

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

**Bohem ospravedlněný člověk podle
Hanse Künga
Jeho přínos v kontextu tradičního
mezikonfesijního sporu**

Jan Tkáčik

Katedra systematické teologie
Vedoucí práce Mgr. Ondřej Kolář ThD.
Studijní program Teologie (B6141)
Studijní obor Evangelická teologie (6141R007)

Praha 2024

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci s názvem *Bohem ospravedlněný člověk podle Hanse Künga: Jeho přínos pro tradiční mezikonfesijní spor* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne 5. července 2024

Jan Tkáčik

Bibliografický údaj

TKÁČIK, Jan. *Bohem ospravedlněný člověk podle Hanse Künga: Jeho přínos pro tradiční interkonfesijní spor*, Praha 2024, bakalářská práce, Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova, vedoucí práce Mgr. Ondřej Kolář, ThD.

Anotace

Tato bakalářská práce se věnuje nauce o ospravedlnění, která je ústřední částí křesťanské dogmatiky. Ospravedlnění se stalo vůdčím teologickým důvodem pro rozštěpení západní církve v době reformace. Protestantská a katolická teologie následně zastávala až do pol. 20. stol. vzájemně nepřijatelná stanoviska. Teologické sblížení, projevované ekumenickým hnutím, zažilo průlom díky Hansi Küngovi, tehdy neznámému švýcarskému katolickému teologovi. Ve své práci *Rechtfertigung* důkladným zkoumáním, jednak katolického učení daného Tridentským koncilem, jednak soudobého protestantismu představovaného K. Barthem, dospěl k objevu, že celkově panuje mezi oběma konfesemi podstatná shoda. Jeho závěr byl v následujících čtyřech desetiletích rozvíjen na mezinárodní úrovni ekumenické teologie, přičemž největšího úspěchu bylo dosaženo Společnou deklarací katolické církve a Světového luterského svazu r. 1999.

Právě toto téma jsem zvolil proto, že ekumenické smýšlení je mi blízké a považuji jej za nutný předpoklad výstižného výkladu křesťanské zvěsti, jejíž významová pestrost je rozložena mezi konfesijně diferencované křesťanstvo. U Hanse Künga obdivuji jeho teologický nadhled, literární a intelektuální vytříbenost.

Práce sestává ze čtyř kapitol. První stručně představuje milníky v myšlenkovém vývoji ospravedlnění. Druhá představuje teologii ospravedlnění Hanse Künga. Třetí pojednává o Küngově řešení pro konfesijní spor. Čtvrtá vyzdvihuje Küngův přínos pro následný ekumenický dialog.

Klíčová slova

Protestantská a katolická dogmatika, ospravedlnění, konfesijní spor, teologie Hanse Künga, ekumenický dialog.

Summary

This bachelor's thesis deals with the doctrine of justification, which is a central part of Christian dogmatics. Justification became the leading theological reason for the split in the Western Church at the time of the Reformation. Protestant and Catholic theology subsequently held mutually unacceptable positions until the

mid-20th century. The theological rapprochement manifested by the ecumenical movement experienced a breakthrough with Hans Küng, a then unknown Swiss Catholic theologian. In his work *Rechtfertigung*, he thoroughly examined both the Catholic doctrine given by the Council of Trent and contemporary Protestantism represented by K. Barth, he came to the discovery that, on the whole, there was substantial agreement between the two denominations. His conclusion was developed over the next four decades at the international level of ecumenical theology, with the greatest success being achieved with the Joint Declaration of the Catholic Church and the Lutheran World Federation in 1999. I have chosen this topic because I am close to the ecumenical mindset and consider it a necessary prerequisite for a concise interpretation of the Christian message, whose diversity of meaning is distributed among confessionally differentiated Christianity. In Hans Küng I admire his theological insight, literary and intellectual sophistication.

The work consists of four chapters. The first briefly introduces milestones in the thought development of justification. The second introduces Hans Küng's theology of justification. The third discusses Küng's solution to the confessional controversy. The fourth highlights Küng's contribution to subsequent ecumenical dialogue.

Keywords

Protestant and catholic dogmatic theology, justification, interconfessional dispute, Hans Küng's theology, ecumenical dialogue.

Poděkování

Na tomto místě bych chtěl vyjádřit upřímné díky všem, kteří mi byli oporou a pomocí při tvorbě této práce. Předně děkuji Mgr. O. Kolářovi, ThD., za společný výběr tématu, ochotu být mým vedoucím, ohleduplnost vůči mému způsobu psaní, za možnost tvůrčí svobody a v neposlední řadě za povšechně přínosné konzultace. Dále patří velký dík mé rodině, především rodičům, za neochvějnou a mnohostrannou podporu při vysokoškolském studiu. Děkuji rovněž sboru ČCE ve Valašském Meziříčí, především D. Hellerovi za již dlouholeté formativní duchovní vedení a upřímný zájem, a B. Trčkovi za štědrost a přejícnost projevenou tolikrát darem jakostní literatury. Za skvělé knihy rovněž upřímně děkuji E. Šindelářové a J. Trefilové a za půjčování literatury fakultním knihovnám ETF, HTF, a hlavně KTF UK. Velké díky celé akademické obci na ETF UK: Mgr. K. Surovcové za skvělou práci studijní referentky, Dr. L. Benešovi za prodloužení lhůty pro odevzdání práce, svým spolužákům za sdílení studia teologie a pedagogům za znalosti a dovednosti, kterými mě rozvíjejí.

Obsah

Úvod	9
Poznámka k citacím a jiným odkazům	9
Pracovní definice	10
1. Stručný přehled ve vývoji myšlení	12
1.1 Pavlovská teologie	12
1.2 Augustin	14
1.3 Scholastika	16
1.4 Základy luterské teologie	18
1.5 Základy reformované teologie	22
1.7 Tridentýský koncil	25
1.8 Barth a katolické sbližování	27
2. Kűngovo pojetí	31
2.1 Teologické předpoklady	31
2.1.1 Christologie	31
2.1.2 Kosmologie	32
2.1.3 Hamartologie	33
2.1.4 Hříšník a svoboda	34
2.2 Uskutečnění ospravedlnění	36
2.2.1 Milost Boží	36
2.2.2 Prohlášení spravedlivým	37
2.2.3 Objektivní složka ospravedlnění	38
2.2.4 Subjektivní složka ospravedlnění	40
3. Řešení mezikonfesijního sporu	47
3.1 Terminologie kamenem úrazu	48
3.2 Přes tradici k bibli	49
3.3 Ospravedlnění v úplnosti	51
3.4 Kritika Kűngovy práce	52
4. Recepce Kűnga v ekumenickém dialogu	53
Závěr	57
Seznam literatury	58

Úvod

S naukou o ospravedlnění je potíže. Vzhledem ke skutečnosti, že se jedná o biblicky založenou nauku a centrální část křesťanské dogmatiky, jsou obtíže ještě vystupňované. Teologie tak s naukou zápolí téměř od počátku církevních dějin, přičemž musí hledat její patřičné vysvětlení, aby na jednu stranu objasnila obsah víry a na druhou stranu zamezila zcestným výkladům. Podstatný význam nauky však z rozdílných pojetí, jež se mezi teology objevily, dělá rovněž podstatné rozdíly. V reformaci se výrok *articulus stantis et cadentis ecclesiae* plně uskutečnil, když se západní církev teologicky i institucionálně rozštěpila. Po dalších 400 let pokračovala protestantská a katolická teologie v nepřátelských polemikách a nedorozuměních. S příchodem ekumenické teologie v zastoupení význačných představitelů na obou stranách se vyvíjí upřímná snaha o teologické porozumění. Jak ve skutečnosti chápeme ospravedlnění my a jak vy? O co či koho vlastně v ospravedlnění jde? Co má teologie v tomto ohledu o Bohu a člověku vypovědět a může přitom být teologií protestantskou i katolickou? Tyto a jiné sporné otázky byly předmětem zájmu katolickému teologovi Hansi Küngovi, který o ospravedlnění pojednal s mimořádnou ekumenickou pozorností a dokázal identifikovat příčiny tradičního konfesijního sporu ve své dizertační práci *Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barth und eine katholische Bessinung*. Než budeme sledovat jeho teologii ospravedlnění, musíme se seznámit – což jistě musel i Küng sám – s teologickým dědictvím, sahajícím k biblickým základům, a od něj chronologicky postupovat přes teologický střet v reformaci až k 20. stol. Po představení Küngova pojetí vyplyne, jakým způsobem lze dříve štěpící teologické výroky rozřešit, aby nauka o ospravedlnění již nebyla důvodem k roztržení církve. Na závěr ukážeme význam Küngovy práce v progresivních dokumentech ekumenického dialogu v 2. pol. 20. stol.

Poznámka k citacím a jiným odkazům

Všude, kde se neodkazuji na zdroje v českém jazyce, se při citacích cizojazyčných děl jedná o můj překlad.

V poznámkách pod čarou používám několikrát formuli „následující založeno na [kap.]“. Jde o způsob, jak ponechat textu přehlednost a nezahltit jej odkazy. Formule upozorňuje, že následující obsah je parafrází hlavních autorových myšlenek z podkapitoly či kapitoly daného zdroje.

V seznamu literaturu uvádím výhradně ty tituly, z nichž jsem při psaní práce vycházel. Jestliže můj zdroj ve svém díle citoval jiný zdroj (tedy citace v citaci), tento jiný zdroj uvádím v řádné formě v poznámce pod čarou, nakolik byl identifikovaný mým zdrojem.

Pracovní definice

Přejděme ihned k věci. Jakožto uvedení do teologického kontextu, do nějž dogmatické ospravedlnění patří, nechť poslouží definice z protestantské a katolické strany. Jejich výběr není náhodný. Níže uvedené nám totiž odhalí jednak teologickou šíři, s níž je nauka neodmyslitelně spojená, jednak specifika, která charakterizují protestantské (1,2) a katolické chápání (3,4) ospravedlnění.

(1) „Jde o to vysvětlit, že a do jaké míry v těchto dějinách, resp. v Božím rozsudku nad člověkem, který zakládá tyto dějiny, k nám přichází to spravedlivé. Jde o to ukázat jednak spravedlnost Boha, který dává spravedlnost člověku, jednak spravedlnost, kterou člověk od Boha dostává. Hluboce problematickým prvkem těchto dějin je notorická a zjevná lidská nespravedlnost.“¹

(2) „Křesťanský život je dynamický proces lidské proměny k obrazu Kristovu [...], jehož prvním krokem je ospravedlnění, Boží odpuštění hříchů, které přijímáme vírou (Ř 3,23-28). Je uskutečněno a manifestováno v Ježíši Kristu, v němž nás Bůh přijímá svobodně, bezpodmínečně a nezaslouženě, navzdory našemu hříchu a odcizení se Bohu, druhým i sobě samým. Ospravedlnění je právníký termín a znamená zproštění viny či napravení. Naše ospravedlnění znamená, že náš porušený vztah s Bohem byl obnoven skutkem svobodné milosti a odpuštění. Boží čin ospravedlnění je pouhá milost (sola gratia) a je přijímána pouhou vírou (sola fide) [...] Boží čin ospravedlnění je svobodný dar a není na nás nijak závislý, i když volá po naší odpovědi. Proto je vhodnějším stručným vyjádřením, že jsme ospravedlněni milostí skrze víru. Ospravedlnění si nemůžeme zasloužit ani vírou. Víra je pouze náležitou odpovědí důvěry na Boží bezpodmínečné přiznání se k nám.“²

(3) „Ospravedlnění je Boží spásné konání na jednotlivém člověku působené skrze Ježíše Krista v Duchu sv., které dává z milosti a skrze víru osvobození od hříchů a vnitřní obnovu. Tím je ospravedlněnému otevřená cesta k věčné spáse, která vede skrze osvědčení se v dobrých skutcích a skrze společenství církve. Poselství o ospravedlnění je ústřední křesťanskou výpovědí o tom, že hříšný se stává před Bohem dobrým, a jak se stává takto dobrým [...] Tím teologicky shrnuje nauku o milosti (dispozice, zákon a evangelium, Boží dětství, posvěcení, teologické ctnosti).“³

(4) „Katolická nauka tvrdí, že ospravedlnění je událostí, v němž Bůh svobodným činem lásky zakládá s člověkem takový vztah, který od něj svatý Bůh žádá a který mu je ze štědré milosti ochoten dát. Činí tak tím, že dává člověku podíl na Boží přirozenosti (2 Pet 1,4). To nastane, když nechá Bůh Ducha svatého, svého Ducha, účinkovat v lidském životě jakožto Ducha synovství (Ř 8, 15), Ducha svobody (2 K 3,17), Ducha svatosti (Ř 1,4), čímž jej zbožňuje a dává mu doklad o tomto novém stvoření [...] pomocí slova a svátostí. Tato spravedlnost,

¹ Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, 576.

² Migliore, *Víra* usilující rozumět, 213-241.

³ Beinert, *Slovník kat. dogmatiky*, 242-243.

kteřá se netoliko právně přičítá, nýbrž člověka činí vskutku spravedlivým (Ř 1,17; 6,20; 8,10; 1 K 15,17n; Ga 5,5; Ef 4,24 a jinde) zároveň znamená odpuštění hříchů.“⁴

Správná metodologie každé práce předpokládá vyjasnění klíčových pojmů. V tomto případě je však v samotném vymezení pojmu ospravedlnění (iustificatio, justification, Rechtfertigung atd.) problém, který budeme řešit postupně. Společně Hansem Küngem zjistíme, že jeden pojem může znamenat dvojí, což je nutno co nejdříve reflektovat. Snad nebude příliš velkým zjednodušením srovnání, že zatímco katolický teolog vnímá jeho význam v subjektivní rovině, protestantský protějšek naopak v objektivní. Podle Künga má pojem obsáhnout obojí, žel ve skutečnosti docházelo k tomu, že pojem byl chápán buď jedním, nebo druhým způsobem, což nemůže pochopitelně způsobit nic jiného než úplné nepochopení, teologický rozchod.

Co se vlastně myslí oněmi dvěma rovinami? Nebudeme předbíhat. Nyní nechť postačí, že událost ospravedlnění není záležitostí jen, takříkajíc, Boží strany – která je nápadná Bartha (1) a Migliore (2) –, nýbrž rovněž té lidské – nápadné u Beinerta (3) a Rahnera (4). Teprve společně vytvářejí jednu skutečnost vnímanou dvěma perspektivami – dění v Kristu a dění v člověku.

⁴ Rahner, Vorgrimler, *Dictionary of Theology*, 260-261. Pro přehlednost jsem zachoval jen odkazy na biblická místa, odkazy na pojmy a koncilní výroky (uvedené v Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*) jsem pro přehlednost vypustil.

1. Stručný přehled ve vývoji myšlení

Následuje výběrový, adekvátně stručný přehled teologických milníků, které určovaly a určují obsah nauky o ospravedlnění. Rozhodně nemá jít o celistvý historicko-systematický přehled, jelikož vývoj myšlení si zasluhuje přinejmenším hutnou monografii. Jde o to ukázat, že nauka obsahově vychází z biblických základů, z pavlovských epištol a jeho pojetí Boží milosti. Ostatně milost je nepostradatelnou myšlenkou, konceptem, který je předpokládán všemi níže uvedenými teologickými přínosy, posuny, důrazy. Uvedené milníky mají také ukázat, jaké obsahy byly k dispozici v době propuknutí katolicko-protestantského sporu a následně v době ekumenického sblížování. Jelikož zaměřením práce je vztah mezi katolickým a protestantským učením, tak jak jej pojmal Hans Küng, končí přehled v pol. 20. stol. K nejnovějšímu vývoji se dostaneme v poslední kapitole.

1.1 Pavlovská teologie

V jistém ohledu je teologické zápolení s pojmem ospravedlnění snahou, jak se vypořádat s myšlenkovým dědictvím apoštola Pavla, tak jak ho představil především v novozákonním listu Galatským a později rozvíjel v listu Římanům. V souladu se starým zákonem píše o ospravedlnění mnohem častěji pomocí sloves (δικαιουν) než jmen (δικαιοσις), což naznačuje, že ospravedlnění je pro něj člověk Božím činem.⁵ Zvěst Kristova evangelia je pro něj „moc Boží ke spasení pro každého, kdo věří, předně pro Žida, ale také pro pohana. Vždyť se v něm zjevuje Boží spravedlnost, která je přijímána vírou a vede k víře.“⁶

Svou teologii ospravedlnění z víry představil nejprve v kontextu sporu, zdali se od uvěřivších pohanů má vyžadovat obřízka, což vyžaduje Zákon. Podle Pavla „v Kristu Ježíši nezáleží na tom, je-li někdo obřezán či ne; rozhodující je víra, která se uplatňuje láskou.“⁷ Zákon totiž nevede k cíli, ke spasení, k pravému společenství s Bohem: „Kdybychom mohli dosáhnout spravedlnosti skrze Zákon, byla by Kristova smrt zbytečná.“⁸ Pavlovi nejde o to, aby Zákon znevážil, naopak mu přičítá velkou roli dozorce, [...] tedy jakési zábrany, která má lidské chování z Boží vůle udržet v určitých mezích⁹[...]. Zákon byl však překonán Ježíšovým vzkříšením, kterým se Bůh k Ježíši přiznal, byť smrt dle Zákona znamená prokletí. Víra ve vzkříšeného Krista zahrnuje jistotu, že Bůh se ze své dobré vůle přiznává k hříšníkovi stejně jako k Ježíši, aby byl člověk ospravedlněn. Pavlovo učení je domyšlením zvěsti o odpuštění hříchů, kterou

⁵ McGrath, *Iustitia*, 21. Tam uvádí, že v Ga je sloveso 8krát, v Ř 15krát a jméno pouze jednou.

⁶ Ř 1, 16-17.

⁷ Ga 5,6.

⁸ Ga 2,21.

⁹ Pokorný, *Úvod*, 175.

přelomově obohacuje tím, že odpověď člověka se netýká „jen přizpůsobení jednotlivých činů, ale přítakání celé osobnosti k Boží dobré vůli.“¹⁰

Pavel chápe příchod Krista jako přelomovou událost pro dějiny vztahu člověka a boha. Židé i pohané se bohu odcizili svou bezbožností, a všem jim proto hrozí Boží soud. Židé sice znají Boží zjevení, zaslíbení, Boží zákon, nejsou však schopni Zákon plnit, a tak jsou jen usvědčováni z viny. Lidé sami o sobě tedy nemohou obstát před Božím soudem.

Hřích pojímá v jednotném čísle, primárně má na mysli totiž celkové odcizení člověka, ne jednotlivé poklesky. „Člověk se odcizuje tím, že i dobré věci jako plnění Zákona koná proto, aby se prosadil, aby potvrdil svou nezávislost na bohu, na němž je reálně závislý celým svým životem. Člověk, který chce být jen sám svůj (analogicky dítě vůči rodičům), ztrácí základní konstitutivní charakter svého lidství. Oddat se hříchu vede přirozeně ke smrti, nejde o Boží odplatu. Hříšník dostává to, co chtěl, když chtěl být jen sám svůj.“¹¹

Pavel vychází z teze, že v Ježíši Kristu, v jeho kříži i vzkříšení, se zjevuje Boží spravedlnost, která víru budí a je vírou přijímána. „Nejde o spravedlnost ve smyslu konkrétních právních předpisů ani abstraktní Boží vlastnosti. Je to Boží vůle ve smyslu ústavy nového věku a současně vnitřní, bez vnějšího donucení působící moc k jejímu uplatňování, soustředěná v Kristově příběhu.“¹² Kristova smrt otvírá jako smířčí obět' přístup k bohu, proměňuje hříšníka Boží láskou a umožňuje mu, aby obstál před Bohem.

Víra je vyvolávána důvěryhodností Božího vztahu k člověku a současně vede k přijetí a zvnitřnění tohoto vztahu s člověkem. Znamená důvěru, že Bůh je ve své spravedlnosti člověku nakloněn a jako Otec ho chce vést k životu. Pavel si zřejmě uvědomuje, že uvěřit neznamená jednou provždy překonat vnitřní odcizení, a že víru je třeba obnovovat a udržovat, aby rostla a neslábla, podobně jako každý jiný osobní vztah.“

Dle Pokorného Pavlovo „učení o ospravedlnění především vyjadřuje skutečnost, že člověk nejen svůj život jako takový, ale i jeho smysl a cíl přijímá jako dar, takže ve své touze po emancipaci vlastně propadá odcizení.“¹³

Ospravedlnění z víry má také etické důsledky. „Ukazuje, „že nestačí usměrnit nebo napravit lidské skutky předpisy Zákona, ale že k cíli lze dospět jen tím, že se změní člověk sám, celý jeho postoj, jeho vztah k Bohu a jeho sebepochopení [...] Učení lze interpretovat také v tom smyslu, že skutečná aktivita a tvorba je vlastně činorodým přijímáním. Ostatně jakékoli nadání nebo talent, lze přijmout jen jeho rozvíjením ve službě druhým lidem.“¹⁴

¹⁰ Pokorný, *Úvod*, 175

¹¹ Tamtéž, 208.

¹² Tamtéž, 208-209.

¹³ Tamtéž, 209.

¹⁴ Pokorný, *Úvod*, 210.

1.2 Augustin¹⁵

Z patristického období nejvíce vynikl a teologii milosti navždy ovlivnil Učitel milosti, Augustin. Zvrat v jeho teologii ospravedlnění nastal s nástupem na biskupský stolec v Hippu. Jestliže dříve tvrdil, že v kontextu spásy předchází časné ano od lidstva pro boha věčné Boží vyvolení lidstva, nyní už myslí, že vyvolení lidstva se zakládá na věčném Božím rozhodnutí. Odmítá dále svůj dřívější názor, že člověk se k bohu obrací díky svobodné vůli, bez Boží pomoci. Nyní myslí, že lidský obrat k bohu je rovněž Božím milostivým darem. Opouští i svůj optimistický názor na široké schopnosti vůle, nyní ji pokládá za hříšnou. Milost Boží musí vůli nejdříve osvobodit, aby mohla vést člověka k ospravedlnění.

Toto pojetí Augustin zpracoval ještě před střetem s pelagianismem, který vyžadoval polemiku napříč několika dílčími tématy. Jedním z nich byl spor o svobodu lidské vůle ve vztahu k přijetí Boží milosti. Augustin, vědom si radikálního účinku hříchu, obhajuje volní schopnost člověka, v tomto je vůle svobodná (*liberum arbitrium*). Avšak popírá, že by člověk byl svobodný (*libertas*), protože nedokáže volit a konat dobro. Proto píše o svobodné vůli v zajetí (*liberum arbitrium captivum*). Bůh dal lidem svobodnou vůli, která vede k dobrému či špatnému život a podle toho Bůh člověka soudí. Darovaná milost svobodnou vůli neruší, naopak! Osvobozuje ji, zakládá v ní, po lidském upadnutí do hříchu, opět svobodu, aby člověk byl dobrý. Milost léčí, činí z *liberum arbitrium captivum* kýženou *liberum arbitrium liberum*. Augustin tedy dokáže udržet milost a vůli ve smysluplném vztahu. „Vždyť jestliže není Boží milost, jak může být Bůh spasitelem světa? A jestliže není lidská vůle, jak může být soudcem světa?“¹⁶

Zajatá vůle nedokáže ospravedlnění chtít, dosáhnout jej. Jak je poté možné, že v člověku je víra, že ho Bůh ospravedlní? Augustin víru vysvětluje jako Boží dar, milost je zkrátka příčinou také pro akt uvěření. Rozlišuje 2 způsoby milostivé Boží působnosti: Působící (operativní) milost dává hříšníkovi vůli, která je schopná chtít dobro a spolupůsobící milost (kooperativní) pomáhá člověku vůli užívat a konat dobro. Prvním způsobem tedy Bůh ospravedlnění zahajuje, druhým jej dokončuje.

Přesto platí, „že ten kdo tě stvořil bez tebe, ten tě bez tebe neospravedlní.“¹⁷ Zda člověk milost přijme a uchová si ji, zda přijme dar ospravedlnění, dle Augustina spočívá na lidské straně.

Dar ospravedlnění člověk z lidské perspektivy nezasluhuje, jelikož zajatá vůle vede ke zlému, ani nechce, jelikož zajatá vůle toto dobro nežadá. Až po

¹⁵ Následující založeno na podkap. The Fountainehead: Augustin of Hippo v McGrath, *Iustitia*, 38-54. Odtud dále odkazují jen na přímé citace.

¹⁶ *Epistola* 214, 2. In: *Iustitia*, 42.

¹⁷ *Sermo* 169, 13. In: McGrath, *Iustitia*, 42.

obdarování hříšník zjistí, jaké dobro mu z milosti bylo dáno. Logika této záchrany se někdy vyjadřuje jako nemoc (hřích) a lék (milost), přičemž hlavním příznakem hříchu je neschopnost chtít vyléčit.

Augustin neodmítá význam zásluh, dobrých skutků. Nic takového prý není možné před ospravedlněním, naopak poté ano. Zmíněné spolupůsobení (kooperace) Boží s lidskou vůlí je proces, který má vést ke konání dobrých skutků. Augustin přitom stále chápe zásluhy jako Boží dary, dobro připisuje spíše bohu než člověku. V tomto smyslu lze říci, že věčný život je odměnou za zásluhy. Podle slavného výroku platí, že „když bohu korunuje naše zásluhy, korunuje výlučně své dary.“ Jestliže člověk zasluhuje za svůj život odměnu, platí to jen s ohledem k darované milosti.

Ústředním obsahem je pro Augustina porozumění Boží spravedlnosti (*iustitia Dei*). Nejedná se o spravedlnost, která z boha činí spravedlivého boha, nýbrž o spravedlnost, kterou Bůh z lásky k lidstvu činí z hříšníka spravedlivého a která byla zjevena v Kristově díle.

Ačkoliv se diferencovaná milost může jevit jako neosobní síla, na řadě míst Augustin jasně spojuje milost s působením Ducha svatého. Vnitřní obnova v procesu přijímání ospravedlnění se vykazuje láskou, kterou v nás vzbuzuje Duch, který je sám láskou.

Důležité je, jak se Augustin vypořádává s vírou, skrze niž dochází k ospravedlnění. Víra může být bez lásky, pak se jedná o intelektuální schopnost, která však pro křesťana nemá hodnotu. Pravá víra je naopak ta, která koná skrze lásku, což nachází v biblickém „V Kristu Ježíši nezáleží na tom, je-li někdo obřezán či ne; rozhodující je víra, která se uplatňuje láskou.“¹⁸ Přitom platí, že víru i lásku pokládá za Boží dary spíše než přirozeně lidské schopnosti. Do pojetí víry vnáší rozumový rozměr, kloní se k chápání, že víra znamená především dbát Božího slova. Na rozdíl od lásky (*caritas, dilectio*) nedokáže sama dosáhnout ospravedlnění. Augustin tedy zastává *sola caritate iustificamur*.

Milost člověka skutečně mění, nejedná se jen o něco vnějšího, teoretického, jak bude namítáno v reformačním sporu. „Co jiného znamená ospravedlněný než učinit spravedlivým a stejně co jiného znamená [Bůh] ospravedlňuje bezbožné, než že Bůh činí spravedlivým někoho bezbožného?“¹⁹ Jak už jsme zmínili, Bůh v ospravedlnění koná působící a spolupůsobící milostí, první osvobozuje vůli, druhá vůli vede k dokonalosti. Člověk se tedy postupně mění v nové stvoření, v němž je hřích vykořeněn a do jehož srdce vložena láska formou Ducha svatého. Nové stvoření se však stále musí bránit hříchu, který za jeho života nikdy zcela nevymizí, ačkoliv láska k bohu i bližnímu se má vzmáhat. Pro Augustina má spravedlnost rovněž etický a kosmologický rozměr. Eticky spravedlivé je jednání s inherentní morální hodnotou a určitým záměrem.

¹⁸ Ga 5,6.

¹⁹ *De spiritu et littera* xxvi, 45. In: McGrath, *Iustitia*, 47.

Správný záměr přitom musí vzejít od působící milosti a aktu Ducha, tedy od osvobozené, dobré vůle. Skutky spravedlnosti tak vyžadují víru působící skrze lásku. Teprve díky ní může být čin klasifikován jako záslužný.

Kosmologická spravedlnost je výrazem pro přirozený řád světa, který pochází od boha, z jeho vůle. Stvořený svět byl před zhřešením spravedlivý – mezilidské vztahy, vztah člověka k bohu nebo k prostředí byly takové, jaké je Boží vůle chtěla mít. Odpadnutí od tohoto řádu znamená porušit spravedlivý řád věcí. Ospravedlnění poté znamená návrat k původnímu, věčnému, neporušenému řádu celého světa.

1.3 Scholastika²⁰

Jaký obsahový posun vneslo do chápání ospravedlnění dlouhé období scholastiky? Středověcí teologové obecně chápou povahu ospravedlnění tak, že „se netýká pouze počátku křesťanského života, ale také jeho pokračování a výsledné zdokonalení, ve kterém jsou křesťané učiněni spravedlivými před Bohem a před všemi lidmi, a to podstatnou změnou ve své povaze, a nikoliv pouze ve svém statusu. Tím se od počátku vylučuje rozdíl mezi ospravedlněním (chápaným jako vnější prohlášení od Boha) a posvěcením (chápaným jako následný proces vnitřní obnovy), což je charakteristické pro období reformace.“²¹

Již Augustin rozlišuje v ospravedlnění několik etap – odpuštění hříchů, vyznání hříchů a modlitba za odpuštění. Postupně se teologická pozornost soustřeďuje k vnitřnímu ospravedlnění, až nakonec vzniká koncept proces ospravedlnění. Jde o to systematicky postihnout, co se ve skutečnosti děje v člověku. Proces byl definován jako kauzální řetězec třech, později čtyř příčin, jehož počátkem je do člověka vložená milost a koncem odpuštění, zproštění hříchů. Diferenciaci procesu na čtyři momenty proslavil Doktor teologie, Tomáš Akvinský. Ovlivněn aristotelskou dynamikou, chápe proces jako vnitřní pohyb, posun z hříšnosti do milosti. Čtyřmi fázemi ospravedlnění tak jsou

- 1) „dodání milosti;
- 2) pohyb svobodné vůle, která směřuje k bohu pomocí víry;
- 3) pohyb svobodné vůle, která se odvrací od hříchu;
- 4) zproštění hříchů.“²²

Podává vysvětlení z hlediska fyziky, podle něhož dynamiku musí zahájit hybatel (tedy Boží milost), následuje pohyb protějšku, který má být uveden do pohybu

²⁰ Následující založeno na podkap. The nature of justification, McGrath, *Iustitia*, 59-72. Odtud dále odkazují jen na přímé citace.

²¹ McGrath, *Iustitia*, 59-60.

²² *Summa Theologiae* IaIIae q. 113 a. 8. In: McGrath, *Iustitia*, 64.

(tedy dvojí pohyb vůle), a proces se zastavuje dosažením cíle (odpuštění hříchů). Milost musí odpuštění předcházet, jelikož je (fyzikálně) účinkující příčinnou pro cíl ospravedlnění, odpuštění hříchů. Někteří vykladači Tomášovi namítali, že ospravedlnění je pouze soudní (forenzní) akt, odpuštění hříchů Bohem. To lze odmítnout tím, že odpuštění není možné bez předchozích třech fází, že odpuštění je závěrem, cílem delšího dění. Svobodná vůle předchází výslednému ospravedlnění a dvojí pohyb vůle Tomáš vysvětluje tak, že nejprve musí přijít víra, protože je příčinou lítosti. S ohledem na volní fázi procesu Tomáš definuje ospravedlnění jako pohyb, kterým je lidská mysl díky bohu přesunuta ze stavu hřichu do stavu spravedlnosti. V ospravedlněném zvláštním způsobem přebývá sám Bůh, který duši proměňuje tak, aby s ním byla ve shodě. Tato specifická přítomnost musí být odlišena od obecné Boží přítomnosti ve světě nebo v hypostatické jednotě Krista. Razí se proto pojem stvořená milost.)

Jak správně onomu stavu spravedlnosti porozumět? Tomáš rozlišuje spravedlnost ve smyslu ctnosti, která řídí mezilidské vztahy, právo, a spravedlnost ve smyslu nadpřirozeného daru Božího, který je člověku dána v ospravedlnění, tady Tomáš píše o habitu iustitiae. Habitus znamená trvalý stav nebo charakter v duši věřícího, který je stvořen Bohem a je proměňující silou člověka (někdy se nazývá stvořená milost). V souvislosti s Augustinovým širokým pojetím spravedlnosti jako obnoveného řádu celého světa Tomáš nadřazuje spravedlnost lásce i víře, jelikož spravedlnost postihuje celkovou obnovu duše s její schopností milovat i věřit. Přesto platí, že ani stav milosti nezabavuje všech hříchů. Lidský rozum je napraven ospravedlňující vírou, takže člověk se odteď dokáže vyhnout smrtelnému hřichu, časnému hřichu však nikoliv. Po darování spravedlnosti musí následovat proces podřizování starého člověka celostní obnově.

Proces ospravedlnění byl v pozdní scholastice podroben kritice, a to zejména Dunsem Scotem. Proti sevřené kauzalitě po sobě následujících fází namítá, že přece udělení milosti a odpuštění hříchů mohou nastat i jeden bez druhého. Odůvodňuje tvrzení tím, že

- a) „odpuštění hříchů je několikeré, jelikož odpuštěno je každému hříšníku zvlášť, kdežto udělení milosti je jedno;
- b) Adamovi nebo andělům Bůh udělil milost, aniž by jim odpouštěl hříchy;
- c) mezi hřichem a milostí není nutná spojitost ve vztahu dvou protikladů;
- d) hřích nemůže být jen nedostatkem milosti, což by bylo nutné, kdyby ospravedlnění znamenalo přechod z nedostatku k její náležité kvalitě.“²³

Scotus navíc považuje udělení milosti za skutečnou změnu pro člověka, kdežto odpuštění hřichu je změna spočívající v Boží mysli. Důležitým závěrem je, že

²³ *Opus Oxoniense* IV dist. xvi q. 2. In: McHrath, *Iustitia*, 70.

takto pochopeno se ospravedlnění zakládá nakonec na Boží vůli, tedy ne na nutnosti milostí započatého procesu, nýbrž na kontingentním rozhodnutí. Je tedy možné, že z ospravedlnění zůstane odpuštění hříchů a obnova, později nazývaná posvěcení, se stane samostatným tématem. Prozatím však k roztržení obou konceptů nedošlo.

1.4 Základy luterské teologie²⁴

Teologie Otce reformace, Martina Luthera, prošla vývojem, který určoval jednak jeho zájem o biblistiku, patristiku nebo teologii via moderna, jednak jeho ostré ohrazení proti pozdní scholastice. Luther sarkasticky kritizuje Aristotela a jeho učení o habitu, které vysvětluje lidskou schopnost jednat a zlepšovat se v jednání (Aristoteles používá příklad cviku a dovednosti hrát na hud. nástroj). „Scholastika pojem převzala, aby vysvětlila, jak se člověk stane ctnostným, ba jak je možné, že i ve vztahu k Bohu jedná s lehkostí, jistotou a radostí – ačkoliv původně je přece víra a etická snaha úsilím. Při výkladu lidského vztahu k Bohu scholastikové [...] zdůrazňovali vždy jen prvek snadnosti, spontaneity a radostného jednání, nikoliv však prvek dlouhého cvičení.“²⁵ Pak lze však scholastice ostře namítnout, „že víra, naděje a láska, jakož i všechny formy křesťanského chování, nepocházejí z čiré Boží milosti, ale ze svémocného lidského cvičení.“²⁶ V *Conclusiones contra Scholasticam theologiam*²⁷ píše, že „milovat Boha nade všechno z přirozené síly, to je klam.“ Naopak „nejlepší a neomylná a jediná příprava na milost je Boží věčná volba a předurčení [...]. Falešná je ona nauka, že činit, co je v silách člověka, odstraňuje překážky milosti.“²⁸

Rozhodujícím objevem, zároveň počátkem jeho pojetí ospravedlnění, bylo nové pochopení biblicky známé Boží spravedlnosti, a to v souladu s Augustinem. Luther po dlouhé námaze pochopil, že se nejedná o spravedlnost, která je vlastní bohu, která ho činí spravedlivým a podle níž Bůh odměňuje spravedlivé a odsuzuje hříšníky. Je to naopak spravedlnost, podle níž Bůh ze své milosti hříšníka činí spravedlivým, je to darovaná spravedlnost. Luther domýšlí ospravedlnění dále a odchyluje se od Augustinova pojetí v několika ohledech. V otázce vůle platí:²⁹

a) Pro Augustina je původcem hříchu člověk, kdežto pro Luthera Bůh.

²⁴ Následující založeno na podkap. Justification in early Lutheranism, 1516-1580. McGrath, *Iustitia*, 235-248.

²⁵ Pesch, *Cesty k Lutherovi*, 53

²⁶ Tamtéž, 53.

²⁷ Luther jakožto profesor Písma svatého na wittenberské univerzitě r. 1517 představil 99 tezí namířených proti studiu scholastiky.

²⁸ Pesch, *Cesty k Lutherovi*, 54.

²⁹ Seznam vychází z bilance in: McGrath, *Iustitia*, 230, 232-233.

b) Zajetí svobodné vůle je pro Luthera důsledkem člověka jakožto stvořené bytosti, a nikoliv hříšnosti. Vůli považuje Augustin za zajatou do chvíle, než ji osvobodí léčivá milost (*gratia*). Luther používá sice rovněž *servum arbitrium* jako klíčový pojem, avšak osvobození vůle z hříšné náklonnosti neočekává v důsledku ospravedlnění. Luther vysvětluje zajetí vůle až s filosofickou nutností – s odvoláním na Wycliffa se všechno děje z absolutní nutnosti, včetně lidských hříchů.³⁰

c) Luther výslovně učí dvojí predestinaci, kdežto Augustin se toto zdráhal přijmout.³¹

V otázce spravedlnosti platí:³²

a) Podle Luthera se Boží spravedlnost zjevila pouze v Kristu a odporuje lidsky chápané spravedlnosti. Augustin ji považuje za základ pro lidskou spravedlnost.

b) „Zatímco u Augustina se věřící při ospravedlnění stává spravedlivým, a tak má účast na Božím životě a bytí, Luther se zdráhá připustit, že by se lidstvo stávalo spravedlivým [...] Lidé si čím dál více uvědomují svou hříšnost a potřebu Kristovy spravedlnosti. Vnitřně lidé jsou a zůstanou hříšníky, ačkoliv vnějšně jsou spravedlivými [...] Ač se Luther často vyjadřuje o spravedlnosti věřících, z jeho ztotožnění *iustitia* a *fides* je zjevné, že nemyslí moralitu věřících, ale skutečnou spásnou přítomnost Krista.“³³

c) Luther vyjadřuje Boží spásnou nadřazenost pojmem ospravedlnění vírou, jelikož vychází z Ř 5,1, Augustin totéž vyjadřuje pojmem ospravedlnění milostí. „Rozdíl v jazyce je významný a dodnes nebyl uspokojivě objasněn.“³⁴

Velmi důležitý je v celém Lutherově pojetí pojem cizí spravedlnost Kristova, kterou člověk bytostně potřebuje. Je-li člověk spravedlivý, pak jedině před Bohem, vnějším způsobem, díky skutečné a spásné přítomnosti Kristově. Z evangelia plyne, že člověk nemá žádné soteriologické zdroje, ledaže je dostává zvnějšku, od Krista. „Pravou křesťanskou spravedlností je Kristus, který je uchopován vírou a žije v srdci, což je důvod, proč nás Bůh považuje za spravedlivé a daruje nám věčný život.“³⁵ Víra (*fides apprehensiva*) přitom „popadá Krista, pevně jej drží, aby jeho spravedlnost byla naše a náš hřích jeho.“³⁶ Odtud se Luther dostává k myšlence, že hříšník prodělává ospravedlnění opakovaně, pokaždé je takto ospravedlněn znovu (*semper iustificandus*).

³⁰ Tamtéž, 230.

³¹ Tamtéž, 230.

³² Seznam vychází z bilance v McGrath, *Iustitia*, 232-233.

³³ Tamtéž, 233.

³⁴ Tamtéž, 233.

³⁵ WA 40/I.229.28; cf. 229.4. In: McGrath, *Iustitia*, 227.

³⁶ McGrath, *Iustitia*, 227.

Augustin však tvrdí, že jednak ospravedlněním je člověk nejen vnějšně ale i vnitřně spravedlivý a že ospravedlnění je kontinuální proces, v němž se člověk stává čím dál spravedlivější.

Lutherovo učení bylo v následné luterské části reformace rozvíjeno, častokrát upravováno. „Jedním z nejzjevnějších rozdílů mezi jeho a pozdějším protestantským učením je pochopení ospravedlnění jakožto všezahrnujícího procesu, do něhož patří počátek, vývoj a následné zdokonalení křesťanského života.“³⁷ Avšak Melanchton na základě Lutherovy kritiky Augustina dospěl k přesvědčení, že ospravedlnění je forenzní (soudní) prohlášení věřícího spravedlivým z důvodu cizí spravedlnosti Kristovy.³⁸ Spravedlnost se věřícímu toliko přičítá (imputatio), imputativní spravedlnost se vyhlašuje, nikoliv realizuje v člověku.³⁹ Ve sporné otázce objektivních předpokladů pro ospravedlnění bylo pro Osiandra čistě vnější ospravedlnění nepřijatelné.⁴⁰ „Spásná spravedlnost není nic jiného než bytostné přebývání Kristovy spravedlnosti, kterou určuje jeho božství a nikoliv lidství.“⁴¹ Tím se mimochodem vrací k myšlence vnitřní obnovy člověka. Stancari naopak považuje za rozhodující Kristovo lidství. Základem ospravedlnění je prý započtení Kristovy spravedlnosti, kterou jakožto člověk získal poslušným utrpením na kříži.⁴²

Luther někdy natolik zdůrazňoval prvenství víry, že význam dobrých skutků pro křesťanský život zdánlivě úplně odmítal.⁴³ Ve skutečnosti míní, že „skutky jsou pro spásu nutné, avšak nejsou příčinou spásy, jelikož pouze víra dává život.“⁴⁴ Víra bez skutků by byla mrtvou vírou. „Véra v Krista je prvním, nejvyšším, nejnádhernejším dobrým skutkem... a dobré skutky nejsou libé samy o sobě, ale na základě víry.“⁴⁵ Melanchton naopak razil kladný postoj věřícího k Zákonu. Ospravedlnění člověku dává schopnost Zákon naplnit, v nově získané křesťanské svobodě jej člověk naplňuje spontánně. O Zákonu se má kázat, neboť bez toho není možná víra ani pokání.

Vznikaly spory ohledně ospravedlnění dětí a umírajících, když tito přece nemohou vykázat ospravedlňující víru. Podle jiných nemají skutky pro spásu vůbec žádný význam, dokonce mohou být škodlivé.

³⁷ Tamtéž, 233.

³⁸ Tamtéž, 240.

³⁹ Tamtéž, 241.

⁴⁰ Tamtéž, 241-243.

⁴¹ Hauke, *Gott-Haben, um Gottes willen*, Peter Lang GmbH: 1999. In: McGrath, *Iustitia*, 242.

⁴² McGrath, *Iustitia*, 242.

⁴³ McGrath, *Iustitia*, 243.

⁴⁴ Tamtéž, 243.

⁴⁵ Tamtéž, 243.

Dalším sporem se stala role věřícího při přijetí ospravedlnění, kdy si konkurovaly koncepty synergismus a monergismus. Luther zastával úplnou pasivitu člověka, kdežto Melancton považuje za konstitutivní tři faktory – Boží slovo, Ducha svatého a volní schopnost člověka. „Lidé nejsou přibližováni k bohu, jestliže si nepřejí být přiblíženi“ (parafráze z J 6, 44). Synergismus rozvíjí Pfeffinger otázkou, jak je možné, že někteří se po zvěstování evangelia obracejí, jiní ne. Ačkoliv Bůh zahajuje ospravedlnění, nakonec lidská vůle rozhodne, zda přijme Ducha do svého života. Monergisté v souladu s Augustinem tvrdí, že vůle byla prvotním hříchem poškozena, oslabena, avšak nezničena. Analogicky vysvětlují, že hřích vůli postihuje stejně jako šťáva z česneku zbavuje magnet jeho vlastností. Teprve když se odstraní, začne magnet opět fungovat.

Důležitým poznatkem upozorňujícím jednak na shodu mezi diferencovanou reformační teologií vcelku, jednak na rozdíl mezi protestantismem a katolicismem, je Chemnitzovo rozlišení židovského a latinského výkladu samotného pojmu ospravedlnění. Zatímco latinsky formovaná teologie od dob Augustina drží význam učinit spravedlivým, v židovském pojetí se jedná o odpuštění, zproštění hříchů a přičtení Kristovy spravedlnosti.⁴⁶

Za sebevymezení luterského chápání, které řeší sporné otázky, lze považovat znění Formule svornosti.⁴⁷ Ospravedlnění je v ní definováno výslovně forenzně: Ospravedlněný nemá spravedlnost ve víře, nýbrž ve spravedlnosti Kristově, kterou Bůh přičítá věřícímu člověku. „Ospravedlnění v této rozpravě znamená prohlásit spravedlivým, odpustit hříchy a jejich věčné následky, a to z důvodu spravedlnosti Kristovy, kterou Bůh přičítá pomocí víry.“⁴⁸

McGrath s odvoláním na Formuli shrnuje⁴⁹, že Osianderova i Stancariho nauka byla odmítnuta, jelikož ospravedlnění je dáno zprostředkovanou spravedlností Kristovou jak v jeho lidství, tak v božství. Dobré skutky nejsou nutné pro spásy. Jsou a zůstávají účinkem ospravedlňující víry, nesmí být zaměňovány s příčinou spasení. Vedle toho jsou povinné a přikázané, jelikož patřičně vyjadřují víru i vděčnost bohu. Synergismus je zcela odmítnut. Lidská vůle je neschopná a zcela závislá na milosti, přičemž jediným konatelem pro přijetí spravedlnosti je Duch svatý. Lutherova dvojí predestinace, tedy že člověk je buď předurčen ke spáse, nebo k zatracení, se odmítá. Příčinou zatracení je nakonec člověk. Lidská vůle je zkažená, nikoliv zcela nesvobodná, díky ospravedlnění získává opět svobodu, pod vlivem milosti může přitakat víře.

⁴⁶ Tamtéž, 247. Viz Martin Chemnitz a práce *Examen Concilii Tridentini* (1563-1573).

⁴⁷ T. Kaufman, *Die "kriteriologische Funktion" der Rechtfertigungslehre in den lutherischen Bekenntnisschriften*, ZThK 10 (1998), 47–64. In McGrath, *Iustitia*, 246.

⁴⁸ McGrath, *Iustitia*, 246.

⁴⁹ McGrath, *Iustitia*, 247-248.

1.5 Základy reformované teologie⁵⁰

Podle McGratha je nejvýznamnějším vysvětlením nauky o ospravedlnění v rané reformované teologii pojetí Martina Bucera, které vykazuje vlivy Zwingliho a Luthera, interpretované v duchu Erasmovy filosofie. Pro Bucera je ospravedlnění dvojitá. První spočívá v odpuštění hříchů a imputaci Boží spravedlnosti (*iustificatio impii*), ve druhém se věřící stává inherentně spravedlivý a v důsledku toho koná dobré skutky (*iustificatio pii*). Zachovává tak forenzní povahu ospravedlnění a dodává k ní následnou vnitřní obnovu věřícího, což se podobá pozdější nauce o posvěcení. Vyhýbá se tím nebezpečí, že ospravedlnění by nemělo význam pro tolik potřebnou křesťanskou etiku. Je třeba zdůraznit, že etické rozhodování nezařazuje pod proces vnitřní regenerace či posvěcení, ale právě do druhého ospravedlnění. Jestliže *iustificatio impii* vyžaduje víru, *iustificatio pii* dobré skutky.

Jan Kalvín pojímá ospravedlnění forenzně. „My tedy vykládáme ospravedlnění jako souhlas, kterým nás Bůh přijímá v milosti a jedná s námi jako se spravedlivými, přičemž ospravedlnění spočívá v odpuštění hříchů a přičtení Kristovy spravedlnosti.“⁵¹ Lidstvo se tedy nestává vnitřně spravedlivým, je jako spravedlivé přijímáno, ne však z důvodu vlastní spravedlnosti, nýbrž té Kristovy existující mimo člověka. V souladu s Lutherem razí koncept duchovní osobní jednoty mezi věřícím a Kristem, píše o vtělení věřícího do Krista. „Spravedlnost Kristovu můžeme chápat tak jako by patřila lidstvu, a to v kontextu intimního vztahu věřícího s Bohem.“⁵² Výsledkem takového vtělení jsou dvě odlišné a neoddělitelné skutečnosti – ospravedlnění v Kalvínově smyslu a posvěcení. Kalvínovo pojetí lze dobře srovnat s Bucerovým: Posvěcení popisuje totéž, co Bucerovo druhé ospravedlnění, přičemž návaznost obou fází je u Bucera zajištěna obnovujícím působením Ducha, u Kalvína spirituálním vtělením věřícího.

Zajímavý rozdíl vynikne, když srovnáme koncept řád spásy, který oba teologové rozvíjejí do několika soteriologických fází. U Bucera platí posloupnost

vyvolení – první ospravedlnění – druhé ospravedlnění – oslavení⁵³

Kalvín přemýšlí christologicky:

⁵⁰ Následující založeno na podkap. Early Reformed theology, 1519-1560. McGrath, *Iustitia*, 248-258. Odtud dále odkazují jen na přímé citace.

⁵¹ *Institutes* (1559) III.xi.2, OS 4.183.7–10 In: McGrath, *Iustitia*, 254.

⁵² *Institutes* III.xi.10, OS 4.191.31– 192.4. In: McGrath, *Iustitia*, 255.

⁵³ McGrath, *Iustitia*, 255.

Vyvolení – jednota s Kristem (unio mystica) – ospravedlnění + posvěcení – oslavení.⁵⁴

Tak platí, že „kde se Zwingli s Bucerem přiklání k závislosti ospravedlnění na vnitřní obnově věřícího pomocí obnovující síly Ducha svatého, což jim umožňuje dodržovat Zákon a napodobovat Kristův příklad, Kalvín rozumí ospravedlnění i posvěcení tak, že jsou čistě dobrodiním Kristovým, které jsou současně a nerozdílně uděleny věřícím v důsledku jejich vtělení do Krista.“⁵⁵ Posvěcení tedy není účinkem ospravedlnění, obojí je dáno spojením s Kristem. Přitom je důležité, jaká role v procesu ospravedlnění připadá víře. Jestliže platí pouhou vírou, je třeba vysvětlit, že neospravedlňuje víra, nýbrž výlučně Kristus. Víra je pouze prostředkem, jenž přijímá Krista, přičemž prostředek je nesrovnatelný s hodnotou pokladu, který obsahuje. „Víra je tedy instrumentální příčinou ospravedlnění.“⁵⁶

1.6 Protestantská ortodoxie⁵⁷

Potřeba systematizovat luterské a reformované dogmatiky, rozlišit jejich teologické rozdíly a odlišit je také od závěrů Tridentského koncilu vedlo k tvorbě doktrinní ortodoxie, která z nauky o ospravedlnění učinila konfesijní rozdíl. Podle McGratha lze tyto odlišnosti nejlépe představit a srovnat z hlediska povahy ospravedlnění, jeho objektivních předpokladů a subjektivního přivlastnění ospravedlnění.

Obě protestantské větve považují ospravedlnění za Boží soudní prohlášení o člověku. Obsahem je jednak odpuštění hříchů, resp. nepřičítání spáchaných hříchů, a přičtení Kristovy poslušnosti, obojí ve prospěch hříšníka.

V luterské teologii ustupuje pojetí ospravedlnění jako následný proces v člověku, tak jak jej definoval Augustin. Soud nad člověkem se tak stává spíše právní fikcí bez jakékoliv změny v nitru člověka. Soudní představitost a pojmosloví vychází z analogie občanského římského práva, které užívalo institut *acceptilatio pro*, dalo by se říci, milost ze strany věřitele. Znamenalo to splnění povinnosti tím, že věřitel prohlásil dluh či jinou povinnost za splněnou, ačkoliv k žádné formě plnění nedošlo ani se nic takového neočekávalo. Proti pouze slovnímu aktu reformovaná tradice nabízí rozlišení aktivního a pasivního ospravedlnění. Aktivní složku vykonává Bůh prohlášením hříšníka za spravedlivého, pasivní je hříšník přijímající tuto milost, kterou pociťuje ve svém

⁵⁴ Tamtéž, 255.

⁵⁵ McGrath, *Iustitia*, 256.

⁵⁶ *Institutes* III.xi.7. In: McGrath, *Iustitia*, 256

⁵⁷ Následující založeno na podkap. Protestant orthodoxy in: McGrath, *Iustitia*, 265-277.

svědomí. Ospravedlněným se subjekt stává už Božím soudem, pasivní složka je však stále nedokonalá, dokud se milost pouze cítí. Vztah mezi vírou a oběma složkami je takový, že aktivní ospravedlnění předchází akt víry, pasivní složka nastává až po uvěření.

Shoda je dále v tom, že objektivním předpokladem ospravedlnění je v oběti dané Kristovo zadostiučinění, a to na základě naplnění Zákona a utrpení. Konfesijní rozdíl se týká jiného pochopení konceptu aktivní a pasivní Kristovy poslušnosti, přičemž aktivní se rozumí plnění a naplnění Zákona za jeho života, pasivní poslušnost v jeho utrpení smrti na kříži. Luterská větev vychází z osvědčeného christologického konceptu *communicatio idiomatum* a vykládá jej tak, že vše z Kristovy lidské přirozenosti má podíl na jeho božské přirozenosti. Dále, jelikož je jakožto Bůh nadřazený Zákonu, tedy má tuto nadřazenost i jakožto člověk. Z toho plyne, že Kristus poslušnost vůči Zákonu nepotřebuje, a jestliže naplnil Zákon, činí tak právě pro člověka, tato aktivní poslušnost je, s logickou nutností, zástupná.

Reformovaná větev vykládá *communicatio idiomatum* poněkud odlišně. Kristus, Bůh i člověk, v důsledku vtělení ztrácí některé Boží atributy, včetně nadřazenosti Zákonu. Jeho lidství je bez hříchu, ale je podřízen nárokům Zákona. Proto aktivní Kristova poslušnost nemusí být zástupná, on sám je jakožto člověk povinen dodržovat Zákon. Přesto i reformovaná drží, byť modifikovanou, zástupnost. Na základě christologického konceptu Krista jako ručitele a dárce vyvolených (*caput et sponsus electorum*) mají předem vyvolení podíl na Kristově aktivní poslušnosti tak, jako by ji sami vykonali.

Obě konfese musely čelit Socianovu názoru, že Bůh může odpustit hříchy, a přitom nepožadovat žádné lidské zadostiučinění, žádný trest. Christologicky je Ježíš pojímán v trojitém úřadu kněze, proroka a krále. Kněz Kristus dává bohu oběť, sám sebe. Protestantští teologové značně vycházejí z Anselmovy satisfakční teorie: Člověk upadl do hříchu a zasluhuje si smrt, jelikož Bůh je spravedlivý soudce, který má ze Zákona povinnost hřích potrestat. Člověk nemůže hřích odškodnit, vykázat zadostiučinění (*satisfactio*). Proto přináší zadostiučinění Kristus, kterého jeho spravedlnost, tedy absence hříchu, zbavuje lidského údělu spočívajícího v trápení a smrti. Kristus dodržoval Zákon při svém utrpení a své smrti na kříži, přičemž toto splnění Zákona odpovídá odškodnění či zadostiučinění za hřích. To je darováno hříšnému lidstvu ve formě přičtení Kristovy spravedlnosti.

Konfesijní rozdíl nastal pro změnu v universalitě a partikularitě spásy. Zatímco luterská strana zastává, že vybojovaná Kristova spravedlnost je zamýšlena pro celé lidstvo, reformovaná ji omezuje na předem vyvolené.

Luterská ortodoxie nakonec předřadila víru před ospravedlnění, čímž se z víry stává příčina ospravedlnění. Boží milost obnovuje lidské hříšné nitro včetně jeho

vůle, takže hříšník je poté schopen, chce-li, věřit. Ospravedlnění tedy závisí na obnovené svobodné vůli, avšak bez příchodu milosti, která způsobuje obnovu, by člověk nedokázal uvěřit. V řádu spásy se změněné pojetí vyjadřuje pojmy

1) „vocatio – 2) iluminatio – 3) regeneratio – 4) conversio – 5) justificatio.“⁵⁸

Proces lze popsat tak, že 1) Boží milost člověku dává nové schopnosti k 2) porozumění a dobrým tužbám, 3) což zakládá vnitřní obnovu, jejíž součástí je obnova svobodné vůle, 4) která člověku umožňuje lítost a víru, která vede k 5) cíli, ospravedlnění.

Podle reformované ortodoxie je člověk v ospravedlnění pasivní. Všechno dění v řádu spásy je třeba připsat Bohu, který ze své milosti v lidském čase vydal výrok o vyvolení lidstva. Víra je Boží dar sloužící jako nástroj Duchu svatému, kterým zakládá mystickou duchovní jednotu (unio mystica) mezi věřícím a Bohem. Ospravedlnění je společně s posvěcením a oslavením výsledkem této jednoty. „V reformovaných dogmatikách nemá nauka o ospravedlnění význačné místo – ospravedlnění je jen aspektem časného Božího výroku o věčném vyvolení.“⁵⁹

1.7 Tridentský koncil⁶⁰

Tridentský Dekret o ospravedlnění je dodnes nepochybně nejdůležitějším katolickým vyjádřením k nauce o ospravedlnění. Jeho cílem bylo „všem věrným křesťanům vysvětlit pravdivou a jasnou nauku související s ospravedlněním.“⁶¹ Konceptně teologové rozvíjí ospravedlnění v procesu (status iustificationis), které po úpravách starších pojetí definují ve třech stupních.

a) I. stupeň

„Víra je počátkem lidské spásy, základ a kořen celého ospravedlnění.“⁶² Člověk žije v hříchu a sám se nedokáže zachránit, spasit. Pohané toho nebyli schopni svými přírodními silami, Židé Mojžíšovým Zákonem. Všem byla předpokladem ke spasení milost. Svobodná vůle je prvotním hříchem oslabena, poškozena (v souladu s Augustinem), avšak nikoliv zničena (polemika proti Lutherovi). Kristus zemřel skutečně za celé lidstvo a daroval mu milost skrze své zásluhy

⁵⁸ Tamtéž, 275.

⁵⁹ Tamtéž, 276.

⁶⁰ Následující založeno na podkap. The Tridentine Decree on Justification in: McGrath, *Iustitia*, 322-332, překlad Dekretu je převzat z Machula, *Ospravedlnění*. Odtud dále uvádím jen přímé citace.

⁶¹ Dekret 1520. In: McGrath, *Iustitia*, 322.

⁶² Dekret 1532, tamtéž, 323.

v utrpení, aby se každý (duchovně) znovu narodil, a tak byl ospravedlněn. Ač Kristus zemřel za všechny, přece je ospravedlnění závislé na předání zásluh jednotlivcům. Duchovní narození v Kristu je nutné, dává totiž milost, která teprve ospravedlňuje.

Ukazuje se tím důležitý rys katolického pojetí, vnitřní proměna hříšníka, a zároveň se odmítá redukce na vnější, soudní, statusové pojetí. Nejde jen o odpuštění hříchů, nýbrž o posvěcení a duchovní obnovu – člověk se stává spravedlivým.

Ospravedlnění pojaté v celku má pět příčin. „Účelovou příčinou je sláva Boží a Kristova a život věčný. Účinnou příčinou je milosrdný Bůh, který milostivě očišťuje a posvěcuje, přičemž označuje a pomazává přislíbeným duchem svatým, jenž je závdavkem našeho dědictví. Záslužnou příčinou je Kristus [...], který si pro nás vysloužil ospravedlnění svým svatým utrpením na kříži a učinil za nás zadostiučinění pro Otce. Příčinou nástrojovou je svátost křtu, což je svátost víry, bez níž nedosáhne vůbec nikdo ospravedlnění. Formální, ústřední příčinou je darovaná milost, Boží spravedlnost v Augustinově smyslu: Nikoliv spravedlnost, kterou je spravedlivý Bůh, ale spravedlnost, kterou činí spravedlivým člověka.“⁶³

Ospravedlnění se děje vírou proto, že „víra je počátkem lidské spásy, základem a kořenem celého ospravedlnění. Bez ní nelze potěšit boha ani vstoupit do společenství jeho synů.“⁶⁴

Ospravedlnění se děje zdarma proto, že „žádná věc předcházející ospravedlnění – víra či skutky – si nezasluhuje milost ospravedlnění.“⁶⁵

Na otázku o jistotě spásy se odpovídá, že věřící by neměl zpochybňovat Boží milosrdenství, Kristovy zásluhy ani účinek svátostí (křtu a pokání). Avšak nikdo nemůže mít takovou jistotu ve víře, která by byla prostá omylu, že právě on získal Boží milost.

b) II. stupeň

Druhá část ospravedlnění je podobná protestantskému konceptu posvěcení či obnově. V první fázi na člověka působí milost, která dává spravedlnost. V přijaté milosti lidé „rostou spolupůsobením víry a dobrých skutků a míra jejich ospravedlnění se zvětšuje, jak je psáno: Kdo je spravedlivý, ať zůstane spravedlivý“ (Zj 22, 11).⁶⁶

„Nikdo se však, ať už jakkoliv ospravedlněný, nesmí považovat za osvobozeného od zachovávání přikázání.“⁶⁷ Zachovávat Desatero je nejen možné, ale i nezbytné. „Vždyť Bůh nepřikazuje nic nemožného. Naopak,

⁶³ Dekret, 1529. In: Machula, *Ospravedlnění*, 49.

⁶⁴ Dekret 1532, tamtéž, 51.

⁶⁵ Dekret 1532, tamtéž, 51.

⁶⁶ Dekret 1535, tamtéž, 53.

⁶⁷ Dekret, 1536, tamtéž, 53.

přikazováním tě napomíná, abys činil, co můžeš, a abys žádal o to, co sám činit nemůžeš, a přitom ti pomáhá, abys činit mohl.“⁶⁸

Připouští se, že i spravedliví mohou páchat všední, časné hříchy. Přitom „Bůh svou milostí ospravedlněné neopouští, jestliže ho předtím sami neopustili“⁶⁹ Odmítá se, že by dobré skutky spravedlivých byly hříšné kvůli tomu, že jimi „vedle prvotního cíle, kterým je oslava Boží, také věčnou odměnu“ s poukazem na biblickou odměnu za skutky. Zachována je Augustinova nauka o konečném setrvání v milosti, tedy že ve smrtelném životě si nikdo nemůže být jist, zda patří k vyvoleným, ledaže zvláštním zjevením Božím. „Bůh svou milostí ospravedlněné neopouští, jestliže ho předtím sami neopustili.“⁷⁰

c) III. stupeň

Mohou ospravedlnění dosáhnout i ti, kteří Boží milost ztratili tím, že spáchali smrtelný hřích? Ano, milost lze znovu získat díky svátosti pokání na základě zásluhy Ježíše Krista. Pokání zahrnuje ustoupení od hříchů a jejich odmítnutí, dále svátostné vyznání hříchů a rozhrěšení.

V souvislosti s pokáním se vykládá význam zásluh. Ve shodě s protestantskou kritikou „skutkaření“ se zdůrazňuje, že zásluha je Boží dar lidstvu, který vylučuje, aby se člověk svými skutky vychloubal, ačkoliv již získal spravedlnost. „Této spravedlnosti se říká naše, protože se nachází v nás a skrze ni jsme ospravedlnováni. Táž spravedlnost je však Boží, protože nám ji vlévá Bůh pro Kristovu zásluhu.“⁷¹ Lidské zásluhy, které se vyžadují v druhém stupni ospravedlnění, předchází milost Kristova, která věřícího následně doprovází při jeho svobodném úsilí o dobré skutky. Odměnou spravedlivých, kteří vytrvají a zvyšují svou spravedlnost, je dar věčného života.

1.8 Barth a katolické sblížení

Ospravedlnění se od 30.let 20. stol. začalo stávat ekumenickou otázkou, a tak konečně skončila „doba hříšného prokletí, kdy chtěli katoličtí a protestantští teologové hovořit buď jen polemicky, nebo s nezávazným pacifismem, a většinou vůbec nechtěli.“⁷² Když K. Lehmann, předseda Německé biskupské konference, podává r. 1998, tři desetiletí po II. Vatikánském koncilu a za obnoveného zájmu o Lutherův odkaz, výklad k vrcholu ekumenického sblížení v otázce ospravedlnění (viz 4. kap.), nalézá počátek ekumenických

⁶⁸ Dekret 1536, tamtéž, 53.

⁶⁹ Dekret 1537, tamtéž, 53.

⁷⁰ Dekret 1537, tamtéž, 53.

⁷¹ Dekret 1547, tamtéž, 61.

⁷² *Ein Brief an den Verfasser*. In: Küng, *Rechtfertigung*, 13.

snah v díle R. Groscheho⁷³, G. Söhngena, Y. Congara⁷⁴, J. Lortze⁷⁵. Posléze novými poznatky a interpretacemi Tridentu přispěl H. Jedina⁷⁶. Návazně na ně v 50. letech vychází dvě přelomová díla, která podávají zevrubnou katolickou interpretaci K. Bartha, přední postavu evangelické teologie celého století, a hledají možný konstruktivní dialog. R. 1951 vychází kniha Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie od H. U. von Balthasara a r. 1957 Küngovo *Rechtfertigung*, přičemž oba svá díla čtou s velkým uznáním. Cílem jejich prací není „nějaké pro Bartha nebo proti Barthovi“, nýbrž jedna nedělitelná pravda o Ježíši Kristu. „A když si necháme nastavit zrcadlo právě Barthem, tak proto [...], že právě jeho teologie spojuje nejsilnější propracování protestantského stanoviska s nejsilnějším přiblížením ke stanovisku katolickému.“ Balthasar upozornil, že Barth se vůči katolictví vymezuje kvůli formálnímu teologickému principu analogia entis, který lze postihnout jen v materiální (obsahové) rovině. Jeho typickým vyjádřením jsou prý spojení jako „zmocnit se Boha, nezávislé svobodné stvoření na bohu, relativizace Boží výsosti v lidském společenství, ale také manipulace s milostí, proměna milosti do fyzické události“ a jiné. Pro Bartha je analogia entis vynálezem antikrista, kvůli němuž se nemůže stát katolíkem, přičemž všechny jiné důvody se mu ve srovnání s tímto zdají krátkozraké a nevýznamné.⁷⁷ Barth tento princip považuje za zdroj veškerého katolického učení. Balthasarův výklad o katolické formě myšlení se snažil takovou fundamentální námitku odmítnout. Podařilo se – když Barth dva roky po Balthasarově práci vydal čtvrtý svazek Kirchliche Dogmatik s celistvě pojednaným ospravedlněním, není o analogii entis ani zmínky.⁷⁸ Barth totiž přemýšlí „shora dolů, [...] od toho nejpevnějšího, tedy Boha a jeho zjevení v Kristu.“⁷⁹ Celou dobu hájí svobodné a svrchované Boží jednání, „spanilou, a nikoliv panovačnou Boží nadvládu“⁸⁰, Barthovy nejhlubší námitky

⁷³ Zakladatel čtvrtletního časopisu *Catholica* o ekumenické teologii, rovněž přítel a vykladač Bartha – *Kommentar zum Römerbrief*, vydán r. 1975. Vyčteno z *75 Jahre Robert-Grosche-Kreis. Ein Ökumeniker der ersten Stunde*. Dostupné z <https://www.katholisches.koeln/stadtkirche/aktuelles/75-Jahre-Robert-Grosche-Kreis-Ein-Oekumeniker-der-ersten-Stunde>.

⁷⁴ První knihu (r. 1937) věnoval možnostem katolického ekumenismu: *Rozdělené křesťanstvo: Katolická studie o problému znovusjednocení*. Téhož r. zahájil knižní řadu *Unam Sanctam* čítající nakonec 77 titulů o zapomenutých tématech katolické ekleziologie. Vyčteno z *Yves Congar. Encyclopedia Britannica*. Dostupné z <https://www.britannica.com/biography/Yves-Congar>.

⁷⁵ Renomovaný znalec německé reformace, opus magnum *Reformation in Deutschland. 2 Bände*. Freiburg i. Br.: 1949.

⁷⁶ Autor vlivného díla *Geschichte des Konzils von Trient: 5 Bände*.

⁷⁷ Küng, *Rechtfertigung* 17.

⁷⁸ Tamtéž, 18.

⁷⁹ Tamtéž, 22.

⁸⁰ Tamtéž, 41.

vůči katolickému ospravedlnění tkví ve „stravující horlivosti pro Boha“, vždyť soli deo gloria!⁸¹

Ospravedlnění není nic nahodilého! Zakládá se na odvěkém Božím rozhodnutí, které se realizuje v životě a smrti Ježíše Krista. V základu má ospravedlnění pozitivní význam – milosrdný Bůh chce, aby dějiny byly o vztahu člověka s Bohem, hříšného člověka proto touží zachránit; a negativní význam – Bůh si je vědom zla a hříšníka odsuzuje k smrti, avšak sám se v Kristu stává odsouzeným, aby z člověka sňal hříchy a daroval mu věčný život. Vztah či svazek začíná stvořením světa, kdy je člověk ještě spravedlivý, než upadne do hříchu a zkazí celý vztah. Boží věrnost však trvá, a tak je svazek obnovován a dosvědčován starým a novým zákonem. Ospravedlnění je způsob, jak se má z člověka opět stát kýžený partner. Bůh toho však docílí za děsivou cenu – musí se vtělit do světa a zástupně být odsouzen jako zatracený hříšník.

Barth však rozhodně nezastává pouhé vnější, forenzní ospravedlnění. Je si plně vědom, že prohlášení za spravedlivého nastává společně s učiněním spravedlivým, ačkoliv člověk si není schopen obojí představit jako jeden celek. Pro vnitřní, subjektivní složku ospravedlnění razí pojem posvěcení. Vztah mezi ospravedlněním a posvěcením tedy není časově posloupný, nejde ani o dva samostatné Boží činy. Zkrátka a dobře, v Kristu bylo dosaženo ospravedlnění i posvěcení, jelikož právě v Kristu se Bůh ponížil a člověk byl povýšen.

A jak dochází k přivlastnění ospravedlnění? Člověk přijímá tuto Boží milost vírou v prostředí církve, v níž působí Duch svatý. Na jedné straně je víra dle Bartha lidský čin s kognitivní povahou. Věřící uznává, poznává a vyznává, že ospravedlnění bylo dosaženo a zjeveno v ukřižování a vzkříšení Kristově. Víra má však i stvořitelenskou povahu působenou Duchem. Za možnost víry i víru samou člověk vděčí Kristu, který se člověka zmocňuje, který je vůči člověku vždy tím silnějším, „a prokazuje se mu jako silnější díky neodolatelné probouzející moci svého Ducha. Touto silou a tímto projevem jej povolává k víře, a tak tvoří předpoklad, na jehož základě hříšník může věřit a skutečně věří. Představuje jej totiž jako novou bytost, která je víry schopná, přeje si ji a je na ni připravená, a to jako svědek Božího díla a zjevení, jako jeho křesťan.“ Na základě této víry se tak člověk stává novým stvořením. Kristus toto dokáže učinit, protože výše uvedené o něm platí vůči každému. „Pro mě, a právě pro mě se Bůh stal člověkem [...] právě já jsem byl ospravedlněn, právě On je můj Spasitel, a protože Kristus je právě pro mě, proto jsem oním novým stvořením.“⁸²

S cílem zařadit nauku o ospravedlnění do Barthova úctyhodně propracovaného teologického kontextu Küng nabízí schematický rámec, který začleňuje

⁸¹ Tamtéž, 98.

⁸² Tamtéž, 93.

ospravedlnění do systematizovaného usmíření člověka s Bohem. Schéma sestává jednak ze čtyř horizontálních (ke člověku vztažených) částí:

1) Podle Bartha je v tomto usmíření středobod, v němž se Bůh a člověk spojují, totiž usmířují. Toto nastává v prostředníku mezi Bohem a člověkem, Ježíši Kristu. „Právě on je usmířením i naplněním smlouvy.“ Právě on je v nauce o usmíření jednajícím subjektem, počátkem, středem i koncem. Usmíření se tedy pevně zakládá na christologii v užším slova smyslu, přičemž následující části jsou rozvíjením, a tedy pokračováním, této christologie.

2) Nejprve se rozvíjí do protipólu Krista, do teologie hříchu.

3) Následuje objektivní dosažení usmíření, tedy soteriologii.

4) Posledním je subjektivní přivlastnění usmíření, tedy pneumatologie zaměřená na dílo Ducha, nejprve popsána uvnitř církve, poté skrze církve v rámci jednotlivých křesťanů.

Jednak ze třech vertikálních (ke Kristu vztažených) částí:

I) Ježíš je pravý Bůh.

II) Ježíš je pravý člověk.

III) Ježíš je v jednotě Boha i člověka.

Samotná nauka o ospravedlnění v tomto kolosu spadá do první vertikály a Küng ji v tomto kontextu vystihuje takto: Ospravedlnění se zakládá na ústřední skutečnosti, že Kristus je pravý Bůh, a že zjevil své božství právě v ponížení, své panství právě ve služebnictví. Právě svým ponížením se usmířil s pyšným člověkem, který se chtěl povýšit, a který tak spadl do propasti. A tak Bůh jakožto soudce člověk soudil a odsoudil k smrti. Poté sám soudce nastoupil na místo člověka, aby se nechal soudit a odsoudit k smrti, a tak bylo člověku odpuštěno, byl zachráněn a ospravedlněn. A tedy právě Kristus, skrze probouzející sílu Ducha svatého, shromáždil své tělo, tedy církve, a povolává lidi k víře.⁸³

⁸³ Tamtéž, 40.

2. Kūngovo pojetí

Hanse Kūnga, velikána liberální katolické teologie 20. stol., snad netřeba představovat. Než se o tři roky později stane profesorem fundamentální teologie na univerzitě v Tübingen a dva roky nato odborným poradcem 2. Vatikánského koncilu, zahajuje teologickou kariéru dizertační prací *Rechtfertigung*, a tím zakončuje doktorské studium na pařížském Institut Catholique. Práce je rozdělena na dvě velké části. V první Kūng interpretuje Barthovu teologii ospravedlnění, tak jak ji podal především ve čtvrtém svazku *Kirchliche Dogmatik*. V druhé části Kūng prezentuje katolický výklad vycházející z Tridentského koncilu a srovnává jej s Barthovým stanoviskem. Práce o konfesně štěpícím učení vyvolala ekumenickou senzaci. Tomuto tématu už žádnou další monografii nevěnoval a podle všeho už nebylo potřeba, jelikož cíle dosáhl – ospravedlnění se stalo tématem ekumenického dialogu, který skutečně v ospravedlnění seznal podstatnou protestantsko-katolickou shodu. Kūng se pak v rámci své bibliografie (čítající přes 40 monografií!) vrátil k ospravedlnění jen příležitostně, a to v souvislostech dogmatiky – v *Christ sein* (1974), *Theologie im Aufbruch* (1987) nebo v *Credo* (1992). Bude tedy v pořádku, budeme-li jeho pojetí ospravedlnění hledat právě v detailním rozboru, který představil jako ještě neznámý devětadvacetiletý teolog.

2.1 Teologické předpoklady

2.1.1 Christologie⁸⁴

Podle Kūnga je ústředním, tím nejdůležitějším dogmatem křesťanského učení vůbec, Boží zjevení v Kristu. Správná nauka o ospravedlnění se musí po celou dobu vytrvale soustředit na osobu Ježíše Krista. Předpokladem k jejímu porozumění jsou dále tři bezprostředně související a na christologii spočívající nauky – trinitární teologie, kosmologie a hamartologie.⁸⁵

Základní součástí christologie je věčná preexistence Kristova. V Novém zákoně toto chápání Kristova bytí nejlépe podává janovská a pavlovská teologie.⁸⁶ Jen namátkou: „Kristus je síla a moudrost Boží“⁸⁷, „prvorozený z celého stvoření“⁸⁸, „před všemi věcmi.“⁸⁹ „Plnost sama rozhodla se v něm přebývat“.⁹⁰ „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh.“⁹¹ Otce prosí: [...] „neboť

⁸⁴ Následující založeno na 21. kap. Der Erlöser Jesus Christus, *Rechtfertigung*, 127-138.

⁸⁵ Tamtéž, 129.

⁸⁶ Tamtéž, 130.

⁸⁷ 1 K 1,24.

⁸⁸ Kol 1,15.

⁸⁹ Kol 1,17.

⁹⁰ Kol 1,19.

⁹¹ J 1,1.

jsi mě miloval již před založením světa.“⁹² „Kristus je od počátku“⁹³, „první a poslední.“⁹⁴

Jestliže Kristus byl již před dějinami, v dějinách se poté zjevuje, jak bylo od věčnosti zamýšleno. Pro biblické autory je Kristus Boží „tajemství, které po věky a po celá pokolení bylo skryto, ale nyní je zjeveno jeho svatému lidu [...]“⁹⁵ „Kristus je tentýž včera i dnes i navěky.“⁹⁶ „Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme na vlastní oči viděli, na co jsme hleděli a čeho se naše ruce dotýkaly, to zvěstujeme: Slovo života.“⁹⁷

Bůh se pro lidskou spásu rozhodl už před vznikem světa. Odvěký plán spásy zahrnuje celé lidstvo i celý svět. Plán je nerozlučně spjat s příchodem Krista, který má všechny vysvobodit z hříchu.

2.1.2 Kosmologie⁹⁸

Podle věčného Božího plánu, kterým má být člověk a svět spasen v Kristu, se realizuje celý časný vývoj dějin. Preexistence Krista a stvoření světa spolu úzce souvisí. Bible vypovídá, a především opět Pavel nebo Jan, že Kristus představuje původ a základ světa. „On je obraz Boha neviditelného, prvorozený všeho stvoření, neboť v něm bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi – svět viditelný i neviditelný [...] a všechno je stvořeno skrze něho a pro něho.“⁹⁹ „Všechno povstalo skrze [Slovo] a bez něho nepovstalo nic, co jest. V něm byl život a život byl světlo lidí [...]. Na světě byl, skvět skrze něj povstal, ale svět ho nepoznal. Přišel do svého vlastního, ale jeho vlastní ho nepřijali.“¹⁰⁰ Autorům nejde o to, rozvíjet kauzální spekulace o Božích stvořitelských možnostech. S ohledem na soteriologii vyznávají, že Stvořitel světa je též jako Spasitel světa.

Kosmologický charakter Krista byl však postupně opomíjen.¹⁰¹ Gnóze odmítala jakékoliv zapojení Boha do stvořitelského aktu, stvořitelovu roli převzaly polobožské bytosti. Arianismus gnostické pojetí rozvinul do Ježíše jakožto stvořitele a zároveň první stvořené bytosti (Ježíš tedy není pravý Bůh, nýbrž Boží dílo podřízené Otci). Církevní otcové usilující o pravé božství Kristovo dogmatizují stejnou podstatu Otce a Syna, čímž se ztrácí Kristova specifická role ve stvoření. Augustinův výklad Trojice, převzatý scholastikou, s důrazem na jednotu Božího činu navíc odsouvá do pozadí osobní čin odlišných osob (které však jednají pochopitelně v jednotě).

⁹² J 17, 24.

⁹³ 1 J 2,13.

⁹⁴ Zj 1,17.

⁹⁵ 1 K 2,7.

⁹⁶ Žd 13,8.

⁹⁷ 1 J 1,1.

⁹⁸ Následující založeno na 22. kap. Schöpfung als Heiligeschehen, *Rechtfertigung*, 138-150.

⁹⁹ Kol 1, 15-16.

¹⁰⁰ J 1,3-4, 10-11.

¹⁰¹ Küng, *Rechtfertigung*, 143-144.

Opravdu vše má svůj původ a existuje opravdu v Kristu. To znamená, že nejen spravedlivý ale i hříšník, každý však jinak. První poznal v Kristu (pochopitelně v celé Trojici) transcendentní naplnění svého života a může Boha chválit a sloužit mu ve věčnosti. Druhý se brání existenci v Kristu, odvrací se zlomyslně od Krista.¹⁰²

2.1.3 Hamartologie¹⁰³

Küng opět vychází z biblických výpovědí, když si všímá provázanosti hříchu a smrti (nejen tělesné, myšlena je totální smrt, nicota). V biblickém pojetí je hřích příčina a smrt její přirozený důsledek. V Tóře je navíc smrt institucionalizovaným trestem za porušení Božích přikázání. Člověk si za svou hříšnost zaslouhuje zemřít. Jestliže jeho spása spočívala na dodržení Zákona, který hříchem porušuje, poté spásu ztrácí a umírá.

Nejedná se tu přitom o nějakou Boží pomstu. „Hřích je ve své podstatě odloučení od Boha. Člověk, jehož celá existence závisí na Boží lásce, se hříchem odvrací od základu své existence, a tím základ své existence ztrácí. Člověk, který má svůj zdroj i cíl, své pokračování i podporu v Bohu, se od toho všeho odvrací, když tvrdí, že zdroj, cíl, pokračování i podporu má sám v sobě.“¹⁰⁴ Přirozeně člověk vše ztrácí, nezbyvá mu nic, vysloužil si a zasloužil si tedy odsouzení, odříznutí od země, propadnutí peklu.

Avšak odpovídá taková hrůza běžnému životu? Umírají hříšníci takřkajíc trestu na povel? Ne, a to je právě to nejzvláštnější! Hříšní jsou z Božího milosrdenství ušetřeni ničivých následků hříchu, Bůh jim chce dát možnost pokání, aby spásu neztratili. Starozákonní Bůh trestá tak, že nechává svou všemohoucí sílu ustoupit před svou moudrostí, dobrotou a trpělivostí.¹⁰⁵ Nový zákon přináší ještě hlubší poselství: Bůh se již před vznikem světa rozhodl, že smrt hříšníka vezme na sebe. Toto vykoupení je důvodem, proč hříšník stále existuje. Z vykoupení hříšník odvozuje možnost, že jeho existence trvá a že je stále člověkem, ačkoliv tomu tak je v hříchu a navzdory hříchu. A tak hříšník, stále zachovávaný a stále člověk, má již podíl na milosti vykoupení.

Smrt v křesťanském kontextu už není jen temným koncem hříšníka, ale fyzický konec života, po němž následuje život věčný. Kristus vykupuje hříšné, snímá z člověka hřích, a tak ruší ničující upadnutí hříšníků do smrti, do nicoty.

A proč tedy musel být svět stvořen právě v Kristu? Podle Künga podal nejosvícenější odpověď Cyril Alexandrijský: „Bůh, jenž ví, co se stane a nemusí čekat, až se to stane, věděl už před stvořením světa, co se stane na konci času [...] Bůh už před započítím času předem věděl o všem, co se nás týká. S touto

¹⁰² Tamtéž, 149.

¹⁰³ Následující založeno na 23. kap. Sünde und Tod im Heilsplan a 24. kap. Das Elend der Sünde, *Rechtfertigung*, 150-179.

¹⁰⁴ Tamtéž, 156.

¹⁰⁵ Feldmann, Buch der Weisheit, Bonn: 1926. In: *Rechtfertigung*, 159.

prozíravostí učinil ze svého Syna úhelný kámen, na němž bychom měli stát, a tak opět povstat do nezkaženosti, poté co jsme propadli kvůli smrtelnému selhání zkaženosti. Neboť Bůh věděl i to, že svým zlem ze sebe uděláme smrtelníky.“ Musel přijít ten, skrze něhož bylo lidstvo stvořeno, aby lidstvo stvořil nově.¹⁰⁶

Küng upozorňuje na závažnost hříchu v nadosobní rovině. Lidský hřích nikdy není pouze proviněním proti obecnému zákonu, principiálně zasahuje pokaždé Krista. Zasahuje přece toho, v němž bylo vše stvořeno a který svou milostí uchovává hříšným existenci. Zasahuje toho, který zemřel za hříchy celého lidstva. Küng se dokonce nebojí vyjádřit, že my všichni jsme pomohli zabít Syna Božího. V každém hříchu se děje to, co se dělo na Golgotě. Zemřel přece za hříchy celého světa.¹⁰⁷

V katolickém chápání má navíc hřích ekzeziologický dopad. Jestliže lidstvo tvoří tělo Kristovo, které v jednotě stojí před svým Spasitelem, hlavou, poté hřích proti hlavě je hříchem proti tělu. I ten nejosobnější a nejtajnější hřích je útokem proti společenství křesťanů, církvi.

Přesto Kristus, který milostivě a dobrovolně zachovává padlého člověka, se v plnosti času stává člověkem mezi hříšníky, aby jim daroval ospravedlnění. Tím se hřích ukazuje slabší než Bůh. Přes všechnu hříšnou moc nakonec vítězí Kristova milost.

2.1.4 Hříšník a svoboda¹⁰⁸

Pojem svoboda není jednoznačný, jiný slovní význam má v biblickém užití, jiný ve filosofii. Küng ví, že v biblickém smyslu se nejedná o svobodu ve smyslu schopnosti volby. Nový zákon zná politickou nebo občanskou svobodu (v protikladu k poddanství či otroctví) a pro kontext ospravedlnění teologicky významnou křesťanskou svobodu Božích dětí. „Svoboda volby se předpokládá v celém Písmu i v celé teologii. Velká biblická témata jako Smlouva, vina, trest, pokání jsou bez ní bezvýznamná. Stejně jako člověk, dokonce i hříšník, dokáže myslet správně, právě tak dokáže jednat svobodně. Avšak Písmo myslí svobodným jednáním něco jiného.“¹⁰⁹

V návaznosti na Augustina celou další katolickou tradici Küng rozlišuje schopnost volit, schopnost rozhodovat se (*arbitrium*) a svobodu (*libertas*). Pro Boha platí, že obojí je identické, tedy Bůh se rozhoduje vždy pro dobré. Člověk v tomto světě volí mezi dobrým a špatným, přičemž volí-li dobře (tedy v souladu s milostí), pak je svobodný; avšak volí-li bídě (proti milosti), pak je

¹⁰⁶ Cyril Alexandrijský, *Thes. Assert.* XV, *Patrologiae corpus completus, series graeca* (Migna) 75; 292. In: *Rechtfertigung*, 165.

¹⁰⁷ Küng, *Rechtfertigung*, 172.

¹⁰⁸ Následující založeno na 25. kap. *Das Verderben des Menschen*, *Rechtfertigung*, 180-188.

¹⁰⁹ Tamtéž, 181-182.

nesvobodný. I hříšník je stále schopen volit, arbitrium je zachováno, ale je oslabeno, takže se jedná o *servum arbitrium* (tedy žádný determinismus!).¹¹⁰ Ztracená svoboda je obnovena díky Kristově ospravedlnění skrze Ducha svatého. Člověk je osvobozen z hříchu, Zákona i smrti. Nová svoboda znamená, že je věřící ve službě Kristově (tato služba paradoxně osvobozuje), vysvobozen ze zajetí hříchu. „Když vás Syn osvobodí, budete skutečně svobodni.“¹¹¹ Svobodná vůle (*liberum arbitrium*) není nikterak namířená proti milosti, je dílem milosti – čím více člověk milosti přijímá, tím je svobodnější. Plná „svoboda a sláva Božích dětí“ čeká na ospravedlněného v nebi.

Küng připomíná, že hřích postihuje celou osobu člověku, nejen rozum, vůli, vnímání. Důsledkem je, že „člověku se mění celý životní řád tak, že v životě už nelze nalézt nic, co by bylo Boží, podle Boha nebo díky Bohu. Všechn odkaz na Boha se ztratil a zůstalo jedině zmatení a rozpor“.¹¹² Odtud plyne, že člověk nedokáže vykonat žádný sebeospravedlňující čin.

Jak smýšlí Küng o skutcích hříšníka? Jsou (eticky) dobré či zlé? O hříšnosti platí totéž, co o činnosti hříšníka: „Nemá sám od sebe nic kromě lži a hříchu [...] Jestliže je v jeho činech cosi dobrého, pak pouze díky spasitelné moci Kristově.“¹¹³ Kat. církev však odmítla, že „všechny skutky vykonané před ospravedlněním jsou hříšné.“¹¹⁴ Od Krista hříšník dostává sílu činit pokání a litovat, a tak konat dobré skutky před ospravedlněním.

Avšak, „dobré skutky“ nutno vyjádřit s výhradami! Dobré tady neznámá, že jsou spásonosné, že jsou záslužné. Hříšník je jen špatným stromem, který nemůže nést dobré ovoce.¹¹⁵ Jedině díky ospravedlnění dokáže člověk konat dobré skutky. Oranžský synod to vyjádřil tak, že „o žádném dobrém skutku neplatí, že bychom my byli na jeho začátku a poté získali pomoc, naopak platí, že bez jakýchkoliv předchozích zásluh na své straně, nás Bůh prvně inspiruje, abychom v něj věřili a milovali ho, abychom [...] po křtu a s jeho pomocí dovedli činit, co jej těší.“¹¹⁶ Dobré skutky spočívají v tom, že jsou činy pro Krista. Jestliže skutky nemají alespoň implicitně pozitivní vztah ke Kristu jsou hříšné: „Cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste

¹¹⁰ Tamtéž, 184.

¹¹¹ J 8,36.

¹¹² Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik*. 4 Bände, Freiburg:1844n; 49. In: *Rechtfertigung*, 186.

¹¹³ Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*. Barcelona:1948; 195. In: *Rechtfertigung*, 186.

¹¹⁴ Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*. Barcelona: 1948; 817, 1027, 1035, 1038, 1040. In: *Rechtfertigung*, 186.

¹¹⁵ Parafráze Mt 7, 16-20.

¹¹⁶ Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*. Barcelona: 1948; 200. In: *Rechtfertigung*, 188.

učinili [...] cokoliv jste neučinili jednomu z těchto nepatrných, ani mně jste neučinili.“¹¹⁷

2.2 Uskutečnění ospravedlnění

2.2.1 Milost Boží¹¹⁸

Pojem milost, klíčový pro realizaci ospravedlnění, se musí přesně vyložit, jelikož původně biblický význam postupně nabýval různě široký či úzký výklad v dějinách teologického myšlení. Je třeba respektovat původní biblický význam a z něj teologicky vycházet.

V novozákonním smyslu je milost v základu Boží přízeň (ve smyslu charakterové vlastnosti, která člověku z dobré vůle přeje) a štědrá dobrota. Významovým jádrem není nějaká „fyzická entita v člověku, nýbrž osobní skutečnost, charakter a jednání živého Boha. Být ve stavu milosti proto pro člověka znamená: Jsem v Boží přízni [...] Bůh se na mě v přátelství usmívá jako dobrý otec na své milované děti.“¹¹⁹ Milost je tedy teocentrická, vztahuje se vždy bezprostředně k Bohu, není žádnou třetí stranou mezi Bohem a člověkem. Myslí se jí primárně skutečnost, jaký je Bůh, nikoliv, co má člověk.

Milost znamenající přízeň a přejícnost brání tomu, aby působila nějak rozštěpeně. Milost totiž jistí jediný milostivý Bůh, který lidem dává celou přejícnost a milost v jediném Kristu. On je milostí Boží, přízní, zosobněnou dobrou vůlí vůči lidem. V Něm se dávají všechny dary milosti. Milost Otce v Kristu působí skrze Ducha a neomezuje se na jednoho člověka. Duch zakládá společenství, tělo Kristovo, tedy církve.

Milost má jasné zacílení, kterým je právě člověk. Bůh ji člověku uděluje a tím jej vnitřně proměňuje. Udělení či omilostnění znamená, že Bůh v člověku přebývá jakožto Otec skrze Syna v Duchu svatém, a člověk může skrze Syna v Duchu svatém Otce poznat a milovat.

Boží sebesdílení v člověku vyžaduje, aby byl člověk uschopněn, a tak Bůh člověka musí připravit. Katolická teologie tuto přípravu vysvětluje, možná nešťastně, pojmem stvořená milost (*gratia creata*), avšak nejedná se o žádný neosobní, třetí prvek mezi božským činem a lidskou proměnou. Jaký je vztah stvořené milosti k nestvořené Milosti, k Bohu samému (*gratia increata*)? Rahner považuje stvořenou milost za materiální příčinu a nestvořenou za formální, přičemž aby se mohla nestvořená milost realizovat, musí být uskutečněna

¹¹⁷ Mt 25, 40 a 45.

¹¹⁸ Následující založeno na 27. kap Gnade als Gunst., *Rechtfertigung*, 194-207.

¹¹⁹ Küng, *Rechtfertigung*, 197.

materiálním protějškem. Proto stvořená milost je následkem Boží (nestvořené) milosti.¹²⁰

Milost je tedy navzdory teologické diferenciaci svrchovaným činem Božím, osobní a svobodnou přízní, jednotnou a nedělitelnou Kristovou milostí. Katolická diferenciacie milosti vypovídá o obrovském, rozmanitém účinku, který má Bůh na člověka. Milost je skutečně jedna, avšak působí na bytost, která je komplexní. Právě v tomto ohledu dává rozlišení stvořené a nestvořené milosti smysl.

Problematické může být rovněž spojení ‚něčí milost, má milost‘ atd. Člověk má Boží milost jen díky Bohu, každý den je mu dána nově, dalo by se říci. Mít milost znamená, že milost má mě (Bonaventura by napsal *habere est haberi*). Milost tak stále zůstává cizí, Kristovou milostí, kterou si mohu přivlastnit jedině díky Kristově vtělení.

2.2.2 Prohlášení spravedlivým¹²¹

Jak již bylo uvedeno v úvodu práce, nesmírně důležité je dbát na rozdíl mezi obsahem pojmu ospravedlnění a obsahem nauky o ospravedlnění. Jako v předchozí podkapitole je zapotřebí začít se samotným pojmem, od něhož se poté rozvíjí nauka. Küng opět razí zásadu, že primární význam pojmu je biblický význam, proto provádí rešerši v biblickém užití řec. *δικαιοσυνη* a jeho odvozenin a starozákonních protějšků. Uzavírá, že biblické ospravedlnění vždy souvisí se soudním (forezním) prostředím. Jedná se o soudní výrok Boha–soudce nad člověkem–obžalovaným, který ze soudu odchází jako spravedlivý, zproštěný viny. Ospravedlnění tedy znamená soudní prohlášení spravedlivým. Katolická teologie se obávala, že ospravedlnění bude chápáno pouze forezně, pouze jako prohlášení, za což urputně kritizovala Luthera. Řešením bylo soudní výrok chápat jakožto výrok nad omilostněným, tedy již spravedlivým člověkem. A tak platilo, že milost proměňující člověka ve spravedlivého předcházela soudnímu prohlášení za spravedlivého. Takové řešení však bylo podezřele antropomorfní – cožpak by Bůh pro vlastní uspokojení potřeboval ještě vyhlásit už provedené ospravedlnění a cožpak Bůh ospravedlňuje spravedlivého a nikoliv hříšníka? Ze soudního kontextu nelze vybočit. Ospravedlnění znamená právní akt, avšak nikoliv odsouzení, pomstu, odplatu nebo jiný extrémní juridismus. Právní význam tu naopak spočívá v potvrzení a v založení nové smlouvy Boží milosti se světem, která je výrazem Boží lásky a spravedlnosti, která zachraňuje a přináší život.

¹²⁰ Rahner, *Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*. Schriften zur Theologie, Band I. Einsiedeln:1954; 369n. In: *Rechtfertigung* 200.

¹²¹ Následující založeno na 28. kap. *Gerechterklärung des Sünders*, *Rechtfertigung*, 207-218.

Tím se ospravedlnění nevyčerpává. Ano, výrok o spravedlnosti je sice slovní povahy, je třeba jej odlišit od vnitřní obnovy a skutečné spravedlnosti člověka, ale implikuje pokračování. Boží slovo není jako lidské co do účinků. Když promluví Bůh, slova se mění ve skutečnost (Budiž světlo—a bylo světlo; Buď čistý—a byl očištěn; Vstaň—a Lazar vstal z mrtvých). Jestliže tedy Bůh prohlašuje: ‚Jsi spravedlivý‘, poté hříšník je vskutku spravedlivý, a to vnitřně i vnějšně, zcela a úplně. Boží hlas nikdy nevyzní naprázdno. Boží výrok není něco, co nikdy nebylo ani nebude. Naopak, je příčinou něčeho, co dosud nebylo, a co nyní jest. Zkrátka a dobře, že Bůh prohlašuje spravedlivým zároveň znamená, že činí spravedlivým.

Tato dvojí perspektiva, která je ve skutečnosti jedním Božím činem, upomíná na složitost, v dobrém slova smyslu, nauky o ospravedlnění. Ospravedlnění je proces, který je středobodem řádu spásy. Je to proces, který sestává ze specifických vrstev, které teologie rozlišuje a odděluje, avšak ve skutečnosti tvoří celistvě jednu událost – Kristovo spásné dílo. Boží ospravedlňující výrok je jedním z aspektů, který musí být chápán jakožto jeden mezi jinými, a který musí být jinými doplněn, aby ospravedlnění nebylo redukováno na čistě forenzní rovinu.

2.2.3 Objektivní složka ospravedlnění¹²²

Kdy vlastně k Božimu zachraňujícímu rozsudku nad člověkem dochází? Snad v momentu člověčího obrácení či křtu, a to u každého věřícího zvlášť? To by bylo úsměvné! Bible nerozlučně spojuje Boží rozsudek s ukřižováním a vzkříšením Krista. Citujme s Küngem klíčovou pasáž z Pavlova pojetí ospravedlnění: „Nyní je však zjevna Boží spravedlnost bez Zákona, dosvědčovaná Zákonem i proroky, Boží spravedlnost skrze víru v Ježíše Krista pro všechny, kdo věří. Není totiž rozdílu: všichni zhřešili a jsou daleko od Boží slávy; jsou ospravedlňováni zadarmo jeho milostí vykoupením v Kristu Ježíši. Jeho ustanovil Bůh, aby svou vlastní smrtí se stal smírnou obětí pro ty, kdo věří. Tak prokázal, že byl spravedlivý, když již dříve trpělivě promíjel hříchy. Svou spravedlnost prokázal i v nynějším čase, aby bylo zjevné, že je spravedlivý a ospravedlňuje toho, kdo žije z víry v Ježíše.“¹²³

Nejen z tohoto úseku plyne, že ospravedlněn je pouze ten, kdo věří. Zarážející to výpověď, která nabádá k propojení dvou rovin ospravedlnění – objektivního dění na kříži a subjektivního dění ve věřícím. Odtržení těchto rovin by vedlo k (separovaně objektivní) apokatastázi či (separovaně subjektivní) predestinaci. Naopak obě roviny je třeba chápat v jednom komplementárním celku. Boží charakter Kristova díla umožňuje objektivní i subjektivní ospravedlnění.

¹²² Následující založeno na 29. kap. Christi Tod und Auferstehung, *Rechtfertigung*, 218-230.

¹²³ Ř 3, 21-26.

„Všeobecný čin ospravedlnění na kříži je trvale skutečnou přítomností spásy, která je dostupná pro osobní přivlastnění.“¹²⁴

Podle bible (především u proroků a synoptických evangelistů) znamená Kristův příchod nést břímě smrtícího Božího soudu – Ježíš obětuje svůj život v pašijovém příběhu. Za cenu sebe sama však Kristus člověka zachraňuje, jde o zástupnou smrt a vzkříšení, které Kristus podstupuje na místo lidstva, ve prospěch lidstva. Jeden člověk, který nepoznal hřích, se stává hříšný, bere na sebe hříchy lidstva, aby lidstvo z hříchů osvobodil, aby svou poslušností a spravedlností dal spravedlnost hříšným. Ospravedlnění není soukromá záležitost, týká se naopak společenství. V Kristu byli ospravedlněni všichni a tím byli povoláni do církve, již se alespoň zárodečně stali součástí (ekleziologický dopad ospravedlnění). Pro církev však má Kristův čin důsledky v jednotlivcích jen tehdy, jestliže se jednotlivci podřídí tomuto Božímu rozsudku. Objektivní část tedy střídá subjektivní část.

Objektivní složka ospravedlnění odhaluje dle Künga:

- a) osobní charakter Božího počínání s člověkem. Ospravedlnění není věc přírodního zákona, který by řídil působící milosti, naopak jde o osobní postoj po boku Krista před Otcem.
- b) závažnost ospravedlnění. Víra se nerozplývá v lásce, jako by šlo o neškodnou záležitost dvou milenců, kteří se usmířili po hádce. Tím hlavním je tu spravedlivý a milostivý soud Boží nad nebem i zemí.
- c) správný důraz na teocentrický charakter.

Nejde tu primárně o spásný proces v člověku ani o absenci milosti a následné dodání habitu a milosti, nejde o pasivitu. Naopak jde o Boží hněv a milost, o jeho milostivý a soudní čin, o aktivní ospravedlnění. Primárně nejde o pokoj lidem na zemi, ale o slávu na výsostech Bohu. Primárně nejde o ospravedlnění člověka, kterým člověk dostává spravedlnost, nýbrž o sebeospravedlnění Boha, kterým Bůh, přející si od věčnosti spásu a svět, dostává spravedlnost.¹²⁵ Rozhodující událost pro ospravedlnění nastala v Kristově příběhu, v něm a jím byla lidská situace podstatně změněna. Následné dění v člověku ji nedokončuje, spíše ji aktivně uznává, a to díky síle vycházející z této Kristovy události.

Klíčové je na tomto místě odhalit terminologickou zradu! Barth a s ním protestantská teologie rozuměla tridentskému pojmu ospravedlnění tragicky úzce. V Barthově chápání je ospravedlnění předně Boží rozsudek v Kristově

¹²⁴ Schrenk, art. *δικη*. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel) II, 220n. In: *Rechtfertigung*, 220.

¹²⁵ Küng, *Rechtfertigung*, 226-227.

smrti a vzkříšení, kdežto dle Tridentu pojem předně znamená ospravedlňující proces v člověku. Spásná událost na kříži, kterou Barth označuje jako ospravedlnění, katolická teologie označuje jako vykoupení. Barth píše o objektivním a pro člověka pasivním ospravedlnění, kdežto Trident o subjektivním a pro člověka aktivním ospravedlnění. Kdyby byl Barth srovnal své pojetí ospravedlnění s katolickým vykoupením (tedy objektivní složkou ospravedlnění), byl by býval výsledek pozitivní a Barth by býval nebrojil proti snižování Boží výsosti. Künga vůbec zaráží: „Jaký katolík by kdy chtěl snižovat (objektivní) událost ospravedlnění na kříži na proces v lidském nitru? [...] Jak by mohl Trident mluvit o nějakém spolupůsobení v (objektivní) události na kříži?“¹²⁶

2.2.4 Subjektivní složka ospravedlnění

Z objektivní složky přejdeme do subjektivní, kterou bude zapotřebí prozkoumat podle dvou tradičních věroučných článků, a to simul iustus et peccator a sola fide. Ukáže se, že oba pojmy mohou být vyloženy ve shodě protestantského i katolického chápání.

2.2.4.1 Hříšný a spravedlivý zároveň¹²⁷

Jestliže Bůh soudí člověka s láskou a uděluje mu rozsudkem ospravedlnění, jaký význam má toto pro život člověka? Co vlastně znamená, že je člověk spravedlivý? Je to vůbec realistické?

Platí přece: „Říkáme-li, že jsme bez hříchu, klameme sami sebe a pravda v nás není.“¹²⁸ Podobné biblické výroky církev musí a také bere vážně, vzpomeňme např. na liturgické mešní formule (confiteor, Kyrie eleison, modlitba před a po eucharistii atd.) nebo svátost pokání. Církev dogmaticky odsoudila myšlenky, že by snad vyznání hříchů bylo vedeno jen lidskou pokorou, a nikoliv vědomím vlastní hříšnosti nebo že by svatí v Otčenáši vyprošovali odpuštění hříchů pro druhé, nikoliv pro sebe, jelikož oni odpuštění už nepotřebují.¹²⁹

Küng na druhou stranu odmítá, že by darovaná spravedlnost byla nějakou zbožnou přetvářkou, že by člověk ve skutečnosti spravedlivý nebyl, jelikož stále hřeší, a kvůli tomu spravedlivý přirozeně být nemůže. Lutherova teze hříšník i spravedlivý zároveň platí rovněž v katolické teologii, avšak jak ji správně vyložit? Je třeba vysvětlit její paradox, a přitom nebagatelizovat hříšnost a vnitřní (subjektivní) ospravedlnění.

¹²⁶ Tamtéž, 229.

¹²⁷ Následující založeno na 30. kap. Simul iustus et peccator, *Rechtfertigung*, 231-242.

¹²⁸ 1 J 1,8.

¹²⁹ Dogmatizováno Koncilem v Kartágu r. 418 v době pelagiánského sporu, In: Küng, *Rechtfertigung*, 234.

Teologie vzešla z Tridentského koncilu, rozhodujícího faktoru katolického výkladu, považuje člověka za jakéhosi poutníka, který je teprve na cestě k plné spravedlnosti. Žije v napětí mezi přítomností, v níž je již svobodný od hříchu, avšak stále je jím pokoušen, a budoucností, v níž je svobodný i od každé hrozby hříchu. S ohledem na cizí spravedlnost platí, že Kristova spravedlnost proniká do lidského života a zůstává v něm. Avšak ne jako nějaké vlastnictví, s nímž by člověk mohl libovolně nakládat. Je to stále dar z milosti, který je dáván průběžně, který musí člověk přijímat od jediné zdroje milosti, Krista. Je tu tedy eschatologický rys – cílem je dosáhnout stavu dokonalosti, kdy člověk bude ponořen do Boží lásky a svatosti.

Zjevný paradox mezi hříchem a spravedlností, které má člověk vykazovat současně, můžeme pochopit trojicí úvah o čase, žádostivosti a hříchu.

Čas v životě člověka je „jeden průběžně proudící pohyb, který vlastním jakožto svůj vlastní čas, a který mohu rozčlenit na různé chvíle, avšak nejsem schopný je izolovat. A tak co je za mnou, není pouhou minulostí, naopak mou minulostí. A co je přede mnou není pouhou budoucností, naopak mou budoucností. Tuto minulost ani budoucnost od sebe nemohu odloučit. Minulost je totiž přítomná, byť jako něco minulého, a budoucnost je rovněž přítomná, byť jako něco budoucího. Proto je pochopitelné, jak moc může člověka minulost zatěžovat.“¹³⁰ Podle Schmause je „hřích jakožto historický fakt není vůbec smazán, jelikož neexistuje žádné přepsání historie. Naopak, co se stalo historickým faktem zůstává navždy součástí historie.“¹³¹ Pro budoucnost, která nezatěžuje, ale s nadějí prospívá člověku platí obdobné, citujme T. Akvinského: „Vnitřní pokání je prostředek, kterým člověk lituje spáchaný hřích, a toto pokání by mělo trvat až do konce života.“¹³² S koncem života „pomocí Boží milosti člověk minulost odvrhne a jeho budoucnost se stane věčnou přítomností.“¹³³ Člověk tedy je současně tím, kým bude i tím, kým byl.

Tridentský koncil pracuje s negativním výkladem problematického pojmu žádostivost (*concupiscentia*). V tomto významu znamená žádostivost radikální hrozbu pro lidskou spravedlnost, protože pochází z hříchu a tíhne k hříchu. Ospravedlněný člověk stále tíhne k hříchu a jestliže mu nepropadne, stane se tak jedině díky milosti Kristově. Jak má však člověk poznat, co ještě není hřích a co už je? Jak má poznat, zda hřích spáchal nebo ne? „Cožpak se může nějaký ospravedlněný člověk ujistit tvrzením, že všechno se mu zdá nevinné, že uctívání sebe sama nehraje žádnou roli pro jeho uctívání Boha?“¹³⁴ Právě světci dokázali

¹³⁰ Tamtéž, 238.

¹³¹ Schmaus, *Katholische Dogmatik* III/2, 117n. In: *Rechtfertigung*, 235.

¹³² Akvinský, *Summa Theologiae* III, q.84, a 8co. In: *Rechtfertigung*, 239.

¹³³ Küng, *Rechtfertigung*, 239.

¹³⁴ Tamtéž, 240.

nejlépe poznat, že ačkoliv člověk vykazuje skvělé skutky, ačkoliv vede vzorný život, v člověku zůstává pozůstatek hříchu, nepořádek upomínající je na jejich ubohou hříšnost. „Spravedlivému člověku na tomto světě dělá největší potíže, že se považuje za spravedlivého. Avšak platí, že kdo se považuje za spravedlivého, ten je hříšný. A kdo se považuje za hříšného, ten je spravedlivý.“¹³⁵

Küng považuje hřích za asociální jev. Vysvětluje, že „hřích není nikdy pouze osobní vina, naopak, zasahuje také Krista a církev. Pochopitelně, že člověk není výplodem svého prostředí a žádná kolektivní vina neruší osobní odpovědnost. Člověk je však bytostně spjatý s konáním a nekonáním bližních, a tak se podílí na dobru, ale nese podíl i na zlu. Jak mohu rozlišit, kde jsou hranice tvého a mého hříchu, tvé a mé viny? Prokletím hříchu je, že trvale plodí další zlo.“¹³⁶ Tato porušenost se nevyhýbá ani církvi, svatému společenství. Hříšný křesťan patří do všeobecné církve, která je svatá, avšak vůbec ne díky němu a jeho skutkům, nýbrž díky Kristu a jeho svatému Duchu. Církev je církví svatou a zároveň s plnou vážností hříšnou, což je pro Rahnera šokující pravda: „O této Církvi nelze říci, že by neměla nic společného s hříchy svých členů. Pochopitelně je neschvaluje. Pochopitelně jsou její součástí lidé, [...] které musíme nazvat svatými. Ale jestliže je církev něco skutečného a když jejími členy jsou a zůstávají hříšníci, poté je církev hříšná. Hříchy jejích dětí jsou poskvrnou a pošpiněním svatého a tajemného Kristova těla.“¹³⁷

2.2.4.2 Pouhou vírou¹³⁸

Lutherovo simul iustus et peccator tedy potvrzeno také z katolické strany. Tím však stále není zodpovězeno, co znamená ospravedlnění pro člověka? Jak se člověk mění, je-li ospravedlněn? A jak se v procesu ospravedlnění projevuje?

Teologický spor ohledně ospravedlnění pouhou vírou vychází z Lutherova novátorského překladu Ř 3, 28: „Jsme totiž přesvědčeni, že se člověk stává spravedlivým *pouze* vírou bez skutků zákona.“ Vyjádřeno soudobým jazykem: „Jsme přesvědčeni, že člověk může do správného, dobrého vztahu s Bohem vstoupit, aniž by vyhověl náboženským požadavkům, prostě tím, že Bohu důvěřuje, a tak přijímá, co mu Bůh chce darovat.“¹³⁹

Protiklad mezi vírou a skutky zjevně odpovídá protikladu mezi milostí a skutky. Spojení pouhou vírou má vyjádřit úplnou neschopnost člověka dosáhnout vlastními silami sebeospravedlnění. Člověk nemůže dát nic, co by nezískal díky

¹³⁵ Tamtéž, 240.

¹³⁶ Tamtéž, 240.

¹³⁷ Rahner, *Kirche der Sünder*. In: *Rechtfertigung*, 241-242.

¹³⁸ Následující založeno na 31. kap. *Sola fide*, *Rechtfertigung*, 243-256.

¹³⁹ Zink, *Übertragung des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1965. In: Küng, *Christ sein*, 395.

Boží milosti. „Říká se, že jsme ospravedlněni zdarma, protože ničím z toho, co ospravedlnění předchází, ani vírou, ani skutky, se samotná milost ospravedlnění nezasluhuje.“¹⁴⁰ Toliko Boží milost ospravedlňuje. Ani sebelepší skutky konané z lásky neospravedlňují, jinak by sola fides ztratilo platnost. Podle Bouyera chce sola fides odmítnout právě to, abychom: „doplňovali náš osobní přínos, který je vně těchto dvou věcí: milost, jež dává, a víra, jež přijímá [...]. Lutherovým objevem je [...], že úplně vše je milost, a proto úplně vše ve spáse k nám přichází skrze víru.“¹⁴¹

Víra znamená důvěru, jedná se tu o důvěřivou víru. Není v první řadě souhlasem s nějakými abstraktními pravdami, nýbrž je potvrzením osoby. Víra má osobní a christologický charakter, vztahuje se k Bohu skrze Krista. „Kdokoliv věří, souhlasí s něčím slovy. A tak v každé formě víry, zdá se, má přední postavení a je jakoby cílem ten, s jehož slovy se souhlasí, kdežto pravdy zastávané souhlasem mají až druhotný význam. A tedy kdo pravdivě zastává křesťanskou víru, souhlasí svou vůlí s Kristem, ve věcech skutečně patřících k jeho učení.“¹⁴² Ospravedlňující víra obsahuje jednak uznání, jednak uskutečnění Božího prohlášení spravedlivým, které nastalo ve smrti a vzkříšení Krista. Sám Bůh dociluje ospravedlnění hříšníka, člověk toho není žádným výkonem schopen, ani skutkem víry. Člověk jednoduše uznává výkon Boží. Není však poté, táže se Küng, víra podmínkou pro ospravedlnění?

Pro objektivní ospravedlnění rozhodně ne, opakujme, že Kristova oběť byla vykonána jednou pro vždy za všechny. Také subjektivní ospravedlnění koná a způsobuje Bůh, víra nepůsobí ospravedlnění. Avšak víra je zajisté podmínkou potud, pokud právě a pouze člověk subjektivně uskutečňuje objektivní ospravedlnění, který se aktivně podřizuje Božímu ospravedlnění. Podřízením přitom nekoná skutek, ale spoléhá se ve víře na Boha. Potud můžeme říci, že není ospravedlnění bez víry a v souladu s Písmem můžeme mluvit o ospravedlnění vírou. „Bylo by mylné pokládat víru jako takovou za příčinu, která v sobě účinně pojímá ospravedlnění a vyvíjí ho ze své moci.“¹⁴³

Není víra, znovu se táže Küng, nakonec kognitivním procesem? Děje se v ospravedlněném nějaká bytostná změna? Existuje nakonec vnitřní (subjektivní) ospravedlnění?

Jak protestantská, tak katolická strana říká jasné ano. Věřící jsou vedeni a drženi Duchem svatým, katolickou terminologií, ve věřících přebývá Duch svatý

¹⁴⁰ Dekret 1532. In: Machula, *Ospravedlnění*, 51.

¹⁴¹ Bouyer, *Du Protestantisme à l'Eglise (Unam Sanctam 27)*. Paris: 1954; 13n. In: *Rechtfertigung*, 246.

¹⁴² Mouroux, motto o jeho knize *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*. Paris: 1954. In: *Rechtfertigung*, 249

¹⁴³ Stakemeier, *Glaube des Sünders*, 431. In: *Rechtfertigung*, 253.

(*gratia increata*). Nevěřícím Duch svatý chybí. Člověk prochází skutečnou proměnou, stává se novou bytostí, katolickou terminologií v něm je *gratia creata* a působí na lidského ducha. Lze dále rozlišit, co aktem víry pochází z člověka a co od Boha. Podle tridentské teologie je tu akt víry na lidské straně a dary milosti (dodané ctnosti) na straně Boží. Barth rozlišuje rovněž akt víry a speciální nové stvoření stvořené přímo milostí Krista.

Přitom platí, že žádný lidský výkon, skutek nemůže způsobit ospravedlnění ani nemůže vyvolat vnitřní změnu v člověku. Tedy ani víra jakožto akt není stvořitelského rázu. Avšak ač je věřící zcela závislý na Božím činu, který umožňuje nový stav existence, je schopen mít pravou víru, která je nezbytná pro ospravedlnění. V této míře, díky milosti Krista, má víra nyní stvořitelský ráz.

2.2.4.3 Lidské spolupůsobení¹⁴⁴

Zopakujme, že ospravedlnění v objektivním i subjektivním smyslu je vůbec možné jedině díky Bohu. Člověk nedokáže na základě vlastní moci dosáhnout ospravedlnění. Nezbyvá mu udělat nic jiného než se podřídí Božímu soudu, který ve smrti a vzkříšení Krista činí člověka spravedlivým. Toto je předpokladem pro správné pochopení katolického učení o lidské roli v subjektivním dění procesu ospravedlnění.

Lidské podřízení, odevzdání na milost a nemilost Boží, však zásadní lidskou aktivitou. Boží rozsudek, účinný v Kristu, člověka oživuje, aby spolupůsobil (*tridentské cooperari*) a přijal (*assentari*) Boží milost. V ospravedlnění však rozhodně není synergismus člověka a Boha, žádné částečně lidské a částečně Boží dílo. Neznamená to spolupracovat, nýbrž zapojit se. Člověk, jenž má být ospravedlněn, je povolán, aby spolupůsobil v důvěřivé, živé víře. Přijmout či souhlasit znamená, že kající hříšník probuzený Božím milostivým rozsudkem aktivně řekne své *Ano* a *Amen*. V ospravedlnění není synergismus člověka a Boha, žádné částečně lidské a částečně Boží dílo.

Bůh člověka nenutí, nechce z něj mít loutku či robota. Naopak, Bůh chce obnovit Smlouvu s lidským partnerem, kterému Boží předcházející milost dává sílu, porozumění a schopnost tuto nabídku zvolit. Člověk musí na Boží spásnou vůli odpovědět tak, že změní smýšlení vůči Bohu. Víra a obrácení je proto druhým krokem, který je učiněn okamžitě poté, co Bůh učinil ten první. V prvním kroku je člověk pasivní. Bůh s ním zachází jako s objektem, ale právě touto Boží aktivitou se stává člověk aktivní. Kající reakce člověka obrací zpět k Bohu a vede k usmíření. „Na místě Kristově vás prosíme, dejte se smířit s Bohem.“¹⁴⁵

Vztah milosti a lidské odpovědi prý nejlépe vystihl Bernard z Clairvaux: „Odeberte svobodnou vůli a nebude koho zachraňovat. Odeberte milost a nebude čím působit spásu. Toto dílo nelze vykonat bez oněch dvou: první je ten, který

¹⁴⁴ Následující založeno na 32. kap. *Soli deo gloria, Rechtfertigung*, 257-266.

¹⁴⁵ 2 K 5, 20.

činí; druhý ten, pro kterého se činí nebo ve kterém se činí. Jen Bůh je tvůrcem spásy, vůle má jen schopnost ke spáse. Jen Bůh může spásu udělit, jen vůle ji může přijmout [...] A tak se říká, že vůle působí společně s milostí při konání spásy tehdy, když vůle souhlasí, a tím je spasena.“¹⁴⁶

2.2.4.4 Posvěcení¹⁴⁷

Vztah mezi ospravedlněním a posvěcením je předmětem velkých sporů. Na vině je opět terminologické nedorozumění. „Pro katolickou teologii znamená posvěcení především objektivní a ontologická svatost dosažená Bohem v člověku. Protestantská teologie posvěcení chápe jako subjektivní a etické, které bylo dosaženo člověkem.“¹⁴⁸ Jedním pojmem se tedy myslí dva obsahy, svatost označuje objektivní darování spravedlnosti, posvěcení subjektivní přijetí spravedlnosti. Je možné obojí koherentně srovnat?

Obojí jsou dva aspekty jednoho Božího a milostivého daru, přičemž ospravedlnění je logicky dřívější než posvěcení. Podle Hubyho „nejsou od sebe nikterak odlišnější, než je světlo za úsvitu od světla v poledni nebo pupen růže od dospělé rostliny [...]. Pojem ospravedlnění označuje Boží čin, kterým duši mění ze stavu hříchu do stavu milosti, do stavu přátelství s Bohem. Posvěcením bude rozvoj této spravedlnosti, této svatosti přijaté v ospravedlnění, v průběhu křesťanského života.“¹⁴⁹

Küng rovněž nachází komplementaritu, vzájemné doplnění obou částí do jednoho celku – objektivního a subjektivního ospravedlnění. „Spravedlnost (ve smyslu svatosti) je nutným základem pro každé mravní posvěcení člověka. A naopak svatost znamená, že ospravedlněním založené posvěcení nabývá účinek a naplňuje se. Lidské posvěcení je bez Bohem dané svatosti bezcenné, neboť svatost zakládá posvěcení. A Bohem daná svatost je bez milostí rozvíjeného posvěcení neplodné. Stejně jako víra musí být uskutečněna láskou, ospravedlnění se musí naplňovat v posvěcení. Pro všechno lidské posvěcení samo sebou platí, že nejde o doplnění od člověka, nýbrž o působící následek Božího díla.“¹⁵⁰ Biblicky vyjádřeno, svatý je Bůh, proto posvěcení, a tedy svatí, nechť jsou i lidé.¹⁵¹

¹⁴⁶ Bernard, *De Gratia et libero arbitrio*, Patrologiae corpus completus, series Latina (Migne); 182. In: *Rechtfertigung*, 258-259

¹⁴⁷ Následující založeno na 32. kap. *Soli deo gloria*, *Rechtfertigung*, 257-266.

¹⁴⁸ Tamtéž, 260.

¹⁴⁹ Huby, *L'Épître aux Romains*. Paris: 1946; 205. In: *Rechtfertigung*, 262.

¹⁵⁰ Tamtéž, 261.

¹⁵¹ Viz Lev 11, 44.

2.2.4.5 Zásluhy¹⁵²

Je jasné, že biblickým zprávám ohledně časného a věčného života není vůbec cizí myšlení o odměně a trestu. Je však důležité stanovit, že vztah mezi zásluhou a ospravedlněním není kazuistický. Evangelium odmítá farizejskou morálku, podle níž jsou zásluhy v podobě plnění Zákona nárokem pro vlastní spravedlnost.¹⁵³ Podle J.Schmida¹⁵⁴ se Ježíšovo učení od židovského pojetí zásluh liší v tom, že

- a) „Ježíš chápe odměnu eschatologicky
- b) se počítají nikoliv skutky o sobě, nýbrž záměr, s nímž se činí
- c) člověk není před Bohem smluvním partnerem se stejnými právy, nýbrž neúčinný služebník, kterému dává Bůh odměnu v milosti – odměna jako zaslíbení nikoliv právní povinnost
- d) odměna a jednání jsou nerovnocenné – člověk nikdy nesplňuje zadanou povinnost, avšak Boží odměna je štědrá.
- e) zásluhy nejsou vůdčím motivem etiky, nýbrž se řadí pod motiv poslušnosti a především lásky, vděčnosti a napodobení Boha.“¹⁵⁵

Küng nalézá těchto pět vymezení rovněž v tridentském Dekretu o ospravedlnění.¹⁵⁶ Podle něj koncilní otcové vystihli učení o zásluhách výrokem: „nesmí se opomíjet ani to, že křesťan má být dalek toho, aby důvěřoval v sebe samého nebo v sobě samém hledal svou chloubu namísto u Pána. Jeho dobrota ke všem lidem je tak veliká, že si přeje, aby jeho dary byly jejich zásluhami.“¹⁵⁷ Koncil ani Písmo tedy nepíše o farizejských zásluhách. Koncil stejně jako Písmo ve skutečnosti varuje před lhotejnou morální pasivitou, před mrháním vlastního nadání, které naopak má křesťan uplatňovat s bází před Bohem a v poslušnosti.¹⁵⁸

¹⁵² Následující založeno na 32. kap. Soli deo gloria, *Rechtfertigung*, 257-266.

¹⁵³ Küng dává za příklad Lk 18,14 a Lk 17,9.

¹⁵⁴ Katolický exegeta, Küng vychází z jeho *Das Evangelium nach Matthäus. Exkurs über den Lohngedanken*. Regensburg: 1952.

¹⁵⁵ Küng, *Rechtfertigung*, 263-264.

¹⁵⁶ Dekret 1545, 1549. In: Machula, *Ospravedlnění*, 59, 61.

¹⁵⁷ Dekret 1548. In: Machula, *Ospravedlnění*, 61.

¹⁵⁸ Küng, *Rechtfertigung*, 264-265.

3. Řešení mezikonfesijního sporu

Z dosud napsaného je zřejmé či alespoň implicitní, že Küngova teologie ospravedlnění může být stejně dobře katolickým i protestantským stanoviskem. Küng v závěru práce, po sumarizaci teologických shod v podstatných částech a odchylek či kontroverzí v detailech, píše, že „celkově se Barthova a katolická teologie v nauce o ospravedlnění podstatně shoduje. Na poli těchto otázek nemá Barth skutečný důvod pro odtržení od staré církve.“ Než představíme navržené protestantsko-katolické pojetí ospravedlnění, bude zapotřebí doložit, že nejde jen o dialog mezi dvěma teology, ale o skutečně mezikonfesijní řešení.

Ano, Küng rozvádí své učení, resp. své pojetí katolického učení o ospravedlnění, v reakci na jednoho teologa s velkým T, Karla Bartha. Küngova práce je odpovědí na Barthovu teologickou práci, je to ekumenicky cílena a důkladně akademická snaha o vzájemné porozumění. Na tomto místě proto lze lehce namítnout, že předložené závěry jsou sice skvělé, ale jsou omezeny na osobní rovinu dvou teologů – vždyť jde o vysvětlení pro Bartha od Künga. Vidět v onom nalezeném konsenzu řešení pro teologický spor celých dvou křesťanských proudů, římského katolictví a protestantismu, by bylo neprofesionálním přeceněním nabídnutých výsledků, ba co víc, bagatelizací ostré polemiky a nepřijatelných rozdílů v učení o ospravedlnění, které vedly k církevnímu rozštěpení.

Jistě, Küng dává odpověď Barthovi, ale právě díky tomu ani zdaleka jen jemu. Barth je přední postavou, ne-li tou hlavní, evangelické teologie 20. stol, s úctyhodným teologickým dílem, které nemůže neformovat ani být upozaděno. A ospravedlnění jakožto *articulus stantis et cadentis* je pro něj stejně jako pro každého evangelického teologa nepostradatelnou pravdou dogmatiky. Reagovat na Bartha znamená mít skvělého zástupce protestantské nauky. Sám Küng několikrát výslovně spojuje Barthovo pojetí ospravedlnění s obecně protestantským nebo reformačním pojetím.

Jako by tušil, že jeho snaha o mezikonfesijní nalezení porozumění může být zpochybněna, píše: „Výsledek je velmi významný: Primárně nikoliv vzhledem k Barthovi – přeci jsme již na začátku řekli, že tu nejde o nějaké ‚pro Bartha či proti Barthovi‘, nýbrž o přemýšlení nad evangeliem Ježíše Krista ve službě jednoty církve. Výsledek je významný vzhledem k jednotě církve.“¹⁵⁹

Jestliže předpokládáme, že řešení použité pro Barthovu teologii lze použít také pro obecně protestantské stanovisko v našem sporu, pak je nepostradatelně důležité správně interpretovat Barthovu teologii. Lze namítnout, že Küng Bartha vykládá účelově tak, aby bylo možné teologické obsahy sladit, aby nakonec platilo, že mezi katolickým a protestantským pojetím ospravedlnění může

¹⁵⁹ Küng, *Rechtfertigung*, 274.

panovat v podstatných částech souhlas. Küng jakožto katolík vykládající protestantského kolegu se však může velmi přesvědčivě podobným námitkám ubránit. Je totiž v obrovské a teologicky nevšední výhodě – sám interpretovaný se totiž k interpretaci vyjádřil kratičkým dopisem hutného obsahu. Ospravedlnění obsažené v Církevní dogmatice (tehdy 10svazkové!) je prý přesné: „Vaši čtenáři se tedy prozatím (než budou číst i mne samého) mohou spolehnout, že mi dovolujete říci, co říkám já, a že to myslím tak, jak mi dovolujete říci.“¹⁶⁰ Jádro Küngovy práce, řešení sporu, přijímá ohromen a v přejícném napětí, aby bylo přijato i mezi katolickými kolegy. Když to, co ve druhé části knihy rozvíjíte jako učení římskokatolické církve, je skutečně Vaším učením, poté jistě musím doplnit, že se mé učení o ospravedlnění s Vaším shoduje. Jestliže však Vámi představené je skutečně učením Vaší církve, o tom budete muset mluvit a diskutovat s Vašimi odborníky na biblistiku, dějiny a dogmatiku.“ Barth ve vzletných souvětích přijímá rovněž kritiku, že chybně interpretoval ospravedlnění koncilních otců v Tridentu v otázkách milosti, Lutherovy simul iustus et peccator, sola fidei, christologického základu ospravedlnění a jiných. Na svou obranu uvádí, že rozklíčovat pravý smysl těchto textů je opravdu těžké. Na oplátku se Künga důvěrně ptá, zda správnou katolickou interpretaci odhalil před studiem Církevní dogmatiky nebo během ní či po ní. Celkově má Barth má z Küngovy práce velkou radost, chválí jeho literární schopnosti, teologickou rozhodnost a otevřenost, nazývá jej dokonce Izraelitou, v němž není lsti.¹⁶¹

3.1 Terminologie kamenem úrazu

Ačkoliv se to bude zdát až podezřele prosté, katolicko-protestantský spor o ospravedlnění má příčinu v hluboce terminologickém nedorozumění. Ani jedna strana ve skutečnosti nerozumí té druhé, používá-li se pojem ospravedlnění. Jedná se tu o případ, kdy dva myslí totéž, avšak vůbec to není totéž. Jeden pojem znamená pro znesvářené strany dva odlišné významy. V Küngově chápání však jde o takové významy, které představují jen, a právě část jedné teologické pravdy jménem ospravedlnění. Jiné nejsou tím, že by označovaly alternativní pravdy víry. Tyto části jedné pravdy naopak komplementární, takže teprve jejich spojením můžeme teologicky pojmut – a tak jedině je to správně – ospravedlnění v celku, ve vrstevnaté a rozfázované nauce. Čemu odpovídá ona část celku v protestantské a katolické teologii?

¹⁶⁰ *Ein Brief an den Verfasser*. In: Küng, *Rechtfertigung*, 11.

¹⁶¹ Biblická parafráze z J 1, 47.

Pro vysvětlení příčiny sporu je klíčové rozumět ospravedlnění tak, že je to proces složený z něčeho objektivního a subjektivního, přičemž objektivní složka předchází té subjektivní.

Pro protestantskou teologii znamená ospravedlnění objektivní složku. Tady se jedná o dění v Kristově smrti a vzkříšení, o lidskou pasivitu v ospravedlnění, o základ a v jistém smyslu podmínku pro celé ospravedlnění. Jestliže je ospravedlnění pojato úžeji, s omezením na objektivní část, neznamená to, že by teologie subjektivní složku opomíjela, neřkuli odmítala. Subjektivní složka je řádnou součástí protestantské teologie, jenže je pojmově zařazena mimo ospravedlnění, ačkoliv věcně je s ním nutně komplementární. Subjektivní ospravedlnění označuje pojmem posvěcení.

Pro katolickou teologii (založenou na správně pochopených dokumentech Tridentském koncili) znamená ospravedlnění subjektivní složku. Tady se jedná o aktivitu člověka v ospravedlnění, o vnitřní změny hříšníka vedoucí k úplné vnitřní obnově, o cíl ospravedlnění – svatost křesťana. Jestliže je ospravedlnění pojato takto úžeji, vůbec to neznamená, že by teologie objektivní složku opomíjela, neřkuli odmítala. Objektivní složka je řádnou součástí katolické teologie, jenže je pojmově zařazena mimo ospravedlnění, ačkoliv věcně je s ním nutně komplementární. Objektivní ospravedlnění označují pojmem vykoupení.

Odtud lze snadno pochopit, k jakým (avšak zdánlivým!) opovážlivým, heretickým tvrzením mohlo docházet. Ze stanoviska čistě objektivního ospravedlnění by bylo nepřijatelné, že by člověk s ospravedlněním měl souhlasit či při něm spolupůsobit, že by Boží čin měl být i lidským činem. Ze stanoviska čistě subjektivního ospravedlnění by bylo nepřijatelné považovat ospravedlnění jen za verbální skutečnost, prohlášení o spravedlnosti, forenzní dění bez účinku v hříšném životě.

Ospravedlnění pojaté v kontextu rozdílných vymezení obou konfesí označuje objektivní složku, na níž plynule navazuje subjektivní. Bůh ospravedlnění dává, člověk jej má přijmout. Můžeme používat různé pojmy a variace jejich spojování, avšak nesmí nám ze zřetele zmizet celek, o nějž tu jde především a který právě brání sporům z imaginárních problémů. Ospravedlnění tak může být vyjádřeno jako vykoupení + subjektivní o. nebo objektivní o. + posvěcení (případně svatost) atd.

3.2 Přes tradici k bibli

Klíčové pro mezikonfesijní porozumění je správný výklad tridentského Dekretu o ospravedlnění. Teologie koncilních otců je autoritativním katolickým stanoviskem, který musí současní teologové respektovat a srozumitelně vykládat v každé době znovu, tak jako každé dogma. Küngův výklad Tridentu překvapivě představuje takové pojetí ospravedlnění, jež je nejen přijatelné, ale dokonce

zastávané i druhou stranou. Proč však nebyla koncilní teologie pozitivně představena už mnohem dříve?

V průběhu času se zapomnělo na skutečný smysl koncilní teologie, která byla dlouho mylně chápána v protikladu s biblickým obsahem. Abychom se včas vyhnuli námitkám z protestantské strany, s rozhodností je třeba prohlásit, že tridentská teologie ve skutečnosti není základem katolického učení o ospravedlnění. Küng upozorňuje, že koncil je součástí církevní tradice, která jako každá pravá katolická tradice musí být v souladu s ještě důležitějším církevním pramenem, Písmem svatým.

O vztahu mezi církevní tradicí a Písmem platí, že nemají stejnou vypovídající hodnotu. Tradice je lidskou pomůckou, jak zachovat poselství o Božím zjevení, tak jak jej nacházíme představené v Písmu. Tradice musí na Písmo navazovat, „točí se kolem něj a k němu směřuje [...] pouze Písmu je svěřen celý obsah křesťanského zjevení. Písmo musí tradici garantovat, komentovat a upřesňovat.“¹⁶²

Katolická nauka o ospravedlnění tedy stejně jako ta protestantská primárně vychází z biblické zvěsti. S tímto vědomím je třeba tridentskou teologii a její rozvoj chápat. Klíčové myšlenky pro pochopení ospravedlnění – víra, milost, posvěcení, zásluhy – je třeba chápat v souladu s biblickými obsahy:

Kontroverze o sola fide je „nejzbytečnější ze všech sporných otázek.“¹⁶³ „Žádné lidské skutky, ani ty nejlepší, nezakládají ospravedlnění. Jen na základě víry je člověk Bohem ospravedlněn. Ospravedlňující víra znamená s lítostí, pokáním a důvěrou přijmout a uskutečnit Boží ospravedlňující rozsudek, který se jednou provždy stal v Kristu.“¹⁶⁴

Tridentské cooperari není v rozporu se sola gratia. „Lidské spolupůsobení není žádným synergismem, takže by část ospravedlnění snad byla od Boha, část od člověka.“¹⁶⁵ Bůh působí všechno, avšak nikoliv sám. Bez víry nemá ospravedlnění pro člověka smysl. V jeho pasivitě se má projevit aktivní připravenost k přijetí Boha, pokornou a poslušnou vírou. „A to nejen ve vlastní události ospravedlnění, nýbrž po celý život ospravedlněného.“¹⁶⁶

Posvěcení chápou katolíci ve smyslu objektivně-ontického Božího činu posvěcení (nazývána svatost), protestanté ve smyslu subjektivně-etického lidského činu posvěcení. „Nakolik se ospravedlnění děje vírou a nikoliv skutky, není rovno subjektivně-etickému posvěcení [...] Nakolik je však ospravedlnění účinný Boží rozsudek, který člověka činí spravedlivým a svatým, je rovno objektivně-ontickému posvěcení. Spravedlnost (ve smyslu svatosti) je nutným

¹⁶² Küng, *Rechtfertigung*, 119.

¹⁶³ Pesch, *Cesty k Lutherovi*, 119.

¹⁶⁴ Küng, *Rechtfertigung*, 252.

¹⁶⁵ Tamtéž, 258.

¹⁶⁶ Tamtéž, 259.

základem pro každé mravní posvěcení člověka. A naopak svatost znamená, že ospravedlněním založené posvěcení nabývá účinek a naplňuje se.“¹⁶⁷

Když Trident ve vztahu k ospravedlnění učí o zásluhách, nepřemýšlí kazuisticky, tedy že by Boží milost patřila jen těm, kteří vykázali záslužné skutky. Trident toliko – a stejně tak bible – „varuje před lenivým povalováním na sluníčku a volá k opravdové bázni před Bohem a aktivní poslušnosti.“¹⁶⁸

3.3 Ospravedlnění v úplnosti

Jestliže společně s Barthem můžeme ospravedlnění vsadit do širého kontextu usmíření Boha a člověka, Dupontův úryvek, který Küng uvádí po zdůraznění christologického charakteru, vystihuje objektivně-subjektivní bohatství ospravedlnění: „Člověk je smířen tak, že vidí, že jeho situace se před Bohem změnila. Této změny bylo dosaženo v okamžiku smrti Krista. Předchází všechny změny v osobním lidském přístupu. Kristus přinesl smír jednou provždy. Od té doby se svět ocitl v pokoji s Bohem. Avšak usmíření tím nekončí. Ve 2. Korintským se píše o druhém stupni. Bůh smířil svět se sebou, svět je smířen s Bohem – právě tohoto bylo dosaženo. Ale pro každého člověka je prospěšné, aby se v dobrém a osobně smířil s Bohem. Každý si musí přivlastnit smíření změnou svého přístupu. Každý sám musí realizovat účinek usmíření, které Bůh daroval světu.“¹⁶⁹

Jak by sám Küng shrnul ospravedlnění, aby vyhověl katolickým i protestantským důrazům, které nemají být v opozici, nýbrž v komplementaritě? Pro protestantskou stranu (primárně pro Bartha, ale jak jsme uvedli, dovolíme si zobecnit), která předpokládá částečné, čistě objektivní ospravedlnění a která tedy odmítá čistě subjektivní (katolicky) chápané ospravedlnění, jež by rušilo Boží svrchovanou moc a význam Kristovy milosti, necht' je známo a uznáno: „Bůh, který je k nám milostivý v Ježíši Kristu, je počátkem, středem i koncem všeho. V Něm bylo od věčnosti ospravedlnění hříšníka mocně předurčeno. V Něm se úplně do podrobností uskutečnilo stvoření, a právě v Něm a jen v Něm stvoření trvá. V Něm se dobré stvoření předem uchovává před fatální zkažeností z hříchu. V něm může nadále existovat hříšník, který zmařil svůj život. Avšak v Něm se rovněž odhalila hrůza hříchu jakožto hřích proti Bohu a jeho tělu. A tak hřích postihuje člověka v úplném středu jeho bytí, v jeho svobodě a následně v jeho činech. Ale v něm se rovněž odhalila milost, Boží přízeň, která člověku dává milost. V něj je člověk prohlášen za spravedlivého. V Něm, jeho smrti a vzkříšení, bylo ospravedlnění vykonáno jednou provždy. V Něm však musí být

¹⁶⁷ Tamtéž, 261.

¹⁶⁸ Tamtéž, 265.

¹⁶⁹ Dupont, J. *La réconciliation dans la Théologie de S. Paul*. Paris: 1953; 18n. In: *Rechtfertigung*, 228.

ve víře člověkem přivlastněno a v řádné péči ospravedlněným hříšníkem neseno až do nebe.“¹⁷⁰

Pro katolickou stranu, která předpokládá částečné, čistě subjektivní ospravedlnění a která tedy odmítá (primárně proti Barthovi) čistě objektivně (protestantsky) chápané ospravedlnění, jež by vynechalo vnitřní obnovu a reálné změny pro hříšníka, nechť je známo a uznáno: „V Ježíši Kristu byl Bůh od věčnosti k člověku, samostatné bytosti, milostivý. V Něm byl stvořen dobrý svět. V Něm je Smlouva stále účinná navzdory lidskému hříchu, a tak člověk zůstává člověkem navzdory hříchu. Avšak v Něm se lidská existence znovu střetává se svobodnou Boží milostí, jelikož v Něm Bůh hříšníka činí vnitřně spravedlivým. Je však na člověku – ve víře na novém stvoření, která chce láskou činit skutky z lásky – aby ospravedlnění uskutečnil.“¹⁷¹

3.4 Kritika Küngovy práce

Anglikánský teolog A. E. McGrath¹⁷² v *Iustitia Dei* pokládá Küngovu knihu za stimul a počátek konstruktivního ekumenického přemýšlení o dříve tolik kontroverzní nauce. Na druhou stranu nechce význam práce přecenit, což se prý vlivem zcela překvapivých průlomových závěrů stalo. McGrath vidí problém v selektivitě. „O zjevných rozdílech mezi Tridentem a Barthem v otázce svobodné vůle nebo povahy vyvolení Küng nepojednal, ačkoliv vyžadují pozornost. V otázce zásluh Küng prezentuje tridentské učení tak, že před ospravedlněním není žádných zásluh, což je pochybné (jelikož se přehlíží význam konceptu kongruentní zásluha). Küng navíc nezážil význam pokoncilní debaty o ospravedlnění pro chápání ospravedlnění v současné katolické teologii.“¹⁷³ Aniž by chtěl ubírat přínos celé práci pro ekumenický rozvoj, upozorňuje, že „Küng se primárně zabýval nedorozuměními, a nikoliv spory ze 16. stol, což způsobilo, že neukázal o mnoho více, než že protestanté i katolíci společně zastávají christocentrickou antipelagiánskou teologii ospravedlnění.“¹⁷⁴

Podle kat. teologa K. Lehmana „se nesmí přehlížet, že vzdor všem jednotlivým námitkám proti Küngově knize kritici vůbec nepochybovali o jeho pravověrném podání katolického učení o ospravedlnění.“¹⁷⁵

¹⁷⁰ Küng, *Rechtfertigung*, 268.

¹⁷¹ Tamtéž, 269.

¹⁷² O Küngově interpretaci pojednal v článku *Justification: Barth, Trent and Küng*. *Scottish Journal of Theology*: 1981.

¹⁷³ McGrath, *Iustitia*, 414.

¹⁷⁴ Tamtéž, 414-415.

¹⁷⁵ Lehmann, *Einig im Verständnis*. Dostupné z <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/einig-im-verstaendnis-der-rechtfertigungsbotschaft>.

4. Recepce Künga v ekumenickém dialogu

P. Neuner považuje Küngovo *Rechtfertigung* za jeden z milníků ekumenického dialogu v otázce ospravedlnění.¹⁷⁶ Vedle něj zmiňuje H. U. von Balthasara,¹⁷⁷ O. H. Pesche,¹⁷⁸ U. Kühna¹⁷⁹ nebo V. Pfnüra.¹⁸⁰

Küng sám se o zhruba 15 let později v *Christ sein* svěřil, že „jeho práce se mezitím široce prosadila, což se především projevilo v ekumenické spolupráci Světového luterského svazu (SLS) s Římskokatolickou církví (ŘKC) na zasedání v Maltě.“ Odkazuje také na práci své studentky Ch. Hempel, jež se zaměřila na soudobou akademickou diskusi o ospravedlnění.¹⁸¹

Po navázání kontaktu mezi SLS a ŘKC při příležitosti Druhého vatikánského koncilu se počal rozvíjet organizovaný teologický dialog o otázkách jednoty i odloučení obou stran. Mezi lety 1967–1971 proběhlo pět zasedání Studijní komise SLS a ŘKC tvořené mezinárodní plejádou teologů, kteří dokázali, na základě soudobých poznatků biblistiky, dogmatiky a církevních dějin, nových hledisek koncilu, shrnout výsledky diskusí do závěrečné zprávy o Evangelii a Církvi, označované *Maltská zpráva* (MZ).¹⁸² Dokument přijatý, byť nezávazně, oběma stranami, představuje pozoruhodný a převládající souhlas v chápání evangelijní zvěsti, jejíž centrální částí je pochopitelně nauka o ospravedlnění: „V tomto bodě byly tradiční polemické spory vymezeny mimořádně ostře. Dnes se však v pojetí učení o ospravedlnění rozvíjí dalekosáhlá shoda. Katoličtí teologové také v souvislosti s ospravedlněním zdůrazňují, že Boží dar spásy pro věřícího je, pokud jde o lidské úspěchy, nepodmíněný. Luteránští teologové zdůrazňují, že událost ospravedlnění se neomezuje na individuální odpuštění hříchů a nevidí v ní čistě vnější prohlášení o ospravedlnění hříšníka. Boží

¹⁷⁶ Neuner, *Ekumenická teol.*, 292-293.

¹⁷⁷ 6 let před Küngem vydal: *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln 1951.

¹⁷⁸ Teologii Tomáše a Luthera porovnal v *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (= Walberberger Studien 4), Mainz 1967, Nachdruck 1985.

¹⁷⁹ O diskusi nad přirozeností a milostí pojednal v *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*. Berlin:1961.

¹⁸⁰ Viz jeho srovnání Augustany a Tridentu: *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*. Wiesbaden: 1970.

¹⁸¹ Viz její *Rechtfertigung als Wirklichkeit. Ein Katholisches Gespräch. Karl barth-Hans Küng-Rudolf Bultmann ind seine Schule*. Essen:1974. Do Bultmannovy školy přitom zařazuje E. Fuchse, G. Ebelinga, E. Käsemanna, H. Conzemanna, G. Bornkamma, H. Brauna a P. Stuhlmachera. Tím značně přispívá k širší diskusi.

¹⁸² Z úvodu *Maltské zprávy*. Dostupné z:

<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/en4.html#9>.

spravedlnost aktualizovaná v Kristově události je hříšníkovi spíše zprostředkována prostřednictvím poselství o ospravedlnění jako všezahrnující skutečnost, která je základem nového života věřícího.¹⁸³

„V tomto smyslu lze ospravedlnění chápat jako vyjádření celku události spasení. Nemělo by však uniknout, že v Pavlových spisech je komplexní svědectví o Boží spravedlnosti vyostřeno jeho konkrétním sporem s židovským legalismem. Protože poselství o ospravedlnění je základem křesťanské svobody v protikladu k legalistickým podmínkám přijetí spásy, musí být stále znovu formulováno jako důležitý výklad středu evangelia. Bylo však také poukázáno na to, že událost spásy, o níž evangelium svědčí, lze komplexně vyjádřit i v dalších reprezentacích odvozených z Nového zákona, jako je smíření, svoboda, vykoupení, nový život a nové stvoření.“¹⁸⁴

MZ ukončila teprve první fázi katolicko-luterského mezinárodního dialogu. Stala se základem a směrovkou pro další vývoj, ukázala, že překonat názory, které dříve neodvratně dělily církve, je možné. V následujících dvou desetiletích se zdařilo teologické shody konkretizovat a upevnit řadou prohlášení, vlivných pro následující vývoj. Jmenujme alespoň *Církev a ospravedlnění* (1994), při níž komise vycházela z dokumentu Lutersko-katolického dialogu v USA *Ospravedlnění vírou* (1985). V Německu vznikla klíčová Studie o vzájemných doktrinních odsudcích¹⁸⁵ (1986) zkoumající, zda kat. anathemata a protest. damnationes „ještě dnes postihují ekumenického partnera. Pokud ne, např. proto, že od počátku spočívala na nedorozuměních, nebo [...] protože byla namířena proti extrémním pozicím nebo pouhým míněním teologických škol, pak se společenství církví jeví jako možné.“¹⁸⁶ Studie byla přijata grémií evangelických církví i NBS. „Evangelické stanovisko spatřuje fundamentální konsensus v konstatování, že «my hříšníci žijeme pouze z odpouštějící lásky Boží, kterou si můžeme pouze nechat darovat, ale žádným způsobem, jakkoliv oslabeným, si ji nemůžeme zasloužit nebo ji vázat na předběžné nebo následné podmínky, které bychom museli splnit». Tento konsensus umožnil vyhlásit, že odsudky 16. stol. v otázkách učení už partnera nepostihují. A z katolické strany mohla NBK konstatovat, že v pojetí ospravedlnění lze shledat «základní konsensus z víry v Ježíše Krista jako jediného Spasitele a Prostředníka všech milostí».¹⁸⁷ (Pro úplnost nezapomeňme na anglikánsko-katolický dialog, jehož výstupem se stala zpráva Druhé Anglikánsko-katolické mezinárodní komise nazvaná Spása a

¹⁸³ MZ 26, dostupné z: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/en4.html#9>.

¹⁸⁴ MZ 27, tamtéž.

¹⁸⁵ Vypracoval ji Ekumenický pracovní okruh evangelických a katolických teologů pod vedením W. Pannenbera, K. Lehmana a později Th. Schneidera.

¹⁸⁶ Neuner, *Ekumenická teol.*, 247

¹⁸⁷ Tamtéž, 250.

církev z r. 1987. Ta sice uznává forenzní ospravedlnění, ale namítá, že takovou představu je nutno doplnit jinými «biblickými myšlenkami a představami», aby obsáhla další rozměry ospravedlnění, jako obnovení, posvěcení atd.)¹⁸⁸

Vrcholem ekumenického úsilí, který do sebe vtáhl předchozí úspěchy, se stala Společná deklarace katolické církve a Luterského světového svazu k učení o ospravedlnění (dále jen SD), podepsaná oběma stranami r. 1999. Deklarace s jistotou výslovně prohlašuje, že „učení luterských církví prezentované v deklaraci nespadá pod odsouzení vyhlášená Tridentským koncilem. Odsouzení v luterských vyznáních se netýkají učení katolické církve prezentovaného v této deklaraci.“¹⁸⁹

„Chápání učení o ospravedlnění vyložené v této deklaraci ukazuje, že v základních pravdách týkajících se učení o ospravedlnění existuje mezi luterány a katolíky konsenzus.“¹⁹⁰ Kűngovo klíčové rozlišení mezi objektivní a subjektivní složkou jakožto komplementárními složkami jsou jazykem deklarace „odpuštění hříchů a spasitelná přítomnost Boha samého, které nemohou být od sebe oddělovány, protože člověk jako osoba je vírou spojen s Kristem, který je své osobě naší spravedlností“. Obě strany skutečně přijímají celé ospravedlnění. Luterské (objektivní) zdůraznění, že milost je odpouštějící láska a že spravedlnost je dána v Kristu vyhlášením odpuštění, neodmítá obnovený život ospravedlněného, nýbrž znamená obnovený život výhradně v jednotě s Kristem. Katolické (subjektivní) zdůraznění, že milost přináší obnovu nitra, neodmítá svrchovanost Božího daru milosti, nýbrž znamená, že dar odpuštění vždy přináší obnovu Duchem svatým, která se projevuje činnou láskou.¹⁹¹

Ospravedlnění se děje pouze Boží milostí. Katolicky zastávaná lidská spolupráce (cooperatio) má na mysli takový souhlas, který je sám účinkem milosti, a nevyplývá tedy z přirozených lidských možností.“¹⁹² Lutersky zastávaná neschopnost spolupracovat vyjadřuje, že věřící může ospravedlnění pouze (pasivně) přijmout, „chtějí tím vyloučit možnost jakéhokoliv příspěví k vlastní spáse.“¹⁹³

V otázce víry a skutků obě strany prohlašují, že pouhou milostí, ve víře v Kristovo spasitelské dílo a nikoli pro zásluhy z naší strany, jsme přijati Bohem a obdrželi jsme Ducha svatého, který obnovuje naše srdce a vybavuje a povolává nás k dobrým skutkům.“¹⁹⁴

¹⁸⁸ *Salvation and the Church: An Agreed Statement by the Second Anglican–Roman Catholic International Commission*, London: Church House Publishing, 1987. In: McGrath, 418.

¹⁸⁹ SD 41. In: Machula, *Ospravedlnění*, 15-16.

¹⁹⁰ SD 40, tamtéž, 15.

¹⁹¹ SD 22-24, tamtéž, 11.

¹⁹² SD 20, tamtéž, 10.

¹⁹³ SD 21, tamtéž, 10-11.

¹⁹⁴ SD 15, tamtéž, 9.

Dobré skutky deklarace nazývá ovocem ospravedlnění. Jde o „křesťanský život žitý ve víře, naději a lásce.“¹⁹⁵ Záslužná povaha dobrých skutků zastávaná katolíky vyjadřuje osobní odpovědnost za jednání, přičemž dobré skutky mají povahu darů („umožněny milostí a působením Ducha svatého“) a ospravedlnění je vždy nezasloužené. Biblickou odměnou za skutky se myslí „nezasloužená odměna ve smyslu naplnění Božího příslibu věřícím.“¹⁹⁶

Luterské simul iustus et peccator pro obě strany znamená, že ospravedlněný sice zjišťuje, že je stále hříšником, avšak jeho hříchy (katolickou řečí sklony k hříchu) věřícího již neoddělují od Boha ani nezasluhují trest. „Sám hřích je ovládán Kristem, s nímž jsou ospravedlnění ve víře spojeni.“¹⁹⁷

K původně katolicko-luterské SD (1999) se později připojily další tři světová společenství křesťanů. R. 2019 na půdě univerzity Notre Dame zástupci Luterského světového svazu, Papežské rady pro jednotu křesťanů, Světový svaz metodistů, Anglikánské společenství církví a Světové společenství reformovaných církví společně prohlašují, že „znovu potvrzujeme základní pravdy ohledně nauky o ospravedlnění, které jsou obsažené ve Společné deklaraci, a zdůrazňujeme, že poselství o Boží milosti je v naší době účinné a naléhavě potřebné. Zavazujeme se, že budeme toto poselství sdílet našim současníkům smysluplně a relevantně pomocí svého společného svědectví a služby.“¹⁹⁸

¹⁹⁵ SD 37, tamtéž, 15.

¹⁹⁶ SD 39, tamtéž, 15.

¹⁹⁷ SD 29, tamtéž, 13.

¹⁹⁸ *Joint Declaration, 20th Anniversary*, 56.

Závěr

Hans Küng v dizertaci *Rechtfertigung* zjišťuje, že celkově panuje mezi K. Barthem a Tridentským koncilem v učení o ospravedlnění podstatná shoda. Jelikož se jedná o mimořádně renomovaného protestantského teologa a autoritativní nauku církve, lze dokonce uzavřít, že tato shoda panuje mezi protestantskou a katolickou teologií vůbec. Spor byl podmíněn (avšak nikoliv zcela určen) terminologickým nedorozuměním. Ospravedlnění sestává z objektivní roviny, kterou razilo protestantské pojetí, a stejně tak ze subjektivní roviny, kterou razilo pojetí katolické. Objektivní skutečnost v ospravedlnění je to, co pro lidskou spásu vykonal Kristus svou smrtí a svým vzkříšením. Subjektivní skutečností se rozumí výsledek Kristova díla, účinek jeho oběti pro hříšného člověka. Jestliže problematický pojem vymežíme takto, dříve neřešitelné, rozporované teologické pozice budou vzájemně doplněny, a získají tak potřebný kontext, celistvost.

Pro konfesně-konstitutivní polemické formule soli Deo gloria, sola gratia, sola fides, sola scriptura, které proti sobě staví lidské zásluhy, lidské spolupůsobení, lidské skutky nebo ve vztahu k teologii církevní tradice.

Küng nabízí interpretaci, která je přijatelná pro obě konfese. Ospravedlnění je christocentrické, rozhodujícím činitelem je trojjediný Bůh. Ospravedlnění není podmíněno lidskými skutky, nýbrž (dá-li se to tak vyjádřit) pouze svobodnou Boží milostí, která skutky křesťanského života a všechny zásluhy umožňuje. Tradice je vždy podřízena Písmu, a díky tomu lze katolické učení určené Tridentem takto ekumenicky vyložit. Není načase skoncovat s imaginárními problémy, řekl by Küng?

Ekumenický dialog, podněcený z velké části právě Küngem a jeho následovníky, během posledního půlstoletí nepřinesl jen dalekosáhlou katolicko-protestantskou shodu, ale navíc úplnou shodu v základních pravdách o ospravedlnění. Zároveň upozornil, že akademická shoda se musí projevit rovněž v církevní praxi, kde se ospravedlnění týká dalších významných nauk, jakou je, jmenujme jeden příklad za všechny, sakramentologie.

Seznam literatury

Slovníky

BEINERT, Wolfgang. *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1994.

RAHNER, Karl a VORGRIMLER, Herbert. *Dictionary of Theology*. Second Edition. New York: The Crossroad Publishing Company, 1981.

DWDS – *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*. Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart, hrsg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, 2024 [online]. [naposledy cit. 2024-07-04]. Dostupné z: <https://www.dwds.de>.

Cambridge Dictionary. Cambridge University Press and Assessment, 2024 [online]. [naposledy cit. 2024-06-25]. Dostupné z: <https://dictionary.cambridge.org/>.

Internetová jazyková příručka [online] (2008–2024). [naposledy cit. 2024-07-04]. Praha: Ústav pro jazyk český AV ČR, v. v. i. Cit. 4. 7. 2024. Dostupné z <https://prirucka.ujc.cas.cz/>.

Internetové články

GROPPE, Elizabeth T. *Yves Congar*. *Encyclopedia Britannica*, 18 Jun. 2024 [online]. [cit. 2024-06-25]. Dostupné z <https://www.britannica.com/biography/Yves-Congar>.

LINK, Hans-Georg. 75 Jahre Robert-Grosche-Kreis. Ein Ökumeniker der ersten Stunde. 26. Januar 2021 [online]. [cit. 2024-06-25]. Dostupné z <https://www.katholisches.koeln/stadtkirche/aktuelles/75-Jahre-Robert-Grosche-Kreis-Ein-Oekumeniker-der-ersten-Stunde>.

Církevní dokumenty

LEHMANN, Karl. *Einig im Verständnis der Rechtfertigungslehre? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation*. Referat des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz zur Eröffnung der Herbstvollversammlung in Fulda am 21. September 1998 [online]. [cit. 2024-06-23]. Dostupné z <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/einig-im-verstaendnis-der-rechtfertigungsbotschaft>.

MACHULA, Tomáš. *Ospravedlnění a dědičný hřích v ekumenickém dialogu: pracovní překlad*. Theologia maior. Praha: Krystal OP, 2000.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih): český ekumenický překlad. 13. (4. opravené) vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2007.

The Gospel and the Church (Malta Report), 1972. [online]. [cit.2024-06-25].

Dostupné z:

<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/en4.html>.

Joint Declaration on the Doctrine of Justification. 20th Anniversary Edition. The Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church. Including statements from the World Methodist Council (2006), Anglican Consultative Council (2016), World Communion of Reformed Churches (2017). Geneve: The Lutheran World Federation – A Communion of Churches, 2019.

Monografie

BARTH, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik, IV/1. Die Lehre von der Versöhnung.* Zurich: Theologischer Verlag, 1953.

KÜNG, Hans. *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Bessinung.* Erste Auflage. München: R. Piper GmbH. & Co. KG, 1986.

KÜNG, Hans. *Justification. The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection.* First edition. New York, Toronto: Thomas Nelson and Sons, 1964.

KÜNG, Hans. *Christ sein.* 10. Auflage. München: Piper & Co. Verlag, 1980.

MCGRATH, Alister E. *Iustitia Dei. History of the Christian Doctrine of Justification.* 4th Edition. Cambridge University Press, 2020.

MIGLIORE, Daniel L. *Víra usilující rozumět: úvod do křesťanské teologie.* Jihlava: Mlýn, 2009.

NEUNER, Peter. *Ekumenická teologie: hledání jednoty křesťanských církví. Teologie (Vyšehrad).* Praha: Vyšehrad, 2001.

PESCH, Otto Hermann. *Cesty k Lutherovi.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999.

POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona.* Praha: Vyšehrad, 1993.