

Perspektiva vzkříšení

Trinitární christologie

PETR GALLUS



Karolinum

teologie

Perspektiva vzkříšení

Trinitární christologie

Petr Gallus

Recenzovali: Prof. Dr. Dr. Dres. h.c. Michael Welker

Prof. Dr. Bruce L. McCormack

Prof. Dr. Martien Brinkmann



**Národní
plán
obnovy**



**Financováno
Evropskou unií**
NextGenerationEU

MSMT
MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Publikace byla vydána za podpory Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy a Národního plánu obnovy v rámci projektu Transformace pro VŠ na UK (reg. č. NPO_UK_MSMT-16602/2022).

Z anglického vydání *The Perspective of Resurrection. A Trinitarian Christology*,
vydaného nakladatelstvím
Mohr Siebeck v roce 2021,
přeložil autor.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Praha 2022

Redakce Adéla Petruželková
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

© Univerzita Karlova, 2022
© Petr Gallus, 2022

ISBN 978-80-246-5154-5
ISBN 978-80-246-5372-3 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Předmluva /9

Předmluva k českému vydání /11

Seznam zkratk /12

PRVNÍ ČÁST

I. CHRISTOLOGIE JAKO CENTRUM TEOLOGIE /17

1. Christologie jako základ pro dvojí ohnisko teologie /17
 - 1.1 Božství a lidství /17
 - 1.2 Liberální teologie: opačná koncepce? /19
 - 1.3 Ježíš Kristus jako Boží sebezjevení /23
2. Metodologická východiska /33
 - 2.1 Postmoderní situace: diagnostická racionalita v pluralitě perspektiv /33
 - 2.2 Sémiotika /38
 - 2.3 Interní realismus /42

II. PŘEDMĚT CHRISTOLOGIE /50

1. Hledání historického Ježíše /51
2. Hledání historického Ježíše z dnešní perspektivy /67
3. Christus praesens /74

III. POLE CHRISTOLOGIE: CHALCEDONSKÝ RÁMEC /79

1. Chalcedonské vyznání a jeho problémy /79
 - 1.1 Christologická definice /81
 - 1.2 Problémy chalcedonské definice /92
2. Zápas s Chalcedonem v dějinách myšlení /102
 - 2.1 Communicatio idiomatum /103
 - 2.2 Enhypostasis /112
 - 2.3 Jan Damašský /123
 - 2.4 Západní středověká christologie /129

- 2.5 Martin Luther /131
- 2.6 Protestantská orthodoxie /142
- 2.7 Kenotická teologie /150
- 2.8 Schleiermacher a jeho kritika tradičního dogmatu /155
- 3. Co s Chalcedonem dnes? /168

IV. PERSPEKTIVA CHRISTOLOGIE: VZKŘÍŠENÍ /179

- 1. Postup christologie: cesta tam a zase zpět /179
 - 1.1 Vzkříšení jako výchozí bod /179
 - 1.2 Základ řeči o vzkříšení /182
 - 1.3 Cesta tam a zase zpět /188
- 2. Trojice jako nutné pozadí /190
 - 2.1 Důležitost trojičního přístupu /190
 - 2.2 Výzvy důsledného trojičního mluvení o Bohu /193

DRUHÁ ČÁST

V. PREEXISTENCE: BOŽÍ AKOMODACE /199

- 1. Neproměnný Bůh teologické tradice /200
- 2. Christologická komplikace /202
- 3. Problém /204
- 4. Dynamický prostor v rámci Boží neproměnnosti /206
- 5. Akomodace jako základní ontologický a regulativní pojem /218

VI. INKARNACE /231

- 1. Akomodace v procesu: pokus s enhypostazí aneb nové víno do starých měchů /232
- 2. Vere homo /242
 - 2.1 Osoba a osobnost v rámci identity člověka /242
 - 2.2 Identita a jméno /247
 - 2.3 Imago Dei /251
- 3. Identita Ježíše Krista /255

VII. SMRT JEŽÍŠE KRISTA /266

- 1. Identita a smrt /266
 - 1.1 Koncepce nesmrtelné duše a její kritika /267
 - 1.1.1 Koncepce /267
 - 1.1.2 Aplikace na christologii /271
 - 1.1.3 Kritika koncepce nesmrtelné duše /272
 - 1.2 Celostní smrt /275

- 1.2.1 Koncepce celostní smrti /275
 - 1.2.2 Smrt Ježíše Krista jako lidská smrt /280
 - 1.2.3 Kritika teorie celostní smrti /282
- 2. Smrt Ježíše Krista – smrt Boha /285
 - 2.1 Kříž Ježíše Krista /285
 - 2.2 Smrt Boha? /288
 - 2.2.1 Stará církev /288
 - 2.2.2 Martin Luther /292
 - 2.2.3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel /293
 - 2.2.4 Karl Rahner /303
 - 2.2.5 Eberhard Jüngel /303
 - 2.2.6 Jürgen Moltmann /306
- 3. Smrt Ježíše Krista jako smrt v Bohu /310
 - 3.1 Trojiční důsledky smrti Ježíše Krista /310
 - 3.2 Ontologická relokace smrti /313

VIII. SPASENÍ: KŘÍŽ JAKO ZÁSTUPNÁ OBĚŤ? /315

- 1. Soteriologie a její současné výzvy /315
- 2. Smírčí oběť /317
- 3. Zástupnost /320
 - 3.1 Exkluzivita a inkluzivita /320
 - 3.2 Některá tradiční řešení /323
 - 3.3 Problémy tradičních řešení /329
 - 3.3.1 Problémy tradičních exkluzivních aspektů /329
 - 3.3.2 Problémy tradičních inkluzivních aspektů /329
 - 3.3.3 Další problémy koncepce zástupnosti /331
- 4. Trojiční transformace tradičního christomonismu /337
 - 4.1 Christologický klíčový bod: nesení údělu /337
 - 4.2 Christologický základ spásy /343
 - 4.3 Pneumatologická komunikace spásy /347
 - 4.4 Trojiční soteriologie dějin /351

IX. VZKŘÍŠENÍ /353

- 1. Hermeneutika vzkříšení /354
 - 1.1 Tři hermeneutické otázky /354
 - 1.2 Základní hermeneutická struktura /358
- 2. Historicita vzkříšení /361
- 3. Tělesné vzkříšení: prázdný hrob /370
- 4. Co bylo vzkříšení Ježíše Krista? /375
- 5. Nanebevstoupení a obohacený Bůh /382

6. Všeobecné vzkříšení a poslední soud /384

6.1 Všeobecné vzkříšení /384

6.2 Poslední soud /385

X. BŮH, ČAS A VĚČNOST /388

1. Věčnost a čas /388

1.1 Tradiční pojetí: Bůh nad časem /389

1.2 Alternativní koncepce: Bůh v čase /395

2. Trojice: ontologie vztahu věčnosti a času /399

XI. CHRISTOLOGIE V POSTMODERNÍ PLURALITĚ /410

1. Na cestě k postpluralistické pokoře /410

1.1 Křesťanství mezi ostatními náboženstvími /411

1.1.1 Pluralismus /412

1.1.2 Inkluzivismus /427

1.1.3 Exkluzivismus /432

1.2 Partikularita a univerzalita křesťanského nároku /434

2. Dialog partikulárních perspektiv? /436

3. Akomodující praxe /438

Literatura /442

Jmenný rejstřík /473

Věcný rejstřík /479

PŘEDMLUVA

V roce 1993 mluvil John Hick o „velkém přívalu“ příspěvků do christologické diskuze o významu Ježíše Krista.¹ O deset let později si Markus Buntfuß ve své habilitační přednášce o christologii naoko posteskl, že za těch deset let bylo k christologickému tématu publikováno přes 500 knih.² Dnes je situace znatelně jiná. Zatímco v katolické teologii probíhá živá christologická diskuze, protestantská produkce k christologii čítá pouze několik titulů.

Doufám proto, že touto studií vyplním jistou mezeru. Ze své perspektivy českého protestantského teologa se pokusím předložit svoji vlastní koncepci christologie v celém jejím rozsahu a zároveň v intenzivní diskuzi s různými starými i současnými teologickými tradicemi. Mými hlavními partnery v rozhovoru jsou protestantští teologové liberálního i tradičního zaměření, katoličtí teologové mnoha různých směrů a také východní pravoslavná tradice. Ve své práci navazuji s vděčností a užitkem na mnoho zásadních myšlenek z této bohaté teologické tradice. Při jejich kritickém zpracování se však zároveň pokouším o nový nárys christologie, který by obstál před výzvami současné postmoderní situace. Předložená práce je tedy primárně prací *systematickou*, nikoli *biblickou* či *historickou*. Snažím se identifikovat důležité součásti biblické a historické teologické tradice a znovu je kriticky promyslet. Některé tradiční důrazy posouvám a k tomu přidávám několik nových vlastních idejí a důrazů, abych vytvořil nový obraz, jehož úkol je dvojí: kriticky se vyrovnat s tradicí tak, abych udržel a podpořil základy křesťanské víry, a zároveň předložit odůvodněnou teologickou pozici pro dnešní dobu.

1/ John Hick: *The Metaphor of God Incarnate Christology in a Pluralistic Age*, Louisville 1993, s. 1. (Všude, kde neodkazuji na zdroje v českém jazyce, se při citacích cizojazyčných děl jedná o můj překlad.)

2/ Markus Buntfuß: *Verlust der Mitte oder Neuzentrierung? Neuere Wege in der Christologie*, *NZSThR* 46 (2004), s. 348.

Očekávám, že mně tento přístup přinese kritiku z obou stran: pro ty konzervativnější to bude málo konzervativní a tradiční, zatímco pro ty liberálnější to bude pořád příliš konzervativní a málo progresivní.

Pokaždé když jsem bral do ruky další a další knihu o christologii, kterou jsem ještě nepřečetl, utvrzoval jsem se znovu a znovu v tom, jak moc jsem stále na počátku. Přesto doufám, že alespoň málem přispěji k diskuzi, ačkoli zároveň pokorně očekávám legitimní kritiku, co všechno v mé práci chybí, co vše jsem vynechal či nezmínil.³

Nemohu a ani nedokážu vyjmenovat všechny, jimž bych chtěl poděkovat za inspirující a kritické otázky a komentáře ke svým myšlenkám. Zástupně za všechny děkuji svým studentům a kolegům na Evangelické teologické fakultě UK, především účastníkům doktorandského semináře prof. Lenky Karfíkové, s kterými jsme diskutovali nad některými částmi mé koncepce. Dále prof. Malte D. Krügerovi a jeho studentům v Marburgu, jimž jsem směl své klíčové myšlenky opakovaně předložit. Děkuji nakladatelství Mohr Siebeck za vydání anglické verze textu v podobě pěkné knihy.

Mé největší poděkování patří profesoru Ingolfu U. Dalferthovi, *dres.h.c.*, který mně v mnoha ohledech pomohl, mnohé umožnil a otevřel mně mnoho nových možností – víc, než on sám patrně tuší.

V Praze, v březnu 2021

Petr Gallus

3/ Jeden z důležitých titulů, který jsem již nestihl přečíst a zpracovat, je nová třísvazková učebnice christologie z pera protestantského teologa Heinricha Assela: *Elementare Christologie*, I–III, Gütersloh 2020.

PŘEDMLUVA K ČESKÉMU VYDÁNÍ

Předložená studie je českým překladem mé habilitační práce, která nedávno vyšla anglicky: *The Perspective of Resurrection*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021. V české protestantské produkci se jedná patrně o první samostatnou christologii vůbec.

Vedle příspěvku do současné mezinárodní christologické diskuze by tato kniha mohla posloužit také jako jakýsi přehled po dějinách diskuze i aktuálním stavu christologie. I tento rozměr jsem měl mimo jiné na mysli, když jsem zařazoval petitové medailonky vybraných christologií z minulosti i současnosti.⁴

Doufám, že kniha bude natolik srozumitelná a přístupná, že ji vezmou do ruky studenti, akademici, faráři a duchovní i zainteresovaní laici. Právě kvůli nim mně záleží na tom, aby kniha vyšla i v češtině.

Děkuji nakladatelství Karolinum za jeho milou vydavatelskou péči.

V Praze, v létě 2021

PG

4/ I zde přidám alespoň dvě další aktuálně publikovaná díla, která už jsem v textu nemohl zahrnout, ale která rozhodně stojí za pozornost: Bruce L. McCormack: *The Humility of the Eternal Son. Reformed Kenoticism and the Repair of Chalcedon*, Cambridge 2021; Ulrich Barth: *Symbole des Christentums*, Tübingen 2021.

SEZNAM ZKRATEK

ACO	<i>Acta conciliorum oecumenicorum</i> , I–II
BHTh	Beiträge zur Historischen Theologie, Tübingen
BThSt	Biblisch-Theologische Studien, Göttingen
Cath(M)	<i>Catholica</i> , Münster
DBW	<i>Dietrich Bonhoeffer Werke</i> , I–XVI, München 1986–1999
DH	<i>Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , ed. Heinrich Denzinger – Peter Hünermann, rozšířené vydání, Freiburg 2017
DoMo	Dogmatik in der Moderne, Tübingen
FC SD	Formula concordiae, Solida declaratio
HTHK AT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg
HUTh	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Tübingen
KD	Karl Barth: <i>Die kirchliche Dogmatik</i> , I/1–IV/4, Zürich 1932–1967
KGA	Friedrich D. E. Schleiermacher: <i>Kritische Gesamtausgabe</i> , I–V, Berlin 1972–
VPhR	Georg W. F. Hegel: <i>Vorlesungen über die Philosophie der Religion</i> , I–III
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , I–X, 3. vyd., ed. Walter Kasper, Freiburg 1993–2001
MJTh	<i>Marburger Jahrbuch Theologie</i> , Leipzig
NZSThR	<i>Neue Zeitschrift für Systematische Theologie (und Religionsphilosophie)</i> , Berlin
PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series graeca</i> , 1–161, ed. Jacques Paul Migne, Paris 1857–1866
PL	<i>Patrologiae latinae cursus completus</i> , 1–221, ed. Jacques Paul Migne, Paris 1844–1864

QD	Quaestiones Disputatae, Freiburg
RGG	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i> , I–VIII, 4. vyd., ed. Hans Dieter Betz et al., Tübingen, 1998–2005
RPP	<i>Religion in Past and Present</i> , I–XIII, ed. Hans Dieter Betz et al., Leuven 2006–2013
RPT	Religion in Philosophy and Theology, Tübingen
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i> , Cambridge
STh	Tomáš Akvinský: <i>Summa theologiae</i> , I–IIIsupl.
TBT	Theologische Bibliothek Töpelmann, Berlin
ThLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i> , Leipzig
ThWNT	<i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , I–XI, ed. Gerhard Kittel, Stuttgart 1933–1979
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , 1–36, ed. Gerhard Müller et al., Berlin 1993–2006
VChS	Vigiliae Christianae Supplementa, Leiden
WA	<i>D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe</i> , 120 sv., Weimar 1883–2009 (Weimarer Ausgabe)
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen
ZThK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i> , Tübingen

PRVNÍ ČÁST

I. CHRISTOLOGIE JAKO CENTRUM TEOLOGIE

1. Christologie jako základ pro dvojí ohnisko teologie

1.1 Božství a lidství

Teologie je racionální a kritická reflexe křesťanského mluvení o Bohu, která se zároveň snaží domyslet křesťanské mluvení o Bohu kriticky do konce.¹ Křesťanské mluvení o Bohu je výrazem věřící křesťanské praxe, žité křesťanské víry. Víra chápe sebe samu jako život *coram Deo*, tedy jako život ve světě, v němž je aktivně přítomen Bůh. Křesťanská víra tedy bytostně počítá s Bohem, protože – řečeno z jejího vnitřního pohledu – víra může vzniknout pouze tehdy, když se člověk setká s Bohem. Což předpokládá, že se Bůh a člověk *mohou* setkat. Budeme-li se ptát dál, *do jaké míry* se Bůh a člověk mohou setkat, dojdeme k zásadnímu náhledu, že podle křesťanské víry už se Bůh a člověk rozhodujícím způsobem *setkali*. Tímto zásadním a jedinečným průsečíkem mezi božstvím a lidstvím je pro křesťanskou víru – a tím pádem také pro její teologickou reflexi – *osoba Ježíše Krista*. V něm, jak to formulovala tradiční chalcedonská christologie, se právě božství protlo s pravým lidstvím, nesmíšeně a nerozlučně. V něm, v jeho osobě se však Bůh s člověkem nejen *setkal*, nýbrž, jak tvrdí teologická tradice, Bůh sám *byl* tento člověk. Toto je

1/ Teologii proto nepojímám pouze jako „gramatiku křesťanského života víry“ (srov. Ingolf U. Dalferth: *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg 1993, s. 216–313 [QD 142]; Ingolf U. Dalferth: *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, s. III; Hans-Peter Großhans: *Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre*, Tübingen 1996, s. 233 [HUTh 34]). Teologie se snaží také kriticky formulovat obsahy víry v jejich vztahu ke skutečnosti. Jako funkce víry tedy teologie předpokládá, že víra má nějakou vnitřní racionalitu, která je založená na analogické struktuře skutečnosti. Právě tuto vnitřní racionalitu se teologie snaží rozkrýt a kriticky rekonstruovat. To zároveň znamená, že se taková rekonstrukce může ocitnout s aktuální praxí víry v napětí. Teologie proto může (a má) fungovat jako kritický, byť teoretický protipól žité víry a má ji neustále doprovázet, protože zároveň platí, že teologie jako kritická a racionální reflexe víry leží na jiné rovině než žitá víra. Ke vztahu teologie a víry srov. Petr Gallus: *Teologie a víra, Teologická reflexe* 18, č. 1 (2012), s. 20–31.

základní skutečnost a základní poznatek křesťanské víry i křesťanské teologie. A zároveň je to bod, který je třeba dále vysvětlit a promyslet.

Přesně to je mým cílem v následujícím textu. Pro strukturu dalšího teologického přemýšlení to znamená, že christologie jako teologická reflexe osoby Ježíše Krista leží na průsečíku mezi teo-logií a antropologií, tedy mezi učním o Bohu a učním o člověku. Proto musí mít christologie od začátku dvojí ohnisko: Boha a člověka. A nadto oba ve vzájemném vztahu. Což při pohledu na faktickou jednotu osoby Ježíše Krista znamená, že je třeba myslet vztah božství a lidství ve vzájemně *pozitivním* vztahu.²

V tomto rámci má christologie dva základní úkoly: zaprvé má ukázat, jak přemýšlet o osobě Ježíše Krista a o jejím dopadu a vlivu (tradice to nazývala „učení o osobě a díle Ježíše Krista“, nebo také christologie a soteriologie). Chci ukázat, že pokud nemá být umenšeno Ježíšovo božství a dosah a efekt v něm ustavené spásy, nemůže se christologie vzdát trojičního zakotvení. Výsledkem by pak měla být *trojiční christologie*. Zároveň se pokusím ukázat, že nejvhodnějším východiskem a vůdčí perspektivou pro tento úkol christologie je *perspektiva vzkříšení*, která propojuje jak christologii a soteriologii, tak také božství a lidství Ježíše Krista.

Druhý úkol christologie vyplývá ze skutečnosti, že osoba Ježíše Krista představuje ten zásadní průsečík mezi božstvím a lidstvím. Christologický koncept by se tedy mohl stát *teologickým základem pro veškeré vztahy mezi Bohem a člověkem*, tj. i pro ty, které teologie tradičně tematizuje z pohledu prvního (stvoření) či třetího článku Kréda (ospravedlnění, církev, křesťanský život). Jinak řečeno, taková trojiční christologie by se mohla stát přiměřeným základem pneumatologické antropologie v širším kontextu učení o stvoření.³

Tento dvojí úkol se všemi jeho předpoklady, důsledky a širším kontextem je tím hlavním, co bych chtěl v této studii detailně rozpracovat a argumentačně podpořit.

2/ Tedy ne tak, že jedno umenšuje, či dokonce vylučuje druhé, jako se to často v christologii dělo. Srov. níže, kap. III.

3/ Druhý díl, který bude následovat po této studii, se proto bude zabývat pneumatologickou antropologií, v níž se pokusím více rozvinout uvedenou tezi, že veškeré Boží jednání ve světě probíhá vždy v souladu s jeho christologickým zakotvením: Bůh vstupuje do stvořených kategorií, v nichž zůstává nesmíšeně Bohem a s nimiž zároveň zůstává nerozlučně spojen, takže dokáže uplatnit své plné božství a zároveň plně respektovat stvoření a jeho konečné formy.

1.2 Liberální teologie: opačná koncepce?

Na základě jedinečného sjednocení božství a lidství je pro mě christologie *centrem teologie*, stejně jako je vyznání Ježíše jako Krista vlastním jádrem křesťanské víry. Tímto tvrzením tedy začínám od středu, od prostředka. Proto bych měl objasnit své zásadní předpoklady a principiální rozhodnutí, neboť začít teologické přemýšlení christologií není nic samozřejmého – vyžaduje to nějaké zdůvodnění. Existují samozřejmě jiné, alternativní cesty. Bylo by možné začít celé teologické přemýšlení z pohledu prvního článku Kréda směrem k teologii stvoření (anebo dokonce pouze z jakéhosi obecně teistického pohledu ve stopách klasického teismu); anebo by bylo možné přistoupit k teologii z pohledu třetího článku a sledovat Boží přítomnost ve světě v Duchu svatém.

Nejvíce protilehlou alternativou trojičních konceptů – alespoň jak se to tradičně pojímá a ačkoli je tato alternativa sama rozrůzněná do mnohosti různých koncepcí – ovšem byla a je *liberální teologie*. V liberální teologii není předmětem teologie Bůh a lidské mluvení o Bohu, ale člověk a jeho náboženství. Trojiční a liberální koncepce proto tradičně v dějinách moderní teologie představují dva téměř opačné přístupy k teologii. Každá z nich vyzdvihuje jiné období teologického vývoje jako normativní měřítko veškeré teologie. Zatímco trojiční teologie a teologie zjevení vidí nejdůležitější pramen v biblických spisech a v některých dalších základních textech a teologických rozhodnutích staré církve, které považuje za původní výraz základů křesťanské víry a které pak kriticky reflektuje jako měřítko všeho ostatního, liberální tradice odkazuje na osvícenství, jeho kritiku náboženství a na osvícenský antropologický obrat, který se pak stává měřítkem veškeré křesťanské tradice včetně biblických textů a tradičních teologických konceptů.⁴ Při srovnání některých dílčích konceptů či akcentů lze v obou tradicích najít opravdu přímé protiklady.

Samozřejmě že existuje mnoho dalších možností, jak zakotvit teologii. Stejně tak existují koncepty, které se snaží výše zmíněné a částečně protikladné teologické cesty sjednotit.

4/ Srov. radikálně Christian Danz: *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013, předmluva: „Evropské osvícenství a jeho recepce v evangelické teologii definitivně vytlačilo tradiční starocírkevní christologii.“ Tento pohled považuje tradiční chalcedonskou christologii za „velkocírkevní fantazírování o jednotě (großkirchliche Einheitsphantasien)“ (Arnulf von Scheliha: Kyniker, Prophet, Revolutionär oder Sohn Gottes? Die „dritte Runde“ der Frage nach dem historischen Jesus und ihre christologische Begründung, *ZNT* 4 [1999], s. 29), nebo za „historicky nepravděpodobnou iluzi“ (Danz: *Grundprobleme*, s. 30).

Mnoho katolických teologů navazuje na transcendentální východisko *Karla Rahnera*, které dále rozvíjejí, a snaží se formou jakýchsi filosofických prolegomen k takto založené teologii ukázat, že člověk charakterizovaný svobodou skrytě klade otázku po Bohu, na niž pak explicitně odpovídá zjevení.⁵

Na protestantské straně přišel *Wolfhart Pannenberg* s koncepcí, která předpokládá, že člověk je *per definitionem* náboženský, vztahený k Bohu a že pro správné lidské sebezpočopení je Bůh nutný. V procesu dějin se proto Bůh musí sám prokázat jako Bůh a jako poslední pravda. Protože ale dějiny ještě neskončily a nikdo nemá před očima jejich celek, veškeré lidské nároky na pravdu – tedy včetně křesťanského – mohou být pouze dílčí. „Přezkoušení tohoto nároku pak probíhá formou systematické rekonstrukce křesťanského učení od jeho počátku v dějinném Boží zjevení, jak toto učení samo tvrdí.“ Nárok této perspektivy, který je třeba sledovat v jeho vývoji a který je třeba přezkoušet, přichází s tím, „že Bůh Bible se prokáže jako jediný Bůh všech lidí, resp. že se jako tento jediný Bůh již prokázal v Ježíši Kristu“. Pannenberg proto v rámci své metodologie mění perspektivu z vnější filosoficko-religionistické na vnitřní teologickou a přechází „od fenomenologie náboženských prožitků, které jsou ve světě náboženství hojně doloženy, k tématu zjevení božství Boha Izraele jako jediného Boha všech lidí“.⁶ Z pohledu vědeckého statusu pojímá perspektivu křesťanské víry jako hypotézu a testuje její plauzibilitu.

Problémem těchto jinak velmi oceňovaných přístupů je skutečnost, že jejich výchozí předpoklady v pohledu na lidskou svobodu či náboženskost jsou fakticky vedeny skrytým křesťanským chápáním obecného pojmu náboženství, což se projevuje v tendenci interpretovat základní lidské fenomény tak, že vedou k otázce po Bohu či přímo ke skutečnosti křesťanského Boha. Celá metoda je tak skrytá *petitio principii*. Obecný pojem náboženství se navíc ukázal spíše jako západní konstrukt než jako univerzální koncept, který by zahrnoval veškerá „náboženství“ či „náboženskost“.⁷

5/ Srov. Karl Rahner: *Základy křesťanské víry*, Svitavy 2004, 50–60; Thomas Pröpper: *Theologische Anthropologie*, I, Freiburg 2012, s. 488–564; srov. také níže, kap. III.3. Na protestantské straně srov. podobně, byť specificky, Paul Tillich: *Systematic Theology*, Chicago 1951–1963, I, s. 62, a II, s. 13.

6/ Wolfhart Pannenberg: *Systematische Theologie*, I, Göttingen 1988, s. 214n; srov. Petr Gallus: Mluvit o Bohu v sekulární společnosti podle Wolfharta Pannenberga, in: *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, ed. Ivan Landa – Jan Mervart, Praha 2017, s. 296.

7/ Srov. George A. Lindbeck: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, 25. vyd., Louisville 2009, s. 26: K předpokladu, „že existuje vnitřní zkušenost Boha, která je společná všem lidem a všem náboženstvím“, je třeba říci: „Nemůže existovat žádné zkušenostní jádro, protože [...] zkušenosti, které jednotlivá náboženství probouzejí a utvářejí, jsou stejně rozmanité jako interpretační schémata, jež jsou v náboženstvích přítomna. Stoupenci různých náboženství netematizují různým způsobem tutéž zkušenost; mají různé zkušenosti.“ Srov. také Paul F. Knitter: *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll (N.Y.) 2002, s. 178–190, a níže, kap. XI. Barvitý a barevný vhled do různých náboženských zkušeností, praktik a rituálů, které určují a provázejí každodenní život různých náboženských tradic, poskytuje Neil MacGregor: *Living with the Gods. On Beliefs and Peoples*, London 2018.

Teologická diskuze a teologická sebereflexe ovšem pokračuje. A pokud by bylo možné definovat liberální teologii skutečně jako „zvenčí podnícené uchopování transcendentní dimenze skutečnosti“,⁸ pak by bylo možné oba tyto přístupy a teologické tradice – trojiční a liberální teologii – považovat za vzájemně komplementární, za dvě možné teologické cesty s různými důrazy. Pokud je předmětem teologie nějaká věc, která je podnícená zvenčí a lidé ji nějak zažívají, pak je možné, ba dokonce nutné položit nikoli jen jednu, ale *dvě otázky*: na jedné straně otázku po tomto „zvenčí“, na druhé straně otázku po lidské zkušenosti tohoto „zvenčí“. Obě tyto otázky jsou přitom legitimní a není možné redukovat teologii pouze na jednu z nich, protože jedna otázka potřebuje druhou: není možné uchopit žádný vnější bod bez vnitřní recepce a analogicky není možné mluvit o nějakém vnitřním uchopení či recepci, pokud by její podnět nepřicházel z nějakého vnějšího zdroje.⁹

Zajímavým příkladem pro tuto tezi, že liberální teologie by potřebovala větší christologické zakotvení a že trojiční teologie by se naopak měla víc věnovat náboženské zkušenosti a pozemskému Ježíši, by mohl být *Friedrich D. E. Schleiermacher a jeho christologie*. Schleiermacherova christologie zároveň klade důležité otázky ohledně místa christologie v celku teologie. Je poměrně známá věc, že Schleiermacher pojímá křesťanskou dogmatiku jako „vyjádření křesťansky zbožných stavů myslí prostřednictvím řeči“.¹⁰ Hlavním předmětem

8/ Tak Jörg Lauster: *Liberale Theologie*, *NZSThR* 50 (2007), s. 295. Dále ve svém textu však Lauster pojímá náboženství ve velmi úzce individualistickém smyslu, náboženství je pro něj lokalizováno „pouze subjektivně v lidském vědomí“ (s. 297), což je zjevně (jediný) bod bezprostředního setkání s absolutnem. Nicméně žádný náboženský projev, který je vždy lidským dílem, nemůže podle Laustera nikdy dosáhnout k tomu, co jej zakládá (*finitum non capax infiniti*), takže teologie nakonec není ničím více než „*docta ignorantia*“ (s. 298). Pak ovšem teologie nemůže vědět, k čemu se vztahuje, protože každý náboženský projev je nedostatečný. Teologie se zde tak mění na antropologii nebo teorii kultury, protože transcendence je paradoxně příliš nedosažitelná, abstraktní a sama se nedokáže člověku přiblížit (*infinitum non capax finiti*).

9/ Srov. Walter Kasper: *Jesus der Christus*, Leipzig 1981, s. 27; Dirk Evers: *Combinatory Christology*, *HTS Theologiese Studies / Theological Studies* 72, č. 4 (2016), s. 2: „Tradice se důrazně rozlišuje mezi liberálními či expresivistickými a konzervativními či doktrinálními christologiemi. Tato diskuze došla do jakési patové situace: buď Ježíš není nic více než člověk, prorok, učitel, vzor věřícího či náboženského jednotlivce, anebo je Ježíš Kristus chápán jako nadpřirozená božsko-lidská bytost, Boží syn chodící po zemi. Myslím, že tento rozdíl mezi liberální a doktrinální christologií pořád platí, ale ještě více jsem přesvědčen, že bychom tento rozštěp měli transformovat spíše do rozlišení různých aspektů christologie, které je třeba udržet pohromadě. Pokud bychom byli schopni vidět christologii jako vzájemný vztah různých pohledů na Ježíše Krista, které se vzájemně nevylučují, vytvořil by takový přístup prostor pro různé christologie, které mají různé důrazy, ale mohou být k sobě navzájem v pozitivním vztahu.“

10/ Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/1831), ed. Martin Redeker, Berlin – New York 1999, I, § 15, teze, s. 105.

jeho teologie je proto zbožnost, tedy „určitost pocitu neboli bezprostředního sebevědomí“,¹¹ které je zároveň místem bezprostředního vědomí Boha.¹² Teologie je proto vyjádřením obsahů zbožného sebevědomí. Schleiermacher se snaží dodržet tuto zásadu i ve své christologii, když říká, že christologie formuluje „věty o Kristu, jež jsou bezprostředními vyjádřeními našeho křesťanského sebevědomí“. ¹³ Jeho christologie je však rozdělena velmi tradičně do dvou částí o Kristově osobě a o Kristově díle.¹⁴ V první části se Schleiermacher zabývá osobou Vykupitele nikoli jako obsahem lidského sebevědomí, ale jako vnější skutečnosti, historickým faktem, který je vlastní příčinou křesťanské víry a věřícího sebevědomí.¹⁵ „Není pochyb o tom, že osoba Ježíše Krista pro Schleiermachera není obsahem sebevědomí.“¹⁶ Z tohoto pohledu je Schleiermacherova christologie v rámci jeho nauky opravdu „něčím rušivým“, protože nedovoluje jeho systému, aby byl jednoduchým kruhem s jedním středem či ohniskem – christologie jako druhé ohnisko nutí jeho systém mít tvar spíše „elipsy se dvěma ohnisky“. ¹⁷ Nabízí se zajímavá otázka, jak by tento vnější zdroj lidské víry ovlivnil založení a strukturu takovéto teologie, tedy co by to znamenalo, kdyby Schleiermacher vzal více vážně své vlastní východisko, jak ho vyjádřil v tezi k § 11: „Křesťanství je monoteistická víra, která přináleží k teleologickému směru zbožnosti, a od jiných takových

11/ Ibid., I, § 3, teze, s. 14.

12/ Ibid., I, § 4, teze, s. 23.

13/ Ibid., II, § 91.2, s. 30n. Srov. také ibid., I, § 29.3, s. 163: „Do vlastní nauky [o Kristu] nelze zahrnout nic z toho, co se ho týká, pokud to není spjato s jeho vykupující příčinností a pokud to nelze odvodit od původního dojmu, vyvolaného jeho existencí. Co jde nad tento rámec, tedy buď musí náležet jinam, anebo si může toto místo podržet pouze na základě nějakého obzvláště odůvodněného vzdálenějšího vztahu.“ Ve svém programovém zacílení se Schleiermacher zjevně snaží pojmout christologii především v její soteriologické dimenzi. Ovšem ve skutečnosti – patrně podnícen tradicí, s níž se kriticky vyrovnává – se rozsáhle zabývá ontologií Kristovy osoby. K nebezpečí redukce christologie pouze na soteriologii viz níže, kap. III.2.4, petit u pozn. 246.

14/ Ibid., II, § 92.2, s. 32n.

15/ Ibid., I, § 14.1, s. 94–96.

16/ Reinhard Slenczka: *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, Göttingen 1967, s. 210, srov. 209–211. Podobně Dietz Lange: *Historischer Jesus oder mythischer Christus*, Gütersloh 1975, s. 141: „Centrální pozice učení o Kristu ve Schleiermacherově Věrouce není totožná s centrální pozicí vyvýšeného, ale s pozicí pozemského, dějinného Ježíše.“ Nebo Richard Niebuhr: *Schleiermacher on Christ and Religion. A New Introduction*, New York 1964, s. 212 a 220: „Vykupitel je historická osoba“, křesťanská víra a spolu s ní christologie tedy „závisí na historické skutečnosti“.

17/ Karl Barth: *Protestantská teologie v XIX. století*, II, Praha 1988, s. 421. Na s. 452 Barth dodává: „Tato elipsa se blíží kruhu a ohniska mají sklon setkat se v jednom bodě. Přitom je však nepravděpodobné, že by tento bod ležel uprostřed mezi těmito ohnisky, neboť přitažlivost prvního je mnohem silnější než přitažlivost druhého. Až vznikne kruh, ustoupí totiž druhé prvnímu.“ R. Niebuhr: *Schleiermacher*, s. 212, proto Schleiermacherův koncept neoznačuje za „christo-centrický“, ale za „christo-morfický“. Tuto dnes již tradiční kritiku Schleiermachera zmiňuje i Martin Redeker: *Schleiermacher. Life and Thought*, Philadelphia 1973, s. 151. Proti ní se staví Jacqueline Mariña: *Schleiermacher's Christology Revisited. A Reply to his Critics*, *SJT* 49 (1996), s. 177–200.

věr se liší bytostně tím, že je v ní vše vztahováno k vykoupení, jež bylo vykonáno skrze Ježíše Krista.“¹⁸

Ve svém Druhém dopisu dr. Lückemu Schleiermacher skutečně velmi vážně promýšlí možnost, že by ve druhém vydání své *Věrouky* začal rovnou její druhou částí, totiž právě christologií: „A nebylo by pro mě tím nejpřirozenějším a nejpřiměřenějším, kdybych vyšel odtud a odtud všechno nahlížel, když jsem tak jasně řekl, že křesťané v sobě nesou celé své vědomí Boha pouze na základě toho, že bylo ustaveno skrze Ježíše Krista? [...] tak by se v celé nauce zachovalo stejné dělení jako teď, jen v opačném pořadí.“¹⁹

V každém případě je zjevné, že Schleiermacher o ústředním postavení christologie věděl, ačkoli v jeho teologii jsou i další středy a ohniska, která nakonec převážila – jak ve struktuře, tak také v obsahu.²⁰ Slavné je jeho přání uspořádat dogmatiku tak, „aby bylo čtenářům pokud možno v každém bodě jasné, že výrok z Jana 1,14 je základním textem celé dogmatiky, stejně jako by měl být základem pro veškerou agendu duchovního.“²¹

1.3 Ježíš Kristus jako Boží sebezjevení

Ve Schleiermacherově teologii snad může důraz na historicitu osoby Ježíše Krista působit rušivě. V tradičním pohledu je však naprosto běžný. Christologie tradičně hraje klíčovou roli v otázce po vnější skutečnosti a po vnějším zdroji a založení křesťanské víry. Je zásadní odpovědí křesťanské tradice na otázku, odkud víra pochází a kde je zakotvena.²² Toto vnější zakotvení a založení víry, tuto základní vnější skutečnost pro víru nelze uchopit nikde jinde

18/ F. D. E. Schleiermacher: *Der christliche Glaube*, I, § 11, teze, s. 74. Proto je pro Schleiermachera křesťanská víra vždy christologická. Schleiermacher pro to ovšem záměrně neuvádí žádný argument a jednoduše se odvolá na předpoklad, „že každý křesťan, dříve než se dostane k nějakému [teologickému] zkoumání tohoto druhu, už sám v sobě má jistotu, že jeho zbožnost nemůže mít žádnou jinou podobu než právě tuto“ (ibid., I, § 11.5, s. 83). Jak uvádí ve svém Druhém dopisu dr. Lückemu (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: An Lücke. Zweites Sendschreiben, in: *Kritische Gesamtausgabe*, I/10, Berlin 1990, s. 338), spojení „každý křesťan“ má na mysli „každého dospělého křesťana, který došel k jasnosti“ své zbožnosti, nikoli tedy děti či mládež, pro něž je vhodnější forma katechismu, který má jiné uspořádání.

19/ F. D. E. Schleiermacher: An Lücke, s. 338.

20/ Srov. ibid., s. 358–359. Ústřední postavení christologie ve Schleiermacherově dogmatice zdůrazňuje také Markus Schröder: *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion*, Tübingen 1996, s. 55 (BHTH 96), ale odmítá Barthovu kritiku Schleiermachera.

21/ F. D. E. Schleiermacher: An Lücke, s. 343. Srov. Hermann Fischer: *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, München 2001, s. 117.

22/ Tato odpověď sama je ovšem založena také již ve víře, je to odpověď zevnitř. Jiný pohled není možný. „Není možné utéct od této známé debaty tím, že se obrátíme od křesťanského realismu k náboženskému idealismu,“ poznamenává D. Evers: *Combinatory Christology*, s. 8, protože křesťanská víra není jedním přesvědčením mezi jinými přesvědčeními (ve smyslu anglického *belief*) v rámci

než v Ježíši Kristu jako *Božím zjevení*.²³ Zjevení nelze pojímat jako zjevení něčeho, nějakých nauk, zásadních obsahů víry nebo svatých slov či textů, kterým by pak člověk musel věřit, jak to často a správně připomíná liberální teologie.²⁴ Víra se nezakládá na tom, že člověk něco přijme jako pravdivé, ale na nové perspektivě, na novém pochopení skutečnosti jako skutečnosti *coram Deo*. Zjevení se uděje, když se Bůh zjeví v podmínkách světa jako Bůh a lidé takové momenty pochopí jako Boží zjevení. To znamená, že v epistemologickém ohledu zjevení v zásadě není nějakou novou skutečností, ale spíše novou perspektivou a novou dimenzí skutečnosti, která nyní už nemusí být chápána pouze tak, jak se jeví na první pohled, ale také komplexněji, když se na ni podíváme z perspektivy jiné. Zjevení otevírá novou dimenzi skutečnosti a s ní novou a překvapivou perspektivu a význam věcí. Děje se to skrze jinak „normální“ skutečnost, v níž – a to je ten důležitý bod – Bůh zjevuje

lidského života, „ale organizující a orientující princip“ celé křesťanské životní praxe. Ten, kdo věří, nemůže odpovědět jinak než zevnitř své víry.

23/ Srov. Wolfhart Pannenberg: Einführung, in: *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, s. 8, kde se Pannenberg (už v 60. letech!) odvolává na teologický konsenzus, že „zjevení je bytostně Boží sebe-zjevení“. Podobně Wolfhart Pannenberg: *Grundzüge der Christologie*, 5. vyd., Gütersloh 1976, s. 125. Ingolf U. Dalferth: Introduction. Understanding Revelation, in: *Revelation*, Claremont Studies in the Philosophy of Religion, Conference 2012, ed. Ingolf U. Dalferth – Michael Ch. Rodgers, Tübingen 2014, s. 20–25, detailně ukazuje, že toto tvrzení – pocházející původně z Hegelovy filosofie a později odlišným způsobem rozvinuté v teologii Karla Bartha, jež Dalferth označuje za „dvě nejzdařilejší rozpracování myšlenky Božího sebezjevení až dodnes“ (ibid., s. 24) – stále platí, ačkoli dnes žijeme v odlišném, postmoderním paradigmatu, které se vyznačuje neredukovatelnou pluralitou dílčích přístupů (srov. níže v této kapitole, podkapitola 2). Srov. také I. U. Dalferth: *Der auferweckte*, s. 173–177; Christoph Schwöbel: Particularity, Universality, and the Religions. Toward a Christian Theology of Religions, in: *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. Gavin D'Costa, Maryknoll (N.Y.) 1990, s. 34.

24/ Liberální teologie to ovšem činí většinou proto, aby celý tradiční koncept zjevení zbourala. Tato tendence začíná už u Herrmanna Samuela Reimara (H. S. Reimarus: *Zweites Fragment. Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können*, in: Gotthold Ephraim Lessing: *Werke und Briefe*, VIII, Frankfurt am Main 1989, s. 189); liberálové zmiňují tento důraz často ve spojení s Lutherovou kritikou *fides historica* (srov. Martin Luther: O svobodě křesťana, in: Martin Luther: *Výbor z díla*, Praha 2017, s. 230 = Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: WA 7, Weimar 1897, s. 29; Wilhelm Herrmann: *Verkehr des Christen mit Gott im Anschluss an Luther dargestellt*, 7. vyd., Tübingen 1921, s. 87). Dnes srov. např. Ch. Danz: *Grundprobleme*, s. 216 a 193: „Christologie založená na teologii zjevení jakožto zvláštní dogmatický článek už byla překonána.“ Jakousi střední pozici hájí Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, s. 212–226, který rovněž podtrhuje, že zjevení neznamená přijmout instrukce či informace, ale je spíše záležitostí komunikace. V jeho koncepci hraje zjevení jako Boží sebezjevení ústřední roli (více k jeho konceptu srov. níže, kap. XI.1). V přímém protikladu k nároku protestantské liberální teologie trvá katolická teologie na tom, že se zakládá na zjevených pravdách, které jsou definovány v dogmatech, srov. Ctírad V. Pospíšil: *Ježíš z Nazareta. Pán a Spasitel*, 2. vyd., Praha 2002, s. 30–35.

sám sebe ne jako něco jiného, ale jako Boha. Zjevení je proto vždy zjevením *sub contrario*, pod protikladem. Je to „takový poznávací proces, v němž se Bůh dává zakusit v jiném, spolu s ním a pod ním, pro nás a skrze nás jako on sám, takový, jaký je, takže pak my při promýšlení tohoto poznávacího procesu můžeme Boha také pravdivě myslet a poznávat“.²⁵ Zjevení přináší nové pochopení skutečnosti a spolu s tím také jasné rozlišení, protože je zde zvýrazněna základní sémiotická diference, kdy se něco chápe *jako něco*: co je pochopeno, je odlišné od toho, jak je to pochopeno. Ani jedna stránka v procesu zjevení a našeho chápání a naší interpretace zjevení nesmí chybět nebo být redukována na tu druhou.

To zároveň znamená, že zjevení je vždy zjevením pro někoho. Na straně člověka vyvolává toto nové pochopení víru, která je bytostně „zkušenost se zkušeností“ v rámci této nové a komplexnější perspektivy *coram Deo*.²⁶ Není to tedy tak, že by víra byla podmínkou pro rozpoznání něčeho jako Božího zjevení. Naopak, víra sama je *založena* na této nové perspektivě, jež se jí otevírá zvenčí. Řečeno teologicky z interní perspektivy víry: pochopení Boha jako Boha je zprostředkováno znovu Bohem samotným.²⁷

Už první svědkové a mnozí další po nich až do dnešní doby poznali v Ježíši Kristu Boha samého – chápali a chápou ho tedy jako *Boží sebezjevení*. Sebe-zjevení v zásadě znamená, jak říká Pannenberg, „že zjevovatel a zjevené jsou identičtí. Bůh je jak subjekt, původce svého sebezjevení, tak také jeho obsah.

25/ I. U. Dalferth: *Der auferweckte*, s. 177; srov. s. 176, kde Dalferth v návaznosti na jeden důležitý bod u Hegela podtrhuje nutné propojení Boha a našeho přemýšlení o Bohu: „Opravdu o Bohu přemýšlíme teprve tehdy, pokud je i struktura myšlenky Boha určena tou skutečností, v níž Bůh podle křesťanské víry vyjevil nejen jednu ze svých konkrétních skutečností, nýbrž svoji podstatu, jež všechny jeho skutečnosti určuje.“

26/ Formulace, že víra je „zkušenost se zkušeností“, pochází od Gerharda Ebelinga: *Wort und Glaube*, III, Tübingen 1975, s. 22, a proslavil ji Eberhard Jüngel: *Drei Vorbemerkungen*, in: Eberhard Jüngel, *Unterwegs zur Sache*, München 1972, s. 8.

27/ „Bůh je poznáván skrze Boha,“ říká od Hegelových dob stará premisa teologie zjevení (srov. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, Hamburg 1995, s. 177n, pozn.; Karl Barth: *KD II/1*, Zollikon-Zürich 1948, s. 200; P. Tillich: *Systematic Theology*, II, s. 14. U Hegela a Bartha má tato premisa christologickou pointu). Tuto premisu je ovšem třeba citlivě sémioticky poopravit, aby z celého dění nevypadl člověk a jeho pochopení (což je společný problém Hegela i Bartha). Víra vyznává, že je založena Bohem samým, nikoli však v tom smyslu, že by Bůh zařídil, či dokonce si vynutil lidské věřící pochopení. Pochopení je vždy kontingentní proces, vždy trochu překvapivý a vyrůstá z aktuálně daných možností. Bůh ve svém Duchu se tohoto kontingentního procesu účastní tím, že přináší příležitosti pro lidské pochopení, ale nenutí člověka, aby pochopil, ani takové lidské pochopení nezařizuje. Srov. Ingolf U. Dalferth: *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis*, Leipzig 2004, s. 77–113; Petr Gallus: *Orientující teologie*, in: Petr Gallus – Petr Macek: *Teologie jako věda*, Brno 2007, s. 56–67; Petr Gallus: *Co je člověk?*, in: *K výročí Martina Luthera. Reformační teologie po pěti staletích. Studie a texty Evangelické teologické fakulty č. 1* (2018), s. 139–152.

Mluvit o Božím sebezjevení v příběhu Ježíše Krista tedy znamená, že tento příběh a Ježíš sám patří k Boží podstatě.²⁸ Je-li to ovšem tak, pak Boha nelze pochopit bez Krista či mimo Krista – ba naopak: „Pokud je Bůh zjeven skrze Ježíše Krista, pak je teprve v Kristově příběhu definováno, kdo nebo co je Bůh. Pak Ježíš Kristus patří už k definici Boha, a tedy k jeho božství, k jeho podstatě. Boží podstata je pak bez Ježíše Krista zcela nepřístupná.“²⁹

Aby zůstalo zachováno ono základní sémiotické rozlišení, mělo by ústřední tvrzení o zjevení znít takto: Křesťanská víra interpretuje člověka Ježíše Krista jako osobu, v níž <Bůh> zjevuje sám sebe jako „Boha“ – protože pro to, co míníme pojmem <Bůh> (coby skutečnost, k níž odkazujeme), nemáme žádné jiné znaky a pojmy než „Bůh“ (coby náš pojem). Nikdy nedosáhneme k <Bohu> (stejně jako k žádné jiné věci o sobě), máme k dispozici pouze „Boha“ jako referenta k <Bohu>. Je-li to však <Bůh>, kdo se zjevuje v člověku Ježíši Kristu, tj. kdo se zjevuje ve zcela lidských kategoriích jako ten, kým je – tedy jako <Bůh>, pak, pokud hledáme, kde založit své interpretace <Boha>, jsme odkázáni na svoji zkušenost a interpretaci člověka Ježíše Krista. Pokud tedy spolu s křesťanskou vírou předpokládáme, že je to <Bůh>, kdo se zjevuje v Ježíši Kristu, pak je to „Bůh“, koho zakoušíme v Ježíši Kristu. Pokud tedy chceme mluvit o <Bohu>, jediná cesta vede skrze zkušenost a interpretaci Ježíše Krista. Jeho osoba je nutným a normativním pojítkem mezi <Bohem> a „Bohem“. Zároveň však rozlišení mezi <Bohem>, Ježíšem Kristem a „Bohem“ zůstává v platnosti a nesmí se na něj zapomínat. Naopak je třeba ho řádně teologicky rozpracovat.

Tento zásadní vhled křesťanské víry je základním ospravedlněním ústřední pozice christologie v rámci teologie.³⁰ A zároveň vyžaduje trojiční rámec.

28/ W. Pannenberg: *Grundzüge*, s. 128.

29/ *Ibid.*, s. 130.

30/ Srov. *ibid.*, s. 13. Proto I. U. Dalferth: *Jenseits*, s. 3, podtrhuje nutný christologický charakter veškeré teologie: „Pokud si chce křesťanská teologie udržet v současném procesu kulturní a náboženské pluralizace svůj specifický hlas a nepřispívat pouze k všeobecnému náboženskému šumu, musí zdůraznit svůj charakteristický ráz. Tím je *christologie*. Christologie je více než pouze dílčí disciplína teologie: křesťanská teologie je christologie. [...] Vše, co křesťanská teologie traktuje, proto má christologický základ.“ Srov. programově také Wolfhart Pannenberg: *Christologie und Theologie*, in: Wolfhart Pannenberg: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, II, Göttingen 1980, s. 129–145; dále srov. např. Norman Pittenger: *The Word Incarnate. A Study of the Doctrine of the Person of Christ*, New York 1959, s. 284; Falk Wagner: *Christologie als exemplarische Theorie des Selbstbewußtseins*, in: Falk Wagner: *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989, s. 329–333; Jürgen Moltmann: *Der gekreuzigte Gott*, München 1972, s. 12; John Macquarrie: *Jesus Christ in Modern Thought*, London 1990, s. 3.

Toto je zároveň zásadní rozdíl oproti všem teologickým přístupům, které chápou vyznání Ježíše Krista metaforicky, a které proto nepožívají Ježíše jako Boží sebezjevení, ale spíše jako obraz Boha, který je nakonec také potřeba překročit směrem k Bohu samému. Tyto přístupy – jak je ztělesňuje moderní liberální teologie – se nezakládají na konkrétním vyznání Ježíše Krista jako pravého Boha a pravého člověka, ale vycházejí od antropologického předpokladu obecné lidské religiozity. Se zjevením vůbec pracovat nedokáží anebo nechtějí, a pokud, pak pouze v nějakém podmíněném smyslu. V tomto kontextu by tedy bylo pro liberální teologii zásadní otázkou, zda dokáže myslet Boha, Absolutno či Nepodmíněné jako entitu, jež je schopná skutečně vejít do světa, anebo zda Bůh – ačkoli veškerá skutečnost je pojímána panenteisticky jako jsoucí v Bohu – nezůstává fakticky tak daleko (např. jako „horizont“ lidského života), že my jako lidé nemáme nic jiného a nemůžeme dosáhnout k ničemu jinému než k relativním obrazům (kde Ježíš sám je jedním z nich)³¹ či symbolům,³² jež je ale nakonec také třeba překročit, pokud se člověk chce dostat blíže k Bohu. Konečným výsledkem a nejzásadnějším cílem, jehož teologie může dosáhnout, by pak patrně byla nějaká forma negativní teologie.³³ Řečeno jednoduše: existuje v liberální teologii vedle lidských pokusů dostat se blíže k Bohu také opačný směr – který by byl podstatně důležitější –, kdy Bůh sám vstupuje do světa a do lidských forem *jako Bůh*?³⁴

Extrémní, ovšem zároveň krásně čistou liberální pozici reprezentuje *Adolf von Harnack* se svojí slavnou tezí, že do „evangelia, jak ho Ježíš zvěštoval, nepatří Syn, nýbrž pouze Otec“.³⁵ V jeho pojetí Ježíš není Boží Syn: „Věta: ‚Já jsem Syn Boží‘ se do evangelia nedostala

31/ Srov. filosofické pozadí tohoto přístupu ve filosofii pozdního Fichta, Johann Georg Fichte: *Nachgelassene Werke*, II, Berlin 1962, s. 335 a 365; a k tomu např. současný německý protestantský koncept, který předložil Malte D. Krüger: *Das andere Bild Christi. Spätmoderner Protestantismus als kritische Bildreligion*, Tübingen 2017, s. 489–514.

32/ P. Tillich: *Systematic Theology*, I, s. 132–137, 235–241; srov. Petr Gallus: *Člověk mezi nebem a zemí. Pojetí víry u P. Tillicha a K. Bartha*, Jihlava 2005, s. 60–67, 110–119, 174–176.

33/ Domyšlena do konce ovšem negativní teologie nakonec rozloží sama sebe zevnitř, jak to potvrdí Ingolf U. Dalferth: *Die Wirklichkeit des Möglichen*, Tübingen 2003, s. 517: pokud je Bůh radikálně jiný než vše, co dokážeme myslet, pak Boha vůbec myslet nemůžeme a nedokážeme. Pak se „negativní teologie stane negací teologie“ a tím fakticky „koncem teologie“.

34/ Srov. D. Evers: *Combinatory Christology*, s. 8: „Liberální přístupy mají problém vyjádřit základní křesťanské přesvědčení, že Bůh je účinně přítomný ve stvořených formách, spolu s nimi a pod nimi, včetně předmětné skutečnosti.“

35/ Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1903, s. 91. K Harnackově christologii srov. také Christine Axt-Piscalar: *Adolf von Harnack's Christology*, in: *Jesus Christ Today. Studies of Christology in Various Contexts*, ed. Stuart G. Hall, Berlin – New York 2009, s. 159–177 (TBT 146). Axt-Piscalar se snaží interpretovat Harnacka co nejpravověrněji, takže oslabuje některé jeho radikální teze (např. teze týkající se christologie a trojičního učení, srov. *ibid.*, s. 169–174) a stírá některá zásadní rozlišení (*ibid.*, s. 170n, kde se snaží interpretovat Harnackova Ježíše jako zosobněného Boha, zatímco Harnack pojímá Ježíše spíše jako „zosobnění evangelia, nikoli Boha“, jak správně poznamenává D. Evers: *Combinatory Christology*, s. 6). Axt-Piscalar ovšem správně zdůrazňuje, že Harnackova kritika starocírkevní christologie a utváření dogmatu, založená na diskutabilní soterio-

od Ježíše samého a ten, kdo ji tam postaví vedle ostatních vět, něco k evangeliu přidává.³⁶ Ježíš je spíše jedinečná „osobní realizace“ evangelia – nikoli Boha či božství! – „v tak čisté formě, jaká se jen může na zemi objevit“, která prozařuje skrze zvěst jeho učedníků.³⁷ Harnack vlastně žádnou christologii nepotřebuje.³⁸ Ježíš je plně člověk, nikoli Bůh,³⁹ a proto je pouze ideálem, který je radno následovat. Křesťanské náboženství ve své původní podobě, jak je dosvědčeno v evangeliích, se soustředí na Ježíšovo učení, nikoli na jeho osobu. Teologická christologie, která začíná již u Pavla a ústí do „akutní helenizace“ evangelia,⁴⁰ je tedy největším nepřítelem evangelia: „Pokud má být vykoupení odvozeno od osoby a díla Kristova, pak by všechno záleželo na správném poznání této osoby spolu s jejím dílem. Zde hrozí, že se správné učení o Kristu stane ústředním a převrátí majestátnost a prostotu evangelia.“⁴¹

V liberální teologii proto Ježíš sice pořád hraje důležitou roli, ale nikoli jako Boží Syn, nýbrž jako „vzorový příklad života oddaného Bohu“.⁴² Zde se liberální teologové často odvolávají na Schleiermachera, ale jak jsme viděli, pro Schleiermachera je Ježíš víc než pouze nejlepší příklad hodný následování a jediný zprostředkovatel vědomí Boha (srov. výše, podkapitola 1.2.1). Podle Schleiermachera byla síla vědomí Boha u Ježíše tak velká, že „připisovat Kristu, že měl naprosto silné vědomí Boha, a připisovat mu, že v něm byl sám Bůh, je přesně jedno a totéž“. Proto lze pokládat „toto dokonalé přebývání Nejvyššího za jeho konkrétní

logii (Ch. Axt-Piscalar: *Adolf von Harnack's Christology*, s. 166) neznamená, že by Harnack odmítal důležitost Ježíšovy osoby či dogmatu jako takového. Jako příklad lze zmínit tzv. *Apostolikumsstreit* (spor o Apoštolské vyznání) ze 70. let 19. století v Německu, v němž Harnackovi nešlo o odmítnutí vyznání jako takového, ale „zasazoval se o formulaci současného vyznání“ (ibid., s. 163, pozn. 8; srov. také Rochus Leonhardt: *Die Bedeutung von Bekenntnissen in Theologie und Kirche zwischen Anspruch der Tradition und aktuellen Herausforderungen*, in: *Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage*, ed. Jens Herzer et al., Tübingen 2018, s. 74–82).

36/ A. von Harnack: *Das Wesen*, s. 92.

37/ Ibid., s. 91n.

38/ Harnack sám píše slovo „christologie“ pouze v uvozovkách, srov. ibid., s. 90.

39/ Ibid., s. 80.

40/ Ibid., s. 128. Teze o helenizaci evangelia je patrně Harnackova nejslavnější a také nejspornější teze. Srov. Alois Grillmeier: *Christus licet uobis inuitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, in: Alois Grillmeier: *Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild*, Freiburg 1997, s. 81–111. Obě pozice, Harnackovu i Grillmeierovu, kritizuje jako přehnaně zjednodušující Christoph Marksches: *Hellenisierung des Christentums*, Leipzig 2012 (ThLZ.F 25); Christoph Marksches: *Hellenisierung des Christentums? – die ersten Konzilien*, in: *Die Anfänge des Christentums*, ed. Friedrich Wilhelm Graf – Klaus Wiegand, Frankfurt am Main 2009, s. 397–436.

41/ A. von Harnack: *Das Wesen*, s. 115. Celé dějiny křesťanského dogmatu jsou proto pro Harnacka dějinami „úpadku“ od původního prostého evangelia (srov. Karl-Josef Kuschel: *Born Before All Time? The Dispute over Christ's Origin*, London 1992, s. 56n).

42/ Ulrich Barth: *Hermeneutik der Evangelien als Prolegomena zur Christologie*, in: *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus*, ed. Christian Danz – Michael Murrmann-Kahl, Tübingen 2010, s. 303 (DoMo 1).

existenci a za jeho nejnějnější já“.⁴³ Zdá se, že Schleiermacher počítá s Ježíšovým božstvím podstatně více než liberální tradice, která od Schleiermachera vyrostla a často k němu odkazuje jako na jeden ze svých důležitých zdrojů.⁴⁴

Jinou poměrně extrémní pozici v rámci liberální teologie reprezentují teologové, kteří se snaží pojímat christologii radikálně jako určitou formu teorie subjektivity. Takový koncept programově předložil *Falk Wagner*, který je pevně zakotven v osvícenské tradici a navazuje na Kanta (s jeho christologickým rozlišením mezi „dobrým principem“ a jeho „zosobněním“⁴⁵), na Hegela (s jeho koncepcí objektivního Ducha ztělesněného ve společenství věřících⁴⁶) i na Strausse (s jeho myšlenkou, že božství se neváže jen na jednoho jedince, ale na celé lidstvo⁴⁷). Ve svém ranějším období se Wagner snaží pojmut christologii jako „exemplární teorii sebevědomí“.⁴⁸ Christologie je pro něj spíše „argumentační figura“, obecná spekulativní teorie, v níž sebevědomí vysvětluje samo sebe.⁴⁹ Osoba Ježíše Krista do této teorie dobře zapadá, protože ji Wagner spolu s idealistickou tradicí pojímá jako „jednotu partikulárního a obecného sebevědomí“.⁵⁰ Wagner se zde snaží pomocí abstraktní teoretické práce s pojmem sebevědomí reinterpretovat tradiční christologii dvou přirozeností jako jakousi meta-teorii a následně, se zjevně vysokými ambicemi, prezentovat takto vypracovaný vzorec jako obecný a univerzální filosofický model sebevědomí.⁵¹ Aby bylo možné toho dosáhnout, je podle Wagnera nutné (v návaznosti na Reimara, Strausse a Baura⁵²) odstranit druhotné a partikulární křesťanské církevní představy a motivy a osvobodit obecné sebevědomí od všech historických vazeb. Je nutné překročit historii a veškeré církevní výplody

43/ F. Schleiermacher: *Der christliche Glaube*, § 94.2, s. 387 a 388. Srov. liberální povzdech Clause-Dietera Osthövenera: *Dogmatik II. Materiale Enfaltung der „Glaubenslehre“*, in: *Schleiermacher-Handbuch*, ed. Martin Ohst, Tübingen 2017, s. 366: „Skutečnost, že Schleiermacher došel až k formulaci, že [Kristovo] vědomí Boha bylo skutečně Božím bytím v něm, zhodnocení jeho christologie rozhodně nezjednodušuje.“ (Osthöwner zde cituje první vydání Schleiermacherovy *Věrouky: Der christliche Glaube 1821–22*, KGA I/7.2, Berlin – New York 1980, § 116, s. 27.)

44/ Radikální liberálové ovšem Schleiermachera zároveň kritizují a považují jeho rozhodnutí jít střední cestou mezi zachováním a opuštěním tradičního dogmatu za „polovičaté“, srov. Benjamin Dahlke: *Die Christologie in Schleiermachers Glaubenslehre*, *Catholica* 70 (2016), s. 290.

45/ Srov. níže, kap. II.1, pozn. 26.

46/ Srov. Georg W. F. Hegel: *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, s. 461, 472.

47/ Srov. níže, pozn. 113.

48/ F. Wagner: *Christologie*, s. 309–342. Srov. také Wagnerovy přednášky o christologii z let 1989/90, Falk Wagner: *Vorlesung über Christologie* (Wintersemester 1989/90 in Wien), in: *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus*, ed. Christian Danz – Michael Murrmann-Kahl, Tübingen 2010, s. 309–401 (DoMo 1).

49/ F. Wagner: *Christologie*, s. 310: „Christologie nepředstavuje nic jiného než zašifrovaný výraz skutečnosti sebevědomí.“

50/ *Ibid.*, s. 314.

51/ *Ibid.*

52/ *Ibid.*, s. 320.

a produkci směrem k Nevyplozenému a Nevyprodukovanému (das Nichterzeugte).⁵³ Toto Nevyprodukované je v této podobě sice pořád lidskou ideou, ale lze ho myslet pouze prostřednictvím „převrácení náboženského vědomí“: jako sebe-produkci Nevyprodukovaného v lidské produkci. Řečeno teologicky: Lze to myslet pouze jako sebezjevení Boha v lidských pojmech. Přeloženo do christologie: V Ježíši Kristu se obecné sebevědomí stalo dílčím, partikulárním sebevědomím.⁵⁴ A právě tento proces, toto ustavení jednoty exemplárního sebevědomí Ježíše Krista zajímá Wagnera nejvíce. Odmítá proto začít od inkarnace a od tradičního učení o dvou přirozenostech, protože to již předpokládá ustavenou jednotu Kristovy osoby.⁵⁵ Namísto toho hledá bod Boží vnitřní sebe-diferenciace a bod, v němž se v Ježíši Kristu ustavuje jednota Boha a člověka (Wagner tedy fakticky hledá určitou teogonii). Nedělá to však v rovině ontologie, ale v kategoriích (nebo řečeno ostřeji: pomocí redukce na) sebevědomí. Z této perspektivy pak Wagner reinterpretuje klasickou christologickou tradici a klade si tři otázky: jak se obecné sebevědomí rozvíjí v partikulárním sebevědomí; jak se partikulární sebevědomí rozvíjí v obecném sebevědomí; a jak mohou tyto dva procesy vytvořit jednotu.⁵⁶ Na konci svého pojednání se Wagner vrací ke své počáteční otázce a rozšiřuje původně užší christologické téma na lidské sebevědomí obecně. Zde se podle Wagnera ukázalo, že při hledání, jak vysvětlit sebe sama, se lidské sebevědomí nedokáže odkazovat pouze k sobě, ale potřebuje se odkázat na svůj základ. Konečné sebevědomí potřebuje pro své vysvětlení obecné sebevědomí. Zaujetí sebevědomí sebou samým je tedy vposledu zakotveno v jeho založení v Bohu.⁵⁷

Ve svém pozdějším období Wagner svůj raný pokus o teorii Absolutna opustil a stal se podstatně kritičtějším jak vůči tradiční teologii, tak také vůči svému vlastnímu dřívějšímu dílu. Napadal tradiční koncept Boží svrchovanosti, popíral myšlenku inkarnace coby pouhých „fantazijních hrátek (vorstellungshafte Spielerei)“ a „pohádkových představ (märchenhafte Vorstellungsart)“⁵⁸ a vztah Boha a člověka interpretoval v rámci svého (zjevně hegelovského) konceptu „revolučního převrácení myšlenky Boha (Revolutionierung des

53/ Ibid., s. 321.

54/ Ibid., s. 329. Srov. F. Wagner: Vorlesung, s. 342n. Toto převrácení vědomí, které ukazuje k Božímu sebezjevení, je zjevně ústředním bodem Wagnerovy teorie Absolutna: „Lidské vědomí Boha a lidský pojem Boha je třeba převést na Boží vlastní pojem; lidskou kvalifikaci Boha je třeba převést na Boží sebekvalifikaci. Toto teo-logické převrácení christologie je třeba provést proto, aby subjekt christologie nezůstal odkázán na uznání a produkci náboženské obce. Převedení Ježíšova vědění o Bohu, jak ho implikuje Ježíšova cesta, na sebekvalifikaci a sebezjevení Boha tak spadá v jedno s reformulací ontologického důkazu Boží existence: lidskému pojmu Boha je nutné porozumět z Boží vlastní sebekvalifikace.“

55/ Ibid., s. 330 a 333.

56/ Ibid., s. 333–341. V tomto kontextu Wagner překvapivě dokáže docenit např. chalcedonskou christologickou definici či christologii Karla Bartha (ibid., s. 334).

57/ Ibid., s. 341n.

58/ Falk Wagner: *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen 1999, s. 162.

Gottesgedankens)“ jako vztah symetrický: Bůh potřebuje člověka, aby mohl být Bohem, takže původně asymetrický vztah se ukazuje jako vztah symetrický. Bůh jako Bůh – tj. Bůh ve své nadřazenosti – umírá a člověk zůstává, „jedinou mocí své světské existence“⁵⁹ Celý tento proces ústí do představy symetrických lidských vztahů, tedy do sociálně-etického konceptu, který poskytuje prostor pro zakotvení lidské svobody a v němž už nejsou přípustné žádné absolutní instance.⁶⁰ Pro náboženství to znamená – a to je Wagnerův nejradikálnější bod – „deteologizaci náboženství“, která jde ruku v ruce s „dedogmatizací, desubstancionalizací, desupranaturalizací a demytologizací tradičních křesťanských představ“⁶¹

Podobným způsobem tvrdě kritizuje tradiční christologii dvou přirozeností *Christian Danz*. Navazuje na Wagnerovu christologickou koncepci, dokonce ji ještě radikalizuje a interpretuje christologii jako pouhý nástroj pro sebeprojasnění konečné individuální svobody.⁶² „Teologická christologie má toliko funkci sebepopisu víry v její dějinné vázanosti. Proto je třeba chápat systematicko-teologickou christologii jako nutný výraz porozumění křesťanského náboženství sobě samému.“⁶³ Bůh je pro Danze identický s procesem sebeprojasnění lidského já: „Poznání Boha je poznáním sebe sama a poznání sebe sama je poznáním Boha.“⁶⁴ Lidské sebeporozumění jako takové má tedy „naveskrz soteriologickou dimenzi“⁶⁵

Výsledek Danzovy koncepce se protíná s koncepcí *Notgera Slenczky*, který pojímá veškerá christologická tvrzení jako tvrzení pouze na rovině řeči, která tak nevyjadřují nic o objektech takové řeči, vypovídají pouze o subjektu takové řeči. Christologická tvrzení jsou objektifikace lidských vnitřních zkušeností. „Specificky křesťanská, řeč o Kristu“ se ukazuje jen jako moment křesťanovy řeči o sobě samém.“⁶⁶

59/ Ibid., s. 163.

60/ Ibid., s. 160.

61/ Ibid., s. 165.

62/ Ch. Danz: *Grundprobleme*, s. 193.

63/ Ibid., s. 9, srov. 193–240. Podobně Christian Danz – Michael Murrmann-Kahl: *Der Problemhorizont der Christologie in der Moderne*, in: *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus*, ed. Christian Danz – Michael Murrmann-Kahl, Tübingen 2010, s. 1 (DoMo 1): *Christologie* je „popis aktuálního individuálního průběhu víry a její vnitřní struktury“. Totéž tvrdí Folkart Wittekind: *Christologie im 20. Jahrhundert*, ibid., s. 7–45. Blíže se s touto pozicí vyrovnávám níže v kap. II.1.

64/ Ch. Danz: *Grundprobleme*, s. 216.

65/ Ibid., s. 220. Víra je pak přímo identická se zjevením. A protože „subjektivní a objektivní moment v pojmu zjevení vznikají zároveň (*gleichursprünglich*) s vírou“, tak také Bůh (ovšem pouze jako myšlenka Boha) vzniká spolu s vírou (ibid., s. 211n).

66/ Notger Slenczka: *Problemgeschichte der Christologie*, in: *MJTh XXIII. Christologie*, ed. Elisabeth Gräb-Schmidt, Leipzig 2011, s. 60 (MThSt 131). Srov. Notger Slenczka: *Die Christologie als Reflex des frommen Selbstbewußtseins*, in: *Jesus Christus*, ed. Jens Schröter, Tübingen 2014, s. 181–241 (Themen der Theologie 9). Zjevně není náhoda, že Slenczka vyjadřuje ve své christologii jisté sympatie pro Aria (ibid., s. 192–196).

Ježíš Kristus je v těchto koncepcích pouze obrazem či výrazem a projekcí víry, takže christologie je nakonec redukována na antropologii nebo na jakýsi auto-terapeutický proces víry,⁶⁷ v němž chce víra lépe pochopit sebe samu a dospět k „úspěšnému lidskému sebevztahu“.⁶⁸ Všechny procesy, které tradiční christologie popisuje jako zakotvené v *extra me* (poznání Boha, vědomí Boha, smíření, spasení, vykoupení, včetně odkazu na historickou osobu Ježíše Krista samotného⁶⁹), jsou nakonec procesy uvnitř lidského individuálního vědomí, uvnitř lidského sebeprojasnění (je to tedy sebe-vědomí, sebe-smíření, sebe-spasení, sebe-vykoupení).⁷⁰ V každém případě to znamená, že christologie jako taková (ne-li celá teologie) padá pod stůl.⁷¹ Zbývá pouze individuální náboženská antropologie.

Christologie, respektive principiální teologické rozhodnutí, ať už pozitivní, či negativní, o *statutu christologie*, tedy definuje gramatiku celé teologie. O tvaru toho kterého teologického konceptu a o postavení Boha, člověka, světa a jejich vzájemných vztahů rozhoduje přístup k christologii.⁷² Bez christologie v silném slova smyslu, která pojímá Ježíše Krista jako pravého Boha a pravého člověka, by nejvhodnějším teologickým přístupem byl skutečně přístup liberální teologie, vysvětlující lidskou náboženskost z antropologické perspektivy. Je-li však v Ježíši Kristu Bůh sám, pak christologie vše mění – pak se christologie stává základnou teologie a strukturuje její gramatiku. Pak není jiné alternativy.

67/ Pro věřícího je pak Ježíš Kristus „protipól jeho vlastního já (das Andere seiner selbst)“ (N. Slenczka: *Problemgeschichte*, s. 108). Jenomže právě jako takový – a to je ten problém – není Kristus skutečným protipólem, je pouze lidskou projekcí. Zde se jasně projevuje slabý bod každé teorie subjektivity: neschopnost poskytnout prostor pro skutečnou jinakost. Srov. I. U. Dalferth: *Die Wirklichkeit*, s. 425.

68/ N. Slenczka: *Problemgeschichte*, s. 99.

69/ Srov. Ch. Danz: *Grundprobleme*, s. 192: Christologie může postoupit kupředu pouze tehdy, „pokud se christologická reflexe zbaví všech vazeb na empirický příběh muže z Nazareta“. Podobně Folkart Wittekind: *Christologie im Kontext der systematischen Theologie religiöser Rede*, in: *Dogmatische Christologie in der Moderne*, ed. Christian Danz – Georg Essen, Regensburg 2019, s. 290.

70/ D. Evers: *Combinatory Christology*, s. 6, proto charakterizuje tento přístup tak, že mluví „z perspektivy první osoby“, čímž ovšem postrádá schopnost „dopřát dostatek důvěry tomu, čemu reformátoři říkali rozměr ‚extra nos‘“ (ibid., s. 8).

71/ Buď tak, že je levicově hegelovsky, či dokonce straussovsky povýšena a zrušena v pneumatologii (Michael Murrmann-Kahl: *Die universale Bedeutung der Person Jesu*, in: *Dogmatische Christologie in der Moderne*, ed. Christian Danz – Georg Essen, Regensburg 2019, s. 195n), anebo tak, že je opuštěna úplně (F. Wittekind: *Christologie*, s. 290, kde autor výslovně tvrdí, že cílem je „moderní náboženství bez christologie“).

72/ Srov. Robert J. Woźniak: *The Christological Prism. Christology as Methodical Principle*, in: *The Oxford Handbook of Christology*, ed. Francesca Aran Murphy, Oxford 2015, s. 527.

2. Metodologická východiska

Z pohledu vědecké metodologie zůstává tato ústřední pozice christologie s jejím nárokem na pravdu – s nárokem, který je založen na křesťanské víře – sporná až do jejího eschatologického potvrzení; což je ovšem taktéž teologický předpoklad, který je vnitřní součástí této teologické perspektivy, takže se i na něj vztahuje stejná výhrada spornosti.⁷³

Tento vědecký status teologie coby hypotézy s jejími oběma výše zmíněnými ohnisky – vnější skutečnost Boha v Ježíši Kristu a lidské náboženské chápání a vnitřní zakoušení této skutečnosti – lze dle mého názoru nejlépe rozvinout na pozadí *sémiotické koncepce lidského chápání, komunikace a vztahu k vnější skutečnosti*.⁷⁴ Moje východisko na tomto pozadí a s christologií jako středem veškeré teologie má dva důležité důsledky pro obecné postupy teologické práce, jak ji zde chápu. Oba tyto důsledky jsou příznaky současné postmoderní doby, která zdůrazňuje nutnou *partikularitu* každé perspektivy, jež jde tím pádem ruku v ruce s nevyhnutelnou *pluralitou* perspektiv. Těmito dvěma důležitými metodickými důsledky či principy jsou *diagnostická racionalita* a *interní realismus*. Oba jsou založeny na zásadním vzhledu do sémiotických základů lidského chápání a komunikace.

2.1 Postmoderní situace: diagnostická racionalita v pluralitě perspektiv

Oproti pohledu moderny, která předpokládala konečnou jednotu všeho, snažila se dovést veškerou pluralitu k nějaké původní jednotě (formou jakéhosi metanarativu, ať už vedl k transcendentnímu absolutnímu subjektu, anebo k transcendentálnímu lidskému subjektu) a která se na teoretické rovině snažila najít poslední ospravedlnění, jež se ovšem ukázalo jako nemožné,⁷⁵ se

73/ To byl důležitý důraz W. Pannenberg, který sdílím. Z pohledu vědecké metodologie proto W. Pannenberg: *Systematische Theologie*, I, s. 66 (srov. s. 58–72), pojímal celý podnik systematické teologie jako hypotézu. Srov. také Wolfhart Pannenberg: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1973.

74/ Pro podrobnější úvod do sémiotiky, jak ji založil Charles Sanders Peirce (srov. Charles Sanders Peirce: *Some Consequences of Four Incapacities*, in: *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne – Peter Weiss, Cambridge 1931–1935, 5.264–5.316), srov. Umberto Eco: *Teorie sémiotiky*, Praha 2009; Umberto Eco: *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt am Main 1977; P. Gallus: *Pravda, univerzita a akademické svobody*, Praha 2020. K teologickému využití sémiotiky srov. I. U. Dalferth: *Evangelische Theologie*; P. Gallus: *Orientující teologie*.

75/ Srov. I. U. Dalferth: *Die Wirklichkeit*, s. 336–430. Ovšem platí, co říká G. Lindbeck: *The Nature*, s. 28: „Staré teorie mohou pořád dokonale platit, jsou-li použité ve svém primárním kontextu“, tedy v systémech či celcích, které se ovšem v postmoderním paradigmatu ukázaly být dílčími celky.

postmoderní paradigma⁷⁶ soustředí na jednotlivce a jeho dílčí svět. Začíná tedy neredukovatelnou pluralitou a partikularitou každé perspektivy.⁷⁷

Neexistuje žádný postmoderní pohled z ptačí perspektivy, protože neexistuje vůbec žádný pohled z ptačí perspektivy na nic. Nikdy nemůžeme vystoupat nad – či překročit – místo, kde stojíme, abychom viděli všechna ostatní místa. Na ostatní místa se vždycky díváme z *nějakého místa*. Pohledy z ptačí perspektivy proto jsou – omlouvám se za tu slovní hříčku – pro ptáky. My jsme lidé. A to znamená, že jsme vázáni na konkrétní místo. Zdá se, že na tohle náš „moderní“ svět zapomněl. Toto zapomnění má své kořeny v osvícenství, které mělo po celé období moderny silný vliv na celé západní myšlení.⁷⁸

Na druhé straně žádná perspektiva není osamocená a izolovaná. Ačkoli všechny naše perspektivy jsou nevyhnutelně dílčí, pořád žijeme v jednom společně sdíleném světě a jsme preformátováni společností, v níž žijeme,

V celostním pohledu ovšem platí, co tvrdí David Tracy: *On Naming the Present. God, Hermeneutics, and Church*, Maryknoll (N.Y.) 1994, s. 10n: „Žádný z modelů moderního já či současnosti z pohledu modernity už nedostačuje: ani čistě autonomní osvícenské já, ani expresionistické já romantismu, ani úzkostné já existencialistů, ani transcendentální já transcendentálních filosofů a teologií vědomí. Všechny takové modely jsou neadekvátní, protože jsou všechny příliš spjaté se zavilým a iluzorním pojetím já v moderně.“

76/ K paradigmatu postmoderny srov. D. Tracy: *On Naming*, s. 3–24; Sarah Coakley: *God, Sexuality, and the Self. An Essay „On the Trinity“*, Cambridge 2013, s. 31; Roger Haight: *Jesus. Symbol of God*, Maryknoll (N.Y.) 1999, s. 330–334; Zygmunt Bauman: *Postmodernity and Its Discontents*, Cambridge 1997. Jean-François Lyotard ve svém klasickém textu *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Minneapolis 1979, s. 10, odkazuje na Wittgensteinovy jazykové hry a trefně popisuje rozdíl mezi postmoderní pragmatikou ve srovnání s moderním hledáním posledního zdůvodnění (v 19. století formou verifikace, ve 20. století formou falzifikace, *ibid.*, s. 24): Pravidla dílčí jazykové hry „v sobě neunesou svoji vlastní legitimaci, nýbrž jsou předmětem přímé či nepřímé dohody mezi hráči (čímž se ovšem neříká, že si hráči sami stanovují pravidla)“. „Požadavek legitimacy“ Lyotard dokonce považuje za symptom „kulturního imperialismu“ (*ibid.*, s. 27). Tento vhléd teologicky zapracoval do své kulturně-lingvistické koncepce náboženství a teologie G. Lindbeck: *The Nature*, s. 18–27. V sociologii náboženství srov. v reakci na sekularizační debatu Shmuel Noah Eisenstadt: *Multiple Modernities*, *Daedalus* 129, č. 1 (2000), s. 1–29.

77/ Srov. I. U. Dalférth: *Die Wirklichkeit*, s. 337n, a I. U. Dalférth: Introduction, s. 24, kde Dalférth charakterizuje postmoderní paradigma pojmy „partikularita“, „pluralita“, „rozdíly“, „rozmanitost“ a „hloubka či mystérium“ (v orig. vše kurzívou). Srov. také H.-P. Großhans: *Theologischer Realismus*, s. V–VI, který zmiňuje základní problém postmoderny: „Ke znakům ‚postmoderny‘ patří uznání *plurality*: jedné skutečnosti už nelze porozumět prostřednictvím *jednoho* rozumu, ale jak pojem skutečnosti, tak pojem rozumu je třeba myslet *pluralně*. Pokud se však vzdáme jednotného pojmu skutečnosti a jednotného pojmu rozumu, které pak nebude možné předpokládat v poznání, v bádání a ani v komunikaci, hrozí zpochybnění pojmu skutečnosti jako takového. O ničem skutečném už nelze tvrdit, že je objektivně dáno: skutečnost je pak chápána jako lidský vynález, koncept nebo konstrukce.“

78/ P. F. Knitter: *Introducing*, s. 173n, srov. 173–178.

a jejími strukturami. Žádná dílčí perspektiva tedy nemůže existovat jinak než v setkávání a střetu s jinými perspektivami, v procesu komunikace, v němž se perspektivy vzájemně ovlivňují, korigují a vyjasňují s cílem najít vzájemné porozumění a společný pohled, sdílenou perspektivu. Jednota tedy není něco, od čeho bychom již vždy vycházeli, ale něco, co musíme hledat a vytvářet prostřednictvím společného porozumění a komunikace.⁷⁹ Z toho ovšem zároveň vyplývá, že jednota je také plurální a dílčí fenomén: to, čeho dokážeme ze svých dílčích perspektiv dosáhnout, je vždy pluralita jednot, na různých rovinách, v různých rozsazích a spolu s jinými dílčími pozicemi. Způsob myšlení v postmoderní době tedy již nevede od univerzálního k jednotlivému, ani nezačíná od jednotlivého jako konkrétního případu něčeho univerzálního, ale začíná naopak od jednotlivého se všemi jeho specifiky a nezrušitelnými rozdíly oproti jiným, od konkrétních a dílčích fenoménů – a pak vede tak daleko, jak to jenom jde; a to vše skrze vzájemnou korekturu a projasňování při hledání společného porozumění, avšak pořád při vědomí partikularity každé vlastní perspektivy. S ohledem na spornost všech teologických tvrzení na vědecké rovině a s ohledem na pluralitu perspektiv bez jakékoli možnosti nějakého ospravedlnitelného nároku na konečnou pravdu a konečnou perspektivu je proto třeba říci, že to, co zbývá, je právě vlastní dílčí perspektiva a jistá pragmatika. Každý musí začít vlastní pozicí a pokusit se ji rozvinout, aby svojí pozicí zaujal druhé, tj. aby jasně argumentoval, kriticky reflektoval své vlastní předpoklady, aby se jeho pozice dala racionálně rekonstruovat a prokázala se tak jako plauzibilní. Právě *plauzibilita*, nikoli nutné poslední zdůvodnění, je nejvyšší cíl, jehož může nějaká teorie či nějaké vysvětlení dosáhnout.⁸⁰

Od začátku je známo, že postmoderní paradigma má také svá vážná rizika.⁸¹ Za nejvážnější nebezpečí je často považován dojem, že postmoderní paradigma ospravedlňuje prostě

79/ Srov. S. Coakley: *God*, s. 16: vztaženo na teologii to znamená, že teologie „musí být formou intelektuálního zkoumání, které bude významnou výzvou pro *sekulární*, univerzalistickou racionalitu – ať už ve formě kritiky, rozšíření, transformace, anebo někdy dokonce ve formě odmítnutí. Jinak řečeno, odkaz na sdílený univerzální ‚rozum‘ v osvícenském stylu už nedokáže poskytnout nesporný základ pro posouzení vzájemně si konkurujících teologických nároků.“

80/ Srov. I. U. Dalferth: *Die Wirklichkeit*, s. 429. K tomuto závěru došla také historická reflexe v rámci hledání historického Ježíše, srov. níže, kap. II.1 a Gerd Theissen – Dagmar Winter: *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung*, Göttingen 1997 (anglický překlad nese přímo název *The Quest for the Plausible Jesus*, Louisville 2002).

81/ Hlavním důvodem pro tvrzení o změně paradigmatu byly právě nově vyvstálé sociální problémy (např. computerizace lidského života či vliv kapitálu a technologií na vnímání pravdy). Srov. J.-F. Lyotard: *The Postmodern Condition*, s. 1–9, 41–53. Otevřené otázky, s nimiž se postmoderní paradig-

jakoukoli dílčí perspektivu, protože už neexistují žádné sdílené hodnoty ani kritéria pro rozlišení legitimních perspektiv od nelegitimních. Jako kdyby teď kdokoli mohl tvrdit cokoli (nebo na to měl dokonce právo).⁸² A je to skutečně tak, že neredukovatelná, nevyhnutelná a také často chaotická pluralita perspektiv poskytuje prostor nejen pro racionální diskuzi, ale také přesně naopak pro ideologii, manipulaci a lež. Naše vzájemná komunikace se může stát – a také se skutečně každý den stává – nástrojem moci a kontroly nad druhými, protože prostor, ve kterém naše komunikace probíhá, zdaleka není neutrální.

Proti ospravedlnění naprosté libovůle je třeba zdůraznit, že *žádná dílčí perspektiva nestojí jen tak sama*. Již vždy jsme součástí společného světa, již vždy stojíme v procesu komunikace. Žádná dílčí perspektiva nemůže existovat jen jako izolovaná dílčí perspektiva, ale vždy ve sporu s jinými dílčími perspektivami. A ačkoli na imaginárním počátku jsou si všechny perspektivy rovny, v procesu komunikace je nutné argumentovat a dílčí perspektivy vyjasňovat a korigovat. V tomto procesu se pak některé perspektivy prokáží jako platnější, přesvědčivější, plauzibilnější či silnější než jiné; některé perspektivy se ukáží jako legitimní a jiné jako nelegitimní. Každá dílčí perspektiva je součástí většího celku, společnosti či kultury, kde jsou již vždy nějaká sdílená kritéria, pravidla či normy (zákony, morálka, zvyky, vzorce racionality), která umožňují dílčí perspektivy posuzovat a třídit. Tato kritéria však nejsou vnější ani absolutní, ale jsou také výsledkem a zároveň nadále předmětem vzájemné diskuze.⁸³

Proto je třeba zdůraznit ještě další bod: nikdo nezačíná se svojí dílčí perspektivou v bodě nula. Každá perspektiva *má již vždy určité místo* v nějakém dílčím kontextu, který za sebou má svoji historii, v níž jsou některé perspektivy osvědčené a odůvodněné více, zatímco jiné se naopak odmítají jako nepřijatelné.⁸⁴ Stále platí, že důvody pro posuzování dílčích perspektiv by měly být záležitostmi průběžného kritického přezkoumávání. Nelze však trvat na tom, že v prvním kroku je každá perspektiva stejně přijatelná jako kterákoli jiná. Už máme za sebou mnohé historické zkušenosti, důvody a postoje k jiným perspektivám. Historický vývoj nelze ignorovat, ačkoli ho nelze ani jednoduše a nekriticky přejímat. Ve snaze prosadit nějakou novou perspektivu nelze tento kontext přeskočit ani dnes. Novou perspektivu je nutné prosazovat v kritické diskuzi s dosavadním historickým vývojem. Není pravda, že „anything goes“ ani že jakákoli perspektiva by měla mít právo na obhajobu. Existují perspektivy,

ma musí vyrovnávat, uvádí D. Tracy: *On Naming*, s. 18. K oblasti náboženství a jejím problémům v postmoderním (či podle Lindbecka postliberálním) světě srov. G. Lindbeck: *The Nature*, s. 118–120.

82/ Tento dojem zesiluje otevřený a často divoký prostor internetu a především sociálních sítí, jež jsou primárním prostorem fake news, které se někdy prezentují jako „alternativní fakta“. Tyto nestrukturované informace bez jakýchkoli norem, mezi a kritérií jsou jedním z největších problémů současných společností.

83/ Srov. P. Gallus: *Pravda*, Praha 2020, s. 64–69.

84/ Zde velmi trefně připomíná D. Tracy: *On Naming*, s. 20, že také koncept postmoderny a postmoderního paradigmatu je dílčí západní koncept, který tak zůstává „příliš sebestředný a úzký“. To je prokletí každé dílčí perspektivy. Jediným řešením je vědět o tom, přiměřeně mluvit a přiměřeně se vztahovat k druhým v jejich jinakosti.

kteřé z dobrých důvodů přijatelné nejsou. A existují perspektivy, které jsou preferované z dobrých důvodů – ačkoli tyto důvody je v obou případech třeba znovu a znovu promýšlet a potvrzovat. Nelze je však ignorovat.

To je velmi důležité také kvůli tomu – což je zároveň v souladu se sémiotickým pozadím mého konceptu a s pozicí interního realismu, jak ukáží níže – že každé z našich pochopení a pojetí skutečnosti obsahuje nutně také *konstruktivní dimenzi*. Naše vnímání, chápání a myšlení je vždy kreativní a kontingentní směsí vnějších podnětů, toho, co lze považovat za fakta, a naší konstruktivní fantazie a představivosti. Žádná interpretace ani teorie proto nikdy není pouhým popisem. V každé interpretaci je obsažen nevyhnutelný prvek konstruktivity.⁸⁵ Žádná interpretace proto nemůže chtít být něčím více než plauzibilní teorií zkonstruovanou na základě toho, co lze považovat za fakta a plauzibilní argumenty.⁸⁶

Vzhledem k pluralitě, kontingentnosti a konstruktivitě našeho veškerého chápání a všech našich koncepcí je v tomto rámci proto nejdůležitějším nástrojem diagnóza, *diagnostické myšlení*.⁸⁷ Diagnóza kriticky zpracovává výchozí principy, axiomy a fakta – která jsou sama výsledkem určitých interpretací či perspektiv – zvažuje relevantní fenomény a jejich dílčí interpretace a snaží se poskytnout vhodnou, pasující a současnou interpretaci aktuální situace (nebo jinými slovy: plauzibilní teorii či vysvětlení), čímž se snaží

85/ Srov. Jürgen Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt am Main 1999, s. 43n: každé poznání je „propojení konstrukce a zkušenosti“; srov. také ibid., s. 36n: v každém poznání „se propojuje pasivní moment zakoušení praktického troskotání či zdaru s konstruktivním momentem rozvrhu, interpretace a ospravedlnění“. Problém konstruktivity se ukázal jasně při hledání přiměřené metody v rámci hledání historického Ježíše. Srov. níže, kap. II.1 a Jörn Rüsen: Faktizität und Fiktionalität der Geschichte – was ist Wirklichkeit im historischen Denken?, in: *Konstruktion von Wirklichkeit*, ed. Jens Schröter – Antje Eddelbütel, Berlin – New York 2004, s. 19–32 (TBT 127); Christof Landmesser: Der gegenwärtige Jesus. Moderne Jesusbilder und die Christologie des Neuen Testaments, *Kerygma und Dogma* 56 (2010), s. 119n.

86/ Srov. Jens Schröter: Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus, in: *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, ed. Jens Schröter – Ralph Brucker, Berlin – New York 2002, s. 206n, který říká totéž analogicky v pohledu na historického Ježíše: „Výsledkem je historická konstrukce, která si za současných podmínek poznání klade nárok na plauzibilitu.“

87/ Srov. G. Lindbeck: *The Nature*, s. 117: „Zkrátka, srozumitelnost je výsledkem dovednosti, nikoli teorie, a důvěryhodnost je výsledkem dobrého provedení, nikoli postupu podle nezávisle formulovaných kritérií. Z tohoto pohledu je odůvodněnost nějakého náboženství do značné míry funkcí jeho asimilativních sil, jeho schopnosti poskytnout srozumitelnou interpretaci jeho vlastního pojetí rozmanitých situací a skutečností, s nimiž se jeho přívrženci setkávají.“ K diagnostickému myšlení srov. P. Gallus: Was ist der Mensch?, s. 246n; P. Gallus: *Pravda*, s. 69–74; Gerhard Sauter: *Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung*, Göttingen 1998, s. 356n.

nabídnout použitelnou orientaci či určitou vůdčí perspektivu pro myšlení a život (tak jako to dělá každá dobrá lékařská diagnóza).⁸⁸ Diagnóza proto není spekulace. Naopak, diagnóza potřebuje znát nějaká základní fakta či přesvědčení a jejich existující interpretace a musí pro svá tvrzení předložit racionální argumenty. Zároveň ovšem platí, že diagnóza musí zapojit do vytváření nové interpretace také obrazotvornost a spekulaci.⁸⁹ Přínejmenším v rámci vědecké metody musí používat také racionální argumenty či diagnostické dovednosti.⁹⁰ (Změna paradigmatu z moderního na postmoderní je konec konců založena právě na lepší diagnostické síle postmoderního paradigmatu – a proto je toto paradigma samo zároveň diskutabilní, tj. je předmětem pokračující diskuze.)

Řečeno stručně: to, co se snažím těmito úvahami ukázat, je již známý poznatek, že po metodické stránce by teologie měla postupovat formou *abdukce*.⁹¹

2.2 Sémiotika

Cílem diagnostického myšlení je předložit plauzibilní a použitelné vysvětlení zakoušených faktů, fenoménů a jejich interpretací. Je to logický výsledek základního antropologického vhledu, že lidský život je neustálý sled interpretací znaků. Člověk je *animal semeioticon*. Vnímáme svět ve znacích, komunikujeme a myslíme ve znacích, čímž interpretujeme znaky jinými znaky.⁹² Tato

88/ K orientaci v myšlení a životě srov. I. U. Dalferth: *Die Wirklichkeit*, s. 34–46.

89/ Myšlení jako proces, který probíhá vždy ve znacích (srov. níže), je proto velmi často myšlením v metaforách či „image-thinking“, jak to v charakteristice teologického myšlení vyjádřil I. U. Dalferth s odkazem na A. Farrera a J. McIntyra. Srov. Ingolf U. Dalferth: In Bildern denken. Die Sprache der Glaubenserfahrung, *Evangelische Kommentare* 30 (1997), s. 165. Srov. také Ingolf U. Dalferth: Mit Bildern leben: Theologische und religionsphilosophische Perspektiven, in: *Die Unvermeidlichkeit der Bilder*, ed. Gerhart von Graevenitz et al., Tübingen 2001, s. 77–102.

90/ Kritéria racionality jsou přitom sama součástí takového kritického diskurzu. V souladu s tím, co bylo řečeno výše, je třeba připomenout, že ani racionalita není žádný univerzální či univokní pojem, ale že také racionality existují pouze v plurálu. Tento poznatek ovšem nevede, jak se někdy mylně tvrdí, k opuštění veškeré racionality a argumentace a k jejich nahrazení čistě individuální a subjektivní emocionalitou, která manipulativním způsobem odmítá argumentaci jako agresi, jež narušuje individuální soukromí.

91/ Srov. U. Eco: *Zeichen*, s. 132–135; U. Eco: *Teorie sémiotiky*, s. 164–166; Umberto Eco: *Semiotics and the Philosophy of Language*, Bloomington 1984, s. 39–43; P. Gallus: *Pravda*, s. 69–74. I tento poznatek se shoduje s výsledky bádání o historickém Ježíši, srov. Dale C. Allison, Jr.: *Constructing Jesus. Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids (Mich.) 2010, s. 22.

92/ Podle Ch. S. Peirce: CP 2.228, má znak tuto strukturu: „Znak či *representamen* je něco, co pro někoho zastupuje něco v nějakém ohledu či funkci.“ Pokud se tedy vztahujeme ke skutečnosti

interpretace probíhá na teoretické i praktické rovině: nějak chápeme svět ve svém myšlení a žijeme podle toho. Neexistuje žádný preinterpretativní bod, v němž bychom se teprve rozhodovali, že začneme svět interpretovat.⁹³ Již vždy komunikujeme, nemůžeme se tedy rozhodovat, zda budeme či nebudeme komunikovat. Můžeme se pouze rozhodovat, jak budeme či nebudeme komunikovat, protože jsme již vždy něco nějak pochopili. To zároveň znamená, že každý z nás má od začátku svoji vlastní perspektivu, z níž chápe a komunikuje. Tato perspektiva je zásadně ovlivněna kulturou, v níž žijeme a která nám předává základní struktury našeho chápání světa. To je především řeč, kterou mluvíme a která nám poskytuje nejdůležitější sdílené znaky pro chápání, myšlení a komunikaci: slova a pojmy. A zároveň tak kultura preformátuje naše chápání světa. V tomto vzájemném průniku naší individuality a sociality každý člověk v rámci těchto sdílených společných struktur a s jejich pomocí chápe a mluví ze své jedinečné perspektivy a z ní hledá pochopení perspektiv druhých lidí.

Není proto možná žádná neutrální pozice nad všemi perspektivami, není možná žádná absolutní perspektiva a žádná dílčí perspektiva si takovou pozici nemůže nárokovat. Proto i křesťanská víra (sama v sobě také rozmanitě rozrůzněná) je jednou z perspektiv mezi jinými odlišnými perspektivami s obdobnými nároky. Teologie by o tom měla vědět a uvědomovat si, že ani

vždy skrze znaky, protože „veškeré myšlení se děje ve znacích“ (CP 5.253), a pokud se tedy veškerá naše komunikace děje ve znacích, má tato definice znaku dalekosáhlé důsledky: Zprv, pokud se vztahujeme ke skutečnosti pomocí znaků, má pro nás skutečnost vždy substituční strukturu: něco se nám jeví *jako* něco. Prvním důležitým rozlišením, které je třeba učinit, je proto sémiotická difference mezi našimi znaky pro skutečnost a mezi zamýšlenou skutečností, již se snažíme svými znaky vystihnout. Zadruhé, pokud se vztahujeme ke skutečnosti, pragmaticky předpokládáme, že existuje něco jako objektivní skutečnost (a tento předpoklad se nám potvrzuje většinou tehdy, když naše praxe selhává, tedy v negativních zkušenostech, když zjišťujeme, že skutečnost je jiná, než jsme si mysleli; srov. Ch. S. Peirce: CP 5.311; J. Habermas: *Wahrheit*, s. 21; P. Gallus: *Pravda*, s. 31–40 a 48–55). Druhé důležité rozlišení, jež je třeba učinit, je tedy pragmatická a ontologická difference mezi našimi koncepty skutečnosti a skutečností samotnou, kterou ovšem nemůžeme mít nikdy odděleně od našich znaků a konceptů skutečnosti. Zatřetí, každá myšlenka je svázána s určitou perspektivou určitého člověka a s určitým pochopením v dílčí situaci. Pluralita perspektiv je proto nevyhnutelná. A konečně, znak vyjadřuje něco v nějakém ohledu, tj. nikdy nedokážeme uchopit celek skutečnosti, ale pouze její určitou část či strukturu. Proto je nevyhnutelná také pluralita popisů a označování skutečnosti. To zároveň znamená, že jsou možné nároky na pravdu v plurálu a paralelně vedle sebe, aniž by se nutné vzájemně vylučovaly (srov. blíže k tomu na konci této kapitoly).

93/ To je problém všech transcendentálních přístupů k filosofii či teologii, které vycházejí od lidské svobody jako podmínky možnosti lidské svobodné vůle – a tedy právě od jakéhosi neutrálního bodu před vším lidským chtěním, rozhodováním a jednáním. Moderní katoličtí teologové se zde často potkávají s protestantskými liberálními teology, srov. I. U. Dalfert: *Die Wirklichkeit*, s. 343n (zde i další literatura).

ona sama si nemůže nárokovat žádnou takovou nadřazenou pozici. *Metodická meta-rovina* racionální reflexe, z níž teologie mluví, neznamená *meta-perspektivu* nad různými náboženskými perspektivami a tradicemi. I teologie vždy mluví z dílčí perspektivy, a pokud chce být křesťanskou teologií, měla by vědomě mluvit z perspektivy křesťanské víry.

Úkolem teologie nicméně není pouze rekonstruovat a obhajovat to, co víra ve svých aktuálních podobách věří. Zprvč, křesťanská víra sama je plurální fenomén, který vychází z předpokladu, že se ve všech svých konkrétních případech vztahuje k jedinému Bohu, ačkoli se značně liší ve svých projevech i v popisech tohoto základního vztahu. Teologie, založená právě na tomto rozlišení mezi vyjádřeními a jejich referentem (či referenty), proto musí kriticky rozhodnout, kterou podobu víry a která její vyjádření si zvolí jako svůj výchozí bod. Zadruhé, víra nemůže teologii nic předepisovat, nemůže jí klást žádné meze, které by teologie sama neakceptovala. Teologie je funkcí víry, měla by mluvit z perspektivy víry, ale to nijak nesmí omezovat ani rozsah pole teologie, ani její vnitřní strukturu. Takové omezení by znamenalo, že by teologie musela zůstat na stejné rovině jako víra a ve vírou stanovených mezích. To je nebezpečí příliš úzkého konceptu teologie, který pojímá teologii jen jako funkci církve.⁹⁴ Ačkoli křesťanská víra nikdy není pouze záležitostí jednotlivce, ale je principiálně vírou sdílenou a rodí se vždy v nějakém společenství víry, je vnitřní perspektiva křesťanské víry širší než perspektiva dílčí církve a je třeba ji reflektovat na více rovinách: vedle roviny církve je na jedné straně vždy rovina jednotlivých věřících a jejich života víry; na druhé straně je zde metodicky a kriticky reflektovaná rovina akademické teologie.

Teologie proto není pouze racionální reformulace a rekonstrukce víry; teologie nestojí na stejné rovině jako víra. Teologie je spíše specifická kombinace či integrace dvou perspektiv: vnitřní perspektivy víry a vnější perspektivy filosofického rozumu, které ovšem teologie nepojímá jako protiklady, z nichž by si člověk musel vybrat či mezi nimiž by musel prostředkovat, ale které jsou obě integrovány do (třetí) teologické perspektivy, jež je založená

94/ Toto úzké pojetí teologie jako pouze církevní teologie reprezentuje v první řadě K. Barth. V jeho pohledu je teologie pouze „*zpětné* promýšlení předem vysloveného a předem přítakaného *Credo*“. „A právě proto, že počátek a konec tohoto *intelligere* jsou již dány, protože se u hledaného *intelligere* jedná pouze o procházení střední cesty mezi oběma těmito koncovými body, je toto *intelligere* řešitelný problém, je teologie možným úkolem“ (Karl Barth: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, 2. vyd., Zürich 1958, s. 26 a 24. Srov. K. Barth: KD I/1, s. 1. Podobně G. Sauter: *Zugänge*. Srov. také moji kritiku tohoto přístupu a detailnější rozlišení různých rovin teologie in P. Gallus: Teologie a víra).

na perspektivě víry.⁹⁵ Zásadní rozdíl mezi vnitřní a vnější perspektivou je zde chápán jako *teologické* dilema, a tedy znovu jako vnitřní teologické rozlišení.⁹⁶ Zachovává se zde základní perspektiva křesťanské víry, ale v rámci podstatně komplexnější struktury, která zároveň poskytuje teologii nutný odstup od roviny víry, a tedy umožňuje teologii být opravdu samostatnou kritickou reflexí víry.

Nutnou součástí teologického mluvení a kritické reflexe nicméně zároveň musí být i diskuze o tom, co definuje křesťanskou víru, jaké jsou její zásadní body. Každý současný teolog může v diskuzi s jinými podobnými mysliteli, kteří se také pokládají za křesťanské teology, zakusit, že ani v tomto bodě se teologie nedokáže dostat za pluralitu možných perspektiv, nároků a konceptů.⁹⁷ Jejím úkolem je proto kriticky vybírat, rozlišovat a předkládat zdůvodněnou diagnózu toho, co je křesťanské a jak je potřeba to teologicky myslet v kontextu současného světa a jeho relevantních racionalit. Každá taková diagnóza a perspektiva, každý teologický koncept je příspěvkem k pokračující debatě. To by byl také nejlepší výsledek a splněný cíl každé teologické koncepce: aby zůstala diskutabilní, hodná diskuze, a tedy nějak použitelná.

95/ To je bod, který provokuje liberální teologii, která pracuje pouze s prvními dvěma perspektivami a je přesvědčena, že perspektiva rozumu je univerzálnější než perspektiva víry, a proto vyžaduje, aby „obsahy víry“ byly přeloženy „do obsahů rozumu“ (Jan Rohls: *Sprachanalyse und Theologie, Theologische Rundschau* 55 (1990), s. 216n; srov. Petr Gallus: *Verschiedene Wege, ähnliche Resultate? Barth-Rezeption bei Ingolf U. Dalferth*, in: *Umstrittenes Erbe. Lesarten der Theologie Karl Barths*, ed. Matthias Gockel – Andreas Pangritz – Ulrike Sallandt, Stuttgart 2020, s. 250–252). Liberální pohled se svým předpokladem jednoho transcendentálního rozumu ovšem podceňuje faktickou pluralitu racionalit a argumentů.

96/ Tato vnitřní potrojná struktura teologické perspektivy je natolik komplexní, že „už ji nelze dále stupňovat, nýbrž jen opakovat a stále novým způsobem variovat“, jak to ukázal I. U. Dalferth, když se vyrovnával s teologickou metodou a strukturou u pozdního Bartha: Ingolf U. Dalferth: *Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth, Evangelische Theologie* 46 (1986), s. 421. Tento Dalferthův článek není pouze příspěvkem ke kritické reflexi Barthovy teologie, ale je zásadní pro přemýšlení o principech teologie obecně. Srov. P. Gallus: *Verschiedene Wege*.

97/ To je zásadní rozdíl oproti katolickému pohledu, který je založen na „autentické interpretaci slova Božího“ (C. V. Pospíšil: *Ježíš z Nazareta*, s. 27) a tradice, jež je „nositelkou zjevení pravdy“ (ibid., s. 28), skrze učitelský úřad církve, který jediný definuje, co je křesťanské a co by mělo být – v podobě legitimního teologického pluralismu – prezentováno dále různým příjemcům (ibid., s. 35). Oficiální katolický přístup je tedy vposledu založen na nadřazené perspektivě s autoritou zjevené pravdy, srov. Thomas G. Weinandy: *The Doctrinal Significance of the Councils of Nicaea, Ephesus, and Chalcedon*, in: *The Oxford Handbook of Christology*, ed. Francesca A. Murphy, Oxford 2015, s. 563n; Gilbert Narcisse: *What Makes a Christology Catholic?*, in: ibid., s. 582–595.

2.3 Interní realismus

Tímto pohledem sdílím Putnamovu pozici interního realismu, kterou považuji v postmoderním paradigmatu za dobře obhajitelnou a nosnou.⁹⁸ Hilary Putnam ukázal na problému mozků v cisterně to, co jsem se snažil zdůvodnit výše: že nikdo se nedokáže dostat za perspektivitu veškerého lidského chápání a myšlení.⁹⁹ Neexistuje žádná udržitelná meta-perspektiva, pohled Božího oka nebo poslední zdůvodnění. Naopak, každý mluví z nějaké konkrétní perspektivy, která je formována koncepty a schémata společnosti, v níž daný člověk žije, a toto konceptuální schéma preformátuje jak znaky, tak také jejich „objekty“: „Objekty“ neexistují nezávisle na konceptuálních schématech. My dělíme svět na objekty, když zavádíme to či ono popisné schéma. A protože objekty *i* znaky jsou obojí *interní* součástí popisného schématu, je možné říci, co čemu odpovídá.¹⁰⁰ Není tedy možná žádná neutrální objektivita. Lépe řečeno: určitý druh intersubjektivní objektivity ve formě koherence jednotlivých pochopení je možný pouze v rámci daného schématu či systému, pouze *interně*.¹⁰¹

98/ Hilary Putnam: *Reason, Truth, and History*, Cambridge 1981, s. 52. Ve svém díle *The Many Faces of Realism*, La Salle (Ill.) 1987, s. 17, nazývá Putnam svoji pozici také „internalismus“ nebo „pragmatický realismus“, který by měl odpovídat „obecně sdílenému realismu (commonsense realism)“. V německé filosofii přišel s podobným konceptem J. Habermas: *Wahrheit*, s. 32, který mluví o „slabém naturalismu“ a výslovně odkazuje na Putnama a diskutuje s ním (srov. *ibid.*, s. 13, 47n, 271–298). K Putnamově i Habermasově pozici srov. také Michael Moxter: *Wie stark ist der „schwache“ Realismus?*, in: *Konstruktionen von Wirklichkeit*, ed. Jens Schröter – Antje Eddelbüttel, Berlin – New York 2004, s. 119–133; a také P. Gallus: *Pravda*, s. 40–55. V britské teologii zastává podobnou pozici Marilyn McCord Adams: *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*, Cambridge 2006, s. 10–13. Souhlasím s jejím metodickým přístupem, který nazývá „skeptický realismus“ (*ibid.*, s. 10), nikoli však s jejím návrhem řešení christologických otázek pomocí „návratu k metafyzice“ (*ibid.*, s. 81).

99/ H. Putnam: *Reason*, s. 1–21. Srov. Anton Friedrich Koch: *Hermeneutischer Realismus*, Tübingen 2016, s. 1–9, který odkazuje již na Descartovy *Meditace* a na jeho argument o snu.

100/ H. Putnam: *Reason*, s. 52. V pohledu na náboženskou řeč srov. podobně G. Lindbeck: *The Nature*, s. 21: „Komplexní schéma či příběh, který strukturuje všechny dimenze existence, není primárně souborem tvrzení, jímž se má věřit, ale spíše médiem, v němž se člověk pohybuje, je souborem dovedností, jež člověk používá, když žije svůj život. [...] Proto platí, že ačkoli pro určité náboženství mají jeho vlastní nároky na pravdu často zásadní důležitost (jak tomu je v případě křesťanství), je to především pojmová výbava, syntaxe a vnitřní logika, jež určují druhy pravdivostních nároků, jež takové náboženství vůbec může vznášet.“

101/ Putnam proto definuje pravdu jako „určitý druh (idealizované) racionální přijatelnosti“ (H. Putnam: *Reason*, s. 49) nebo jako „finální dobro souladu (ultimate goodness of fit)“ (*ibid.*, s. 64, kurzivou). Srov. J.-F. Lyotard: *The Postmodern Condition*, s. 29, který se zaměřuje na vědu a její oprávnění: „Došli jsme k poznatku, že podmínky pravdy, či jinými slovy: pravidla vědecké hry jsou imanentní dané hře, že tedy mohou být ustavena pouze v mezích debaty, která už je svojí podstatou vědecká, a že neexistuje žádný jiný důkaz, že tato pravidla jsou dobrá, než shoda expertů o těchto pravidlech.“

Pro teologii to znamená, že smí mluvit z dílčí pozice, protože *musí* mluvit vždy z dílčí pozice; teologie to však musí dělat vědomě a s kritickou reflexí této pozice. Nárokovat si nějakou metaperspektivu by znamenalo předstírat něco, nač teologie nikdy nemůže dosáhnout, protože nikdo nedokáže překročit svůj vlastní stín. Znamenalo by to vznést nárok, který by se nutně musel prokázat jako mylný, a dokonce arogantní.

Z této perspektivy ovšem zároveň nutně nevyplývá, že bychom měli zůstat uzavření ve svých nedostatečných perspektivách a rezignovat na pokusy o přílehavý popis vnější skutečnosti, na vzájemnou komunikaci o skutečnosti a na zápas o pravdu. Tato pozice nepodtrhuje pouze internalitu každé perspektivy, ale jedná se zároveň o interní *realismus*.¹⁰² V rámci tohoto realistického pohledu se pragmaticky předpokládá, že skutečnost, jak ji vnímáme, je tou vnější skutečností, ačkoli ji vnímáme vždy z interního pohledu.¹⁰³ Je důležité udržet rozlišení mezi označením a označovaným, mezi znakem a zamýšlenou věcí, a to na obou rovinách: sémiotické i ontologické, ačkoli zamýšlenou věc nemáme jinak než skrze naše znaky a označení.¹⁰⁴ Nikdy nemůžeme mít vnější skutečnost jinak než v plurálních perspektivách individuálního pochopení. *Vztahujeme se k vnější skutečnosti, ale vždy interním způsobem.*¹⁰⁵

102/ Srov. P. Gallus: *Pravda*, s. 17–55; H.-P. Großhans: *Theologischer Realismus*, s. 104–163.

103/ Malte Dominik Krüger: Die Realismus-Debatte und die Hermeneutische Theologie, in: Markus Gabriel – Malte Dominik Krüger: *Was ist Wirklichkeit?*, Tübingen 2018, s. 26, má pozici interního realismu za „relativně plauzibilní řešení“, ale zároveň vyjadřuje své váhání (ibid., s. 32n): „Není interní realismus pouhé přání? Vždyť i výpověď ‚Ve svém chápání se vztahuji k něčemu skutečnému, co se nevyčerpává jen v chápání‘ je znovu záležitostí mého chápání, resp. je pro mě přístupná pouze skrze mé chápání. Tedy: Jak dokáže naše chápání omezit sebe samo tak, aby nezjistilo, že tuto hranici již vždy tajně překročilo?“ Pointou interního realismu je to, že k této interní *sémiotické* diferenci mezi interním a externím přidává toto rozlišení mezi interním a externím ještě jednou jako diferenci *ontologickou*, s pragmatickým předpokladem, že se k vnější skutečnosti vztahujeme, ačkoli nejsme schopní se k ní vztahovat mimo svoji interní perspektivu (srov. Ingolf U. Dalferth: *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie*, München 1984, s. 34; M. Moxter: *Wie stark*, s. 122).

104/ Pointovaně to znázorňuje Umberto Eco: *Tajemný plamen královny Loany. Ilustrovaný román*, Praha 2005, s. 408n, s odkazem na Putnamovy mozky v cisterně: „Tohle děláme i v normálním životě: můžeme předpokládat, že nás očaroval nějaký zlovolný duch, ale abychom mohli pokračovat, chováme se, jako kdyby všechno, co vidíme, bylo skutečné. Kdybychom se tomu poddali, kdybychom začali pochybovat o tom, že mimo nás existuje nějaký svět, už bychom nijak nejednali a v iluzi vytvořené zlovolným duchem bychom spadli ze schodů nebo zemřeli hlad.“

105/ Srov. v tomto ohledu koncept „Nového realismu“ či „ontologického pluralismu“, s nímž přišel Markus Gabriel. Jeho koncept se snaží respektovat postmoderní pluralitu perspektiv a „prostorů smyslu“, takže skutečnost nepojímá jako metafyzickou kategorii, ale jako kategorii epistemologickou, která má „zabydlující funkci (furnishing function)“ pro určitý prostor a objekty v něm (Markus Ga-

V rámci daného schématu je tedy možná určitá intersubjektivní „objektivita“, ačkoli to nikdy nebude objektivita skutečně objektivní: to, co považujeme za objektivní, alespoň ve své všední praxi a pro všední orientaci, je založeno na intersubjektivní dohodě, k níž jsme dospěli komunikací a hledáním pravdy. (Není zde tedy žádný prostor či důvod pro opačný extrém, tj. pro přesvědčení, že každý subjektivní názor má svoji vlastní pravdu, a že proto žádná společná objektivita není možná. To by vedlo k naprosté individualizaci a privatizaci pravdy, což by byl fakticky konec vši komunikace.)

Totéž platí pro teologii: i teologie má co do činění s vnější skutečností; teologie tedy není pouze teorií náboženského vědomí, náboženské obrazovtornosti, individuální zbožnosti či mravnosti. Naopak: vždy to byla christologie, kdo ztělesňoval vztah víry a teologie k vnější skutečnosti. Realistickou kotvou víry i teologie je osoba Ježíše Krista, ačkoli z dílčích svědectví a faktů o něm nikdy nemůžeme získat zcela objektivní obraz.¹⁰⁶ Úkolem christologie je předložit kritické, komplexní a kompaktní současné pochopení a koncepci jeho osoby a díla (jak to nazývala tradice) v širším kontextu. Navzdory vši perspektivitě by tedy christologie měla mít za cíl předložit *ontologickou christologii*, samozřejmě při vědomí své vlastní perspektivy, a tedy určité partikularity každého takového pokusu.¹⁰⁷ Přesně k tomu by dle mého názoru měla teologie mít odvahu: předložit zdůvodněnou koncepci skutečnosti *coram Deo*, říci, jak věci jsou a proč, ačkoli to bude řečeno vždy z konkrétní perspektivy. Vyjádřeno christologicky: christologie by měla říci, kdo je tento Ježíš Kristus, v něhož křesťané věří.

Dietrich Bonhoeffer vznesl slavnou otázku, která se někdy bere jako základní christologická otázka: Kdo je pro nás Kristus dnes?¹⁰⁸ Pro mě je tato otázka příliš úzká. Christologie se neza-

briel: Was ist (die) Wirklichkeit? in: Markus Gabriel – Malte Dominik Krüger: *Was ist Wirklichkeit?*, Tübingen 2018, s. 76n, 97; obecně k Novému realismu srov. Markus Gabriel: *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh 2015). Srov. také „hermeneutický realismus“ A. F. Kocha (A. F. Koch: *Hermeneutischer Realismus*).

106/ Srov. níže, kap. II.1.

107/ „Ontologickou christologii“ zde proto mám na mysli něco jiného než katolická teologie ve svém užití tohoto pojmu. Tam se tento pojem používá pro nauku o osobě Ježíše Krista vedle nauky o jeho díle (srov. C. V. Pospíšil: *Ježíš z Nazareta*, s. 18n). Nepoužívám toto spojení jako specifický termín, spíše jako nastínění zamýšleného dosahu christology. Nejde mně až tolik o to, *kdo je* tato osoba, ale o to, *kdo tato osoba je*. V tomto důrazu souzním s Walterem Kasperem: Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: Walter Kasper: *Jesus der Christus*, s. 410, a s I. U. Dalferthem: *Jenseits*, s. 312n, který pokládá „eschatologickou ontologii“ za poslední úkol teologie, jež má svůj střed v christologii.

108/ Dietrich Bonhoeffer: *Na cestě k svobodě (Listy z vězení)*, Praha 1991, s. 199.

bývá ani pouze Ježíšem Kristem dnes, ani Ježíšem Kristem pro nás, ale celou jeho osobou s jeho minulostí, přítomností a budoucností. To není možné udělat jinak než z konkrétní perspektivy („já“ nebo „my“) a v konkrétním čase („dnes“). Ale odpověď by měla jít dál než jen k aktuálnímu významu. To je provokativní rozměr christologie, která je konstruována z dílčí perspektivy, ale vznáší univerzální nárok.

V tomto ohledu je třeba učinit ještě jedno důležité rozlišení: rozlišení mezi univerzálním a absolutním nárokem.¹⁰⁹ *Absolutní nárok* by znamenal, že se jedna dílčí perspektiva postaví jako jednotící meta-perspektiva nad ostatní perspektivy exkluzivně jako jediná pravá perspektiva. Jak už řečeno výše, takový nárok je nelegitimní, mylný a arogantní, protože nerespektuje pluralitu perspektiv a partikularitu každé jednotlivé perspektivy.¹¹⁰

Ovšem i v situaci neredukovatelné plurality perspektiv je možné vznést z partikulární perspektivy *univerzální nárok*. Přesně to dělá křesťanská víra: tvrdí, že spása v Kristu platí pro celé stvoření. Takový nárok je legitimní, ale znamená to zároveň, že může existovat (a skutečně existuje) víc univerzálních nároků z různých perspektiv vedle sebe. V případě absolutního nároku neexistuje možnost jakékoli plurality. Univerzální nároky mohou existovat zároveň, společně, paralelně v plurálu.¹¹¹

Z vnějšího pohledu se náboženské nároky ovšem často interpretují jako absolutní. Tím nechci říci, že žádné absolutní náboženské nároky (včetně interní perspektivy dílčích náboženství) neexistují. Snažím se říci, že takové nároky nejsou obhajitelné, alespoň ne teologic-

109/ Srov. I. U. Dalferth: *Theologischer Realismus*, s. 414.

110/ To ukazuje Jean-François Lyotard na konci své krátké eseje *What is Postmodernism?*, in: Jean-François Lyotard: *The Postmodern Condition*, Minneapolis 1979, s. 81n, nadto s jistým protináboženským ostnem: „Konečně musí být jasné, že našim úkolem není přinášet skutečnost, ale nacházet názvuky pro to, co lze myslet, ale co nelze prezentovat. A nelze očekávat, že tento úkol povede ke konečnému smíření jazykových her (o kterých Kant, jenž si je pojmenoval jako fakulty, věděl, že jsou odděleny propastí) a že pouze (Hegelova) transcendentální iluze si může dělat naději, že je totalizuje do skutečné jednoty. Kant však věděl i to, že cenou za takovou iluzi je teror. Devatenácté a dvacáté století přineslo teroru až k neunesení. Zaplatili jsme dostatečně vysokou cenu za nostalgii po celku a po jednotě, za smíření pojmu a smyslové zkušenosti, za smíření transparentní a komunikovatelné zkušenosti. Pod všeobecným požadavkem na polevení a uklidnění slyšíme bručení touhy po návratu teroru, po uskutečnění fantazie, která by se zmocnila skutečnosti. Odpověď zní: Odvažme se vyhlásit válku totalitě; staňme se svědky neprezentovatelného; zdůrazněme rozdíly a zachraňme čest jména.“

111/ Proti P. F. Knitterovi: *Introducing*, s. 176, který tvrdí (ale možná jen užívá jiné pojmy), že v postmoderním paradigmatu „partikularita ruší univerzalitu“. Partikularita ovšem ruší absolutnost, nikoli univerzalitu. Srov. G. Lindbeck: *The Nature*, s. 35: „Různá náboženství a/nebo filosofie patrně mají nesouměřitelné koncepty pravdy, zkušenosti a přiřazování do kategorií.“ A právě jako nesouměřitelné mohou existovat a existují vedle sebe. Srov. níže, kap. XI.

ky. Teologicky lze obhájit jako legitimní pouze univerzální nárok. Pokud tedy chce nějaké náboženství vznést nárok, který se týká všech lidí (anebo dokonce celého univerza), teologicky obhajitelným způsobem, musí ho vznést jako nárok univerzální, nikoli jako absolutní. Je proto nutné, aby teologie vysvětlovala rozdíl mezi absolutním a univerzálním nárokem a předkládala alespoň nárok křesťanské víry jako univerzální, a ne jako absolutní. Jistota tohoto nároku konec konců není založena v nějakých absolutních zkušenostech či důkazech, ale jde o jistotu víry, a tedy o jistotu naděje. Svoji vlastní poslední pravdu ani pravdu své vlastní perspektivy však víra nedokáže zaručit, pro takovou záruku právě odkazuje jinam, od sebe pryč, k Bohu, který jediný takovou záruku může poskytnout. Univerzální nárok křesťanské víry (a křesťanské teologie) proto zůstává pod výhradou eschatologické legitimizace.

Křesťanská víra a teologie se svým christologicky zakotveným univerzálním nárokem je tedy součástí plurálního a rozmanitého světa, kde existují i jiné univerzální nároky, střetávají se a soupeří spolu. V této pluralitě se christologické východisko často jeví spíš jako nevýhoda. Osoba Ježíše Krista se jeví příliš partikulární, příliš úzká a příliš exkluzivní na to, aby na ní byl založen univerzální nárok. Obraz Boha v Ježíši Kristu je nepříjemně konkrétní: Žid, muž, který se narodil a zemřel před 2000 lety. Tento velmi dílčí historický fakt jakožto základ křesťanské univerzality provokoval a iritoval coby tzv. „skandál partikularity“ už odedávna. Pěkným příkladem je slavný výrok Davida Friedricha Strausse, který stál u kořenů liberální teologie,¹¹² že božská idea a jednotlivec nemohou vytvořit jednotu: „To opravdu není způsob, jak se idea uskutečňuje, že by vysypala celou svoji plnost do jednoho exempláře.“¹¹³ Ve 20. století šel podobným směrem John Hick, který v rámci svého náboženského pluralismu také popíral božství Ježíše Krista a s ním jeho spásnou jedinečnost: člověk Ježíš byl zbožštěn pouze druhotně,¹¹⁴ takže tradiční řeč o Mesiáši a Božím synu je třeba chápat spíše jako řeč mytologickou či meta-

112/ Srov. pozici A. von Harnacka výše, podkapitola 1.3, a pozice dalších liberálních teologů níže, kap. II.1.

113/ David Friedrich Strauss: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, II (1836), Darmstadt 1969, s. 734.

114/ „A tak ho jeho židovští následovníci vítali jako svého Mesiáše a význam tohoto poněkud záhadného titulu se postupně v rámci smíšené židovsko-pohanské církve vyvíjel až ke zbožštění“ (John Hick: *Jesus and the World Religions*, in: *The Myth of God Incarnate*, ed. John Hick, London 1977, s. 173). K detailnější diskuzi této pozice a celé kontroverze okolo ní srov. I. U. Dalferth: *Der auferweckte*, s. 1–37. Hickova pozice zjevně hraje – především pro anglikánskou teologii – tutéž roli a dráždí úplně stejně jako liberální teologie a její dráždivost pro tradiční protestanty a katolíky na kontinentě. Tato Hickova dráždivost stále trvá, srov. Brian Hebblethwaite: *The Incarnation. Collected Essays in Christology*, Cambridge 1987, s. vii, který počítá Hicka mezi ne-inkarnační christologie, jež představují „podstatně vážnější nebezpečí“ pro křesťanskou víru než nejrůznější formy

forickou než ontologickou.¹¹⁵ Bylo by přece mnohem schůdnější – při „plné oddanosti Ježíši“ – jít více „teocentrickou“ cestou, zvláště při setkání s jinými náboženskými univerzálními nároky, jak tvrdí katolický teolog Paul F. Knitter.¹¹⁶ Anebo přesně obráceně: jak jsem již nastínil výše, někteří liberální teologové pojmají christologii jako nástroj pro sebe-projasnění vlastní náboženské subjektivity: christologie (a obraz Ježíše) je nutný krok k projasněnímu náboženskému sebevztahu, „explikuje reflexivní strukturu transparence v lidském sebevztahu“.¹¹⁷

V současné pluralitní situaci se v každém případě zdá moudřejší, strategičtější a univerzálnější mluvit obecně o Bohu či božství, anebo o lidské náboženskosti a obecné struktuře náboženství než konkrétně o Ježíši Kristu. Jak jsem se snažil ukázat, existují různé strategie, jak oslabit či odsunout christologii, aby teologie byla univerzálnější a otevřenější jiným univerzálním nárokům.¹¹⁸ Přijmeme-li ovšem toto směřování za vlastní, zmizí specifický profil křesťanské teologie, která pak má tendenci k abstrakci a vzdaluje se pryč od konkrétní praxe víry. Vzdává se dílčí perspektivy s nadějí na nějakou univerzálnější perspektivu. Jenomže nic jiného než dílčí perspektivy neexistuje. Oslabit christologii, ať už z jakéhokoli důvodu či v rámci jakékoli strategie, znamená oslabit křesťanskost teologie. V postmoderním pluralitním paradigmatu neexistuje žádná jiná možnost než vypracovat – v pročišťujícím a korigujícím střetu s jinými perspektivami – férově a co možná plauzibilně vlastní partikulární pozici se vším, co k ní patří.¹¹⁹ Proto

ateismu. Nebo M. McCord Adams: *Christ*, která se s Hickem vyrovnává v průběhu celé své knihy. Více k Hickovi níže, kap. XI.1.

115/ J. Hick: *Jesus*, s. 183n; John Hick: *The Metaphor*, ke skandálu partikularity především s. 154n; srov. kriticky proti tomuto – vlastně typicky liberálnímu – přístupu již Rudolf Bultmann: *Die Christologie des Neuen Testaments*, in: Rudolf Bultmann: *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1933, s. 245–267. Proti historicky naivnímu přístupu k Novému zákonu podtrhuje Bultmann perspektivu víry, která je založena v Kristově kříži a vzkříšení.

116/ Paul F. Knitter: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*, Maryknoll (N.Y.) 1985, s. xiiin. Pro Knittera má Ježíš „univerzální relevanci“ a „význam“ (ibid., s. 203), ale pořád platí staré pravidlo „deus semper major“ (ibid., s. 202), takže „Bůh se neomezil jen na Ježíše“ (ibid., s. 204).

117/ Ch. Danz: *Grundprobleme*, s. 238.

118/ Bylo by zajímavou otázkou pro jinou studii, do jaké míry jsou tyto strategie paradoxně skrytě vedeny přesvědčením o nadřazenosti křesťanského náboženství (anebo alespoň o nadřazenosti křesťanské teologické perspektivy). Srov. níže, kap. XI.1.

119/ Srov. Veli-Matti Kärkkäinen: *Christ and Reconciliation*, Grand Rapids (Mich.) 2013. Inspirován tezí Philippa Claytona, že ve filosofii a náboženství potřebujeme „novou integraci“ v rámci plurality tradic (Philipp Clayton: *Adventures in the Spirit. God, World, Divine Action*, Minneapolis 2008, s. 260) předkládá Kärkkäinen postmoderní christologii v kontextu světových náboženství.

i kdyby byla na místě námitka, že christologie a křesťanská teologie založená na christologii jsou příliš partikulární, stejně neexistují žádné jiné relevantní perspektivy, jež by bylo možné rozpracovat, než právě ty partikulární (srov. také níže, kap. XI).

Přesně o toto se snažím v této knize: vypracovat a zdůvodnit svoji koncepci ontologické christologie z perspektivy křesťanské víry, zároveň s kritickou reflexí křesťanské víry a v rozhovoru s tradicí a jejími interpretacemi, abych tak předložil plauzibilní současný koncept, který – jak doufám – se prokáže jako použitelný pro *orientaci víry* i pro *orientaci o víře*, jakož i pro další teologickou a filosofickou diskuzi.

V rámci výše vyloženého napětí mezi univerzálním nárokem a partikulární perspektivou je pro moje pojetí zásadní ještě jeden důležitý a ambiciózní bod. Pokud má teologický text něčím přispět pro další debatu, musí být srozumitelný. A pokud má přispět něčím nejen pro orientaci víry, ale také pro orientaci o křesťanské víře, neboli: nejen pro církev a její teologii, ale také pro akademický a vědecký svět, musí být srozumitelný tak nějak všeobecně. Ambicí této studie – a dle mého soudu by to mělo být ambicí veškeré teologie – je všeobecná srozumitelnost pro kohokoli, kdo zná danou řeč (v tomto případě češtinu) a dokáže sledovat racionální argumentaci. Žádné jiné podmínky pro porozumění neexistují. To platí i pro teologický text, který je psán z perspektivy křesťanské víry – křesťanská víra nesmí být pro potenciálního čtenáře podmínkou pro pochopení a studium teologie. Pokud by to tak bylo, pak by měla teologie své oprávnění pouze uvnitř církevních zdí a měla by význam pouze pro komunitu věřících, protože by jí nikdo jiný nemohl rozumět. To by zároveň znamenalo, že křesťanská víra poskytuje nějaké zvláštní schopnosti nebo nějaký vyšší (či alespoň jiný) druh poznání a argumentace, jemuž nelze porozumět bez víry. Pokud by křesťanské mluvení o Bohu – a spolu s ním také teologické mluvení o Bohu – bylo zcela oddělenou jazykovou hrou, pak by se církev nevyhnutelně stala ghettem a teologie by byla jakási *disciplina arcani*. Nárok křesťanské víry a teologie byl ovšem od začátku přesně opačný: *pomocí běžné řeči* vyjádřit a vyložit novou zkušenost, kterou přineslo velikonoční zvěstování. A v případě teologie to dělat v rámci standardů vědecké racionality a argumentace, a tedy zcela srozumitelným způsobem. Já jsem přitom ale tvrdil, že teologie, pokud chce zůstat teologií, nemá jinou možnost než mluvit z perspektivy křesťanské víry. Jde o to, že nárok na všeobecnou srozumitelnost a nutná perspektivita teologie se vzájemně nevylučují. Protože křesťanská víra a teologie mluví a myslí v běžných pojmech a běžnou řečí, měla by jejich perspektiva být pochopitelná i tehdy, když tuto perspektivu někdo sám existenciálně nesdílí. Teologickou perspektivu, tj. perspektivu křesťanské víry lze v teologické práci (tj. v teoretické reflexi, nikoli v náboženské praxi, kde se existenciálně sdílená víra legitimně předpokládá) přijmout pouze jako hypotézu, pouze ve formě „Pokud by byla východiska křesťanské víry pravdivá,

co z toho vyplývá?“ Lze hypoteticky přijmout perspektivu druhého s cílem pochopit a prodiskutovat něčí argumentaci z jeho perspektivy – což ve vzájemné komunikaci a argumentaci poměrně často děláme. Jsme schopni pochopit a diskutovat pozice, které nesdílíme. To je vše, co je nutné a dostačující pro porozumění a studium teologie. Ambicí a nárokem tohoto textu je proto právě taková všeobecná srozumitelnost s cílem přispět k další diskuzi uvnitř i vně církevních zdí, jakož i uvnitř i vně teologie.¹²⁰

120/ K vnitřně diferencované struktuře vztahu víry, teologie, církve a univerzity srov. P. Gallus: *Teologie a víra*. A také Ingolf U. Dalferth: *Radikale Theologie*, Leipzig 2010, s. 240 (ThLZ.F 23): „Člověk nemusí věřit, aby mohl sledovat myšlenkové podnikání teologie. Musí však alespoň formou myšlenkového experimentu provést radikální změnu orientace k víře, aby viděl, v čem myšlenkové podnikání teologie spočívá.“