

Joseph Ratzinger

# Úvod do křesťanství

Výklad apoštolského vyznání víry

S NOVOU VSTUPNÍ ESEJÍ AUTORA Z ROKU 2000

PRVNÍ ÚPLNÉ ČESKÉ VYDÁNÍ

Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 2007

πιστεύω εἰς πνεῦμα  
ἀγίον

## Vnitřní jednotu posledních článků vyznání víry

Ústřední formulace v třetí části symbolu zní podle původního řeckého textu prostě jen: „Věřím v Ducha svatého“ (*πιστεύω ... εἰς πνεῦμα ἅγιον*). V řeckém znění chybí určitý člen a tato skutečnost je pro výklad původního záměru textu velmi důležitá. Vyplývá z ní totiž, že tento článek víry nebyl vlastně původně chápán z hlediska vnitrotřinitárního, ale z hlediska dějin spásy. Jinak řečeno: Třetí část vyznání víry nepoukazuje na Ducha svatého v první řadě jako na třetí osobu v božství, ale jako na Boží dar dějinám ve společenství těch, kdo věří v Krista.

Samozřejmě že se tím nevyklučuje trinitární, na trojjediného Boha zaměřené chápání. Už na počátku našich úvah jsme viděli, že celé krédo vyrůstalo z trojice otázek na víru v Otce, Syna a Ducha, které se kladly při křtu a které se zakládají na křestní formulaci doložené u Matouše (Mt 28,19). Nejstarší podoba našeho vyznání víry proto dokonce svou trojdiílností představuje jeden z rozhodujících kořenů trinitárního obrazu Boha. Teprve postupné rozšiřování křestních otázek v rozvinutý text symbolu poněkud překrylo tuto trinitární strukturu. Po čase, jak jsme viděli, byl do střední části vkomponován celý Ježíšův příběh od jeho početí až po druhý příchod. To vedlo k tomu, že se i první část začala chápat více historicky tím, že se podstatnou měrou uváděla do vztahu k dějinám stvoření a k předkřesťanské éře. Tím se však stalo dějinné chápání celého textu nevyhnutelným: Třetí část musela proto být chápána jako prodloužení Kristova příběhu darem Ducha, tedy jako poukaz na „poslední čas“ mezi Kristovým prvním příchodem a návratem. Tímto vývojem nebylo samozřejmě trinitární hledisko odstraněno, tak

jako obráceně křestní otázky nechtěly pojednávat o Bohu z onoho světa bez vztahu k dějinám, nýbrž o Bohu, který se k nám obrací. Proto je pro nejstarší stadia křesťanského myšlení charakteristická interference pohledu zacíleného na dějiny spásy a trinitární reflexe, jež teprve později, k neprospěchu věci, stále více upadala v zapomnění, a tak došlo k roztržce mezi teologickou metafyzikou na jedné straně a teologií dějin na straně druhé: Obě od té doby stojí vedle sebe jako dvě naprosto odlišné věci; pěstuje se buď ontologická spekulace, anebo antifilozofická teologie dějin spásy, a skutečně tragickým způsobem se přitom ztrácí původní jednota křesťanského myšlení. Ve svém východisku není toto myšlení určeno ani pouze pohledem „dějin spásy“, ani pouze „metafyzicky“, nýbrž se vyznačuje jednotou dějin i bytí. V tom spočívá velká výzva rovněž i pro dnešní teologickou práci, kterou toto dilema opětovně rozděluje.<sup>1</sup>

Zanechme však tohoto veskrze obecného uvažování a ptejme se konkrétně, co znamená náš text ve své nynější podobě. Nemluví, jak jsme viděli už výše, o vnitřním Božím životě, nýbrž o „Bohu navek“, o Duchu svatém jako moci, jejímž prostřednictvím oslavený Pán zůstává uprostřed dějin světa přítomen jako princip nových dějin a nového světa. Z tohoto zaměření formulace vyplynul sám od sebe další důsledek. To, že se tu nemluví o Duchu jako o vnitřní osobě, ale jako o Boží moci v dějinách, které se začaly Ježíšovým zmrtvýchvstáním, způsobilo, že ve vědomí těch, kdo se modlí, interferovalo vyznávání „Ducha“ s vyznáváním církve. Ostatně, tak se jen prakticky uplatnila ona výše uvedená interference mezi Trojicí a dějinami spásy. Znovu musíme považovat za neštěstí pozdějšího vývoje, že se tato interference rozpadla: Stejnou škodu tím utrpěly jak nauka o církvi, tak nauka o Duchu svatém. Církve už nebyla chápána pneumaticko-charismaticky, ale výlučně z vtělení, začala se posuzovat příliš pozemsky, až byla nakonec vykládána výhradně pomocí mocenských kategorií světského myšlení. Tímto způsobem pozbyla svého místa i nauka o Duchu svatém; pokud neživořila dál čistě jen v pouhých poučkách, byla absorbována do obecné trinitární spekulace, a tím zůstala prakticky bez funkce pro křesťanské povědomí. Na tomto místě nás text našeho vyznání víry staví před zce-

la konkrétní úkol: Nauka o církvi musí nalézt své východisko v nauce o Duchu svatém a jeho darech. Její cíl však spočívá v nauce o dějinách vztahu Boha k lidem, případně o funkci Kristova příběhu pro lidstvo jako celek. Tím se zároveň vyjasňuje i směr, jímž se musí rozvíjet christologie: Nesmí se pěstovat jako nauka o zakořenění Boha ve světě, která z hlediska Ježíšova lidství vykládá církev příliš nitrosvětsky. Kristus zůstává prostřednictvím Ducha svatého přítomný jeho otevřeností, šíří a svobodou, což sice nikterak nevylučuje institucionální formu církve, ale vymezuje její nárok a nedovoluje, aby se utvářela stejně jako instituce světské.

Zbývající výroky, které se nacházejí v třetím hlavním oddíle symbolu, nechtějí být ničím jiným než rozvinutím jeho základního vyznání: „Věřím v Ducha svatého.“ Rozvíjejí ho dvojím směrem. Nejprve výrokem o společenství svatých, který sice nepatří ke staršímu znění Římského symbolu, ale přesto odráží poklad starověké církve. Poté následuje výrok o odpuštění hříchů. Obě tyto věty je třeba chápat jako zkonkretizování formulace o Duchu svatém, jako znázornění toho, jak tento Duch působí v dějinách. Obě věty mají rovněž přímý význam sakramentální, čehož jsme si dnes sotva ještě vědomi. Výrok o společenství svatých totiž nejprve poukazuje na eucharistické společenství, které Tělem Páně spojuje církve rozptýlené po celém světě v jednu církev. Výraz „sanctorum“ („svatých“) se tedy původně nevztahuje na osoby, ale znamená svaté dary, *ono* svaté, co je církvi při slavení eucharistie Bohem darováno jako vlastní pouto jednoty. Církve není tudíž definována svými úřady a svou organizací, ale svou bohoslužbou: jako společenství stolu kolem Zmrtvýchvstalého, který církve na všech místech shromažďuje a sjednocuje. Velmi brzy se tím ovšem začaly mínit i osoby, které jsou samy mezi sebou sjednocovány a posvěcovány jedním, svatým darem Božím. Církve začala být chápána ne už pouze jako jednota eucharistického stolu, nýbrž jako společenství těch, kdo jsou tímto stolem sjednoceni i mezi sebou navzájem. Do pojmu církve tak z této strany velmi brzy vstoupila kosmická šíře: Společenství svatých, o němž tu mluvíme, překračuje hranici smrti; spojuje navzájem všechny, kdo přijali jednoho Ducha, jeho jedinou, životodárnou moc.

*kosmická síť*

Oproti tomu výrok o odpuštění hříchů je zaměřen na druhou svátost, na níž je založena církev, totiž na křest; velice brzy se pak z toho vyvíjí i pohled na svátost pokání. Nejprve nám ovšem stojí před očima křest jako velická svátost odpuštění, jako okamžik proměňujícího obrácení. Teprve pozvolna bylo zapotřebí projít bolestnou zkušeností a dospět k poučení, že křesťan i jako pokřtěný potřebuje odpuštění, a tím se stále více do popředí dostávalo obnovované odpuštění hříchů ve svátosti pokání, zvláště když se křest posunul na začátek života a přestal tak být výrazem aktivního obrácení. V každém případě ale i nyní zůstávalo v platnosti, že křesťanem je možné stát se nikoli narozením, ale pouze znovuzrozením: Křesťanské bytí se uskutečňuje jen tím, že člověk převrátí svou existenci, že se odvrátí od spokojenosti se sebou samým v pouhém přežívání a „obráť se“. V tomto smyslu zůstává křest jakožto počátek celoživotního obrácení základním předznamenáním křesťanské existence a výrok o „odpuštění hříchů“ nám to chce připomínat. Jestliže se ale křesťanské bytí nepokládá jen za nějaké nahodilé sdružování, nýbrž za obrácení k vlastnímu lidství, pak toto vyznání znamená i mimo okruh pokřtěných, že člověk nedospěje sám k sobě, poddává-li se prostě přirozeným tíhnutím. Aby se stal vpravdě člověkem, musí těm tíhnutím čelit, musí se obrátit: Ani vody jeho přirozenosti nepotečou vzhůru samy od sebe.

Když si to vše shrneme, můžeme konstatovat, že církev je v našem vyznání chápána jako místo působení Ducha svatého ve světě. Konkrétně na ni pohlížíme ze dvou stěžejních bodů: křtu (pokání) a eucharistie. Tento sakramentální přístup zakládá plně teocentrické chápání církve: V popředí nestojí seskupení lidí, jímž církev je, ale Boží dar, který člověka obrací směrem k novému bytí, jež si nemůže sám dát, směrem ke společenství, které lze přijímat jen jako dar. A přece je právě tento teocentrický obraz církve zcela lidský, zcela reálný: Tím, že se točí kolem obrácení a sjednocení a obojí chápe jako uvnitř dějin neukončitelný proces, odkrývá lidský smysl propojenosti svátostí a církve. Takto „věčný“ způsob uvažování (na základě Božího daru) přivádí sám od sebe do hry personální prvek: Nové bytí z odpuštění vede ke společenství s těmi, kdo žijí z odpuštění; odpuštění zakládá

společenství, a společenství s Pánem v eucharistii nutně vede k společenství obrácených, kteří všichni jedí jeden a týž chléb, aby se tak v něm stali „jedním tělem“ (1 Kor 10,17) a dokonce „jediným novým člověkem“ (srov. Ef 2,15).

Rovněž závěrečná slova symbolu, vyznání víry ve „vzkříšení těla“ a „věčný život“, je třeba chápat jako rozvinutí víry v Ducha svatého a v jeho proměňující moc, jejíž poslední účinky se tu vyjadřují. Vždyť výhled na vzkříšení, v němž tu všechno ústí, vyplývá nutně z víry v přetváření dějin, jež se započalo Ježíšovým zmrtvýchvstáním. Touto událostí, jak jsme viděli, je překročena hranice *bios*, to znamená smrti, a otevírá se nová souvislost: To biologické je překročeno Duchem, láskou, která je silnější než smrt. Tím je v základech prolomena hranice smrti a otevřena definitivní budoucnost člověka a světa. Toto přesvědčení, v němž se protínají víra v Krista a vyznání moci Ducha svatého, se v posledních slovech symbolu výslovně vztahuje na budoucnost nás všech. Pohled na bod omega světových dějin, v němž všechno dojde naplnění, vyplývá s vnitřní nezbytností z víry v Boha, který se sám chtěl na kříži stát omegou světa, jeho posledním písmenem. Právě tím učinil omegu *svým* bodem, takže jednoho dne bude láska definitivně silnější než smrt a z komplexe *bios* skrze lásku vyplyne ono definitivně komplexní, definitivnost osoby i definitivnost jednoty, která plyne z lásky. Protože Bůh sám se stal červem, posledním písmenem abecedy stvoření, stalo se z posledního písmene jeho písmeno a dějiny se tím otevřely směrem ke konečnému vítězství lásky: Kříž je vpravdě spása světa.

## Dvě hlavní otázky článku o Duchu a církvi

Naše dosavadní úvahy se pokoušely ukázat bohatství a rozsah posledních vět vyznání víry. Znovu se v nich hovoří o křesťanském obraze člověka, o problému hříchu a vykoupění; především však je v nich zakotveno ANO sakramentálnímu pojetí, jež ze své strany představuje jádro pojmu církev: Církev a svátost stojí i padají jedna s druhou; církev bez svátostí by byla jen prázdnou organizací, a svátosti bez církve by byly jen rity beze smyslu a vnitřní souvislosti. A tak jednou z hlavních otázek, kterou poslední článek víry vyvolává, je otázka týkající se církve; druhý velký problém, který se nám tu předkládá, je obsažen ve výroku o vzkříšení těla, což je pro naše moderní chápání neméně pohoršlivé, než jak tomu bylo pro spíritualismus řeckého světa, i když důvody pohoršení se změnily. Na závěr našeho putování vyznáním víry se pokusíme obě tyto otázky ještě trochu promyslet.

### 1. „Svatá, všeobecná církev“

Samozřejmě tu nehodláme rozvíjet úplnou nauku o církvi; chceme jen mimo jednotlivé odborné teologické otázky učinit krátký pokus, jak rozeznat, v čem vlastně tkví to pohoršení, jež se nám staví do cesty, když vyslovujeme formuli „v jednu svatou, všeobecnou církev“; chceme se také pokusit odpovědět na to, co se tím míní v samotném textu vyznání. Jako předpoklad přitom zůstává to, co jsme už v předchozích úvahách řekli o duchovním místě a vnitřní spojitosti těchto

slov, která se na jedné straně vztahují na vyznávání mocného působení Ducha svatého v dějinách a na straně druhé vykládají slovy o odpuštění hříchů a společenství svatých; zde jsou jako konstrukční prvky církve – jako její vlastní obsah a její pravý způsob existence – uvedeny křest, pokání a eucharistie.

Leccos z toho, co nám při vyznávání víry v církev vadí, možná odstraníme už tím, uvážíme-li tuto dvojí souvislost. Řekněme si však rovnou, co nás na tomto místě trápí. Pokud si nic nezatajeme, svádí nás to říci, že církev není ani svatá, ani všeobecná: Druhý vatikánský koncil se dokonce propracoval k tomu, že nemluví pouze o církvi svaté, nýbrž i o církvi hříšné; pakliže se přitom koncilu něco vytýkalo, bylo to nanejvýš to, že v této záležitosti zůstal ještě příliš zdrženlivý – natolik silně všichni ve svém vědomí vnímáme hříšnost církve. Jistě v tom svou úlohu sehrává i luterská teologie hříchu a tím i předpoklad, který vychází z předchozích dogmatických rozhodnutí. Co ale tuto „dogmatiku“ činí tak srozumitelnou, je to, že souzní s naší zkušeností. Celá staletí dějin církve jsou vyplněna tolikerým lidským selháním, že dokážeme porozumět hrůznému Dantovu vidění, který ve voze církve uviděl sedět nevěstku babylonskou, a že dovedeme pochopit strašná slova pařížského biskupa Viléma z Auvergne (z 13. století), jenž prohlásil, že při pohledu na zpustlost církve musí každý strnout hrůzou. „Není to už nevěsta, ale obluda strašlivé podoby a divokosti...“<sup>2</sup>

Stejně sporná jako svatost se nám jeví i katolicita církve. Nesešivaná Pánova suknice je roztržena mezi rozhádané strany, jedna církev je rozdělena do mnoha církví, z nichž každá si s větší či menší intenzitou nárokuje, že má ve všem pravdu. A tak se dnes církev pro mnohé stala hlavní překážkou víry. Jsou v ní schopni vidět už jen lidské pachtění po moci a malicherné divadlo těch, kdo svým tvrzením, že oni spravují úřední křesťanství, zjevně nejvíc stojí v cestě pravému duchu křesťanství.

Neexistuje teorie, která by uměla tyto myšlenky našemu rozumu vyvrátit, stejně jako naopak i tyto myšlenky nevycházejí pouze z rozumu, ale také ze zahořklosti srdce, jež bylo možná zklamáno ve svých vznešených očekáváních a jež ve své uražené a zraněné lásce

už jen cítí, že jeho naděje je zničena. Jak tedy odpovědět? Nakonec je možno jen pronést vyznání, proč jsme tuto církev přesto schopni vírou milovat, proč se odvažujeme skrze tuto znetvořenou tvář poznávat stále ještě tvář svaté církve. Začneme však přece jen věcně. Slovo „svatý“, jak jsme ukázali už dříve, není ve všech těchto výrocích míněno jako svatost lidských osob, ale odkazuje na Boží dar, který daruje svatost uprostřed lidské nesvatosti. „Svatou“ se církev v symbolu nenazývá proto, že by její členové byli vespolek lidmi svatými a bezhříšnými – tento sen vynořující se vždy znovu v každém století nemá v střízlivém světě našeho textu místo, třebaže vyjadřuje onu touhu člověka, jež ho nikdy nebude moci opustit, dokud mu nová nebesa a nová země nedarují to, co mu nikdy nedá tento pozemský čas. Už tady můžeme říci, že nejtvrďší kritici církve naší doby vskrytu rovněž žijí z tohoto snu, a protože je zklamali, s rámussem zavírají dveře domu a prohlašují, že prolhaný je celý dům. Vraťme se však zpátky: Svatost církve spočívá v oné moci posvěcení, kterou v ní působí Bůh navzdory lidské hříšnosti. Narážíme zde na vlastní poznávací znamení „nové Smlouvy“: V Kristu se sám Bůh svázal s lidmi, dal se k nim připoutat. Nová smlouva se už nezakládá na oboustranném dodržování dohody, ale je Bohem darována jako milost, která přetrvává i navzdory nevěrnosti člověka. Je výrazem Boží lásky, která se nedá přemoci neschopností člověka, ale vždy znovu je mu nakloněna a stále znovu ho přijímá právě jako hříšníka, obrací se k němu, posvěcuje ho a miluje.

Na základě neodvolatelného Pánova darování sebe sama je církev Pánem ustavičně posvěcována, právě v ní se Pánova svatost zpřítomňuje mezi lidmi. Ano, je to opravdu svatost Pána, která se tu zpřítomňuje a která si stále znovu ve své paradoxní lásce volí za nádobu své přítomnosti pošpiněné ruce lidí. Je to svatost, která uprostřed hříchu církve vyznačuje jako svatost Kristova. Tato paradoxní podoba církve – v níž se božské tak často prezentuje nehodným rukama a zpřítomňuje se vždy jen ve formě „navzdory tomu“ – je tak pro věřící znamením onoho „navzdory“ stále větší Boží lásky. Toto znepokojující prolínání Boží lásky a nevěrnosti člověka, které poznamenává strukturu církve, je jakoby dramatickou formou milosti, skrze niž se v dějinách

názorně zpřítomňuje realita milosti jakožto neustálé omilostňování těch, kdo si to sami nezasluhují. Mohli bychom proto přímo říci, že právě svou paradoxní strukturou, sestávající ze svatosti i nesvatosti, je církev formou milosti v tomto světě.

Učinně další krok. Svatost se v lidském snění o neporušeném světě představuje jako nedotknutelnost hříchem a zlem, jako něco, co se s nimi nestýká; vždy přítom nějakým způsobem přetrvává černobílé myšlení, které neúprosně vylučuje a odmítá příslušnou formu toho negativního (jež ovšem může být chápáno různě). V současné společenské kritice a projevech, v nichž se vybíjí, se tento rys neúprosnosti, vlastní všem lidským ideálům, opět stává velmi zřetelným. Pohoršením na Kristově svatosti už pro jeho současníky byla skutečnost, že Kristus tento rys odsuzování naprosto postrádal – že ani nesvolával oheň na nehodné, ani horlivcům nedovolil vysbírat plevel, který viděli bujet. Naopak, jeho svatost se projevovala právě spojením s hříšníky, které Ježíš přitahoval do své blízkosti; toto spojení šlo až tak daleko, že byl učiněn „hříchem“ a že nesl kletbu zákona až k opravě – a tak naplnil osudové společenství s vyvrženými (srov. 2 Kor 5,21; Gal 3,13). Vzal na sebe hřích, učinil jej svým údělem, a tak vyjevil, co je pravá „svatost“: nikoli vydělení, nýbrž sjednocení, nikoli soud, nýbrž vykupující láska. Není pak církev prostě pokračováním tohoto Božího sestoupení do lidské ubohosti? Není jednoduše přetrváváním Ježíšova společenství s hříšníky u jednoho stolu, jeho spojením s bídou hříchu, takže se zdá, jako by se v ní přímo utápěl? Nezejvuje se v nesvaté svatosti církve – oproti očekávání, které mají lidé o čistotě – pravá svatost Boží, jež je láskou, láskou, která nepřebývá ve vznešeném odstupu své nedotknutelné čistoty, ale která se stýká se špínou světa, aby ji takto přemohla? Může tudíž být svatost církve něco jiného než to, že neseme jeden druhého, což pochopitelně plyne z toho, že všichni jsme nesení Kristem?

K něčemu se přiznám: Pro mě má právě nesvatá svatost církve v sobě cosi nekonečně útěšného. Cožpak bychom před svatostí, která by byla bez poskvrny a která by nás jen soudila a upalovala, nutně nezmalomyslněli? A kdo by se o sobě odvažil tvrdit, že nemá zapotřebí, aby ho druzí snášeli a dokonce nesli? A jak může někdo, kdo

žije z toho, že ho druzí snášejí, snášení sám odepřít? Což to není jediná protihodnota, kterou může nabídnout, jediná útěcha, která mu zbývá, že totiž sám snáší, tak jako je i sám snášen? Svatost církve začíná snášením a vede k nesení; kde však snášení už není, tam přestává i nesení a existence zbavená opory může pouze utonout v prázdnotě. Ať si klidně říkají, že v takových slovech se projevuje slabošská existence – ke křesťanské existenci patří přijetí vlastní slabosti a přijetí toho, že soběstačnost je nemožná. Kde kritika církve získává onu žlučovitou zahořklost, jež se dnes stává pomalu společenským žargonem, tam se v podstatě projevuje skrytá pýcha. K ní se bohužel až příliš často druzí spirituální prázdnota, v níž už nelze vidět to, co je na církvi nejpodstatnější, kdy se církev považuje už jen za účelový politický útvar, jehož organizace je pocíťována jako ubohá nebo brutální, jako kdyby to nejpodstatnější na církvi nespočívalo mimo organizaci, v útěše slov a svátostí, kterou církev dopřává ve dnech dobrých i zlých. Skutečně věřící lidé nepřipisují příliš velkou důležitost zápasu za reorganizaci církevních forem. Žijí z toho, čím je církev povždycky. A pokud chce někdo vědět, co ve své podstatě církev je, musí jít za nimi. Neboť církev většinou není tam, kde se organizuje, reformuje či vládne, ale v těch, kdo prostě věří a církev přijímají jako dar víry, jenž se pro ně stává životem. Jen ten, kdo zakusil, jak církev navzdory nestálosti svých služebníků a svých forem pozvedá lidi, jak jim dává domov a naději, domov, který je nadějí – cestou k věčnému životu – jen ten, kdo toto zakusil, ví, co je církev, kdysi i dnes.

Tím nechceme říci, že má všechno zůstat při starém a že je třeba snášet to tak, jaké to pro jednou je. Toto snášení může být i proces nanejvýš aktivní, zápas o to, aby se církev sama stávala stále víc nesusoucí a snášející. Církev přece nežije jinak než v nás, žije ze zápasu nesvatých o svatost, přičemž tento boj žije z Božího daru, bez něž by nemohl být. Avšak plodný a konstruktivní bude tento zápas jen tehdy, když bude prodchnut duchem snášení, skutečnou láskou. A zde zároveň dospíváme ke kritériu, podle něž se vždy musí měřit onen zápas o lepší svatost, který nejenže snášení neodporuje, ale naopak je vyžaduje. Tímto měřítkem je budování. Zahořklost, která jen destruuje, se sama odsuzuje. Ano, bouchnutí dveřmi může být znamením,

jež ty, kdo jsou uvnitř, vyburcuje. Ale iluze, že by se izolací dalo vybudovat víc než společenstvím, je prostě iluzí, stejně jako představa církve „svatých“ namísto „svaté církve“ – ta je svatá, protože jí dar svatosti dává Pán bez jejich zásluh.<sup>3</sup>

Tím však jsme se už ocitli u druhého výrazu, jímž krédo označuje církev: Nazývá ji „všeobecná (katolická)“. Významové nuance, které toto slovo svým původem dostalo do vínku, jsou rozmanité. Přesto se od počátku dá jako rozhodující doložit jedna hlavní myšlenka: Tímto slovem se poukazuje na jednotu církve v dvojím smyslu; jednak na jednotu místní – „všeobecná církev“ je pouze obec sjednocená se svým biskupem, a nikoli dílčí skupiny, které se od ní – z mnoha různých důvodů – oddělily. Za druhé se tím slovem ukazuje na jednotu místních církví navzájem, které se nesmějí uzavírat samy do sebe, ale mohou zůstat církví jen tím, když jsou jedna vůči druhé otevřené, když společným svědectvím Slova a ve společenství eucharistického stolu, který je otevřen všem a všude, vytvářejí jednu církev. „Všeobecná“ církev je ve starých výkladech kréda stavěna do protikladu k těm „církvím“, které jsou „jen ve svých provinciích“,<sup>4</sup> a tak odporují pravé podstatě církve.

Tak je slovem „všeobecná“ vyjádřena biskupská struktura církve a nezbytnost vzájemné jednoty všech biskupů. Narážku na krystalizaci této jednoty v sídle římského biskupa toto symbolum neobsahuje. Bylo by však nepochybně mylné usuzovat z toho, že takovýto orientační bod jednoty by pocházel z pouhého sekundárního vývoje. V Římě, kde naše symbolum vzniklo, se tato myšlenka záhy chápala jako samozřejmost. Je ale správné, že se takové tvrzení nedá považovat za jeden z primárních prvků pojmu církev a už vůbec ne za její vlastní konstrukční bod. Jako základní prvky církve se jeví spíše odpuštění, obrácení, pokání, eucharistické společenství a z něho vyplývající pluralita i jednota: pluralita místních církví, které však zůstávají církví jen tehdy, když jsou začleněny do organismu jedné církve. Za obsah jednoty musí být na prvním místě považováno slovo a svátost – církev je jedna skrze jedno slovo a jeden chléb a ustavení biskupů se v pozadí ukazuje jako prostředek této jednoty. Není tu samo pro sebe, ale náleží do řádu prostředků; jeho postavení lze

opsat slůvkem „kvůli“: Slouží k uskutečňování jednoty místních církví samotných i všech navzájem. Další stadium v řádu prostředků by pak tvořila služba římského biskupa.

Jedno je jasné: Nesmíme chápat církev na základě její organizace, ale je nutné organizaci chápat na základě církve. Zároveň je jasné, že pro viditelnou církev znamená viditelná jednota víc než „organizace“. Konkrétní jednota společné, slovem dosvědčované víry a společného stolu Ježíše Krista patří podstatným způsobem ke znamení, které má církev ve světě vztyčovat. Pouze jako „všeobecná“, to jest v mnohosti přesto viditelná jako jedna, odpovídá požadavku vyznání víry.<sup>5</sup> Církev má být v rozděleném světě znamením a prostředkem jednoty a překračovat a sjednocovat národy, rasy a třídy. Víme, nakolik přitom stále znovu selhává: Už ve starověku jí připadalo nekonečně obtížné být jedinou církví barbarů i Římanů; v novověku nedokázala zabránit svárům mezi křesťanskými národy a rovněž dnes se jí stále ještě nedaří spojovat bohaté a chudé tak, aby přebytek jedněch sloužil k nasycení druhých – znamení společenství stolu zůstává i nadále nenaplněno. A přesto ani zde nesmíme podceňovat, do kolika požadavků se nárok katolicity stále znovu promítal; především bychom se ale namísto účtování s minulostí měli otevřít volání přítomnosti a v ní se pokoušet nejenom vyznávat katolicitu v krédu, ale také ji uskutečňovat v životě našeho rozervaného světa.

## 2. „Vzkříšení těla“

### *a) Obsah novozákonní naděje ve vzkříšení<sup>6</sup>*

Článek víry o vzkříšení těla v nás vyvolává zvláštní dilema. Nově jsme se dobrali toho, že člověk je nedělitelný; s novou intenzitou prožíváme svou tělesnost a zakoušíme ji jako nezbytný způsob uskutečňování jediného bytí člověka. Z tohoto pohledu můžeme nově porozumět biblické zvěsti, která slibuje nesmrtelnost ne nějaké odtržené duši, nýbrž celému člověku. Toto vnímání přimělo v našem století především evangelickou teologii, že se výrazně postavila proti řecké nauce o nesmrtelnosti duše, která se prý neprávem považovala

rovněž za myšlenku křesťanskou. Ve skutečnosti se v ní prý odráží zcela nekřesťanský dualismus; křesťanská víra zná přece jediné vzkříšení mrtvých Boží mocí. Ale ihned tu vznikají pochybnosti: Je-li řecká nauka o nesmrtelnosti problematická, není potom pro nás biblická výpověď ještě daleko nepřístupnější? Jednota člověka, dobře – ale kdo z nás si dovede, vycházejí z dnešního obrazu světa, představit vzkříšení těla? Takové vzkříšení by přece zahrnovalo – tak se to aspoň jeví – nová nebesa a novou zemi, vyžadovalo by nesmrtelná těla, jež nepotřebují potravu, vyžadovalo by zcela proměněný stav hmoty. Není však tohle všechno úplně absurdní, úplně v rozporu s naším chápáním hmoty a jejích způsobů chování, a tedy beznadějně mytologické?

Myslím, že skutečné odpovědi se dobereme jen tehdy, pokud se budeme pečlivě ptát na vlastní intence biblické výpovědi a zároveň přitom nově zvážíme vztah biblických a řeckých představ. Vždyť jejich vzájemné setkání poznamenalo obě pojetí a zakrylo původní intence jedné i druhé cesty novým celkovým pohledem, který musíme nejprve zase odstranit, pokud se chceme vrátit na počátek. Naděje ve vzkříšení mrtvých představuje především prostě základní formu biblické naděje v nesmrtelnost; neobjevuje se v Novém zákoně jako jakási doplňující idea k předcházející, na ní nezávislé nesmrtelnosti duše, ale jako podstatná základní výpověď o údělu člověka. Samozřejmě, že už od pozdního židovství existovaly náznaky nauky o nesmrtelnosti řeckého ražení, a to bude jeden z důvodů, proč se už velmi záhy obsáhlý požadavek myšlenky vzkříšení setkal v řeckořímském světě s nepochopením. Řecká představa o nesmrtelnosti duše a biblická zvěst o vzkříšení mrtvých se však považovaly každá jakoby za půlku odpovědi na otázku po věčném údělu člověka a obě se k sobě prostě aditivně přidružily. K už dané řecké představě o nesmrtelnosti duše jako by Bible připojila zjevení o tom, že na konci časů budou vzkříšena i těla, aby poté navždy sdílela úděl duše – zavržení, anebo blaženost.

My oproti tomu musíme trvat na tom, že původně v zásadě nešlo o dvě komplementární představy; stojíme spíše před dvěma rozdílnými celkovými pohledy, které k sobě není možno prostě připočítávat:



Obraz člověka, obraz Boha i obraz budoucnosti jsou v nich naprosto rozdílné, a tak lze v podstatě každý z obou názorů chápat jen jako pokus o celkovou odpověď na tázání po lidském údělu. Řecké pojetí je založeno na představě, že v člověku jsou spojeny dvě navzájem cizí substance, z nichž jedna (tělo) se rozpadá, zatímco druhá (duše) je sama o sobě nepomíjející, a tak sama v sobě, nezávisle na jakékoli jiné bytosti, existuje dál. Duše by oddělením od těla, jež je jí ve své podstatě cizí, měla dokonce teprve úplně dospět ke své podstatě. Naproti tomu biblické myšlení předpokládá nedělitelnou jednotu člověka; Písmo například nezná slovo, které by označovalo pouze tělo (oddělené a rozdílné od duše), a naopak slovo „duše“ znamená ve většině případů celého, tělesně existujícího člověka; těch několik míst, v nichž se odráží jiný pohled, zůstává jakoby na vážkách mezi řeckým a hebrejským myšlením, ale v žádném případě se nevzdává starého pohledu. Vzkříšení mrtvých (nikoli těl!), o němž Písmo hovoří, pojednává proto o spáse *jednoho*, nerozděleného člověka, nikoli o údělu jedné jeho (pokud možno ještě sekundární) poloviny. Díky tomu je nyní také jasné, že vlastní jádro víry ve vzkříšení nespočívá v ideji navrácení těla, na kterou jsme ji ale ve svém myšlení zredukovali; toto platí, i když se tato obrazná představa v Bibli průběžně používá. Ale co je tedy vlastním obsahem toho, co chce Bible šifrou vzkříšení mrtvých zvěstovat lidem jako jejich naději? Domnívám se, že k podstatě se tu můžeme nejlépe dopracovat konfrontací s dualistickou koncepcí antické filozofie:

1. Idea nesmrtnosti, kterou Bible hlásá slovem o vzkříšení, znamená nesmrtnost „osoby“, *jednoho* lidského tvora. V řeckém pojetí je typická lidská bytost produktem, který se rozpadne a jako takový už nežije dál, nýbrž podle svého heterogenního složení z těla a duše se ubírá dvěma různými cestami, zatímco podle biblické víry právě tato lidská bytost přetrvává i nadále jako taková, i když je už proměněná.

2. Jde o „dialogickou“ nesmrtnost (= *vzkříšení!*); to znamená, že nesmrtnost nevyplývá jednoduše ze samozřejmé nemožnosti zemřít, vlastní tomu, co je nedělitelné, ale ze spásného činu Milujícího, který k tomu má moc: Člověk už proto nemůže totálně zaniknout, jelikož

je poznáván a milován Bohem. Jestliže každá láska si žádá věčnost, pak láska Boží ji nejen chce, ale také ji působí a je jí. Biblická myšlenka vzkříšení skutečně vyrostla přímo z tohoto dialogického motivu: Ten, kdo se modlí, ví skrze víru, že Bůh zjedná právo (Job 19,25nn; Žl 73,23nn); víra je přesvědčena, že ti, kdo trpěli pro Boží věc, budou mít účast i na splnění zaslíbení (2 Mak 7,9nn). Jelikož nesmrtnost podle biblických představ nevyplývá z vlastní moci toho, co je samo o sobě nedělitelné, ale ze zapojení se do dialogu se Stvořitelem, *právě proto* se musí nazývat vzkříšení. Jelikož Stvořitel zamýšlí nejen duši, nýbrž člověka uskutečňujícího se v tělesnosti uprostřed dějin, a *právě jemu* dává nesmrtnost, musí se nesmrtnost nazývat vzkříšení mrtvých = lidí. Zde je třeba poznamenat, že i ve formulaci našeho symbolu, který hovoří o „vzkříšení těla“, znamená slovo „tělo“ tolik jako „svět lidí“ (asi jako ve smyslu biblického vyjadřování: „Veškeré tělo uzří Boží spásu“ atd.); ani tady není tento výraz myšlen ve smyslu tělesnosti izolované od duše.

3. Skutečnost, že vzkříšení je očekáváno v „soudný den“, tedy na konci dějin, a ve společenství se všemi lidmi, ukazuje na pospolitý charakter nesmrtnosti člověka: ta se vztahuje na celé lidstvo, z něhož, pro něž a s nímž jednotlivec žil a vzhledem k němuž dosáhne štěstí nebo neštěstí. Tato souvislost vyplývá v podstatě automaticky z všelidského charakteru biblické ideje nesmrtnosti. Pro duši podle řeckého myšlení je tělo, a tedy i dějiny, cosi zcela vnějšího, duše existuje dále i poté, co je ode všeho oddělena, a nepotřebuje k tomu žádnou jinou bytost. Pro člověka, jehož chápeme jako jednotu, je naproti tomu pospolitost konstitutivní; má-li *on* žít dál, nemůže být tato dimenze vyloučena. Tím se zdá být na biblickém podkladě vyřešena velmi často diskutovaná otázka, zda může po smrti existovat vzájemné společenství lidí; tato otázka se vlastně mohla vyskytnout pouze proto, že v myšlení převládl onen řecký prvek: Kde se věří ve „společenství svatých“, je idea „anima separata“ (myšlenka „oddělené duše“, o níž hovoří školská teologie) nakonec překonána.

V plném rozsahu byly všechny tyto myšlenky umožněny teprve tehdy, když Nový zákon konkretizoval biblickou naději – Starý zákon sám totiž otázku budoucnosti člověka ponechává vposled

nerozhodnutou. Teprve v Kristu, člověku, který „je jedno s Otcem“, člověku, skrze něhož lidská bytost vstoupila do Boží věčnosti, se ukazuje budoucnost člověka jako definitivně otevřená. Teprve v něm, „druhém Adamovi“, se naplňuje odpověď na otázku, jíž je člověk sám. Kristus je zcela a úplně člověk; a potud je v něm přítomna otázka, kterou jsme my lidé. On je ale zároveň oslovením Božím, „Božím Slovem“ k nám. Rozhovor mezi Bohem a člověkem, který probíhá oběma směry od počátku dějin, vstoupil v Kristu do nového stadia: V něm se Slovo Boží stalo „tělem“, reálně vstoupilo do naší existence. Pokud ale dialog Boha s člověkem znamená život, pokud je pravda, že Boží partner v dialogu má život právě skrze oslovení Tím, který žije věčně, pak to znamená, že Kristus sám jakožto Boží řeč k nám je „vzkříšení a život“ (Jan 11,25). Dále to znamená, že vstoupit do Krista, čili věřit, znamená v plném smyslu slova vstoupit do onoho stavu, kdy nás Bůh zná a miluje, což je nesmrtelnost: „Kdo věří v Syna, má život věčný“ (Jan 3,36; srov. Jan 3,15n; 5,24). Jen z tohoto hlediska lze porozumět myšlenkovému světu čtvrtého evangelisty, který chce, aby čtenář vylíčením příběhu o Lazarovi pochopil, že vzkříšení není pouze vzdálenou událostí na konci dnů, ale že se skrze víru děje už nyní. Ten, kdo věří, setrvává v rozhovoru s Bohem – a tento rozhovor je život, který přetrvává smrt. „Dialogický“ charakter, vztažený bezprostředně k Bohu, se tak navzájem propojuje s pospolitým charakterem biblické myšlenky nesmrtelnosti. Vždyť v člověku Kristu se setkáváme s Bohem; setkáváme se v něm však i se společenstvím ostatních lidí: jejich cesta k Bohu probíhá skrze něho, a tak nás vede k sobě navzájem. Být zaměřen na Boha v Kristu znamená zároveň být zaměřen do společenství lidstva, a pouze přijetí tohoto společenství otevírá přístup k Bohu, který není mimo Krista, a tedy ani mimo souvislost celých lidských dějin a jejich pospolitého zaměření.

Tím se vyjasňuje i otázka, o níž se hojně diskutovalo v době církevních otců a pak opět od dob Lutherových, totiž otázka „mezistavu“ mezi smrtí a vzkříšením: Bytí s Kristem otevřené vírou je počátkem vzkříšeného života, a proto přetrvává i smrt (Flp 1,23; 2 Kor 5,8; 1 Sol 5,10). Dialog víry je už nyní život, který smrt nemůže přerušit. Myšlenka spánku smrti, o níž stále znovu uvažují luterští teologové a kte-

rou nedávno zapojil do hry také Holandský katechismus, není proto z novozákonního hlediska udržitelná a nelze ji ospravedlnit ani častým výskytem slova „spát (spánek)“ v Novém zákoně: Duchovní rukopis Nového zákona zásadně a ve všech spisech odporuje takovému výkladu; ten by byl ostatně stěží pochopitelný i z hlediska přemýšlení o životě po smrti, k němuž dospělo pozdní židovství.

#### *b) Podstatná nesmrtelnost člověka*

Z dosavadních úvah by už mohlo být do jisté míry jasné, oč vlastně v biblické zvěsti o vzkříšení jde: Její podstatný obsah netvoří představa o navrácení těla duším po dlouhém mezičase, ale jejím smyslem je říci lidem, že oni, oni sami, žijí dále; ne vlastní mocí, ale protože je Bůh zná a miluje takovým způsobem, že už nemůžou zaniknout. Na rozdíl od dualistické koncepce nesmrtelnosti, jak je vyjádřena v řeckém schématu tělo – duše, chce biblická formulace nesmrtelnosti skrze vzkříšení zprostředkovat představu nesmrtelnosti, která je dialogická a týká se celého člověka: Zůstává to, co tvoří podstatu člověka, totiž osoba; to, co v této pozemské existenci doznělo jako tělesná duchovost a produhovnělá tělesnost, přetrvává jiným způsobem dál. Přetrvává to dál, protože to žije v Boží paměti. A protože ten, kdo bude žít, je člověk sám, a ne izolovaná duše, náleží do budoucnosti zároveň prvek lidské pospolitosti; proto bude budoucnost jednotlivého člověka naplněna až tehdy, když se naplní budoucnost lidstva.

Vnucuje se nám nyní řada otázek. První zní: Nestala se tím z nesmrtelnosti jen čistá milost, ačkoli ve skutečnosti musí nesmrtelnost patřit k podstatě člověka jakožto člověka? Nebo jinými slovy: Nevede to nakonec k nesmrtelnosti pouze pro zbožné, tedy k určitému rozdělování lidského údělu, které je nepřijatelné? Nezaměňuje se tu – řečeno teologicky – přirozená nesmrtelnost lidské bytosti za nadpřirozený dar věčné lásky, která činí člověka blaženým? Není právě kvůli lidskosti víry zapotřebí trvat na přirozené nesmrtelnosti, protože čistě christologicky pojaté pokračování lidské existence by nutně sklouzávalo do zázračnosti a mytologičnosti? Na poslední z těchto otázek lze bezpochyby odpovědět jenom kladně. To však žádným způsobem neprotiřečí naší počáteční pozici. I na jejím základě totiž

bude nutné s rozhodností prohlásit: Nesmrtelnost, kterou jsme právě pro její dialogický charakter pojmenovali „vzkříšení“, náleží člověku jako člověku, *každému* člověku, a není to nic druhotně přidaného „nadpřirozeného“. Musíme se ale přesto ptát dál: Co vlastně dělá člověka člověkem? Co je jeho definitivním určením? Na to musíme odpovědět takto: Určením člověka je při pohledu shůry to, že byl osloven Bohem, tedy že je partnerem Boha v dialogu, bytostí, kterou Bůh volá. Při pohledu zdola to znamená, že člověk je onou bytostí, která je schopna myslet na Boha, která je otevřena transcendenci. Otázkou zde není, zda opravdu na Boha myslí, zda se mu skutečně otevírá, ale že ve své podstatě je onou bytostí, která jako taková je k tomu způsobilá, byť by snad tuto schopnost nedokázala z nejrozličnějších důvodů nikdy uskutečnit.

Tedy by se dalo namítnout: Není ale mnohem jednodušší vidět určení člověka v tom, že má duchovou, nesmrtelnou duši? Tato odpověď je správná, vždyť my se právě pokoušíme osvětlit její konkrétní smysl. Obojí si naprosto neprotiřečí, je v nich pouze různými formami myšlení vyjádřeno totéž. „Mít duchovou duši“ znamená právě to, že mě Bůh zvláštním způsobem chce, zvláštním způsobem zná a miluje; mít duchovou duši znamená být bytostí, kterou Bůh volá k věčnému dialogu a která je proto ze své strany schopna Boha poznávat a odpovídat mu. Co totiž více substancialistickým jazykem nazýváme „mít duši“, to více dějinným, aktuálním jazykem označujeme „být Božím partnerem v dialogu“. Tím není řečeno, že způsob, jakým se mluví o duši, je nesprávný (jak to dnes při různých příležitostech tvrdí jednostranný a nekritický biblicismus); v určitém ohledu je dokonce nezbytný, abychom vyjádřili všechno, oč tu běží. Na druhé straně však je zapotřebí tento pohled doplnit, pokud nechceme opět upadnout do dualistické koncepce, která neodpovídá dialogickému a personalistickému pohledu Bible.

Pokud tedy říkáme, že nesmrtelnost člověka je založena na jeho dialogické odkázanosti na Boha, jehož láska jako jediná dává věčnost, pak nemluvíme o nějakém zvláštním údělu zbožných, ale ukazujeme na podstatnou nesmrtelnost člověka jakožto člověka. Podle našich posledních úvah je v každém případě možné tuto myšlenku

rozvinout i ze schématu tělo – duše; její význam, a dokonce snad i nezbytnost, spočívá v tom, že zdůrazňuje tento podstatný znak lidské nesmrtelnosti. Musí se však stále znovu posouvat do biblické perspektivy a dát se jí korigovat, aby i nadále sloužila tomu pohledu, který se nám vírou otevřel na budoucnost člověka. Zde se nám ostatně znovu ukazuje, že vposled nemůžeme rozlišovat mezi čistě „přirozeným“ a „nadpřirozeným“: Základní dialog, který primárně konstituuje člověka jako člověka, přechází plynule do dialogu milosti, který se nazývá Ježíš Kristus. Jak by to také mohlo být jinak, když Kristus je opravdu „druhý Adam“ a když je vlastním naplněním oné nekonečné touhy, která vychází od prvního Adama – od člověka vůbec?

### c) Otázka vzkříšeného těla

Našim otázkám ještě není konec. Pokud je to tak, existuje vlastně nějaké vzkříšené tělo, anebo se to všechno zužuje v pouhou šifru pro nesmrtelnost osoby? Toto je problém, který na nás ještě čeká. A není to problém nový; takovými otázkami zahrnovali už Pavla v Korintě, jak nám to ukazuje patnáctá kapitola Prvního listu Korintánům, kde se apoštol v rámci možností pokouší na tyto otázky odpovědět, přičemž jde o věci za hranicemi naší představivosti a nám přístupného světa. Mnohé z obrazů, které přitom Pavel používá, se nám dnes zdají cizí; jeho odpověď jako celek je však stále to nejvelkolepější, nejodvážnější a nepřesvědčivější, co bylo kdy k této věci řečeno.

Vyjděme z 50. verše, který je podle mého názoru klíčem k celku: „Říkám vám, bratři, toto: Člověk jak je, nemůže mít účast v Božím království, ani člověk s tělem porušitelným nemůže mít účast v neporušitelnosti.“ Domnívám se, že tato věta zaujímá v našem textu přibližně stejné místo, jaké má v eucharistické 6. kapitole Janova evangelia verš 63; oba tyto zdánlivě od sebe tak vzdálené texty jsou si příbuznější, než jak se na první pohled zdá. Poté, co byla velmi vyhraněně zdůrazněna reálná přítomnost Ježíšova těla a krve v eucharistii, se u Jana říká: „Co dává život, je duch, tělo nic neznamená.“ Jak v Janově, tak v Pavlově textu jde o rozvinutí křesťanského realismu „těla“. Jan vyzdvihuje realismus svátostí, to znamená re-

alismus Ježíšova zmrtvýchvstání a jeho „těla“, kterého se nám odtud dostává; u Pavla jde o realismus vzkříšení „těla“, realismus vzkříšení křesťanů a realismus spásy, která se tím pro nás uskutečňuje. V obou jmenovaných kapitolách je však přítomen i ostrý kontrast, který oproti pouze nitrosvětskému, kvazifyzikálnímu realismu vyzvedává křesťanský realismus jako realismus sahající za hranice fyziky, jako realismus Ducha svatého.

Náš jazyk zde selhává v konfrontaci s významovou bohatostí biblické řečtiny. V ní lze slovem *sóma* vyjádřit tělo, ale zároveň i vlastní osobu. A toto *sóma* může být „sarx“, to znamená tělo v pozemsky dějinné, tedy chemickofyzikální podobě, ale může to být i „pneuma“ – což by se mělo podle slovníků překládat jako „duch“; ve skutečnosti se tím chce říci: Lidská osoba, která se nyní vyskytuje v chemickofyzikálně uchopitelném těle, se může znovu a definitivně objevit v podobě skutečnosti transfyzikální. Protiklady v Pavlově jazyce netvoří „tělo“ a „duch“, protiklady se nazývají „hmotné tělo“ a „duchové tělo“. Nemusíme se tu pokoušet sledovat komplikované historické a filozofické problémy, které z toho plynou. V každém případě je snad jasné: Jak Jan (6,63), tak Pavel (1 Kor 15,50) se vším důrazem vysvětlují, že „vzkříšení těla“, „vzkříšení *těl*“ není „vzkříšením *hmotných těl*“. Pavlovský koncept je tedy z pozice dnešního myšlení mnohem méně naivní než pozdější teologická učenost s tolika subtilními konstrukcemi kolem otázky, jak mohou existovat věčná těla. Řekněme si to ještě jednou: Pavel nehlasá vzkříšení hmotných těl, nýbrž osob, a to ne jako návrat „těl z masa“, tedy biologických útvarů, který výslovně označuje za nemožný („pomíjivé se nemůže stát nepomíjivým“), nýbrž jako zcela odlišný život po vzkříšení, jehož vzor máme ve zmrtvýchvstalém Pánu.

Má ale potom vzkříšení vůbec nějaký vztah k hmotě? A nestává se tak „soudný den“ něčím zcela bezpředmětným ve vztahu k životu, když ten přece stále vychází z Božího volání? Na tuto poslední otázku jsme už v podstatě odpověděli úvahami o druhém příchodu Krista. Pokud je kosmos dějinný a pokud hmota představuje určitý moment v dějinách ducha, potom neexistuje věčná neutrální souběžnost hmoty a ducha, nýbrž určitá konečná „komplexita“, v níž svět najde

svoji omegu a svoji jednotu. Pak bude existovat konečná souvislost mezi hmotou a duchem, v níž se završí osud člověka i světa, třebaže dnes ještě vůbec nedokážeme způsob této souvislosti definovat. Pak existuje i „soudný den“, v němž se naplní úděl jedince, protože se naplní i úděl lidstva.

Cílem křesťana není soukromá blaženost, ale celek. Křesťan věří v Krista, a proto věří v budoucnost světa, nikoli jen ve vlastní budoucnost. Ví, že tato budoucnost je víc, než dokáže vytvořit on sám. Ví, že existuje smysl, který on vůbec není s to zničit. Ale má snad kvůli tomu složit ruce do klína? Naopak: protože ví, že existuje smysl, může a musí s radostí a nebojácně konat dílo dějin, i když ze svého úzkého pohledu bude mít pocit, že to je stále stejná sisyfovská práce a že balvan lidského údělu se z generace na generaci stále znovu valí nahoru jen proto, aby vždy znovu vyklouzl a veškeré úsilí tak přišlo nazmar. Kdo věří, ví, že dílo dějin jde „kupředu“, netočí se v kruhu. Kdo věří, ví, že dějiny se nedají srovnávat s Penelopiným kobercem, který je stále znovu tkán, aby se stále znovu páral. Asi i křesťana přepadnou noční můry strachu z marnosti, z nichž předkřesťanský svět vytvořil tak dojemné obrazy úzkosti z neplodnosti lidského konání. Ale do jeho temného snu jako záchrana a proměna proniká hlas skutečnosti: „Buďte dobré mysli, já jsem přemohl svět“ (Jan 16,33). Nový svět, jehož vypodobením v obrazu konečného Jeruzaléma se Bible uzavírá, není utopie, nýbrž jistota, které jdeme vírou vstříc. Existuje vykoupění světa – tato nadějeplná důvěra křesťana nese a působí, že být křesťanem se vyplácí i dnes.