200.

³⁴ Stručně shrnuto např. SLÁMA, Petr, *Nové teologie Starého zákona a dějiny*, Praha: Vyšehrad, 2013, str. 98n.

³⁵ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 200.

sebe-reflektující, které nás ukotvuje v křesťanském narativu a které utváří naši křesťanskou identitu.

Důrazem na vyprávění Danz částečně odsouvá do pozadí otázku po faktech. Odsouvá tak otázku, která hrála významnou roli v historickém bádání o Ježíšovi, kdy byla snaha odlišit fakta od náboženských výpovědí atd. Téměř jako by to pro Danze byla druhotná záležitost, jestli se to či ono „doopravdy“ stalo. Brání se sice tomu, že by se dějinné vyprávění mohlo zakládat zcela na fikci,³⁶ ale nedává zároveň nástroje k tomu, aby se rozlišovalo mezi fakty a fikcí (krom Troeltschových principů zmíněných výše).

Středobodem Danzova pojetí dějin je vyprávění, které má sebe-konstituční charakter a které se vypořádává na jednu stranu s historickou událostí (fakty) a na druhou stranu s významem pro nás samotné. Ve vyprávění dějin (spolu s Assmanem) vidí Danz utváření a uvědomění si vlastní identity.

Danz na svém porozumění dějinám ukazuje jistou „meta-strukturu“, která je obdobná struktuře sebevědomí. Danz hovoří o *objektivně-subjektivním charakteru*. V případě výkladu dějin je to charakter patrný v momentě, kdy si uvědomíme, že neexistuje objektivní přístup k faktům a že nás vždy budou silně ovlivňovat naše subjektivní zájmy, které také budou do jisté míry odpovídat zájmům doby (nebo také např. kultury), ve které výklad budeme provádět. Při výkladu dějin se bude potkávat objektivní se subjektivním a společně vytvoří jednotu ve vyprávění, které je nakonec sebe-popisem a vyjádřením vlastní identity. Tuto metastrukturu Danz nasadí na celou christologii, popřípadě na celou teologii. V christologii podle něj jde především o tento moment, o zachycení této objektivně-subjektivní jednoty.

2.5. Christologie

Na základě pojetí sebevědomí a pojetí dějin Danz vykládá christologii. I christologie podle něj stojí na stejné struktuře sebereflexe, která probíhá v sebevědomí a ve výkladu dějin. Pokud bychom se nyní pokusili představit alespoň pracovní shrnující tezi o Danzově pojetí christologie, mohli bychom říci, že christologie je *uvědomělá reflexe sebe-vztahu v kontextu víry, která pracuje s náboženským výkladem historické události Ježíše Krista*. Tato pracovní

³⁶ „K vyprávění se dává něco jen tehdy, pokud se něco stalo“. DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 202.

definice ukazuje na stěžejní místa Danzovy christologie. Je to akt sebevědomí (uvědomělá reflexe sebe-vztahu). Dále je to otázka víry, která představuje specifický způsob zakoušení a reflexe sebe sama. A v neposlední řadě je to vztah k historické události, a to jak k dějinnosti aktu sebe-reflexe (uskutečňuje se v dějinách), tak ke konkrétní historické události (Ježíši z Nazareta). Výklad christologie se tak podle Danze musí zabývat aspekty sebevědomí, možností výkladu dějin a otázkou víry.

Stěžejní body Danzovy christologie jsou tímto vytyčeny a budou postupně představeny s tím, aby nakonec byly výpovědí o smyslu christologie jako takové. Jak tedy spolu jednotlivé body souvisí a v jakém jsou vzájemném vztahu?

2.5.1. Christologie a víra

Danz se vymezuje vůči tomu, že by christologie byla pro víru nějakým normativním učením. Místo toho zdůrazňuje, že christologie je součástí víry. Christologie je součástí víry a má smysl právě (a jen) ve víře.³⁷ Co si tedy Danz pod pojmem víra představuje?

Danzův popis víry odpovídá jeho liberálně teologickému založení. Popis je tak poměrně komplikovaný svou terminologií, neboť nepoužívá zcela tradiční teologické pojmy a spíše než konkrétní obsahy víry, opisuje spíše fenomén víry a její formální charakteristiku.

Víra je podle Danze *událost sebe-porozumění člověka v jeho vědomém sebe-vztahu*.³⁸ Víru tak nedefinuje na konkrétních obsazích a konkrétním vztahu k transcendentálnímu, ale popisuje ji jako specifickou sebe-reflektivní událost. To je podle něj základní strukturou víry. V zásadě tak ale nemíří k ničemu jinému, než opět k tomu, co bylo řečeno o sebevědomí a výkladu dějin. Opět jde o kruh objektivně-subjektivní jednoty. Víra je tedy pro něj specifické porozumění člověka sobě samému.

Akt víry, tedy vědomé (reflektované) sebe-porozumění, má své projevy a způsoby vyjadřování a ty se neobejdou bez obsahů, na kterých by se ukazoval.

³⁷ „Die dogmatische Christologie ist insofern eine Selbstdarstellung des Glaubens, da er sich selbst in der Christologie als ein geschichtliches Geschehen beschreibt.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 204.

³⁸ „Der Glaube ist das Geschehen des Sich-Verständlich-Werdens des Menschen in seinem bewussten Selbstbezug.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 203.

Víra tak pracuje s obrazy světa, s obrazy sebe sama a s obrazy Boha. Zkrátka víra se dle Danze bez konkrétních obsahů neobejde. Ke struktuře víry (stejně jako ke struktuře sebevědomí a výkladu dějin) patří nějaká „matérie“, tedy nějaký obsah, na kterém se manifestuje. Víru jako pouhou důvěru (bez obsahů) Danz odmítá.³⁹ Pomocí tradičních pojmů by se dalo říci, že *fides qua creditur* (akt víry) nelze podle Danze oddělit od *fides quae creditur* (obsahy víry). Akt víry a obsah víry představuje jednu.

Takovéto pojetí víry nevypovídá jen o manifestaci víry na konkrétních obsazích, ale také o charakteristice oněch obsahů. Pokud totiž *fides qua creditur* a *fides quae creditur* mají tvořit jednotu, tak jsou obsahy, na nichž se víra manifestuje, a jejich smysluplnost, vázány na víru. Tzn., že obsahy víry potřebují specifické prostředí víry, ve kterém dávají svůj smysl. Mimo kontext víry pak mohou být zcela nesrozumitelné a nesmyslné.

Co to tedy znamená věřit? *Věřit znamená: uskutečnění sebevědomí prostřednictvím náboženských obsahů či představ.* Christologie je pak reflexe tohoto uskutečnění na konkrétním náboženském obsahu, kterým je dějinná postava Ježíše z Nazareta. Ve víře jde o ustavení sebevědomí (individua) na konkrétních náboženských obsazích, se kterými se individuum identifikuje a jejich prostřednictvím se sebe-určuje. Úloha christologie v tomto procesu je v zásadě reflektující. Pokud se víra vztahuje k postavě Ježíše Krista, tzn., že člověk v události sebe-porozumění bere v potaz obraz Ježíše, reflektuje christologie obraz Ježíše Krista a jeho význam právě v takovémto aktu sebe-porozumění.

Christologie se podle Danze pohybuje výhradně v rámci víry, kde konkrétní náboženské obsahy mají svůj význam a smysl, který mimo víru již mít nemusí. To znamená, že christologie není nějakou objektivní vědeckou disciplínou, která by mohla normativním způsobem určovat víru. Christologie má podle Danze plnit reflektivní roli, přičemž má především reflektovat ono dění ve víře, které se vztahuje k postavě Ježíše z Nazareta. *Christologie v Danzově podání nedisponuje nějakým lepším vědeckým poznáním toho, kdo Ježíš skutečně byl nebo je.* V konečném důsledku totiž jeho christologie

³⁹ „Eine Gewissheitserfahrung ohne eine konkrete Selbstdarstellung, ein reiner Fiducial Glaube – ein reiner Vertrauen – ist unmöglich.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 203.

nesměřuje k lepšímu porozumění Ježíšovi, ale nakonec k lepšímu porozumění strukturám sebe-porozumění,⁴⁰ což bude i z následujícího výkladu patrnější.

Danzovo včlenění christologie do víry nás má upomínat na to, že christologie bude mít smysl jen v takovém vědomí, které je vírou strukturováno. Jakoby Danz říkal, že christologie bude do jisté míry vždy vypovídat o něčem, co bude srozumitelné jen „insiderům“. Christologie by si tak podle Danze neměla činit nárok na to, že je popisem objektivní skutečnosti, ačkoliv se vztahuje k historické postavě Ježíše z Nazareta. Danz tak bude i dále hovořit spíše o tom, že v christologii se nakonec můžeme zabývat jen určitým individuálním „obrazem“ historického Ježíše (nikoliv skutečným historickým Ježíšem) a že nakonec christologie představuje odlišný specifický přístup k dějinám a jejich výkladu, než historická vědní disciplína, která nesleduje zájmy víry.

2.5.2. Christologie a dějiny

Opětovně se tak dostáváme k otázce dějin. Christologie je spjata s výkladem dějin. Tato spjatost je na jednu stranu tvořena strukturou, kterou výklad dějin představuje, tedy že se nejedná o pouhý popis faktu, že to není neosobní a nezaujaté tvrzení o tom „jak to bylo doopravdy“, ale že je to osobní výpověď vyžadující vlastní rozhodování a volbu, přičemž konečná výpověď nese i podstatnou výpověď o vyprávějícím. To bylo již jako Danzova „teorie vyprávění“ vyloženo dříve. Na základě toho Danz *chápe christologii jako specifický výklad dějin*.⁴¹ Christologie se tak jako výklad dějin vztahuje k dějinné události. A to nejen na dějinný vývoj vlastních výpovědí, ale především na dějinnou událost Ježíše z Nazareta.

Jedním z nezanedbatelných úkolů christologie je ukazovat vztah mezi přítomností (individuálním aktem víry) a minulostí (dějinnou událostí Ježíše). Je proto nezbytné, aby se christologie hlásila ke kritickému přístupu k dějinám (který byl představen výše v kapitole 1.4.2). Principy, které jsou vlastní výkladu

⁴⁰ „Christologie ist somit weder ein Teilgebiet der theologischen Dogmatik noch beschreibt sie eine historische Person, sondern sie ist der Ausdruck der Durchsichtigkeit des Selbstverhältnisses des Bewusstseins für dieses selbst in seinem individuellen Vollzug.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 223.

⁴¹ „Sie (Christologie) ist der methodische Ausdruck eines reflexiv gewordenen Deutens und Verstehens der Vergangenheit.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 205.

dějin, musí být podle Danze vlastní také christologii.⁴² To např. znamená, že ani christologie nemůže pracovat s pozitivistickou představou a jistotou, že ví, kdo Ježíš skutečně byl atd. Ovšem přijetí metodologických východisek historické disciplíny neznámá, že by se s jejími závěry christologie nutně ztotožňovala nebo že musí být stejné. I přes silný důraz na přijetí východisek historické disciplíny do teologie trvá Danz na *rozlišení mezi „empirickými dějinami“ (vyprávěné historické vědní disciplínou) a „náboženskou interpretační dějin.“*⁴³ V čem tedy onen rozdíl tkví? Jaký je tedy podle Danze rozdíl mezi historickým výkladem Ježíše a tím christologickým výkladem? Jaký je rozdíl mezi historickým Ježíšem a Ježíšem, ve kterého věříme?

Na tuto otázku lze schematicky odpovědět několika způsoby. Danz shrnuje tři základní. První způsob odpovědi představuje zejména Rudolf Bultmann, který byl značně ovlivněn závěry A. Schweitzera a jeho bádáním o historickém Ježíšovi.⁴⁴ Bultmann tak v podstatě navrhuje *oddělit historického Ježíše od Ježíše víry.*⁴⁵ Východiskem pro teologii se v takovém případě stává věřený, potažmo zvěstovaný Ježíš, zatímco historický Ježíš je odsunut do pozadí s tím, že pro víru vlastně není tak podstatný.

Druhým výraznějším způsobem řešení vztahu historického a věřeného Ježíše je pokus prokázat, že se jedná o jednoho a téhož Ježíše. V poslední době tento pokus podle Danze podnikl J. Ratzinger,⁴⁶ který se snažil ukázat, že *Kristus věřený církví je týž, jako historický Ježíš.*⁴⁷ Problematické ovšem je, že tento přístup směřuje k tomu, že nakonec nadřadí církevní učení historickému

⁴² „Wenn aber die Christologie eine reflexive Selbstbeschreibung des Glaubensaktes in seiner geschichtlichen Einbindung und der Glaube das Sich-Verständlich-Werdens des Menschen in seiner eigenen Geschichtlichkeit ist, dann wird in ihr jener methodologische Zirkel zum Gegenstand der Darstellung, der für das Deuten jener Geschichte konstitutiv ist.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 204.

⁴³ „Die religiöse Deutung der Geschichte und das empirische Bild der Geschichte lassen sich auch unter dem Paradigma des historischen Erzählbegriffs nicht zusammenführen.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 205.

⁴⁴ SCHWEITZER, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Band 1,2. München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966.

⁴⁵ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 7.

DANZ, MURRMANN-KAHL, ed. *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus: zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, 3.

⁴⁶ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 8.

⁴⁷ RATZINGER, Joseph, *Jesus von Nazareth. 1. Teil, Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, 2. Aufl. Freiburg im Breisgau: Herder, 2007. Nebo také v češtině: RATZINGER, Joseph, *Ježíš Nazaretský, Prolog, Příběhy Ježíšova narození a dětství*, Brno: Barrister & Principal, 2013.

bádání. Není to historické bádání, které koriguje christologické výpovědi, ale je to církevní tradice, která má hlavní slovo.

Třetí možnost, jak dilema řešit, nabízel podle Danze liberální protestantismus 19. stol. (např. F. Strauss a A. Harnack). V tomto případě jde o opačný extrém než v prvním případě. Zde *by se teologie měla zcela podřídit historickému bádání* a vše co se historickému bádání vymyká, by měla opustit. Teologie by se tak měla zaměřovat pouze na historického Ježíše, kterého by měla oprostit od všech mýtů a metafyzických představ, které nejsou historicky doložitelné.⁴⁸

Ani jeden ze tří uvedených možných vztahů historického a christologického Danzovi nevyhovuje. Nechce nadřadit jedno druhému, ani se tvářit, že vlastně žádný rozdíl není a obojí míří ke společnému závěru. Avšak jak přístup historický, tak christologický se odkazuje na historického Ježíše. Je tedy potřeba rozlišit způsob, jak o historickém Ježíšovi hovoří historie a jak christologie.

Na základě historického přístupu je zapotřebí *rozlišit historického Ježíše a skutečného Ježíše*.⁴⁹ Historie má metodologii, se kterou se pokouší na základě dostupných pramenů dopracovat k historické postavě. Naráží však na potíž se samotnou povahou pramenů, na jejichž základě se tak pokouší činit. Evangelia, jako hlavní pramen, zkrátka nejsou historickým záznamem, nýbrž zachycují výpověď osob, které na Ježíše „vzpomínají“.⁵⁰ *Historické bádání tak může dospět pouze ke konstruktivnímu historickému Ježíši*. Ježíš, který se skrývá za textem, skutečný Ježíš, tak není vlastním cílem historického bádání, protože je v podstatě nedostupný.⁵¹

Tímto způsobem Danz vytyčuje rozdíl mezi historickým a christologickým přístupem. Historickému přístupu jde o konstrukci historické události založené na pramenech, zatímco christologickému přístupu jde primárně o výkon víry, nebo popřípadě o dějinné založení víry.⁵² Je zapotřebí ale říci, že i přes tento rozdíl se historické s christologickým nemusí vylučovat. Místo toho je Danz vidí v poměrně hlubokém vzájemném vztahu, ve kterém se

⁴⁸ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 9.

⁴⁹ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 206.

⁵⁰ Vzpomínaný Ježíš je pojmem J. Schrötera. Danz se na jeho knihu *Jesus von Nazaret* přímo odkazuje: DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 206.

⁵¹ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 206.

⁵² DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 207

navzájem ovlivňují.⁵³ V případě zájmu o historického Ježíše se historie neobejde bez náboženské interpretace, protože se obrací na náboženskou postavu, o níž svědčí prameny, které jsou také nábožensky motivované. Obráceně historie koriguje christologické výpovědi a zároveň svým způsobem dosvědčuje historické založení víry v Ježíše Krista. Historie pak poučuje christologii také v tom, že i její výpovědi jsou vyjádření víry, která jsou vázána na svou dobu a prostředí.⁵⁴ Nejsou to obecně navždy platné výpovědi. Co tedy znamená v takovém kontextu věřit v Ježíše Krista a jakou roli v tom sehrává podle Danze christologie?

Pokud hovoříme v Danzových intencích jak uvažovat o víře jakožto o uskutečnění sebevědomí prostřednictvím náboženských obsahů, je zde tím obraz Ježíše Krista. Jak ale můžeme v Ježíši Kristu provádět „uskutečnění sebevědomí“, když nemáme ani zcela jistou představu toho, kým Ježíš ve skutečnosti byl a jak skutečně jednal? Ve víře, v níž se sebevědomí obrací samo k sobě v postavě Ježíše Krista, hraje podle Danze významnou roli konkrétní obraz, který o Ježíši takové vědomí má. Takový obraz nemůže do vědomí cizorodě vtlačit nějaké závěry „objektivního“ historického bádání. Individuální obraz sice můžeme do jisté míry korigovat historickým bádáním, ale primárně je to obraz, který je konstruktem víry. *Obraz Krista je v podstatě konstruktem víry.* To, s čím pracuje christologie, tak není skutečný Ježíš (o jeho nedosažitelnosti vypovídá historické bádání), ale obraz, který o něm utváří víra, přičemž celé toto schéma je reflektováno v christologii, jakožto v sebe-reflexi vědomí.

Obdobně jako historický konstrukt o postavě Ježíše z Nazareta, tak také obraz Krista jakožto konstrukt víry, představuje dobové, a tím i dočasné vyjádření víry.⁵⁵ Pro Danze, zdá se, není jeden jediný správný obraz, ke kterému by se měli vztahovat všichni křesťané. Je to pro něj v podstatě produkt vědomé sebereflexe sebevědomí. Nepřeberné množství obrazů Krista, které v minulosti

⁵³ „Geschichtswissenschaft und dogmatische Theologie bilden vielmehr ein Wechselverhältnis.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 208.

⁵⁴ „Was für die Geschichtsforschung gilt, betrifft nicht weniger die Christologie. Auch sie ist lediglich ein zeitgebundener, prinzipiell nur vorläufig gültiger Ausdruck des Glaubensaktes und seines Bildes der Geschichte.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 209.

⁵⁵ „Auch sie (Christologie) lediglich ein zeitgebundener, prinzipiell nur vorläufig gültiger Ausdruck des Glaubensaktes und seines Bildes der Geschichte.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 209.

bylo pro některé podnětem ke kritice,⁵⁶ není pro Danze problémem. Místo toho je pro něj pluralita obrazů Krista přirozenou součástí víry, potažmo christologie, neboť ze samotné povahy víry vyplývá, že *nemůže být jeden definitivní obraz Krista*. Danz tím odmítá představu, že by snad christologie nebo historické bádání o Ježíšovi mohlo zajistit definitivní a jediný správný obraz Krista, k jehož přijetí se člověk ve víře postupně dopracovává. Místo to předestírá perspektivu, kde víra produkuje další a další obrazy Krista, protože se spolu s těmito obrazy dále vyvíjí. Nepodává se předem připravený správný obraz, ke kterému by se druhořadě přidávala víra. Obraz a víra totiž vznikají společně a dále se také společně vyvíjí.

Není-li pluralita obrazů Krista pro Danze problém, lze pak vůbec ještě hovořit o Ježíši Kristu jakožto o Božím zjevení?

2.5.3 Christologie a zjevení

Danz zcela ponechává stranou řadu otázek, které se ke zjevení v souvislosti s Ježíšem Kristem mohou pojít. Nezabývá se skandálem inkarnace, tedy vstupem Boha do dějin a do lidského hříšného světa.⁵⁷ Nezabývá se otázkou mísení lidského a božího v postavě Ježíše. Místo toho opět popisuje strukturu víry a sebevědomí, které sebereflexí dospívají ke kategorii zjevení, jakožto popisu lidského vztahu k Bohu.⁵⁸

Zjevení je pro Danze kategorií víry. Není to objektivní kategorie, která by měla svou platnost mimo víru. Teprve ve víře se zjevení dává jako zjevení. Mimo víru jakoby nemělo svůj smysl a význam. Danz tedy odmítá objektivnost zjevení mimo víru.⁵⁹ Zároveň však dodává, že v rámci víry zjevení má svůj objektivní a subjektivní moment. Jako objektivní se víře dávají např. výpovědi, které člověk může číst v biblických textech. Nakonec samotná zkušenost Boha v Ježíši Kristu je pro víru objektivní skutečností. Subjektivním momentem víry je pak vlastní

⁵⁶ Např. A. Schweitzer, jak uvádí Danz v: DANZ, *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus: zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, 3.

⁵⁷ Skandál božího vstupu do dějinné existence je naopak tématem pro F. Wagnera, ze kterého v jiných místech Danz čerpá. Wagner tak ve svém pojetí teorie sebevědomí tematizuje jednotu obecného a konkrétního, která se ukazuje v osobě Ježíše Krista. Je to až paradoxní a skandální jednota, že se obecné, ukazuje zcela v konkrétním člověku v konkrétních dějinách. WAGNER, *Was ist Theologie?: Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, 319.

⁵⁸ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 210-212.

⁵⁹ „(...) dann erscheint es allerdings verfehlt, die Offenbarung als ein rein objektives Moment der Geschichte zu verstehen (...).“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 211.

individuální přijetí. Obdobně jako u obrazu Krista nejde o ryze objektivní skutečnost, která by sama o sobě byla zjevením. Zjevení jakožto zjevení tak musí být ve víře přijato a být součástí sebereflexe víry. Objektivní a subjektivní moment se dávají společně. Je to opět jistá objektivně-subjektivní jednota, která byla představena při výkladu sebevědomí.

Je-li ve víře jako zjevení rozpoznán Ježíš Kristus jakožto zjevení Boží, je to nakonec výpověď o našem vztahu k Bohu. V tomto ohledu (s odkazem na Dalfertha) *podle Danze není tématem christologie učení o osobě Ježíše Krista, ale víra v osobní vztah s Bohem.*⁶⁰ Tím Danz dospívá k tomu, že christologie je ústředním teologickým tématem, neboť je ústřední výpovědí o lidském vztahu k Bohu, který je podle něj součástí uskutečnění sebevědomí.

2.5.4. Christologie a její význam pro člověka

K čemu tedy Danzova christologie směřuje? Proč člověk podstupuje všechnu onu uvědomělou reflexi sebe-vztahu, která pracuje s výkladem a vyprávěním o historické události Ježíše Krista? A co nakonec člověku přináší víra v Krista? Z trochu chladného popisu vnějších struktur sebevědomí, dějin a víry je zapotřebí podívat se trochu do nitra individua a také na to, co se v něm odehrává.

Christologický podnik vede k poznání sebe sama a ke smíření. Smířením ale u Danze není myšlena Ježíšova oběť, která je tradičně popisována jako oběť Božího Syna za lidské hříchy. Pro Danze je takový výklad přílišnou metafyzickou, nebo dokonce mytologickou konstrukcí.⁶¹ Takové konstrukce jsou podle Danze cizorodým prvkem a nejsou součástí lidské sebereflexe a sebe-porozumění. Jak může být z předchozího výkladu patrné, Danz si zakládá na tom, že jeho christologie je v souladu s obecnými strukturami, které nemohou být narušovány vnějšími pravdami, které jim nejsou vlastní. Odmítá představu, že by se nejprve dávaly nějaké pravdy o Ježíši Kristu, o obsazích víry, nebo zjevení a teprve poté by k nim přistupovalo subjektivní přijetí. Takto

⁶⁰ „Das Thema der theologischen Christologie ist folglich keine Lehre von der Person Jesu Christi, sondern der Glaube als personales Gottesverhältnis.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 213.

⁶¹ „In dieser metaphysischen und mythologischen Form ist die Versöhnungslehre unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne nicht mehr weiterzuführen.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 214.

mytologicko-metafyzicky formulovaná christologie neodpovídá podle Danze osobní náboženské zkušenosti a vyžaduje novou formulaci.⁶²

Podle Danze se v sebe-porozumění může objevit moment smíření. V sebe-porozumění může člověk zakoušet vlastní porušenost, ambivalentnost vlastního jednání atd. A to je lidská zkušenost, nikoliv nějaký vnější a cizorodý interpretační model, který by neodpovídal obecným strukturám sebevědomí. Tzn., že christologie, která tematizuje otázky sebevědomí, otázky porozumění vlastního já a vlastní jednoty (identity), může pojímat smíření jako integrální součást lidského sebe-porozumění. Nepotřebuje tak metafyzicko-mytologické konstrukce. Danz tak ukotvuje smíření v obecných strukturách sebevědomí, místo toho, aby ho ukotvil v tradičním, podle něj až mytologickém narativu o inkarnaci a oběti Božího Syna.

Čím tedy smíření je? A kdo se vlastně s kým smiřuje?

Smíření představuje zlom v sebe-výkladu jedince. Smíření ustavuje nový sebe-výklad, který vzniká ve víře. Podle Danze se *smíření ve víře ukazuje jako nový obraz Já, jako nové sebe-porozumění, které se ukazuje a sebe-vykládá jako „víra v Krista“*.⁶³ Toto nové Já je pak v kontaktu s obecnými strukturami, na které v sebe-reflexi naráží, díky čemuž je může tematizovat a ustavovat vlastní Já. Člověk se tak ve víře v Krista smiřuje v podstatě se sebou samým, se způsobem vlastního vnímání skutečnosti a sebe samého. Danz k tomu nepřidává výklad o Kristově oběti, nebo výklad o smíření s Bohem. Smíření je srozumění s vlastní skutečností. Danz by tak pravděpodobně souhlasil s tvrzením F. Wagnera, že *christologie je zašifrovaný výraz pro stav sebevědomí*,⁶⁴ nikoliv definice toho, kým Ježíš byl. Christologie má podle něj především ukazovat na obecné struktury, ke kterým může dospět individuální sebevědomí. Christologie by měla odkrývat obecné struktury vědomí a to, jak nám zprostředkovávají skutečnost.

⁶² Na potřebu nové formulace teologie a křesťanského učení poukazují také jiní liberální teologové, jako např. Wilhelm Gräb: „V liberální teologii podléhá také křesťanské učení a teologie dobovým podmínkám. Pokud tedy učení ani teologie již nevyjadřuje osobní zbožnost a jistou současnost, pak tlačí na další časově podmíněné přeformulování učení a teologie.“ ZAGER, Werner a GRÄB, Wilhelm, *Liberales Christentum: Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, 12.

⁶³ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 219.

⁶⁴ WAGNER, Falk, *Was ist Theologie?: Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1989, str. 310.

2.6. Danz – závěr

Danzova christologie vychází z teorie sebevědomí a teorie výkladu dějin. Vše je k těmto teoriím vztaženo, vše k nim ukazuje. Téměř jako podle pořekadla: „když mám v ruce kladivo, všechno vypadá jako hřebík“. Danz v zásadě neodbočí k dogmatickým sporům o Ježíšovo božství a lidství nebo k otázkám o Kristově zástupné oběti. Zkrátka neodbočí k žádné materiální dogmatice. Místo toho si drží jistý nadhled, který mu skýtají metateorie o sebevědomí a dějinách. Z tohoto nadhledu vše rozkrývá jako úsilí náboženského vědomí o sebe-porozumění a v konečném důsledku o sebe-smíření. Danz tak v zásadě nabízí nástroje pro porozumění strukturám a dějům v náboženském vědomí. Christologie je pro něj jen souhrnným pojmem pro porozumění oněm strukturám a dějům.

Teologii a christologii, která staví na materiálních dogmatických výpovědích, musí Danzova christologie připadat jako pouhá prolegomena. Po nich by měl následovat konkrétní obsah, ale není tomu tak. To je zcela zjevně dáno Danzovým liberálně teologickým založením. Vypovídá pouze o tom, co a jak se děje uvnitř náboženského vědomí. Všechny další konstrukce např. o Boží trojici nebo Kristově oběti, jsou pro něj jen nástroji, které sice mohou vést k uchopení sebevědomí a vztahu sebevědomí k vnějšímu světu, ale *jeho pojetí christologie má směřovat k bezprostřednímu uchopení sebevědomí a vztahu ke světu.*

Je obtížné z Danzovy christologie vyčíst, kdo pro něj Ježíš Kristus vlastně je. Ve svém nejobsáhlejším díle věnovaném christologii si vystačí s krátkými a strukturálními výpověďmi, místo toho, aby představil nějaký konkrétní obraz Ježíš Krista. Danz sice hovoří o Ježíšovi, ale ne proto, aby popsal, kým Ježíš byl nebo je, ale aby ukázal, jak vyprávění o Ježíšovi rozkrývá struktury sebe-porozumění a jak lze za jejich pomoci *dospět ke konečnému cíli, kterým je nakonec to, aby se člověk stál srozumitelný sám sobě.*⁶⁵

Vyprávění o Ježíšovi je Danzovi spíše výkladovým mustrem, na jehož základě může lidské sebevědomí dospět do stavu, ve kterém bude samo sobě srozumitelné. Takováto transparentnost sebe-porozumění, nebo sebe-smíření se příkladně ukazuje na Ježíšově příběhu. O tuto strukturu sebe-srozumění nakonec u Danze jde a vše ostatní, co může tuto strukturu zatemnit a stát

⁶⁵ DANZ, Christian. *Grundprobleme*, str. 220.

v cestě lepšímu sebe-porozumění a smíření (jako např. christologicko-dogmatické konstrukce), je zapotřebí odložit. Výraznou Danzovou výpovědí v této věci je především to, že *smíření, které dle tradičního církevního výkladu Ježíš jakožto Kristus přináší, je smířením se sebou samým.*

Proti Danzově christologii lze namítat mnohé. Teologie, které nejsou orientovány liberálně, namítají zejména to, že se Danz zabývá pouze lidským náboženským vědomím a nechává stranou vnější náboženské skutečnosti mimo toto vědomí. Kritizují, že by vše, o čem teologie vypovídá, bylo jen obsahem a produktem zbožného vědomí. Namítají tak, že existují náboženské obsahy, které jsou vnější skutečností, o kterých lze něco vypovídat, a že Bůh je skutečnou jednající postavou v lidských dějinách, nikoliv jen mustrem pro příkladné uskutečnění sebevědomí. Redukce na náboženské vědomí je zřejmě klíčovým problémem Danzova přístupu, který je ostatně předmětem kritiky liberální teologie obecně.

Danz svou christologií ukazuje na to, že Ježíš je v konečném důsledku výkladovým mustrem pro lidské sebe-porozumění. V christologii Ježíše přímo nepředstavuje, ani nevykládá obsah onoho výkladového mustru. Je to svébytné přesvědčení, které vychází z teorie sebevědomí, že získání různých výkladových mustrů prohlubuje lidské sebe-porozumění a přispívá sebe-srozumění. Proč se tak ale musí dít právě na Ježíšově příběhu, není z Danzova výkladu zcela jasné.

3. Jens Schröter

3.1. Úvod

Jens Schröter je současný německý teolog, který se orientuje především na novozákonní bádání. Aktuálně (od roku 2009) působí v Berlíně na Humboldtově univerzitě jako profesor pro exegezi, teologii Nového zákona a apokryfů.⁶⁶ Studia v letech 1982-1989 absolvoval v Jeně, Hamburгу a také Heidelbergu. V Heidelbergu pak 1992 promoval s disertační prací týkající se významu apoštola Pavla⁶⁷ a na Humboldtově univerzitě v Berlíně pak roku 1996 habilitoval v oboru Nového Zákona s prací týkající se Ježíšových logií.⁶⁸

Schröter je v zásadě novozákonním badatelem a samostatné dogmatické pojednání o christologii nepublikoval. O to více je ale prostoru v jeho praktických exegetických úvahách (především nad novozákonními texty a nad dějinami a možnostmi k nim přistupovat) nacházet dogmaticko-christologická východiska.

3.2. Christologie

Schröter postupuje ve svých úvahách o christologii tak, jak by se od novozákonního badatele v zásadě dalo očekávat. Pramenem mu jsou především novozákonní, popřípadě raně křesťanské texty. Dogmatické úvahy zprvu nechává stranou a zabývá se interpretací textu a hermeneutickými možnostmi. V konečném důsledku se ale ani při takovémto bádání nelze dogmatickým otázkám vyhnout, a to zejména z toho důvodu, že zkoumané prameny se dogmatických otázek zásadně dotýkají, popřípadě stojí přímo v základu dalšího dogmatického rozvažování. Tzn., že i novozákonní badatel musí nějaké stanovisko zaujmout i k následným dogmatickým otázkám.

⁶⁶ <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/stellen/exegesent/schroeter> [12. 12. 2019].

⁶⁷ SCHRÖTER, Jens: *Der versöhnte Versöhner : Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2Kor 2,14-7,4.*

⁶⁸ SCHRÖTER, Jens: *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas.*

Schröter na několika místech uvádí své uvažování o Ježíši Kristu otázkami: „Jak to, že postava Ježíše získala takový věhlas?“⁶⁹ „Jak to, že se o Ježíše lidé zajímají již přes 2 tisíce let?“⁷⁰ „Jak to, že nespočet lidí vidí a vidělo v osobě Ježíše boží příklon k člověku, ba dokonce vyznávají, že v Ježíši zakoušejí Boha samotného?“⁷¹ Takto sugestivně položené otázky směřují k další otázce, tedy k otázce historické: „Kdo onen Ježíš z Nazareta vlastně byl?“ Na tuto historickou otázku se bude Schröter pokoušet odpovědět. Bude se pokoušet konstruovat historický obraz Ježíše a jeho kontextu. Historická skutečnost postavy Ježíše je pro něj nezbytným východiskem. Nebude tedy hovořit o Ježíšovi jako o dogmatické konstrukci nebo jako o ideji, ale jako o skutečné historické osobě, která vlivně působí až dodnes. Tázání po historickém Ježíšovi a snaha na otázku odpovědět, jsou pro Schrötera podstatné a (jak bude patrné dále) svým způsobem i možné.

Schröter poukazuje na to, že historické bádání o Ježíšovi je v zásadě novodobou záležitostí a že tedy v minulosti bylo poměrně dlouhé období, kdy toto tázání nehrálo ve vztahu k osobě Ježíše větší roli. Zájem o postavu Ježíše byl velmi dlouho spojen pouze s teologickou výpovědí o tom, že se v Ježíši ukazuje Bůh, že představuje spojení Boha a člověka, a že představuje cestu ke spáse. Takto podle Schrötera vypovídalo rané křesťanství a první církevní koncily a výpověď byla dostačující.⁷² Teprve v novověku byla podle Schrötera zpochybněna představa, ve které se spojuje lidská a božská přirozenost. Objevila se tak historická otázka po skutečném Ježíšovi, který by byl oproštěn o dogmatické výpovědi. Jinými slovy, Schröter se domnívá, že učení o dvou přirozenostech přestalo odpovídat na otázku, kým Ježíš je (nebo byl) a nastoupilo historické tázání.

Jak se tedy Schröter staví k dnešnímu historickému bádání o Ježíšovi a jakou mu přikládá váhu ve svém christologickém uvažování?

⁶⁹ SCHRÖTER, Jens, *Jesus Christus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014, 299.

⁷⁰ SCHRÖTER, Jens, *Jesus von Nazaret: Jude aus Galiläa - Retter der Welt*, 6. Aufl, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 19.

⁷¹ SCHRÖTER, *Jesus Christus*, 299.

⁷² SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 23n.

3.2.1. Základní porozumění dějinám

Podle Schrötera je zapotřebí se ptát po historickém kontextu postavy Ježíše z Nazareta. Můžeme mu tak lépe porozumět a lépe konstruovat jeho dnešní význam.⁷³ Je ale samozřejmě otázkou, nakolik jsme schopni se propracovat ke skutečné historické události nebo alespoň poodkrýt kontexty, které ta či ona historická událost ve své době měla. Jaká jsou tedy základní východiska Schröterova uvažování o dějinách?

Schröter se neobrací na historickou vědní disciplínu s tím, že by od ní očekával jasnou odpověď na otázku: „jak to tedy bylo doopravdy“. Samozřejmě se pohybuje v horizontu současných teorií dějin.⁷⁴ Schröter tak zastává názor, že není možné za pomoci vhodných metod historického bádání dospět ke *skutečné historické události*. Historická událost jako taková je nám nedostupná a rozhodně nelze disponovat jejím jednoznačným výkladem. Těmito tvrzeními Schröter nejenže ukazuje limity historického bádání, ale do značné míry také poukazuje na povahu skutečnosti. Schröter odmítá představu skutečnosti, ve které by se jednotlivé události dávaly jako hotové a izolované celky, ke kterým již od počátku náleží jednoznačný výklad a je možné je tak zpětně kdykoliv objektivním způsobem „vyvolat“. Schröterovo uvažování o dějinách spíše předpokládá takovou skutečnost, ve které jsou události navzájem propojovány různými kontexty a výklady, které se mohou dle rozličných perspektiv proměňovat. Díky tomu tatáž událost poskytuje prostor pro vícero výkladů, které mohou být v různých perspektivách a kontextech plausibilní. V historickém bádání to znamená, že historická událost jako taková není jednou provždy dána spolu se svým jednoznačným výkladem. Smysl historické události a její význam podle Schröterova přístupu vzniká tam, kde se ji pokoušíme uchopit pomocí výkladu. Vystavováním historických událostí různým kontextům a perspektivám pak mohou vznikat pronikavější a hlubší výklady, ale v konečném důsledku stále platí, že si takové výklady nemohou nárokovat vyčerpávající nahlédnutí toho, „jak to bylo doopravdy“. *V historickém bádání tak v posledu nejde o rekonstrukci minulých událostí, ale o konstrukci minulosti, o vytváření smyslu minulosti.*⁷⁵ Historické bádání není objektivní odkrývání

⁷³ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 20.

⁷⁴ Schröter teorii čerpá např. od J. Rüssena. SCHRÖTER, Jens, *Konstruktion von Wirklichkeit: Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*, Berlin: de Gruyter, 2004, Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 127, 201.

⁷⁵ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 203.

„historických pravd“, ale je to prostor, ve kterém se pramenné informace, fakta, současné zájmy a mnohé další přetavují v konstrukci, která dává v určitém kontextu smysl.

Výklad dějin je pro Schrötera konstruktem. To by mohlo na jednu stranu vyznívat jako svého druhu dehonestování historické práce. Jenže pod pojmem konstrukt si zde nesmíme představit výmysl, čirou fabulaci. Podle Schrötera se jedná o konstrukt, který plní významnou roli: zprostředkovává mezi současností a minulostí. Výklad dějin se tak na jednu stranu pokouší uchopit minulost, na druhé straně je nezbytně spojen s přítomností (dnešní význam a smysl pro dnešek). Pokud budeme výklad dějin vnímat jako zprostředkování mezi minulostí a přítomností, bude nám zřejmé, že výklad dějin nemůžeme zcela identifikovat s historickou událostí samotnou.⁷⁶ Zodpovědné historické bádání nám tak nenabízí objektivní výpověď o skutečné historické události, nýbrž nám poskytuje určitý výklad dějin, který před námi rozprostírá určitý *obraz dějin*.

Pojem obraz má v historickém bádání nemalý význam (zejména pak ve vývoji v bádání o historickém Ježíšovi). Podle Schrötera historické bádání dospívá „jen“ k určitému obrazu dějin, nikoliv k historické události samotné. Obraz nám sice umožňuje vnímat historickou událost samotnou, ale není se samotnou historickou událostí ztotožnitelný. Obraz dějin je proměnný (dle aktuálního stavu poznání, dle aktuálně přijímaných podmínek poznání vůbec atd.).⁷⁷ Obraz minulosti je tedy naší dnešní konstrukcí, je to „*zpřítomněná*“ (*vergegenwärtigt*) *historická událost*.

I přes vyjasnění metodologického zázemí a porozumění povaze skutečnosti, se stále může objevovat otázka, nakolik se náš dnešní obraz dějin liší od skutečné historické události. Je vykonstruovaný obraz alespoň v nějakém vztahu ke skutečné události nebo v rámci historického bádání konstruujeme naprostou fikci? Tato otázka míří na míru ukotvení předkládaného obrazu dějin v historické události samotné. A to může být velmi citlivá otázka, zejména pokud jde o výklad historických událostí spojených s náboženstvím, popřípadě také s „nadpřirozeným“. Schröter se této otázky dotýká, když poukazuje na blízkost mezi *vyprávěním dějin a literárním vyprávěním* (nebo básněním).⁷⁸ Samotné médium vyprávění je schopno vyjádřit narativní celky, poukazovat

⁷⁶ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 201.

⁷⁷ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 203.

⁷⁸ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 201.

jednoduše různými metodami vyprávění na složité souvislosti a významy atd. Jenže v čem spočívá rozdíl mezi historickým a literárním vyprávěním?

Schröter zmiňuje P. Ricoeura a jeho rozlišení mezi historickým vyprávěním (výkladem dějin) a literárním vyprávěním (fikcí).⁷⁹ Ricoeur tvrdí, že historické vyprávění je v zásadě „fiktionalizací“ minulého, zatímco literární vyprávění je již jen pouhou imitací historického vyprávění.

S fikcí minulého pracuje také J. Rüssen, na kterého se Schröter nejednou odkazuje.⁸⁰ Rüssen hovoří o tom, že *historické bádání pracuje se dvěma skutečnostmi*.⁸¹ Máme zde na jedné straně skutečnost, kterou konstruuje historické bádání (o minulé události), na druhou stranu zde máme skutečnost historické události samotné, ke které se podle Rüssena (stejně tak podle Schrötera) nemůžeme dopracovat. Historické bádání proto „fiktionalizuje“ skutečnost historické události samotné a konstruuje skutečnost, která na nás dnes zprostředkovaně působí jako historická událost. Je to svého druhu kruhový pohyb zprostředkování mezi minulostí a přítomností. Pohyb mezi dvěma skutečnostmi, které se ve svém výkladu navzájem ovlivňují. Není to samozřejmě jen tak, že by přítomnost zcela formovala historickou skutečnost, ale i historická skutečnost má zprostředkovaně vliv na přítomnost. *Fikcí historické skutečnosti se spoluutváří také skutečnost dnešní*.⁸²

Podle Schrötera samozřejmě stále platí, že dnešní historické vyprávění (i když ho spolu s Rüssenem označíme jako „fiktionalizaci“) má stále vztah k minulému a pokouší se k němu analogicky vztahovat. Když se vrátíme k Ricoeurově rozlišení na výklad dějin a literární vyprávění dějin, tak literární vyprávění nemusí mít vůbec žádný vztah k historické skutečnosti. Podle Schrötera proto hlavní rozdíl spočívá především v práci s prameny. Historická práce podle něj spočívá v interpretaci pramenů a dalších materiálů, čímž konstruuje určitý obraz dějin.⁸³ Historické vyprávění tak má být ukotveno v pramenech a vycházet z nich.

Jenomže pod prameny si lze představit poměrně rozličný historický materiál. Může to být pramen, který již zachycuje nějakou interpretaci

⁷⁹ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 202.

⁸⁰ Ostatně také publikovali texty o svých metodologických východiscích v jedné publikaci. SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, .

⁸¹ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 24.

⁸² Tuto linii historické práce pak Rüssen rozvíjí zejména tam, kde hovoří o funkci *kulturní orientace* historického myšlení. SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 26.

⁸³ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 202.

historické události, nebo to může být „sekundární“ historický materiál, který sice primárně nezachycuje historické události, ale může pomoci k dokreslení historických reálií.⁸⁴ Výklad dějin ale není pouhým sesbíráním takových historických materiálů. Je potřeba materiály kriticky přezkoumat a pak na jejich základě vyprávět. Takové vyprávění ovšem vyžaduje nějaký osobní postoj. Nelze vyprávět nezaujatě. Vyprávění bude vždy zabarveno osobním přístupem, dobovým kontextem vyprávěním, dostupným materiálem atd. Nebude to nikdy zcela objektivní přednesení skutečnosti, ale bude to vždy ona „fikcionalizace“.⁸⁵ Proto pro takové vyprávění Schröter volí pojem *vzpomínání*.

Schröterovo pojetí vzpomínání se nezaměřuje na způsoby uchování událostí v paměti,⁸⁶ nýbrž na specifickou hermeneutiku dějin. Vzpomínáním Schröter rozumí „*osvojení minulosti z perspektivy nynější přítomnosti*“.⁸⁷ To značně koreluje s předchozím výkladem historického myšlení. Schröter se zde ale odkazuje také na J. Assmana a na jeho teorii kolektivní paměti.⁸⁸ Tím Schröter významně vtahuje do hry otázku identity vzpomínajících. Historické vyprávění, kterému je rozuměno jakožto vzpomínání, s sebou nese také výpověď o sebe-porozumění vyprávějících. Jinými slovy se tak říká: *to jak vyprávíme dějiny, vypovídá také něco o tom, jak rozumíme sami sobě*. Ideálním případem takového vzpomínání je podle Assmana židovské vyprávění o exodu. Vyprávění o exodu ukazuje na propojení historického vyprávění, pramenů, osobního postoje a utváření identity.⁸⁹

Pro Schrötera má pojem vzpomínání ještě jeden výrazný moment a tím je aktivní přístup vzpomínajícího. Při vzpomínání je podle Schrötera zapotřebí kritické analýzy, kreativní síly obrazotvornosti a fantazie. Vzpomínání, jakožto

⁸⁴ J. G. Droysen, kterého Schröter v této souvislosti zmiňuje (SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 45), hovoří o tzv. *zůstatcích (Überresten)*, kam řadí sociální kontexty, archeologické vykopávky, dobové zákony, atd.

⁸⁵ Stejně tak i Rüssen, který tvrdí, že prameny neposkytují nějaký dokonalý obraz dějin. Již samotné prameny jsou zabarveny svými autory, sledující své zájmy. Rüssen proto konstatuje, že již mezi samotnou historickou událostí a prameny zeje propast.

⁸⁶ Takovýmto způsobem rozvíjel pojem vzpomínání např. B. Gerhardsson, který se zabýval tím, jak se zachovalo působení Ježíše z Nazareta v paměti jeho následovníků. GERHARDSSON, Birger, *Memory and manuscript: oral tradition and written transmission in Rabbinic Judaism and early Christianity*, Grand Rapids, Mich.[u.a.]. 1998.

⁸⁷ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 42.

⁸⁸ V českém jazyce dostupné např.: ASSMANN, Jan, *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha: Prostor, 2001.

⁸⁹ J. Rüssen v tomto kontextu hovoří o kulturní orientaci, přičemž se podle něj jedná o jednu z funkcí historického myšlení. SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 26.

osvojení minulosti, vyžaduje sestavení různého historického materiálu do smysluplných souvislostí a tak vytvoření smysluplného obrazu.⁹⁰ Je to tedy kreativní činnost, která živoucím způsobem čerpá ze svědectví minulosti.

Jakkoliv je vzpomínání a tedy vyprávění dějin kreativní, nemělo by se obejít bez zmíněné kritické analýzy historického materiálu (pramenů) a bez historicko-kritického přístupu obecně. Ten totiž podle Schrötera má poukazovat na vztah mezi konstruovaným obrazem dějin a prameny.⁹¹ Historická kritika by se měla pokoušet přezkoumatelným způsobem zajistit napojení konstruovaného obrazu dějin na historický materiál. Zároveň je zapotřebí hned dodat, že takovýmto postupem lze zajišťovat plauzibilitu nějakého výkladu, ale nelze ji užít k prokázání pravdivosti takového výkladu.⁹²

Na základě představení těchto základních Schröterových úvah o dějinách a výkladu dějin lze rozvinout další výklad jeho pojetí christologie.

3.2.2. Historický Ježíš

Novověk přišel se zaujetím pro historii, která měla umět odlišit skutečnou historickou událost od mýtů. Tomu samozřejmě odpovídala také první otázka po historickém Ježíšovi (Reimarus, Strauss atd.).⁹³ Dnes už se ale historické tázání ptá jinak, a to s ohledem na přijímané podmínky poznávání, jak již bylo naznačeno v popisu základního Schröterova porozumění dějinám výše. Zde je tedy zapotřebí Schröterovo porozumění dějinám specifikovat pro otázku historického Ježíše.

2.2.2.1 Obraz Ježíše

Historické bádání podle Schrötera neumožňuje dospět ke skutečnému pozemskému Ježíšovi. Lze však konstruovat více či méně dnešním podmínkám poznání plauzibilní obraz historické postavy na základě práce s prameny. Schröter tak jako mnoho dalších *rozlišuje mezi historickým Ježíšem (historický konstrukt) a skutečným pozemským Ježíšem* (skutečná postava žijící v 1. stol.

⁹⁰ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 43.

⁹¹ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 218.

⁹² SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 218.

⁹³ Schröter vývoj v bádání o historickém Ježíšovi shrnuje v SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 31-40.

v Galilei).⁹⁴ To sice může znít jako rezignace na otázku: „kým Ježíš doopravdy byl,“ avšak podle Schrötera se jedná o zohlednění aktuálních poznatků v historickém bádání a v možnostech lidského poznávání.

Prakticky se tak zde ukazuje Schröterův obecný přístup k dějinám. Na přímou pozitivistickou otázku: „jak to bylo s Ježíšem doopravdy a kdo ve skutečnosti byl,“ Schröter neodpovídá, protože žádná událost, natož pak lidský život, neposkytuje jednoznačný výklad a smysl, který by byl jediný správný a pravdivý. Historické bádání tak podle Schrötera představuje „*zpřítomnělého Ježíše*“ (*vergegenwärtigte Jesus*), neboli obraz Ježíše na počátku 21. století.⁹⁵ Odpovídá tento obraz skutečné postavě Ježíše z Nazareta? Pro Schrötera jsou kritériem dnešní podmínky poznání (potažmo současné teorie dějin) a orientace na prameny. Základem je taková teorie dějin, ve které se nějaká představa „originálu“ (skutečného Ježíše) nedává jako alternativa dnešní interpretaci Ježíše.

S tímto porozuměním dějinám bude Schröter představovat vlastní konstrukci obrazu Ježíše z Nazareta. Od tohoto podniku ho nikterak neodrazuje ani množství Ježíšových obrazů, které již bádání o historickém Ježíšovi za minulé dekády vyprodukovalo. Na toto množství přitom velmi významně upozornil A. Schweitzer,⁹⁶ který se ve své době vyrovnával se „záplavou“ všemožných „Ježíšů“ buřičů, potulných kazatelů, venkovských myslitelů, proroků, mystiků atd. Schweitzer namítal, že takovéto obrazy Ježíše jsou přímo závislé na osobě a motivech badatele. Této Schweitzerově námitce, která pravděpodobně chtěla zamezit další produkci Ježíšových obrazů, Schröter oponuje.⁹⁷ V první řadě problematizuje Schweitzerův kritický postup. Schweitzer totiž podle Schrötera odmítá konstrukce Ježíšových obrazů, které podléhají době, ve které vznikají, a rovněž podléhají libovůli badatelů. Schweitzer tak místo toho hledá nějakou stabilní a dějinně nepodmíněnou pozici, ze které by se daly nahlížet historické pravdy o Ježíšovi. Schröter se domnívá, že Schweitzer odmítl založit křesťanskou víru na skutečnosti, která podléhá dějinné proměnlivosti, a místo toho chtěl dospět k nějakému bezčasému, nad-dějinnému základu. To ale podle

⁹⁴ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 29.

⁹⁵ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 30.

⁹⁶ SCHWEITZER, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Band 1,2, München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966.

⁹⁷ Zevrubné představení Schröterových výtek vůči A. Schweitzerovi zde slouží především k ilustraci Schröterových východisek v bádání o historickém Ježíšovi. Detailněji lze Schröterovy výtky sledovat v: SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 38-41.

Schrötera neodpovídá dějinné povaze skutečnosti. Mohlo by se proto zdát, že Schweitzer odmítal to, co je pro Schrötera základem uvažování o dějinách. Schweitzer tak na jednu stranu správně poukázal na to, že obrazy Ježíše do značné míry spočívají na kontextech a zájmech badatelů, na druhou stranu ale tento (pro Schrötera podstatný aspekt ve vnímání dějin) odmítl a chtěl ho nahradit nějakou „objektivní“ složkou, která by snad neměla poskytovat prostor pro zájmy současného člověka vztahujícího se k historické události. Převládá tak možná u Schweitzera zájem dogmatický, nad závěry teorií dějin.

Schröter se tedy v této věci s pohledem A. Schweitzera (jakožto významného účastníka diskuse o historickém Ježíšovi) výrazně rozchází. Mnohost obrazů, kterou Schweitzer kritizuje, není podle Schrötera dána zcela libovůlí badatelů, nýbrž povahou skutečnosti a možnostmi jejího vnímání. Prakticky to znamená, že podle Schrötera je v pořádku, že Ježíšovo působení je pro někoho více srozumitelné např. v rovině politické a pro někoho jiného např. v rovině sociální atd. Z tohoto porozumění pak roste vlastní historický obraz.

Schröter tedy hájí představu, že mnohost obrazů Ježíše z Nazareta není v historickém bádání něčím primárně chybným. Mnohost obrazů odpovídá způsobům vnímání skutečnosti a nutnosti výkladu historických událostí. *Mnohost obrazů vyplývá z povahy skutečnosti.* Obraz dějin je totiž to, k čemu můžeme historickým bádáním dospět.

2.2.2.2 *Prameny, jejich povaha a vzpomínaný Ježíš*

Pro Schröterovu koncepci je důležitá otázka pramenů a povaha pramenů. Schröterovo pojednání o pramenech a jejich povaze (v rámci bádání o historickém Ježíšovi) obsahuje jeden z jeho výrazných přínosů do bádání, a sice jeho tezi o *vzpomínaném Ježíšovi*.

Schröter obecně rozlišuje historický materiál na *prameny a zbytky (die Überreste)*. Toto dělení přebírá od německého historika 19. stol. J. G. Droysena.⁹⁸ Pod prameny si tak máme představit lidské svědectví o minulé události, které je již formulované jako vzpomínka. Krom jiného se tím chce říci, že i když se jedná třeba jen o jeden pramen, který by dosvědčoval nějakou historickou událost, je i tento pramen již svého druhu interpretací. Oproti tomu tzv. „zbytek“ již přímo nezachycuje historickou událost, ale různé okolnosti a

⁹⁸ Toto rozdělení s odkazem na Droysena lze u Schrötera nalézt v SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 45n, a také v SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 202n.

kontexty. Má představovat podpůrný materiál pro interpretaci minulosti. Pod tím si tak můžeme představit různé archeologické nálezy, nebo např. nálezy o legislativním kontextu atd. Schröter pak chce na základě těchto poznatků postupovat tak, že na základě „zbytků“ vybuduje kontext, do kterého bude pomocí pramenů vynášet kontury Ježíšovy osoby.⁹⁹

Základním pramenem jsou Schröterovi dle očekávání především evangelia (jak evangelia synoptická, tak i Janovo evangelium)¹⁰⁰ a dále pak ostatní novozákonní spisy a ranně křesťanské spisy (Spisy apoštolských otců a některé apokryfní texty).¹⁰¹ Již z tohoto výčtu pramenů je patrné, že rozmezí jejich vzniku může být několik desetiletí. Logicky by se tak nabízelo vzít ten nejstarší pramen a pracovat primárně s ním. Tím nejstarším by bezpochyby byly dopisy apoštola Pavla. Avšak podle Schrötera jsou pro bádání o historickém Ježíšovi primární evangelia.¹⁰² Zaznamenávají totiž Ježíšovo působení formou vyprávění, což znamená, že svým způsobem zachycují jak Ježíšovo učení, tak i některé biografické okolnosti. Tyto prameny však svou povahou nezachycují konkrétní fakta. Evangelia mají formu vyprávění, nikoliv formu nějakého datového soupisu.¹⁰³ Máme tak před sebou vyprávění, které odpovídá své době, které odráží zájmy autora (nebo celého společenství) a které odráží náboženský význam toho, co je popisováno.

Podle Schrötera prameny nelze zcela očistit od interpretující roviny. Evangelia jsou podána formou vyprávění, což sebou přirozeně nese to, že vyprávěč události interpretuje, různě je řadí, různě z nich vybírá podstatné atd. Jak k nim ale přistupovat tak, aby byly plauzibilním zdrojem pro dnešní výpověď o Ježíši Kristu? Jak již bylo řečeno výše, Schröter se nedomnívá, že by bylo možné nějak proniknout za prameny a za jejich interpretující zabarvení a objevit tam skutečného Ježíše z Nazareta. Tato alternativa (skutečný Ježíš a Ježíš

⁹⁹ Více o utváření kontextů Ježíšovy doby a začleňování konkrétního Ježíšova jednání SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 70n.

¹⁰⁰ K otázce evangelií a začlenění do bádání o historickém Ježíšovi více SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 49-60.

¹⁰¹ K ranně křesťanským spisům a jejich využití v historickém bádání o Ježíšovi více SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 61-71.

¹⁰² SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 53.

¹⁰³ K povaze pramenů také James Dunn: DUNN, James Douglas Grant, *Jesus Remembered (Christianity in the Making 1)*, Grand Rapids (Mich.), Cambridge, 2003, 100-111. Dunn rozlišuje data, z nichž lze konstruovat fakta, která pak mohou odkazovat k události. Schröter se na toto Dunnovo rozlišení odkazuje v: SCHRÖTER, Jens, *Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus*, in: DANZ, MURRMANN-KAHL, ed. *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus: zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, 84.

pramenů) ve Schröterově pojetí již nemá místo. Nejde totiž jen o povahu minulých událostí a nějaké teoretické možnosti jejich objektivního zachycení. Jde totiž také o pojetí skutečnosti a o možnosti, jak ji můžeme vnímat. Schröter je přesvědčen, že forma vyprávění velmi dobře odráží naše možnosti vnímání a popisu skutečnosti. Abychom ale mohli s vyprávěním pracovat jako s hodnověrným pramenem, musíme porozumět struktuře a smyslu vyprávění. Hermeneutiku, která zmíněné aspekty zahrnuje, Schröter popisuje jako *vzpomínání*.

*Vzpomínáním Schröter rozumí osvojení minulosti z nynější perspektivy.*¹⁰⁴ Jak již bylo uvedeno výše, Schröterovi tu nejde o způsob, jakým si z paměti vybavujeme minulé události. Jde mu o specifický způsob, v němž je osvojování minulosti součástí vlastního sebe-porozumění. Vzpomínání tedy není nějakým nezaujatým povídáním o minulosti, ale vyprávěním o minulosti, která se nás týká a která je součástí našeho sebe-porozumění. Vztaženo na novozákonní prameny, tak Schröter říká, že se jedná o sebe-porozumění raných křesťanů na základě vyprávění o historii Ježíše z Nazareta. V Novém zákoně tak nemůžeme hledat nezaujaté vyprávění o Ježíšovi, ale *vzpomínaného Ježíše*, který je součástí sebe-porozumění prvních křesťanů.

Pojem „vzpomínaný Ježíš“ prvně užil právě Schröter ve své habilitační práci, aby popsal svůj hermeneutický přístup.¹⁰⁵ Schröterovo užití tohoto pojmu je specifické zejména tím, že integruje také Assmanovu teorii kulturní paměti (rozvedeno výše). Avšak samotný pojem „vzpomínaný Ježíš“ je užíván i v jiných významech.

Někteří hovoří o vzpomínaném Ježíšovi tehdy, kdy chtějí ukázat na způsob uchování Ježíšovy tradice a díky tomu také její přežití. Vzpomínání je v tomto kontextu udržení Ježíšova poselství před zapomněním.

Bližší Schröterovu pojetí vzpomínaného Ježíše je Jamese Dunn, který dokonce svou stěžejní knihu nazval „*Jesus Remembered*.“ Od Schröterova pojetí se ale liší tím, že ve svém výkladu neužívá Assmanovu teorii kulturní paměti. Navíc se také Dunn obecněji zabývá spíše strukturami orální hermeneutiky (např. jak bylo Ježíšovo učení tradováno).¹⁰⁶

¹⁰⁴ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 42.

¹⁰⁵ SCHRÖTER, Jens, *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen: Neukirchener, 1997.

¹⁰⁶ DUNN, James D. G. *Jesus remembered*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003.

Velmi blízko Schröterovu pojetí je pak Chris Keith, který dále rozvíjí propojení teorie o sociální paměti a novozákonního bádání.¹⁰⁷

2.2.2.3 Tradice uvnitř pramenů

Při zkoumání pramenů v rámci bádání o historickém Ježíšovi, se obvykle tematizuje otázka různých tradic uvnitř pramenů samotných a jejich vzájemných vztahů. Tradičně se tak rozlišuje/rozlišovala tradice evangelistů a tradice pisatelů epištol. Krom takového rozlišování mezi konstruovanými intencemi autorů, se často výrazně rozlišovala tradice *před-velikonoční a po-velikonoční*.

Rozlišování před- a po-velikonočního pojetí je součástí historického bádání o Ježíšovi v podstatě od počátku. Již rané bádání předpokládalo, že lze pracovat s takovým historickým materiálem, který by objektivně popisoval historické události. Rovněž se ale předpokládalo, že rané křesťanství do takových „čistých“ zdrojů přimíchalo různé mytologizující příběhy a vůbec intence týkající se víry ve světle velikonočních událostí. Jinými slovy zde tedy byla představa před-velikonoční tradice, která pravdivě popisovala historické události, avšak která byla zásadně zabarvena, či snad přímo znehodnocena po-velikonoční interpretací.¹⁰⁸

S takovýmto dělením, které by se užilo jako hermeneutický klíč, Schröter nesouhlasí. V novozákonních textech se podle něj sice mísí před- a po-velikonoční perspektiva,¹⁰⁹ ale podle něj není důvod se domnívat, že by se jednalo o nějaké dvě nezávislé tradice. Tento názor Schröter opírá o svůj hermeneutický přístup k dějinám. Nesouhlasí totiž s představou, že by mohl být nějaký interpretačně nezabarvený, objektivní popis historické události, který by následně „kontaminovala“ křesťanská interpretace a historické bádání by poté bylo schopno se propracovat opět k objektivnímu popisu události. Podle Schrötera platí, že „minulé události jsou nám přístupné vždy jen jako

¹⁰⁷ KEITH, Chris, *Social Memory Theory and Gospels Research: The First Decade (Part Two)*, *Early Christianity*, 6(4), 2015, 517-542.

¹⁰⁸ Tak např. Reimarus, který považoval evangelisty za historiky (krom Jana), jejichž práci „kontaminovali“ apoštolové. REIMARUS, Hermann Samuel, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, (ed. Gotthold Ephraim Lessing), Braunschweig, 1778.

¹⁰⁹ Schröter hovoří o mísení před-velikonočních událostí a po-velikonoční víry. SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 56.

interpretované události.“¹¹⁰ Musíme tak přistoupit na to, že (jde-li o novozákonní prameny) máme před sebou interpretaci Ježíše, která pochází od prvních křesťanů. Máme tak svědectví, které nerozlišuje interpretační perspektivu před- a po-velikonoční. Jsou to jedni a ti samí svědci, kteří vykládají jak před-, tak i po-velikonoční události.¹¹¹

Tím se dostáváme také k dosti specifickému bodu Schröterova přístupu. Schröter konstruuje historického Ježíše především na základě evangelijního vyprávění. Bylo by možné očekávat, že historickému přezkoumání podrobí především Ježíšovo působení až do jeho smrti na kříži, popřípadě až do jeho uložení do hrobu. Avšak Schröter pokračuje dále přes vzkříšení, setkání se vzkříšeným až k nanebevstoupení. Tyto evangelijní pasáže jsou často historickým bádáním vnímány jako zjevné mýty. Schröterovo zahrnutí i těchto pasáží do konstrukce historického Ježíše odpovídá jeho přesvědčení, že prameny je potřeba vnímat jako autentické svědectví a interpretaci Ježíšova historického působení. Nejde tak např. o to, aby se historicky nezpochybnitelně doložilo Ježíšovo vzkříšení. Jde zde totiž o to za pomoci historické vědní disciplíny dospět na základě pramenů k historickému významu Ježíše z Nazareta.

Svou snahou propojit před-velikonočního (nebo můžeme také říci pozemského) Ježíše a po-velikonočního Ježíše, se Schröter svým způsobem vyjadřuje také k otázce tzv. *implicitní a explicitní christologie*. Pokud lze skutečně předpokládat až takovouto kontinuitu mezi před- a po-velikonočním pohledem na osobu Ježíše z Nazaretha, pak není nutné hned odmítat explicitní christologii s tím, že přináší nějaké dogmatické konstrukty, které by neměly s pozemským (implicitním) Ježíšem nic společného. Schröter zde argumentuje nejen kontinuitou svědků, kteří formulovali „vzpomínky“ na Ježíše, ale také představami, které Ježíš vzbuzoval již za svého pozemského působení. Ježíš totiž vzbuzoval dojem, že je člověkem, který působí v božské autoritě.¹¹² A tyto představy o Ježíšově působení přetrvaly i po jeho smrti ukřižováním.

¹¹⁰ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 328.

¹¹¹ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 329.

¹¹² SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 348.

3.2.3. Historický a věřený Ježíš

Schröter díky svému porozumění dějinám a povaze pramenů propojuje dvě tradičně oddělované linie, tzv. historického Ježíše a věřeného Ježíše.¹¹³ Tento koncept „dvou Ježíšů“ zřejmě vychází z původní představy, že historické = pravdivé, tzn. historický Ježíš je ten skutečný Ježíš, zatímco věřený = vybájený, tzn., že věřený Ježíš je nějaký pozdní a dodatečně smyšlený koncept o významu historické postavy. Schröter ale odmítá představu, že by se jednalo o dva na sobě nezávislé Ježíše.¹¹⁴ V první řadě je zapotřebí zopakovat výše rozvedené Schröterovo východisko, že historické bádání nepředstavuje „skutečného pozemského Ježíše,“ nýbrž interpretaci pozemského Ježíše. V druhé řadě je potřeba říci, že víra pak podle Schrötera není nějakou skutečností odtrženou od dějin a historického bádání. Víra není nějaká nedějinná událost. Víra podle Schrötera má své založení v dějinách. Proto nelze historického a věřeného Ježíše zcela oddělit. Jsou v jistém vztahu. Víra je napojena na Ježíšovo dějinné působení a toto dějinné působení se pokouší konstruovat historické bádání.¹¹⁵ Vztáhneme-li diskusi o historickém a věřeném Ježíšovi na dogmatickou rovinu, tak to znamená, že před námi není alternativa buď christologické „pravdy“, nebo pouze „demytizující“ historické bádání. Schröterovo porozumění povaze pramenů a dějinám zkrátka neposkytuje zázemí pro nekritický dogmatismus, nebo pozitivistický přístup k dějinám. Stále ale přetrvává otázka, jaký ten vztah mezi historickým a věřeným Ježíšem vlastně je.

V rámci bádání o historickém Ježíšovi se objevuje otázka: „rozhoduje nějak historické bádání o pravdivosti křesťanské víry?“ Takto se ptají zpravidla ti, kteří očekávají negativní odpověď. Hájí pak dogmatického Krista proti „bezbřehému“ historickému bádání. Otázka ovšem implikuje uvažování, se kterým Schröter nesouhlasí. Takto položená otázka totiž předpokládá historické bádání, které ví, „jak to bylo doopravdy,“ a tedy historické bádání, které je

¹¹³ K dějinám bádání a rozlišování historického a věřeného Ježíše více v: SCHRÖTER, *Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus*, in: DANZ, MURRMANN-KAHL, ed. *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus: zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, 76-78.

¹¹⁴ SCHRÖTER, *Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus*, in: DANZ, MURRMANN-KAHL, ed. *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus: zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, 85.

¹¹⁵ „Es gibt vielmehr vielfältige Verbindungen, die vom Wirken des irdischen Jesus zur Entstehung des christlichen Glaubens geführt haben.“ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 391.

schopno poznat skutečného Ježíše z Nazareta i za křesťanským „nánošem“ na pramenech. Zároveň takováto otázka implikuje nedějinný charakter křesťanské víry. Ve Schröterově intencích bychom se tak měli ptát spíše obráceně: „*Jak se podílí historické bádání na zakoušení křesťanské víry?*“

Schröter souhlasí s tím, že dotazování po dějinách je vždy motivováno současností a je vždy ovlivněno aktuálním pohledem na skutečnost. Podstatné pak je, že historické bádání v zásadě vypouští kritické přezkoumání víry jako takové, protože k tomu nemá potřebné nástroje.¹¹⁶ Takto uvažované historické bádání pak nemůže ani poskytovat potvrzení pravdivosti křesťanské víry. Přesto ale může představovat výzvu a přínos pro řešení otázky vztahu historického a věřeného Ježíše.¹¹⁷ Schröter tak hájí kritickou historickou práci v teologickém, potažmo exegetickém bádání. Polemizuje s přístupy, které nechtějí historicko-kritické bádání brát v potaz a místo toho stavějí pouze na dogmatických konstrukcích.¹¹⁸

Tradiční dělení historického a věřeného Ježíše poukazovalo na dvě údajně neslučitelné, nebo přímo protichůdné perspektivy: perspektivu dějin a perspektivu víry. Jakoby přetrvával předpoklad, že historické se nemůže týkat víry, a obráceně, že to co se týká víry, se nemůže týkat historického. Co je to ale za víru, která je oddělena od historického? A co je to za dějiny, které se víry nijak netýkají?

Schröter zdůrazňuje, že historické bádání nemůže rozhodovat o pravdivosti víry.¹¹⁹ Dějiny jako takové se ale křesťanské víry zásadně týkají. A zejména pak christologie, kde se jedná o historický příběh člověka, o němž je věřeno, že je zjevením samotného Boha. Víra přitakává raně křesťanskému výkladu Ježíše jakožto vzkříšeného a vyvýšeného člověka, v němž působí Bůh. Jestli se zapojíme do tohoto výkladu osoby Ježíše nebo nikoliv, není dáno

¹¹⁶ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 26.

¹¹⁷ „*Historické bádání o Ježíšovi představuje pro stanovení vztahu historického Ježíše a věřeného Krista stejně tak výzvu, jako jistý přínos. Výzva spočívá v tom, vystavovat vyznání víry v Ježíše kritickému přezkoušení skrze vědecké bádání a vzhledem k takto získaným výsledkům vyznání stále znovu promýšlet. Přínos pak spočívá v tom, že takovéto vyznání Ježíše koresponduje s aktuálními podmínkami poznání a nestává se pak jen obtížně zprostředkovatelnám obsahem*“.
SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 27.

¹¹⁸ Podle Schrötera takto postupuje např. J. Ratzinger, který upřednostňuje církevní dogmatiku a kanonickou exegezi oproti historicko-kritickému založení. SCHRÖTER, *Die aktuelle Diskussion über den historischen Jesus*, in: DANZ, MURRMANN-KAHL, ed. *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus: zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, 78nn.

¹¹⁹ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 25.

nějakým lepším, objektivnějším, nebo snad pravdivějším nahlédnutím dějin. Rozhodujícím zde totiž je, jestli takový výklad osoby Ježíše je i v kontextu historického bádání plauzibilní a jestli představuje nějakou plodnou interpretaci pro náš život.¹²⁰

Schröter se tedy historického bádání neptá, zda je pravda to, v co křesťané věří. Místo toho se historického bádání ptá, jak a v čem byla dle dostupných pramenů historicky křesťanská víra založena.

3.2.4. Konstrukce dějin a počátek křesťanské víry

Schröterův postup christologické úvahy směřuje nakonec také k otázce: „z čeho a kdy se rodí křesťanská víra?“ Je to bezpochyby otázka teologická a Schrötera do ní přidává kontext historického bádání. Zajímá ho, jestli je vlastně možné pomocí historického bádání dospět k nějakému momentu, který by se dal jako počátek křesťanské víry označit.

Bádání o historickém Ježíšovi pracuje s evangelií, ve kterých se líčí velké velikonoční a po-velikonoční události, které mají dosvědčovat Ježíšův význam a potvrdit jeho jednání. Jsou to události jako vzkříšení, zjevení, nebo nanebevstoupení. Tyto události podle Schrötera stojí u počátku křesťanské víry.¹²¹ Jsou to ale události, které nejsou historicky přezkoumatelné (ve smyslu, že bychom se ptali, jestli se něco takového skutečně stalo).¹²² Proto, jak již bylo vyloženo výše, je potřeba tyto pasáže vnímat jako jisté interpretace událostí, jako zachycení toho, jak byly události vnímány. V tomto smyslu před nás evangelia podle Schrötera kladou interpretace událostí, které stály u počátku křesťanské víry. Co tedy tyto interpretace zachycují, pokud tedy nikoliv nutně fakticitu vzkříšení, nebo nanebevstoupení?

¹²⁰ „Ob wir uns dazu an die frühchristlichen Deutungen Jesu als des Auferweckten und Erhöhten anschließen oder nicht, ist keine Frage größerer Objektivität oder gar Wahrheit. Entscheidend hierfür ist vielmehr, ob diese Deutungen angesichts des historisch-kritisch erhobenen Befundes als plausibel und hermeneutisch als fruchtbar erscheinen, um der Bedeutung Jesu auf die Spur zu kommen.“ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 350.

¹²¹ Tyto události Schröter blíže interpretuje v: SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 330-347.

¹²² „Für die Beschäftigung mit Jesus bedeutet dies, dass die frühchristlichen Aussagen über seine Auferweckung und Erhöhung zur Wahrnehmung seiner Person dazugehören. Zweifellos handelt es sich hierbei nicht um historisch nachprüfbare Tatsachen. Das trifft jedoch z. B. auf das Bekenntnis zu Jesus als dem Gesalbten oder sein Selbstverständnis als Menschensohn ebenso zu. SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 329.

Schröter se domnívá, že popis těchto událostí ukazuje na nový koncept uvažování o dějinách, který sebou počátek křesťanství přineslo. Novost tohoto způsobu dějinného uvažování Schröter ukazuje ve srovnání se starořeckým a izraelským přístupem k dějinám.¹²³

Jak řecký tak izraelský přístup je původně silně spjat s mýtickým viděním světa. Vypráví se v něm mýtické příběhy o božstvech, které mají mít dosah i do lidského světa. Takováto mýtická vyprávění ale měla/mají velký vliv na sebe-porozumění jedince, nebo i přímo celého společenství. Příkladem, kdy takové vyprávění zakládá sebe-porozumění společenství, může být v židovském prostředí vyprávění o Božím vyvolení Abrahama.

Řecké pojetí dějin se ale od mýtického podání postupně vzdalovalo. Přestaly se vyprávět příběhy o božstvech a místo toho se dějiny začaly vnímat jako mezilidské dění, přičemž se mohla objevit otázka po smyslu jednání lidí v minulosti. Toto tázání po smyslu pak v novověku vyrostla do otázky po vztahu mezi událostí a jejím výkladem. V řeckém pojetí se tak objevilo to, co bylo evidentnější později, tedy to, že historické tázání nějakým způsobem propojuje přítomnost a minulost. Čím je oproti takovému porozumění dějinám jiné to „nové“ křesťanské pojetí?

Křesťanské uvažování o dějinách se od počátku pohybuje v židovském kontextu. Patrné je to především v silném počátečním mýtickém prvku, ve kterém je představa Boha Izraele, který řídí dějiny.¹²⁴ V křesťanském pojetí se ale objevuje nový úběžník dějin, kterým je Ježíš Kristus. Ježíš představuje nový orientační bod pro porozumění dějinám. Ježíš je středobod, ze kterého se nově nasvěcuje smysl celých dějin. V křesťanském vyprávění se tak nepropojuje jen minulost s přítomností (např. formou zaslíbení a jejich naplnění), ale také se napojuje budoucnost jako skutečná naděje dána ve vyprávění o Ježíšově vzkříšení a nanebevstoupení. Vzkříšení Ježíše poukazuje za horizont přítomnosti, ba dokonce za horizont smrti. Evangelijní vyprávění o vzkříšení Ježíše tak zachycují toto nové porozumění dějinám a vyprávění dějin zcela proměňuje.

Tímto se nejen odhalují specifika křesťanského porozumění dějinám, ale také dějinné zakotvení víry. Historická událost Ježíše Krista představuje nový

¹²³ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 204-208.

¹²⁴ „Kennzeichnend für die christliche Geschichtsauffassung ist dabei zunächst, dass sie von Beginn an innerhalb des jüdischen Horizontes entwickelt wird, dem zufolge der Gott Israels Lenker der Geschichte ist.“ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 209n.

horizont dějin.¹²⁵ Ježíšovo jednání a význam jeho jednání v křesťanské víře přetrvává od minulosti, přes přítomnost až do budoucnosti. Téměř jakoby křesťanská víra podle Schrötera spočívala především na důvěře, že nic z toho, co Ježíš hlásal, jeho smrtí neskončilo, ale pokračuje dále. Christologické bádání tak v podstatě zachycuje tento koncept uvažování o dějinách na základě osoby Ježíše Krista.

3.3. Schröter – závěr

Schröterovo novozákonní bádání bezpochyby naráží na podstatné dogmatické, potažmo christologické otázky. Ačkoliv by se z řady jeho textů mohlo zdát, že bude konstruovat svou christologickou koncepci pouze na exegetických nálezech, určitě tomu tak není. Dogmatické zázemí a teoretické zázemí ohledně historického bádání vytváří silný základ pro jeho konstrukci.

Schröterovým stěžejním pojmem je *vzpomínaný Ježíš*. V tomto pojmu se spojuje několik konceptů. Pojmem Schröter odkazuje především na povahu pramenů a na možnosti historického bádání. Dostupné především novozákonní prameny tak nelze pojímat jako objektivní zachycení událostí. Podle Schrötera není ani zcela adekvátní je číst jako nezaujaté interpretace minulých historických událostí. Do povahy pramenů totiž zásadní způsobem promlouvá křesťanská víra, která novozákonní prameny formuje. A to již odkazuje na druhý výrazný význam pojmu *vzpomínaný Ježíš*. Spolu s povahou pramenů se totiž ukazují také možnosti historického bádání, tedy to, k čemu lze skutečně dospět. To značně souvisí s teoriemi dějin. Na základě *vzpomínaného Ježíše* tak nemůžeme konstruovat skutečnou historickou postavu, ale pouze její obraz.

Schröterovo vymezení možností historického bádání, mu nakonec stejně nebrání, aby se pokoušel dnešní obraz Ježíše z Nazaretha představit. Skutečně detailní exegetická práce (zejména v knize *Jesus von Nazaret*) ho provází obsáhlou konstrukcí Ježíše jakožto „galilejského žida“. Ačkoliv si je vědom mnohosti obrazů a tezí, které byly v minulosti o Ježíšovi vytvořeny, je přesvědčen, že je zapotřebí tvořit dále.¹²⁶ Podle Schrötera jsme odkázáni na dějinnost a nemůžeme se zastavit u nějaké nad-dějinně platné interpretace historické postavy.

¹²⁵ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit*, 219.

¹²⁶ To lze usuzovat např. ze Schröterovy poměrně silné kritiky Schweitzerova odmítnutí tvorby obrazů Ježíše. SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 39.

Schröterovo ukotvení především v novozákonním bádání se ukazuje tam, kde by mohl přijít s kritikou dogmatických interpretací novozákonního vyprávění. Místo případné kritiky Schröter spíše přejímá dogmatické interpretace, které např. oproti detailní analýze textů a archeologických nálezů, neproblematizuje.

Schröterovo pojetí christologie je tak založeno na odpovědném historickém bádání a tedy i dostatečném ukotvení v teorii dějin. Nakonec ale způsob výkladu dějin zakládá v právě v christologii, neboť Ježíšův příběh nabízí pro dějiny zcela novou perspektivu, která propojuje minulost přes přítomnost až budoucímu výhledu. Ostatně také proto Schröter nekončí své historické bádání u ukřižování Ježíše, ale pokračuje dále přes vzkříšení, nanebevstoupení a eschatologické představy. To vše nakonec podle Schrötera utváří onen specifický křesťanský, nebo chceme-li christologický výklad dějin.

4. Shrnutí a porovnání Danze a Schrötera

Z četby Christiana Danze a Jense Schrötera se zdá, že se soudobé christologické bádání, ať už systematicko-teologické, nebo novozákonní, neobejde bez diskuse o dějinách. Dějiny, jejich obsah, jejich utváření a vyprávění se ukazují jako podstatné východisko pro formulování christologických tezí. Proč tomu tak je?

Jak z pohledu Danze, tak z pohledu Schrötera současné historické bádání může formulovat „pouze“ obrazy dějin. Obrazy, které jsou významně provázány se zájmy doby, ve které vznikají. Má vůbec nějaký smysl se takovými „obrazy“ zabývat?

Historická otázka v rámci christologie je pro oba porovnávané teology podstatná. Je tedy zapotřebí se spolu s nimi ptát na možnosti historického bádání a na jeho souvislost s křesťanskou vírou.

V neposlední řadě je potřeba se také obou porovnávaných teologů dotázat na jejich vztah k dogmatické christologii. Do jaké míry jsou dogmatické výpovědi východiskem pro jejich bádání? Jsou dogmatické výpovědi vůbec adekvátní jejich přístupu? Není vhodnější se blíže přimknout k historickým výpovědím, nebo se dogmatických výpovědí vzdát kompletně (tzn. nenechat se omezovat církevní dogmatickou formulací) a postupovat prostřednictvím zobecňujících výpovědí o skutečnosti?

Na otázky tohoto typu se bude pokoušet odpovědět tato závěrečná shrnující a srovnávací kapitola, která bude především hledat jak třecí plochy mezi oběma porovnávanými teology, tak i některé jejich (možná) překvapivě blízké názory.

4.1. Dějiny

Schröter i Danz jsou zaujati historickou otázkou. Primárně k tomu může vést obecná potřeba zjistit a potvrdit, jestli vůbec někdo jako Ježíš s Nazareta existoval a jestli všechny další výpovědi o něm nejsou naprostou fabulací. Ani Danz a ani Schröter to přímo v uvedené literatuře neuvádí, ale „historickou skutečnost“ Ježíše z Nazareta zcela určitě předpokládají a považují ji za historicky jistou. Otázkou ale je, co pro ně taková „historická jistota“ vlastně znamená a jakou má případně roli v jejich christologické koncepci.

4.1.1. Teorie dějin

Danz se Schröterem si dávají záležet na tom, aby zohledňovali současné teorie dějin. Zcela samozřejmě se tak vyhýbají úvahám, že by bylo možné zcela jednoznačně přednést nějaký výklad historické události, nebo jednoznačně odhalit smysl nějaké historické události. Nikdo z nich nevnímá dějiny jako pouhý sled faktů, jejichž smysl a význam by byl jednoznačně dán. Hovoří-li tedy o dějinách, hovoří o smyslu a významu historických událostí. Dějiny jsou pro ně spíše obsáhlým komplexem výpovědí a výkladů, než sledem faktických událostí, které by bylo možné jen správně poskládat a říci „jak to bylo doopravdy“. Jejich způsob vnímání dějin tak úzce souvisí s vnímáním skutečnosti jako takové.

Schröterovo a Danzovo pojetí teorie dějin má obdobné východisko. Oba se v zásadě shodují v tom, že porozumění dějinám koresponduje s naším porozuměním skutečnosti.¹²⁷ Vzájemný vztah mezi přítomností a minulostí je neodmyslitelný. Nemůžeme se dopracovat objektivní historické události, jejíž interpretace by nebyla závislá na přítomnosti. Platí, že pokud chceme něco o dějinách vypovědět, zapojujeme do výkladu také sami sebe a vlastní porozumění skutečnosti. Tento aspekt v důsledku popisuje jak Danz, tak i Schröter. Oba pro to ale užívají trochu jiné pojmy. Danz hovoří o „charakteru vyprávění“ (die Erzählung), zatímco Schröter hovoří o „vzpomínání“ (die Erinnerung). Danzovo chápání vyprávění lze shrnout do několika tezí: vyprávění o minulosti se odehrává v přítomnosti, vyprávění vyžaduje vždy nějakou volbu toho, co bude a co nebude vyprávěno, vyprávění vypovídá o vyprávějícím, vyprávění spoluutváří naši identitu. Schröterovo vzpomínání lze také shrnout do obdobných tezí: vzpomínání představuje osvojení minulosti z perspektivy přítomnosti, vzpomínání nese výpověď o sebe-porozumění, vzpomínání utváří a je utvářeno nejen vztahem k minulosti, ale také vztahem k přítomnosti. Danzův důraz na teorii vyprávění je tak obsahově velmi podobný Schröterovu důrazu na vzpomínání.¹²⁸

I z dalšího výkladu Schrötera a Danze lze usoudit, že teorie dějin a možnosti historického bádání oba autoři mapují a předkládají velmi obdobně. Shodují se v tom, že člověk je tím, který dějiny konstruuje, a že dějiny nejsou

¹²⁷ Tak například také Rüssen v SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit: Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*, 19-32.

¹²⁸ Danz dokonce přímo odkazuje na Schröterův pojem „vzpomínání“, když představuje povahu pramenů pro bádání o historickém Ježíšovi. DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, str. 206.

zcela objektivně zkoumatelným předmětem, který již nepodléhá žádné proměně či vývoji. V historickém bádání tak můžeme dospívat k určitým obrazům dějin, které si sami konstruueme. Tyto naše konstrukce jsou pak podle Danze a Schrötera odlišné od historických událostí samotných, ale jsou to pro nás skutečné dějiny, které jako dějiny vnímáme.

Co ale dále s takovým vnímáním historie v christologii?

4.2. Christologie

Danzova a Schröterova christologická koncepce je v jedné linii s jejich teologickým/odborným zázemím. Danzova koncepce se rozvíjí svým svébytným směrem díky liberálně teologickému založení, zatímco Schröterova koncepce je značně poznamenána novozákonním bádáním. Přesto se jejich christologie v určitých bodech potkávají či střetávají. Jejich vzájemné porovnání může v něčem ještě lépe ukázat specifika jejich pozic.

4.2.1. Obraz Ježíše

V kontextu Schröterem a Danzem zastávané teorie dějin nelze dospět k jednoznačné odpovědi na otázku, kým skutečně Ježíš byl. Máme sice po ruce jisté doklady toho, že někdo jako Ježíš z Nazareta skutečně existoval. Ale kdo to doopravdy byl? Nezbyvá, než konstruovat obraz na základě pramenů, který se bude dnešním poznatkům a teoriím poznávání jevit jako plauzibilní. V tomto bodě se Danz se Schröterem teoreticky shodují. Trvají na tom, že nemůžeme dospět k ničemu lepšímu, než k dnešnímu obrazu historického Ježíše. Jejich rozdílné pozice se ale ukazují hned v tom, zda se do takové konstrukce obrazu skutečně pustí a v tom, jak se vyrovnávají se skutečností, že takových obrazů historických Ježíšů vzniklo a nadále vzniká celá řada.

Nejprve je potřeba říci, že mnohost obrazů, která byla pro některé zásadním argumentem proti pokračování v bádání o historickém Ježíšovi, není pro Schrötera s Danzem důvodem k tomu, aby se bádání o historickém Ježíšovi vzdali. Historické bádání a povaha skutečnosti podle nich odpovídá tomu, že v různých dobách a v různých kontextech se budou jako plauzibilní jevit různé obrazy Ježíše. Pro Schrötera je to impulz pro vytvoření dalšího obrazu, pro Danze již nikoliv. Danz se v podstatě vyhýbá nějaké obsáhlejší konstrukci historického Ježíše na základě pramenů. Pro něj je totiž mnohem podstatnější

to, že samotná mnohost obrazů odpovídá strukturám skutečnosti. Danz se tak pokouší spíše o analýzu konstruování oněch obrazů a jejich významu pro lidský život, než že by se přímo nějaké konstrukce obrazu historického Ježíše účastnil. *Schröter jakožto novozákonník si tezí o konstrukci Ježíšových obrazů buduje teoretické zázemí pro pokus o vlastní obraz, zatímco Danz stejnou tezí pouze dokládá vlastní analýzu struktur skutečnosti.*

Jak bylo řečeno, Schröter ani Danz v zásadě nejsou znepokojeni skutečností, že může být více plauzibilních obrazů historického Ježíše. Je ale něco, co ony obrazy spojuje? Je něco, co tvoří nějakou kontinuitu mezi těmi mnohými obrazy? Nemůže se nakonec stát, že vzniknou obrazy, které se zcela vyšinou a zcela ztratí kontakt s tím, kterého chtějí vyobrazit?

Podle Schrötera jsou to prameny, které tvoří jednoznačnou kontinuitu.¹²⁹ Prameny jsou podle Schrötera oním propojujícím prvkem a mantinelem, který zamezuje zcela výstředním a neadekvátním interpretacím historického Ježíše. Samozřejmě by mohla následovat obsáhlá analýza toho, co vše ještě lze za prameny považovat,¹³⁰ ale zde je podstatné samotné Schröterovo přesvědčení, že existuje kontinuita mezi tím, jak byl a jak je historický Ježíš nahlížen. Podle Schrötera se tak díky pramenům nemůže obraz Ježíše rozeběhnout do zcela odlišných představ, které by spolu již nijak nesouvisely a neutvářely nějakou kontinuitu. U Danze to není již tak jednoznačné a explicitní.

Zajištění kontinuity obrazů Ježíše pro Danze není tématem. Pro Danze je totiž v tomto kontextu podstatné pouze samotné konstatování, že obrazů dějin může být mnoho, a že mohou být v různých dobách a v různých kulturách různě přijatelné. Tato samotná „mnohost obrazů“ (ať už plauzibilních či nikoliv) je pro Danze podstatná v tom, že dokládá individuální rozměr zakoušení skutečnosti. V rámci svého liberálně teologického založení Danz interpretuje vše jako nějaké dobové a individuální představy a obrazy. Kontinuitu není zapotřebí podle něj hledat v detailech nějakého obrazu, v propojení tzv. před-velikonočního a po-velikonočního Ježíše, nebo snad v dogmatických vyjádřeních (což jsou podle

¹²⁹ „Die historischen Ereignisse des Wirkens und Geschicks Jesu, um die es im Folgenden geht, müssen aus den Quellen erschlossen, miteinander verknüpft und in einen historischen Kontext eingeordnet werden.“ (...) „Ein solches Jesusbild muss unter gegenwärtigen Erkenntnisbedingungen nachvollziehbar und an den Quellen orientiert sein – auch und gerade dort, wo uns Jesus in diesen Quellen fremd und unbequem erscheint.“ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 30.

¹³⁰ SCHRÖTER, *Jesus von Nazareth*, 45-76.

něj v podstatě jen nedějinné konstrukce). Všechny tyto pokusy o obrazy a dogmatické formulace totiž formálně řečeno podle Danze spojuje hlubší zájem, kterým je uskutečňující se lidské sebevědomí, které k tomuto účelu zrovna v dané době může užít vyprávění o Ježíšovi. Danz v tomto ohledu představuje zcela jinou perspektivu než Schröter.

Schröter s Danzem se rozcházejí v představách o kontinuitě a napojení na skutečnou historickou postavu. Schröter je přesvědčen o kontinuitě tvořené prameny, zatímco Danz zdůrazňuje kontinuitu danou strukturami uskutečňování sebevědomí. Schröter se snaží hájit kontinuitu představ o Ježíšovi a poukazovat tak na kontinuitu svědků, kteří líčí Ježíše před velikonocemi a po nich atd., zatímco Danz v tomto bodě akcentuje spíše diskontinuitu, která ilustruje jeho výklad dějin a skutečnosti.

Nakonec ještě může být otázkou, jaký má pro Danze se Schröterem význam onen „skutečný“ pozemský Ježíš, tedy ten, který je za všemi těmi obrazy a prameny. Danz se zde v zásadě spokojí s tím, že o tom pozemském Ježíšovi toho nemůžeme moc říct, a že podstatné jsou pro nás naše individuálně konstruované obrazy. „Skutečného“ Ježíše sice Danz předpokládá jako ideový základ pro křesťanskou víru, ale nic víc o něm neříká. Schröter pak sice souhlasí s tím, že ke „skutečnému“ Ježíšovi za prameny nemáme přístup, což znamená, že nemůžeme tak úplně říci, jaký Ježíš doopravdy byl. Ovšem dodává, že máme prameny, které nám s určitou jistotou přeci nějaké informace o skutečném Ježíšovi poskytují. Díky tomu se také nevzdává úsilí konstruovat vlastní obraz Ježíše s tím, aby co nejdříve ukázal, kým Ježíš byl.

4.2.2. Christologie a smysl dějin

Christologické tázání se v podání obou srovnávaných autorů neobejde bez otázky po dějinách a to nejen ve smyslu, aby se zjistilo, „jak to s tím Ježíšem bylo“, ale především ve smyslu dotazování se po teorii dějin. Jak pro Schrötera, tak pro Danze je nezbytným východiskem pokus nějak se vypořádat s vnímáním dějin a možnostmi o nich vypovídat. Jakoby právě tam někde spočívala odpověď na otázku, co to ta christologie vlastně je.

Zdá se, že ani Schröter a ani Danz se nepokouší založit christologii na dogmatu. Tzn., že např. netvrdí to, že by christologie byla výpovědí o vzkříšeném člověku, který byl stejné podstaty s Bohem, nebo něco podobného. Církevních dogmat se sice oba svým vlastním způsobem dotýkají, ale nikoliv

v souvislosti s definicí christologie. Domnívám se, že *to, co Danz se Schröterem vnímají jako základ christologie, je specifický způsob výkladu dějin*. Jakoby právě tento specifický výklad dějin byl něčím pevným a stabilním oč se v christologii můžeme opřít, přičemž něčím takovým pro ně nejsou velká christologická dogmata.

Schröter za takové specifikum christologického výkladu dějin považuje propojení minulosti, přítomnosti a budoucnosti a to ve vyprávění a přijetí příběhu Ježíše jakožto Krista. Christologická perspektiva dějin tak nepropojuje standardně jen minulost s přítomností, ale díky Ježíšovu příběhu také budoucnost. Christologický výklad dějin tak představuje dějiny s vyústěním, dějiny s budoucností. *Christologie tak podle Schrötera nabízí novou perspektivu pro výklad dějin.*

Danz spatřuje specifikum christologického výkladu dějin trochu jinde. Jeho důraz jakoby nespočíval v nadpřirozené jedinečnosti Ježíšova příběhu, ale v jeho schopnosti vést k lepšímu uvědomění a uskutečnění našeho sebevědomí. V Ježíšovi se totiž příkladně ukázaly struktury sebevědomí a jeho uskutečnění. Specifikum christologického výkladu tak podle Danze spočívá v tom, že jsou dějiny vykládány jakožto dějiny uskutečnění sebevědomí prostřednictvím vzorového příběhu o takovém uskutečnění. Tzn., že christologický výklad dějin tak není specificky odlišný tím, že by představoval nějakou novou odlišnou strukturu dějin (jak je tomu u Schrötera), nýbrž tím, že se pokouší skrze vyprávění Ježíšova příběhu transparentně vypovědět o obecných strukturách skutečnosti a o povaze sebevědomí a jeho uskutečnění.

4.2.3. Celkové pojetí christologie

Ačkoliv Danz se Schröterem postupují v některých bodech obdobně (např. ohledně teorie dějin), dospívají k podstatně rozdílnému závěru v tom, co rozumí pod pojmem christologie, popřípadě k rozdílnému závěru o tom, co pro ně znamená postava Ježíše.

Jak Danz tak Schröter do svého christologického uvažování zásadně zapojují teorii dějin. Danz dokonce tak silně, že nakonec christologii vidí jako svého druhu hermeneutiku dějin.¹³¹ Nadále tak popisuje a analyzuje schémata

¹³¹ „In der dogmatischen Christologie kommt das Verstehen der Geschichte selbst zur Darstellung. Sie ist der methodische Ausdruck eines reflexiv gewordenen Deutens und Verstehens der Vergangenheit.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 205.

vnitřního uvažování christologie, přičemž ony struktury a schémata se mu pak stanou tím hlavním christologickým tématem. Danzova christologie není dogmatickou výpovědí o Ježíšovi, nebo snad pokusem o (dnešním poznatkům odpovídající) obraz Ježíše. *Danzova christologie nevypráví o Ježíši Kristu na základě dostupných pramenů, nebo církevní dogmatiky, nýbrž vypovídá o tom, v jakých schématech a strukturách se o Ježíšovi vypovídá.* Z toho vyplývá, že je poměrně obtížné se Danze ptát na to, kým je pro něj Ježíš. Danz totiž nepředkládá nějaký pokus o jeho představení, nýbrž zůstává u strukturálních analýz skutečnosti a sebevědomí. Proto by se snad dalo říci, že *Ježíš je pro Danze historickou postavou, na které se zcela transparentně ukazuje to, jak se formuje a uskutečňuje lidské sebevědomí.*

Nemělo by ovšem zůstat bez povšimnutí, že Danz v některých pasážích navazuje na některé dogmatické konstrukce, které by mohly vézt k dojmu, že jejich prostřednictvím uchopuje to, kým je Ježíš. Jenže Danz se oněch dogmatických konstrukcí chápe pouze jako exemplárních propojovacích míst mezi Ježíšem a svými analýzami struktur. Prakticky to znamená, že na několika vybraných dogmatických konstrukcích ukazuje, že jsou to vlastně nedokonalé pokusy o vyjádření mnohem obecnějších skutečností. Zmiňuje tak např. učení o Ježíši Kristu jakožto Božím zjevení,¹³² nebo učení o smíření,¹³³ přičemž ve výběru těchto dogmatických konstrukcí, postupuje poměrně svévolně a vybírá pouze ty, které odpovídají obecným strukturám a teorii sebevědomí.

Schröter obdobně jako Danz začíná u důkladně vystavěné teorie dějin, avšak ta se mu nakonec nestane tou hlavní výpovědí celé christologie. Schröter sice řekne velmi obdobně jako Danz, že Ježíš, potažmo christologie přináší nový pohled na dějiny,¹³⁴ ale jeho pozornost zůstane obrácena k postavě Ježíše a jeho významu. Nezůstane tak u obecných popisů struktur. Zatímco u Danze je christologie sama hermeneutikou dějin, je u Schrötera, díky přetrvávajícímu zájmu o vyprávění Ježíšova příběhu, christologie teprve novým východiskem pro porozumění dějinám. Christologie je teprve základem pro novou hermeneutiku dějin, nikoliv hermeneutikou dějin samotnou. Především ale

„Die Funktion der dogmatischen Christologie wurde zunächst als Beschreibung des Zirkels reformuliert, der in jeder Deutung der Geschichte bereits in Anspruch genommen wird.“ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 209.

¹³² DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 210-214.

¹³³ DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 214.

¹³⁴ SCHRÖTER, *Konstruktion von Wirklichkeit: Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*, 210n.

Schröterova christologie pokračuje do výkladu a představení osoby Ježíše, což ho od Danze výrazně odlišuje.

Schröter trvá na tom, že díky pramenům se lze dopracovat k dobovému vnímání Ježíše a tím také k jeho plauzibilnímu obrazu. Ba co víc, podle Schrötera lze poukázat na přímou souvislost mezi skutečným (pozemským) Ježíšovým působením a tím, jak byl vnímán po své smrti. Lze tak prokázat, že určité nároky, které si Ježíš kladl během svého působení, nebo také očekávání která vzbuzoval, neskončily jeho smrtí, nýbrž dle pramenů pokračovaly dále.¹³⁵ Schröter tak hájí jistou kontinuitu, kterou lze ukazovat pomocí schématu před-velikonočního a po-velikonočního Ježíše, nebo pomocí schématu implicitní a explicitní christologie. Tuto kontinuitu Danz rozporuje. Hájí sice se Schröterem skutečnost historické postavy Ježíše z Nazareta, ale všechny další teologické výpovědi o Ježíšovi již chápe jako pozdější dogmatické konstrukty.¹³⁶

Schröter ve svém bádání ohledává hraniční místa mezi Ježíšovým před-velikonočním působením a vírou, která se projevila po Ježíšově ukřižování,¹³⁷ a jak již bylo řečeno výše, trvá na kontinuitě před-velikonoční a po-velikonoční tradice, nebo lépe řečeno, trvá na tom, že se nejedná o dva samostatné a nezávislé prameny. To neznamená, že by Schröter odmítal závěry historicko-kritického zkoumání biblických pramenů, které ukazují na jisté „zpětné prosakování“ po-velikonočních výkladových konstrukcí do líčení před-velikonočních událostí. To samozřejmě Schröter neodmítá. Ale ve svém hledání hraničních míst dospívá k tomu, že jsou jisté představy a očekávání, které působily již za Ježíšova života a přetrvaly i do po-velikonoční situace raného křesťanství. Nesouhlasí tedy s Danzem, že veškeré po-velikonoční interpretace jsou jen pozdější dogmatické konstrukce. Podle Schrötera jsou na základě pramenů doložitelné některé interpretace a motivy, které působily již za Ježíšova života. Ostatně díky tomu se také pokouší představit postavu, potažmo konkretizovat obraz Ježíše z Nazareta.

Konkrétně tak Schröter uvádí, že *Ježíš byl již za svého života vnímán jako člověk, který působí v božské autoritě*. Podle Schrötera je to nárok, který byl dle pramenů vnímán a přijímán již za Ježíšova života. V po-velikonoční situaci se

¹³⁵ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 348.

¹³⁶ Christologické schéma implicitní/explicitní christologie Danz rozporuje také z pohledu historické interpretace. Schéma podle něj evokuje chybnou představu, že by již samotné historické události zárodečně nebo implicitně nesly nutný a tedy jediný správný výklad (explikaci). DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 189.

¹³⁷ „Jesus und die Anfänge des Christlichen Glaubens.“ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 327-350.

tento nárok božské autority přetavil (krom jiného) do vyprávění o *nanebevstoupení*¹³⁸ (odtud pak možný základ pro další dogmatické konstrukce). Již za svého života byl Ježíš vnímán tak, že se pohybuje ve zvláštní a jiné Boží blízkosti. Není to tedy nějaký charizmatičtý kazatel morálky, kterému se jen později „přišlo“ božské působení.

Podstatná jsou pro Schrötera také očekávání, která Ježíš, jakožto osoba jednající v božské autoritě, vyvolával. Ona očekávání vycházela z židovského prostředí a představovala Mesiáše, který přivede nový způsob Boží vlády ve světě. Tato očekávání byla vnímána již za Ježíšova života. V po-velikonoční situaci se přetavila např. ve vyprávění o *vzkříšení*, které ilustruje Boží příklon k Ježíšovi a jeho mesiášskému dílu.¹³⁹

Výsledek Schröterova postupu v konstrukci Ježíšova obrazu lze shrnout podtitulem jeho knihy, kde Ježíše popisuje jako *galilejského žida, který zachrání svět*.¹⁴⁰ Ježíš pro něj není pouhou ukázkou nebo příkladem obecně platných struktur sebevědomí, jak naznačuje Danz. *Ježíš je pro něj skutečný Mesiáš, a to nikoliv na základě dogmatických konstrukcí, ale na základě přijetí takového vnímání Ježíše, které je doložitelné i na základě pramenů.*

4.3. Vlastní christologické teze vzešlé z porovnání Danze a Schrötera

Po představení pojetí christologie u Christiana Danze a Jense Schrötera, se nabízí také prostor pro formulování vlastního postoje k jejich christologickým úvahám a identifikování tezí, které z pokusu o kritické vnímání Schrötera a Danze vycházejí.

Co je to christologie a čím se zabývá? V případě obou autorů se k jednoznačnější odpovědi na otázku „co je to christologie“ dospívá poměrně komplikovaně. Danz uvádí hned několik výpovědí typu „christologie je...“,¹⁴¹ zatímco u Schrötera taková přímá výpověď není. Vzhledem k jejich

¹³⁸ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 342.

¹³⁹ SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*, 330.

¹⁴⁰ Podtitul Schröderovy knihy: „žid z Galileje – zachránce světa. SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret*.

¹⁴¹ Christologie je reflexi kruhu, který se pojí s každým výkladem dějin. DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 204. Christologie je výraz transparentnosti sebe-porozumění vědomí. DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 222. Christologie má sebe-popisovat víru a její zakotvení v dějinách. DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 9.

Christologie je výklad dějin DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, 202.

christologickým úvahám je ale otázkou, jestli se spokojíme s tím, že christologii definujeme značně obecně, jako reflexi uskutečňování sebevědomí prostřednictvím náboženského obsahu (Danzova linie), nebo jestli budeme od christologie vyžadovat spíše skutečně podloženou výpověď o tom, kým je Ježíš dnes (k čemuž směřuje Schröter)? Samotná různost, s jakou Danz a Schröter odpovídají na otázku po „definici“ christologie, může vést k další otázce, nakolik od christologie vůbec očekávat nějaké závěry pro výpovědi o Ježíšovi. Je to tak *otázka po normativní roli christologie*.

Danz se nároku na normativní roli christologie vzdává. Nepředstavuje christologii, která by stanovovala aktuálně nejvíce plauzibilní tezi, kým Ježíš byl nebo je. Christologie v Danzově podání nedisponuje nějakou určující normativní výpovědi o Ježíšovi. Tento závěr u Danze vychází z toho, že se mu jakákoliv představa o Ježíšovi v podstatě od počátku rozpadá do množství individualizovaných obrazů Ježíše. Navíc to, že odmítá nějakou více normativní výpověď o Ježíšovi, také koresponduje s jeho liberálně teologickým přístupem, který má především zájem na emancipaci individuálního prožívání náboženství, než na dogmaticky a autoritativně stanoveném výkladu.

Schröter se oproti Danzovi jistého normativního nároku christologie nezříká. Je si samozřejmě vědom toho, že nemůžeme zcela jistě vypovědět, co Ježíš skutečně dělal a říkal. Je si tedy vědom toho, že již vždy budeme konstruovat nějaké dobově podmíněné obrazy o Ježíšovi, ale jeho pojetí christologie se bez pokusu o ukotvení v nějaké sdílené představě o Ježíšovi neobejde.

Danz tedy hovoří o obrazu Ježíše Krista a zajímá se o individuální obraz historického Ježíše. O obsahu onoho obrazu ale nic neřekne. Ukáže na význam onoho obrazu v rámci celé struktury, ale co je tím obrazem se již nedozvíme. U Schrötera jde naopak právě o onen obsah obrazu historického Ježíše.

Můžeme si tedy položit obecnější otázku, *zda se christologie může skutečně obejít bez nějaké základní sdílené představy o Ježíšovi*, jak naznačuje Danz. Skutečně by mohlo stačit, kdybychom christologii stavěli pouze na analýze struktur? Bezpochyby je obtížné takovou analýzu, která nepokračuje k dalšímu výkladu o Ježíšovi, definovat jako christologii. Co by na takové christologii bylo nakonec to specificky „christologické“, kdyby nakonec šlo jen o rozkrytí obecných struktur skutečnosti a vlastního vědomí? Pokud bychom sledovali skutečně jen obecné struktury, které se vhodným způsobem dávají rozpoznat právě ve vyprávění o Ježíšovi z Nazareta (což je bezpochyby Danzův

přínos), proč bychom se po takovém zjištění Ježíšem nadále zabývali? Proč bychom pak nezůstali u prohlubování povědomí právě o oněch strukturách s tím, že bychom mohli Ježíšův příběh odložit jako nějaký předstupeň vyššího poznání?

*Christologie by neměla končit u teoretického založení možnosti poznávání a obecných struktur skutečnosti, byť vše další bude takové teoretické založení prostupovat. Domnívám se, že Danz představuje působivý úvod do epistemologie, kterou christologie může svým specifickým způsobem odrážet. Jakoby ale Danz nepředstavoval již nic z „christologické praxe“, kdy by se skutečně pozitivně (i negativně) něco o Ježíšovi vypovídalo. Zdá se, jakoby se Danz pokoušel zaujmout nějakou neutrální pozici v „christologických sporech“, ze kterých může až nezaujatě popisovat obecné struktury, ale detailním sporem nebo výpovědí o Ježíšovi se nezabývá. Tím je Danz zajisté provokativní, nabízí jistý pohodlný nadhled, ale nakonec nevstupuje do individuálního pohledu, který tak neustále zdůrazňuje. Schröter se zdá být v tomto ohledu odvážnější a jde tzv. „s kůží na trh“. Předkládá pokus o plauzibilní obraz historického Ježíše, díky čemuž můžeme konfrontovat vlastní individuální obraz s aktuálně plauzibilní teologickou představou, což nakonec může být velmi přínosné i v rozvíjení oněch struktur, které se Danz snaží na christologii napasovat. V tomto duchu by pak bylo možné oponovat Danzovu liberálnímu přístupu, a to zejména v tom, že *pokud christologické výpovědi skutečně rozvíjejí porozumění strukturám skutečnosti a napomáhají uskutečňování sebevědomí (jak tvrdí Danz), je pak zapotřebí je činit a tím tedy o Ježíšovi také vypovídat a vyprávět jeho příběh.* Takový přínos neposkytuje samotná liberálně teologická analýza struktur. Musí se k ní přidat také teologická výpověď o Ježíšovi.*

Danze a Schrötera bychom se mohli také ptát, *zda mají zájem na tom, aby christologie zajišťovala kontinuitu vyprávění o Ježíšovi, nebo aby christologie alespoň ověřovala blízkost mezi individuálním obrazem Ježíše a christologickou konstrukcí vybudovanou na církevní tradici, historické práci atd.* Zajišťování takovéto kontinuity má své důvody a také důsledky. Danz se zajištěním takovéto kontinuity (ve smyslu zachování Ježíšovské tradice) příliš nezabývá. Kontinuita, kterou Danz představuje, nespočívá na kontinuálním vývoji obrazu Ježíše, nýbrž na obecných strukturách. Kontinuitu u Danze netvoří napojení na historickou postavu, ale na struktury uskutečňujícího se sebevědomí, které se, jak se z Danzova výkladu zdá, v podstatě nemění. Na základě toho je možné se k Ježíšovi vztahovat pouze jako k vhodnému příkladu

uskutečnění sebevědomí. Oproti tomu Schröter je mnohem více zaujat Ježíšem jakožto Božím zjevením, tedy Ježíšem, který je dogmaticky ukotven jako Boží Syn a ke kterému vzhlížíme ve víře, tedy nikoliv pouze v racionálním přijetí exemplárnosti jeho sebevědomí, ale také ve skutečném osobním přijetí Ježíše jakožto Krista, jakožto spasitele. V tomto ohledu *by christologie měla pronikat do možných individuálních důsledků a nezůstávat pouze u vnějších analýz struktur a fenoménů.*

Uvedené teze:

- *„Christologie by neměla končit u teoretického založení možností poznávání a obecných struktur skutečnosti.“*
- *„Christologie by měla pronikat do možných individuálních důsledků a nezůstávat pouze u vnějších analýz struktur a fenoménů.“*
- *„Pokud christologické výpovědi skutečně rozvíjejí porozumění strukturám skutečnosti a napomáhají uskutečňování sebevědomí (jak tvrdí Danz), je pak zapotřebí je činit, a tím tedy o Ježíšovi také vypovídat a vyprávět jeho příběh.“*

Mělo by být patrné, že christologie, která by mohla být na těchto tezích dále rozvíjena, bude zohledňovat obecné struktury skutečnosti, vědomí atd., aby mohla nadále hledat těmto strukturám přiměřené výpovědi o Ježíši Kristu. Především ale taková christologie bude skutečně o Ježíšovi vypovídat, a to s ohledem na náboženskou praxi, kterou by tak mohla nadále rozvíjet díky konfrontaci s aktuálně přijímanými poznatky.

5. Závěr

Je evidentní, že soudobé christologické bádání, ať už systematicko-teologické, nebo novozákonní, se neobejde bez toho, aniž by se zapojilo do diskuse o dějinách. Historické zakotvení a zakotvení v teorii dějin se na základě dvou uvedených autorů jeví jako nezbytné pro christologická východiska. Důvodem ale primárně není snaha dospět k historické pravdě a zjistit, jak to s Ježíšem bylo doopravdy. Důvodem je totiž především to, že historické tázání dnes v sobě zahrnuje řadu epistemologických otázek. Uvažování o tom co a jak můžeme poznat, či jak přistupujeme k dějinám, vypovídá mnohé o tom, jak vnímáme skutečnost a také sami sebe, což je do značné míry pointou jak u Danze, tak i u Schrötera.

Christologické bádání se s oblibou obrací na narativní teorie, které poukazují na význam vyprávění pro formování vlastní identity a vlastního vidění světa. To značně koresponduje s narativní formou evangelií, jakožto základním pramenem k bádání o Ježíšovi. *V christologických přístupech je však rozdíl, zda se zaměřujeme na konkrétní vyprávění, protože obsahuje pro nás pravdivou zvěst o skutečném člověku Ježíši z Nazareta, nebo jestli se zaměřujeme na povahu vyprávění jako takovou, abychom ilustrovali pravdivost struktur skutečnosti, které se jako věčná idea ukazují v různých velkých vyprávěních lidských dějin.*

Porovnání přístupů k christologické otázce u Christiana Danze a Jense Schrötera poukázalo na některá jejich výrazná specifika, místy ale na (možná) překvapivé shody. Téměř na první pohled je zásadně odlišuje obecné teologické založení. Danzův liberálně teologický důraz se obtížně potkává se Schröterovým „tradičnějším“ podáním, které nepřevádí veškeré teologické výpovědi na projevy obecně platných mechanismů a struktur.

Snad by se dalo říci, že Schröter svým přístupem zůstává v prostoru křesťanské víry a nevystupuje ven, aby např. kritizoval dogmatické konstrukty. Schröter se pokouší na základě historického bádání doložit některé způsoby vnímání Ježíše jakožto skutečně ranně křesťanské, nebo přímo dokonce zcela původní z Ježíšova okolí. Oproti tomu Danz nahlíží křesťanské vyprávění více z vnější strany. Jakoby nebyl natolik ponořen do vnitro-teologické, nebo vnitro-církevní diskuse a místo toho se pokoušel poukázat na plauzibilitnost křesťanství ve dnešním myšlenkovém světě. Staví tak na obecných strukturách, jejichž obdobu, nebo přímo exemplum nachází v christologii.

Závěrem by se dalo říci, že *jak Schröter tak Danz* chápou christologii do značné míry jako hermeneutiku dějin. Ovšem pro Schrötera je christologie východiskem pro výklad dějin, zatímco pro Danze je christologie projevem obecně platných formálních struktur výkladu dějin.

Seznam použité literatury

ASSMANN, Jan, *Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha: Prostor, 2001.

BETZ, Hans Dieter, ed. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1998-.

DANZ, Christian a Michael MURRMANN-KAHL, ed. *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus: zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, 2., durchgesehene und korrigierte Auflage, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

DANZ, Christian, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

DUNN, James D. G. *Jesus remembered*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003.

GERHARDSSON, Birger, *Memory and manuscript: oral tradition and written transmission in Rabbinic Judaism and early Christianity*, Grand Rapids, Mich.[u.a.]. 1998.

KEITH, Chris, *Social Memory Theory and Gospels Research: The First Decade (Part Two)*, *Early Christianity*, 6(4), 2015.

LAUSTER, Jörg, *Liberale Theologie. Eine Ermunterung*, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 49(3): 291-307, 2008.

MÜLLER, Gerhard, ed. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Band 21., Leonardo da Vinci - Malachias von Armagh, Berlin: Walter de Gruyter, 1991.

PETŘÍČEK, Miroslav, *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*, IV upravené vydání, Praha: Herrmann, 1997.

RATZINGER, Joseph, *Jesus von Nazareth, 1. Teil, Von der Taufe im Jordan bis zur Verklarung*, 2. Aufl, Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.

RATZINGER, Joseph, *Ježíř Nazaretský, Prolog, Příběhy Ježířova narození a dětství*, Brno: Barrister & Principal, 2013.

REIMARUS, Hermann Samuel, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbttelschen Ungenannten*, (ed. Gotthold Ephraim Lessing), Braunschweig, 1778.

SCHRÖTER, Jens, *Der versöhnte Versöhner : Paulus als unentbehrlicher Mittler im Heilsvorgang zwischen Gott und Gemeinde nach 2Kor 2,14-7,4*.

SCHRÖTER, Jens, *Erinnerung an Jesu Worte: Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen: Neukirchener, 1997.

SCHRÖTER, Jens, *Jesus Christus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

SCHRÖTER, Jens, *Jesus von Nazaret: Jude aus Galiläa - Retter der Welt*, 6. Aufl, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.

SCHRÖTER, Jens, *Konstruktion von Wirklichkeit: Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive*, Berlin: de Gruyter, 2004.

SCHWEITZER, Albert, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Band 1,2, München: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1966.

TROELTSCH, Ernst, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1913.

WAGNER, Falk, *Was ist Theologie?: Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1989.

ZAGER, Werner a GRÄB, Wilhelm, *Liberales Christentum: Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009.