

**Univerzita Karlova v Praze**

Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Vít Hájek

**Christologie Hanse Künga  
její reflexe a kritika z perspektivy historicko-kritické metody  
a židovské teologie**

Christology of Hans Küng  
its Reflection and Criticism from the Perspective of the  
Historical-Critical Method and Jewish Theology

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 12. července 2015

.....

Vít Hájek

## Klíčová slova:

- christologie
- Ježíš Kristus
- křesťanská teologie
- historická kritika Bible
- judaismus
- Ježíšovo učení
- židovská exegeze
- křesťanství a judaismus
- mezináboženský dialog

## Keywords:

- Christology
- Jesus Christ
- Christian Theology
- Historical Biblical Criticism
- Judaism
- Teaching of Jesus
- Jewish exegesis
- Christianity and Judaism
- Interfaith Dialogue

### **Abstrakt:**

Hans Küng (nar. 1928), švýcarský teolog a římskokatolický kněz, představil ve druhé polovině 20. století svoji osobitou a velmi kritickou interpretaci římskokatolické teologie. Tato práce se zabývá jen jedním z bodů Küngova teologického myšlení, jeho christologií. Konkrétně pak její reflexí a kritikou z perspektivy historicko-kritické metody a židovské teologie.

### **Abstract:**

Hans Küng (b. 1928) is a Swiss theologian and a Roman Catholic priest who in the second half of the twentieth century introduced a characteristic and very critical interpretation of Roman Catholic theology. The aim of this work is to concentrate on one part of Küng's theological thinking only, that is his christology. Specifically, the focus is on the reflection and criticism from the perspective of the historical-critical method and Jewish theology.

## Obsah:

Úvod.....	8
I. Ježíš z Nazareta v sociální perspektivě.....	9
1. Ani politik.....	9
2. Ani teolog.....	10
3. Ani saducej.....	10
4. Ani essén.....	11
5. Ani farisej.....	11
6. Ani misogyn.....	13
II. Ježíš z Nazareta v teologické perspektivě.....	14
1. Boží Syn.....	14
2. Mesiáš.....	15
3. Panenské početí.....	17
4. Smrt Ježíše z Nazareta.....	18
5. Vzkříšení Ježíše z Nazareta.....	20
6. Ježíš z Nazareta a zázraky.....	22
7. Omylný Ježíš z Nazareta.....	23
III. Originalita <i>Küngova Ježíše</i> .....	25
1. Samotný obsah učení Ježíše z Nazareta.....	25
1.1. Humanita.....	25
1.2. Radikalnost.....	26
1.3. Apokalyptičnost.....	27
2. Články odporující židovskému učení.....	27
2.1. Marginalizace Tóry.....	27
2.2. Radikalizace Tóry.....	28
2.3. Škrtání a přidávání <i>micvot</i> .....	29
2.4. Postavení sebe sama nad židovské učení.....	29

3. Otázka originality učení Ježíše z Nazareta .....	30
IV. Küngova teologická metoda .....	31
1. <i>Aggiornamento</i> .....	31
2. Historicko-kritická metoda .....	32
3. Tradiční přístup .....	33
4. <i>Přímočarost</i> .....	33
V. Kritika .....	35
1. Ahistoričnost Küngovy historické metody .....	35
2. Nekritické zacházení s evangelijním textem .....	35
3. Kritika Küngova chápání judaismu .....	36
3.1. Kritika Küngova pojetí marginalizace židovského učení .....	36
3.2. Kritika Küngova pojetí radikalizace židovského učení .....	39
3.3. Kritika Küngova pojetí škrtní a přidávání <i>micvot</i> .....	42
3.4. Kritika Küngova pojetí původu učení Ježíše z Nazareta .....	49
Závěr.....	52
Seznam použité literatury:.....	53
Seznam zkratk: .....	55

## Předmluva

Tato práce si klade za cíl primárně tři věci, zaprvé stručným způsobem představit celkové pojetí Küngovy christologie, toto pojetí – zadruhé – podrobit kritice z židovské perspektivy (kterou zde reprezentují primárně dva židovští myslitelé Pinchas Lapide a Schalom ben-Chorin) a naposledy zatřetí odpovědět na širokou otázku po významu Küngova *padesátiletého* christologického snažení.

Přestože má tato práce svým charakterem nejbliže k práci teologické, zůstává stále v rámci širokého pole religionistiky, a to ze dvou důvodů: prvním, zřetelným, důvodem je židovská perspektiva obsažená v poslední kapitole věnované kritice; druhým, ne tak zřetelným, ale možná podstatnějším, je dopad *vědy o náboženství* na myšlení samotného Hanse Künga, ze kterého až celé jeho chápání křesťanství vyrůstá (viz kap. IV, bod 1 věnovaný Küngově teologické metodě). Přestože z jednotlivých Küngových argumentů uvedených níže v této práci často není tento vliv religionistiky na první pohled vidět, je při bližším rozboru snadno vystopovatelný.

V první části, týkající se představení Küngovy christologie, jsem zvolil takový přístup, aby bylo možné alespoň částečně pokrýt všechna Küngova zásadní christologická témata a zároveň zbyl prostor pro druhou část věnovanou kritice. Logickým následkem je určitá *povrchovost*, kdy na řadu fenoménů nevzbývá někdy víc, než jen několik odstavců.

V druhé části věnované kritice jsem zvolil jiný přístup; nepokoušel jsem se ukázat kritiku všech zásadních Küngových christologických témat, jako v případě minulém, nýbrž pokusil jsem se na minimálním vzorku Küngovy argumentace (tj. sedmi případech) ukázat na hlavní problematický, stále se opakující, rys Küngovy argumentace.

## Úvod

Má následující argumentace je rozdělena do pěti kapitol. I. a II. kapitola je pokusem o obecné představení Kűngovy interpretace Ježíše z Nazareta, a to ze dvou různých perspektiv: sociální a teologické. III. kapitola je pokusem o vystihnutí toho, v čem Hans Kűng vidí originalitu historického Ježíše. V následující, velmi krátké, kapitole se pokouším o nesnadný úkol spočívající ve vystihnutí Kűngovy jen těžko vystihnutelné teologické metody. A poslední V. kapitola je pokusem o kritické vyrovnání se s Kűngovým konceptem Ježíše z Nazareta. V této poslední kapitole se primárně nepokouším ukázat jen na některé Kűngovy faktické interpretační omyly, ale jdu s Kűngovými kritiky ještě o krok dál, a pokouším se ukázat směr, kudy by interpretace Hanse Kűnga - při náležitém následování jeho vlastních teologických zásad - měla vést, ale nevede.



# I. Ježíš z Nazareta v sociální perspektivě

Küngův portrét historického Ježíše z Nazareta začíná negativním vymezením Ježíšovy osoby vůči všem velkým společenským skupinám, které v období přelomu křesťanského letopočtu hrály uvnitř židovské společnosti významnější roli. Küngovo srovnání lze shrnout do následujících šesti negativních thesí.

## 1. Ani politik

Ježíš z Nazareta není podle Künga politik, přestože je podstatná část jeho jednání i myšlení s politikou nerozlučně spojena, a důvodem jeho smrti – odhlédneme-li od tradiční teologické odpovědi *zástupné oběti* – je odsouzení za vzpouru proti římské okupační moci v jedné z Římem spravovaných provincií; obrazem čehož má být nadpis 'Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum', který, alespoň jak popisuje Janovo evangelium (J 19:20), měl být zavěšen ve třech jazycích coby důvod popravy nad Ježíšovým křížem. Ježíš Nazaretský, král židovský, – přeloženo do srozumitelného jazyka – neznamená nic jiného, než že Ježíš z Nazareta končí na popravišti z politických důvodů jakožto jeden z protiřímských rebelů.<sup>1</sup>

Přesto Küng staví Ježíše z Nazareta do jiného světla, ačkoliv sice popraven z politických důvodů, Ježíš z Nazareta pro Künga politikem není. *Küngův Ježíš* stojí na střední cestě mezi dvěma krajními politickými proudy<sup>2</sup>. Coby Ježíšův politický program nám Küng předkládá Ježíšovu proslavenou větu: “dejte císaři, co je císařovo.” (např. Mt 22:21) Küng – stejně jako řada dalších teologů – situuje historického Ježíše, jak – zaprvé – mimo s Římem kolaborující část společnosti (kterou mohou reprezentovat např. *saduceové*, tedy silně zpolitizovaná kněžská třída spojená zvláště se správou jerusalémského chrámu, od které má Ježíš z Nazareta velmi daleko, (viz bod 3 této kapitoly); tak – zadruhé – proti Římu aktivně bojující část společnosti (která je v dobových pramenech reprezentována velmi abstraktně charakterizovanými společenskými skupinami označovanými obecnými jmény jako *zéloti* nebo *sikajirové*).

---

1 srov. KÜNG, Hans. *Věčný život?*. Praha: Vyšehrad, 2006. s. 84

2 srov. KÜNG, Hans. *Ježíš*. Brno: Barrister & Principal, 2012. s. 46-47

## 2. Ani teolog

Ježíš z Nazareta není teologem v pravém slova smyslu, není žádným vzdělaným učencem – uvádí Küng – který by někde řadu let studoval pod dohledem nějakého rabína.<sup>3</sup> Ježíšova teologie není systematicky přesně uspořádané učení a ani se u něj neseťkáme s žádnými citacemi z oficiálních halachických kasuistik. Dvanáctiletý Ježíš učící v chrámu (Lk 2:46) je pak v Küngově pojetí jasná pozdější fiktivní teologická konstrukce. Küngem představovaný Ježíš je naopak prostý člověk odkudsi z Galileje, který se jako *laik* o žádnou konkrétní oficiální podobu teologie nezajímá. Naopak putuje jako lidový učitel z místa na místo a učí svou osobitou, pro široké společenské vrstvy na první pohled srozumitelnou teologií. Jeho teologie má velmi daleko jak k teologii saduceů, tak zadruhé k mezi běžným lidem velmi populární teologii farisejského hnutí a stejně tak daleko má od třetí teologické interpretace spojované s essénským hnutím.

## 3. Ani saducej

Skupině saduceů a jejich roli uprostřed izraelské společnosti v Ježíšově době věnuje Hans Küng jen nezbytnou minimální pozornost. Historičtí saduceové, kteří hrají roli v řadě evangelijních pasáží, tvořili v Ježíšově době třídu kněží, která byla spojena zásadním způsobem s jerusalémským chrámem. A od dob Makabejských válek i s vládnoucí dynastií Hasmonovců. Sami sebe označující צדוקים (*cedokim*) – pořečtěně pak *sadoukaioi* – odvozující svůj původ od napůl legendární postavy velekněze Cadoka (jméno nesoucí význam: spravedlivý).

Tuto náboženskou skupinu dělí od Ježíše z Nazareta a jeho myšlení – Küngovými slovy – *téměř úplně vše*: a) Ježíšův prostý lidový původ, na rozdíl od aristokratické vrstvy kněží saducejského původu<sup>4</sup>; b) evangelijní Ježíš neodmítá interpretativní přístup k Tóře a nenajdeme u něj ani žádný exklusivistický důraz na *psanou tradici*, který byl pro saducejské pojetí teologie zásadní; c) jednání evangelijního Ježíše nevykazuje vůči třídě saduceů nebo vůči aristokracii nebo jejich politickému programu žádnou zvláštní loyaltitu, naopak řada evangelijních míst

---

3 srov. KÜNG, *Ježíš*, s. 37

4 Aristokratický původ Ježíše z Nazareta odvozovaný od krále Davida Küng odmítá jako pozdější legitimizační teologickou konstrukci interpretující Ježíše z Nazareta jakžto mesiáše z Davidova rodu (srov. Iz 11:1 atd.). Namísto toho Küng akcentuje opačný narativ o synu prostého tesaře.

popisující vzájemné konflikty ukazuje na opačnou interpretaci (srov. např. Mt 16:6; 22:34 n. Mk 12:24).

#### 4. Ani essén

Mezi evangelijním Ježíšem a mnišskou asketickou tradicí essejců je – píše Küng – přes několik vzájemných podobností ještě větší rozdíl, než v případě předchozí skupiny saduceů. To, co je mezi myšlením evangelijního Ježíše a tradicí asketických mnichů nejvíce podobné, je jejich společné očekávání bezprostředního příchodu Božího království. Proti této podobnosti staví Küng řadu rozdílů, které se dají shrnout do následujícího stručného srovnání: essénský důraz na askezi a zvláště silný důraz na rituální čistotu<sup>5</sup>, oproti v mnoha ohledech ne-asketickému jednání evangelijního Ježíše, který se nechává zvat na svatební oslavy (srov. J 1:2-11) a je mu v obrazu z Matoušova evangelia za svůj životní přístup dokonce vyčítáno, že je 'žrout a pijan.'<sup>6</sup> Jiným kontrastem, který Küng uvádí, je zvláštní essénský důraz na ritualismus a přinášení obětí, oproti postoji evangelijního Ježíše, jehož jednání se občas nachází na straně tradičního přístupu (např. Lk 21:37) a jindy naopak hraničí s otevřenou provokací (např. J 7:28). Jiným příkladem vzájemných rozdílů je essénský *válečně-apokalyptický* obraz očekávaného konce světa (tj. válka mezi Syny světla a Syny temnoty), oproti Ježíšově *eu-angelion* (radostné zpráve)<sup>7</sup>. Dalším v řadě rozdílů je izolovanost essénské hnutí od společnosti a mnišský život orientovaný podle propracované hierarchie a přísných komunitních pravidel, oproti Ježíšovu životu odehrávajícímu se napříč mezi vesnicemi a městy uprostřed neformální komunity jeho učedníků bez jakýchkoli zvláštních požadavků na rituální čistotu nebo řád.<sup>8</sup>

#### 5. Ani farisej

Ze všech zmiňovaných skupin má Ježíš z Nazareta zdaleka nejbliže ke skupině *perušim*, pořečtěně *farisaioi*, kterému odpovídá české *farisejové*. Původně čistě nábožensky orientovanému hnutí lidových učitelů, které později v proměnách

---

5 srov. KÜNG, *Ježíš*, s. 59

6 viz Mt 11:19 v překladu Jerusalemské bible (1973)

7 ibid. s. 62

8 ibid. s. 60

časů zastává proměnlivé politické postavení a na jehož základech nakonec po První a Druhé židovské válce vyrostl rabínský judaismus.

Küng rozumí *farisejismu* následujícím způsobem: za *ideou* farisejského hnutí stála původně zcela správná myšlenka nalézt způsob, jak správně plnit Boží vůli, a tedy vyhnout se porušování Tóry; tento účel se farisejové pokoušeli naplnit stavbou tzv. 'plotu kolem Tóry'<sup>9</sup> (סייג לתורה, [sijug letora], viz Avot 1:1), tzn. vytvořit pro *židovské učení* přesný, do posledního myslitelného detailu promyšlený návod na to, jak má Žid v jakékoliv myslitelné životní situaci jednat. Negativním následkem této snahy byl pád do náboženského legalismu a – Küngovými slovy – “vršení příkazu na příkaz, předpisu na předpis”<sup>10</sup>; vytváření nekonečných teologických kasuistik zabývajících se takovými případy, jako jak daleko se smí člověk vzdálit od svého domu na šabat; je-li povoleno na šabat useknout obilný klas pomocí srpu, nebo je-li jej maximálně možné utrhnout vlastní rukou; dovoluje-li *zákon* jíst vejce snesené na šabat atd. Na dvou věcech prý záleželo farisejům především, zakončuje Küng svůj výklad: “na předpisech o čistotě a na povinném placení desátku.”<sup>11</sup>

Farisejské hnutí pojí s Ježíšem z Nazareta *na první pohled* řada podobností: stejně jako oni pochází z prostých lidových vrstev, stejně jako v jejich případě je jeho učení spojeno se synagogou a odráží v sobě stejný interpretativní přístup k Tóře. Nicméně přes existenci řady bodů vzájemné podobnosti klade Küng hlavní důraz na existující rozdíly, které ukazují Ježíšovu pozici vůči farisejskému hnutí jako “nekonečně vzdálenou.”<sup>12</sup> Küng jmenuje především následující rozdíly: a) Ježíš z Nazareta nikde nestaví plot kolem Tóry a ani nikde ke studiu Tóry nevyzývá<sup>13</sup>; b) Ježíš z Nazareta se nikde zvláště výrazně nezajímá o pravidla rituální čistoty<sup>14</sup>; c) nedodržuje žádný zvláštní půst nebo asketismus; d) nesetkáme se u něj s žádným úzkostlivým dodržováním šabatu, který naopak Ježíš v Küngově argumentaci *notoricky porušuje*.<sup>15</sup>

---

9 srov. KÜNG, Hans. *Krédo: apoštolské vyznání víry dnes?*. Praha: Vyšehrad, 2007. s. 80

10 KÜNG, *Ježíš*, s. 66

11 *ibid.* s. 65

12 *ibid.* s. 68

13 srov. KÜNG, *Krédo: apoštolské vyznání víry dnes?*, s. 80

14 srov. KÜNG, *Ježíš*, s. 69

15 *ibid.* s. 70

## 6. Ani misogyn

Poslední negativní these, kterou Küng uvádí, se týká obecně vztahu Ježíše z Nazareta k ženám. Küng píše, že se Ježíš z Nazareta se svým vztahem k ženám zcela vymyká pravidlům tehdejší patriarchální společnosti, která *byla vůči ženám nepřátelská*.<sup>16</sup> Evangelijní Ježíš prý ukazuje vůči ženám nejenom ve své době naprosto nezvyklou otevřenost (srov. Lk 10:38-42; J 11:3, 5, 28, 36), ale ženy spoluutvářejí i *širší kruh* Ježíšových dvanácti učedníků: „Jsou nám známa jména mnoha z nich: Jana, Zuzana, Marie matka Jakubova a Josefova, Salome a ´mnohé jiné´ [Mk 15:41], první a nejpřednější Marie Magdalská.“<sup>17</sup>

Shrnující větou lze říci, že Küngův Ježíš je postava, která nezapadá do žádné společenské skupiny své doby. I přes řadu podobností, které sdílí s některými okolními skupinami, je Küngova zpráva jasně čitelná: Ježíš z Nazareta je *jiný* než ostatní; všechny tehdejší náboženské, společenské nebo politické skupiny překračuje a nedá se zařadit nikam.

---

16 srov. KÜNG, Hans. *Women in Christianity*. New York: Continuum Icons, 2001. s. 2

17 V angl. předloze: „We are given the names of many of them: Joanna, Susanna, Mary the mother of James and Joses, Salome and 'many other women' [Mk15:41] first and foremost Mary of Magdala.” (ibid. s. 2)

## II. Ježíš z Nazareta v teologické perspektivě

### 1. Boží Syn

"Idea Boha, který se stal člověkem, je přece určitě nežidovská, abychom neřekli přímo: nesmyslná?"<sup>18</sup> Otevírá Küng hned úvodní pasáž věnovanou tématu Ježíšova Božského původu ve své knize *Krédo*. Küngův přístup k fenoménu Ježíšova Božího synovství vychází z toho, že pokud chceme pochopit důvod, proč Ježíšovi učedníci dospěli k tomu, že zvěštovali Ježíše jako Syna Božího, je třeba vycházet od Ježíšovy smrti, a ne od jeho narození.

Hans Küng argumentuje tak, že chápání Ježíše jako vtěleného Božího Syna není původní víra prvních křesťanů – tj. skupiny Ježíšových učedníků, kteří s historickým Ježíšem měli reálnou zkušenost – ale víra až pozdějších generací křesťanů, kteří už vlivem historicko-kulturních změn nepřemýšleli v původních myšlenkových kategoriích judaismu, ale naopak v myšlenkovém světě ovlivněném dědictvím řecké filosofie. Jinými slovy původní význam pojmu Boží Syn, který začal být s Ježíšem z Nazareta velmi brzy spojován, byl podle Künga původně míněn v úplně jiném, než v doslovném slova smyslu.

Důvody, proč začal být Ježíš z Nazareta původně po své smrti titulován *Synem Božím*, Küng shrnuje do následujících tří bodů. Zaprvé si lidé, kteří měli s historickým Ježíšem autentickou zkušenost, začali připomínat, *v jaké vnitřní blízkosti Ježíš z Nazareta s Bohem žil*, a tak začal být ten, který za života nazýval Boha svým otcem, po své smrti nazýván jeho Synem.<sup>19</sup>

Druhý důvod Küng vidí v tom, že se začaly zpívat mesiášské žalmy obsahující v sobě titul 'syn'. Jako např.: „[...] Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil.“ (Z 2:7). Nicméně tímto *zplodil* není míněno nic jiného než Boží vyvolení, a nikoliv pozdější interpretace vtělení v biologickém slova smyslu.<sup>20</sup>

---

18 srov. KÜNG, *Krédo: apoštolské vyznání víry dnes?*, s. 64

19 ibid. s. 63

20 ibid. s. 63

Küngův třetí argument spočívá v tom, že termín Boží Syn není uvnitř na obrazy bohatého pojmosloví Hebrejské bible ničím ojedinělým, v biblických textech se totiž titul *synů* kolektivně používá např. *i pro celý israelský národ*.<sup>21</sup>

Jednou shrnující větou: Hans Küng označení Ježíše z Nazareta coby Božího Syna neodmítá zcela, jen usiluje o návrat před později vytvořené doslovné chápání tohoto titulu k původnímu židovskému významu.

## 2. Mesiáš

Otázka mesiášství Ježíše z Nazareta hraje v Küngově christologii významnou roli, nicméně ani zde není Küng zcela tradiční. Za odpovědí po Ježíšově mesiášství se Küng vydává za tradičními mesiášskými představami hluboko do židovské historie.

Slovo mesiáš (*aram.* מָשִׁיחַ, *hebr.* מָשִׁיחַ) odkazuje k hebrejskému kořeni מ-ש-ח, které ve své slovesné podobě odkazuje k významu *mazat* a přeneseně odkazuje k rituálnímu *pomazání* hlavy určité osoby, jako např. krále, při *korunovačném* rituálu (srov. 1Sam 15:1). České slovo *Kristus* pak pochází z řečtiny, kde vedle počteného Μεσσίας (*mesias*) existuje i překlad Χριστός (*christos*).

Důležitá věc pro pochopení Küngova pojetí Ježíšova mesiášství spočívá v židovském způsobu chápání tohoto pojmu. Židovská tradice zná, na rozdíl od té křesťanské, celou řadu *mesiášů*, resp. Božích pomazaných, kteří naplňují Boží vůli a vedou židovský národ zpravidla v těžkých časech. A tak mezi postavami *židovských mesiášů* nenajdeme jen nijak překvapující jména jako jméno krále Davida nebo Judy Makabejského, ale např. i jméno perského krále Kýra II. Velikého (כורש הגדול [kořeš hagadol], který se mezi židovské mesiáše počítá pro svoji historickou úlohu, kterou sehrál při návratu z *Babylónského zajetí*).

Určitý posun v chápání fenoménu mesiášství nastává v pro Israel bouřlivých dobách posledních tří století před přelomem křesťanského letopočtu, kdy se – zejména vlivem dvou velkých dějinných katastrof, které Israel postihly, syrská (resp. seleukovská) a později římská nadvláda – podstatně proměnil nejen obraz, ale i intenzita očekávání příchodu mesiáše. *Někdy* v počáteční fázi tohoto období se do

---

21      *ibid.* s. 64

židovského myšlení dostává do této doby nový koncept posmrtného života a důraz na nepředstavitelné blaho asociované s věčným prodléváním v ráji (fenomén, pro který hebrejščina převzala cizí výraz פָּרְדֵּי [pardes] vypůjčený z perského kulturního okruhu). Ruku v ruce s těmito teologickými změnami se na scéně objevuje nový druh náboženské literatury, která bohatě kvete zdaleka nejenom uvnitř judaismu, ale získává si velkou popularitu i v jiných nežidovských kulturách, obývajících tehdejší Starověký Přední východ, tzv. *apokalyptická literatura*. Společným pojítkem apokalyptických knih, ať už židovské (např. Daniel, První kniha Henochova, atd.), nebo nežidovské (např. Zjevení Janovo) provenience, je snaha o 'vyjevení (z řec. ἀποκάλυψις [apokalypsis]) čtenáři jednak obraz ráje, jednak události, které mají příchodu ráje předcházet (srov. Gog a Magog, údolí Armagedon, Henochovy apokalyptické obrazy, válka synů světla se syny Temnoty atd.).

V tomto kontextu apokalyptického myšlení se proměňuje i teologický koncept mesiáše, který už není chápán jen jako jakýkoliv Boží pomazaný, ale transformuje se čím dál tím víc do podoby mesiášské postavy ohlašující konec světa a příchod Božího království apod. A tak je židovské mesianistické myšlení zásobováno řadou různých představ o pravé podobě očekávaných mesiášů, jako např.  *davidovského mesiáše*, který sjednotí staré roztržité israelské království a vysvobodí židovský národ z područí okupační mocí Syřanů nebo později Římanů;  *josefovského mesiáše* (resp. mesiáš ben Josef, srov. např. j.Ber 2:4);  *kněžského mesiáše* (resp. v angl. úzu Priestly Messiah) (o kterém se zmiňuje např. kumránský svitek 4Q175); navráťivšího se proroka Eliáše; Danielova Syna Člověka (שֵׁן בֶּרַךְ [bar enaš]) nebo, mezi dalšími jinými, obraz mesiáše vycházejícího z Izajášovy knihy, tzv. 'trpícího služebníka.' (srov. např. Iz 53:1-12)

A do tohoto kontextu zasazuje Küng postavu Ježíše z Nazareta a říká: "podrobnější zkoumání by dokázala, že si Ježíš sám nepřivlastnil ani jeden mesiášský titul ani mesiáš, ani Davidův syn, ani Syn, ani Boží syn."<sup>22</sup> A svoji thesei vzápětí upřesňuje, když říká, že pokud historický Ježíš používal nějaký titul, se kterým byly spojovány nějaké mesianistické konotace, pak maximálně ambivalentní titul *Syn člověka*.<sup>23</sup> Nejenom, že si historický Ježíš žádný ryze mesiášský titul za

---

22 KÜNG, Hans. *Být křesťanem: křesťanská výzva*. Brno, 2000, s.136. Nebo srov.: KÜNG, *Krédo: apoštolské vyznání víry dnes?*, s.82

23 Ambivalence, kterou s tímto titulem Küng spojuje, vychází z toho, že zmínku o tzv. Synu člověka najdeme v Hebrejské bibli ve třech různých významech: Syn člověka v knize



svého života nepřivlastnil, ale dokonce – píše Küng – všechny mu přičítané tituly aktivně odmítal (viz Lk 12:14, Mk 10:18, Mt 7:21). Ve stejnou chvíli ale Küng zdůrazňuje, že – přes všechny uvedené námítky – osobně Ježíše z Nazareta za skutečného mesiáše považuje.<sup>24</sup>

Nicméně Küngovo chápání Ježíšova mesiášství spočívá primárně na něčem jiném, než jak mu tradičně rozumí římskokatolická teologie. Küng píše, že v postavě Ježíše z Nazareta dostává pojem *mesiáše* jiný a nový význam a tento význam podle Künga spočívá v Ježíšově nové interpretaci židovského *Zákona* (viz následující III. kapitola). Küng představuje velmi *historizující interpretaci* mesiášství Ježíše z Nazareta, ve které nikde neřeší otázku povahy vztahu mezi Ježíšem a Bohem Otcem. O ničem podobném, jako o dogmatu soupodstatnosti Otce se Synem apod., se u Künga nikde příliš nedočteme. Tradiční obrazy, jako pomazání evangelijního Ježíše skrze sestoupení Ducha Svatého při jeho křtu v Jordánu, Küng jednoduše jakožto antropomorfizaci Boha odmítá. Namísto tradičních teologických mesiášských vysvětlení si Küng vystačí s prostým konstatováním, že skrze působení Ježíše z Nazareta *promlouval a jednal Bůh*.<sup>25</sup> Nic víc.

### 3. Panenské početí

Církevní dogma o panenském početí je v Küngových knihách jedním z nejostřeji napadaných fenoménů. “Víra v Krista nestojí a nepadá s vyznáním panenského početí”<sup>26</sup>, píše Hans Küng a jmenuje řadu argumentů proti chápání Ježíšova početí jako supernaturálního Božího zásahu do lidských dějin.

Hans Küng se odvolává na nejstarší texty raného křesťanství Pavlovy listy, ve kterých se nikde žádná zmínka o panenském početí nenachází. Ve svém listu

---

Daniel, kde je psaný aramejsky (בֶּרֶךְ אֱנוֹשׁ [bar enaš]), syn člověka v knize Ezechiel, psaný hebrejsky (בֶּן אָדָם [ben adam]) a *syn člověka*, se kterým se setkáme např. v některých žalmech. Zatímco v knize žalmů (8:5, 80:18 atd.) jde o odkaz na obyčejného smrtelného člověka, přináší Ezechielův syn člověka (Ez 2:7) motiv smrtelného člověka-proroka. Podstatný rozdíl přináší apokalyptická kniha Daniel, kde Syn Člověka vystupuje právě jako apokalyptický mesiáš ohlašující konec světa (Da 7:13).

<sup>24</sup> viz např. krátký, ale přesvědčivý citát: „[Ježíš] je pro mě Boží Kristus, [...]” (orig. „[er] ist für mich der Christus Gottes.” [KÜNG, Hans. *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. München: Piper & Co. Verlag, 1978. s. 751])

<sup>25</sup> srov. např. „Protože skrze něj definitivně promluvil a jednal sám Bůh.” (v něm. orig. „Weil duchr ihn Gott selber definitiv spricht und handelt [...]” [KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, s. 751])

<sup>26</sup> KÜNG, *Krédo: apoštolské vyznání víry dnes?*, s. 51

Galatským Pavel mluví o zrození z *ženy*, a ne z *panny* (Gal 4:4). A kromě Matoušova a Lukášova evangelia není v žádné z *novozákonních* knih o panenském početí jediná zmínka.

Druhým argumentem, který Küng proti fenoménu panenského početí uvádí, je chybný překlad starého židovského proroctví z hebrejského originálu do řeckého překladu Septuaginty, který pak převzala raná křesťanská teologie. Konkrétní místo se nachází v knize Izajáš (7:14), kde v originále stojí: “Hle, dívka počne a porodí syna [...]”<sup>27</sup>, což Septuaginta překládá slovy: “Hle, panna počne a porodí syna [...]”<sup>28</sup>. Řecký překlad Septuaginty zde zaměňuje hebrejské slovo 'alma' (dívka) za řecké 'parthenos' (panna) a odtud – argumentuje Küng – se tento chybný překlad dostal do Matoušova evangelia (Mt 1:23<sup>29</sup>) a přes něj pak do křesťanské teologie.

Oproti tomu se Küng pokouší akcentovat opačný přístup a poukazuje primárně na ty evangelijní pasáže, ve kterých je řeč o sourozencích Ježíše z Nazareta a pokouší se postavit historického Ježíše do předpokládaného kontextu jeho biologické rodiny.

Küng fenomén panenského početí hodnotí jako tzv. *aetiologickou legendu*, která má dodatečně poskytnout zdůvodnění Ježíšova božského synovství tím, že je jeho rodokmen doveden až k Bohu (obdobným způsobem přistupuje Küng k Pavlově interpretaci Ježíše jako *druhého Adama* nebo k Janovu *Logu*).

#### 4. Smrt Ježíše z Nazareta

S fenoménem Ježíšovy smrti, a zároveň vzkříšení (viz následující bod), se dostáváme k nejkontroverznějším bodům Küngovy teologie. Stejně jako v předchozích případech klade Küng silný důraz na historicitu celého příběhu o smrti a vzkříšení, odmítá supernaturální Boží zásahy a upozadňuje mytologické prvky celého narativu. Výsledkem je interpretace Ježíšovy smrti jakožto skutečné, tragické, nijak teologicky umenšené Ježíšovy smrti.<sup>30</sup>

---

27 הַיְהוָה הַעֲלֵמָה הָרָה יִלְדֵת בֵּן

28 ὁ ἄπαρθενος ἄναστρεψεται, καὶ τῶν καλῶν καὶ ἁγίων

29 „Hle, panna počne a porodí syna a dají mu jméno Immanuel,' to jest přeloženo 'Bůh s námi.'”

30 srov. KÜNG, *Věčný život?*, s. 90

Pro Küngovu interpretaci Ježíšovy smrti jsou dále podstatné dva následující body:

A) Kritika Ježíšovy smrti jako *teologické nutnosti v dějinách spásy*. Ve dvou krátkých bodech rozpracovává Küng reflexi tradiční teologické interpretace smrti Ježíše z Nazareta chápané jako nutné, Bohem Otcem žádané smrti Ježíše Krista na kříži, totiž: a) smrti svého syna jako *výkupné oběti* za lidský – Adamův - hřích; b) oběti Boha Otce samého *ve svém Synu*.

Obě interpretace vyrůstají svými kořeny z *archaického* pojetí práva a odplaty založeném na principu spravedlivé Boží retribuce (srov. např. Lv 16, věnované rituálům spojeným s obětním *beránkem* nebo Iz 53, kde je znova řeč o tzv. *trpícím služebníkovi*). Küngův přístup je přímočarý: první teologickou interpretaci, ve které Bůh Otec žádá krvavou obětí svého nevinného syna, Hans Küng hodnotí jako *sadistickou*, a rezolutně ji odmítá.<sup>31</sup> Druhou interpretaci, kde trpí Bůh Otec sám ve svém Synu, odsuzuje Küng naopak jako ukázkou křesťanského masochismu, a odmítá ji stejným způsobem jako předchozí<sup>32</sup>.

Kříž jako takový pro Künga není objektem úcty nebo obdivu, nýbrž – jak dává Küng jasně najevo – *mučícím nástrojem*. A stejně tak *ukřižování není symbolem trpícího nebo umírajícího Boha, nýbrž symbolem smrti trpícího člověka*.<sup>33</sup>

B) Interpretace Ježíšovy smrti jako *logické historické nutnosti*.

Küng se ve své interpretaci odsouzení a popravy Ježíše z Nazareta vyhýbá oběma extrémním pozicím, Ježíšova smrt pro něj není ani právě zmíněná *teologická nutnost*, ale na druhé straně ani jeden z tragických justičních omylů<sup>34</sup>, který se odehrál pouhou shodou nepříznivých okolností. Smrti Ježíše z Nazareta se podle Künga principiálně zabránit *dalo*, nicméně k takovému výsledku by byla zapotřebí naprostá změna smýšlení, opravdová *metanoia*,<sup>35</sup> ke které evangelijní Ježíš svým učením neustále vybízí. Historický Ježíš z Nazareta se stal obětí své hlasité kritiky, kterou *relativizoval celý společenský řád, Zákon i tehdejší pojetí morálky*. A z tohoto

---

31 srov. KÜNG, *Věčný život?*, s. 91

32 *ibid.* s. 91

33 *ibid.* s. 90

34 srov. KÜNG, *Být křesťanem: křesťanská výzva*, s. 155

35 *ibid.* s. 155

důvodu byla v Küngově interpretaci likvidace Ježíše z Nazareta *logickou historickou nutností*.<sup>36</sup>

## 5. Vzkříšení Ježíše z Nazareta

V celé Küngově interpretaci vzkříšení je cítit stejný důraz na historicitu jako v minulém případě. Küng jednoduše začíná tím, že klade otázku po tom, co se v období následujícím bezprostředně po Ježíšově smrti a pohřbu reálně stalo. Zároveň si je Küng vědom toho, že na tuto otázku není schopen nabídnout nějakou jednoznačnou konečnou odpověď, a tak v jeho nejzazší odpovědi ohledně fenoménu vzkříšení, kterou v jeho knihách najdeme, stojí nakonec slovo „pravděpodobně“ (viz pozn. č. 40). S o to větší silou Küng útočí na taková pojetí *tradiční* teologie, která mají v otázce teologie vzkříšení už předem jasno. Küngova argumentace vypadá následovně:

Fenomén vzkříšení Ježíše z Nazareta se stal brzy po Ježíšově smrti vděčným předmětem privatizace prvních křesťanských obcí, které si do postavy vzkříšeného Krista začaly záhy promítat své vlastní náboženské představy a interpretovat jeho postavu po svém, dokladem čehož jsou, kromě čtyř evangelií a Pavlových epištol, rané křesťanské hereze anebo celá raná křesťanská apokryfní literatura.

K těmto všem dobovým interpretacím vzkříšení zaujímá Küng interpretativní přístup a kritizuje veškeré pokusy o jejich doslovné čtení. Evangelijní zprávu o vzkříšení není možné brát doslovně, stejně tak jako není obdobně možné brát doslovně zprávu o stvoření světa za šest dní, píše Küng.

Podstatnou část Küngových pokusů o vymezení pojmu vzkříšení zaujímají negativní definice, ve kterých Küng říká, čím pro něj vzkříšení není, namísto toho, aby se pokoušel říci, čím je. (A jsou to nakonec hlavně tyto negativní definice vzkříšení, kterými si Küng vysloužil svoji neoblíbenost mezi řadou tradičně smýšlejících křesťanů, protože na jeho pozitivních pokusech o vymezení vzkříšení nic provokativního není; naopak tyto Küngovy pozitivní pokusy jsou problematické v jediném ohledu, a to v tom, že se s nimi Küng pohybuje na samé hranici srozumitelného jazyka a blíží se svými formulacemi – pro Künga jinak běžně nezvyklému – jazyku mystiky.)

---

36 srov. KÜNG, *Ježíš*, s. 167

Vzkříšení pro Künga neznamena *návrat zpět do lidského života*.<sup>37</sup> Jeden z problémů s představami vzkříšení, které evangelijní text téměř sugeruje, je obraz Ježíšova vzkříšení totožný s obrazem vzkříšení Lazara (J 11:43), Jairovy dcery (Mt 9:25) nebo syna Naimské vdovy (Lu 7:14-15), které evangelijní Ježíš opakovaně provádí. Tuto představu Ježíšova vzkříšení Küng rezolutně odmítá a pokouší se zaměřit na hlubší charakter vzkříšení.

Vzkříšení Ježíše z Nazareta podle Künga není ani *historickou událostí*, protože nemá nic společného se zázrakem, který v podmínkách tohoto světa porušuje přírodní zákony. Jinými slovy vzkříšení není historickou událostí, protože se podle Künga neodehrálo v prostorové ani časové dimenzi tohoto světa. A tak, jak uvádí Küng dál, i kdyby existovaly přesné reportážní záznamy z místa posledního odpočinku Ježíše z Nazareta, ani pak by nebylo možné nic fotografovat a ani nic zaznamenávat. Küng celý argument domýšlí do konce a píše – pro řadu křesťanů šokující větu – “Z historického hlediska je možné, že J. hrob byl prázdný, nebo také ne – víra v nový život Vzkříšeného u Boha nezávisí na prázdném hrobě.”<sup>38</sup>

Vymezeno pozitivně je pro Künga vzkříšení fenomén, který stojí *zcela mimo lidské kategorie*, a který proto není vůbec možné na tyto lidské kategorie redukovat. A touto neredukovatelností fenoménu vzkříšení vysvětluje Küng důvod, proč je jazyk *novozákonních* textů popisujících zázrak vzkříšení tak nejednoznačný. Běžná řeč – píše Küng – si musí vystačit se svoji běžnou slovní zásobou, která pro popis vzkříšení nestačí, a jazyk se proto musí uchýlovat k různým metaforám pocházejícím z jiných oblastí lidského života. V případě *z-mrtvých-vstání* (v něm. originále *Auferstehung*) jde o obrazný termín vypůjčený z představ o probouzení a vstávání. A v případě *vz-kříšení* (lat. *resurrectio*) jde o obraz převzatý z oblasti lékařství asociovaný se znovunabytím vědomí u bezvědomého člověka.

Celé snažení o to získat nějakou konkrétní uchopitelnou představu toho, co má *vzkříšení* konkrétně znamenat, je o to komplikovanější, že je zde celá lidská představivost k ničemu. Lidská racionalita je podle Küngových slov pro řešení této otázky *jen* zavádějící a jakýkoliv pokus o *porozumění* nebo o *představu* vzkříšení nutně musí skončit vytvořením si klamného obrazu, který je tomu skutečnému velmi vzdálený.

---

37 srov. KÜNG, *Věčný život?*, s. 125

38 KÜNG, *Krédo: apoštolské vyznání víry dnes?*, s. 119

Co si tedy Hans Küng myslí, že se před 2 000 lety v Jerusalémě vlastně stalo? Na jedné straně Küng přihlíží k sugestivním líčením prvotních křesťanů, kteří popisují sekání se zmrtvýchvstalým a intenzivní události prvních dnů rodící se křesťanské církve. Na straně druhé stojí Küngův otevřený nesouhlas s doslovným čtením evangelií a jeho důraz na nepředstavitelnost vzkříšení.

Küng na tuto otázku nabízí odpověď, která by se dala shrnout slovy: *psychologie v Boží režii*. Küng totiž nepopírá *autenticitu* zážitku Ježíšových učedníků týkající se setkání se vzkříšeným Ježíšem z Nazareta, ale tyto zážitky Küng interpretuje jako "pravděpodobně [...] vizionářské procesy [odehrávající se] v nitru lidí, nikoli ve vnější realitě." A dále dovysvětluje: „'subjektivní', psychická činnost učedníků a 'objektivní' jednání Boha se totiž vůbec nevylučují; Bůh může působit i prostřednictvím lidské psychiky."<sup>39</sup>

## 6. Ježíš z Nazareta a zázraky

Küngova teologie si do vysoké míry zasluhuje přívlastek 'anti-supernaturální'. Při svém pokusu přeložit jazyk tradiční teologie do současného jazyka se Küng *bouřlivě* vyrovnává s tradičním pojetím zázraku.

Proti tradiční římskokatolické interpretaci zázraku jakožto *vnějšího, přírodní zákony překračujícího nevysvětlitelného Božího zásahu do tohoto světa*<sup>40</sup> Hans Küng staví svou definici zázraku jakožto *Božího vnitřního jednání skrze přírodní zákony*.<sup>41</sup>

Samostatnou kapitolu zázraků u Künga přirozeně zaujímají biblické *zázraky*. Küngovo pojetí biblických zázraků lze rozdělit do dvou kategorií. První skupinu tvoří ty biblické zázraky, které Küng odsuzuje jako později vytvořené a nepravdivé legendy

---

39 KÜNG, *Krédo: apoštolské vyznání víry dnes?*, s. 108

40 srov. Rahnerova definice: „Zázrak je taková událost v rámci naší lidské zkušenosti, kterou v podstatě nelze vysvětlit na základě (zásadně pochopitelných) vlastních zákonitostí tohoto okruhu zkušenosti.” (Rahner, Karl; Herbert Vorgrimler. *Teologický slovník*. Freiburg im Breisgau, 1988. viz heslo: Zázrak)

41 viz např.: „Bůh nepůsobí shůry nebo zvenčí jako nehybný hybatel, nýbrž jako dynamická skutečná skutečnost zevnitř procesu vývoje světa, který umožňuje, udržuje a dokončuje. Bůh nepůsobí nad procesem světa, nýbrž v procesu světa: v, s a mezi lidmi a věcmi. On samotný je počátek, střed a cíl procesu světa!” (v originále: „Gott wirkt nicht von oben oder außen als unbewegter Beweger in die Welt hinein, sonder er wirkt als die dynamische wirklichste Wirklichkeit von innen im Entwicklungsprozeß der Welt, den er ermöglicht, durchwaltet und vollendet. Er wirkt nicht über dem Weltprozeß, sonder im Weltprozeß: in, mit und unter den Menschen und Dingen. Er selbst ist Ursprung, Mitte und Ziel des Weltprozesses!” [KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, s. 709])

a těmito se dál nijak hlouběji nezabývá (mezi tuto skupinu patří např. vzkříšení Lazara, již probírané panenské početí apod.) Druhou skupinu tvoří naopak zázraky, které podle Künga principiálně pravdivé jsou, a problém je jen ve srozumitelnosti jazyka, kterým jsou popsány. A to ze dvou důvodů:

A) Biblický jazyk je 2 000 a více let starý, a proto se v něm nutně musí odrážet i kulturní prostředí, ze kterého vyrůstá.

B) Jazyk jako lingvistický fenomén obecně – ať už biblický nebo současný – trpí jakožto *komunikační medium* inherentní nedostatečností, co se týče jeho schopnosti popisovat zázraky. A tak jazyk obecně je díky své slovní zásobě, na kterou je omezen, neschopný komunikovat plnohodnotnou povahu zázraku. Běžný jazyk, píše Küng, se musí v těchto případech uchýlovat k jazykovým metaforám a často složitým jazykovým kompozicím uvádějícím jednotlivé jazykové obrazy do vzájemných vztahů a kontrastů, pomocí nichž se *bibličtí autoři* pokouší tyto ve své podstatě nikdy zcela neuchopitelné fenomény svým čtenářům přiblížit. Küng dává za příklad jazyk apoštola Pavla a jeho oxymoron 'duchovní tělo.' (srov. 1Kor 15:44).

## 7. Omylný Ježíš z Nazareta

Küng se ve svém pokusu o vykreslení co nejuvěrnějšího historického portrétu Ježíše z Nazareta věnuje na nejednom místě i otázce Ježíšovy neomylnosti. Přestože nejde po této cestě nijak daleko, vymezuje se jasně proti přehnanému vyzdvihování schopností a vlastností historického Ježíše.

Ježíš z Nazareta se podle Künga mýlil alespoň v případě očekávání bezprostředního příchodu Božího království. Nicméně Küng vzápětí dodává, že tento příklad není nejlepší ilustrací omylu jednotlivce, protože očekávání brzkého příchodu Božího království bylo – soudě dle dobové oblíbenosti a rozšíření žánru apokalyptické literatury – v Ježíšově době velmi rozšířeným celospolečenským fenoménem.

Zadruhé Küng – i když velmi opatrně – zmiňuje to, že zůstává samostatnou otázkou, nakolik osobně Ježíš z Nazareta své učedníky připravil na tak dramatickou událost své smrti. Jinými slovy, nakolik on sám dovedl předvídat nebo odhadovat

následky, které jeho jednání vyvolá, a nakolik mu tedy byla jeho budoucnost dopředu zřejmá.<sup>42</sup>

---

42 srov. KÜNG, *Krédo: apoštolské vyznání víry dnes?*, s. 109



### III. Originalita *Küngova Ježíše*

V mnoha ohledech už dnes nelze tvrdit, že by bylo myšlení a jednání Ježíše z Nazareta zcela ve všech ohledech originální nebo že by bylo ze své podstaty v totální opozici vůči tradici judaismu, ze které vychází. Mezi Ježíšovým myšlením a myšlením judaismu existují vzájemná propojení a společné paralely. Nicméně, přese všechny existující paralely jsou zde podle Künga zároveň i zásadní rozdíly.

#### 1. Samotný obsah učení Ježíše z Nazareta

Obsah Küngova chápání Ježíšova učení se dá – po určitém zobecnění – shrnout do tří hlavních bodů: *humanita, radikálnost a apokalyptičnost*.

##### 1.1. Humanita

Ježíš z Nazareta, říká Küng hned v začátku, se ve svém učení nedovolává žádného nového Boha, ale hlásá - přes veškerou svou osobitě originální teologii - Boha židovského. „Často jsme se tvářili [...]“, dodává Küng sebekriticky, „jako by Ježíš jako první pojmenoval Boha Otce a lidi označil jako jeho děti.“<sup>43</sup> Stejně jako Židé jeho doby učil Ježíš z Nazareta, že člověk má žít v souladu s Boží vůlí, ale klíčový bod, ve kterém se podle Künga obě cesty liší, spočívá v interpretaci toho, co má pro člověka tato Boží vůle znamenat. Ježíš se oproti judaismu liší v tom, že učí, že Boží vůlí je *blaho člověka*.<sup>44</sup> A v tomto podle Künga tkví originalita Ježíšovy zprávy. Küng pokračuje a píše, že Ježíš z Nazareta šel dokonce tak daleko, že povýšil lidskost samotnou na kritérium pro rozlišování toho, co je na celém *židovském Zákonu* správné a co špatné:

“[...] všechny normy a instituce, všechny zákony a příkazy, zřízení a statuty, pravidla a nařízení, dogmata a dekrety, kodexy a paragrafy podléhají kritériu, jsou-li zde pro člověka nebo ne.”<sup>45</sup>

---

43 KÜNG, *Být křesťanem: křesťanská výzva*, s. 141

44 KÜNG, *Být křesťanem: křesťanská výzva*, s. 113

45 KÜNG, *Ježíš*, s. 111

Na tomto místě si klade Küng kritickou otázku, nakolik je tento přístup Ježíše z Nazareta nový. A vzápětí si odpovídá, že i judaismus znal Boha, který dokázal odpouštět, ale jen těm, kteří se obrátili, těm, kteří přestali hřešit a jednají opět spravedlivě. Jinými slovy, *nejprve pokání, a poté odpuštění*. Naproti tomu Ježíš hlásá odpuštění obráceně: nejdříve milost, potom výkon. Ježíš hlásá Boží odpuštění na všechny strany a zcela zdarma a jediné, co musí hříšník udělat, je tuto Boží milost přijmout.<sup>46</sup>

Ježíš z Nazareta se dokonce odvažuje, argumentuje dále Küng, překročit všechny pravidla tehdejšího judaismu a udělovat odpuštění hříchů zcela bezprecedentně oproti všem dobovým zvyklostem: *jednotlivému viníkovi přímo na ulici* (srov. Mt 9:5, Lk 7:48 atd.).<sup>47</sup>

## 1.2. Radikálnost

Přestože evangelijní Ježíš nikde neusiluje o politicko-společenskou revoluci, v určitém ohledu byl, tvrdí Hans Küng, revolučnější než všichni tehdejší revolucionáři. Ježíšovou revolucí je podle Künga *nejvlastnější a nejskrytější druh revoluce* vycházející ze samého *středu lidské osobnosti*.<sup>48</sup> Tohoto Ježíše evangelií často charakterizuje nekompromisní přístup k židovskému učení a kvůli těm otázkám, na kterých mu skutečně záleží, neváhá jít klidně do otevřeného sporu s tehdejšími strážci zákona (srov. Mt 9:11, 9:34; Mk 3:6, 7:5; Lk 6:7, 15:2; J 7:32, 8:13 atd.).

Druhým konstitutivním bodem Ježíšova učení, který je viditelný ve všem jeho evangelijním jednání, je podle Künga důraz na to, aby bral člověk Boží nabídku Boží blízkosti a Božího odpuštění zcela vážně. A tak evangelijní Ježíš zákon na mnoha místech *prohlubuje, koncentruje a radikalizuje*. A klade na své posluchače často absolutní nároky: “Jestliže tě tvé oko svádí k hříchu, vyrví je a odhoď pryč. (Mt 18:9) “Svádí-li tě k hříchu tvá ruka, utni ji.” (Ma 9:43) “Snáze projde velbloud uchem jehly, než aby bohatý vešel do Božího království.” (Lu18:25) atd.

Člověk nemůže podle evangelijního Ježíše sloužit dvěma pánům, a tak chce-li člověk Ježíše skutečně následovat, musí opustit vše, co má, svého otce i matku,

---

46 srov. KÜNG, *Krédo: apoštolské vyznání víry dnes?*, s. 130

47 srov. KÜNG, *Věčný život?*, s. 130

48 srov. KÜNG, Hans. *Das Judentum: Die religiöse Situation der Zeit*. München: Piper, 2001. s. 394

ženu i děti a dokonce sebe sama musí člověk nenávidět [srov. J 12:25], pokud se chce stát jedním z Ježíšových učedníků. Hans Küng píše: “Odevzdání se Boží vůli, úplně a bez všech “ale a kdyby“ a “naprostá změna smýšlení” (μετάνοια [metanoia]) je to, co Ježíš žádá po svých učednících v evangeliích.<sup>49</sup>

### 1.3. Apokalyptičnost

Celé poselství evangelijního Ježíše je zasazeno do apokalyptického horizontu očekávání bezprostředního příchodu konce světa a Božího království. Odtud čerpají výroky evangelijního Ježíše svůj naléhavý tón, např.: “Čiňte pokání a dejte se pokřtít na odpuštění hříchů [...] sekera už je na kořeni stromu [...]” (Lu 3:3 a 9). Ježíš z Nazareta, opakuje Küng, věřil, stejně jako velké množství dalších jeho současníků, že brzy nastane konec světa a dějiny vyvoleného národa tak dojdou svého naplnění<sup>50</sup> (srov. kap. II, bod 7).

## 2. Články odporující židovskému učení

Proti židovské ortodoxii Ježíšova učení Küng uvádí následující čtyři argumenty:

### 2.1. Marginalizace Tóry

Evangelijní Ježíš neprojevuje zvláštní zájem o dodržování pravidel rituální čistoty. Naopak často dokonce jedná přímo proti předepsaným pravidlům. Ne náhodou si prý evangelijní Ježíš jako hlavní hrdiny svých podobenství volí buď společenské *outsidery* (srov. Samařan u Lu 10:33), Říman u Mt 8:5 nebo Syrofeničanka u Mk 7,26), často tělesně postižené (např. Mt 9:22) anebo dokonce morálně ztroskotané jedince (Lu 19:8, J 8:7, Lu 18:14). Anebo rovnou otevřeně kritizuje postavy a instituce představující oficiální společenskou reprezentaci.

---

49 srov. KÜNG, *Být křesťanem: křesťanská výzva*, s. 155  
50 srov. KÜNG, *Věčný život?*, s. 110

Ježíš dále v Küngově pojetí marginalizuje výlučnost jerusalémského chrámu,<sup>51</sup> čímž se podle Künga dopouští relativizace celého dobového společenského řádu, pojetí liturgie a Bohoslužby jako takové.<sup>52</sup>

Nejviditelněji se Ježíšův spor o předepsaná pravidla ukazuje na jeho konfliktech, které se zpravidla odehrávají na šabat (Mk 1:21-28, 1:29-3, 3:1-6; Lk 13:10-17, 14:1-6; J 5:1-18, 9:1-16). Küng píše, že Ježíš notoricky vědomě porušuje pravidlo zákazu práce o šabatu buď tak, že porušuje předpisy rituálního stravování, anebo tak, že o šabatu opakovaně léčí, a to aniž by se jednalo o život ohrožující situace (ve kterých by ho k tomu opravňovala rabínská maxima *pikuach nefesh* [pro kritiku Küngova pojetí *pikuach nefesh* viz kap. V, bod 3, odd. A]). Ježíš z Nazareta, říká Küng, léčí tam, kde by jednoduše mohl jednat i jinak, např. žádné z jeho léčení o šabatu totiž nebylo nemožné přesunout třeba na následující den.<sup>53</sup>

## 2.2. Radikalizace Tóry

Druhým typem činností, kterými se má evangelijní Ježíš dopouštět židovským učením zakázaného jednání, je zrcadlově převrácený předchozí bod, totiž zostřování židovského učení. Ježíš z Nazareta se zdá být v řadě svých výroků radikálnější než předloha Hebrejské bible, jejíž pasáže si evangelijní Ježíš často bere za předlohu svých kázání.

Jako příklad mohou posloužit zejména tzv. antithese z Matoušova Horského kázání, viz např. slyšeli jste, že bylo řečeno: 'Nebudeš přísahat křivě,' já však vám pravím, abyste nepřisahali vůbec (srov. Mt 5:33-34). Slyšeli jste, že bylo řečeno: 'Nezcižolžíš', já však vám pravím, že každý, kdo hledí na ženu chtivě, s ní již zcižolžil ve svém srdci (srov. Mt 5:27-28) atd.

V jiných evangelijních pasážích formuluje Ježíš z Nazareta své učení velmi tvrdě: nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé (Mt 8:22), kdo je má matka a moji bratři (Mk 3:33) nebo: snadněji projde velbloud uchem jehly, než bohatý do Božího království. (Lk 18:25) A ještě v jiných pasážích klade na své učedníky již zmíněné téměř nesplnitelné nároky spojené s *utínáním rukou a vytrháváním očí* (srov. 5:29 - 30).

---

51 srov. KÜNG, *Být křesťanem: křesťanská výzva*, s. 136

52 srov. KÜNG, *Ježíš*, s. 111

53 *ibid.* s. 71

### 2.3. Škrtání a přidávání *micvot*

Následující čtyři případy jednání evangelijního Ježíše jsou pro Künga příkladem jednoznačného porušení přikázání stanovených v židovském učení. Küng uvádí čtyři následující evangelijní citáty jako příklady škrtání již existujících přikázání z Tóry, anebo naopak přidávání nových přikázání k ní<sup>54</sup>, což je činnost, kterou židovské učení přísně zakazuje (srov. např. Dt 4:20, 12:33 n. Přísl 30:6).

Tři případy škrtání z Tóry jsou *zákaz odplaty* (Mt 5:39), *zákaz rozvodu* (Mt 5:32, 18:8) a *zákaz přísahy* (Mt 5:34) a jako případ přidávání nových *micvot* k Tóře Küng uvádí *přikázání lásky k nepřátelům* (Mt 5:44).

### 2.4. Postavení sebe sama nad židovské učení

Posledním druhem jednání, které Küng uvádí jako jednání, kterým evangelijní Ježíš porušuje *židovské učení*, je jeho obecný přístup k Tóře, který Küng klasifikuje jako postavení sebe sama *nad zákon, nad chrám a nad Mojžíše*.<sup>55</sup> Küng ilustruje Ježíšův superiorní postoj vůči tradici dvěma příklady: zaprvé upozorňuje na nezvyklý způsob řeči, který evangelijní Ježíš používá, když učí (příkladem čehož mohou být např. zmiňované *antithese* z Matoušova Horského kázání, které jsou všechny napsány ve stylu *slyšeli jste, že bylo řečeno [...], ale já vám říkám*. Anebo nezvyklý způsob, kterým často evangelijní Ježíš otevírá větu: “amen, amen pravím vám [...]”, [konkr. na 25 místech pouze u Jana]).

Zadruhé Küng ukazuje na příklad Ježíšových proklamací odpuštění hříchu konkrétnímu člověku, který najdeme jak v Matoušově (9:2) tak Markově evangeliu (2:5). Tímto jednáním – slovy Hanse Künga – Ježíš porušuje židovskou tradici a nárokuje si prý autoritu, která patřila v jeho době pouze veleknězi, který na jeden den v roce, na svátek Jom Kipur, vstupoval do velesvatyně a prováděl zde rituál oběti za lid na odpuštění hříchů (srov. Lv 16, m.Yoma 6:2, m.Sot 7:6).<sup>56</sup>

---

54 srov. KÜNG, Hans; Pinchas LAPIDE. *Brother or Lord? a Jew and a Christian Talk Together about Jesus*. London, 1977, s. 28

55 srov. KÜNG, *Být křesťanem: křesťanská výzva*, s. 136

56 srov. KÜNG, *Ježíš*, s. 137-138

Küng poukazuje na zvláštní fakt, že evangelijní Ježíš nikde tento svůj nárok *definovat nově Zákon* nezdůvodňuje. Těm, kteří se ho táží, odkud jeho autorita pochází, nic nevysvětluje. A činí si na svoji autoritu prostě dál nárok.<sup>57</sup>

### 3. Otázka originality učení Ježíše z Nazareta

Poslední otázka této kapitoly se týká Küngova chápání původu učení Ježíše z Nazareta; jinými slovy: odkud Ježíš z Nazareta své inovativní učení má. Z minulých odstavců bylo *částečně* vidět, že se Küng brání takové křesťanské *privatizaci* Ježíše z Nazareta, která by měla znamenat popírání jeho židovských kořenů nebo popírání existence paralel mezi jeho a židovským myšlením.

Na druhou stranu, i přes rozpoznání Ježíšových židovských kulturních kořenů, hájí stále Küng tradiční křesťanskou thési, že Ježíš z Nazareta přichází s originálním poselstvím, které v celkovém úhrnu nemělo v tehdejším židovském světě žádnou obdobu. Učení Ježíše z Nazareta bylo v Küngových očích pro židovství tak provokativní a destabilizující, že jej nakonec přivedlo před soud a na popraviště.

Přesto u Künga nikde nenajdeme jasně formulovanou explicitní odpověď na otázku po původu Ježíšova učení. Küng se totiž svým kritickým přístupem dostává do potíží. Díky tomu, že Küng odmítl *tradiční* chápání teologických fenoménů jako *Božího vtělení, supernaturálních zázraků* apod., nemůže se dost dobře ve své odpovědi odvolávat na žádné přímé působení Boha Otce ve svém Synu apod. A tak nakonec zůstává Küngova odpověď *sice pochopitelná, ale neexplicitní*. Z desítek míst napříč Küngovými pracemi je *sice implicitně* zcela jasné, že Küng za jednáním Ježíše z Nazareta vidí silnou Boží inspiraci, přesto u Künga k vysvětlení vztahu mezi Ježíšem z Nazareta a Bohem Otcem nenajdeme nic víc než několik vět. A tak protože Küngovou teologickou metodou očividně není tradice metafysiky, ani své pojetí vztahu mezi Ježíšem z Nazareta a Bohem Otcem nikde nevysvětluje.<sup>58</sup>

---

57 srov. KÜNG, *Být křesťanem: křesťanská výzva*, s. 136

58 Jako asi nejbližší odpovědi, přestože nepřímé, se mi jeví tyto dvě: 1. „V celé jeho řeči i jednání, v jeho utrpení i ve smrti, celou svou osobností Ježíš ohlašuje, manifestuje a zjevuje Boží slovo a vůli [...]“ (v orig. „Jesus hat in all seinem Reden und Tun, Leiden und Sterben, hat in seiner ganzen Person Gottes Wort und Willen verkündet, manifestiert, geoffenbart [...]“ [KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, s. 748]) a 2. “Za prvé si lidé připomínali, z jaké vnitřní zkušenosti s Bohem, z jaké spjatosti a bezprostřednosti s Bohem Nazaretský žil [...]” (srov. KÜNG, *Krédo: apoštolské vyznání víry dnes?*, s. 63)

## IV. Kűngova teologická metoda

Po četbě Kűngových děl se mi jako odůvodněné hodnocení Kűngovy teologické metody jeví tvrzení, že Hans Kűng nepřináší do teologického myšlení 20. století žádný *zcela* nový anebo *úplně* originální prvek, o kterém by bylo možné říci, že by byl čistě a jenom jeho vlastním.<sup>59</sup> Všechny styčné body konstituující Kűngovu teologickou metodu byly už – jak v římskokatolickém světě, tak i v jiných křesťanských církvích – představeny jinými předcházejícími teology v době ještě před nástupem Hanse Kűnga na světovou teologickou scénu.

Přesto mi přijde daleko od pravdy tvrdit, že by teologie Hanse Kűnga postrádala svoji *osobitou teologickou příchut'*. Člověk, který dokázal – řečeno s lehkou nadsázkou – za svou teologickou kariéru dohnat do stavu *teologické nepřičetnosti* takové množství teologů první kategorie; zaměstnával svým případem po několik desetiletí *nejméně* dva papeže, dlouhou řadu biskupů a dalších církevních představitelů, a jehož teologické závěry vyvolávají i po více než 30 letech stále bouřlivé diskuse i mezi běžnými věřícími katolíky, z nichž řada z nich Kűngovi – podle mé vlastní zkušenosti – *dodnes nemůže přijít na jméno*, nepochybně svou *osobitou teologickou metodu* mít musí.

Při pokusu o identifikaci nějaké specifické *kűngianské* teologické metody lze říci – domnívám se – následující: Kűngova metoda obsahuje tři neoriginální prvky, *plus* čtvrtý prvek, který naopak specificky Kűngův je (a lze jej pohodlně sledovat napříč téměř všemi Kűngovými knihami, nicméně je těžké říci, může-li být tento poslední prvek legitimně považován za prvek *metodologického charakteru*.)

### 1. *Aggiornamento*

Prvním obecným rysem Kűngovy teologické metody je jeho pokus o současnou, pro dnešního člověka srozumitelnou, interpretaci římskokatolické teologie.<sup>60</sup> S tímto rysem se setkáme všude napříč Kűngovými pracemi.<sup>61</sup> V tomto

---

59 Snad s výjimkou *projektu Weltethos*, o kterém sice znova nelze tvrdit, že by byl jakožto mezináboženský dialog Kűngovým vlastním vynálezem, ale je v řadě ohledů svým provedením svébytným teologickým projektem.

60 srov. SWIDLER, Leonard. *Kűng in Conflict*. Garden City, N.Y.: Doubleday,, 1981, s. 220

ohledu je Hans Küng pravým dítětem Druhého vatikánského koncilu, na kterém kdysi aktivně participoval jako ještě velmi mladý teolog a na nějž se velmi rád ve svých knihách odkazuje. A odtud také čerpá Hans Küng svůj základní teologický program. V Küngově chápání začal Druhý vatikánský koncil zcela správně církevní *aggiornamento*, ale v mnoha palčivých otázkách jej už nestihl dokončit, a proto je třeba se této vnitřní reformě římskokatolické církve podle Künga i nadále aktivně věnovat. A i z tohoto důvodu Küng obecně nepíše knihy, které by se věnovaly pouhému vysvětlování určitých teologických fenoménů, ale vždy usiluje také o načrtnutí nových teologických návrhů pro budoucnost.

Z tohoto důvodu se Küng kromě témat načrtnutých v předchozích třech kapitolách ve své dlouhé teologické kariéře aktivně věnoval také mezináboženskému dialogu (s nímž jsou spojena především jména jako Institut für Ökumenische und Interreligiöse Forschung založený počátkem 60. let a později od r. 1995 slavný Stiftung Weltethos). Mezi dalšími Küngovými aktivitami, o kterých v této práci nebyla řeč a které s tímto bodem souvisejí, je možné uvést Küngovu zvlášť silnou kritiku *papežské neomylnosti* a papežského primátu uvnitř římskokatolické církve (která právě sehrála podstatnou roli při Küngově procesu vedoucím ke ztrátě jeho *missio canonica* v r. 1979). Mezi další Küngova velká témata lze zařadit např. kritiku kněžského celibátu anebo kritiku tradičního římskokatolického učení o euthanasii (Dying with Dignity [1998], Dobrá smrt? [2015]).

## 2. Historicko-kritická metoda

Druhý charakteristický rys Küngovy teologie souvisí s metodologií v užším slova smyslu. Jde o jeho důraz na používání historicko-kritické metody v rámci teologického myšlení. Řečeno přesněji: ve většině případů dává Küng přednost historicko-kritické interpretaci před tradičně teologickou.

Bylo by ovšem chybou mluvit v Küngově případě jen o historicko-kritickém přístupu, a to i přesto, že se lze s podobným hodnocením Küngovy teologické metody setkat jak u některých Küngových interpretů: „Küngova teologická metoda je

---

61 Výjimku tvoří hrstka Küngových prací, jako např. *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken [...]* (1970), od kterého se ovšem sám Küng později distancuje jakožto příliš *vysoké*, a proto nesrozumitelné, tologie .



svou podstatou historická [...].<sup>62</sup> Tak u autora samotného: „[...] kdo hledá v Novém zákoně dogmatizovaného Krista, necht' čte Ratzingera, kdo hledá Ježíše historie a nejstaršího křesťanského zvěstování, necht' čte Künga.“<sup>63</sup>

Ve zbývajících případech (a ty tvoří na poli Küngovy christologie většinu) se v Küngově teologii setkáme se zcela obráceným přístupem, než je historicko-kritická metoda (které se věnuje následující třetí bod).

### 3. Tradiční přístup

Třetím obecným rysem Küngovy teologie je zrcadlově převrácený předchozí bod. Jde o několik případů, ve kterých není v Küngově myšlení po historicko-kritické metodě ani stopy. Jako příklad může posloužit Küngovo pojetí Boha (které není díky absenci historicko-kritické metody v žádném případě nijak prvoplánové, Küng tomuto tématu věnoval r. 1978 svůj v mnoha ohledech brilantní tlustospis 'Existiert Gott?'). Přesto je v posledku jeho argumentace postavená na víře [resp. Küngovými slovy na *rozumné víře*], a ne na historicko-kritické metodě); dalším příkladem např. může být Küngovo přitakání k víře ve vzkříšení, které s historicky-kritickou metodou také nemá nic společného. A další příklad – kterému se věnuje většina následující kritiky – můžeme vidět v Küngově pojetí původu učení evangelijního Ježíše.

### 4. Přímocarost

Čtvrtý a poslední charakteristický prvek Küngovy teologie, který lze najít – ve své slabší, nebo silnější verzi – téměř ve všech Küngových knihách<sup>64</sup>, je *i není* prvkem metodického charakteru. Jedná se na jednu stranu o prvek Küngovy metodologie, protože je bez něj Küngův projev nepředstavitelný, a na druhou stranu nejde čistě o prvek metodického charakteru, protože jde o jeden z rysů Küngovy osobnosti. A tím je Küngova *přímocarost*. Těžko přesně vyjádřit, co vše se pod tímto

---

62 v originále: „Küng's method of doing theology is fundamentally historical [...].“ (Swidler, *Kung in Conflict*, s. 610)

63 KÜNG, *Ježíš*, s. 8.

Nebo srov. ibid. s. 20-21

64 Výjimku tvoří knihy věnované např. *umění* jako např. *Mozart. Spuren der Transzendenz* (1991), *Kunst und Sinnfrage* (1980) nebo knihy věnované jednomu úzkému tématu, které s římsko-katolickou teologií souvisejí jen okrajově jako třeba *Freud und die Zukunft der Religion* (1987)

pojmem skrývá, ale tato od prof. Künga neoddělitelná vlastnost dává jeho celé teologické metodě její nezaměnitelnou podobu.<sup>65</sup>

---

65 Osobně bych Küngovu *přímočarost* hledal někde mezi pojmy *necht' ke kompromisům týkající se otázek Küngova vnitřního přesvědčení* (ilustračním příběhem může být zejm. Küngův často zmiňovaný příběh o osobním rozhovoru s Pavlem VI. při osobní audienci v době koncilu, ve kterém Küng popisuje své a papežovo rozdílné stanovisko v otázce, *co znamená správně sloužit církvi* [KÜNG, Hans. *Vybojovaná svoboda: vzpomínky*. Praha, 2011, s. 483-486]). Zadruhé *Odpor k formalismu* (viz např. Küngův popis jeho první velké rozepře s rektorem *Collegia Germanica* kvůli lidsky nedůstojným podmínkám tamních zaměstnanců [ibid. s.126-129]). A zatřetí Küngova – zcela očividná – *záliba v soubojích* (slovy Hanse Künga: „Pro ty, co by si chtěli zapsychologizovat: jsem bojovník [...]” [ibid. s. 172])

## V. Kritika

Následující kapitola věnovaná kritice Küngovy christologie je pouze pokus o načrtnutí základního schematu, nikoliv pokus o představení komplexní adekvátní kritiky. Küng se totiž na rozsahu jedné bakalářské práce *adekvátně kritizovat* nedá, a to ani pokud jde o jeden samostatný fenomén v rámci jeho myšlení, kterým je jeho christologie. Jeden z důvodů, který činí kritiku Künga o poznání těžší, spočívá v tom, že Küng je vysoce provokativní autor s velmi širokým *záběrem*. V následujících pěti bodech se věnuji stručné kritice jen těch momentů Küngovy christologie, které mně osobně při práci s Küngovým díly přišli nejzajímavější; vynechávám proto např. kritiku vedenou proti Küngovi z pozic tradiční teologie, jak ji v svých pracích představili např. takoví teologové jako K. Rahner (např. *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng* [1971]) nebo Hans Urs von Balthasar (např. *Diskussion über Hans Küngs 'Christ sein.'* [1976]).

### 1. Ahistoričnost Küngovy historické metody

S tímto bodem jsme se již letmo setkali v předchozí kapitole věnované Küngově metodě. Küng na jednu stranu chce mluvit moderním jazykem, který by byl pro moderního člověka obecně srozumitelným, ale ve stejnou chvíli odmítá kriticky reflektovat celou řadu ahistorických bodů, které v jeho christologii hrají konstituující roli. Jím proklamovaný již zmiňovaný citát: *kdo chce historického Ježíše z Nazareta, čte Künga* (viz pozn. č. 65) se v řadě případů dalece nepotkává s reálným způsobem, jakým Küng v řadě případů zachází s interpretovanými daty.

Následující dva body kritiky jsou svou povahou jen dalším rozpracováním tohoto bodu.

### 2. Nekritické zacházení s evangelijním textem

Küng se většinu svého teologického působení snažil představit a obhájit modernější podobu Ježíše z Nazareta, ale proti svým ideovým odpůrcům často používá *principiálně* stejný druh argumentů, na nichž je tradiční teologie, kterou se Küng pokoušel otřást, sama vystavěna. Küng kritizuje tradiční teologii za to, že je postavena na nekritickém doslovném čtení evangelijního textu (např. panenské početí, které celé stojí na několika evangelijních verších nebo papežský primát na

jediném evangelijním dialogu mezi Ježíšem a Šimonem [Mt 16:18] atd.). Paradoxně činí Küng v řadě případů ve své obhajobě principiálně to samé, totiž používá výroky evangelijního Ježíše pro to, aby obhájil naopak svá teologická tvrzení, a to aniž by věnoval dostatečnou pozornost kritice evangelijního textu samého.

Zajímavé je, že Hans Küng na řadě míst ve svém díle na slabiny evangelií jakožto primárních zdrojů jasně ukazuje<sup>66</sup>, ale to mu nebrání v tom, aby hned vedle na jiném místě použil právě argument založený na nekritickém čtení evangelií (pro řadu příkladů viz např. hned následující bod 3).

### 3. Kritika Küngova chápání judaismu

V následujících třech bodech se věnuji kritice čtyřech argumentů, na kterých Hans Küng staví svoji obhajobu originality učení historického Ježíše z Nazareta.

#### 3.1. Kritika Küngova pojetí marginalizace židovského učení

Pod tímto pojmem Küng ve třetí kapitole především zmiňoval A) porušování šabat, a to opět dvěma způsoby i) léčení na šabat, ii) nepovoleným způsobem stravování. B) snižování důležitosti Jerusalemského chrámu.

##### A) porušování šabat

V případě Küngova závěru (i), že léčením na šabat má evangelijní Ježíš porušovat židovské učení, se Küng vůči judaismu dopouští tradiční křesťanské desinterpretace. Na vině jsou částečně samotná evangelia, která na řadě míst čtenáři sugerují, že židovské učení aktivity jako léčení na šabat zakazuje.<sup>67</sup> Jednání evangelijního Ježíše totiž nese všechny charakteristiky následování rabínské maximy

---

66 srov. např. KÜNG, *Věčný život?*, s. 113. Nebo srov. KÜNG, *Být křesťanem: křesťanská výzva*, s. 96

67 srov. např. „Číhali na něj [farisejové na Ježíše], uzdraví-li ho v sobotu, aby jej obžalovali.“ (Mk 3:2) Nebo: „V jinou sobotu vešel do synagogy a učil. Byl tam člověk, jehož pravá ruka byla odumřelá. Zákoníci a farisejové si na Ježíše dávali pozor, uzdravuje-li v sobotu, aby měli proč ho obžalovat.“ (Lk 6:6-7) apod.

Alespoň v těchto několika případech prozrazuje evangelijní text pozdější křesťanskou redakci, kdy už se křesťanství vzdálilo od židovského myšlenkového světa natolik, že ztratilo jeho znalost. Je totiž jen těžko představitelné, aby Žid považoval Ježíšovo evangelijní léčení za porušování židovského učení.

*pikuach nefesh*<sup>68</sup>, která přikazuje porušit všechny *micvot* (s výjimkou modloslužby a vraždy) v případě, že je ohrožen – anebo i jinak vážně zasažen – lidský život. Z tohoto důvodu není Küngův argument relevantní. Židovský učenec Pinchas Lapide (1922 – 1997) k tomuto evangelijnímu místu poznamenává: „Také v případech nebezpečné nemoci bylo léčení skrze ‘nepracovní’ prostředky plně legitimní.“<sup>69</sup> (srov. Yoma 83b a 84a).

V druhém případě (ii) Küng staví svůj argument tak, že Ježíšovo jednání (*resp.* jeho učedníků), které evangelia hodnotí jako porušování šabatových stravovacích norem, je Ježíšův pokus o vyjádření své kritiky vůči judaismu jako takovému. S tímto téměř identickým příběhem se setkáme ve všech třech synoptických evangeliích: „V ten čas šel Ježíš v sobotu obilím. Jeho učedníci dostali hlad a začali mnout zrní z klasů a jíst. Když to viděli farisejové, řekli mu: „Hle, tvoji učedníci dělají, co se nesmí dělat v sobotu!“ (Mt 12:1-2) (srov. Mk 2:23-24 a Lk 6:1-2).

Pinchas Lapide nepřímou ukazuje skrze několik paralel z rabínské literatury problematičnost celé Küngovy interpretace:

„Rabi Chija učil: ´sklízet, trhat pšenici nebo olivy, ořezávat, roztrhávat, trhat fíky – to vše náleží ke sklizení, a je proto [na šabat] zakázáno.“ (Shab 7,9b)

„Rabi Jišmael tvrdil: ´kdo česnek, hrozny a klasy v pátek - tak dlouho, dokud je ještě den – strouhá, ten je smí také po příchodu šabatu dokončit, aby je mohl sníst.´ Rabi Akiva řekl: ´nesmí je dokončit.´“ (m.Edujot 2,6)

„Abaje řekl: kdo třídí klasy v den před šabatem pro následující den, smí je [na šabat] vyfoukávat z jedné ruky do druhé (aby oddělil plevy) a jíst je – ale ne do košíku ani do misky.“ (B.B. 12b)

„Rabi Jehuda promluvil: ´je dovoleno [na šabat] roztrhat ovoce rukama, ale je zakázáno tak činit s pomocí nástroje.´“ (Shab 128a)<sup>70</sup>

---

68 dosl. *záchrana duše*; rabínská maxima, která čerpá svoji primární inspiraci z řady pasáží nacházejících se v Hebrejské bibli (Lv 18:5, Dt 6:2, Ez 20:11 atd. ), které spolu sdílejí stejnou myšlenku, že Tóra, a tedy všechny *micvot* v ní obsažené, jsou dány člověku pro to, aby žil, a ne, aby kvůli nim hynul.

69 v originále: „Auch in ungefährlichen Krankheitsfällen war die Heilung durch 'arbeitslose' Mittel völlig legitim.“ (LAPIDE, Pinchas. *Der Rabbi von Nazaret: Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*. Trier: Spee Verlag, 1974. s. 53)

70 citováno podle: LAPIDE, Pinchas. *Er predigte in ihren Synagogen: Jüdische Evangelienauslegung*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1991. s. 60

Na tomto příkladu se jasněji ukazuje způsob rabínského myšlení, které Küng ve svých interpretacích judaismu neustále ignoruje. Jeden ze zásadních Küngových omylů spočívá v tom, že nenechává prostor pro pluralitu teologických závěrů jednotlivých rabínských autorit, které jsou spolu tradičně nesouhlasí, nicméně jejichž rozdílná rabínská rozhodnutí platí často i přes tento nesouhlas vzájemně. Na příkladu citátu o několik řádků výše podává pět slavných rabínských autorit pět různých názorů na to, jak legitimně nakládat se stravovacími omezeními na šabat. Tím, že Hans Küng vidí ve zmíněném evangelijním příběhu automaticky Ježíšův pokus o popření judaismu, uzavírá celou diskusi ještě dřív, než vůbec k nějaké adekvátní interpretaci mohl dojít.

## B) Marginalizace jerusalémského chrámu

V případě Küngova argumentu o marginalizaci jerusalémského chrámu jde Küng daleko za hranice své historicko-kritické metody. Zde se naplno ukazuje Küngova slabina v nekritickém zacházení s evangelijním textem uvedená v předchozím bodě. Küng sleduje svoji thesei, že se Ježíš z Nazareta postavil svým učením proti chrámu, ale vybírá jen ty evangelijní citáty, které jeho pozici podporují a celou řadu ostatních, které ukazují evangelijního Ježíše jako častého návštěvníka a učitele v chrámu, nechává úplně stranou. Celá Küngova argumentace působí zcela nevyváženým dojmem primárně z toho důvodu, protože se Küng snaží dokázat něco, co na základě ambivalentního evangelijního textu vůbec jednoznačně dokázat nelze.

Bez ohledu na to totiž, jestli se historický Ježíš z Nazareta kdysi opravdu pokusil jerusalémský chrám popřít, nebo ne, Küngův argument není možné obhájit primárně z toho důvodu jednoduše proto, protože evangelia předkládají dva druhy vzájemně si odporujících argumentů: Jan 2:19 nabízí asi nejradikálnější z výroků proti chrámu, zde zaznívají slova o zbourání chrámu a jeho opětovné výstavbě ve

---

v originále: „Rabbi Chija lehrte: ‘Ernten, Weizen oder Oliven pflücken, Abschneiden, Ausreißen, Feigen pflücken – das alles gehört zur Erntearbeit und ist also [am Sabbat] verboten.’” (Shab 7,9b)

„Rabbi Jischmael meint: ‘Wer Knoblauch, Herlinge und Kornähren am Freitag, solange es noch Tag ist, zerreibt, der darf es auch mit Sabbateintritt fertig machen, um es zu essen.’ Rabbi Akiva sagte: ‘er darf es nicht fertig machen.’” (m.Edujot 2,6)

„Abaje sagte: ‘Wer Ähren austrieb am Rüsttag des Sabbats für den folgenden Tag, darf es [am Sabbat] von einer Hand in die andere blasen (um die Spreu zu entfernen) und essen – aber nicht in einen Brotkorb noch in eine Schlüssel tun.’” (B.B. 12b)

„Rabbi Jehuda sprach: ‘Es ist erlaubt, [am Sabbat] mit der Hand Früchte zu zerreiben, um sie zu essen, aber das mit einem Werkzeug zu tun ist verboten.’” (Shab 128a)

třech dnech. V ostrém kontrastu vůči tomu stojí obraz slavné scény vyčištění chrámu, kterou najdeme ve všech čtyřech evangeliích. Jiný obraz nabízí opět Matoušovo evangelium (17:24), který je možné číst jako možnou aluzi na to, že evangelijní Ježíš neplatí *chrámovou daň* (popř. s jejím placením příliš nespíchá). A naopak opět pozitivní obraz Ježíšova vztahu k chrámu předkládá Lk 21:37, kde je napsáno: „Ve dne učil v chrámě, ale na noc odcházel na horu, která se nazývala Olivová.“

### 3.2. Kritika Küngova pojetí radikalizace židovského učení

V případě argumentu *radikalizace* postupuje Küng principiálně stejným způsobem, mění se jen základní naladění (od marginalizace k radikalizaci) a předkládané příklady, které převážně pocházejí z Matoušova Horského kázání.<sup>71</sup> Dva hlavní z Küngových argumentů týkající se radikalizace Ježíšova učení byly: C) radikalizace přikázání týkajícího se cizoložství, které pochází z II. *antithese*<sup>72</sup> a D) radikalizace přikázání týkajícího se přísahy pocházející z IV. *antithese*.

#### C) radikalizace zákazu cizoložství

Druhá *antithese* se konkrétně nachází v Mt 5:27-28, tematizuje fenomén cizoložství a zní následovně: „Slyšeli jste, že bylo řečeno: Nezcizoložíš. Já však vám pravím, že každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci.“

Hledáme-li paralely k tomuto místu z Matoušova Horského kázání, najdeme je na řadě míst jak rabínské literatury, tak psané Tóry. Jako asi nejbližší paralela může posloužit pasáž z Midraš HaGadol k Ex 20:14, kde je explicitně varováno před *cizoložstvím okem a srdcem*, dosl.: „hebr. slovo cizoložit se skládá ze 4 písmen, aby varovalo, že se nesmí zcizoložit ani rukou, ani nohou, ani okem, ani srdcem.“ Druhý podobný příklad pochází ze sbírky midrašů s názvem Leviticus Rabba (kap. 12), kde stojí:

---

71 Küng považuje Matoušovo Horské kázání za *tu* nejdůležitější evangelijních pasáží, ve které má evangelijní Ježíš formulovat své *originální* učení, kterým se má vymezovat proti učení dobového judaismu. Küngovy argumenty by si na tomto místě zasloužily komplexní rozbor větu po větě, z *prostorových důvodů* se v tomto a příštím bodě omezují jen na následujících šest Küngových nejpodstatnějších argumentů zmíněných ve třetí kapitole.

72 Míněny jsou tzv. *antithese* z Matoušova Horského kázání (přestože k některým z dále zmiňovaných antithesí najdeme paralelu v Lukášově tzv. Kázání v údolí [Lk 6:17-49]).

Nesmíš si myslet, že jen ten, který spáchal cizoložství svým tělem, je nazýván cizoložník. Pokud spáchal cizoložství svýma očima je nazýván také cizoložníkem.<sup>73</sup>

Z Psané Tóry najdeme příbuzné odkazy např. v knize Přísloví: 'Nedychti v srdci po kráse ženy bližního, ať tě svými řasami neuchvátí' (Př 6:24). Nebo u Jehošuy Sirachovce: „Odvrať svůj zrak od půvabů žen a neseznamuj se s krásou, která ti nepatří. Pro ženskou krásu se mnozí pomátli; jí se láska rozpaluje jako oheň.“ (Sir 9:8). Poslední zde uváděný příklad pochází z knihy Job, kde stojí: „oko cizoložníka čeká na soumrak.“ (Job 24:15). Z čehož, jak uvádí Pinchas Lapide, *rabíni* vyvozují: „že ten, kdo se dopustil hříchu okem, je již před *činem* odsouzen jako cizoložník.“<sup>74</sup>

#### D) radikalizace přísahy

Čtvrtá *antithese* týkající se přísahy se nachází o několik veršů dál a zní následovně:

„Dále jste slyšeli, že bylo řečeno otcům: 'Nebudeš přísahat křivě, ale splníš Hospodinu přísahy své.' Já však vám pravím, abyste nepřisahali vůbec; ani při nebi, protože nebe je trůn Boží; ani při zemi, protože země je podnož jeho nohou; ani při Jeruzalému, protože je to město velikého krále; ani při své hlavě nepřisahej, protože nemůžeš způsobit, aby ti jediný vlas zbělel nebo zčernal. Vaše slovo buď ano, ano – ne, ne; co je nad to, je ze zlého.“ (Mt 5:33-37)

Jiný židovský učenec zabývající se postavou Ježíše z Nazareta Schalom ben Chorin (1913 – 1999) toto místo interpretuje jako jasné odmítnutí rabínských metody *pilpul*<sup>75</sup> (vysoce sofistického způsobu myšlení a výkladu židovského učení). Lapide na tomto místě odkazuje na essénskou teologii popisovanou Josephem Flaviem v jeho Židovské válce, kde píše: „[...] každý jejich výrok je silnější než přísaha. Přísaze se vyhýbají, protože ji považují za něco horšího nežli křivopřísežnictví.“<sup>76</sup>

---

73 Citováno podle: LAPIDE, Pinchas. *Kázání na hoře – utopie nebo program?*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1982. s. 42

74 ibid. s. 42

75 srov. BEN-CHORIN, Schalom. *Bruder Jesus: der Nazarener in jüdischer Sicht*. München, 1967, s. 62

76 FLAVIUS, Josephus. *Válka židovská*. Praha: Svoboda, 1990. 2.VIII.135



Bez ohledu na to, odkud původně pochází počáteční inspirace tohoto výroku, který Matoušův Ježíš pronáší, lze z textu IV. *antithese* dále vyčíst její obecnější zprávu, která vyvstane, zařadíme-li ji do jejího širšího židovského kontextu. Lapide uvádí, že židovská tradice rozlišuje mezi několika rozdílnými druhy přísah, *od přísah týkajících se stvrzení, nebo naopak popření svědecké výpovědi u soudu; přes zprošťující přísahu dlužníků, kteří popírají část od nich vymáhaných pohledávek; po přísahy skládané Bohu.* [srov. Nu 30:3 „Nebudeš přísahat křivě, ale splníš Hospodinu přísahy své.“ Příp. Dt 23:22]. *Anebo právě ty druhy přísah nebo ujištění, kterým se zmíněním Boha má dostat vyšší věrohodnosti.*<sup>77</sup>

Tento poslední jmenovaný druh přísahy se zdá být tím, co má Matoušův Ježíš ve své IV. *antithesi* na mysli. Lapide dále vysvětluje genezi celé myšlenky nepřísahat takto: rabínské autority zakázaly už velmi brzy v raných dobách židovské tradice jakékoliv zmiňování Boha při přísahání jakožto zneužívání jeho jména. Z tohoto důvodu se začalo postupem času zmiňování Boha *opisovat* takovým způsobem, aby nedošlo k porušení rabínského zákazu, ale zároveň se mohl dotyčný ve své přísaze na Boha odvolávat. Tímto způsobem pak vznikly *opisné* výrazy jako Milosrdný, Milostivý, Nejvyšší a mnoho dalších. Rabíni ovšem podruhé zasáhli a zakázali i tento způsob přísahání. Nicméně lidová představitost si opět našla cestu, jak docílit svého, a přitom nepřekročit rabínský zákaz, a uchýlila se tentokrát k jakýmsi *opisům opisů*, které byly navíc skryty do *lingvistických elips*. Výsledkem byly výroky jako *při nebi, při smlouvě, při chrámu, při svatyni* (tj. Jerusalém) atd. Jednoduše řečeno, místo toho, aby musel dotyčný vyslovit přísahu *např.* ve formě: „přísahám při Bohu na nebesích“, řekl pouze: „při nebesích“. A proti tomuto lidovému zvyku – tvrdí Lapide – se Matoušův Ježíš ve své IV. *antithesi* pravděpodobně pokouší vystupovat, když říká: „[nepřísahahejte] ani při nebi, protože nebe je trůn Boží“<sup>78</sup>; když říká ve 35. verši: „[...] ani při zemi, protože země je podnož jeho nohou“<sup>79</sup>; „[...] ani při Jeruzalému, protože je to město velikého krále.“<sup>80</sup> A nakonec v posledním 36. verši: „ani při své hlavě nepřísahahej, protože nemůžeš způsobit, aby ti jediný vlas zbělel nebo zčernal.“<sup>81</sup>

---

77 srov. LAPIDE, *Kázání na hoře – utopie nebo program?*, s. 53

78 srov. žalm 11: „[...] Hospodin má trůn svůj na nebesích.“ (Ž 11:4)

79 zde je zase slyšet odkaz na Iz 66:1 „[...] podnoží mých nohou [je] země.“

80 srov.: „Jerusalém je jeho město.“ (Ž 48:3)

81 srov. např. Avot III, 8: „dej Bohu z jeho, vždyť ty a vše tvé náleží přece jemu!“ Anebo: „neboť od tebe, Pane, pochází všechno a dáváme ti, co jsme přijali z tvých rukou. (1Pa 29:14)

Pokud jde o analogie, pocházející od jednotlivých rabínských autorit, v Babylónském talmudu najdeme např.: „Tóra tě učí, že tvé Ano musí být upřímné a tvé Ne musí být upřímné.“ (B.M. 49a) Abaje na stejném místě učí: „nemá se ústy říkat jedno a srdcem druhé“ (B.M. 49b). R. Hunovi je připisován výrok: „Ano spravedlivých je jasné Ano a Ne spravedlivých je jasné Ne.“ (Midraš Rut 3:18) A nakonec lapidární výrok R. Eleazara, který dodává: „Ne je přísaha a ano je přísaha.“ (Sheb 36a). Jako výstižnou tečku za čtvrtou antithesí Lapide říká, že: „Zákazem přísahy nepřinesl Ježíš nic nového.“<sup>82</sup>

Shrnutím: po stručném představení toho, jak s fenomény cizoložství a přísahy zachází židovská tradice, se Küngovo tvrzení o překračování židovského zákona skrze radikalizaci těchto dvou *micvot* jeví jako neudržitelná. Küng přistupuje k židovskému chápání fenoménu zákazu cizoložství a k fenoménu přísahy jako kdyby v judaismu existovalo ke každé z *micvot* jen jedno jediné správné pojetí, nad kterým se nevede diskuse.

Chybný je už Küngův počáteční předpoklad, že jak liberálnější interpretace (pro Künga *marginalizace*) nebo, právě konzervativnější přísnější interpretace (pro Künga *radikalizace*) jednotlivých *micvot*, by měly být v judaismu automaticky chápány jako porušování židovského učení. Právě proto, že judaismus nezná fenomén křesťanského dogmatu<sup>83</sup>, vedou se o jednotlivé *micvot* dlouhé a často doslova staleté diskuse, které pak často ústí v celou škálu odpovědí, na niž zaujímají různé rabínské autority podle své teologické orientace svou vlastní pozici. Jednou větou: Küng přeceňuje originalitu evangelijního Ježíše právě z toho důvodu, že jeho výroky nezasazuje do širšího kontextu židovské diskuse.

### 3.3. Kritika Küngova pojetí škrtnání a přidávání *micvot*

Küng předložil tři *micvot*, k jejichž eliminaci má evangelijní Ježíš vyzývat: E) zákaz odplaty, pocházející z V. *antithese*; dalším bodem je zákaz přísahy (který tematicky spadá zároveň do předchozího bodu, a byl proto pojednán tam); F) zákaz rozvodu, pocházející ze III. *antithese* a jako čtvrtý případ jmenuje Küng G) formulaci nového přikázání *lásky k nepříteli*, pocházející z poslední VI. Matoušovy *antithese*.

82 LAPIDE, *Kázání na hoře – utopie nebo program?*, s. 57

83 nebo přesněji rozhodně ne v té míře a formě, v jaké jej zná křesťanství

Zde Küng ukazuje o trochu jiný přístup, než jsme viděli v předchozích dvou případech: Küng zde ignoruje nejen širší židovský, ale v tomto případě i užší evangelijní kontext, ve kterém jsou tyto výroky vysloveny. A z tohoto užšího kontextu pak vytrhává čtyři jednotlivé věty, kterým připisuje status buď *škrtání micvot*, anebo *vytváření nových*.

Pro adekvátní uchopení všech čtyř Küngových argumentů je třeba je nejprve zasadit zpět do jejich původních kontextů.

#### E) Zákaz odplaty

Úvodní část textu V. *antithese*, na který se Küng odkazuje, zní takto: „Slyšeli jste, že bylo řečeno: 'Oko za oko a zub za zub.' Já však vám pravím, abyste se zlým nejednali jako on s vámi [...].“ (Mt 5:38-39)

Jednoznačnou chybou v chápání první poloviny 39. verše obsahující pasáž 'oko za oko' je jeho interpretace coby židovského právního zakotvení *msty*. Fenoménu msty věnuje jak Hebrejská bible, tak rabínská literatura řadu míst, kde mstu jako prostředek napravování zákona jednoznačně zakazuje (např. „Nebudeš se mstít [...]“ v Lv 19:18 nebo „Má [Hospodinova] je pomsta i odplata [...]“ v Dt 32:35 atd.).

Matoušův Ježíš se v první polovině 39. verše odvolává na ta místa z Pěti knih Mojžíšových, kde jsou formulovány zásady židovského *lex talionis*, zákona odplaty (srov. Ex 21:12, Lv 24:14, Dt 19:21). S principiálně stejným pojetím práva odplaty se na Starověkém Předním východě setkáme i v jiných starších a ne-židovských kulturách, což napovídá, že se v případě židovského práva odplaty setkáváme s velmi starým fenoménem sahajícím kamsi hluboko do dávné historie judaismu. V období přelomu letopočtu, tedy v době působení historického Ježíše z Nazareta, *byly už velmi dlouho v platnosti* rabínské komentáře<sup>84</sup>, které dále židovské právo odplaty interpretovaly, a to bylo tak vykládáno primárně ve významu finančního odškodnění oběti. A tak až na výjimečné případy – jako např. vraždy (srov. Nu 35:31) – tak právo odplaty v Ježíšově době už dávno ztratilo svůj původní doslovný význam (srov. s rabínskou debatou v BQ 84a; BQ 83b nebo Ket 38a).

---

84 srov. LAPIDE, Pinchas. *Ist die Bibel richtig übersetzt?*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1987. s. 68

Další důležitá věc, kterou je třeba mít na paměti při zacházení s těmito biblickými verši jako *oko za oko, zub za zub* nebo *život za život*, spočívá v tom, že tyto verše představují systém *justičních norem*, které mají sloužit jako podklad pro soudní rozhodnutí vynášené v rámci židovského justičního systému, a není je tedy možné zjednodušeně chápat jako předpisy svěřující výkon *práva odplaty* do rukou běžného lidu.<sup>85</sup>

Jako několik stručných ilustračních příkladů pojetí vztahu člověka k člověku v judaismu lze uvést např. pasáž, kterou najdeme v Seder Eliahu Rabba (49), kde se říká: „Tvůj bližní je tvůj bratr [...]. Z toho se učíme, že okrádat pohana je loupež. [Bližním] nesmíš zúženě rozumět 'jen svého bratra', neboť jde o 'každého člověka'.“ Mimokanonický traktát Mišny Derech erac raba (11) říká: „kdo nenávidí svého bližního, náleží k těm, kteří prolévají krev.“ Podobný výrok najdeme u R.Nathana: „každý, kdo nenávidí svého bližního, vykořeňuje Boha z tohoto světa.“ (ARN 30). Slavnou rabínskou diskusi o tom, které z přikázání je v Tóře to nejdůležitější, najdeme v Jerusalémském talmudu (a v drobných obměnách i na jiných místech rabínské literatury [např. Sifra 2:12, atd.]), kde Rabbi Akiva jako nejvyšší přikázání vyzdvihuje verš nacházející se v Lv 19:18 „Miluj svého bližního jako sám sebe.“<sup>86</sup> (j.Nedd 30b). Proti tomu na stejném místě R. Simeon ben Azzai navrhuje jiný verš z Gn 5:1 „v den, kdy Bůh stvořil člověka, učinil jej k podobě Boží.“ Na tuto diskusi volně navazuje z Babylónského talmudu R. Hillel svou slavnou formulací zlatého pravidla: „What is hateful to you, do not do to your fellow: this is the whole Torah; the rest is the explanation [...].“<sup>87</sup> (Shab 31a)

Shrnutí: je otázkou, co má Hans Küng přesně na mysli pod pojmem 'zákaz odplaty.' V předchozích řádcích jsme viděli, že odplata coby pomsta je v judaismu zakázána. Pokud má Küng na mysli *nejednat s nepřitelem tak, jako jedná on se svou obětí*, jak překládá Český ekumenický překlad<sup>88</sup>, pak zase nelze tvrdit, že by v tom měl být evangelijní Ježíš v rámci židovského učení originální.

---

85 srov. LAPIDE, *Kázání na hoře - utopie nebo program?*, s. 98

86 což je zároveň verš, který třikrát zmiňuje Matoušův Ježíš (5:43; 19:19; 22:39), dvakrát Markův (12:31 a 12:33) a jedenkrát i Lukášův (10:27).

87 výrok, který opět slyšíme i z úst Matoušova (7:12) a Lukášova Ježíše. (6:31)

88 V tom případě by bylo otázkou, stojí-li vůbec Küngův přístup na legitimním základě. Originální text totiž s překladem, který používá ČEP (a v Küngově případě analogický německý překlad), nemá lexikálně mnoho společného [srov.: ο γ δ λ γ ω μ ν μ ο ν τ ι σ τ ν α ι τ ο π ο ν η ρ ο]. V tomto ohledu je řeckému originálu mnohem blíže např. kralický překlad, který překládá: „Jáť pak pravím vám: Abyste neodpírali zlému.“

## F) Zákaz rozvodu

Identickým přístupem Küng postupuje v případě III. *antithese*, týkající se manželského rozvodu. Pozice zastávaná Matoušovým Ježíšem k otázce rozvodu ve III. *antithesi* je – i pro kontext této kritiky – velmi zajímavá, Matoušův Ježíš zde totiž nečekaně mění svou teologickou pozici, na kterou jsme u něj ve většině případů doposud zvyklí.

Ve třetí *antithesi* čteme: „Také bylo řečeno: 'Kdo propustí svou manželku, ať jí dá rozlukový lístek!' Já však vám pravím, že každý, kdo propouští svou manželku, mimo případ smilstva, uvádí ji do cizoložství; a kdo by se s propuštěnou oženil, cizoloží.“ (Mt 5:31-32)

Tématu svatby i rozvodu se v judaismu věnuje rozsáhlá diskuse, která ústí do dlouhé řady rozdílných závěrů. Celá diskuse sahá svými kořeny daleko před působení historického Ježíše z Nazareta. A přestože k rozvodu zaujímají rozdílné teologické školy svá vlastní stanoviska, existuje mezi nimi společná shoda na některých základních otázkách, např. v pojetí svazku svatby mezi mužem a ženou jakožto posvátného aktu (srov. příběh z GnR 8,8, kde Bůh vystupuje jako svědek na svatbě Adama a Evy. Nebo např. Mal 2:14, kde je Bůh znovu vykreslen jako svatební svědek, ale tentokrát na svatbě každého manželského páru). A stejně tak v pojetí rozvodu jako sice za určitých okolností možností přijatelné, nikoliv však ve své podstatě dobré věci (viz např. San 22a, kde R. Eliezer s odkazem na Mal 2:13 tvrdí, že Bůh prolévá slzy, kdykoliv je svazek mezi dvěma sezdanými manžely rozveden. Nebo jiný výrok z knihy Malachijáš: „Každý ať nenávidí rozvod, praví Hospodin, Bůh Izraele[...].“ [Mal 2:16]).

V tomto kontextu pak – jak bylo řečeno – zaujímají jednotlivé rabínské autority ke konkrétním rozvodovým otázkám svoji vlastní pozici, čímž vzniká celá škála rozdílných, avšak stále *halachicky* legitimních přístupů. Tuto škálu lze tradičně vymezit dvěma krajními, většinou antagonistickými přístupy, které ztělesňuje liberální škola R. Hillela a konzervativní škola R. Šammaje (dvě rabínské autority působící v období přelomu křesťanského letopočtu<sup>89</sup>).

---

89 podle Neusnera ca. 25 př.kř.l – 25 kř.l. (srov. NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce. *In quest of the historical Pharisees*. Waco, Texas : Baylor University Press, 2007. s. 298)

V úvodu zmíněná překvapující věc na teologické pozici Matoušova Ježíše spočívá v tom, že zde Ježíš zastává pozici šammajovské farisejské školy (srov. m. Gitt 9:10)<sup>90 91</sup>, a ne hillelovské, na kterou jsme u něj zvyklí v drtivé většině všech jeho předchozích i následujících případů.<sup>92</sup>

Z předchozího srovnání se opět ukazuje fakt, že v interpretaci rozvodu není evangelijní Ježíš uvnitř židovské tradice nijak originální.

### G) Lásky k nepříteli

Na posledním zde probíraném tématu *lásky k nepříteli* se zdá být Küngova these o Ježíšově originalitě poprvé do určité míry udržitelná. Takto explicitně vyjádřenou výzvu k *lásce k nepřátelům* v judaismu nikde nenajdeme.<sup>93</sup> Přesto najdeme jak v psané, tak zejména ústní tradici řadu míst, která se k tomuto tématu svou formulací velmi blíží.

---

90 příp. pozici odpovídající teologii tzv. Kumránců (srov. C.D.4.20,11), což z tohoto krátkého odkazu na pojetí rozvodu nelze nijak jednoznačně rozhodnout. (srov. LAPIDE, *Der Rabbi von Nazaret: Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, s. 64)

91 Spor hillelitů a šammaitů spočíval – podle interpretace P.Lapideho – v interpretaci jediného, ale o to podstatnějšího verše. Jednotlivé rabínské školy vycházely ve své interpretaci rozvodu z verše Dt 24:1, který stanoví: pokud muž nalezne na své ženě 'něco odporného', smí se s ní rozvést. Lapide píše, že hillelovská tradice vycházela v interpretaci slova 'odporný' z aramejského překladu knihy Deuteronomium, kde byl termín odporný překládán jako 'přestoupení slova', které bylo vykládáno např. i jako pouhé odepření poslušnosti. Oproti tomu povolovala farisejská škola R.Šammaje rozvod jen v případě prokazaného cizoložství. (srov. LAPIDE, *Kázání na hoře – utopie nebo program?*, s. 48)

92 Lapide vypočítává následující podobnosti mezi učením R. Hillela a Matoušova Ježíše: v kritickém přístupu k vnějškové spiritualitě (konkr. na příkladu z Mt 23:5, kde se mluví o těch, kteří si rozšiřují modlitební řemínky a prodlužují třešně [srov. jMen 41b]; v kritickém přístupu k desátkům z máty, kopru a kmínu (srov. Mt 23:23 s jSchab 39a anebo Ma'as IV,5); v předpisech rituální čistoty pojaté jen na venek (konkr. Na příkladu z Mt 23:25, kde se mluví o očišťování číší a taliřů jen zvenčí [srov. Ber VIII,1]); v přístupu k proselytům (Mt 23:15) (srov. Schab 135a); v otázce oběti (korban) (srov. zde není paralela s Matoušem, ale Markem 7:11) (srov. Kid 31a); v otázce vstupu hříšníků do království nebeského (Mt 23:13) (srov. TShan 13.3,4); v kritice nakládání těžkých břemen na druhé a vyhýbání se vlastní zodpovědnosti (Mt 23:4) (srov. TSchab 1.16,17); v otázce v rituálního omývání rukou (Mt 15:2) (srov. Ber VIII,1); ve výčitce proti synům těch, kteří pronásledovali proroky (Mt 23:31) (srov. Gitt Schab 17a n. Gitt 57b n. jTa'an 69a,b); stejnou podobnost najdeme v přístupu k rabínské maximě pikuach nefesh (až na jediný případ popisovaný u Jana 9:6, kde v evangelijním příběhu Janův Ježíš plivne na zem a ze slin a hlíny následně výrobí bláto, pomocí něž vyléčí slepého, což je jednání, které by se podle P. Lapideho dalo prý možná klasifikovat jako porušení jedné z 39 na šabat zakázaných prací [srov. Pess 66a]) (citováno podle: LAPIDE, *Der Rabbi von Nazaret: Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*, s.63)

93 srov. LAPIDE, *Kázání na hoře – utopie nebo program?*, s. 70. Nebo: BEN-CHORIN, Schalom. *Juden und Christen*. Berlin: Käthe Vogt Verlag, 1960. s.20-21

Úryvek o lásce k nepříteli, na který se Matoušův Ježíš odkazuje, zní takto:  
„[...] Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují [...].“ (Mt 5:44???)

Pokud jde o samotné paralely k *lásce k nepříteli*, v Hebrejské bibli se jim obsahově nejvíce blíží příběhy jako např. o Abrahamovi, který se modlí za Abimelecha (Gn 20:7 a 17); Mojžíš za faraóna a Egyptany (Ex 8:25-26); Job za své falešné přátele (J 42:10); mladý David za krále Saula (1S 24:13 a 16); prorok Jeremijáš hlásá: Usilujte o pokoj toho města, do něhož jsem vás přestěhoval, modlete se za ně k Hospodinu [...]“ (Jr 29:7); král Achab po vítězné bitvě ušetří nepřátelského krále Ben-Haddada a Ben-Haddadovi poražení služebníci o něm říkají: „Slyšeli jsme, že králové izraelského domu jsou králové milosrdní.“ (1Kr 20:31 a 32). Anebo závěrečná pasáž knihy Jonáš popisující *deprimovaného* Jonáše (jednak proto, že nad ním přes noc uschl skočec, který mu skýtal jediný stín v rozpáleném dni, zadruhé proto, protože se mu nedostává zadostiučinění v podobě Hospodinovy pomsty vykonané nad Ninive, kterému prorokoval zkázu), kterému Hospodin odpovídá slovy: „Tobě je líto skočce, s kterým jsi neměl žádnou práci, jemuž jsi nedal vzrůst; přes noc vyrostl, přes noc zašel. A mně by nemělo být líto Ninive, toho velikého města, v němž je víc než sto dvacet tisíc lidí [...] a v němž je i tolik dobytka?“ (Jon 4:10-11).

Ústní tradice je obsahově výrokům evangelijního Ježíše, stejně jako v předchozích případech, i v tomto případě blíž. Talmudický traktát Sanhedrin otevírá diskusi nad případem zloděje, který se v noci vloupal do cizího domu a vlastní nešikovností se dostal do situace, ve které je ohrožen jeho život. Rabíni na závěr dochází k výsledku, že bez ohledu na zlodějovu původní intenci se má člověk osobně – a to i v případě, že by tím došlo k porušení zákazu práce na šabat – zasadit o záchranu jeho života. (Sanh 72b) V díle Avot de Rabbi Nathan je zase kladena otázka: „Kdo je největším hrdinou v zemi? [...]“, na niž přichází odpověď: „Ten, kdo získá lásku svého nepřítele.“ (ARN 23) R. Meirovi je připisován výrok: „[...] napodobuj mě! Jako já odplácím zlé dobrým, i ty odplácej zlé dobrým!“ (ExR 26:2 k 17:8). A sbírka agadických midrašů Pesikta vykládá svátek Pesach následujícím způsobem: „O slavnosti stánků se v Písmu třikrát praví, že je možné se radovat [Dt 16:14, 16:15 a Lv 23:40]. Avšak při svátcích Paschy, ačkoliv jde o vysvobození lidu, není radost v Písmu nikde zmíněna. Proč? Protože by tím utrpěli nepřátelští Egyptané.“ (Pesikta K. 189A). Podobný motiv najdeme ve dvou jen minimálně rozdílných pasážích traktátů Berachot a Megilah, které tematizují radost následující

záchranu Židů po průchodu Rákosovým mořem při exodu z Egypta. V obou z talmudických pasáží vystupují andělé shlížející na osud zdevastované egyptské armády, kteří chtějí, podobně jako Mojžíš, zapět Hospodinu oslavný chvalozpěv. Na což se vůči nim Hospodin vyčítavě ohrazuje slovy: „Dílo mých rukou [Egyptané] se topí v moři. A vy byste přede mnou zpívali píseň!” (Ber 39b a Meg 10a). Poslední, zde uváděný příklad, z rabínské tradice pochází z traktátu mišny Avot, kde stojí: „Neraduj se z pádu svého nepřítele, a když pochybí, ať se neraduje tvé srdce, nebo to Bůh spatří a bude to zlé v jeho očích – Bůh se rozhněvá za to, když se raduješ z pádu někoho, kdo tě nenávidí.“ (Avot, IV:24). Z *mimorabínské* židovské literatury lze uvést zprávu pocházející z pera klasického židovského historika Josepha Flavia, který ve své obhajobě judaismu o Židech píše, že musí: „[...] být spravedliví i k vyloženým nepřítelům.“<sup>94</sup>

Küngův argument je v tomto případě správný do té míry, když Küng tvrdí, že je v tomto bodě Matoušův Ježíš svým přikázáním lásky k nepříteli originální. Chybný je podle mého názoru naopak v tom, když Küng zdroj této originality hledá vně mimo judaismus. Židovské tradici totiž není – jak jsem se předchozími citáty pokusil ukázat – samotný motiv humánního vztahu i k nepříteli nijak cizí. A přichází-li tedy – v interpretaci židovských učenců jako R. Abraham Geiger, R. Leo Baeck, Martin Buber, Schalom ben-Chorin, Pinchas Lapide, David Flusser, Géza Vermes aj.<sup>95</sup> – *židovský Rabbi Ježíš z Nazareta* se svojí vlastní legitimní židovskou interpretací Tóry, ve které se kromě osobitých momentů objevují i některé do jisté míry inovativní prvky, pak nejde ani o *překonání* židovského učení,<sup>96</sup> ani o jeho *naplnění*<sup>97</sup> a ani o postavení sebe sama nad *Zákon*,<sup>98</sup> jak tvrdí Hans Küng, ale o plynulý interpretační pohyb v rámci judaismu, který je možné v judaismu zahlédnout u jednotlivých významných židovských postav jak před vystoupením historického Ježíše z Nazareta, tak i po něm.

---

94 FLAVIUS, Josephus. *O starobylosti židů: odpověď Apiónovi*. Praha: Odeon, 1998, 2.XXIX.211

95 Přestože A. Geiger, L. Baeck a D. Flusser se přes svůj v řadě ohledů vynikající výklad učení evangelijního Ježíše nakonec přiklání k thesi, že historický Ježíš z Nazareta nakonec pod tlakem svého okolí podlehl falešné sebe-představě, že je židovským mesiášem, a tím se od židovského učení odchýlil.

96 srov. s něm. originálem knihy *Jesus* (2013), kde stojí „aufgehoben” (KÜNG, Hans. *Jesus*. München: Pioper, 2013. s. 163)

97 srov. KÜNG, *Být křesťanem: křesťanská výzva*, s. 113

98 *ibid.* s. 81



Ve čtvrtém bodě kritiky jsem se pokusil zaměřit na největší slabiny Küngova pojetí judaismu ve vztahu k jeho interpretaci postavy Ježíše z Nazareta. Přestože jsem si pro kritiku zvolil jen čtyři dílčí body Küngovy christologie (marginalizace, radikalizace, škrtnání a přidávání *micvot*) pokusil jsem se skrze jejich analýzu a srovnání ukázat na – podle mého názoru – Küngovu největší interpretační chybu spočívající v chronickém nedoceňování vlivu židovské tradice na učení evangelijního Ježíše. A zde má své kořeny Küngův chybný důraz na originalitu Ježíšova učení.<sup>99</sup>

Ze stejného důvodu v Küngově myšlení nikde nenajdeme dostatečný důraz věnovaný fenoménu farisejského hnutí.<sup>100</sup> Küng si nikde nedává odpovídající práci s pokusem o rekonstrukci farisejské teologie; až na úplně okrajové zmínky nerozlišuje mezi jednotlivými farisejskými školami a jejich rozdílnou teologií; nezmiňuje jména ani výroky těch rabínů, kteří mají v řadě ohledů k učení evangelijního Ježíše velmi blízko. Naopak je v Küngově pojetí farisejského hnutí často slyšet tradiční novozákonní kritika, která je jako zdroj pro adekvátní uchopení fenoménu farisejismu často zcela nedostatečná.

### 3.4. Kritika Küngova pojetí původu učení Ježíše z Nazareta

Jak jsme viděli v kap. III v bodu 3, Küng přičítá zdroj Ježíšova učení blízkému vztahu historického Ježíše k Bohu (viz např. pozn. č. 60) a tento vztah dál nikde nevysvětluje. A naopak, jak jsme viděli na řadě míst v této práci, Küng se jednoznačně brání odpovědi, že by mohlo to, co považuje za originální na Ježíšově učení, přirozeně vycházet ze samotné židovské tradice; naopak Küng velmi často interpretuje Ježíšovo učení v kontrastu proti učení judaismu.

Důvody pro to jsou přinejmenším dva: jeden z nich je Küngova osobní křesťanská víra. A druhý – již mnohokrát zmíněné – Küngovo nekritické pojetí

---

99 Přestože by bylo možné systematicky pokračovat tímto směrem v kritice Küngova chápání judaismu dál, výsledek by nepřinesl žádné ve své podstatě nové poznatky o Küngově metodě a těžiště celé práce by se navíc posunulo příliš daleko mimo hranice dané tématem této práce.

100 Určitou překvapivou výjimku zde tvoří jediná Küngova kniha *Das Judentum, Wesen und Geschichte* z r. 1991, ve které jde Küng oproti svým předchozím knihám zabývajících se interpretací postavy Ježíše z Nazareta – (např. *Christ sein* [1974]), ale bohužel také svým následujícím knihám (např. *Credo* [1992] nebo *Ježíš* [2012]) – v některých ohledech dál.

historicko-kritické metody, ze které pak plyne Küngovo celkové nedocenení židovské tradice.

První případ Küngovy být vyčítán dost dobře nemůže, zakládá se totiž na jeho osobní náboženském přesvědčení. Druhý případ Küngovi být naopak vyčítán může, protože se primárně zakládá na ignorování faktických dat a odklonu od historicko-kritické metody, na kterou se Küng sám neustále odkazuje. Küng nezůstává, jinými slovy, své proklamované historicko-kritické metodě ve svých interpretacích věrný. A to dvojnásobně v případě interpretace původu učení Ježíše z Nazareta (tj. analýze a interpretaci desítek a desítek společných paralel, které mezi oběma učenými existují), kdy jde přímo proti ní.

Celý můj argument se ukazuje v jasnějším světle na schematické ilustraci vývoje Küngova vztahu k judaismu: V roce 1976 (tj. přibližně v období, kdy Küng začíná se svými aktivitami týkajícími se mezináboženského dialogu) najdeme Künga za jedním stolem vis-a-vis s židovským učencem Pinchase Lapidem diskutujícího postavu historického Ježíše (čehož autentickým záznamem je útlá knížečka s názvem *Brother or Lord*). Po tom, co Küng v diskusi představí svůj koncept o Ježíšově originalitě (tj. koncept velmi podobný tomu, který byl představen zde v této práci), dostane od Lapideho jasnou kritickou odpověď:

„Je mi moc líto, že s vámi musím nesouhlasit, ale toto bych chtěl říct zcela jednoznačně jednou větou. Ve třech evangeliích, Matoušově, Markově a Lukášově, synoptický Ježíš nikdy a nikde neporušil mojžíšovský zákon, Mojžíšovu Tóru, ani žádným způsobem k jejímu porušení nevyzýval – je zcela chybné tvrdit, že ano.“<sup>101</sup>

V následujících letech se Küng věnuje psaní takových knih, které se analýzy učení Ježíše z Nazareta dotýkají spíše okrajově, a tak následující kniha, ze které lze usuzovat na změnu Küngova myšlení, je až *das Judentum* z r. 1991. Tato kniha představuje jakýsi – *relativní* – vrchol Küngova přiblížení se k judaismu. Najdeme zde určitě Küngův nejpropracovanější pokus o srovnání učení Ježíše z Nazareta s učením judaismu (najdeme zde řadu citací z Talmudu, základní rozlišení farisejských škol atd.). V následujícím roce vydává Küng svou další knihu, ve které

---

101 V angl. předloze : “I am terribly sorry to contradict you but I want to make it crystal clear in one sentence. According to the three gospels Matthew, Mark, and Luke, the synoptic Jesus never and nowhere broke the law of Moses, the Tora of Moses, nor did he in any way provoke its infringement – it is entirely false to say that he did.” (KÜNG; LAPIDE, *Brother or Lord? a Jew and a Christian Talk Together about Ježíš*, s. 26)

se opět věnuje Ježíšovu učení: *Credo* (1992). Přestože zde Küng např. cituje Pinchase Lapideho, jeho celkové hodnocení vlivu židovského myšlení na Ježíšovo učení vyznívá nakonec negativně. Küng zde sice uznává, že k řadě Ježíšových evangelijních výroků existují v rabínské literatuře paralely, ale dodává svůj *okřídlený argument* (se kterým se setkáme i v jeho pozdějších pracích), který praví, že „jedna vlaštovka ještě jaro nedělá“<sup>102</sup>, a celou podobnost mezi oběma učenými *odsouvá na vedlejší kolej*. A tím Küngova cesta směrem k judaismu končí. Po delší pauze, kdy Küng publikuje jiné než christologické práce, vydává nakonec r. 2012 přepracovanou verzi jedné ze svých raných *christologických prací* s prostým názvem *Ježíš*, která je bohužel v kontextu vývoje Küngova *židovského myšlení* smutným návratem před rok 1976 a ještě dál.

Na schematickým popisu vývoje Küngova teologického myšlení je možné pozorovat tendenci postupně se zvyšující reflexe judaismu a i částečnou proměnu interpretace postavy Ježíše z Nazareta. Nicméně přes určité *náběhy* se Küngovi nikdy nepodařilo *přehoupnout* se přes určitou kritickou hranici, a zahlédnout tak postavu evangelijního Ježíše v perspektivě judaismu. Přes všechnu *přímočarost* a kritičnost svého myšlení – ve které spočívá Küngova největší teologická síla – Küng interpretuje všechny existující paralely *defenzivně* a pokouší se je spíše od-vysvětlovat. Zůstal-li by Hans Küng opravdu věrný své historicko-kritické metodě, mohl by celou dlouhou řadu – desítek a desítek – společných paralel, které evangelijní texty sdílejí s židovskou tradicí, interpretovat naopak v pozitivním duchu. A tímto způsobem by se byl mohl přiblížit takové interpretaci Ježíše z Nazareta, která by odpovídala zaprvé jeho nárokům na moderní teologickou interpretaci srozumitelnou pro současného člověka, o kterou celou svou teologickou kariéru usiloval, a zadruhé reálnější interpretaci historického Ježíše z Nazareta.

---

102 např. srov. KÜNG, *Ježíš*, s. 69

## Závěr

Prof. Küng za 50 let svého aktivního teologického působení představil velmi inspirativní, a v římskokatolické církvi také vysoce provokativní, koncept christologie. Küng se pokusil o vykreslení historického, co možná nejvíc realistického, Ježíše z Nazareta. V tomto ohledu předvedl jednoznačně obdivuhodné nasazení při sporech s *tradiční římskou teologií*, výsledkem čehož je – v porovnání s christologiemi např. J. Ratzingera, K. Rahnera nebo řady jiných – opravdu *lidštější* podoba obrazu historického Ježíše.

Přes všechnu úspěšnost, které Küng svým přístupem dokázal dosáhnout na půdě římskokatolické teologie, nedokázal ve svém přístupu pokračovat i za hranicemi křesťanství na půdě teologie židovské. Uvnitř římskokatolické církve si Küng vysloužil pověst nekonečně kritického rebela, na půdě judaismu naopak Küngovo myšlení tíhne k *dogmatismu* a strnulosti.

Ve své argumentaci jsem se pokoušel ukázat, že tato Küngova *strnulost* v interpretaci vztahu křesťanského a židovského Ježíše nevyplývá automaticky z Küngovy metody, ale z jejího nedodržování. Jinými slovy, Küng otevřel dveře kritické revizi římskokatolické christologie, ale už se mu jimi nepodařilo zcela projít. Nicméně Küngova nezaměnitelná teologická metoda a všechny otázky, které se mu podařilo otevřít, zůstávají nadále vysoce aktuálními.

## Seznam použité literatury:

### Küngova christologie:

- KÜNG, Hans; Pinchas LAPIDE. *Brother or Lord? a Jew and a Christian Talk Together about Ježíš*. London: Fount Paperbacks, 1977
- KÜNG, Hans. *Existiert Gott?: Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*. München: R. Piper, c1978
- KÜNG, Hans. *Projekt Weltethos*. München: Piper, 1992
- KÜNG, Hans; JENS, Walter; et al. *Menschenwürdig sterben : ein Plädoyer für Selbstverantwortung*. München: Piper, c1995
- KÜNG, Hans. *Das Christentum: die religiöse Situation der Zeit*. München: Piper, 1999
- KÜNG, Hans. *Být křesťanem: křesťanská výzva*. Brno: (CDK), 2000
- KÜNG, Hans. *Das Judentum: Die religiöse Situation der Zeit*. München: Piper, 2001
- KÜNG, Hans. *Women in Christianity*. New York: Continuum, 2005
- KÜNG, Hans. *Věčný život?*. Praha: Vyšehrad, 2006
- KÜNG, Hans. *Krédo: apoštolské vyznání víry dnes?*. Praha: Vyšehrad, 2007
- KÜNG, Hans. *Was ich glaube*. München: Piper, 2010
- KÜNG, Hans. *Vybojovaná svoboda: vzpomínky*. Praha: Bergman, 2011
- KÜNG, Hans. *Na počátku všech věcí: přírodní vědy a náboženství*. Praha: Vyšehrad, 2011
- KÜNG, Hans. *Ježíš*. Brno: Barrister & Principal, 2013

### Sekundární literatura ke Küngovi:

- KUSCHEL, Karl-Josef; Hermann HÄRING; Hans KÜNG. *Hans Küng. Weg und Werk*. München: Piper, 1978
- HEBBLETHWAITE, Peter. *The New Inquisition? The Case of Edward Schillebeeckx and Hans Küng*. New York: Harper & Row, 1980
- SWIDLER, Leonard. *Küng in Conflict*. N.Y., Garden City: Doubleday, 1981.
- KUSCHEL, Karl-Josef; Walter JENS; Hans KÜNG. *Dialog mit Hans Küng*. München: Piper, 1996.

### Kritika Küngovy christologie :

- BAECK, Leo. *Die Pharisäer: Ein Kapitel jüdischer Geschichte*. Berlin: Schocken Verl., 1934
- BAECK, Leo. *Aus drei Jahrtausenden: das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, c2006
- BEN-CHORIN, Schalom. *Juden und Christen*. Berlin: Käthe Vogt Verlag, 1960
- BEN-CHORIN, Schalom. *Bruder Ježíš: der Nazarener in jüdischer Sicht*. München: Paul List Verlag, 1967
- LAPIDE, Pinchas. *Der Rabbi von Nazaret: Wandlungen des jüdischen Jesusbildes*. Trier: Spee Verlag, 1974
- LAPIDE, Pinchas. *Kázání na hoře – utopie nebo program?*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1982
- LAPIDE, Pinchas. *Ist die Bibel richtig übersetzt?*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1987
- LAPIDE, Pinchas. *Jesus – ein gekreuzigter Pharisäer?*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990
- LAPIDE, Pinchas. *Er wandelte nicht auf dem Meer : ein jüdischer Theologe liest die Evangelien*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1991
- LAPIDE, Pinchas. *Er predigte in ihren Synagogen: Jüdische Evangelienauslegung*. Gütersloh : Gerd Mohn, 1991
- NEUSNER, Jacob. *A Rabbi talks with Ježíš: An intermillennial interfaith exchange*. New York: Doubleday, 1994
- NEUSNER, Jacob; CHILTON, Bruce. *In quest of the historical Pharisees*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2007
- FLUSSER, David. „Židovské prameny raného křesťanství“. in *Dialog křesťanů a Židů*, Praha: Vyšehrad, 1999
- FLUSSER, David. *Ježíš*. Praha: OIKOYMENH, 2002
- SCHÄFER, Peter. *Jesus in the Talmud*. Princeton: Princeton University Press, 2007

## Seznam zkratek:

### Babylónský talmud:

- Ber – traktát Berachot
- Meg – traktát Megila
- Yoma – traktát Joma
- Shab – traktát Šabat
- Sheb – traktát Šebit
- B.B. – traktát Bava batra
- B.M. – traktát Bava meci'a
- B.Q. – traktát Bava kama

### Jerusalémský talmud:

- j.Nedd – traktát Nedarim
- j.Ber – traktát Berachot

### Mišna:

- Avot - traktát Pirkej Avot
- m.Gitt – traktát Gita
- m.Yoma – traktát Joma
- m.Sott – traktát Sota
- m.Edujot – traktát Edujot

### Ostatní:

- ARN – Avot de Rabbi Nathan
- ExR – Exodus Rabba
- 4Q175 – *4QTest* nebo také tzv. *The Testimonia*
- C.D.4.20,11 – *Cairo Damascus Document*
- Pesikta K. – Pesichta de Rav Kahana