



HANS KÜNG
KRÉDO

Apoštolské vyznání víry dnes?

HANS KÜNG

KRÉDO

*Apoštolské
vyznání víry
dnes?*

VYŠEHRA D

*Na přebalu:
Jean Piaubert
Záření II (1964)
olej na plátně
195 x 130 cm*

© Hans Küng, 1992
Translation © Břetislav Horyna, 2007

ISBN 978-80-7021-899-0

OBSAH

Krédo – dnes?	11
Symbolum Apostolorum – Apoštolské vyznání víry	14

I. BŮH OTEC: OBRAZ BOHA A STVOŘENÍ SVĚTA

1. Lze tomu všemu věřit?	17
2. Co znamená „věřit“?	19
3. Platí ještě moderní kritika náboženství?	21
4. Rozpor mezi vírou ve stvoření a kosmologií?	24
5. Víra v Boha Stvořitele ve věku kosmologie?	27
6. Vznik života – zásah Boha Stvořitele?	30
7. Víra ve Stvořitele ve věku biologie?	33
8. Víra v Boha, „všemohoucího Otce“?	34
9. Víra v Boha společná třem prorockým náboženstvím	38

II. JEŽÍŠ KRISTUS:

ZROZENÍ Z PANNY A SYNOVSTVÍ BOŽÍ

1. Víra ve zrození z Panny?	42
2. Víra v Krista ve věku psychoterapie	43
3. Panenské zrození jako biologický fakt?	48
4. Politický rozměr Vánoc	52
5. Je víra v Krista nebo Kršnu totéž?	54
6. Buddha a jeho výzva	56
7. Co spojuje Ježíše s Gautamou?	57
8. Co odlišuje Ježíše a Gautamu?	59
9. Osvícený a Ukřižovaný	61
10. Co znamená, že Bůh má Syna?	62
11. Smysl inkarnace	65

III. SMYSL KRISTOVA KŘÍŽE A SMRTI

1. V průsečíku souřadnic světových náboženství	68
2. Obraz absolutně Trpícího	70
3. Politický revolucionář?	74
4. Asketa a mnich?	76
5. Zbožný farizej?	78
6. Nikoli běžné spory, ale konfrontace a konflikt	81
7. V čím jménu?	82
8. Kdo je vinen Ježíšovou smrtí?	84
9. Ukřižovaný Bůh?	89
10. Test otázky teodiceje: Bůh v Osvětlení?	92
11. V nesmyslném utrpení je zapotřebí s důvěrou obstát, nikoli teoreticky rozumět	94

IV. SESTOUPENÍ DO PEKEL – VZKŘÍŠENÍ – NANEBEVSTOUPENÍ

1. Obraz Vzkříšeného	97
2. Sestoupení do podsvětí?	98
3. Nanebevstoupení?	102
4. Věřit v prázdný hrob?	104
5. Vzkříšení mrtvých – nežidovské?	106
6. Víra ve vzkříšení Jednoho?	108
7. Co značí „vzkříšení“ a co ne?	111
8. Máme jeden nebo více životů?	113
9. Radikalizace víry v Boha Izraele	117
10. Rozhodnutí víry	120

V. DUCH SVATÝ: CÍRKEV, SPOLEČENSTVÍ SVATÝCH A ODPUŠTĚNÍ HŘÍCHŮ

1. Zduchovnělé malířství	122
2. Co vůbec znamená Duch svatý?	124
3. Letnice – historická událost?	126
4. Zůstat v církvi?	128
5. Co je církev?	131
6. Církev – apoštolská, ale nedemokratická?	133
7. Co dnes může znamenat katolický? A co: evangelický?	135

8. „Svatá“ církev?	138
9. Co značí „společenství svatých“?	140
10. Co znamená „odpuštění hříchů“?	143
11. Proč se v Apoštolském vyznání nemluví o trojjedinosti? ...	148
12. Jak mluvit o Otci, Synu a Duchu?	149
13. Duch svobody	152

VI. VZKŘÍŠENÍ MRTVÝCH A VĚČNÝ ŽIVOT

1. Nebe jako umělecká iluze	155
2. Nebe očima víry	157
3. Fyzikální zánik světa způsobený člověkem	159
4. Dějiny světa jako soud nad světem?	163
5. Věřit v ďábla?	165
6. Věčné peklo?	167
7. Očistec a nesplacená vina	171
8. Určení člověka	173
9. Pouze nazírat Boha?	175
10. Jiný postoj k umírání	179
11. Proč jsme na Zemi?	183
Poznámky	186

KRÉDO – DNES?

Kolik lidí se dnes vůbec ještě zajímá o tradiční křesťanské vyznání víry? Mnozí se označují za náboženské, ale nikoli křesťanské lidi, mnozí za křesťanské, ale ne církevní. Usilovné střety zejména v katolické církvi o jednotlivé tradiční výpovědi víry však budí pozornost i mimo církev a ukazují, že prastaré otázky křesťanského vyznání víry zdaleka nejsou „vyřízené“. Zcela veřejně se vedou spory o to, jak rozumět klíčovým větám tradičního Kréda, onoho Apoštolského vyznání víry: „Narodil se z Marie Panny. Sestoupil do pekel. Vstal z mrtvých. Vstoupil na nebesa.“ Nežřídka se opět vede spor o správný výklad mezi učitelským úřadem církve a současnou teologií – a nežřídka se objevují chybné alternativy mezi „objektivní“ církevní naukou a obraznou, subjektivně psychologickou interpretací.

Přitom je jasné: Dnes už nelze k víře – našťastí – nikoho nutit. Ale přesto by mnozí současníci rádi věřili, jenže tak, jak věřil starověk, středověk nebo reformace to už neumějí. Příliš mnoho se změnilo v celkové konstelaci naší doby. Příliš věcí na křesťanské víře se jeví odcizeně a v rozporu s přírodními i společenskými vědami a s humanistickými impulzy současnosti. Tato kniha chce pomoci právě zde. Jejím východiskem je to, co už papež Jan XXIII. označil roku 1962 v proslulé zahajovací řeči jako „výchozí bod“ koncilu. Nejde o to, „abychom diskutovali o tom či onom zásadním článku víry, přičemž bychom podrobně vykládali dogmatické názory církevních Otců a klasických i současných teologů. Předpokládá se, že toto všechno je tu dobře a důvěrně známo“. Naopak, jde o „skok kupředu, který přispěje k prohloubení pochopení víry a ke vzdělání svědomí. To nutně povede k většímu souhlasu s autentickým pokladem víry, zkoumaným vědeckými metodami a vykládaným jazykovými výrazovými prostředky moderního myšlení“.

Výklad Apoštolského vyznání víry, Apostolika, který zde předkládám, je veden tímto koncilovým duchem. Nechce být:

■ výkladem osobním a svévolným, ale na Písmu postaveným osvětlením článků křesťanské víry, které jsou shrnuty v Krédu;

- nechce poskytovat esoterickou a sterilně dogmatickou interpretaci, ale takovou, která bere vážně problémy současnosti; neusiluje o tajnou nauku pouze pro věřící, ale o srozumitelnost i pro nevěřící, bez snahy vědecky imponovat a bez jakýchkoli jazykových vyumělkovaností; netvrdí nic, co by očividně odporovalo rozumu, ale shromažďuje argumenty pro důvěru ve skutečnost za hranicemi čistého rozumu;
- nechce favorizovat žádnou zvláštní církevní tradici, propůjčovat se žádné psychologické škole myšlení, ale ve vši intelektuální poctivosti usiluje o orientaci podle evangelia, to značí podle původního křesťanského poselství, jak je můžeme dnes vyložit prostředky historickokritického bádání;
- nechce napomáhat žádné konfesní mentalitě ghetta, ale usilovat o ekumenickou šířku, v níž by si porozuměly tři velké křesťanské církve a v níž by bylo možné stavět mosty k dialogu se světovými náboženstvími.

Jednota křesťanských církví (zrušení všech vzájemných exkomunikací) je nutná, mír mezi náboženstvími (jako předpoklad míru mezi národy) je možný. Maximální ekumenická otevřenost přesto nevyklučuje důvěru ve vlastní náboženské přesvědčení. Žádoucí je obojí – ochota k rozhovoru i nezvikanost vlastní pozice.

V této knize se odráží čtyřicet let teologické práce. Na malém prostoru zde chci vyjádřit to, co ve mně narůstalo jako výsledek neúnavného studia a reflektování řeči víry. O pravdě se zde mluví vždy věrohodně, avšak historická kritika není potlačena ve prospěch individualisticky zúženého psychologismu. V tak malé knížce nemohla samozřejmě přijít řeč na všechno, co patří ke křesťanské víře a životu, počínaje všemi speciálními otázkami věrouky až po problémy etiky a spirituality. To konečně ani není záležitost Kréda samého. Krédo vlastně nabízí jen omezený „výběr“ z možných „článků“ křesťanské víry a do otázek křesťanské praxe se vůbec nepouští. V dřívějších dobách by se něco takového jmenovalo spíš „Malý katechismus“ křesťanské víry.

V případě všech uvedených otázek, o kterých jsem zde nemohl hovořit, odkazuji proto na své větší knihy, které tvoří východisko tohoto svazečku, především na knihy o ospravedlnění, církvi, křesťanské existenci, o existenci boží, věčném životu, o světových náboženstvích a světovém étosu. Na tyto spisy, které obsahují podrobné seznamy literatury, budu ještě odkazovat na konci formou přílohy jako na prameny k možnému prohloubení poznatků. K problematice historického vý-

voje církve a dogmatu se podrobněji dostanu v druhém dílu své trilogie „Náboženská situace doby“, ve svazku o křesťanství (vyšel v r. 1994; pozn. red.), a to stejným způsobem, který jsem užil v dílu o židovství, publikovaném roku 1991.

Ačkoli má Krédo vzhledem k době svého vzniku v první polovině prvního tisíciletí očividná obsahová omezení, bylo pro mě vyrovnání právě s tradičními formulacemi víry tím větší výzvou. Nechtěl jsem vlastními slovy formulovat moderní vyznání víry. O zcela difúzní nebo dokonce konfúzní zbožnost přece nemůže mít nikdo zájem. A byly to právě tyto články – v neposlední řadě i díky jejich užívání v liturgii a chrámové hudbě až podnes –, které tak hluboce ovlivnily křesťanstvo a zapůsobily i na výtvarné umění. Z tohoto důvodu je tentokrát zvláštní pozornost věnována právě výtvarnému umění, poté, co se předtím v souvislosti se jménem W. A. Mozarta zastavím u problému hudebního ztvárnění tradičních výpovědí víry: v každé z následujících šesti kapitol jsem se snažil dotyčný článek víry uvést nějakým klasickým příkladem z křesťanské ikonografie, abych tak mohl srovnat obraz tradiční víry s často velmi rozdílným postojem našich současníků.

Závěrem je třeba vyslovit upřímné slovo díky za pomoc, které se mně i tentokrát dostalo. V mém případě to rozhodně není formalita. Jsem si naprosto vědom, že bych své enormní pracovní penzum nezvládl bez spolehlivé technické a vědecké podpory. Technickou péči o rukopis měly i tentokrát v rukou paní Eleonora Hennová a paní Margarita Krauseová, korektury pečlivě četli můj doktorand Matthias Schnell a student teologie Michel Hofmann. Konečnou technickou úpravu textu opět obstaral dipl. teol. Stephan Schlenso, který mně pomáhal i při kritickém přehlednutí rukopisu. Za všechny obsahové a stylistické připomínky děkuji zvláště paní Marianně Saurové a zastupujícímu řediteli Ústavu pro ekumenická bádání, doc. dr. Karl-Josefu Kuschelovi. Jim všem, kteří mně zčásti již po řadu let věrně stojí po boku, chci veřejně od srdce poděkovat.

Tento výklad apoštolského vyznání víry se neřídí ničím jiným než tím, aby i člověk na sklonku 20. století, přes všechnu kritiku křesťanství a církve, mohl s rozumovou důvěrou říci: credo, věřím. Mohu říci „ano“ k (jistě různě závažným) článkům Apoštolského vyznání víry jakožto orientaci pro svůj vlastní život a jakožto naději pro chvíle svého vlastního umírání.

Tübingen, květen 1992

Hans Küng

Symbolum Apostolorum

*Credo in Deum Patrem omnipotentem,
creatorem caeli et terrae,*

*et in Iesum Christum
Filium eius unicum, Dominum nostrum,
qui conceptus est de Spiritu Sancto,
natus ex Maria Virgine,*

*passus sub Pontio Pilato,
crucifixus, mortuus et sepultus,*

*descendit ad inferna,
tertia die resurrexit a mortuis,
ascendit ad caelos,
sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis,
inde venturus est
iudicare vivos et mortuos.*

*Credo in Spiritum Sanctum,
sanctam Ecclesiam catholicam,
sanctorum communionem,*

*remissionem peccatorum,
carnis resurrectionem
et vitam aeternam.*

Amen.

Apoštolské vyznání víry

*Věřím v Boha, Otce všemohoucího,
Stvořitele nebe i země.*

*I v Ježíše Krista,
Syna jeho jediného, Pána našeho;
jenž se počal z Ducha svatého,
narodil se z Marie Panny,*

*trpěl pod Ponciem Pilátem,
ukřižován, umřel i pohřben jest;*

*sestoupil do pekel,
třetího dne vstal z mrtvých,
vstoupil na nebesa,
sedí po pravici Boha, Otce všemohoucího;
odtud přijde soudit živé i mrtvé.*

*Věřím v Ducha svatého,
svatou církev obecnou,
společenství svatých,*

*odpuštění hříchů,
vzkříšení těla
a život věčný.*

Amen.

I. BŮH OTEC:

OBRAZ BOHA A STVOŘENÍ SVĚTA

V šesti jasně rozčleněných kapitolách bych se chtěl pokusit ukázat, jak lze rozumět dvanácti článkům tradičního vyznání víry: toho vyznání víry, které nepochybně nepsali apoštolové, ale jež je inspirováno apoštolským poselstvím. Název „Symbolum Apostolorum“ a vyprávění o apoštolském původu se vynořují teprve kolem roku 400. Až v 5. století bylo vyznání sepsáno do konečné podoby a teprve ve století desátém je císař Oto Veliký zavedl v Římě namísto Nicejskocařihradského vyznání víry jako křestní symbolum. Dodnes se však udrželo v katolické církvi i v církvích reformačních jako jednoduché, narativní shrnutí křesťanské víry na základě apoštolského zvěstování. Z tohoto hlediska má též ekumenicky důležitou funkci. A přesto každého současníka ihned napadne otázka: „Lze tomu všemu věřit?“

1. Lze tomu všemu věřit?

Přímo a osobně je položena stará otázka při křtu: „Věříš v Boha, Otce všemohoucího, stvořitele nebe i země?“ Už tato první věta vyznání víry očekává od člověka, že bude „věřit“ až příliš. „Bůh“ – „Otec“ – „všemohoucí“ – „Tvůrce“ – „nebe i země“: nic není méně samozřejmé než tato slova. Každé z nich je třeba vysvětlit, přeložit pro naši dobu.

Jistěže člověk nežije jenom z pojmů a idejí samých, nýbrž z toho **obrazu**, který si hluboce osvojil od svého mládí. A ani člověk víry nežije jen z vět, dogmat a argumentů, nýbrž z toho velkého obrazu, který se do něho vtiskl jako pravda víry a který je s to oslovovat nejen jeho intelekt a racionálně kritický diskurs, nýbrž i jeho představivost a emoce. Víra by byla vskutku jen poloviční, kdyby oslovovala jen lidský rozum a rozvažování a nikoli celého člověka i s jeho srdcem.

Mnoha současníkům pak také při slově Bůh, Bůh stvořitel, nevytane pojem nebo definice, ale obraz, velký klasický obraz Boha a světa,

Boha a člověka. Třeba takový obraz, sestávající z fresek, vytvořených sotva pětaticetiletým **Michelangelem Buonarottim**, známým do té doby jen jako stavitel a architekt, a to z pověření papeže Julia II. della Rovere na obrovské klenbě kaple papežského paláce v letech 1508–1512. Zde před sebou máme jedinečné výjevy: jedinečné nikoli jen pro svou neslýchaně hutnou uměleckou koncepci, pro velkolepou architekturu světla, pro smělou perspektivu a monumentalitu postav a pro dnes znovu restaurované zářivé barvy. Jedinečné i pro teologický obsah: sám Michelangelo chtěl – na rozdíl od papeže, který žádal vymalovat apoštoly na vysokých trůnech v geometrickém poli – znázornit stvoření a pradějiny lidstva.

Vzniklo cosi nevídaného. Jestliže se raně křesťanští malíři spokojovali s tím, že znázorňovali Boha šiframi a symboly, pak se Michelangelo odvážil něčeho, co nikdo před ním: názorně namalovat proces stvoření a celé dění již od prvního dne stvoření:

Boha Otce, vznášejícího se v prázdném prostoru a vrhajícího mohutným gestem paži světlo do temnot.

Pak, na druhé obrovské fresce, Boha jako stvořitele, v okamžiku tvůrčího Slunce a Měsíc, takže ho vidíme na stejném obraze i zezadu, jak opouští své dílo.

Dále – po oddělení země od vod na čtvrtém, středním obraze (o rostliny a zvířenu se Michelangelo nezajímal celý život) – vidíme Boha Otce, jak s sebou přivádí v zástupu andělů líbeznou, napolo dospělou Evu. Z pravého božího ukazováčku přeskakuje jiskřerka života na bezvládně napřáženou ruku Adamovu.

Nejen předtím, ale ani poté se žádný člověk neodvážil namalovat takové obrazy: zůstaly nepřekonány. A přesto právě zde zaznívají dotazy skeptických současníků: „Máme věřit právě **tomuto**? Věřit především těmto legendárním **biblickým vyprávěním** o stvořitelském díle v šesti dnech, o Bohu nahoře ve výšinách, tomto Nad-člověku a Nad-otci, který má zcela a naprosto mužskou podobu a nadto je všemocný? Neočekává od nás vyznání víry, že se vzdáme kritického myšlení už při vstupu do církve?“

Dobře: Žijeme v jiné době než Michelangelo, který ostatně na sklonku života relativizoval jako málokdo jiný umění ve prospěch náboženství; žijeme též v jiné době než Luther či Melanchthon, kteří

kdysi třímali v rukou vpravdě revoluční knihu katolického kanovníka Mikuláše Kopernika o heliocentrické soustavě a zavrhli ji – kvůli jejímu jasnému rozporu s biblí. Nevedli ovšem s Kopernikem proces, jako to později učinili papežové s Galileem. A tak si uvědomuji, že takřka 400 let po Kopernikovi, 300 let po Galileovi, 200 let po Kantovi a 100 let po Darwinovi (vesměs lidé, římským „učitelským úřadem“ zprvu odsuzovaní) doslova **každé slovo** Apoštolského vyznání víry **musí být přeloženo** pro pokopernikánský, pokantovský, podarwinovský a poeinstejnovský svět. Právě tak se o stále nové porozumění téhož vyznání víry snažily i předchozí generace, které procházely významnými předěly epoch – raným středověkem, reformací, osvícenstvím. A bohužel: Každé slovo tohoto Kréda – počínaje slovem „věřím“ a slovem „Bůh“ – bylo během staletí též špatně vykládáno, zneužíváno, ba i zneuctěno.

Máme ale kvůli tomu zavrhovat slova vyznání víry? To rozhodně ne! Měli bychom krok za krokem teologicky nově položit jeho základy a brát navýsost vážně skeptické otázky současníků. Vyznání víry totiž přespříliš samozřejmě předpokládá, co by mělo být v nynějších podmínkách **dokazováno**: že vůbec existuje transcendentní skutečnost, **že existuje Bůh**. Avšak dokazovat? Znamená „věřit“ dokazovat?

2. Co znamená „věřit“?

Uznávám, že výpovědi víry nemají charakter matematických nebo fyzikálních zákonů. Jejich obsah nelze demonstrovat přímou evidencí nebo experimentem *ad oculos*, jako je to možné v matematice či ve fyzice. Skutečnost boží by ale vůbec nebyla skutečností **Boha**, kdyby byla takto viditelná, hmatatelná, empiricky zjiřitelná nebo matematicko-logicky dedukovatelná. „Bůh, který existuje, neexistuje,“ řekl jednou zcela po právu evangelický teolog a bojovník proti nacismu Dietrich Bonhoeffer. Neboť Bůh – pochopený v posledním a nejhlubším smyslu – nemůže být jednoduše objektem, předmětem. Kdyby jím byl, nebyl by Bohem. Bůh by pak byl modlou člověka. Bůh by byl jsouc-nem mezi jsoucný, jímž by člověk mohl disponovat, byť třeba jen svým poznáním.

Bůh je *per definitionem* to, co je nedefinovatelné, nevymežitelné: je to doslova neviditelná, nezměřitelná, neuchopitelná, nekonečná skutečnost. Ba, není ani jakousi další dimenzí naší mnohodimenzionální skutečnosti, nýbrž je dimenzí nekonečnosti, která je skrytě přítomná v našem každodenním uvažování a počítání, i když si ji neuvědomujeme – snad jenom s výjimkou infinitezimálního počtu, který jak známo patří do vyšší matematiky.

Nejen matematická, ale **reálná dimenze nekonečnosti**, tato oblast nepostižitelného a neuchopitelného, tato neviditelná a nezměřitelná skutečnost boží, se nedá **racionálně dokázat**, jakkoli se o to teologové a často i přírodovědci pokoušeli – v rozporu s hebrejskou biblí, v rozporu s Novým zákonem a v rozporu s Koránem, kde se existence Boha nikde nedemonstruje argumentativně. Z filozofického hlediska má Immanuel Kant pravdu: tak daleko náš čistý, teoretický rozum nesahá. Vázán prostorem a časem nemůže dokázat, co stojí za horizontem naší časoprostorové zkušenosti: ani že Bůh existuje, ani – a to často ateisté přehlížejí – že Bůh neexistuje. Dosud nikdo nepředložil přesvědčivý důkaz ani pro neexistenci boží. Nejen existenci Boha, ale ani existenci Ničeho nelze dokázat.

Proto platí, že z čistě myšlenkového, filozofického hlediska není nikdo nucen přijímat existenci Boha. Kdo chce přijmout existenci metaempirické skutečnosti „Bůh“, nemá jinou možnost než se na ni zcela prakticky spolehnout. I pro Kanta je existence Boha postulátem praktického rozumu. Sám bych raději mluvil o aktu celého člověka, člověka s rozumem (Descartes!) a se srdcem (Pascal!), přesněji: o **aktu rozumové důvěry**, která sice nemá přísné důkazy, ale má dobré důvody. Podobně přece nemá pro svou důvěru striktní důkazy ani člověk, který se po dlouhém váhání a rozvažování s láskou obrací k druhému člověku, má však (nejedná-li se o osudovou „zaslepenou lásku“) dobré důvody. Slepá víra ale může mít stejně zničující důsledky jako slepá láska.

Lidská víra v Boha tedy není ani racionální dokazování, ani iracionální pociťování, ani rozhodovací akt vůle, nýbrž je zdůvodněnou a v tomto smyslu rozumovou **důvěrou**. Tato rozumová důvěra, myšlení, zahrnuje dotazování a pochybování a současně je věcí rozumu, vůle a mysli: to vše znamená v biblickém smyslu „**víru**“. Nejde tedy o to, že se určité věty považují za pravdivé, ale o to, aby se celý člověk

prvořadě spolehl nikoli na určité věty, ale na skutečnost samého Boha. Už velký učitel latinské církve Augustin z Hippo rozlišoval: nejen „něčemu věřit“ (*credere aliquid*), nejen „někomu věřit“ (*credere alicui*), nýbrž „věřit v někoho“ (*credere in aliquem*). To značí prvotní význam slova „**credo**“: „věřím“

- nikoli v bibli (to říkám proti protestantskému biblicismu), ale v toho, jež bible dosvědčuje;
- nikoli v tradici (to říkám proti východnímu ortodoxnímu tradicionalismu), nýbrž v toho, který je v tradici předáván;
- nikoli v církev (to říkám proti římskokatolickému autoritářství), nýbrž v toho, koho církev zvěstuje;
- tedy, a to je naše ekumenické vyznání: „credo in Deum“: věřím v Boha!

Ani vyznání víry není ještě vírou samou, ale je jen výrazem, formulací, artikulací víry; proto se mluví o „článcích víry“. A přesto se mě leckdo dnes zeptá: „Nevrací se ten, kdo dnes ještě věří v Boha, před osvícenství? Nevrací se, ať chce nebo nechce, zpátky do středověku či přinejmenším do doby reformace? Nezapomíná a nepopírá tak celou moderní kritiku náboženství?“

3. Platí ještě moderní kritika náboženství?

Jistěže jsem nezapomněl na **kritiku náboženství**, dlouhá léta jsem ji studoval, náruživě a ne bez sympatií k velikánům tohoto žánru, Feuerbachem počínaje přes Marxe k Nietzschevi a Freudovi. V příliš mnohém měli a mají pravdu, než abychom je mohli ještě dnes (či dnes už zase) beztestně ignorovat. Když se totiž analyzuje profil osobnosti řady zbožných „věřících“ (a to vskutku nejen v křesťanství), nelze spolu s **Ludwigem Feuerbachem** popřít: víra v Boha může člověka odcizit jemu samému a může způsobit, že zakrní, protože člověk převádí na Boha to, co je cenné v jeho vlastním nitru. Málo lidští a málo lidmi jsou tito věřící, než aby mohli svou vírou v Boha nakazit bezbožné. Můžeme dokonce pochopit republikána Feuerbacha v tom, že chtěl proměnit člověka z kandidáta onoho světa ve studenta tohoto světa: že chtěl udělat z náboženských a politických lokajů nebeské a světské monarchie a aristokracie svobodné, sebevědomé občany.

Od Feuerbachovy doby jsme ovšem poznali dvojí:

1. To, že Bůh je jenom projekce, hypostazovaný zrcadlový obraz člověka, za nímž se neskrývá nic skutečného, Feuerbach nikdy nedokázal, ale vždy pouze tvrdil. Dnes se setkáváme s bezpočtem lidí, kteří jsou svobodnými, sebevědomými občany země právě proto, že věří v Boha jako v základ a garanci své svobody a svéprávnosti.

2. I velký bezbožecký humanismus měl až příliš často nehumánní důsledky. Hrůzné zkušenosti našeho století (dvě světové války, gulag, holokaust, atomová bomba) ukázaly, že cesta od humanity k bestialitě je bez divinity často velice krátká.

Položme si však otázku: Neplatí výpověď o svobodném, sebevědomém člověku, který věří v Boha, pouze o západních společnostech blahobytu, nikoli však třeba pro kontinent jako je Latinská Amerika? Nevyužili pro analýzu tamějších nelidských poměrů, za něž v neposlední řadě nese vinu náboženství a církev, zcela právem názory **Karla Marxe**? Marx chtěl proměnit kritiku nebe v kritiku země, kritiku náboženství v kritiku práva, kritiku teologie v kritiku politiky. Kdo zná často nelidské poměry kupříkladu v Latinské Americe, nemůže popřít, že vládnoucí Bůh křesťanů byl mnohdy spíše Bohem vládnoucích: stával se útěchou z onoho světa, deformací vědomí, květinou na přikrášlení okovů, namísto, aby je rozlomil.

Dnes se však i mnoho dosud nepoučitelných nezvratně přesvědčilo, že přes všechny správné analýzy vedlo Marxovo řešení – odstranění soukromého vlastnictví a socializace průmyslu, zemědělství, vzdělávání a kultury – k bezpříkladnému vykořisťování národů a k likvidaci morálky a přírody. Automatické odumírání náboženství, které Marx předpokládal, však v globálním měřítku nenastalo. Namísto náboženství se sice dočasně stala opiem lidu revoluce – od Labe po Vladivostok, též na Kubě, ve Vietnamu, Kambodži a v Číně. Ale nyní se počínaje východní Evropou, přes Jižní Afriku až po jižní Ameriku a Filipíny ukázalo, že náboženství nemusí být jen prostředkem sociálního konejšení a útěchy, ale též (jako bylo už v severoamerickém hnutí za občanská práva) katalyzátorem sociálního osvobození: a to bez onoho revolučního násilí, jehož důsledkem je ďábelský kruh stále nového násilí.

„Jistě,“ lze namítnout, „víra v Boha může být katalyzátorem vnějšího, sociálního osvobození. Ale co ještě naléhavější vnitřní, psy-

chické osvobození od strachu, nezralosti a nesvobody?“ Uznávám, že **Sigmund Freud** kritizoval naprosto právem církevní mocenskou aroganci a zneužívání moci, kritizoval chybné formy náboženství, slepotu vůči skutečnosti, sebeklamy, úniková řešení a potlačování sexuality, a kritizoval též přímo tradiční autoritářský obraz Boha. Za ambivalencí tohoto obrazu Boha vsutku velmi často spatříme vlastní, v raném dětství vznikající obraz otce nebo matky, nyní projikovaný do metafyzična, do onoho světa či do budoucnosti. A dodnes v mnoha náboženských rodinách rodiče zneužívají trestajícího Boha-Otce jako nástroj výchovy při trestání dětí, což přináší dlouhodobě negativní následky pro religiozitu dospívajících. Víra v Boha se tak jeví jako návrat k infantilním strukturám, jako regrese k dětským přáním.

V mezidobí se ovšem prokázalo,

- že nejen sexualita, ale i religiozita může být potlačována;
- že nejstarší, nejsilnější a nejnaléhavější přání lidstva, která podle Freuda tvoří sílu náboženství, by spíše neměla být diskvalifikována jako čisté iluze;
- že ve věku obecné ztráty orientace a často i smyslu může právě víra v Boha napomáhat definitivnímu naplnění smyslu života, jakož i tvorbě nepodmíněných etických měřítek a duchovní vlasti.

Tak může mít víra v Boha skutečně stabilizující funkci nejen v psychické oblasti, může osvobozovat namísto zotročování, může léčit namísto poškozování.

Tím by mělo být zřejmé: Kdo dnes věří v Boha – nyní ještě chápaného zcela obecně jako transcendentně-imanentní, všechno zahrnující a všechno řídící nejskutečnější skutečnost v člověku a ve světě –, nemusí se vracet ani do středověku, ani do reformace, ani do svého dětství, ale může být současníkem mezi současníky; a to právě dnes, při bolestném, pomalém přechodu do postmoderní epochy světa. Moje souhrnná odpověď na moderní kritiku náboženství je tedy taková:

- víra v Boha byla a jistě často je autoritářská, tyranská a reakcionářská. Může produkovat strach, nezralost, omezenost, intoleranci, nespravedlnost, frustraci a sociální abstinenci, může přímo legitimovat a inspirovat nemorálnost, špatné společenské poměry a národní i mezinárodní války. Avšak:

■ víra v Boha se právě v posledních letech znovu dokázala šířit jako osvobozující, na budoucnost orientovaná a humanistická síla: víra v Boha může přinášet důvěru v život, zralost, otevřené srdce, toleranci, solidaritu, kreativní a sociální angažovanost, může podporovat duchovní obnovu, společenské reformy a světový mír.

„Ale co konkrétní výpovědi našeho křesťanského vyznání víry? Jak lze za podmínek moderní kritiky náboženství rozumět tomu, že Bůh je ‚stvořitel‘ nebe i země? Neodporují snad poznatky současné kosmologie víře ve stvořitele?“ Tak se ptají dnes mnozí.

4. Rozpor mezi vírou ve stvoření a kosmologií?

„Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi,“ tak zní úplně první věta bible. Tento svět měl tedy počátek, stanovený božím činem. I mnoho přírodovědců dnes předpokládá, že svět není věčný, bez počátku, nýbrž že má začátek v čase, který možná splývá s Velkým třeskem. Okamžitě však slyším námitky: „Chcete snad přírodovědecky verifikovat biblickou větu o stvoření světa Bohem? Je snad pro vás moment velkého třesku (big-bangu), jímž podle mínění význačných vědců začal náš svět, zcela identický s momentem **stvoření světa** z ničeho boží mocí?“

Kosmologický „standardní model“ (S. Weinberg) vzniku světa, rozvinutý na základě **teorie velkého třesku**, byl v poslední době potvrzen podivuhodnými objevy. Už v roce 1929 usoudil americký fyzik Edwin P. Hubble na podkladě svého objevu rudého posuvu spektrálních čar galaxií (systémů Mléčné dráhy), že expanze našeho vesmíru dále pokračuje. Podle tohoto názoru se galaxie, které nepatří do naší vlastní Mléčné dráhy, od nás vzdalují rychlostí úměrnou jejich vzdálenosti. Odkdy? Od věčnosti to nemůže být. Musel být dán začátek, kdy bylo všechno záření a všechna látka soustředěna do sotva popsitelné ohnivé koule o nejmenším objemu a největší hustotě a teplotě. Gigantickou kosmickou explozí, „Velkým třeskem“ – při teplotě kolem 100 miliard stupňů Celsia a hustotě, která představovala asi čtyřmiliardový násobek hustoty vody – měla před téměř 15 miliardami let začít dodnes pokračující, rovnoměrná (a izotropní) expanze univerza.

Už v prvních sekundách se z extrémně energeticky bohatých fotonů vytvořily částice těžké (protony, neutrony) a lehké (elektrony, pozitrony), stavební prvky atomů. Jadernými procesy se potom z protonů a neutronů tvořila jádra helia a následně, o několik set tisíc let později, atomy vodíku a helia. Teprve mnohem později – za poklesu tlaku původně vysoce energetických světelných kvant a za dalšího ochlazení – mohla díky gravitaci vznikat kondenzací plynu beztvářá hmota a poté, za dalšího postupného zhušťování, galaxie a souhvězdí... Radiové záření v oblasti decimetrových a centimetrových vln, které roku 1964 objevili A. A. Penzias a R. W. Wilson (kosmické mikrovlnné záření – též reliktové záření), by podle toho nemělo být ničím jiným, než pozůstatkem onoho velmi horkého, s Velkým třeskem spjatého kosmického záření, jež se při expanzi vesmíru proměnilo v záření o velmi nízkých teplotách; je to takřkajíc ozvěna Velkého třesku. V dubnu 1992 se poprvé podařilo pomocí amerického výzkumného satelitu COBE změřit stopy oněch maličkých, prvotních struktur v časoprostorové skladbě; ty byly zapříčiněny první explozí a z nich se posléze vytvářely galaxie: tedy největší a nejstarší struktury (rozdíly specifické váhy zárodečné galaktické látky), které vznikly 300 000 let po Velkém třesku.

Je pak Michelangelo úplně na omylu? A nemá bible přece jen pravdu: „I řekl Bůh: Buď světlo! A bylo světlo. Viděl, že světlo je dobré... den první“ (Gen 1,3–5): nedokazuje snad teorie Velkého třesku jednoznačně **pravdu stvoření světa**? Nemá tento náhlý akt stvoření v sobě něco z Velkého třesku, něco nekonečně grandióznějšího, než si ve své době vůbec dokázali představit jak pisatelé bible, tak Michelangelo? Podle této teorie se Velký třesk udál před dlouhým, ale konečným časem. Svět tak má počátek, má určité stáří: kolem 15 miliard let. A naše planeta: vznikla z mračna kosmického prachu na okraji jednoho ze stovek milionů systémů Mléčné dráhy před zhruba 5 miliardami let. Nejnovější měření určují stáří slunečního systému, vzniklého zhušťováním spirály plyných a prашných mračen, na 4,5 miliardy roků.¹

Avšak čertovo kopýtko této teorie: Stále není rozhodnuto o tom, zda je expanze vesmíru trvalá nebo zda se jednou zastaví a pak přejde opět do kontrakce. To bude možné rozhodnout až na základě dalších pozorování, na nichž též závisí, zda je vesmír otevřený nebo uzavřený, tedy

jestli je kosmický prostor nekonečný nebo má konečný objem. Jak známo, **Albert Einstein** rozvíjel už před teorií Velkého třesku nový **model světa**, arci tehdy ještě statický, který se plně odlišoval od klasické Newtonovy fyziky: podle rovnic jeho obecné teorie relativity se gravitace chápe jako důsledek zakřivení nenázorného „časoprostorového kontinua“, to znamená čtyřrozměrného prostoru, který je tvořen neeuclidovskou geometrií souřadnic času a prostoru. Prostorově zakřivené univerzum, které je nutno myslet jako neomezené, má přesto konečný objem – podobně jako v trojrozměrném prostoru povrch koule, který má konečnou výměru, přestože žádné omezení.

Stoupenci dialektického materialismu už dávno odsoudili Einsteinův model světa jako časoprostorově konečného univerza jakožto „idealistický“: zdálo se jim, že nepotvrzuje jejich dogma o nekonečnosti a věčnosti hmoty. Když se potom apologetické křesťanské spisy skutečně pokoušely ztotožnit moment Velkého třesku s božským stvořením světa, znepokojilo to i nemarxistické přírodovědce: „Někteří mladí vědci,“ říká německý astronom Otto Heckmann, „byli tak popuzeni těmito teologickými tendencemi, že se jednoduše rozhodli umlčet jejich kosmologické zdroje: vytvořili ‚Steady State Cosmology‘, kosmologii expandujícího, ale přesto stacionárního univerza“.² Avšak teorie stacionárního univerza předpokládala spontánní vznik hmoty a jevila se rozporuplně; po objevu kosmického mikrovlnného záření a objevu kvazarů a pulzarů v 60. letech už asi nemá vyhlídky, že by se prosadila.

Přesto slyším skeptiky, jak se ptají: „Chcete tedy opravdu mluvit o přírodovědném potvrzení biblických výpovědí o stvoření světa Bohem?“ Ne, to nechci. Právem namítají přírodovědci **teologům**, že příliš často zneužívají Boha jako kosmického pomocníka v nouzi, aby vysvětlili dosud nevysvětlené. Přispěli tak k tomu, co s kousavou ironií vyjádřil na přelomu století zoolog Ernst Haeckel, když řekl, že „Bůh je bezdomovec“. Skutečně: Není snad Bůh každým přírodovědným objevem stále zbytečnější a nezmírá, jak podotkl britský filozof Anthony Flew, smrtí tisíce omezení? Mají se pak ti, kdož věří v Boha, stahovat do dosud neobjasněného zbytku světa, aby odsud dokazovali Tvůrce? Ne, teolog nesmí klást pravdu víry ve stvoření světa do závislosti na náhodném stavu subatomární fyziky nebo molekulární biologie.

Naopak ale též platí: **filozof či přírodovědec** (třebas i nositel Nobelovy ceny) nesmí chtít pomocí fyzikálních nebo biologických poznatků dokazovat své ateistické stanovisko (zastávat je má ovšem plné právo). Hrozí zde totiž nekompetentnost, ba, překračují se zde Kantem vymezené hranice čistého rozumu. Je třeba pamatovat, že atomová fyzika i astrofyzika dosud nevyřešila či vůbec nemůže vyřešit zcela elementární hádanku původu („Origins“ – sborník rozhovorů s předními kosmology, publikovaný 1990, to dokazuje³): Proč kosmos nezačal v chaosu, ale v úžasném řádu prvotního stavu? Proč jsou od Velkého třesku, jemuž vděčíme za hmotu a energii, ale i za prostor a čas, dány všechny přírodní konstanty (kupříkladu rychlost světla) a konkrétní přírodní zákony? Proč všude v kosmu panují tytéž fyzikální podmínky (teplota)? Proč se už od začátku nerozkládá vesmír podle fyzikálního zákona entropie ze stavu relativního řádu do chaosu?

Místo rozčilování nad tím, že nemohou vysvětlit samotný moment stvoření (takřikajíc první zlomeček sekundy), měli by si kosmologové raději zcela racionálně položit otázku: co bylo před „Velkým třeskem“? Přesněji: co bylo podmínkou možnosti Velkého třesku – podmínkou možnosti energie a hmoty, času a prostoru? Zde se ovšem kosmologická otázka mění v teologickou za hranicemi čistého rozumu. I pro kosmology se stává velkou otázkou důvěry. Proto ještě jednou otázka, kterou lze nyní odpovídat konstruktivně:

5. Víra v Boha Stvořitele ve věku kosmologie?

Otázka prvního tvůrčího základu všech základů, jež nazýváme Bohem, Bohem Stvořitelem, není pouze otázkou singulární události na počátku. Stojí před námi jako otázka základního vztahu mezi světem a Bohem vůbec. Stvoření pokračuje, boží stvořitelství pokračuje! A teprve když se rozžehnáme s překonanou moderní ideou „Boha bez příbytku“ nebo „nesmyslného univerza“, můžeme teprve něco tušit o velkoleposti **trvalého tvoření**, *creatio continua*. Avšak se zřetelem na **začátek světa**, jak o něm zpravuje bible a jak ho předpokládá vyznání víry, mohu nyní v několika větách shrnout svou odpověď, opřenou o současnou biblickou exegezi:

1. To, že naše univerzum je (z přírodovědného hlediska) pravděpodobně konečné v čase a prostoru, má pro naše pojetí světa a sebe samých (i z teologického hlediska) velký význam; potvrzuje se tak názor o konečnosti všeho, co je. I naopak ale platí: ani nekonečné univerzum by nemohlo nijak omezovat nekonečného Boha, který je ve všech věcech. To znamená: **víra v Boha je slučitelná s různými modely světa**. Teologičtí apologeté jsou právě tak na scestí jako jejich antiteologičtí oponenti.

2. Otázka posledního důvodu světa a člověka (**co bylo před Velkým třeskem a před vodíkem**) zůstává ovšem nepominutelnou otázkou člověka. Vede přímo (podle Leibnize a Heideggera) k základní otázce filozofie: proč je vůbec něco a ne spíše nic? Přírodovědec, který ztrácí kompetenci za horizontem zkušenosti, na ni nemůže odpovídat; nemůže ji ale (protože ho, jakož mnohdy i filozofy, obtěžuje) prohlásit za zbytečnou nebo dokonce nesmyslnou. Kdo může dokazovat, že otázka smyslu celku nemá smysl?

3. Řeč **bible** není řečí přírodovědných fakt, nýbrž metaforickou řečí obrazů. Bible nechce konstatovat nějaká přírodovědná fakta, chce vykládat jejich smysl. Obě biblické zprávy o stvoření, první napsaná kolem roku 900 a druhá kolem roku 500 př. Kr., nevysvětlují vznik univerza v moderním přírodovědeckém smyslu. Avšak poskytují **svědectví víry** o jeho posledních příčinách, které přírodověda nemůže ani vyvrátit, ani potvrdit. A toto svědectví zní: Na počátku světa není náhoda a libovůle, démon ani slepá energie, nýbrž sám Bůh, jeho dobrý záměr se stvořením. Tohoto Boha není třeba chápat ani jako velkého stavitele, ani jako moudrého hodináře, který perfektně sestavuje věci a plně determinuje jejich řád.

4. To, že Bůh stvořil svět „**z ničeho**“, není přírodovědecká výpověď o jakémsi „falešném vakuu“ s „negativní gravitací“, neznamená však ani, že by se **nic** osamostatnilo (třeba jako černý prázdný prostor) před Bohem či vedle něj. Je to teologický výraz toho, že svět a člověk včetně prostoru a času vděčí za svou existenci pouze Bohu a žádné jiné příčině.

5. Svědectví víry biblické zprávy o stvoření odpovídá podobně jako Michelangelovy fresky v dobových obrazech a podobenstvích na otázky, kterým se nemůže vyhnout ani současný člověk a které nedokáže

zodpovědět ani přírodověda se svými metodami a jazykem. A toto je poselství prvních stran bible:

- dobrý Bůh je počátkem všeho a všech;
- Bůh nepodléhá konkurenci s žádným zlým nebo démonickým opačným principem;
- svět v celku i v jednotlivostech, i noc, i hmota, i nejnižší zvířena, i lidské tělo a pohlavnost jsou v zásadě dobré;
- člověk je tedy cílem procesu stvoření, a právě proto je odpovědný za péči o své životní prostředí, o přírodu.

Tak by mělo být jasné: Věřit v jednoho Boha, který stvořil nebe a zemi a celé univerzum, neznačí rozhodovat se pro ten či onen model světa, tu či onu teorii vesmíru (ať už jsou správné nebo špatné). Mluví-li se o **Bohu**, jde přece o **předpoklad** všech modelů světa a světa vůbec. Věřit v Boha, Stvořitele nebe a země tedy neznamená věřit na jakési pravěké mýty, neznamená ani mít boží stvořitelské bytí za takové, jak je vymaloval Michelangelo v Sixtinské kapli. Tady končí všechny představy. A zůstávají obrazy – obrazy!

Věřit ve Stvořitele světa znamená mít osvícenou důvěru, že poslední příčina světa a člověka nezůstane bez vysvětlení, že svět a člověk nebyli bez jakéhokoli smyslu vrženi z nicoty do nicoty, ale že jako celek mají smysl a mají hodnotu: protože nalézají svou první a poslední příčinu v Bohu jako svém zdroji, východisku, tvůrci. A tato rozhodující myšlenka se vyjadřuje i na obrazech velkého Michelangela. Se zřetelím na počátek všech počátků, na původ všech původů můžeme tedy užívat – protože zde jde o Boha samého – slovo, které teologové často zneužívali při polemikách proti rozumu: slovo **mysterium, tajemství**: „Bůh jako tajemství světa“ (Eberhard Jüngel).

Přitom je však důležité: k této víře mě nic nenutí. Mohu se pro ni rozhodnout v naprosté svobodě! Jestliže jsem se však rozhodl, pak tato víra mění moje postavení ve světě, mění můj postoj ke světu; **zakotvuje mou základní důvěru** v tuto tak ambivalentní skutečnost a **konkretizuje mou důvěru v Boha**. A přesto výpověď, že Bůh dává světu existenci a vývoj (*Deus Creator et Evolutor*) vyžaduje ještě zdůvodněnější odpověď, a to hlavně s ohledem na nejnovější výsledky v biologii. Nelze obcházet otázky, které jsou důležité pro současníky: „Jak je tomu se vznikem života?“

6. Vznik života – zásah Boha Stvořitele?

Na Boha, člověka a svět dnes musíme pohlížet v rovině horizontu evoluce (školská teologie sice spor s přírodní vědou navenek urovnala, ale nerozhodla). Ještě v roce 1950 chtěl papež Pius XII. v encyklice „*Humani generis*“ zavázat církev a teologii k tomu, že celé lidstvo vzešlo z jednoho jediného páru lidí. Přirozeně to bylo proto, aby bylo možné dál doslovně trvat na biblickém vyprávění o prvotním hříchu. Stav původní dokonalosti – prvotní hřích – vykoupení: tři historické etapy? Jako by rovněž zde nebylo třeba rozlišovat mezi jazykovými obrazy, symboly, výrazivem a míněnou věcí. Jako by se třetí kapitola knihy *Genesis* (příběh pádu člověka) neměla vztahovat na první pár lidí, ale na člověka vůbec. Jako by vůbec někdy existoval svět bez pudů a bez smrti, bez pohlcování jedněch druhými.

O věci samé, o vině a hříchu všech lidí, bude ještě řeč. Avšak představa (jež se nenachází ani v židovské bibli, ani v Novém zákoně, ale propagoval ji až církevní Otec Augustin) o „**dědičném hříchu**“,⁴ který se předává pohlavním rozmnožováním (a kvůli němuž se musí křtít už novorozenci!), je neudržitelná již proto, že dotýčný pár prvních lidí, kteří zhřešili za celé lidstvo, nikdy neexistoval. Teolog a znalec díla Teilharda de Chardin Karl Schmitz-Moormann má pravdu, říká-li: „Klasická teorie vykoupení je spojena se statickým obrazem světa, kdy na začátku bylo všechno dobré a zlo se do něj dostalo až skrze člověka. Představa tohoto tradičního pohledu na spásu jako smíření a vykoupení z důsledků Adamova hříchu je nesmyslná pro každého, kdo něco ví o evolučním pozadí lidské existence v dnešním světě.“⁵

Mnoho současníků má ale méně potíží s biblickým příběhem stvoření, s (obrazně pojatým) dílem šesti dnů, než s navazujícími (a Michelangelem pouze naznačenými) dějinami spásy a dějinami biblických zázraků. V čem spočívají jejich potíže: „Nejsou snad dějiny světa od začátku do konce souvislým, důsledným vývojem, kde všechno ovládá – světu imanentní! – zákon příčiny a účinku a kde každý krok logicky navazuje na předchozí? Kde by v nich měl být prostor pro jakési zvláštní zásahy, pro ‚intervenování‘, ‚vstupování‘ Boha?“

Právě s ohledem na **vznik života** dosáhla biologie v posledních desetiletích tak senzačních úspěchů, že dnes můžeme Darwinovu evo-

luční teorii považovat za fyzikálně (nejen na rovině živých buněk, ale molekul) zdůvodněnou a experimentálně ověřenou. To je zásluha **molekulární biologie**, která zhruba od poloviny 20. století představuje cosi jako novou základnu biologie. Už Darwin vyjadřoval naději, že jednoho dne bude rozpoznán princip života jako součást nebo jako důsledek nějakého zcela obecného zákona. Co se však ještě před několika desetiletími jevílo jako sen, je skutečností: zdá se, že současná molekulární biologie tento zákon objevila. Tím se biologie revolucionalizovala podobně jako o něco dříve fyzika díky kvantové mechanice.

Dnes víme, že elementárními **nositeli života** jsou **dvě třídy makromolekul**, totiž nukleové kyseliny a proteiny. Molekulární řetězec nukleových kyselin (DNA, RNA), především v buněčném jádru, tvoří řídicí centrálu. Obsahují seřazený, kompletní stavební a funkční plán každého živého organismu v zaklíčované formě (podle „genetického kódu“, který sestává pouze ze čtyř „písmen“) a předávají ho od buňky k buňce, z generace na generaci. Proteiny (různé struktury z aminokyselin) tyto „informace“ přejímají: jejich úkolem je provádět funkce živých buněk, přenášené tímto stavebním a funkčním vedením. Tak tedy funguje, tak se propaguje život: zázračný svět už na elementární úrovni, kde na nejmenším prostoru probíhají buněčné proměny často v miliontině sekundy.

Ať se však přechod k životu vysvětluje jakkoli: vždy se zakládá na **sebeorganizaci látky**, molekul. To je důvod „vzestupu“ evoluce od primitivních forem k formám stále vyšším. Spíše než teorie descendance by se měl označovat jako teorie ascendance: už na úrovni molekul vládne princip „přirozeného výběru“ a „přežití silnějšího“. Ten Darwin zjistil až v rostlinném a živočišném světě. Vývoj se tak nezadržitelně ubírá kupředu na úkor slabších molekul! Podle těchto nejnovějších biofyzikálních objevů není důvod soudit, že by vzhledem k této sebe samu organizující látce, sebe samu regulující evoluci mělo být zapotřebí ještě nějakého zvláštního zásahu stvořitelského Boha. Vznik života je za daných materiálních podmínek dění, které se odvíjí zcela podle svých vnitřních zákonů; přechod od neživého k živému proběhl kontinuálně, přesněji řečeno: takřka kontinuálně!

Objevuje se zde též problematika jako ve kvantové mechanice: neurčitost, neostrost, **náhodnost dílčích procesů**. Tak se zjišťuje prazvláštní

ambivalence: celkový průběh biologické evoluce je určitý, je, protože řízen zákony, **nutný**. Avšak vyšší stupeň vývoje se častokrát ocital na rozcestí, a často šla příroda oběma cestami – např. cestou vývoje ke hmyzu a cestou vývoje k savcům. To znamená: Jednotlivé události jsou ve svém časovém sledu neurčitě, jsou „**náhodné**“. To znamená, že cesty, kterými se evoluce v jednotlivých případech ubírá, nejsou předurčeny. Náhodné jsou nenadálé, mikroskopické dědičné změny (mutace), z nichž vyplynou díky lavinovitému růstu náhlé změny a nové jevy i v makroskopické oblasti. Život se tedy rozvíjí podle „náhody a nutnosti“ (Demokritos)! S tímto názvem zveřejnil francouzský molekulární biolog a nositel Nobelovy ceny Jacques Monod svou proslavenou knihu (1970). Náhodě v ní vymezil mnohem větší prostor: „Čistá náhoda, nic než náhoda, slepá svoboda jako základ nádherné budovy evoluce.“⁶ **Je tedy všechno náhoda?** A kvůli ní neexistuje žádná nutnost Tvůrce a Správce této budovy, jak se Monod domnívá?

Německý biofyzik Manfred Eigen, též nositel Nobelovy ceny, formuloval v knize „Das Spiel“ (Hra, 1975) opačnou tezi, kterou dnes sdílí mnoho biologů: **Náhodu řídí přírodní zákony.**⁷ Čili jak říká Eigen v předmluvě k německému vydání Monodovy knihy: „I když individuální formy vděčí za svůj původ náhodě, je proces výběru a evoluce nezměnitelnou nutností. Ničím víc, než jí! Není to nějaká tajuplná inherentní ‚vlastnost vitality‘ látky, která by měla nakonec určovat i běh dějin. Ale není ani ničím méně – není **jen** náhodou!“⁸ Bůh tedy vrhá kostky? „Jistě,“ odpovídá vídeňský biolog Rupert Riedel v návaznosti na Eigena, „avšak také dodržuje pravidla hry. A pouze rozdíl mezi obojím nám dává smysl i svobodu současně.“⁹ Pro objasnění evoluce, „strategie geneze“, jsou tedy náhoda a nutnost, indeterminismus a determinismus, ba i materialismus a idealismus falešné alternativy.

Na tom může málo změnit i „teorie chaosu“ (abstraktní vědy a media milují dramatické názvy); jak známo, i tato teorie předpokládá řád. Na otázku „hraje Bůh ruletu?“ (jak zní titul vtipné knihy Iana Stewarta) je proto třeba odpovídat zcela analogicky. Odpověď tohoto britského matematika ale vede k zamyšlení: „Nekonečně inteligentní bytost s perfektními smysly – Bůh, ‚všeobjímající rozum‘ či ‚Deep Thought‘ – by skutečně mohla být s to přesně předpovědět, kdy se rozpadne určitý atom nebo kdy určitý elektron změní svou dráhu. Naše

omezené schopnosti a nedostatečnost smyslů nám však nikdy nedovolí přijít na to, jak to vlastně je.“¹⁰

Když se Bůh takto přidrží pravidel, mohou si současníci položit otázku: „Je to vůbec **Bůh**, který zde vrhá kostky? Není vzhledem k sebe samu organizující látce, sebe samu regulující evoluci předpoklad Boha **zbytečný**?“

7. Víra ve Stvořitele ve věku biologie?

Nejdřív je nutné rozlišit:

■ Je neodůvodněné – a v tom musíme souhlasit s Monodem a dalšími biology – **postulovat existenci Boha** kvůli vysvětlení přechodu od neživého světa k biosféře nebo kvůli molekulární neurčitosti; v tomto případě by se z něj opět stával onen nešťastný náhradník z nouze.

■ Je rovněž neodůvodněné **vykloučovat existenci Boha** kvůli objevům v molekulární biologii. Přírodovědci neposkytují důkazy boží existence a nemohou ani postulovat, že člověk „nemá zapotřebí víru v Boha“.

Proto lze konstruktivně odpovídat na otázku: „Věřit ve Stvořitele ve věku biologie?“ Biologie je stejně jako kosmologie postavena před **existenciální alternativou**:

Bud' říká „ne“ k prvotnímu základu, zdroji a cíli celého evolučního procesu; potom ale musí předjímat totální nesmyslnost celého tohoto procesu a přijmout totální opuštěnost člověka v kosmu a životě, jak to konsekventně učinil Monod.

Nebo říká „ano“ (tak jako mnozí biologové) k prvotnímu základu, zdroji a cíli, a pak sice nemůže z evolučního procesu dovozovat jeho hlubokou smysluplnost, ale smí ji pro něj s důvěrou předpokládat. Otázka tajemství hmoty, energie, evoluce, ba i otázka **tajemství bytí** („proč je vůbec něco a ne nic?“) by pak došla odpovědi. Protože: „Tajemství není to, **jak** se evoluce odehrává, ale to, **že** se odehrává,“ jak říká přírodovědec Hoimar von Ditfurth: „Začínáme rozumět tomu, jak probíhá. Naše věda ale musí doznat, že není schopna odpovídat, proč tento vývoj a jeho řád vůbec existují.“¹¹

Arci by se mělo zabránit směšování přírodovědeckých poznatků a náboženských vyznání: z nábožensko-etických (a veskrze chvály-

hodných) impulzů nelze evolučnímu procesu připisovat zaměření na určitý konečný stav Omega a tak mu dávat smysl, jak to dělal Teilhard de Chardin. Něco takového nemůže udělat věda, ale jen náboženská víra. Já hájím „Ano“ k bodu Alfa jako „základu“ všeho a budu hájit i bod Omega jako „cíl“ všeho. Ale vždy musí být zcela jasné, že se přitom jedná o „ano“, které stojí „mimo vědu“.

Pokud je toto jasné, může odpověď na otázku vztahu víry ve Stvořitele a vzniku života znít jen následovně:

1. Podle názoru předních biologů se **bezprostřední nadpřirozený zásah Boha** při vzniku života – a analogicky při vzniku lidského ducha – jeví více než kde jinde **zbytečný**. Evoluční proces jako takový z přírodovědeckého hlediska ani nevylučuje, ani nepotřebuje prvotní základ, Tvůrce a jeho vedení (Alfa) či poslední smysl a cíl (Omega).

2. Ale i před biologem, pokud se hlásí ke svému lidství, stojí **existenciální otázka prvního důvodu, smyslu a cíle celého procesu**. Odkud a proč to všechno? Na tuto otázku nelze přírodovědeckými prostředky odpovědět. Vyžaduje existenciální rozhodnutí.

3. Toto **rozhodnutí** je opět **věcí rozumové důvěry**: Člověk buď přijme, že vposledku nic nemá smysl, anebo akceptuje prvotní základ, zdroj a smysl všeho, akceptuje Stvořitele, který vede a dokončuje celý evoluční proces. Pouze **věřící přitakání** k prapříčině, prazákladu, zdroji a smyslu všeho může člověku odpovědět na otázku původu, trvání a cíle evolučního procesu a tak mu dát naději na nějakou poslední jistotu a bezpečnost.

Tím jsme připraveni odpovídat na právě tak těžkou otázku určitých atributů Boha. Neboť i to je dnes i pro mnoho věřících závažná otázka: „Lze věřit v Boha jako Otce, jako Všemohoucího?“

8. Víra v Boha, „všemohoucího Otce“?

Už dlouho se šíří pochybnosti o „Všemohoucím“, který má bezprostřední oprávněnost ke všemu. S rozvojem novověku se chápe v nejlepším případě jako omezeně kompetentní pomocník v nouzi, jenž koná zázraky. Ano, kdo by neměl pochybnosti o Bohu, kterého je možné v přírodě i v dějinách přivolávat vždy, když jsme v koncích

s naší lidskou vědou a technikou, hospodářstvím a politikou, nebo když si nevíme rady s našimi osobními problémy. Takový Bůh je s duchovním i materiálním pokrokem a s rozvojem psychologie intelektuálně stále zbytečnější, i prakticky nadbytečný, a proto též stále méně důvěryhodný.

Nadto ale uznávám, že po Osvětimi, Gulagu a po dvou světových válkách se už vůbec nedá naplno hovořit o „všemohoucím Bohu“, který, jako absolutní vládce, vyvázán ze všeho utrpení a jím nedotčen, přesto všemu vládne, všechno činí nebo by mohl činit, kdyby chtěl, a pak, tváří v tvář přírodním katastrofám či zločinům lidstva nezasaňuje, nýbrž mlčí a mlčí a mlčí...

„**Všemocný**“ (řec. *παντοκράτορ* = vševládny, lat. *omnipotens* = všemohoucí): tento atribut nevyjadřuje prvořadě stvořitelickou boží sílu, ale jeho svrchovanost a tvůrčí mohutnost, které nemají nic sobě rovného v žádném dalším na Bohu nezávislém principu numinózního nebo politického druhu. V řeckém překladu židovské bible se toto slovo užívá většinou namísto „sabaoth“ (pán „zástupů“), Nový zákon se mu však – s výjimkou Apokalypsy a jednoho citátu u Pavla – nápadně vyhýbá. V patristice se ovšem z tohoto atributu Boha stal výraz univerzálního nároku křesťanství ve jménu jediného Boha, a ve scholastice předmět mnoha spekulací o všem tom, co Bůh může a co (protože je to v sobě nemožné) nemůže.

Když se ústavy moderních států proklamují „ve jménu Boha, Všemohoucího“, znamená to nejen legitimaci politické moci, ale současně hranici omezující každou absolutizaci lidské moci. Pouze osvícená víra v Boha je vpsledku zdůvodněnou odpovědí na „komplex božskosti“ (Horst Eberhard Richter), tedy na lidskou touhu po všemocnosti. V Krédu však (a v mnoha oficiálních modlitbách) by se nepochybně měla dát přednost jiným, častějším a „křesťanštějším“ atributům, odvozeným z Nového zákona, než je predikát „všemocný“: „dobrotivý“ nebo též (jako v Koránu) „všeslitovný“ Bůh. Anebo, kdyby to slovo už nebylo úplně kompromitované, prostě „milý Bůh“ jako výraz toho, co je z křesťanského hlediska nejhlubším možným popisem Boha: „**Bůh je láska.**“ (1J 4,8.16)

K otázce Boha a lidského utrpení se budeme muset později ještě vrátit. Ale po všem, co jsme dosud řekli, nemůžeme předem vycházet

ze středověké či ještě reformační představy Boha „nad“ světem nebo „mimo“ něj.

1. Jestliže se v novověku (Hegel a následovníci) Bůh myslí z pozice novověce jednotného výkladu skutečnosti, pak je nutné jej myslet tak, že **Bůh je ve světě a svět je v Bohu**. Pak ani nelze chápat boží působení ve světě jako něco konečného a relativního, ale pouze jako nekonečné v konečném a jako absolutní v relativním. Proto:

2. Bůh potom ve světě nepůsobí shora nebo zvnějšku jako nehybný hybatel, jako stavitel nebo hodinář, nýbrž zasahuje jako dynamická nejskutečnější skutečnost **zevnitř** do vývojových procesů světa, které umožňuje, řídí a dokončuje. Nevládne nad procesem světa, ale **v procesu světa**: s lidmi a věcmi, v nich a nad nimi. On sám je původem, středem a cílem světového procesu!

3. Boží vliv se netýká jenom jednotlivých zvlášť významných bodů nebo mezer světového procesu, ale působí jako **stvořitelské a prvotní východisko**, a tak jako světu imanentní a vůči světu svrchovaný správce světa **za plného respektování přírodních zákonů**, jichž je sám původcem. On sám je všezahrnujícím a vším pronikajícím smyslem a základem procesu světa, přijmout jej však dokáže jen víra.

Když ale toto všechno vím, pak snad mohu opět, byť poněkud zdrženlivěji, mluvit s „další naivitou“ (Paul Ricoeur) o Bohu, „nebeském Otci“, mohu opět pohlížet vzhůru, k nebeské klenbě, k nebi, které bylo vždy ve své nekonečnosti, čistotě a kráse reálným symbolem Boha a může jím být – právě pro přírodovědecky vzdělaného člověka – i dnes. Víím totiž, že Bůh, jak mu rozumíme dnes, není člověk, není osoba jako my, nýbrž je nekonečně víc než osoba. Ale tak, že se Bůh nestává jen nějakým abstraktním apersonálním, neosobním principem, méně než osobou. Bůh je spíše **transpersonální, nadosobní**: je Nekonečnem samým v konečném, je **čistý Duch**. On, Nekonečný a Neuchopitelný, je mořem, které (navzdory Nietzscheho „nadčlověku“) nelze vypít, je obzorem, který nelze setřít, je sluncem, od něhož se země a člověk nemohou odpoutat...

Když však vím, že Bůh je všezahrnující, nekonečná a vším vládoucí skutečnost, kterou musím myslet jako odlišnou, nikoli ale nesouvisající s mou konečností, pak mohu poznat, že není nesmyslné spatřo-

vat v této základní duchovní skutečnosti svůj **protějšek** a tento vše zakládající a vše zdůvodňující protějšek v sobě nebo mimo mě **oslovovat**. Pak se k němu, k tomuto Nekonečnu, které zahrnuje i mě, mohu obracet v hluboké úctě slovem „Ty“, ano, potom se mohu – jak to činili lidé všech kontinentů celá tisíciletí trvání židovsko-křesťansko-islámské tradice – **modlit**: s chválou a často i se stížností, s díkem, s prosbou a mnohdy i s popuzeným láteřením.

„Avšak Bůh jako Otec – v této **veskrze mužské podobě**?“ I v tomto bodě, podnícen příspěvky feministické teologie, vím dnes líp než kdykoli dříve, že Bůh není muž, že není muž ani žena, že transcenduje mužskost i ženskost, že všechny naše pojmy pro Boha, včetně slova „Otec“, jsou jenom analogie a metafory, jen symboly a šifry, a že žádný z těchto symbolů nemůže Boha „vymezit“ tak, aby se ve jménu takového patriarchálního Boha smělo bránit kupříkladu společenskému osvobození žen nebo ordinaci žen v církvi.

Když ale takto vím, že Bůh je nevyslovitelné tajemství naší skutečnosti, které v sobě shrnuje všechny protiklady tohoto světa, i protiklad mezi pohlavími, a pozitivně je ruší (*coincidentia oppositorum*, splývání protikladů, jak to nazval Mikuláš Kusánský), pak se mohu – protože jako lidé nemáme větší jména než naše lidská jména a slova jako „Otec“, „Matka“ nám říkají víc než „Absolutno“, „bytí samo“ – zase zcela prostě a současně postpatriarchálně (protože sem počítám i boží mateřství) modlit tak, jak nás už před téměř dvěma tisíci lety učil modlit Ježíš: „Otče náš.“

Dnes se ale mnozí lidé zeptají: „Musí být to, co křesťané čerpají pro svou víru ze spisů Staré smlouvy (Bůh jako Stvořitel) a Nové smlouvy (Bůh jako Otec, který pečuje o nové stvoření), tak jednoznačně rozdílné od toho, co se naučila jiná náboženství od svých mistrů?“ Odpověď: Ne! A proto na konci této první kapitoly jeden důležitý mezináboženský výhled:

VII. POZNÁMKY

- 1 Srov. **L. Badash**, Der lange Streit um das Alter der Erde, in: Spektrum der Wissenschaft, Oktober 1989, s. 120–126.
- 2 **O. Heckmann**, Sterne, Kosmos, Weltmodelle. Erlebte Astronomie, München 1976, s. 37.
- 3 **A. Lightman – R. Braver**, Origins. The Lives and Worlds of Modern Cosmologists, Cambridge/Mass. 1990.
- 4 Srov. **U. Bauman**, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg 1970.
- 5 **K. Schmitz-Moormann (ed.)**, Neue Ansätze zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Düsseldorf 1992.
- 6 **J. Monod**, Le hasard et la nécessité, Paris 1970; něm.: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971, ⁵1973, s. 141.
- 7 **M. Eigen – R. Winkler**, Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall, München 1975.
- 8 **M. Eigen**, Vorrede zu **J. Monod**, Zufall und Notwendigkeit, s. XV.
- 9 **R. Riedl**, Die Strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt, München 1976, s. 122.
- 10 **I. Stewart**, Does God Play Dice?, Cambridge/Mass. 1989; něm.: Spielt Gott Roulette? Chaos in der Mathematik, Basel 1990, s. 311.
- 11 **H. v. Ditfurth**, Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen, Hamburg 1981, s. 229.
- 12 **E. Drewermann**, Tiefenpsychologie und Exegese, sv. I, Olten 1984, s. 527.
- 13 Tamtéž.
- 14 **C. G. Jung**, Psychologie und Religion (1939), in: Psychologie und Religion, Studienausgabe Olten 1971, s. 11–127, cit. s. 12.
- 15 **E. Fromm**, Psychoanalysis and Religion (1950), něm.: Psychoanalyse und Religion, Zürich 1966, s. 24.
- 16 **E. Drewermann**, c. d., s. 527.
- 17 **E. Brunner-Traut**, Pharao und Jesus als Söhne Gottes (1961), in: **týž**, Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos, Darmstadt 1981, 3. rozšířené vydání 1988, s. 31–59, cit. s. 51. 53.
- 18 **R. Guardini**, Der Herr, Basel 1937, s. 381.
- 19 **E. Waldschmidt**, Die Legende vom Leben des Buddha. In Auszügen aus den heiligen Texten aus dem Sanskrit, Pali und Chinesischen übersetzt und eingeführt, Graz 1982, s. 33. 42.

- 20 **M. Hengel** jako první přesvědčivě vyložil v rozsáhlém díle klíčovou christologickou funkci tohoto žalmového verše: „Zasedni po mé pravici!“ In: Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Ps 110, 1, in: M. Philonenko (ed.), Le trône de Dieu, Tübingen 1993
- 21 Tamtéž.
- 22 **K.-J. Kuschel**, Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung, München 1990, s. 393.
- 23 c. d., s. 393n.
- 24 c. d., s. 502.
- 25 Tamtéž.
- 26 Srov. 1Kor 1,23.
- 27 Srov. **F. Nietzsche**, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Teil III: Von den Abtrünnigen, Werke, ed. K. Schlechta, sv. II, München 1955, s. 428 (česky **týž**, Tak pravil Zarathustra, díl III., O odpadlících, s. 150–153, Olomouc 1992).
- 28 **J. Klausner**, Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching (původně hebr., 1922; angl. 1925); něm. překlad: Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, Berlin ³1952, s. 299.
- 29 **C. Thoma**, Spiritualität der Pharisäer, in: Bibel und Kirche 35 (1980), s. 118.
- 30 **A. Strobel**, Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus, Tübingen 1980, s. 116n.
- 31 **Concilium Vaticanum II**, Prohlášení o vztahu církve k nekřesťanským náboženstvím „Nostra aetate“, č. 4.
- 32 Srov. **D. Bonhoeffer**, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, ed. E. Bethge, München 1961, s. 242; čes. **Týž**, Na cestě k svobodě, Praha, Vyšehrad 1991.
- 33 **D. Tracy**, Religious Values after the Holocaust: A Catholic View, in: Jews and Christians after the Holocaust, ed. A. J. Peck, Philadelphia 1982, s. 87–107, cit. s. 106.
- 34 Srov. **J. Moltmann**, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, zejm. kap. VI; Der „gekreuzigte Gott“.
- 35 Srov. **E. Jüngel**, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, zejm. § 13 a § 22.
- 36 Srov. **H. Crouzel**, Heslo Patristianismus, in: Lexikon für Theologie und Kirche, eds. J. Höfer – K. Rahner, sv. VIII, Freiburg 1963, sloupec 180n.
- 37 Srov. **H. Blumenberg**, Matthäuspasion, Frankfurt 1988.
- 38 **H. S. Kushner**, When Bad Things Happen to Good People, New York 1981.
- 39 Lv 10,3. Systematickou teologii mlčení Boha jako skryté stránky boží naproti jeho stránce „viditelné“ ve slově rozvinul z hlediska judaismu **A. Néher**, L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz, Paris 1970.
- 40 Srov. **I. J. Rosenbaum**, The Holocaust and Halakhah, New York 1976.
- 41 c. d., s. 111.

- 42 **M. Horkheimer**, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von H. Gumnior, Hamburg 1970, s. 61n.
- 43 **A. A. Cohen**, Resurrection of the Dead, in: Contemporary Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs, ed. A. A. Cohen – P. Mendes-Flohr, New York 1987, s. 807–813, cit. s. 807.
- 44 **M. Hengel**, tamtéž.
- 45 Srov. **S. Schroer**, Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 33 (1986), s. 197–225. **D. Forstner – R. Becker**, Neues Lexikon christlicher Symbole, Innsbruck 1991, s. 228–234.
- 46 Podle „Kirche intern“, Nr. 9, 1990.
- 47 Srov. „Weltbild“, 23. 3. 1989.
- 48 **Institut für Demoskopie Allensbach**, Vertrauenskrise der Kirche? Eine Repräsentativerhebung zu Kirchenbindung und -kritik, Allensbach 1989.
- 49 **H. Denzinger** (ed.), Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (1854), Freiburg ³¹1960, Nr. 984 : „bonum atque utile“. Srov. **K. L. Woodward**, Making Saints. How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why, New York 1990.
- 50 **U. Baumann – K.-J. Kuschel**, Wie kann denn ein Mensch schuldig werden? Literarische und theologische Perspektiven von Schuld, München 1990.
- 51 c. d., s. 164.
- 52 Srov. **L. Müller**, Die Dreifaltigkeitsikone des Andrej Rubljow, München 1990.
- 53 **R. Descartes**, Dopis (pravděpodobně Plempiovi, srpen 1638), in: Kritische Ausgabe, eds. Ch. Adam – P. Tannery, sv. I–XIII, Paris 1897–1913, cit. sv. II, s. 348.
- 54 **L. Feuerbach**, Das Wesen des Christentums (1841), ed. W. Schuttenhauer, sv. I–II, Berlin 1956, s. 270.
- 55 **F. Nietzsche**, c. d., s. 280.
- 56 Srov. **H. Fritsch**, Vom Urknall zum Zerfall. Die Welt zwischen Anfang und Ende, München 1983.
- 57 Srov. **H. Haag**, Abschied vom Teufel, Einsiedeln 1969; **týž**, Vor dem Bösen ratlos?, München 1978; **H. Häring**, Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins, Zürich 1979.
- 58 Srov. **H. Denzinger**, c. d., Nr. 714.
- 59 **F. Schauer**, Was ist es um die Hölle? Dokumente aus dem norwegischen Kirchenstreit, Stuttgart 1956, s. 23.
- 60 Srov. Dokument komise pro menšiny pod kardinálem Ottavianim, na který navázala encyklika papeže Pavla VI. „Humanae vitae“, in: **H. Küng**, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970, s. 44.
- 61 Srov. **H. Denzinger**, c.d., Nr. 211.
- 62 **Dante**, La Divina Commedia, Inferno 3,9.
- 63 Číselné údaje jsem převzal z rozsáhlého výzkumu **The European Values Group**, který vedli R. de Moor, J. Kerkhofs a N. Timms, Löwen 1992.

- 64 **J. Moltmann**, Umkehr zur Zukunft, München 1970, s. 85.
- 65 **L. Schmithausen**, heslo Nirvana, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, sv. VI, Basel 1984, sloup. 855.
- 66 **Korán**, sóry 44, 54; 55, 46–78; 78, 31–34.
- 67 **Augustín**, De civitate Dei XXII, 30.
- 68 Srov. **Tomáš Akvinský**, Summa theologiae, Supplementum, Quaestio 91; srov. Quaestio 96.
- 69 Srov. **H. Küng**, Christ sein, München 1974, s. 594.

EDICE TEOLOGIE

HANS KÜNG KRÉDO

Apoštolské vyznání víry dnes?

Z německého originálu Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt, vydaného nakladatelstvím R. Piper GmbH Co. KG, München 1992, přeložil Břetislav Horyna
Typografie Zbyněk Kočvar
Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r.o., roku 2007 jako svou 796. publikaci
Vydání první. AA 10,7. Stran 192
Odpovědný redaktor Jaroslav Vrbenský
Vytiskla tiskárna Finidr, spol. s r.o.
Doporučená cena 248 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

ISBN 978-80-7021-899-0