

Tractatus de verbi Domini libertate¹

(O Velikonocích 1980)

...ale slovo boží není spoutáno

2. Timoteovi 2,9

Vaše Eminence,

v *Oběžníku arcibiskupství pražského* č. 3:80 v příloze 5 jste uveřejnil své prohlášení s titulem „Kristus – papež – Kūng“ k deklaraci Kongregace pro nauku víry z 15. 9. 1979. Byl jsem upozorněn, že toto Vaše prohlášení bylo pod Vaším jménem otištěno v poněkud zkráceném znění také jako článek s názvem „O neporušené Boží slovo“ v *Katolických novinách* 16. 3. t. r. Předpokládám, že jste tímto prohlášením zamýšlel informovat naše duchovenstvo a věřící o sporu prof. H. Kūnga s papežskou kurií, protože si nedovedu představit, jaký by mohla mít tato Vaše stať jiný účel. Za tohoto předpokladu jsem toho názoru, že své duchovenstvo a své věřící dezinformujete.

Jádro sporu mezi prof. H. Kūngem a papežskou kurií, resp. německými biskupy není totiž v Kūngově christologii, jak by nutně vyplývalo z Vašeho prohlášení. V christologii se prof. Kūng neliší od současných katolických theologů. Je jisté, že úředníkům bývalého sv. Officia nejsou mnozí z nich po chuti a že už došlo k několika opatrným pokusům disciplinárně omezit jejich vědeckou svobodu. Ale zatím nebyl nikdo pro své christologické názory odsouzen. Ani prof. Hans Kūng. Prof. Kūng byl Kongregací pro nauku víry odsouzen pro své názory na neomylnost papeže a učitelského úřadu církve. Tuto skutečnost jste ve své stati zamlčel; snad proto, že cítíte, že jde o jakousi prestižní záležitost. Myslím, že o prestižní záležitost skutečně jde, protože od Druhého vatikánského koncilu nevystoupila papežská kurie proti žádnému theologu ani proti žádné

theologické tezi tak tvrdě jako proti prof. Kūngovi a jeho názoru na infallibilitu.

Prof. Kūngovi je zakázáno přednášet theologii a je prohlášen za theologa, který už není katolický, ve skutečnosti proto, že vyšel vstříc naší církvi rozbořením problému, který víc než jedno století zatěžuje svědomí katolických křesťanů. Roku 1870 nařídil totiž I. vatikánský koncil pod trestem vyobcování (anathematu) všem věřícím, aby navenek i ve svědomí přijali za pravdu, že papež může neomylně (infallibiliter) rozhodnout, co je „Bohem zjevenou pravdou víry a mravů“ (de fide et de moribus). Tato jeho rozhodnutí jsou podle tohoto koncilu sama ze sebe neopravitelná (irreformabiles), aniž by potřebovala souhlasu církve (ex sese non ex consensu Ecclesiae). Neomylnosti se papež těší, kdykoli mluví „ze svého biskupského stolce“ (ex cathedra), tj. kdykoli vykonává svůj úřad jako pastýř a učitel všech křesťanů (omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens). Obsah takovéto definice je tedy „dogma“, tj. „pravda víry“ (de fide). V definici o neomylnosti papeže, jak ji prohlásil První vatikánský koncil, jsou papežská rozhodnutí postavena na roveň definicím koncilů, tj. shromáždění všech biskupů, kteří se sešli, aby autenticky rozhodovali o otázkách církevní kázně a učení. Neboť definicím ekumenických sněmů přiznávala nauka naší církve už dlouho předtím pečeť neomylnosti. Nauka naší církve však také žádá po věřících, aby uznali, že jediná pravá církev Kristova, tj. církev katolická, jejíž hlavou je papež, se dělí na dvě početně daleko ne stejné třídy: na třídu nižšího kléru a laiků, „církev slyšící“, která je ve svědomí povinna poslouchat a za pravdu mít, co se jí předkládá k věření třídou druhou, biskupy ve společenství s papežem, tj. „církvi učící“ (ecclesia docens); neboť ta je nositelem učitelského úřadu (magisteria) a její stále a od všech uznávané a hlášené mínění „ve věcech víry a mravů“ je rovněž neomylné. Neomylnost (infallibilita) je tedy naukou naší církve přiznávána: 1. definicím papeže a koncilů jím svolaných, jím řízených a od něho potvrzených; 2. obecnému stálému učení papeže a biskupů s ním spojených (magisterium ordinarium). Není třeba podotýkat, že samo toto učení o neomylnosti je neomylné, protože je učním magisteria, završeným definicí Prvního vatikánského koncilu o neomylnosti papežské.

Právo papeže a jeho biskupů na učitelský úřad v církvi a neomylnost tohoto úřadu jsou odůvodňovány tím, že jen jim platí zaslíbení

¹ Otevřený dopis pražskému arcibiskupovi ke kauze Kūng.

biskupa (později západního patriarchy) jako nástupce Petrova, a tím hlavy celého křesťanstva se vyvíjelo pomalu, a staletí trvalo, než plně vniklo v povědomí církví. Východní patriarcháty neuznaly papežův primát nikdy v celém rozsahu. Vynikající postavení v křesťanstvu neměl původně sám římský biskup, ale celá církev města Říma (viz např. List k Římanům Ignáce Antiochijského). Zajišťovala jí ho nejen skutečnost, že Řím byl hlavou impéria, ale také stará tradice, která do Říma lokalizovala poslední období činnosti, mučednictví i hroby apoštolů Petra a Pavla.

První biskupské sněmy, jejichž definice jsou rozhodující pro křesťanskou ortodoxii, nebyly ekumenickými proto, že je svolal nebo potvrdil papež; římské biskupové je nesvolávali. Byly ekumenickými proto, že byly za takové uznány všemi církvemi. Také nevím, zda je možno středověké a novověké koncily (po Velkém východním schismatu) považovat za ekumenické v původním smyslu slova, protože se na nich usnášeli jen biskupové západní církve.

Biskupové byli dlouho voleni svými místními církvemi (později duchovenstvem pod rozhodujícím vlivem feudálního pána, který se považoval za zástupce svého lidu), nikoli papežem „kreování“ (doslova: stvořování). Ubohým zbytkem tohoto práva jednotlivých církví je privilegium několika katedrálních kapitul (např. olomoucké) volit biskupa; vzhledem ke svobodě apoštolské stolice brát na tuto volbu ohled nebo ji prostě nerespektovat, jde ovšem o privilegium sporné. Druhý vatikánský koncil sice znovu klade důraz na kolegiální (csl. sobornost) jak biskupů navzájem, tak biskupů vzhledem k papeži, tento důraz se však bohužel v praxi jeví jako spíše škodlivý potud, dokud samy církve (diecéze), duchovní i věřící, nebudou mít rozhodující vliv při obsazování biskupských kateder a dokud budou biskupové prakticky jen vykonavateli vůle papežské kurie, z jejíž „milosti“ se biskupy stali. (Srv. úřední titul dnešních biskupů: NN, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopus, ex. gr. Budvicensis; NN, z Boží a Apoštolské Stolice milosti biskup, např. budějovický.)

2) Jsou známy omyly „ve věcech víry a mravů“ jak papežů, tak koncilů, a jsou známy případy, kdy koncily stály proti papežům, papeže kaceřovaly nebo sesazovaly. Omyly papežů nelze vždycky omluvit tím, že nemluvili ex cathedra; tak se totiž snaží argumentovat školská theologie vždycky, když narazí na tuto potíž. Málo tu také pomáhá namáhavá dialektika. (Dobrym příkladem jsou potíže

se slavnou „neomylnou“ větou, které se magisterium nikdy nezřeklo: *Extra Ecclesiam nulla salus*. Mimo církev není spásy.) Rovněž nemůže být brána vážně výmluva, že se magisterium domnívalo, že k „pokladu víry“ (*depositum fidei*) patří něco, co s „vírou a mravy“ nesouvisí (např. spor o heliocentrismus). Neboť už to je omyl, a nutno ho také zařadit mezi omyly „ve věci víry a mravů“.

Jeden z posledních očividných omylů byl slavně prohlášen encyklikou *Casti connubii* papeže Pia XI.: tvrzení, že je vždycky těžkým hříchem „proti přirozenému zákonu“ (*contra legem naturalem*), když se manželé rozhodnou pro řízené rodičovství, a proto v manželském soužití jakkoli aktivně předcházejí početí. Ačkoli byla tato doktrína slavnostně papežem ve zmíněné encyklice vyhlášena a všemi biskupy katolické církve výslovně hlášána, nemohli ji věřící s klidným svědomím přitakat. Stala se příčinou nesmírných těžkostí a úzkostí, zavinila rozpad mnoha manželství a praktické opouštění církve. Její sociální dopad, zejména v rozvojových zemích, je hrozno domýšlet. Navíc je těžko udržitelná i argumentace tohoto definitivního papežského rozhodnutí. (Co je *lex naturalis*? A je „podle přirozenosti“ krajně nespolehlivá metoda Knause a Ogina, která jediné je dovolena? Také předpoklad, že naprosto prvním účelem manželství je plození a výchova dětí, se zdá odporovat bibli *Gn 2,18*.) Pavel VI. nedovolil otcům Druhého vatikánského koncilu o této otázce jednat a její řešení si vyhradil pro sebe. Dlouho netrpělivě očekávanou encyklikou *Humanae vitae* dal nakonec za pravdu Piu XI., protože ve svém katolickém svědomí, přes všecku odbornou dokumentaci, kterou měl po ruce, nemohl dopustit, aby opačným rozhodnutím vydal v pochybnost nauku o neomylnosti papeže a učitelského úřadu církve.

3) Jistěže často nelze aplikovat na různá prohlášení papeže a jeho kurie nauku o neomylnosti (např. na encykliky), pokud jejich tvrzení nejsou natolik slavnostně zdůrazněna, jak je tomu v případě encykliky *Casti connubii*. Nicméně se i s nimi zachází jako s výroky, které mají pro církev obecnou a závaznou platnost. Takto jsou jejich psychologické důsledky zhoubné. Pod jejich vlivem se práce theologů a jiných odborníků přehlíží. Papež se sice sám nazývá *servus servorum Dei*, služebník služebníků Božích (i když se nechává titulovat *sanctissimus Pater*, nejsvětější Otec) a biskupové po Druhém vatikánském koncilu rádi mluví o své „službě“, avšak jejich sebevědomí, které je důsledkem závislosti na papežské autoritě, je

biskupa (později západního patriarchy) jako nástupce Petrova, a tím hlavy celého křesťanstva se vyvíjelo pomalu, a staletí trvalo, než plně vniklo v povědomí církví. Východní patriarcháty neuznaly papežův primát nikdy v celém rozsahu. Vynikající postavení v křesťanstvu neměl původně sám římský biskup, ale celá církev města Říma (viz např. List k Římanům Ignáce Antiochijského). Zajišťovala jí ho nejen skutečnost, že Řím byl hlavou impéria, ale také stará tradice, která do Říma lokalizovala poslední období činnosti, mučednictví i hroby apoštolů Petra a Pavla.

První biskupské sněmy, jejichž definice jsou rozhodující pro křesťanskou ortodoxii, nebyly ekumenickými proto, že je svolal nebo potvrdil papež; římské biskupové je nesvolávali. Byly ekumenickými proto, že byly za takové uznány všemi církvemi. Také nevím, zda je možno středověké a novověké koncily (po Velkém východním schizmatu) považovat za ekumenické v původním smyslu slova, protože se na nich usnášeli jen biskupové západní církve.

Biskupové byli dlouho voleni svými místními církvemi (později duchovenstvem pod rozhodujícím vlivem feudálního pána, který se považoval za zástupce svého lidu), nikoli papežem „kreování“ (doslova: stvořování). Ubohým zbytkem tohoto práva jednotlivých církví je privilegium několika katedrálních kapitul (např. olomoucké) volit biskupa; vzhledem ke svobodě apoštolské stolice brát na tuto volbu ohled nebo ji prostě nerespektovat, jde ovšem o privilegium sporné. Druhý vatikánský koncil sice znovu klade důraz na kolegiální (csl. sobornost) jak biskupů navzájem, tak biskupů vzhledem k papeži, tento důraz se však bohužel v praxi jeví jako spíše škodlivý potud, dokud samy církve (diecéze), duchovní i věřící, nebudou mít rozhodující vliv při obsazování biskupských kateder a dokud budou biskupové prakticky jen vykonavateli vůle papežské kurie, z jejíž „milosti“ se biskupy stali. (Srv. úřední titul dnešních biskupů: NN, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopus, ex. gr. Budvicensis; NN, z Boží a Apoštolské Stolice milosti biskup, např. budějovický.)

2) Jsou známy omyly „ve věcech víry a mravů“ jak papežů, tak koncilů, a jsou známy případy, kdy koncily stály proti papežům, papeže kaceřovaly nebo sesazovaly. Omyly papežů nelze vždycky omluvit tím, že nemluvili ex cathedra; tak se totiž snaží argumentovat školská theologie vždycky, když narazí na tuto potíž. Málo tu také pomáhá namáhavá dialektika. (Dobrym příkladem jsou potíže

se slavnou „neomylnou“ větou, které se magisterium nikdy nezřeklo: *Extra Ecclesiam nulla salus*. Mimo církev není spása.) Rovněž nemůže být brána vážně výmluva, že se magisterium domnívalo, že k „pokladu víry“ (*depositum fidei*) patří něco, co s „vírou a mravy“ nesouvisí (např. spor o heliocentrismus). Neboť už to je omyl, a nutno ho také zařadit mezi omyly „ve věci víry a mravů“.

Jeden z posledních očividných omylů byl slavně prohlášen encyklikou *Casti connubii* papeže Pia XI.: tvrzení, že je vždycky těžkým hříchem „proti přirozenému zákonu“ (*contra legem naturalem*), když se manželé rozhodnou pro řízené rodičovství, a proto v manželském soužití jakkoli aktivně předcházejí početí. Ačkoli byla tato doktrína slavnostně papežem ve zmíněné encyklice vyhlášena a všemi biskupy katolické církve výslovně hlášána, nemohli ji věřící s klidným svědomím přitakat. Stala se příčinou nesmírných těžkostí a úzkostí, zavinila rozpad mnoha manželství a praktické opouštění církve. Její sociální dopad, zejména v rozvojových zemích, je hrozno domýšlet. Navíc je těžko udržitelná i argumentace tohoto definitivního papežského rozhodnutí. (Co je *lex naturalis*? A je „podle přirozenosti“ krajně nespolehlivá metoda Knause a Ogina, která jediné je dovolena? Také předpoklad, že naprosto prvním účelem manželství je plození a výchova dětí, se zdá odporovat bibli Gn 2,18.) Pavel VI. nedovolil otcům Druhého vatikánského koncilu o této otázce jednat a její řešení si vyhradil pro sebe. Dlouho netrpělivě očekávanou encyklikou *Humanae vitae* dal nakonec za pravdu Piu XI., protože ve svém katolickém svědomí, přes všecku odbornou dokumentaci, kterou měl po ruce, nemohl dopustit, aby opačným rozhodnutím vydal v pochybnost nauku o neomylnosti papeže a učitelského úřadu církve.

3) Jistěže často nelze aplikovat na různá prohlášení papeže a jeho kurie nauku o neomylnosti (např. na encykliky), pokud jejich tvrzení nejsou natolik slavnostně zdůrazněna, jak je tomu v případě encykliky *Casti connubii*. Nicméně se i s nimi zachází jako s výroky, které mají pro církev obecnou a závaznou platnost. Takto jsou jejich psychologické důsledky zhooubné. Pod jejich vlivem se práce theologů a jiných odborníků přehlíží. Papež se sice sám nazývá *servus servorum Dei*, služebník služebníků Božích (i když se nechává titulovat *sanctissimus Pater*, nejsvětější Otec) a biskupové po Druhém vatikánském koncilu rádi mluví o své „službě“, avšak jejich sebevědomí, které je důsledkem závislosti na papežské autoritě, je

tak vysoké a neotřesitelné, že i původně přechodná zařízení strukturní a disciplinární, nebo zařízení dobově podmíněná a v tradici nezakotvená (celibát apod.) prohlašují za zřízení takřka božského původu, a proto nezměnitelná. Všemi možnými prostředky usilují, aby se s nimi věřící ve všem ve svědomí srovnávali. Pod tímto neustálým tlakem se prostému katolíku nakonec zdá, že jeho spása zcela závisí na poslušnosti hierarchii, že sama tato poslušnost je už bezpečné následování Krista. Protože však mnohé z toho, co vinou hierarchie do církve vniklo a s ní srostlo, se přežívá, má důsledky negativní, nebo dokonce nesouhlasí s Písmem, upadá stále větší počet věřících i nás duchovních v pokrytectví nebo v jakousi duchovní schizofrenii: Jsme vnitřně v rozporu s tím, co se nám jako katolické předkládá, a přitom chceme až do konce života zůstat a zůstáváme katolíky. V boji s takto zatíženým svědomím se v naší církvi plýtvá nesmírným množstvím energie, kterou by bylo naléhavě nutné obrátit jinam. Pokud tento postoj proniká navenek (a navenek nutně proniká), způsobuje, že se naše církve jeví před světem jako nevěrohodná a nevěrohodná často opravdu je. (Srv. důvody odchodu z církve např. Ch. Davise nebo H. Bölla!)

4) Není snad nutno rozvádět, proč nauka o neomylnosti dokonce ničí jakoukoli možnost poctivého ekumenického rozhovoru ze strany naší církve. Ekumenický rozhovor mezi křesťanskými církvemi je přece možný jen tehdy, když strany, které do něho vstupují, se navzájem respektují jako autentické části jedné v eschatonu svaté, obecné a apoštolské církve Kristovy; navzdory tomu, že jsou sobě vzdáleny v theologických míněních, ve struktuře, v liturgických a jiných tradicích. Ekumenický rozhovor není možný, když se jedna strana považuje za jediné pravou církev, obdařenou darem neomylnosti; když se její hlava prohlašuje za jediného nejvyššího pastýře a neomylného učitele všech křesťanů; když tato církev nechce a pro své předsudky ani nemůže revidovat své dokumenty, v nichž tvrdým Anathema sit proklíná ty, kdo smýšlejí jinak než ona. Jestliže tedy nezmění naše církve své smýšlení a nevypořádá se s problémem nauky o neomylnosti svého magisteria, budou všechny její zdánlivě ekumenické styky s křesťany jiných denominací pouhým pokrytectvím nebo podvodem.

Ze všeho, co tu bylo řečeno, je každému poctivému člověku jasné, že s naukou o neomylnosti, jak se jí dosud v naší církvi učí a jak se

s ní zachází, se nedá žít. Jenomže ne každý theolog, který o tom ví, má odvahu mluvit o tomto problému s takovou otevřeností, s jakou se o něm vyslovil prof. Küng. Jeho základní práce o infallibilitě, o níž se rozhodnutí kongregace napodiv nezminilo, je kniha už z roku 1970, „Unfehlbar? Eine Anfrage“. Je to kniha pokorná, plná ohledu a porozumění k tehdy panujícímu Pavlu VI., a přitom poctivá. Jeho pojednání z poslední doby nepřidávají k argumentaci této základní práce nic podstatně nového. Vzhledem k nesmírným obtížím, které v theologii i praxi nauka o infallibilitě vyvolává, se nezdají Küngovy závěry nijak příliš radikální; jsou spíše úměrné věci.

Co lze z učení o neomylnosti papeže a magisteria zachránit? Především nelze popřít, že slovo boží přímo oslovuje a vyzývá celou církev, všechny lid boží. „Psáno jest v prorocích: A budou všichni učeni od Boha.“ (J 6,45) Neboť u Jeremiáše čteme: „A nebudou učití více jeden každý bližního svého a jeden každý bratra svého říkající: Poznejte Hospodina. Všichni zajisté napořád znáti mne budou, od nejmenšího z nich až do největšího z nich, praví Hospodin.“ (Jr 31,34; srv. Žd 8,1) A také je psáno: „Aniž potřebujete, aby kdo učil vás; ale jak pomazání jeho (sc. Ducha božího) učí vás o všech věcech, a pravé jest a neoklamatelné, tak v něm zůstávejte.“ (1J 2,27) Je zlé, když se církev dostane do situace, že jsou v ní ti, kdo jen poroučejí, a ti, kdo jen poslouchají, a když ti, kdo jen poroučejí, se začnou považovat za výlučně autentické interprety slova božího, o němž se domnívají, že jen jim bylo svěřeno; když dokonce samo toto své právo prohlašují za boží slovo. (Toto konstatování ovšem nechce nijak popřít samozřejmou potřebu autority v církvi.) Právo na boží slovo a jeho autentickou interpretaci si mohou činit jen proto, že slovo boží se v naší církvi dodnes, přes opatrné dokumenty Druhého vatikánského koncilu, považuje za předmětné výpovědi o Bohu a jeho zákonu (za „zjevené pravdy“, přičemž je pravda chápána ve scholastickém smyslu slova), které pocházejí od Boha samého a jsou uloženy v Písmu a v „ústním podání“, tradici.

Tradice je podle současné nauky naší církve souhrn „zjevených pravd“, které se apoštolové dověděli od Krista a jako takové kázali, ale nezaznamenali, o nichž se dovídáme my ze spisů starých Otců a spisovatelů církevních a ze stálého učení církve. Skutečnost, že katolická nauka staví tradici po bok bibli, má v sobě původně zdravé tušení, že sola Scriptura, samo Písmo, nestačí církvi k životu, neboť se může snadno stát tím, čím bylo oficiálnímu židovstvu

v době Ježíšově; že Písmo je jen určitou formou „ústního podání“, svědectví „Ducha a života“ (J 6,63), a ne literou Zákona. Jenomže právě v katolicismu se stala právě tradice nesnesitelnou literou. Ná-zory Otců a spisovatelů prvních staletí jsou tak různé, že výběr z toho, co k tradici (ve smyslu katolickém) patří nebo nepatří, je nutně subjektivní, a „stálé učení“ se stalo mohutnou sbírkou definic, které si činí nárok na objektivní platnost a zavazují ve svědomí. Došli jsme až tam, že je dnes katolický theolog nucen se stále srovnávat nejen s biblí, ale stejnou měrou, někdy dokonce častěji, s více než čtyřmi tisíci textů, z velké části anathemat, úděsné knihy „DS“ (Denzinger – Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum; pokud vím, už 33. vydání, a už zase ne úplné – a to je jen *encheiridion*, příručka, výběr! Ovšem také podle původního smyslu slova dýka, meč, který ustavičně nad theology visí.) K Písmu tedy přidala naše církev právě tak jako zákoníci a farizeové „ustanovení starých“ (*paradosis tón presbyterón*, traditio seniorum, např. Mk 7,5 par.). Zaměnila tak jako oni slovo boží za literu. Vypadá to, jako by se ve strachu vrátila tam, odkud vyšla. Jako by ztrácela odvahu Abrahama, otce věřících, který vyšel na výzvu boží ze země své a z příbuzenstva svého, a šel, nevěda, kam dojde (Žd 11,8). Jako by, ztratit naději, hledala zajištění. Ale ani bible, ani tradice nemůže církev zabezpečit, jako nemohly v době Ježíšově zabezpečit židovstvo Zákon a ustanovení starších. Neboť litera zabíjí (2K 3,6). Církvi, ať se jí chce nebo nechce, nezbyvá než stát ve svobodě, kterou nás osvobodil Kristus (Ga 5,1). Jestliže se znovu zaplete ve jeho služebnosti, zahyne pod ním.

Nový zákon zná ještě jinou tradici než jen ustanovení starších: *paradosis* Ježíšovu. Ježíš je syn Abrahamův nejen podle těla, ale i podle ducha. Vyšel z vlasti své a z příbuzenstva svého a byl vydán (*paredideto*, tradebatur, např. 1K 11,23) a sám sebe vydal, a teď, vzkrísený a živý, se ustavičně světuje shromáždění (*ekklésia*) svých učedníků. Je ve své církvi přítomen a touto jeho přítomností se církev děje a trvá. A ničím jiným.

A slovo boží, o němž vydává svědectví bible, není literou (*gramma*). Hebrejský termín pro „slovo“, *davar*, je mnohoznačný: neznámená jen slovo samo, ale i jeho obsah; má tyto konotace: mluvené slovo, výpověď, zaslíbení, věc, o níž je řeč, událost, jednání, skutek, čin. Je obsahově blízký nejen řeckému *logos* (jak ho obvykle

překládá O'), ale také řeckému *epos*, *rhéma*, *chréma*. (*Rhéma* na místo *davar* klade např. midraš o dětství Ježíšově na začátku Lukáša.) Konotace hebrejského *davar* nejsou jednoznačně rozlišeny kontextem, ale jsou mu v jednom kontextu společné. Mluví-li bible o slovu božím, mluví spíše než o výpovědi o obsahu této výpovědi, o božím zaslíbení, o skutku, který je výpovědí i zaslíbením, o božím jednání, činu. V Deuteroizajášu o tom čteme: „Nejsou zajisté myšlení má jako myšlení vaše, ani cesty vaše jako cesty mé, praví Hospodin; ale jako jsou vysoko nebesa nad zemí, tak převyšují cesty mé cesty vaše a myšlení má myšlení vaše. Neboť jako prší déšť a sníh z nebe a nevrací se tam, ale napájí zemi a činí ji plodivou a úrodnou, takž vydává símě rozsévajícímu a chléb jedoucímu, tak bude slovo mé, které vyjde z úst mých. Nevrátí se ke mně prázdné, ale učiní, co se mi líbí, a prospěšně vykoná, k čemu je posílám.“ (Iz 55,8–11) Slovo boží jsou tedy boží skutky, především smrt, život, vzkrísení a příchod Pána Ježíše. A proto, že tyto boží skutky jsou slovo boží, nejsou minulými archetypickými mytickými událostmi soterického významu. Nestalo se v nich všechno pro spásu člověka tak, že se dnes lze spasit tím, že do nich zasvěcenec vstoupí jejich zpřítomněním (*mysterion*, sacramentum), ale všechno v nich pro spásu člověka začalo. Jsou vždy znovu začátkem, nikoli koncem, zaslíbením, nikoli už naplněním. Otevírají člověku budoucnost. Otevírají cestu. Na rozdíl od posvátných knih jiných národů neobsahuje bible mýty ve vlastním smyslu slova. Mytická biblická vyprávění můžeme označit za mytická jen formálně. Po stránce obsahové je bible protimytická, protože obrací zrak posluchače k budoucnosti, a ne do minulosti. O tom mluví Hospodin v Deuteroizajášu: „Nevzpomínejte na první věci a na starodávne se neohlédějte. Hle, já činím věc novou a už nyní se zjevuje. Zda-liž to nevidíte?“ (Iz 43,18–19)

Také Ježíš, Slovo, v němž přebývá všechna plnost (*pléróma*, J 1,1nn; Ko 1,19),⁴ je zaslíbením a cestou k budoucnosti. Není *plérómatem* tím, že se jím všechno naplnilo, ale tím, že se jím všechno na-

⁴ O vlivu gnóse na Janovo evangelium a na pseudopavlovské listy Efeským a Kolosenským se tady nelze šířit. Nutno jen upozornit, že jejich pojetí kosmického Krista je blízké gnostickému mýtu o „nebeském Člověku“; tím se už jejich theologie začíná lišit od původního kerygmatu o Ježíši jako Kristu, i když nám začíná být znovu z jiného hlediska blízká. (Srv. eschatologii Pierra Teilharda de Chardin.)

plňuje a že se jím všechno naplní, až on sám odevzdá království Bohu a Otcí, aby Bůh byl všechno ve všem (IK 15,24. 28). Podle Pavla je ukřižovaný Ježíš zjevením Boží pošetilosti a slabosti (IK 18–29); že tato pošetilost a slabost je moudrostí a mocí, se ukáže při dokonání (dokončení, završení – *syntelesia*) světa; při Ježíšově *parusii*. A večere Páně, bratrská hostina na památku (*anamnesis*) Ježíšovy smrti, a proto spojená s eucharistií, tj. díkyčiněním za vykoupění (pokřesťanstvými *b'rachot* z rituálu židovských hostin), nebyla hellenistickým mysteriem (viz nejstarší zprávu IK 11,18nn). Byla vlastně pokračováním v oněch hostinách, při nichž historický Ježíš stoloval nejen se svými učedníky, ale také s publikány a hříšníky (Mk 2,16; Mt 9,11; L 5,30; 15,2; Mt 1,19; L 7,34). Byla společným uvědomováním a prožíváním stálé přítomnosti živého Ježíše v církvi a vždycky novou výzvou k jeho následování („To čiňte na mou památku.“). Zároveň byla vždycky novým ujištěním o jeho slibu, že brzy přijde ve slávě a že jeho příchod bude příchodem království božího. (Srv. např. IK 11,26; Mt 26,29; *Maranatha* v Didaché nebo staré liturgické texty s anamnesí v eucharistických modlitbách.) Podle synoptiků, zejména Matouše (26,29), je večere Páně předobrazem eschatologické svatební večere Beránkovy (Zj 19,9), k níž jsou stolující učedníci už teď pozváni. Rovněž pravda boží není podle bible pravdou antické nebo scholastické filosofie; jde spíše o věrnost boží (hebr. ekviv. *a-m-n*; viz dodnes užívané Amen: Tak jest i Staň se).⁵ Řekne-li biblický autor „Slovo tvé, Hospodine, je pravda“, říká tím: Pevně doufám, že sliby, které jsi nám dal, nikdy neodvoláš; že cos mezi námi započal, dokonáš. A když janovský Ježíš říká „Já jsem cesta i pravda i život“ (J 14,6), říká asi toto: Já jsem pro vás jedinou cestou; půjdete-li po ní, budete-li mne následovat, dovedu vás jistě k Otcí, abyste život měli, a v plnosti měli.

Slovo boží, které je pravdou, je tedy ze strany boží otevřením vztahu věrné lásky. Vždycky obnovovanou smlouvou (hebr. *b'rít*), obdobnou smlouvě manželské. Do této smlouvy vstupuje člověk

⁵ Pokud O' překládá odvozeniny z hebr. kořene *a-m-n* slovem *alétheia* (pravda = to, co je odkryté, zřejmé), je už ovlivněna platonismem. Nový zákon rovněž z nedostatku svého slovníku užívá tytéž termíny (*alétheia*, *aléthes* apod.), přičemž jejich obsahu rozumí stejně jeho hebr. předloha ř. překladu Tanachu. Amen, kterým začínají mnohá Ježíšova logia, evangelisté většinou nepřekládají. V ostatních textech Nového zákona končívali tímto slovem doxologické závěry.

rovněž otevřeností, svobodným aktem srdce. A tento svobodný akt srdce je počátkem poznání. Neboť podle bible je sídlem poznání právě srdce člověka (hebr. *lev*, ř. *kardia*), nikoli antické *nús*, *ratio*, *intellectus*, *rozum*. V bibli je tomu právě naopak než v tomistické filosofii, kde platí *nihil volitum, nisi cognitum*, tj. nic nemohu chtít, dokud to nepoznám. V bibli je *nihil cognitum, nisi volitum*: nic nemohu poznat, pokud jsem nevstoupil ve vztah, pokud nemiluji. (Viz nádherný biblický eufemismus pro manželský akt: „Poznal manželku svou.“) Proto se praví u proroka: „Dám vám srdce, abyste poznali, že já jsem Hospodin.“ (Jr 24,7) V Markovi (6,52) se praví o učednících, že Ježíši nerozuměli, „protože jejich srdce bylo zatvrzelé“. A ve Skutcích (16,14) se praví o prodavačce šarlatu Lýdii, že „Pán otevřel její srdce, aby porozuměla, co Pavel kázal“.

Toto poznání, které je otevřeností srdce, je člověkem a církví reflektováno v modlitbě a vyjadřováno vyznáním. Je vírou (*pistis*, *fides*). Ortodoxie je správná oslava boží (*orthé doxa tú Theú*), správné vyznání (*martyria*, *confessio*), nikoli správné poznání ve smyslu antické nebo tomistické filosofie. A protože je toto poznání oděno do slov, která se pokoušejí mluvit o tom, co člověka naprosto přesahuje, stává se paradoxní větou právě tak, jako jsou paradoxní a sobě odporující biblické texty. Navíc je taková věta ve své formulaci vždycky podmíněna konkrétní historickou situací, v níž cítila církev potřebu ji vyslovit. A to je to, čemu v theologii říkáme symbolum nebo dogma. Dogmatická definice je tedy pouze jakýsi ukazatel směru na rozcestí dějin církve. Tvrdit, že je předmětnou výpovědí o skutečnosti, a proto definitivní a neopravitelná (*definitiva et irrefragabilis*), je racionalismus, pod jehož vlivem jednal v minulém století právě První vatikánský koncil.

Vím, že proti tomu, co tu bylo řečeno, možno namítnout, že termínu ortodoxie se dnes užívá v posunutém smyslu: Spíše ve smyslu pravo-věří, než pravo-slaví; a že také slovo tradice má běžně jinou konotaci: Označuje smýšlení a zvyky, předávané z generace na generaci. Ale ani takto není ortodoxním křesťanem ten, kdo přitakává určité náboženské ideologii, ale ten, kdo vyznává, že Ježíš je jeho Pánem; kdo chce být Ježíšovým učedníkem. Pán Ježíš nechťel kázat nějakou nauku; z jeho slov také nelze nějakou nauku sestavit. Pán Ježíš chce, aby ho jeho učedníci následovali. Proto se v Novém zákoně nazývá křesťanství cestou (*hodos*, Sk 9,2 par.). Rovněž židovstvo nemá dogmata: Žid je ortodoxní tehdy, když co nejpřesněji za-

chováva předpisy Tóry. V židovství i v křesťanství je ortodoxie vlastně a především ortopraxí. Proto také skutečně křesťanskou tradicí i v běžném smyslu slova může být jen určitý způsob theologického myšlení, určité struktury, určité zvyky liturgické, určitá kultura a obsah uměleckého vyjádření, určitý druh vnitřní a vnější zbožnosti, tak, jak to všechno zdědily jednotlivé křesťanské denominace po svých předcích. To všechno je jistě něčím velmi důležitým a drahým, ale nikoli podstatným. Podstatné je, zda jsou křesťanské církve pod slovem božím; zda „na slovo očekávají“, jak říká žalmista. Bylo by nešťastné, nerozumné a opovážlivé, zřít se tradici, pokud jsou dobré a schopné života. Ale je těžkým omylem, a často těžkým hříchem, když církev lpí na tradici, která je scestná, nebo dokonce odporuje Písmu a smýšlení Ježíšovu. Vulgata užívá téhož slova o hrozném skutku Jidášově (traditor, tradidit).

Je-li tedy v nauce o neomylnosti jádro, pak to je asi toto: Celé církvi, nejen některým jejím představeným, dal její Pán zaslíbení Ducha pravdy. A protože je její Pán týž včera i dnes i navěky a protože jsou jeho zaslíbení věrná, nemůže jeho církev sejít z cesty, přes všechny své omyly, jimž se jako lidské společenství nemůže vyhnout. Je tedy podle Künga spíše indefectibilis než infallibilis. Podmínkou ovšem je, aby tyto své omyly ve světle božího slova s moudrou poctivostí poznávala, s pokorou vyznávala a s kajcností napravovala. Je semper reformanda et renovanda: Musí se ustavičně znovu obnovovat v první lásce (Zj 2,4) a znovu se svému Pánu, Ježíši Kristu, Slovu božímu podřizovat. Křesťanské, a tedy také v pravém slova smyslu katolické, je pevně doufat, že Pán Ježíš svou slabou a hříšnou církev neopustí, ale navzdory její slabosti a hříšnosti si ji připraví, aby byla svatá, bez poskvrny a vrásky (Ef 5,27). Právě tuto naději vyznáváme, když se modlíme v apoštolském symbolu: „Věřím svatou církev obecnou.“ Věřím, že Pán Ježíš nás všechny své učedníky vede cestou pravdy k jednotě lásky a že nás jednou shromáždí v jednu svou církev, obecnou a svatou.

Kdyby byla církev *societas perfecta*, společnost dokonalá také tím, že už vlastní pravdu (je in possessione veritatis), nebyla by církví putující, ale vítěznou (*ecclesia triumphans*); byla by už v plnosti přicházejícího království božího. Nebyla by na cestě (in via), ale v cíli (in statu termini). Kdo takto smýšlí, ruší její eschatologický rozměr, a církev, která by takovému omylu propadla, ztratila by v tomto přítomném *aiónu* smysl své existence. Příkré odsouzení

snahy prof. Künga varovat naši církev před tímto hrozným nebezpečím, odsouzení aplaudované tolika biskupy, s nímž se mnoho neinformovaných nebo špatně informovaných katolíků beze všeho smiřuje, napovídá, že je naše církev právě tomuto nebezpečí blízko.

Třebaže jádrem sporu prof. Künga s papežskou kurií je infallibilita papeže a učitelského úřadu církve, a nikoli christologie, je třeba se o ní zmínit, protože čtenář Vaší stati se nutně musí domnívat, že prof. Küng byl odsouzen pro nějakou herezi christologickou, ne-li proto, že už nevěří v Pána Ježíše jako Syna božího. Snad od Vás nebylo nejvhodnější, že jste v souvislosti s Küngovou christologií citoval První chalcedonský koncil. Věta, kterou uvádíte, je vytržená z úvodu k definici. Chalcedonský koncil definoval roku 451 toto: V Ježíši Kristu je nutno rozeznávat (*gnórizomenon*) dvojí *fysis* (lidskou a božskou). Jedna s druhou je naprosto nesmíšená a nesloučenná (*asynchytós, atreptós*), i když jsou obě v Kristu nerozlučně spojeny (*adiairetós, achóristós*). Tato část definice čelí monofysitismu a lze ji těžko smířit se semimonofysitským míněním školské theologie de communione idiomatum (že totiž lze beze všeho Kristu jako člověku připisovat vlastnosti božské: všemohoucnost, vševědouce apod.). V druhé části se prohlašuje, že Ježíš Kristus, v němž je dvojí *fysis*, je jen jedna *hypostasis* a má jen jedno *prosópon*. Neříká se ani, že jeho *prosópon* (zde přibližně osobnost) je božské. Říká se prostě, že jednorozený Syn, Bůh Slovo (*Theos Logos*),⁶ Pán Ježíš, je jeden. Při rozboru této definice je nutno uvážit, že termíny *fysis*, *hypostasis*, *prosópon* nejsou převzaty z nejstarší tradice křesťanské, dosvědčené Novým zákonem, ale z filosofie hellenistické; neboť v 5. století už dávno zvítězila snaha synkretizovat křesťanskou nauku s touto filosofií. Rovněž nutno uvážit, že obsah těchto termínů není totožný s obsahem, který jim dává klasická filosofie řecká (Platón nebo Aristotelés). Také nejsou zcela shodné se scholastickými termíny *natura*, *substantia*, *personalitas*, *persona*, a vůbec nejsou shodné s obsahem slov „přirozenost (fysická)“, „podstata“, „osobnost“, „osoba“, jak jim rozumí a jak je užívá dnešní člověk. Proto je tato definice v dnešním zvěstování evangelia těžko použitelná, i když je ji samozřejmě nutno mít ustavičně na

⁶ Srv. J 1,1nn a problematiku Janova prologu, patrně gnostického hymnu, protignosticky upraveného na člověka Krista se zdůrazněním, že „Boha nikdo nikdy neviděl“.

zřeteli při theologické úvaze. Nevím, zda kard. Höffner položil prof. Küngovi otázku, jejíž text je přibližně a jednostranně vytržen a održten z kontextu nicejského symbola a který překládáte takto: „Je Ježíš Kristus nestvořený, věčný Syn boží stejné podstaty s Otcem?“⁷ Ale jestliže se to doopravdy stalo, nemohl prof. Küng právě proto, že je věřící katolík, na takovou otázku „jednoznačně“ odpovědět. Kdyby, jak říkáte, „všichni biskupové a všichni věřící katolíci odpověděli jednoznačným Ano“, byli by podle mínění otců Chalcedonského koncilu všichni monofysité, a tedy heretici.

Aby nebylo mýlky, rád bych, nakolik je to vůbec možno, formuloval tady své vyznání, které je, pokud znám Küngovy christologické texty (např. v jeho knize „Christ sein“), vyznání pana profesora blízké:

Bůh, kterého vyznávám, není Bůh filosofů (ani tomistických), ale Bůh bible: Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jákobův, Bůh mého Pána a Mistra Ježíše Krista.⁸

Vyznávám, že tento Ježíš je člověk, kterého Bůh vyvolil a pomazal Duchem svatým, člověk, který chodil dobře činně a káže evangelium o přicházejícím království božím; že je člověk, který dal sebe sama (*anthrópos ho dús heauton* 1Tm 2,5–6) a byl věrný až k smrti kříže. Vyznávám, že Bůh tohoto svého služebníka (*eved* Iz 42,1nn; *pais*, Sk 4,27.30; *Didaché*) vzkřísil a pravici svou povýšil (Sk 2,32–33; 10,38–40).

Vyznávám, že tento Ježíš byl a je od počátku svého lidského života zcela zajedno se svým Otcem nebeským; že je jeho milovaný Syn, v němž se mu dobře zalíbilo; že je jeho věčné Slovo, které bylo u Boha, a v životě, ve smrti a ve vzkříšení Ježíše Krista bylo vysloveno v čase. Vyznávám, že se mohu setkat s Bohem jen skrze něho a s ním a v něm; že tento Syn člověka a Syn boží je teď smyslem a cílem světa a očekávám v něm s nadějí příchod božího království, které má v něm svůj počátek a bude v něm mít své naplnění.

Proto před ním skláním kolena, neboť takto skláním kolena před svým Pánem a Mistrem a před Bohem jeho i před Bohem mým (J 20,17. 28); i když vím, že mému Pánu a Mistru nejde o to, aby-

⁷ Byl-li v německém textu použit ekvivalent lat. consubstantialis (ř. *homóúsios*), je nutno překládat „jedné podstaty“, a nikoli „stejně“.

⁸ Viz Pascalův memoriál.

chom se mu klaněli, ale o to, abychom ho následovali (Mk 10,18nn; Mt 19,17nn).

Protože vyznávám Ježíše ukřižovaného a vzkříšeného, živého a v církvi, tj. mezi těmi, kdo se shromažďují v jeho jménu, přítomného (Mt 10,20), chci o něm mluvit tak, jak o něm mluvili svědkové jeho pozemského života, smrti a vzkříšení. Odmítám o něm mluvit jako o předmětu scholastické spekulace, jak by asi chtělo Sanctum Officium Romanae et Universalis inquisitionis haereticae pravitatis, a to i teď, kdy došlo k jeho reformě přejmenováním na posvátnou Kongregaci pro nauku víry (Sacra Congregatio pro doctrina fidei). Tento název se mi zdá podezřelý, protože víra, jak jí rozumí bible a jak jí především rozumí Pán Ježíš, není souhlas s nějakými doktrinářskými formulacemi. Podle bible a podle našeho Pána je víra životní postoj otevřenosti a pevného očekávání. V synoptických evangeliích je vždycky nepředmětná a u Marka 11,22 je dokonce atributem božím. U Pavla v sousloví *pistis tú Christú* je někdy Kristus míněn spíše jako subjekt než jako objekt víry. V epistole Židům 12,2 je Ježíš *ho tés pisteós archégos kai teleiotés*: první přede všemi a nade všemi, kdo věří a má víru v plnosti.

Nakonec bych ještě rád připojil několik poznámek na okraj Vašeho prohlášení, pokud mluví o jednání mezi prof. Küngem a papežskou kurií, resp. německými biskupy. Nedívím se, že prof. Küng neuposlechl kategorického předvolání před Kongregaci pro nauku víry. Neznám důvod, proč by tato kongregace měla být kompetentní kontrolovat naše vyznání a autoritativně usměrňovat vědeckou práci našich theologů; vždyť její úředníci i konzultanti nereprezentují učitelský úřad církve ani v tom smyslu, jak mu rozumí theologie, kterou zastávají. Je ovšem známo, že prof. Küng naléhavě žádal o rozhovor s papežem, a audience mu byla odepřena, třebaže je jinak povolována kdekomu. Rovněž je známo, že žádal řádné disciplinární řízení, při němž by měl možnost obhajoby. Na tuto žádost mu prostě neodpověděli. Obě tyto skutečnosti jste ve svém prohlášení zamlčel, zatímco se rozhovory nad tím, že se předvolání na kongregaci vyhnul. Ostatně se mýlíte, když říkáte, že p. profesor odmítal rozhovor s konferencí německých biskupů; tito biskupové totiž ve svém prohlášení k deklaraci kongregace z 19. 12. 1979 tvrdí opak. Rovněž jinak než Vy referují o stycích s dotyčnou kongregací. Snad ještě nejsme tak daleko, že by odsouzení nějaké papež-

ské kongregace dávalo kdekomu právo odsouzeného pomlouvat nebo mu utrhat na cti.

Také bych rád reagoval na to, že zatímco byla Kūngova teze o neomylnosti papeže a magisteria Kongregací pro nauku víry podle zvyklostí inkvizice bez argumentace odsouzena, o ostatní jeho teologii mluví deklarace jen mimochodem jako o „odchýlení od plné pravdy katolické víry“. Myslím, že nemůže být pochyb o tom, co si její autoři představují pod „plnou pravdou katolické víry“, a proto se domnívám, že takto může být obviněn kdekdo, třeba Augustin nebo Tomáš Akvinský. Ve smyslu této poznámky římské deklarace není vůbec theologů, kteří by mohli být považováni za „plně“ katolické. Ostatně soudím, že není tak dalece důležité, zda je někdo theolog katolický, nebo třeba theolog protestantský; je totiž vědecký pracovník, a ne nějaký propagandista. Důležité je, aby byl theologem dobrým a aby jeho práce byla poctivá. Jen tak může pomáhat církvi, aby se s větší ochotou a otevřeností podřizovala slovu božímu. Proto mínění kongregace, které papež přijal za své, že prof. Kūng už není katolickým theologem, nepovažuji za závazné. Za závazné považuji toto: Je-li Kūng theolog dobrý, a přesto nesmí přednášet na katolických fakultách, je to pro naši církev bolestná ztráta, za kterou jsou před církví odpovědní především ti, kteří tento zákaz vydali a mají moc ho prosadit. Spoluvinní jsou ovšem i všichni, kdo s takovým rozhodnutím v slepé poslušnosti souhlasí a kdo je před neinformovanými nebo zmatenými katolíky ospravedlňují. A jestliže jejich podřidivost a nevhodná horlivost zaviní, že se případ prof. Kūnga stane případem precedentním, bude to znamenat v naší církvi pomalé, ale jisté ochromení jakéhokoli pokroku naší teologie, jejíž práce byla v posledních desetiletích tolik úspěšná. Pavlovsky řečeno, bude to znamenat soustavné „uhašování Ducha“ (1Te 5,19).

Přes toto Pavlovo varování čteme ovšem v jeho listě k Římanům (5,20) také toto potěšení: „Kde se rozhojnil hřích, tam se ještě více rozhojnila milost.“ Věřím, že kde se rozhojňují hříchy naše, tam se jistě ještě víc rozhojní milost našeho ukřižovaného Pána, který navzdory všem našim selháním je vždycky nakonec jedinou neomylnou nadějí naší církve i jedinou nadějí mou: nadějí jejího služebníka neužitečného, *tú dúlú achreiú* (L 17,10). Amen i amen.

Paradox křesťanství¹

(1978)

Od počátku, už v Novém zákoně, kanonizované sbírce své nejstarší literatury, se jeví křesťanství jako jeden z orientálních náboženských směrů, ovlivněných gnósi a platonismem a pronikajících takto do hellenistického prostředí. Takových náboženství bylo v pozdní antice víc. Společnost se k nim chovala tolerantně, dokonce s nimi sympatizovala, dokonce jim dávala přednost před odumírajícím státním kultem oficiálních božstev. Nicméně křesťanství ji dráždilo. Přes svou synkretickou náboženskou podobu, která se formálně mnoho nelišila od jiných orientálních kultů (mělo svou iniciaci, své mýty, svá mysteria, svůj mravní kodex, celkem shodný s etikou stoicismu), bylo touto společností spontánně a zdánlivě neodůvodněně obviňováno z ateismu a jako ateismus často pronásledováno. A toto své pronásledování nejen přežilo, ale stalo se nakonec světovým názorem nových evropských lidí, jimž umožnilo, aby převzali kulturu pozdně antického světa, který křesťanství odmítal. A v tomto novém kulturním prostředí, navenek beze zbytku křesťanském, se opravdu zrodil ateismus. Programový, filosoficky zdůvodněný ateismus mohl povstat zřejmě jedině tady, a nikde jinde.

Dnes možná stojíme před zánikem institucionalizovaného a zideologizovaného křesťanského náboženství, tak jako stojíme před zánikem hellenistického myšlení, kterému křesťanství prodloužilo na půldruhého tisíciletí život. A ateismus, který byl jím samým zplazen, zdá se být pro křesťanství právě jedním z největších nebezpečí. Tato skutečnost by zasluhovala důkladný rozbor, na nějž nestačím a který provádějí a provedou jiní s erudicí, kterou postrádám. Nicméně jedno by mohlo být každému nápadné: Ve své institucionalizaci a mytologizaci dosáhlo křesťanství zajisté podivuhodných

¹ Samizdat 1978; *Teologický sborník*, 1, 99, CDK Brno, str. 3 nn.

výsledků. Snad žádné monotheistické náboženství nemělo tak dokonale propojenou hierarchickou strukturu, tak systematicky promyšlenou teologii, žádná archetypická mytická událost nebyla tak dokonale očištěna od naivity a nebezpečné poezie jako soterická událost ukřižovaného a zmrtvýchvstalého boha – Krista. A naopak žádné mysterium nemělo formu tak vznešeně všuměleckou, a přitom natolik vycházející vstříc folkloru, jako svátostné obřady křesťanské. Ale tato věky vyzrálá, a dnes přezrálá slupka vždycky v sobě tajila nezničitelné jádro, které jako by s tím vším nemělo mnoho společného; jehož osudem bylo v skrytosti dozrát, aby snad právě dnes mohlo vydat plod; podle textu jedné z posvátných křesťanských knih: „Zrno pšeničné, které padne do země, neumře-li, samo zůstane. Umře-li pak, mnohý užitek přinese.“

Tímto jádrem je na světě zcela nové a nikdy úplná nevyslechnuté slovo, život a smrt Ježíše Nazaretského, jeho životní postoj a smýšlení, s nímž bylo oficiální církevní křesťanství přes všechny reformy a reformace vždycky v rozporu. Tento Ježíš není vůbec mytický hrdina ani božstvo, které skrze mysteriózní zasvěcení přináší člověku individuální spásu. Ježíš Nazaretský byl mladý židovský laik, posedlý očekáváním nového věku, kterému říkal království boží. Pro toto království boží se rozešel se svým národním a náboženským prostředím. K nepřekonatelnému pohoršení společnosti, v níž vyrostl, se solidarizoval s těmi, které tato společnost ze sebe vyvrhla: se Samaritány, s malomocnými, s publikány, s nevěstkami. Porušoval ostentativně základní příkazy svého náboženství: sobotu a levitickou čistotu. Dokonce problematizoval potřebu kultu v chrámu, náboženském, kulturním a politickém centru židovství, a klidně se smířil s možností jeho zániku. Tím vším rozdráždil představitele svého národa a náboženství tak, že cítili povinnost ho právě v zájmu národa a náboženství zlikvidovat; což se jim asi po roce jeho působení s pomocí nenáviděné okupační vlády podařilo.

Když třicetiletý Ježíš na potupném kříži umíral, umíral zcela opuštěn jako ten, jehož nelze ničím utěšit. V nelidské bolesti a ve smrtelné úzkosti křičel, že ho Bůh zavrhl. Neboť takto je nutno chápat jeho výkřik: „Elói elói lema sabachtani“, a nikoli tak, jak by jej ráda chápala nejstarší Ježíšova pašije. Už i tato pašije je totiž text liturgický a chce přizpůsobit překlad těchto aramejských slov starozákonnímu žalmu; jistěže proto, aby byl pokud možno zmírněn

otřesný dojem, kterým působí Ježíšova smrt, zcela prostá heroismu a vznešenosti a navenek postrádající jakýkoli aktuální smysl.² Je

² Marek 15,34. Matouš 27,46 opakuje tentýž text s variantou *Elí místo Elói*; důvodem je asi v. 47. Jistěže žalm 22. ovlivňuje Ježíšovu pašiji; má doložit, že se skrze ni naplňují stará proroctví. Nicméně Ježíšovo poslední srozumitelné slovo citují oba synoptici dokonce v mateřské řeči umírajícího. V aramejštině je beznadějná hořkost této výčitky ještě důraznější. Ostatně targum na 22. žalm neodpovídá přesně jejímu znění. Zdá se, že pro tuto takřka holou větu není vůbec třeba hledat nějakou literární předlohu. Ostatně takové vyčítavé Proč adresovalo svému Bohu mnoho zbožných autorů Starého zákona: básník knihy Jóh, žalmisté, proroci. Zajisté že na toto Proč máme právo i my. Nemáme však právo čekat odpověď. Ježíš se jí také nedočkal.

Lukášovo evangelium, adresované řeckému kultivovanému prostředí, nejenže už vynechává potupné bičování a korunování trním, ale dokonce opatrně nahrazuje Ježíšovo poslední slovo 6. veršem 31. žalmu. Nejmladší evangelium (Jan 19,30) má na tomto místě slovo *Tetelestai*: „Všechno je dokonáno – splněno – naplněno.“ Je zřejmé, že tu jde už jen o theologumenon, i když christologicky závažné.

Pavel v listě ke Galatským 3,13, napsaným kolem roku 57, vztahuje na smrt svého milovaného Pána příkaz Deuteronomia 21,22–23: „Kdyby kdo zhřešil, že by byl hozen smrti a byl by odsouzen, a ty bys ho pověsil na dřevo, nezůstane přes noc jeho mrtvola na dřevě, ale téhož dne ji hned pohřbíš. Neboť zlořečeným u Boha (hebr. *killat elohim*; *O' kekateramnos hypo tú Theú*) je ten, který visí na dřevě. Nesmíš jím poskvrnit zem, kterou ti Hospodin, Bůh tvůj, dává v dědictví.“ Podle Pavla nás Ježíš osvobodil (*exégorsen*) z otroctví a kletby Zákona (Ga 3,10; Dt 27,36) a změnil celou naši beznadějnou životní situaci tím, že se z lásky k nám stal (*genomenos*) zlořečením (Ga 3,13): Byl nejen vyobcován ze společenství s Bohem i lidmi, *epikataratos*, ale byl na svém kříži sám v sobě exkomunikací – klatbou, a naprostou opuštěností, a zavržením: byl *hé katara* (hebr. *k' lala*).

Když si autor s pomocí prof. Jana Hellera upřesňoval obsah Dt 21, 22–23, citovaného Pavlem, počal tušit, proč Zákon naléhavě žádá, aby zlořečený zločinec byl při západu slunce pohřben: Jeho mrtvola by „poskvrnila zem“ a šířilo by se po ní boží zlořečení; stala by se rovněž zlořečenou tak, jako byla zlořečenou po Pádu člověka (Gn 3,17), dřív než byla s lidmi uzavřena první Smlouva (Gn 9,9nn); byla by neplodnou a rozproštěla by se po ní smrt. Proto bylo nutné co nejdříve ukryt tělo zlořečeného pod zem.

Izraelitě se tomuto způsobu popravky vyhýbali. Tanach o něm mluví jen v knize Jozue v kapitole 8. a 10.: Takto skončili králové měst kanaanských a byli večer pohřbeni podle Zákona.

Evangelia uvádějí jako důvod spěšného pohřbu Ježíšova počátek následujícího dne: večer soboty nebo slavnosti Pesachu. Není jisté, a ani důležité, ve který den byl Ježíš popraven: zda 14. nebo dokonce (podle synoptiků) 15. nisanu (!). Také mnoho nezáleží na dnu v týdnu. Oba údaje jsou zřejmě theologumena: Zdůrazňují souvislost s obětí velikonočního beránka. Ježíš byl zajisté sňat z kříže a při západu slunce pohřben, protože naléhal příkaz Zákona: visel na dřevě jako zlořečený u Boha.

Je zajímavé, že starokřesťanská křesťní symbola souhradně vyznávají: „Ukři-

historicky i psychologicky nevysvětlitelné, proč touto smrtí všechno neskončilo; proč se hned po ní učedníci, kteří Ježíše zapřeli a opustili, vzpomínali do té míry, že v ní viděli počátek – že pro ně Ježíš nezemřel, ale stal se přítomným a ustavičně živým Slovem božím, jejich cestou a pravdou a životem. Nejstarší křesťanský

zován umřel (byl ukřižován, umučen) a byl pohřben“, aniž by bylo pravděpodobné, že zdůraznění Ježíšova pohřbu je rozpomínkou na text epištoly ke Galatským a na ono místo Deuteronomia.

Jen jednou je v Tanachu „visící na dřevě“ jakoby znamením božího smíření: měděný had Nehušan. Podle 4. knihy Mojžíšovy (21,5nn) byl unavený lid potrestán ohnivými hady za to, že mluvil proti Hospodinu. A tehdy z rozkazu božího udělal Mojžíš podobného hada z mědi a vyzdvihl jej na tyč. Pohled na něho uzdravoval uštknuté; jako by v této soše pověšené na dřevu byly pokořeny a přemoženy nepřátelské síly, které v podobě hadů soužily lid z vůle Hospodiny. V Janově evangeliu 3,14 připomíná Ježíš tohoto hada jako předobraz své vlastní smrti.

Prof. Heller také autorovi tohoto textu připomněl, jak je v Písmě často *k' lala*, zlořečení, postaveno do nepřeklenutelného protikladu k *berakah*, k dobrořečení, k požehnání. (Dt 11, 26.28–29; 23,5; 27,12–13; 30,1.19; Joz 8,34; Ž 109,17; Za 8,13)

Janovo evangelium je psáno na rozhraní 1. a 2. století, v době, kdy už křesťanské církve dávno nepochopitelně přežily sliby, že Syn člověka přijde v slávě ještě za života Ježíšových současníků. Autoru čtvrtého evangelia už nezáleží na tom, kdy nastane *synteleia tū aiónos* a kdy přijde *parúsia*. Pro něho se už všechno naplnilo (*tetelestai*). V hodině Ježíšovy smrti se dokonalo to, o čem mluví už v prologu ke svým úvahám o smyslu Ježíšova života, které většinou vkládá do úst samému Pánu. Nic není třeba dodat, neboť jediné boží Slovo, které bylo od počátku s Bohem spojeno vjedno, bylo v lidství Ježíšově v čase jednou provždy vysloveno (1,1.14). Ježíš je život, *zoe*, a tento život je světlem, *fos*, lidí. Toto světlo svítí v temnotách a temnota je nemůže pohltnout (J 1,4–5). Boha nikdo nikdy neviděl; co o Bohu víme, víme jen tehdy, hledíme-li na Ježíše (J 1,18; 14,19). A hodina jeho nejhlubšího ponížení, jeho *kenosis* v umírání na dřevě kříže, je hodinou jeho slávy i slávy boží: *doxa tū theú* (J 17,1). Zlořečení, kterým je kříž, je zároveň dobrořečením; *k' lala* a *b' rachá* v tuto chvíli splyvají vjedno. V hodině Ježíšovy smrti, podle synoptiků zahalené temnotou, se Bůh skrze Ježíše vyslovil jednou provždy; jednou provždy zjevil člověku svou slávu a svou spravedlnost (Mt 3,15), která je vysvobozením.

Albert Camus napsal toto slovo: „Člověk je smrtelný, budiž. Pak ale aspoň umírejme vzdorně, a je-li naším údělem nicota, dejme najevo, že je to nespravedlnost.“ Ježíš Nazaretský takto neumíral. Jeho ultima verba, se vši pravděpodobností autentická, dosvědčují, že zůstává do posledního dechu otevřený svému Bohu, i když už nemá odvahu ho oslovit „Abba“ – Otče. Vstupuje s ním v mezní situaci agonie do posledního dialogu a klade mu poslední otázku. Odpovědí na ni je boží mlčení. Pavel v epištole k Římanům 3,26 píše, že je ospravedlněn ten, kdo je z víry Ježíšovy (*ek pisteós Iesú*). Tato Ježíšova víra, o níž vydává svědectví poslední Ježíšovo slovo, je naší nadějí. A i když to je naděje nepředmětná, je naší nadějí jedinou.

theolog Pavel z Tarsu chápe událost smrti Ježíšovy asi dvě desetiletí po tom, co se stala, takto: „Neposlal mne Kristus kázat v moudrosti řeči, aby nebyl vyprázdněn jeho kříž. Neboť když v moudrosti boží nepoznal svět skrze moudrost Boha, zalíbilo se Bohu skrze bláznovské kázání spasit ty, kdo věří. Židé zajisté znamení žádají a Řekové hledají moudrost. My pak kážeme Krista ukřižovaného, Židům pohoršení, Řekům bláznovství; ale nám, kteří jsme uslyšeli výzvu, boží moc a boží moudrost. Neboť bláznovství boží je moudřejší než lidé a bezmocnost boží je silnější než lidé.“³ Přes starobylý slovník je v tomto textu tak, jak je vůbec možno, přesně vysloveno ono jádro, které je zrnem hořčičným a kvasem, a nemůže být udupáno nepřáteli, ani dobře ukryto přáteli, kteří nahlízejí jeho absurditu.

Tento základ křesťanství je zajisté neslýchaný paradox, který záleží v nepřekonatelném rozporu mezi moudrostí lidskou a bláznovstvím božím: mezi tím, co člověk může, a tím, k čemu je vyzván. Neboť člověk je determinován vším možným, především svým lidstvím, a jako takový je vyzván k tomu, co Ježíš nazýval královstvím božím; k něčemu, co ho naprosto přesahuje, čemu nemůže být nikdy práv, co je zcela nové, neplánovatelné a nepředvídatelné, co převyšuje všechno lidské pomyšlení. Jestliže tedy člověk tuto výzvu uposlechne, musí ztroskotat, jako ztroskotal Ježíš, nebo selhat, jako selhali jeho učedníci, především první z nich, Petr. Ale toto ztroskotání je pro křesťana právě jediným „Slovem božím“. Věřící, že budoucnost se neotvírá tam, kde je zajištěnost bohatstvím nebo mocí nebo moudrostí; budoucnost se otvírá právě v tomhle bláznivém riziku a v těchto ztroskotáních, dokonce v těchto selháních, jsou-li vyznávána ve světle pravdy. Neboť podle Ježíše budoucnost nemají ti, kdo jsou bohatí, ale ti, kdo jsou chudí. Budoucnost nemají ti, kdo se smějí, ale ti, kdo pláč; ne ti, o nichž se mluví dobře, ale ti, o nichž se mluví špatně. Budoucnost nemají ti, kdo jsou spravedliví poslouchající Zákon, ale ti, kdo jsou hříšní, protože nestačí výzvě, kterou uslyšeli. Podle Ježíše právě utištěným a pomlouvaným a hříšným patří království boží. Bůh se totiž nemůže jinak prosadit, jeho království nepřichází jinak než v bláznovství a v bezmoci; právě tyto vlastnosti jsou v křesťanství božímí

³ IK 1,17.21–25

atributy, zjevenými na Ježíši ukřižovaném, „člověku, který vydal sebe sama“.⁴

Teprve toto nahé křesťanství přináší světu spásu. Spása není jen v církvích; ty jsou tu proto, aby byl ukřižovaný a živý Ježíš zvěstován a dosvědčován; jestliže samy sebe znevěrohodní, ztrácejí smysl své existence. Spása není v mystériích ani v určité theologii a etice, ať je její filosofická substruktura sebedůmyslnější. To všechno může být obnovováno nebo se proměňovat; nakonec to může vůbec zaniknout, být přežitkem a minulostí. Ale spása není ani v ničem jiném. Neboť každý člověk se zřekne budoucnosti a začne jednat nelidsky a nakonec bude přemožen smrtí, jestliže nechce přitakat základnímu paradoxu křesťanství: přijmout životní postoj a smýšlení Ježíšovo. Jestliže se zajistí moudrostí, mocí nebo bohatstvím a nevydá se všanc; jestliže nějak neriskuje život, nepopře a nepřekročí sám sebe. A co platí o jednotlivci, platí samozřejmě také o každém společenství a o každé společnosti. Naděje spásy je tedy jenom tam, kde je duch Ježíšův, přičemž není důležité, zda je Ježíš jmenován. Neboť podle jeho slov „každý, kdo chce spasit svou duši, ten ji zahubí; ale každý, kdo ztratí svou duši, ten ji nalezne“.⁵ A také jsme slyšeli, že je psáno: „Zrno pšeničné, které padne do země, neumře-li, samo zůstane; umře-li pak, mnohý užitek přinese.“⁶

⁴ 1. Timoteovi 2,5–6: *anthrōpos Christos Iésús ho dús heauton*.

⁵ Toto logion Ježíšovo je nejpůvodněji zachováno u Lukáše 17,33 (srv. J 12,25). U Matouše 10,39 a 16,25 je už interpolováno pod vlivem velikonoční zkušenosti těch, kteří svědčili o svém setkání se vzkříšeným Ježíšem.

⁶ Jan 12,24.

Návrh přímluv

Oratio fidelium seu universalis
(1968–1995)

Z celého srdce a ze vši síly opět a opět volejme k Pánu:
Kyrie, eleison *nebo*: Pane, smiluj se.

Prosme Pána za pokoj a jednotu křesťanských církví:

Prosme za jejich služebníky:

Prosme za všechny naše bratry, kteří vyznávají Krista:

Prosme za odvahu k pokání:

Prosme za naše bratry, kteří hledají Boha:

Prosme za naše bratry, kteří žijí bez víry:

Prosme Pána za spravedlnost a mír ve světě:

Prosme za politiky a státníky:

Prosme za odvrácení pohrom a válek:

Prosme za pokoření těch, kdo šíří nenávist:

Prosme Pána za všechny, kdo trpí:

Prosme za ty, kterým se křivdí:

Prosme za ty, kdo jsou pronásledováni:

Prosme za ty, kdo jsou opuštěni:

Prosme za vězně, zajatce a vyhnance:

Prosme za ty, kdo už ztratili všechnu naději:

Prosme za ty, kdo jsou ve smrtelné úzkosti:

Prosme Pána za naše příbuzné a přátele:

Prosme za nepřátele:

Prosme za sebe navzájem:

Prosme za zemřelé:

Prosme Pána za všechny a za všechno:

Neboť tys naše útočiště a síla,
a tvá je všechna moc a sláva na věky věků.
R. Amen.

Apoc. 1, 2
Prim. 1, 2

Návrh eucharistické modlitby (1974–1999)

Vzhůru srdce.

R. Máme je u Pána.

Díky vzdejme Hospodinu, Bohu našemu.

R. Je to důstojné a spravedlivé.

Vpravdě je důstojné a spravedlivé,
dobré a spasitelné,

abychom ti, Hospodine, Bože náš,

vždycky a za všechno vzdávali díky
skrze tvého služebníka Ježíše:

Neboť on je tvé věčné Slovo,

kterés nám dal,

když nastala plnost času;

on je tvůj jednorozený Syn,

v němž se ti zalíbilo.

Narodil se z ženy,

z rodu Davidova,

z lidu Abrahamova,

procházel jejich zemí

a činil dobré.

Uzdravoval všechny utištěné od Dávla

a hlásal evangelium o tvém království:

chudým zvěstoval spásu,

zajatým vykoupení,

zarmouceným radost.

A naplnil všechnu tvou spravedlnost:

ačkoli byl bez hříchu,

stal se hříchem a zlořečením,

neboť se ponížil až k smrti

na dřevě kříže.

A tys ho za to povýšil

a dals mu jméno,

které je nade všechno jméno.

A v tomto jeho nevýslovném jménu

tě chceme chválit

a se všemi nebeskými zástupy

a se všemi svatými volat:

Sonetus
R. „Svatý, svatý, svatý jsi, Hospodine,

Bože zástupů.

Nebesa i zem naplňuje tvá sláva.“

„Hosana na výsostech.

Požehnaný ten, který přichází

ve jménu Páně.

Hosana na výsostech.“

Lp. 22.
Vpravdě jsi svatý, Bože,

jsi pramen všeho posvěcení;

proto tě prosíme:

Posvěť svým životodárným Duchem

také tento chléb a toto víno;

ať jsou pravdivým znamením a svědectvím,

že je mezi námi a s námi

naš Pán a Mistr Ježíš Kristus.

Konst. 1, 2
Neboť když přišla hodina,

abys ho, Otče, oslavil,

ukázal těm,

které zanechával ve světě,

jak je bez míry miluje.

V noci, v níž byl zrazen,

vzal při večeři chléb,

vzdal ti díky,

lámal,

dával svým učedníkům

a řekl:

„Vezměte si a jezte z toho všichni:

Toto je moje tělo,

které se za vás vydává.“

Po večeři vzal také kalich,

znovu ti vzdal díky,

dal svým učedníkům

a řekl:

„Pijte z něho všichni:

Toto je kalich mé krve,

která se prolévá za vás

a za všechny

na odpuštění hříchů.

Toto je smlouva

nová a věčná.

To konejte na mou památku.“

Proto na památku jeho přehořké smrti

i vítězného vzkříšení

a v očekávání jeho slavného příchodu

klademe před tebe, Bože,

tento chléb života

a tento kalich spásy

a vzdáváme ti díky za to,

že ses nám dal poznat skrze svého Syna

a žes nám v něm dal svou svobodu

a všechnu naději.

Vzdáváme ti díky,

že teď smíme stát svobodně před tebou

a můžeme ti sloužit

jako tvé královské kněžstvo.

A v pokoře tě prosíme:

Všechny, kdo jíme z tohoto jednoho chleba

a pijeme z tohoto jednoho kalicha,

naplň svým svatým Duchem,

neboť tys nám ho slíbil skrze svého Krista.

Ať nás vede cestou pravdy

k jednotě lásky

a ať nás shromáždí v jednu tvou církev,

obecnou a svatou.

Pro Kristovu oběť,

která je naším smířením,

dej, Bože, svému světu mír a spásu.

Smiluj se nad nešťastnými a pobouřenými

a veď jejich kroky.

Vždyť tvé jsou cesty;

zachraň je těmi cestami,

které znáš.

A nám všem, tvým synům,

dej podíl a společenství

s blahoslavenou Bohorodičkou Marií,

s Kristovými apoštoly,

(s tvým svědkem N. N.),

slavnými mučedníky,

(s N. N.),

se všemi, které sis vyvolil,

a také s těmi,

kterí nám byli blízko

a předešli nás ve smrt.

Ve tvém království

s celým vesmírem,

vysvobozeným z hříchu a smrti,

ať tě jednou všichni chválíme

a oslavujeme

skrze našeho Pána Ježíše Krista:

Neboť skrze něho

a s ním

a v něm

je tvoje všechna čest a sláva,

Bože, Otče všemohoucí,

v jednotě Ducha svatého

po všechny věky věků.

R. Amen.

Poznámky k předcházejícímu textu

a) K titulu Pána Ježíše „služebník Hospodinův“ srovnaj křesťanskou aplikaci 'ebed Iz 42,1nn; ř. pais v modlitbách Sk 4,27.30 a v eucharistii Didaché.

b) Slovo „spravedlnost boží“ je potřeba chápat v kontextu biblickém; tj. nikoli jako spravedlnost „směnnou“. Neboť tato vlastnost

(hebr. *c'daka*) je výhradně atributem božím. Člověk nemůže být ve své determinaci spravedlivý (srv. L 18,9nn). Proto je tato *dikaioσύνη* *Theú* (spravedlnost boží) naší jedinou nadějí: nadějí, že Bůh, Otec našeho Pána Ježíše Krista, přes všechnu naši bezvýhodnou hříšnost, kterou poznáváme a vyznáváme, věrně splní všechno, co svým Slovem slíbil. Neboť jeho Slovo je právě Ježíš, ten ukřižovaný, a toto Slovo je s Bohem jedno: *kai Theós én ho Logos* (J 1,1c). Bůh nám skrze něho a s ním a v něm dává sám sebe i svou spravedlnost. (2K 5,21)

c) Ježíš Nazaretský je Izraelita. Jeho duchovní prostředí i způsob myšlení byly shodné s prostředím a se způsobem myšlení především starozákonních proroků. A u nich slovo *basar* (aram. ekvivalent *bisra*), „tělo“, vyjadřuje celého pozemského člověka. Řecký dualismus duše – tělo je jim neznámý. (Viz např. Iz 40,5: Hospodi-na uslyší „všelike tělo“, tj. všichni lidé: *kol-basar*.) Takto rozumí ekvivalentu hebr. *basar*, ř. *to sóma*, i Pavel, diasporní Žid s rabínským vzděláním. V 1K 15,44 *sóma psychikon* (V corpus animale) je u něho „tělo pozemské“, člověk pozemský, živý, zatímco *sóma pneumatikon* je člověk duchovní, vzkříšený. V Novém zákoně termín *psyché* (hebr. *nepes*, *ruah*) vyjadřuje „dech“, „život“; někdy metonymicky označuje celou živou bytost, zejména lidskou. Jen výjimečně (pod vlivem platonismu) se ozývá pojetí duše jako sídla a nositelky života vyšší, nadzemské povahy. (Srv. J. B. Souček, *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, Praha 1961)

d) 1K 11,25 „novou smlouvu v krvi“ (ř. *hé kainé diathéké en tó haimati*) srovnej především s Ex 24,8.

Tři modlitby

Bože, k tobě volám:
Pomoz mé modlitbě
a soustřed' moje myšlenky u tebe;
vidíš, že já sám nemohu.
Ve mně je tma,
ale u tebe je světlo.
Jsem osamělý,
ale ty mne neopouštíš.
Jsem malomyslný, ale u tebe je pomoc.
Jsem plný neklidu,
ale u tebe je mír.
Ve mně je hořkost,
ale u tebe je trpělivost.
Nerozumím tvým cestám,
ale ty víš, která cesta je pro mne.

Dietrich Bonhoeffer
1906–1945

pro své spoluvězně o Vánocích 1943

Pane, dej mi pokoru a trpělivost,
abych nechtěl změnit,
co změnit nemohu.
Dej mi odvahu, abych se opravdu snažil změnit,
co změnit mohu.
A dej mi moudrost,
abych rozeznal jedno od druhého.

Friedrich Christoph Oetinger
1702–1782

Uprostřed života jsme v branách smrti,
a koho hledat máme spasitele,
jedině tebe, Pane,
kterýž spravedlivě rozhněván jsi
pro hříchy naše.

Svatý Bože,
svatý silný,
svatý milosrdný spasiteli,
hořké smrti nevydávej nás.

Neopouštěj nás v času starosti naší,
když zemdlí síla naše,
neopouštěj nás, Bože.

Svatý Bože,
svatý silný,
svatý nesmrtelný,
smiluj se nad námi.

Tropus na trishagion z 5. století
Notker Balbulus (?), asi 830–912
Český překlad pod titulem
„Anjelská píseň v nakažení morovým“
v Nebesklíči z poloviny 18. století

Zavírka všeho

Některá práce se uzavírá,
jako se zavírá nevyhojená rána.

Franz Kafka

Zdaž není pošetilostí být ještě naživu?
Ach, přátelé moji, to večer se tak ze mne ptá.
Odpusťte mi můj smutek.
Večer nastal;
odpusťte mi, že nastal večer.

Nietzschův Zarathustra

Všichni jsme zajisté smrtelní,
a jako vody, které rozlity jsouce po zemi,
zase sebrány býti nemohou,
aniž se Bůh na osobu ohlédá;
ovšem myšlení svá vynesl,
aby vyhnání nevyháněl od sebe.

2. Samuelova 14,14

AMHN EPXOY KYPIE IHCOY

Zjevení Janovo 22,20b

Nejdůležitější vysvětlivky

Tanach: hebr. akrostich, označující soubor biblických knih (Tóra, Nevi'im, Ketuvim = Zákon, Proroci, Spisy), kanonizovaný rabíny na konci 1. století v Javné (Jamnii), palestinském městě na břehu Středozemního moře. Je pro Židovstvo dodnes závazný.

Q: Logienquelle: nutně předpokládaná sbírka (sbírky?) výroků (logií) Ježíšových z 1. poloviny 1. století, nejhojněji použitá u *Mt* a *L*.

O': Septuaginta (někdy označovaná také S), řecký překlad Starého zákona, pořízený pro Židy v diaspoře v egyptské Alexandrii v 3.–2. století př. Kr. Obsahuje Tanach i knihy deuterokanonické (apokryfy) a některé apokryfy (pseudepigrafy).

V: Vulgáta, latinský překlad O' a Nového zákona, upravený ze staršího textu (Vetus Latina) Jeronýmem († 420); pro latinskou církev definitivně závazný od Tridentského koncilu roku 1546.

Značky biblických knih jsou převzaty z *Biblické konkordance*, edice Kalich, Praha, I 1961, II 1963, III 1967.