

Součkovo *Bláznovství kříže* a dnešní teologie paradoxu

Jaroslav Vokoun

„Pokud vím, práci tohoto druhu nepodnikl dosud nikdo...“¹ píše J. B. Souček v předmluvě ke své knize *Bláznovství kříže*.² Pokud vím, na jeho práci nikdo také další odbornou prací nenavázal – Součkovy výklady měly enormní vliv na jeho posluchače a ohlasy myšlenek vyslovených v této knize z počátku třicátých let zněly z evangelických kazatelen ještě v osmdesátých letech, ač šlo nejednou spíše o radikální rétoriku než o Součkův imperativ nikoli paradoxně myslet, ale paradoxně, nebezpečně žít. Nicméně ovlivnit na celá desetiletí kázání církve je zřejmě to nejlepší, co se teologickému dílu může podařit.

Naše práce nechce být rozvinutím Součkovy teologie paradoxu do systematicko-teologické ani fundamentálně teologické koncepce; ostatně je dosti pochybné, že by si Souček takové rozvinutí přál (což je možná

¹ Věta pokračuje: „leda Dobschütz ve stručném a spíše jen nadhozeném, jistě pak jinak založeném článku (Die Paradoxie im Neuen Testament, Zeitschrift für Systematische Theologie 1930, seš. 1, str. 181–200 – tak citováno). Dobschützův článek je jistě stručný a „jinak založený“, nicméně je zajímavé se podívat, co měl Souček před očima. Dobschütz se podobně jako Souček soustřeďuje hlavně na paradoxii obsahu křesťanské zvěsti a neuvádí tolik materiálu jako Souček, přestože také prochází především spisy apoštola Pavla a evangelia; hlavní rozdíl je možno asi vidět v tom, že u Dobschütze jsou biblické odkazy obsahem jen jedné ze tří částí studie, třebaže té zdaleka nejrozsáhlejší; v druhé části se pak upozorňuje, že v Novém zákoně je i mnoho neparadoxního, paradox tedy není možné vidět jako základní myšlenkovou strukturu Nového zákona, třebaže je podstatný pro vyjádření novosti a překvapivosti Božího jednání v Kristu. V třetí části Dobschütz ukazuje, že paradoxie je paradoxem pro nevíru – pro věřícího není kříž bláznovstvím (srovnatelně s glossolálií). Paradoxnost Ježíšových výroků ovšem platí i pro víru a kázání ji nemá zlehčovat (velbloud opravdu neprojde uchem jehly a neměli bychom z ní dělat bránu v Jeruzalémě), ale v Božích očích není paradoxie kříže bláznovstvím a víra je postupným vrůstáním do Božího vidění. Paradox je paradoxní především pro hříšníka – a jádrem zvěstování je zvěstovat milost, která je větší než paradox hříchu.

² Josef Bohumil Souček – Petr ČAPEK, *Bláznovství kříže: smysl a význam paradoxu v Novém zákoně*, Heršpice: EMAN, 1996. Petr Čapek je autorem předmluvy tohoto vydání.

i důvodem, proč na jeho práci takto nikdo nenavázal). Cíl naší práce je skromnější: Uvést Součkovu dávné dílo do rozhovoru s vybranými současnými díly,³ která se tak či onak pokoušejí o teologii paradoxu a ukázat tak některé problémy Součkovy díla, ale i dosud nepřekonanou jedinečnost jeho přístupu. V první části našeho textu se pokusíme charakterizovat Součkovu pojetí paradoxu,⁴ jak se projevuje v této knize; v další části se na Součkovu práci podíváme optikou několika současných děl zabývajících se paradoxem v teologii a v křesťanské víře obecně.

Nejnápadnějším rysem Součkovy přístupu je snaha o prakticko-etické zaměření, obava z metafyzického abstraktního teoretizování.⁵ Nicméně při analýze práce se o postižení jeho konceptu musíme pokusit, což bez abstrakce a teoretizování a pokusu formulovat koncepci není možné.

Pro pochopení Součkovy přístupu je užitečné připomenout kontext vzniku jeho díla: Po ztroskotání liberálního racionalismu jako následku první světové války roste zájem o iracionální prvek křesťanství, který se projevuje v řadě oblastí, Souček zmiňuje religionistický spis *Das Heilige* Rudolfa Otta, ale z hlediska jeho knihy je podstatné zejména Barthovo a Brunnerovo pojetí, odmítající metafyzické zajišťování víry a hlásající,

³ Literatura k problému paradoxu, vhodná ke srovnání, je na rozdíl od jiných teologických otázek relativně skromná. Přehledy bis dato najdeme ve většině citovaných monografií. Většina uvedených knih se také navzájem cituje, takže s výjimkou knih v textu citovaných amerických filosofických teologů se jedná o jedinou diskusi, od třicátých let se rozvíjející a po 2. světové válce a na přelomu tisíciletí na předchozí texty navazující. Pod čarou vztahujeme k diskusi se Součkem i starší, v pozdějších pracích citované texty. Naší snahou bylo zahrnout jak díla z biblistiky, tak i práce systematickoteologického a fundamentálněteologického charakteru.

⁴ Souček mluví někde o paradoxu, jinde o paradoxii. Zdá se, že v tom následuje své německy psané zdroje, kde Paradoxie vyjadřuje obvykle jev a Paradox konkrétní příklad paradoxie. V tom Součka následujeme a v citovaných německých zdrojích ponecháváme rozlišení paradoxie a paradoxu; v citacích z anglických zdrojů užíváme výraz paradoxie tam, kde je v angličtině výraz paradoxicality. Toto rozlišení ale není ostré a na řadě míst je zaměnitelné – nakonec i celá teologie paradoxu pokrývá nutně obojí, jev paradoxie i jeho projevy ve verbálních a logických paradoxech teologických výpovědí.

⁵ Toto negativní vymezení je pro českobratrské evangelictví v jeho liberálním i evangelikálním proudu příznačné, jedná se ovšem do značné míry o klišé, žádná konkrétní metafyzika či abstraktní teorie tím není míněna, jde prostě o strach z teologie odtržené od života a o preferenci pro etické důsledky křesťanství. Na základě celoživotní zkušenosti mohu říci, že většina z těch, kdo takto metafyziku odmítají, o ní má jen vágní představy. V ortodoxním – barthiánském proudu, který se u Součka již hlásí o slovo, je metafyzika odmítána jako nástroj odmítnuté „přirozené teologie“.

že se víra vykazuje jen sama sebou a rozhodnutí pro víru není důsledkem racionální analýzy.⁶

Karl Barth a celá tzv. dialektická teologie prohlásila velmi energicky, že poslední základ křesťanské víry není rozumově ani citově ani mravně dokazatelný, nýbrž že paradoxně spočívá na pouhém suverénním, nepochopitelném rozhodnutí Božím zjevit se člověku v Ježíši Kristu ukřižovaném. Tato teze byla leckdy rozvinuta v jakousi paradoxní „noetiku víry“ (...) přesvědčení o paradoxním charakteru křesťanské víry stalo se velmi obecným.⁷

Součkovou otázkou je, nakolik se tyto teze a tendence mohou právem dovolávat Nového zákona. V následujícím textu pak probírá novo-

⁶ S Barthem a dialektickou teologií, případně i s Kierkegaardem jako její inspirací se pak vyrovnávají mnohá díla zabývající se paradoxem v teologii, zvláště důkladně pak i v této práci hojně citovaný Henning Schröer. Srov. Henning SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem: Eine Untersuchung zu Kierkegaard und der neueren Theologie als Beitrag zur theologischen Logik*, Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht, 1960.

⁷ SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 12. Je nápadné a možná pro starší českou evangelickou teologii až do mé generace příznačné, že Souček necituje žádné anglicky psané dílo. Nejstarším textem k tématu paradoxu v kontextu debaty vyvolané či oživené dialektickou teologií je zřejmě Stewart. Srov. W. K. STEWART, „Christianity as Paradox,“ *HibJ* 27 (1929): 220–230. Stewartův text je Součkovu v ledačems blízký, třebaže toto „ledacos“ se vztahuje asi k základním prvkům křesťanského mluvení o paradoxu a je tedy společné i dalším autorům, kteří se k tématu vyjadřují. Paradox Stewart vidí u Ježíše, zvláště ovšem v jeho výrociích v kázání na hoře a zejména pak v blahoslavenstvích; odtud přechází k paradoxu u Pavla a zmiňuje klasická místa z 1Kor (tamtéž, s. 223). I Stewart vidí paradox učení a paradoxní život. Stewart se rovněž dovolává Kierkegaarda (tamtéž, s. 227), ale jen okrajově zmiňuje Bartha a R. Otta (tamtéž, s. 228). Naproti tomu se zaměřuje na anglicky píšící autory od metafyzických básníků až po Chestertonovu Orthodoxii. Zvláštní zřetel věnuje katolíkům, kteří na rozdíl od racionalistických protestantů mají větší smysl pro paradox – to se ovšem v kontinentální diskusi neprojevovalo nebo až s velkým zpožděním, díky barthiánskému překonání liberalismu a také v důsledku existencialismu. Katolíci mají podle něj zvláštní přístup k paradoxu i díky učení o transsubstanciaci, které prý udržuje v katolicích vědomí anomálií křesťanství (tamtéž, s. 225). Římské katolictví je podle jím parafrázovaného římského katolíka Charlese S. Dewase plně paradoxů: Církev je v opozici vůči pokroku a přispívá k němu, je rivalem státu a jeho spojencem, je rozdělená a jediná, je proti náboženské svobodě a brání ji, je plná skandálů a přece svatá, je stále tatáž a stále se mění (tamtéž, s. 226). Zatímco u Součka souvisí paradox křesťanství hlavně s ukřižováním Ježíše Krista, Stewart myšlenku posunuje ještě dále: Paradox je ukřižováním myšlení, nejvyšším utrpením mysli. Stewart se tématem paradoxu zabýval už o rok dříve, ovšem spíše z literárně-vědního hlediska. Srov. W. K. STEWART, „A Study of Paradox,“ *HibJ* 27 (1929): 1–14. Příklady uvádí hlavně z německé a anglické beletrie.

zákonní knihy a zkoumá, jak se v nich paradoxie křesťanské zvěsti projevuje, přičemž vychází od listů apoštola Pavla, následně hledá základ Pavlových paradoxii u samotného Ježíše, a sice na základě synoptických evangelií, aby pak ukázal posun v pojetí paradoxie v Janově evangeliu a janovských epištolách a „ohlasy a dozvuky“ v dalších novozákonních spisech.⁸ Z uvedeného rozvrhu je asi zřejmé, že Souček vidí paradoxnost zvěsti jako postupně slábnoucí, až k uvedení radikality evangelia na „rozumnou míru“ v nejmladších spisech Nového zákona.⁹

1. ZDROJE PARADOXIE KŘESŤANSKÉ ZVĚSTI PODLE SOUČKA

Při zkoumání Součkova pojetí je možné sledovat dvě linie, materiální a formální (což následně umožní i srovnání s novějšími díly, kde uvidíme jiný vztah obou linií).¹⁰ V popředí Součkova zájmu je materiální

⁸ V tomto pořadí se liší od Dobschütze, který začíná Ježíšem, bezproblémově ztotožněným se synoptiky, Jana cituje průběžně v části o synopticích i Pavlovi, a pokračuje výkladem o Pavlovi. Také Schröer (Srov. SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, s. 108) začíná analýzu synoptiky. Hotze začíná synoptiky a Janem, což je ale dáno tím, že Pavlovi pak věnuje jádro své práce. Srov. Gerhard HOTZE, *Paradoxien bei Paulus: Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie*, Münster: Aschendorff, 1997, s. 65. Dobschütz i Schröer začínají Ježíšovými blahoslavenstvími (které Schröer – SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, s. 110 – považuje jen za paradox v širším smyslu, protože eschatologický odkaz prý ruší simultaneitu jako podmínku rozpornosti), naproti tomu Souček zmiňuje blahoslavenství až relativně pozdě, totiž v „etické části“ výkladu o Ježíšově zvěsti a díle (Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 86); to je dáno i tím, že Souček vidí evangelia jako „předpoklad Pavlovy paradoxie“ a tedy pod aspektem Pavlových důrazů; nicméně výkladu o paradoxii Ježíšova kříže předřazuje Ježíšovu chválu nemluvnátek (Srov. tamtéž, s. 76) v níž vidí obdobu Pavlova výkladu o moudrosti a bláznovství z 1Kor.

⁹ Radikalita Ježíšových požadavků, jejich nenaplnitelnost udržuje dle Stewarta (Srov. STEWART, „Christianity as Paradox,“ s. 222) stálou svěžest Ježíšovy zvěsti: „But, it seems to me, the ethical and spiritual principles enunciated by Jesus remain paradoxes of perpetual freshness, because, while admitted as theoretically or ideally valid, they are never wholly acted upon.“

¹⁰ Hotze mluví o rétorickém a teologickém paradoxu. Rétorický sleduje v návaznosti na figury antické literatury (s. 72nn). Jako nejtypičtější figuru paradoxu vidí oxymoron (jako příklady u Pavla uvádí Řím 15,21; 1Kor 3,11; 1Kor 9,20n; Ga 6,3; 1Tes 5,2; v rámci oxymoronu pak *contradictio in adiecto* 2Kor 7,10; 2Kor 11,2.4.13 a 12,4; dále nachází u Pavla chiasmy, hyperboly a ironie, které také počítá mezi rétorické paradoxy. Pak zkoumá i teologické paradoxy (s. 78nn). Apoštoloovo zdůvodnění paradoxních formulací ve věci evangelia vidí Hotze zejména v 1Kor 1,18–25. Dualitě kříže a vzkříšení, resp. teologie kříže a eschatologie odpovídá forma paradoxu (s. 79). Prvním a cen-

linie, zkoumání paradoxie obsahu křesťanské zvěsti. Formální stránkou paradoxu se zabývá mnohem méně, nicméně lze na základě porůznu v knize roztroušených poznámek Součkovy pojetí paradoxu z formálního hlediska také charakterizovat.

Z obsahového hlediska je základem paradoxie křesťanské zvěsti paradoxie kříže – to, že Kristův kříž může být současně důvodem k víře i nevíře (1Kor 1,17n23). „Zlořečený, kdo visí na dřevě“ je očekávaným Mesiášem (Gal 3,13). „Byla to (...) z velké části meditace paradoxního faktu ukřižování Mesiášova, co Pavla přivedlo k poznání a zdůraznění paradoxnosti¹¹ víry.“¹²

Toto konstatování je podstatné pro rozhovor se současnými autory: Důvody paradoxie křesťanské zvěsti nejsou noetického řádu, nespočívají v rozpornosti současně pravdivých tvrzení, nejsou to jen limity lidského porozumění Božimu myšlení, ale spočívají v Ježíšově příběhu, v tom, že „způsobem bytí byl roven Bohu, a přece na své rovnosti nelpěl, nýbrž sám sebe zmařil, vzal na sebe způsob služebníka, stal se jedním z lidí. A v podobě člověka se ponížil, v poslušnosti podstoupil i smrt, a to smrt na kříži. Proto ho Bůh vyvýšil nade vše a dal mu jméno nad každé jméno, aby se před jménem Ježíšovým sklonilo každé koleno – na nebi, na zemi i pod zemí – a k slávě Boha Otce každý jazyk aby vyznával: Ježíš Kristus jest Pán.“ (Fil 2,6–11; jak Souček ukáže při výkladu Janova evangelia, je tu paradoxie dvojí, ponížení a povýšení, přičemž Jan se pak přikloní k jedné straně paradoxu, tj. povýšení a oslavení.)¹³

trálním paradoxem, který Hotze zkoumá, je v rámci teologie kříže samotné faktum kříže (s. 83nn), pak prokletí Zákona (s. 90nn), spoluukřižování starého člověka (99nn). Druhou řadu teologických paradoxů (s. 108) odvozuje z eschatologie a souvisejícího napětí mezi starým a novým stvořením. V exegetické části své práce se pak autor zabývá následujícími texty: 1Kor 4,9–13; 2Kor 1,3–11; 4,7–12; 6,8–10; 11,21b–12,10 a Fil 3,7–11, přičemž si všímá, že nápadně dominuje 2Kor a chybí hlavní Pavlovy teologické listy, Římanům a Galatským. To vysvětluje situaci dopisu, nikoli obsahem zvěsti. Srov. HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 72–108.

¹¹ Ježíšův kříž jako vlastní základ paradoxie vidí i jiní autoři, např. HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, 67. „Ihren konkret-realen Höhepunkt erfährt die ‚Umwertung der Werte‘ im Lebensschicksal Jesu selbst...“

¹² Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 73.

¹³ Základ jednoty novozákonní paradoxie u různých autorů vidí v Ježíšově příběhu i HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, 65. „Das verbindende Thema aller neutestamentlichen Schriften ist Jesus Christus, der Menschgewordene, Gekreuzigte und Auferstandene. Daher liegt es nahe, auch das Phänomen der Paradoxalität im NT vor diesem gemeinsamen Hintergrund zu sehen. Die verschiedenen Paradoxien in den einzelnen Schrif-

Vedlejším důvodem paradoxie Pavlovy zvěsti je vedle paradoxie Ježíšova příběhu i paradoxie Pavlova vlastního příběhu:¹⁴ „Pavlova paradoxie nemá svůj pravý kořen nikde jinde, než právě ve zvěsti kříže. Ne myšlenková spekulace, nýbrž ten fakt, že Pavel u Damašku poznal v ukřižovaném Boží moc a Boží moudrost, je pravým důvodem a základem paradoxní linie jeho myšlení.“¹⁵ „Jeho životní zkušenost (...) je (do jisté míry) samostatným kořenem jeho paradoxie.“¹⁶ Pavel byl povolán ke zvěstování evangelia jako pronásledovatel církve, pro Krista se musel vzdát toho, co bylo jeho největším bohatstvím, tj. spravedlnost ze Zákona. Jako paradox Pavel zřejmě vnímal i svůj nepřesvědčivý zjev ve vztahu k apoštolskému nároku. Paradoxnost pak je pro Pavla nikoli teoretickým problémem, ale rysem života následovníka Kristova. Právě v následování Krista Ukřižovaného se projevuje paradoxní charakter křesťanova života: „Jsme-li tupeni, žehnáme, pronásledováni neklesáme, když nám zlořečí, odpovídáme laskavě.“ (1Kor 4,12.13) „Věřit znamená tedy přiznávat se k Božím zaslíbením uprostřed všeho, co svědčí proti nim, dovést cítit a vidět Boží moc tam, kde smysly a zkušenost vidí jen lidskou slabost a bídu, neklesat v důvěře v Boha ani tehdy, když vše, co člověk vidí, zdá se přesvědčovat jej o marnosti takové důvěry.“¹⁷ Jde o „paradoxní radost z martyria“, chloubu utrpením, o paradoxní zkuše-

ten – ob Paulus, die Synoptiker oder Johannes – tragen vielfach verwandte Züge, weil sie im Kern auf die gleichen theologischen Grunddaten zurückgehen.“

¹⁴ Podobně uvažuje i HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 137. „Die Paradoxalität des Evangeliums vom gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes wurde von Paulus am stärksten dort empfunden, wo sie ihm persönlich widerfuhr – an der eigenen Existenz. Wo der Apostel – als Paradigma des Glaubenden – mit seiner ganzen Existenz in das Geschehen von Tod und Auferweckung einbezogen wird, übersetzt und verschärft er das christologische Kerygma in das Paradox vom Ruhm der Schwachheit oder in die Dialektik von Tod und Leben. Die apostolischen Paradoxien bilden den Gipfel des Phänomens ‚Paradoxalität‘ bei Paulus.“

¹⁵ Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 24.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 73. Diferencovaněji HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 346. „Zwischen Kreuzestheologie und Paradoxien besteht somit eine Interdependenz. Das Kreuz – sozusagen das ‚Ur-Paradox‘ – ist theologisch gesehen die Wurzel und sachlich der Gipfelpunkt der paulinischen Paradoxien. Gleichwohl muß biographisch auch mit einer Inspiration der theologischen Rede durch das persönliche Geschick gerechnet werden.“

¹⁷ Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 31.

nost, že „právě když jsem sláb, jsem silný“ (2Kor 12,10).¹⁸ „Pavel paradoxně žil, nejen paradoxně myslil,“ shrnuje Souček.¹⁹

Paradoxie je i vnitřní formou Pavlova učení o ospravedlnění: Odpuštění je paradoxní; přičemž Pavel současně paradoxně říká, že spravedl-

¹⁸ Tuto myšlenku pak pavlovsky paradoxně rozvíjí Karl A. Plank ve svém článku. Srov. Karl A. PLANK, „Confronting the Unredeemed World: A Paradoxical Paul and His Modern Critics,“ *ATR* 67 (1985): 127–136. Paradoxní zkušenost s Boží silou, která se projevuje ve slabosti, byla podle něj pro Pavla argumentem, kterým odpovídal na kritiku svých odpůrců, že není skutečným apoštolem, protože se nevykazuje moudrostí a silou. Pro Pavla je ale právě jeho slabost znamením pravosti jeho apoštolství: „For Paul, such paradoxical reversals etch the signature of God’s activity in the world of human existence“ (s. 127n). Strukturou jeho apoštolství je slabost a vydanost světu: „Paul speaks clearly: the fabric of his apostleship is weakness and subjection to the contingencies of worldly life“ (s. 128). Pavlova argumentace byla ovšem v moderní době podrobena kritice, jako by chvála slabosti byla výrazem pohrdání přítomným světem (Nietzsche, Sölle, Buber). V přednášce pro holandské pastory to formuloval Buber následovně: „To the Christian the Jew is the stubborn fellow who in a redeemed world is still waiting for the Messiah. For the Jew the Christian is a heedless fellow who in an unredeemed world affirms that somehow or other redemption has taken place“ (s. 129). Právě ale tato protikladná pozice se stala Plankovi východiskem jeho argumentace, protože je pavlovsky řešitelná v paradoxu jednoty vykoupěného a nevykoupěného světa. Buber se obával, že Pavlova argumentace vede k iluzi či oslabení významu vykoupění: „Writing with acute sensitivity to the persistent signs of suffering in the world, Buber finds in Paul’s suggestion of a redemptive powerlessness the seeds of either illusion or the utter reduction of redemption’s meaning“ (s. 130). Jako zdroj citátu uvádí Plank: „The quotation is given by Reinhold Niebuhr in his tribute, Martin Buber 1878–1965,“ *Christianity and Crisis* 25 (1965): 146. Plank chápe tuto obavu, ale ta by byla akutní pouze tehdy, kdybychom ignorovali paradoxii Pavlova výroku: „Without doubt, as Nietzsche and Buber have feared, Paul’s writing can be pressed into the service of such dangerous forms of otherworldliness, but only by violating the inherent paradoxicality of his affirmation“ (s. 133). Plank soudí, že Buber dospěl k pozici blízké Pavlovi, když jej zkušenost Osvětami poučila, že někdy se Bůh zjevuje tím, že se skrývá, a mluví tím, že mlčí. Ve své „Odpovědi kritikům“ Buber napsal: „These last years in a great searching and questioning, seized ever anew by the shudder of the now, I have arrived no further than that I now distinguish a revelation through the hiding of the face, a speaking through the silence“ (Plank s. 136, odkazuje na „Replies to My Critics,“ in *The Philosophy of Martin Buber*, ed. P. A. Schlipp and M. Friedman, London: Cambridge University Press, 1967, s. 716).

¹⁹ Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 37. Podobně soudí HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 341. „Der ‚theologische Ort‘ der Paradoxien bei Paulus ist auf den ersten Blick eher existentieller Art. Spannungen. Widersprüche. Dialektik und Paradoxie begegnen bei ihm sowohl quantitativ als auch qualitativ am stärksten dort, wo er seine eigene apostolische Existenz reflektiert und zur Sprache bringt. Dies läßt den Schluß zu, daß der Bereich des persönlichen Geschicks, vor allem die Erfahrung von Leiden, der ‚Sitz im Leben‘ gewesen ist, an dem sich dem Apostel Paradoxien aufdrängten.“

nost není ze Zákona, ale že on svou naukou Zákon neruší, ale naopak upevňuje – Řím 3,31.²⁰ Paradoxii dvojího vztahu k Zákonu vidí Souček pro Pavla jako „velmi charakteristickou“.²¹ Paradoxní je i život, který z toho plyne: Jsme vyzýváni bojovat boj, který je už vybojován, usilovat o to, co samo plyne z života ospravedlněného člověka.

Dalším významným zdrojem paradoxie křesťanské víry je podle Součka eschatologie, paradoxní jednota „už ano – ještě ne“, „rozdvojená eschatologie“,²² přítomnost budoucích věcí v současnosti.²³ Eschatologie současně znamená, až se zcela naplní, konec paradoxie.²⁴ Předtím žijeme v čase víry, a odkázanost na víru je „první a poslední smysl veškeré Pavlovy paradoxie: ne duchaplnost, ne násilné řešení spekulativních potíží, ne křečovitě vzpínání k nekonečnu, nýbrž prosté uznání, že nevedou k Bohu žádné cesty, jež by měl člověk ve své moci, nýbrž jediná cesta svobodné milosti Boží, volající nás k víře a poslušnosti.“²⁵

²⁰ Podobně HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 345. „Dieses Evangelium erhält in der Auseinandersetzung mit den judenchristlichen Eiferern für das Gesetz durch Paulus die theologische Gestalt der ‚Rechtfertigungslehre‘ (besonders Gal, Röm), mit der er dem Glaubensanspruch des Evangeliums einen theologisch geschärften Ausdruck verleiht.“

²¹ Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 40.

²² Srov. tamtéž, s. 73.

²³ Eschatologický ráz Ježíšových paradoxii vidí i HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 66. „Er verkündigt eschatologische Paradoxien, die – analog zu der eigentümlichen Spannung der Reich-Gottes-Botschaft zwischen Gegenwart und Zukunft -z. T. indikativischen, z. T. imperativischen Charakter tragen. Die Beispiele sind zahlreich: ‚Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten.‘ (Mk 8,35 parr. Mt 16,25; Lk 9,24; Mt 10,39; Lk 17,33; Joh 12,25) ‚Wer der Erste sein will, soll der Letzte von allen und der Diener aller sein.‘ (Mk 9,35; vgl. Mk 1 0,43f. parr. Mt 20,26f.; Lk 22,26; Mt 23,1) ‚Denn wer unter euch allen der Kleinste ist, der ist groß.‘ (Lk 9,18). Viele aber, welche Erste sind, werden Letzte sein und die Letzten Erste.‘ (Mk 10,31 parr. Mt 19,30; Lk 13,30; Mt 20,16), Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.‘ (Mt 23,12 par. Lk 18,14).“

²⁴ Obdobně i HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 356. „Wie bei den meisten neutestamentlichen Autoren (in je verschiedener Gewichtung), so ist auch die Eschatologie bei Paulus von einer merkwürdigen Dualität gekennzeichnet, die zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen einem ‚Schon jetzt‘ und ‚Noch nicht‘ des Heils hin und her pendelt.“

²⁵ Antropologický oddíl u Součka chybí, třebaže poznámky antropologického charakteru v jeho výkladu jsou. Snad to souvisí se zdrženlivostí barthovské generace k antropologii. Naproti tomu Schröer výklad o paradoxech u Pavla začíná výkladem o „antropologické dialektice“ (Srov. SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, s. 114), k níž počítá dialektiku víry a utrpení, s Pavlovými „jako by“ v 1Kor 7,29-31, dialektiku milosti a přikázání či indikativu a imperativu a dialektiku hříchu

Souček opakovaně připomíná etický rozměr Pavlovy paradoxie. „Vidíme znovu velmi jasně, jak paradoxnost vzniká v Pavlově myšlení z po-
hnutek a předpokladů etických, nikoli spekulativních. Je to život, jenž
se nedá beze zbytku zracionalizovat, nikoli záhada světa, co vede Pavla
k paradoxním myšlenkám a výrokům.“²⁶

Co se týče synoptických evangelií, platí to, co bylo řečeno už ve vý-
kladu o paradoxii u Pavla (základ paradoxie v utrpení Mesiáše a v roz-
dvojené eschatologii, etická, nikoli noetická dimenze paradoxie: Vystup-
ňovanost požadavků až do nemožnosti být spasen, a přece to je u Boha
možné, požadavek „hojnější spravedlnosti“ než je spravedlnost farizejů
a současně „břemeno lehké“).²⁷

Zajímavým z hlediska naší práce je Součkův výklad paradoxie u Jana,
protože zde Souček musí připustit i noetickou a metafyzickou dimenzi

a zákona. Nejde tedy o nějakou obecnou antropologii, ale o výroky o člověku ve vzta-
hu k Bohu. V christologické části (120nn) se soustřeďuje na dialektiku zákona a milosti
a na komentování Gal 3,13 (Kristus nás vykoupil z kletby zákona tím, že za nás vzal
prokletí na sebe, neboť je psáno: „Proklet je každý, kdo visí na dřevě.“). Gal 3,13 cituje
Souček v souvislosti výkladu o paradoxnosti kříže ve vztahu k židovské zbožnosti
(Srov. Souček – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 20nn). V Theologii apoštola Pavla Souček an-
tropologický oddíl má, ale i zde označuje termín „anthropologie“ jako „ošidný“ (Srov.
tamtéž, s. 155).

²⁶ Také HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 343 vidí paradox jako formu, která bere vážně
evangelium i realitu světa a odvážně obojí spojuje: „Sie schützen es vor der Gefahr
idealisierender Weltferne und gegen den Vorwurf einer illusionären Erlösungslehre,
wie ihn etwa M. Buber erhoben hat. Das Wesen der Paradoxalität als Denkform, einen
scheinbaren Widerspruch bewußt auszuhalten, wahrt den Geltungsanspruch beider
Seiten, den der vorfindlichen Realität und der Glaubenswirklichkeit, ohne eine davon
zu opfern. Das Paradox ist der in seiner Kühnheit beeindruckende Versuch einer Zu-
sammenbindung dieser beiden Wirklichkeiten und annähernden Bewältigung ihrer
Inkommensurabilität.“

²⁷ Schröer (Srov. SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, s. 111)
nachází u synoptiků i několik paradoxů v logickém smyslu: Mk 10,44: „Kdo chce být
mezi vámi první, buď otrokem všech.“ Dále dvojpříkazání lásky v matoušské verzi
(Mt 22,34–40), pokud je tedy pochopíme, jak přeložil Žilka: „38 To je největší a první
příkaz; 39 Druhý je s ním stejný.“ Naproti tomu Schröer vyjadřuje pochybnost, že by
paradoxem byl i „beinahe Schlagwort der dialektischen Theologie“ Mk 9,34; Schröer
zde vidí modlitbu jako důsledek víry, pistia a apistia tu nejsou jako vyvážené alterna-
tivy, ale vira jasně předchází a převládá. Markovo „mesiášské tajemství“ vidí nikoli
jako Markovo vysvětlení nevíry zástupů, ale naopak, jak výraz paradoxu, že už se me-
siášství zjevuje, a přece je skryto i učedníkům, a sice až do vzkříšení, které je zjevením
v plnosti (s. 113).

biblické paradoxie.²⁸ Ke scéně ze závěru evangelia, kde jsou blahoslaveni věřící, kteří neviděli, říká Souček:²⁹ „Zde je v jádře naznačeno, jak křesťanská víra má paradoxní charakter i po stránce noetické.“³⁰ Paradoxie u Jana souvisí také s christologií,³¹ ale vedle ukřižovaného Mesiáše je jejím zdrojem i inkarnace, jednota logos a sarx, paradoxní v alexandrijské filosofii.³²

Od Jana vedou dle Součka linie k formální, teoretické noetice paradoxu. Pokusíme se nyní formulovat tuto implicitní Součkovu teorii paradoxu, a sice na základě drobných zmínek v jeho textu.

Důvodem paradoxní formulace biblické zvěsti není jen její vlastní obsah, ale setkání této zvěsti s realitou světa: „Paradoxie u Pavla vzniká ze srážky dvojí veličiny: zvěsti evangelia a životní reality. Obě tu musí být

²⁸ Schröer (Srov. SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, s. 114) soudí, že paradoxie souvisí s posunem v eschatologii směrem k „přítomné eschatologii“ – tím se výroky, které byly rozporné, ale vztahovaly se k tomuto a budoucímu času, staly skutečně logicky rozpornými v aristotelském smyslu (A je současně negA).

²⁹ Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 109.

³⁰ Formálně to Jan vyjadřuje nejen dvojicemi protikladných pojmů, ale i dvojznačností některých výrazů jako vyvýšit aj. (Srov. HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 68. Srov. také SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, s.126). Vyvýšení je smrt i oslavení. Paradoxně Jan užívá i slovo „hodina“, která „přichází a už je zde“ (HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 68). Schröer (Srov. SCHRÖER, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, s. 109) formuluje v návaznosti na Fuchse, že v případě paradoxu jde o dialektiku výpovědi víry, nikoli víry. Tento rozdíl mezi Součkem a Schröerem resp. Fuchsem by mohl být základem podnětné diskuse, kterou ovšem není možné vést v rámci tohoto článku. Nicméně uvidíme, že spor o paradox v teologii se vede o odpověď na tyto otázky: Jsou paradoxní naše výpovědi nebo je paradoxní i naše víra anebo je paradoxní i realita, o níž vypovídáme? (a zde: je paradoxní člověk a svět a jejich existence jako taková nebo je tato paradoxie až důsledkem hříchu? – a tedy bude odstraněna eschatologicky). Pokud vidím, nikdo pozitivně netvrdí, že paradoxie je přímo v Bohu; obvykle je paradoxie viděna jako výsledek setkání Zjevení s realitou (porušeného) stvoření.

³¹ Souček i Schröer shodně zdůrazňují paradoxii spojení sarx a logos; Schröer se narozdíl od Součka obecně více zajímá o formální paradoxie a hledá paradoxy v logickém smyslu, ty u Jana také nachází, ale i ony dle něj slouží Janově christologii. Za skutečné logické paradoxy považuje Schröer právě ty, které odkazují ke vztahu Ježíše a jeho Otce: 12,44, 14,24, 7,16 (mé učení není mé..., slovo, které slyšíte, není mé..., kdo věří ve mně, nevěří ve mně...).

³² Podobně to vidí i jiní autoři, např. Hotze (Srov. HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 67); citující Dobschütze, (op. cit., s. 184n): „Das christologische Grundparadox des Johannesevangelium ist der gleich zu Beginn auftauchende Gedanke der Inkarnation. Bei Johannes ist im höchsten Grade paradox der Satz 1,14: ‚Der Logos ward Fleisch‘, denn das gerade gehört nach antikem Denken zum Wesen des Logos, daß er etwas Immaterielles und Übergeschichtliches ist.“

v plné síle; kdyby nebylo víry v evangelium, anebo zas kdyby nebylo střízlivého poznání životní zkušenosti, nevznikla by paradoxie.³³ Jiným důvodem paradoxních vyjádření je etika, která v zájmu lásky formuluje v různých situacích různé požadavky, a ty jsou pak – položeny vedle sebe – jistě rozporné. „Formální paradox je tu jen výrazem paradoxní životní situace,“ říká Souček jinde³⁴ s ohledem na paradoxii Pavlových indikativů a imperativů – jsme vyzýváni, abychom byli tím, čím už jsme, abychom usilovali o to, co už je nám dáno. Některá učení jsou podle Součka formulována nutně paradoxně, jako příklad uvádí učení o predestinaci (v souvislosti s paradoxii vyvolení Bohem a odpovědnosti člověka za jeho odmítnutí): „Učení o predestinaci je samo o sobě paradoxní; neparadoxně se formulovat nedá.“³⁵ Paradoxními formulacemi jsou podle Součka Ježíšova blahoslavenství: „Bez dalších slov je zřejmé, jak tato prohlášení Ježíšova jsou formou i obsahem vysoce paradoxní.“³⁶ „Paradoxní i po formální stránce“³⁷ je Ježíšův výrok „chtěl-li by kdo duši svou zachovati, ztratí ji; pakli by kdo ztratil duši svou, tenť ji zachová“ (Mk 8,35).³⁸

³³ Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 35. K témuž závěru dochází i Hotze (HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 342): „Die paulinischen Paradoxien entstehen aus dem Gegensatz von Erfahrung und Offenbarung. Wo menschliche Empirie und Logik mit der Botschaft des Evangeliums kollidieren, oder umgekehrt, wo das Kerygma dem Vorverständnis weltlicher Wahrnehmung und Denkweise widerspricht, dort bilden sich Paradoxien. ‚Ort‘ der paulinischen Paradoxien ist also der Schnittpunkt von irdischer Existenz und göttlicher Offenbarung, Zeit und Eschaton, von Kerygma und Sarx, Gott und Welt.“ Hotze soudí, že v tomto smyslu nejsou paradoxy genuinní součástí Pavlovy zvěsti, ale byly mu „vnuceny“ světem.

³⁴ Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 43.

³⁵ Srov. tamtéž, s. 67. K tomu srov. také Edmund SCHLINK, *Der theologische Syllogismus als Problem der Prädestinationslehre, in Einsicht und Glaube*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1962, s. 299–320.

³⁶ Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 87. Hotze (Srov. HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 69) uvádí jako příklad logického paradoxu, který se stal i základem paradoxního teologického vyjádření *simul iustus et peccator* – 1 Jn 1,7n: „... das Blut Jesu, seines Sohnes, reinigt uns von jeder Sünde. Wenn wir sagen, daß wir Sünde nicht haben, betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns.“ Die Kombination der Verse 7 und 8 ergibt das logische Paradox, daß der an Christus Glaubende sowohl Sünder als auch kein Sünder ist.“

³⁷ Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 86.

³⁸ Blahoslavenství a podobenství uvádějí jako příklad paradoxie Ježíšova zvěstování i jiní autoři, např. Hotze (HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 67) soudí, že jejich „přehodnocení všech hodnot“ má základ v Ježíšově příběhu samotném: „Ihren konkret-realen Höhepunkt erfährt die ‚Umwertung der Werte‘ im Lebensschicksal Jesu selbst: Die

Součkova pozice (brání se noetickému systému, nicméně připouští formální paradoxii v Písmu a v teologii) je asi dobře vyjádřena následujícím citátem, navazujícím na výklad, že v situaci po hříchu je naše životní situace zatížena paradoxii, a to se týká i našeho vztahu k Bohu. „Nelze mluvit o noetickém či metafyzickém paradoxu; přesto však jsou tu náběhy k poznání, že sám základ veškeré skutečnosti, právě vztah člověka k Bohu, je iracionální, logicky nevyjádřitelný, paradoxní.“³⁹

2. FORMÁLNÍ PARADOXIE KŘESŤANSKÉ ZVĚSTI V POHLEDU NĚKTERÝCH SOUČASNÝCH AUTORŮ

Kniha Joela Arnolda *Theological Antinomy* se svým podtitulem *A Biblical Theology of Paradox*⁴⁰ zdá zpracovávat obdobnou tematiku jako Souček, ale na rozdíl od něj nesleduje ani tak materiální, jako formální linii; spíše než paradoxii biblické zvěsti se zabývá hledáním noetiky, která by byla adekvátní Písmu svatému.⁴¹ Arnold tedy dělá to, čemu se Souček snažil

Gottesherrschaft manifestiert sich nicht in Macht und Herrlichkeit, sondern im Tod des Messias am Kreuz. Der Verbrechertod Jesu ist die logische Konsequenz seiner Verkündigung.“

³⁹ Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 100. Souček ještě nezvažuje ekumenické hledisko teologie paradoxu, naproti tomu katolík Hotze vnímá souvislost teologie kříže s významem paradoxu v evangelické teologii: „Bis heute präsentiert sich das Denken in Paradoxien als eine Domäne des Protestantismus. So hätte eine systematische Auseinandersetzung mit der Denkform der Paradoxalität bei Sören Kierkegaard, Karl Barth und Rudolf Bultmann anzusetzen“ (s. 347). „Traditionell bis hin zu Karl Rahner spricht die katholische Theologie lieber vom ‚Mysterium‘ oder ‚Geheimnis‘ als vom Paradox, obwohl sie teilweise die gleichen Phänomene damit bezeichnet“ (s. 348). Hotze vidí svou práci také jako příspěvek k ekumenickému sblížení (HOTZE, *Paradoxien bei Paulus*, s. 351).

⁴⁰ JOEL ARNOLD, *Theological antinomy: a biblical theology of paradox*, London: Paternoster, 2020.

⁴¹ V této studii citujeme dva recentní anglicky psané prameny, což neznamená, že by se formální stránkou paradoxu nezabývala i německy psaná teologie, naopak, první práce reflektující užívání paradoxu v teologii byla vydána záhy (1933) po Součkově publikaci, k užívání paradoxu v teologii a zejména v dialektické teologii však zaujala jednostranně odmítavý postoj. Pozitivnější přístup zaujal v návaznosti na Schlíngovy práce Wilfried Joest. Ten se především pokusil o formální utřídění problematiky: Až do baroka označoval pojem paradoxu něco překvapivého, co bylo v rozporu s očekáváním či obecným míněním a co se přesto ukázalo jako pravdivé či výstižné – tak je tomu i s jediným použitím pojmu paradoxon v Novém zákoně (Lk 5,26). Zde je paradox pojímán „předlogicky“, rozpor není v logické struktuře tvrzení, ale mezi

vyhnout, což nutně neznamená, že by Souček byl proti tomuto počínu, Při komentování paradoxie v Janově evangeliu totiž Souček píše, že zde jsou

výrazněji vedeny linie, jež z této zbožnosti vedou do „teorie“, do „noetiky“ a „metafyziky“. Je tu nastoupena cesta velmi nebezpečná, zintelektualizování evangelia je na obzoru. To však neznamená, že je to cesta zásadně neoprávněná, falešná; nebezpečí se nemusí propadnout – a kdo by se odvážil tvrdit, že jít za důsledky a implikacemi víry na poli myšlenkovém je zbytečné a zásadně chybné?⁴²

(A zde končí kapitola, takže toto tvrzení není dále nijak relativizováno.)

Biblickým východiskem je Arnoldovi zjištění, že biblické výroky a biblické argumentace zásadně pracují s logikou, ale že Bible obsahuje i výroky, které jsou paradoxní. Lidské myšlení tedy není vyloučeno, ale naráží na limity – a pokud odvolání na paradox nemá být pouze omluvou pro logický nesmysl, je třeba stanovit i podmínky, za kterých je toto odvolání možné a tedy nesvévolné. Tento problém Souček nemusí vůbec řešit, protože paradoxie biblických výroků je pro něj výrazem paradoxní reality, kterou se snaží vyjádřit. S tím by Arnold souhlasil, biblické para-

jednáním a lidským očekáváním; výrok sám nemusí být vnitřně rozporný, ale stává se rozporným až vůči realitě narušené hříchem – paradoxní není ani tak, že se Boží syn stal člověkem, ale že přijal porušenost lidství, člověčenství v jeho vzpouře proti Bohu: „Toho, který hřích nepoznal, za nás učinil hříchem, abychom se my v něm stali Boží spravedlností“ (2Kor 5,21 CSP). Většina Ježíšových formálně paradoxních výroků obsahuje paradox, který lze logicky zrušit; smyslem výroku není ovšem jeho logická analýza, ale odvaha víry, která se spolehne na jeho pravdivost: „Kdo svůj život ztratí pro mě a pro evangelium, ten jej nalezne“ (Mk 8,35). Logicky nezrušitelný paradox je zřejmě ve výroku Fi 2,12n: „...s bázní a chvěním uvádějte ve skutek své spasení. Neboť je to Bůh, který ve vás působí, že chcete i činíte, co se mu líbí.“ Schlink, na kterého Joest navázal, se paradoxii zabýval v souvislosti syllogismu, na němž je založeno učení o predestinaci, a vyvodil, že žádná z jeho premis není paradoxní, paradoxní je až závěr z premis vyvozený. Joestovou otázkou pak je, jak stanovit, za jakých podmínek tento zákaz syllogismu platí (aby se zamezilo svévoli vidící paradox tam, kde by se mělo pokračovat v logickém myšlení). Joestův závěr je formulován opatrně v tom smyslu, že paradoxní jsou teologické výroky zřejmě tam, kde je třeba současně myslet Boží jednání a lidský hřích; naproti tomu nejsou nutně paradoxní tam, kde je třeba současně myslet Boží a lidské jednání, Boží všemohoucnost a svobodu člověka, protože to se děje na dvou různých rovinách. Takto by pak bylo možné formulovat, za jakých podmínek je paradox v teologii oprávněný, totiž tam, kde mluvíme současně o Božím jednání a o lidském hříchu či jeho důsledcích. Srov. Wilfried JOEST, „Zur Frage des Paradoxon in der Theologie,“ in *Dogma und Denkstrukturen: Edmund Schlink zum 60. Geburtstag*, ed. Wilfried Joest – Wolfhart Pannenberg, Göttingen, 1963, s. 116–151.

⁴² Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 114.

doxy pro něj nejsou problém, problematické jsou až paradoxy v teologických tvrzeních na tyto výroky navazujících.

Formálně logický Arnoldův akcent vede k tomu, že východiskem je přesné vymezení pojmu paradoxu a jeho odlišení od jiných forem výroků. Paradoxní jsou pro Arnolda výroky, které jsou jako jednotlivé logiky bez problémů, ale postaveny proti sobě tvoří kontradikci.⁴³ Paradox je výrazem diskontinuity Božího a lidského myšlení.⁴⁴ Může být zjevný nebo skutečný. Teologické strategie jsou tři: Buď se snažit paradox co nejvíce eliminovat harmonizací, nebo naopak rezignovat na racionalitu nakolik to lze, nebo postupovat komplementárně, tj. připustit, že Písmo obsahuje jak logickou argumentaci tak paradoxy, z nichž některé jsou zdánlivé a některé skutečné a s těmi pak musíme žít. Ortodoxní teologie potřebuje figuru paradoxu – snaha eliminovat paradox je příznačná pro tvorbu heterodoxních stanovisek.

Podíváme-li se touto optikou zpětně na Součkovy výklady, pak ovšem je patrné, že Souček užívá výrazu paradox dosti vágně a dle mého soudu synonymně s jinými formulacemi, jako „paradoxie a iracionalita“,⁴⁵ „těžkopádná dialektika Ř 6“, z níž je prý vidět, že „obě jeho teze jsou logicky neslučitelné“,⁴⁶ „jisté vnitřní napětí“,⁴⁷ „napětí jiných dvou pólů náboženských“ či „kontrast výroků“,⁴⁸ „dvojnásobné znamení“. ⁴⁹ Souček mluví o tom, že je třeba paradoxně ani ne tak myslet jako paradoxně žít, ale v závěru knihy formuluje totéž jinými slovy: „Jde o to nést riziko víry, jde o to žít nebezpečně bez bázně a uhýbání.“⁵⁰ Synonymem paradoxie kříže je bláznovství kříže, které je i v názvu knihy.⁵¹ Cílem

⁴³ Srov. Arnold, *Theological antinomy*, s. 3.

⁴⁴ Tamtéž, s. 9.

⁴⁵ Srov. Souček – Čapek, *Bláznovství kříže*, s. 42.

⁴⁶ Tamtéž, s. 44.

⁴⁷ Tamtéž, s. 97.

⁴⁸ Tamtéž, s. 98.

⁴⁹ Tamtéž, s. 108.

⁵⁰ Tamtéž, s. 135.

⁵¹ Novozákonními synonymy pojmu paradoxie se zabýval i Schröer (Srov. Schröer, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem*, s. 98nn) a došel k obdobnému závěru jako Souček, tj. že pojmu paradox nejspíše odpovídá pojem *μωρια* (bláznovství), což nakonec není překvapivé, vidíme-li, že většina výkladů o novozákonním paradoxu se zabývá 1Kor 1,18–25 (podobně ale i Řím 1,22). *Μωρια* označovala v řečtině bláznovství jakožto bezbožnost, neporozumění Božímu řádu či v Písmu (LXX a NZ) Božím eschatologickým záměrům (Mt 25,2 – bláznivé panny). Schröer vidí moudrost tohoto světa/věku/lidí/moudrých v kontextu toho, čím se člověk může chlubit a tím v jednotě se silou, šlechtictvím a bytím a tím v protikladu k tomu, co vyvolil Bůh: „co je světu

Součkova výzkumu bylo projít Nový zákon s otázkou, „do jaké míry a v jakém smyslu je tam pochopen ‚bláznivý‘, paradoxní charakter víry, tak výrazně naznačený v 1K 1.2.“⁵² Součkova vágnost v užívání pojmu paradox ovšem vyjadřuje i pochybnost,

je-li termín „paradox“ zcela vhodný pro to, o č šlo v této knize. Bylo by lépe, kdyby bylo možno užít termínu jiného, méně zatíženého teoretičností. Nevím však o žádném jiném přibližně vhodném termínu, vystihujícím všechny souvislosti „bláznivého kázání“ Kristova. Nebude tedy než zůstat při slově „paradox“, nesmíme však zapomenout, že tímto slovem chceme vyjádřit tu okolnost, že evangelium je „bláznovstvím“ právě těm lidem, kteří hledají „moudrosti“, tj. na prvním místě teoretické pravdy a kteří všechno, s čím se setkají, měří teoretickou spekulací.⁵³

Paradoxie není nicméně pro Součka absurdita: „Paradoxnost víry není totéž, co její absurdnost, definitivní nesmyslnost nebo fiktivnost jejího obsahu.“⁵⁴

Arnold ovšem také vystupuje s nárokem, že dělá „biblical theology“, nicméně je nápadné, jak odlišné příklady paradoxie víry uvádí v kapitole, kde se zabývá příklady teologické paradoxie. Ačkoli prý existují i menší příklady, „there are five major areas for antinomy: the Trinity, the Incarnation, the problem of evil, sovereignty and free will, and the infinity of God.“⁵⁵ Paradoxii těchto témat pak Arnold skutečně dokládá odkazy na biblické základy příslušného učení, nikoli na teologickou reflexi či spekulaci.

bláznovstvím, to vyvolil Bůh, aby zahanbil moudré, a co je slabé, vyvolil Bůh, aby zahanbil silné; neurozené v očích světa a opovržené Bůh vyvolil, ano, vyvolil to, co není, aby to, co jest, obrátil v nic – aby se tak žádný člověk nemohl vychloubat před Bohem“ – tedy bláznivé, slabé, neurozené, opovržené, to, co není (1Kor 1,27–29). – Dalšími pojmy, které Schröer zvažuje, jsou *μυστηριον* a *σκανδαλων*. Cituje Bartha, pro něhož je *μυστηριον* biblickým ekvivalentem paradoxu (ovšem až v druhém vydání komentáře Římanům), podobně pro E. Brunnera; Tillich a Althaus užívají paradox a *mysterion* synonymně. Bornkamm vidí tajemství ve vztahu k eschatologickému plánu Božímu a v tomto je i paradoxní: právě jako zjevení je tajemství, odhalením i zahalením. Co se týče pojmu *σκανδαλων*, Souček i Schröer se opírají oba o monografii G. Stählina, kterou Souček v úvodu uvedl mezi spisy, které ho „spíše zklamaly“ a také Schröer je k Stählinovým závěrům kritický a nepřijímá jeho tvrzení, že tento pojem má dialektický charakter stejně jako bláznovství. Vyjadřuje vždy jen negativní hodnocení a proto podle Schröera nemůže vytvářet logický paradox.

⁵² Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 128.

⁵³ Tamtéž, s. 134.

⁵⁴ Tamtéž, s. 63.

⁵⁵ Srov. ARNOLD, *Theological antinomy*, s. 43.

Srovnáme-li tento výčet se Součkovým výkladem, pak Arnold vůbec nevychází z klíčové paradoxie Kristova kříže. Jako druhé téma zmiňuje inkarnaci, tou se Souček zabývá až ve výkladu o Janovu evangeliu a vidí zde už určitý posun od Ježíšova a Pavlova centrálního paradoxu (ač obojí je christologická problematika). Problému zla, resp. Teodiceje se Souček dotýká, ovšem skutečně „paradoxně“ a zcela nespekulativně:

Paradoxní přitakání k utrpení, založené v přesvědčení o reálném účastenství na Kristově smrti, nahrazuje Pavlovi theodiceu. Je nápadné, že otázka smyslu utrpení, tak často diskutovaná ve Starém zákoně (Job, Ž 73 aj.) v Novém takřka zmlká... Paradoxie – vyhlížející ovšem k eschatologickému vykoupení – má tu /tj. v Řím 8/ zřetelně funkci theodicey.⁵⁶

Naproti tomu u Arnolda je kniha Job významným pramenem argumentace a citátem z Job 11,7–9 celá kniha končí. Job je ovšem využíván nejen v otázce zla a utrpení, ale spíše je otázka zla a utrpení u Joba a Boží odpověď na ni Job 38–41 pojata jako argumentace pro „theology of silence“.⁵⁷ Problém Boží nekonečnosti Součka vůbec netrápí, a problém vztahu Boží suverenity a lidské svobody u něj zaznívá jen na okraj Božího a lidského jednání v události spásy. Tento nepoměr je dán zjevně tím, že Arnoldova *biblical theology* je do značné míry *philosophical theology*.

Argumentace 1. kapitolou 1. listu do Korintu oba autory spojuje, u Součka je ovšem základem argumentace Kristův kříž, kdežto u Arnolda spíše obecnější limitovanost lidského poznání.

Zatímco Arnold se snaží o blízkost biblickému textu, zkoumá James Anderson⁵⁸ epistemologickou problematiku paradoxu na dogmatické tvorbě staré církve, přičemž oblasti, kde vidí paradox, a metoda přístupu k paradoxu jsou u něj obdobné jako u Arnolda.⁵⁹

⁵⁶ Srov. Souček – Čapek, *Bláznovství kříže*, s. 37.

⁵⁷ Srov. Arnold, *Theological antinomy*, s. 152.

⁵⁸ James Anderson, *Paradox in Christian theology: an analysis of its presence, character, and epistemic status*, Milton Keynes: Paternoster, 2007. Paternoster theological monographs.

⁵⁹ O úplně jiný přístup se v době poválečné diskuse o paradoxech pokusil Hans Ehrenberg (Srov. Hans Ehrenberg, *Die Paradoxien des Evangeliums*, München, 1957). Ve stručném spisku v řadě Theologische Existenz heute nediskutuje teoreticky paradox jako formu myšlení, ale podle svých vlastních slov se snaží o nový způsob myšlení: „Ich produziere nicht eine neue Exegese, nicht einen neuen Gedanken, sondern eine neue Art zu denken“ (s. 39). Tento „nový druh myšlení“ je ovšem na základě jeho „příkladů“ dosti nesnadné charakterizovat. Jisté je, že Ehrenbergovi jde o takovou četbu evangelií, která nestírá a neharmonizuje to, co je v evangeliích a v Písmu zarážející či

Kdo by čekal, že součkovské problematice biblického paradoxu bude blízko práce Heinricha Krafta s názvem *Die Paradoxie in der Bibel und bei den Griechen als Voraussetzung für die Entfaltung der Glaubenslehren*,⁶⁰ ten bude zklamán. Autor sice ví, že Bible v řeckém znění obsahuje slovo paradox (a je paradoxní, že Souček se těmito místy, ani oním jediným v Novém zákoně nezabývá, protože tím biblická práce obvykle začíná), ale o biblickém pojetí paradoxu se dozvíme jen málo. Jediným výskytem slova paradoxon v Novém zákoně je Lk 5,26, kde po uzdravení nemocného lid žasne: Viděli jsme paradoxa, což Kraft navrhuje přeložit: Zažili jsme zjevení zachraňující moci Boží.⁶¹ Hlavní pozornost ale věnuje devíti starozákonním výskytům slova paradoxos,⁶² které překládá jako podivuhodný (wunderbar). Tento pojem se vyskytuje až v pozdních, apokryfních textech. V historických knihách Starého zákona překladatelé tento pojem nepotřebovali; Boží skutky jsou podivuhodné, ale ne paradoxní. Vlastní paradoxii vidí Kraft u biblických proroků, kteří musí vystupovat s autoritou mluvení ve jménu Božím, ale tuto autoritu nemohou ničím podložit (tento postřeh by se asi Součkovi líbil, neprokazatelnost a nedokazatelnost Božího slova je jeho tématem). Vyostření paradoxie proroka vidí Kraft u Jonáše, jehož legitimací je právě to, že se jeho varování nenaplní. U Pavla vidí Kraft paradoxii v argumentaci v 1Kor 8–11, kdy výklad směřuje k závěru, že naší svobodou je své svobody se v konkrétní věci zříci s ohledem na slabé. Shodně se Součkem se dovolává 1Kor 1,25 a také paradoxní situace apoštola jako „povrhele lidstva“.⁶³

pohoršlivé, a že se autor snaží číst Písmo očima „těch druhých“, s jistým akcentem k proletariátu vedle zburžoaznělé církve. Paradox je u Ehrenberga stejně jako u Součka spíše věcí obsahu evangelia než formy. Ehrenbergovi jde také spíše o to, jak kázat a jak otevírat nové prostory evangeliu ve světě, než o teologický systém. Sám svůj styl charakterizuje jako něco mezi aforismem a tlustou knihou, což by se do jisté míry dalo vztáhnout i na Součkovu knížku s jejími stručnými pregnantními formulacemi témat, které by vydaly na knihu. Exmplář, který mám k dispozici, je na okrajích textu plný otazníků – mnohá Ehrenbergova zajímavá tvrzení jsou nezdůvodněná. Bylo by zajímavé zjistit, kdo je autorem poznámek, tj. zda si knihu neopatřil prof. Souček jakožto tehdejší novozákoník KEBF. Kdyby to někdo chtěl zkoumat, tak na s. 7 je dole připsán psacím písmem několikaslavný citát z Jn 17.

⁶⁰ Heinrich KRAFT, „Die Paradoxie in der Bibel und bei den Griechen als Voraussetzung für die Entfaltung der Glaubenslehren,“ in *Das Paradox – Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, ed. von Paul Geyer – Roland Hagenbüchle, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007, s. 247–272.

⁶¹ Srov. KRAFT, *Die Paradoxie in der Bibel*, s. 249.

⁶² Tamtéž, s. 254.

⁶³ Srov. SOUČEK – ČAPEK, *Bláznovství kříže*, s. 30.

Kraft se dosti podrobně⁶⁴ zabývá tím, že v Ti 1,12 je citován paradox lháře; co to ale přináší k osvětlení biblické teologie paradoxu, není zřejmé; zřejmě je pro autora v jeho kontextu zajímavé prostě samotné kulturní prolínání filosofické a biblické paradoxie na cestě k patristické syntéze.⁶⁵

Mnohem zajímavější je v našem kontextu jiný příspěvek v téže knize, a sice studie Henninga Schröera *Das Paradox als Kategorie systematischer Theologie*.⁶⁶ Schröer se explicitně vrací k diskusi z počátků dialektické teologie, na niž reagoval i Souček (zmiňuje vedle Bartha i Bultmanna a E. Brunnera, na něž se Souček odvolává). Bylo by zajímavé vědět, zda Souček už měl k dispozici první díl Barthovy dogmatiky vydaný v témže roce a zda jeho pochybnosti o vhodnosti užívání slova paradox souvisí s Barthovým varováním před přílišným užíváním tohoto slova, poté, co prý toto slovo vykonalo v teologii dobré služby, ale také vedlo k různým zmatkům.⁶⁷ Po odeznění první fáze dialektické teologie už téma paradoxu nikdy nenabývalo významu, jaký mělo v době, kdy Souček psal svou knihu. Významným příspěvkem k teologii paradoxu byl podle Schröera Nygrenův pokus rozlišit vztah k paradoxu v religionistice a teologii. Nygren si všímá i relativního nezájmu římskokatolické teologie o téma paradoxu, jako jedinou výjimku cituje R. Schaefflera. Stejně jako Souček spojuje i Schröer paradoxii nikoli s Bohem, ale s lidským hříchem,⁶⁸ oba zřejmě v návazání na Bartha. Schröer zmiňuje stejně jako Kraft jediný novozákonní výskyt slova paradoxon, vidí však jako paradoxní nejen událost, ale i její nárok na naše myšlení. Zázrak není paradoxní sám o sobě, ale až v konfliktu s fyzikou či našimi představami a očekávání-

⁶⁴ Srov. Kraft, *Die Paradoxie in der Bibel*, s. 259.

⁶⁵ Nicméně na Kraftově výkladu je důležité, že diskusi o paradoxu nevidí v úzkém kontextu dialektické teologie, ale v antické souvislosti, kde jsou kořeny užívání slova paradox. Dobrým přehledem o užívání tohoto pojmu v antice křesťanské, předkřesťanské i nekřesťanské je heslo „Paradoxon,“ in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart: Hiersemann, 2015, s. 968–986. Autoři hesla Jean-Claude Fredouille a Francesco Zanella si všímají jeho rétorické, filosofické i židovskokřesťanské souvislosti. Zaměřují se ovšem na paradox jako na formu vyjádření, zatímco pro Součka je paradox charakteristikou obsahu zvěsti. V hesle je zajímavá zejména pasáž o oxymoronu jako minimální formě paradoxu – jako příklad jsou uvedeny např. Iz 29,18 LXX ἀκούουσται κωφοί a Řím 4,18 παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν a 2Kor 12,4 ἄρρητα ὀήματα.

⁶⁶ Henning Schröer, „Das Paradox als Kategorie systematischer Theologie,“ in *Das Paradox – Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*, ed. von Paul Geyer – Roland Hagenbüchle, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007, s. 61–70.

⁶⁷ Srov. Schröer, *Das Paradox als Kategorie systematischer Theologie*, s. 62.

⁶⁸ Tamtéž, s. 65.

mi.⁶⁹ Paradoxie neznamená pro Schröera iracionalitu, pojem paradoxu je blízký pojům sakramentum a mysterium,⁷⁰ nejde o popření logiky, ale o její přerušení, o připomenutí eschatologické výhrady našeho mluvení o Bohu. Paradox nemůže být metodou teologie, nicméně však známkou dobré teologie je, že objevuje paradoxy, místa úžasu a nutnosti obrácení.⁷¹ Paradox nevyžaduje *sacrificum intellectus*, ale signalizuje *sacramentum intellectus*, přítomnost tajemství na hranici myšlení mezi antinomií a absurditou. Teologie, zvláště systematická, potřebuje nutně paradox, právě jako korektiv svých systémů.

Schröerův text je možno vidět jako komplementární k Součkovu textu, v jehož úvodu Souček naznačil, že se chce vyrovnávat s inspirací barthovské teologie, ale v závěru knihy už se k těmto podnětům jmenovitě nevyjádřil.

3. PARADOXNÍ OBSAH KŘESŤANSKÉ ZVĚSTI V POHLEDU NĚKTERÝCH SOUČASNÝCH AUTORŮ

Přednostně paradoxním obsahem křesťanské víry a v podstatně menší míře paradoxem jako formální strukturou výpovědi víry se zabývá systematicko-teologická disertace Justina C. Pecha⁷² o paradoxu a pravdě, přičemž v prvních dvou částech knihy nejde o vztah paradoxu a pravdy, ale o pojetí paradoxu u Henri de Lubaca a o pojetí pravdy u Josepha Ratzingera, následně pak o to, jak toto pojetí určuje jejich teologie milosti, a konečně v závěrečné části se autor pokusil uvést obě pojetí do vztahu. Předmětem výzkumu je tedy primárně Boží milost, teologie milosti, a Pechova práce je tak jednou z mála, které podobně jako Souček spojují paradox především s obsahem víry. V úvodní části výkladu o de Lubacovi je podán přehled pojetí (teologického) paradoxu od Kierkagaarda po současnost, čímž je uveden do kontextu i Součkův výklad s letmým odvoláním na Bartha, kterému (a katolickému vyrovnání s Barthem) je zde věnován větší prostor (a sice průběžně v celé knize). Pechův výklad

⁶⁹ Tamtéž, s. 64.

⁷⁰ Tamtéž, s. 66.

⁷¹ Tamtéž, s. 69.

⁷² Justinus C. PECH, *Paradox und Wahrheit: Henri de Lubac und Joseph Ratzinger im gnadentheologischen Gespräch*, Münster: Aschendorff Verlag, 2020. Frankfurter theologische Studien.

je dosti ovlivněn pracemi Henninga Schröera, jemuž jsme věnovali pozornost výše. Vytkli-li jsme výše Součkovi, že jeho pojem paradoxie je neostrý, pak Pech toto konstatuje u většiny teologů, kteří tento pojem užívají.⁷³ Novozákonním příkladem paradoxu je i Pechovi výklad v 1Kor 1, ale spíše slabost Boží než bláznovství Boží. I Pech cituje 2Kor 12, ale zde opět je pro něj v popředí „chlubení slabostí“. U Bartha zmiňuje Pech, že paradox je pro něj formálním znakem každé správné dogmatické výpovědi.⁷⁴ Zjevení u Bartha není dotažením lidského vědění, ale jeho protikladem, odtud jeho paradoxní charakter. Z hlediska Pechova následného výkladu je důležité, že takto pojaté Zjevení činí z paradoxu pojitko teologické epistemologie a teologie milosti.⁷⁵

U de Lubaca je paradox přítomen v realitě a tedy předchází reflexivní akt. Paradox je znakem pravdivosti reflexe skutečnosti, „le paradoxe est signe nécessaire de vérité“ (de Lubac)⁷⁶. Spolu se Součkem a Barthem vidí de Lubac antisystémovou funkci paradoxu, třebaže u Pecha se zdá, že paradox je v nějaké míře i umožněním myslitelnosti systému, který ovšem přesahuje: Paradox umožňuje současně myslet to, co je protikladné.⁷⁷ Paradoxie je u de Lubaca přirozená (vyplývající z protikladů Bůh-člověk, viditelný-neviditelný, časný-věčný) nebo teologická (paradoxy Zjevení). Paradoxie víry znamená její nedokazatelnost – třebaže na rozdíl od Bartha není víra u de Lubaca paradoxní jako celek. Paradoxem paradoxů je pro de Lubaca inkarnace – to je pro Součka už janovský posun. Paradox je výrazem situace člověka, otevřenosti ducha směrem k cíli člověka, k Bohu – k cíli, kterého však člověk nemůže dosáhnout. K naplnění tohoto cíle dochází jen z iniciativy Boží (z Boží milosti), ze svobodného jednání Božího (paradox přirozenosti a milosti). Tento paradox je pak základem de Lubacovy teologie milosti: Spojení antropocentrického a theocentrického přístupu, anabasis a katabasis je paradoxní. Z Pechova výkladu se zdá, že de Lubac vidí klíčový Součkův paradox, kříž, spíše jako pohoršení pro víru: Paradoxní je unést toto pohoršení a pravdu za ním skrytou.⁷⁸ Jinde Pech o kříži v souvislosti s výkladem o paradoxu

⁷³ Srov. PECH, *Paradox und Wahrheit*, s. 35.

⁷⁴ Tamtéž, s. 43.

⁷⁵ Tamtéž, s. 44.

⁷⁶ Tamtéž, s. 312.

⁷⁷ Tamtéž, s. 47.

⁷⁸ Tamtéž, s. 53.

nemluví. Vedle antropologie a učení o milosti de Lubac spojuje paradox s výkladem o církvi a jejích strukturách.⁷⁹

Paradox je nezrušitelný, je třeba jej unést v životě víry a vzdor těžkostem současně myslet oba protikladné výroky – ale analogicky k Součkovu výkladu vidí i de Lubac celou situaci v eschatologické perspektivě: Paradox je výrazem syntézy, kterou očekáváme.⁸⁰

Vzdor tomu, že Pech spojuje paradox s de Lubacem, je z jeho výkladu zřejmé, že paradox má velký význam i u Ratzingera⁸¹ (výraz paradox či paradoxní například prostupuje celý jeho *Úvod do křesťanství*). Teologií paradoxu jsou Ratzingerovy exercicie pro *Communione e Liberazione* (*Auf Christus schauen*). Paradoxní je víra, paradoxní je Boží jednání v dějinách (skrytost a zjevnost Boží), paradoxní je teologie jako spojení víry a vědy,⁸² paradoxní je christologie a učení o Trojici, paradoxní je jednota Boha víry a boha filosofů, paradoxní je situace věřících, jak ji vyjadřují blahoslavenství.⁸³ I pro Ratzingera je struktura církve paradox-

⁷⁹ Tamtéž, s. 104.

⁸⁰ Tamtéž, s. 273. Paradoxem u de Lubaca (a okrajově u Ratzingera) se zabýval ještě před Pechem Rudolf Voderholzer, jehož studii *Das Paradox als spezifische theologische Denkform nach Henri de Lubac* Pech selektivně cituje (Srov. Rudolf Voderholzer, „Das Paradox als spezifische theologische Denkform nach Henri de Lubac,“ in *Wie läßt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, ed. Werner Schüssler, Darmstadt: wbg Academic in Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, s. 217–233). Voderholzer zdůrazňuje souvislost mezi zájmem o paradox a snahou osvobodit se od scholastického myšlení, v němž de Lubac viděl formu teologického racionalismu (podobně jako se chtěl pomoci paradoxní formy myšlení osvobodit Kierkegaard z pout Hegelova systému); nicméně se jedná o teologickou tradici sahající až k patristice: Voderholzer cituje (s. 219) Cyrila Alexandrijského, pro něhož je paradox souhrnným pojmem pro celé Boží jednání ke spáse. Pojem paradoxu je u de Lubaca blízký pojmu mysterium, přičemž ve snaze nahradit scholastickou nadčasovou abstrakci personálně dějinným přístupem se vrací k Augustinovu *Non est enim aliud Dei mysterium nisi Christus* (s. 222). De Lubac rozlišuje mezi inintelligible a incomprehensible, což bychom mohli česky asi přeložit tak, že mysterium nevystihneme, ale rozumíme, oč jde. Paradox není logický rozpor ani hádanka, ale formální struktura postižení mystéria, jímž se Bůh sděluje lidem. Všechny pojmy, vystihující situaci člověka před Bohem, jsou paradoxní (s. 223). Myslet současně reality, které se zjevně nevylučují, ale lidské myšlení není schopné je syntetizovat – to je paradox víry. Voderholzer nesouhlasí s Frommem, který v *Umění milovat* postavil proti sobě paradox a dogma. Ve skutečnosti je struktura dogmatu paradoxní a nechce být racionálním zrušením mystéria, ale odpovědí církve na Boží sebesdělení; odpovědí, která má mysterium dosvědčit a uchovat (rozhovor s Frommem s. 217 a znovu s. 233).

⁸¹ Srov. Pech, *Paradox und Wahrheit*, s. 281.

⁸² Tamtéž, s. 282.

⁸³ Tamtéž, s. 285.

ní a paradoxní jsou ovšem i dějiny církve – časy obnovy a sjednocování bývají i časem rozkolu... Paradoxní je svatost a nesvatost církve, věrnost a nevěrnost Bohu. Milost Boží má právě tuto dramatickou podobu, omilostňování nehodných, a v této paradoxii je pak církev formou milosti ve světě.⁸⁴ Z Pechova výkladu se zdá, že u Ratzingera má mnohem větší význam paradox, který je u Součka základem všeho, totiž paradox smrti na kříži.

4. SOUČASNÉ BIBLICKO-TEOLOGICKÉ POHLEDY NA PARADOXII KŘEŠŤANSKÉ ZVĚSTI

Součkova práce byla inspirována debatou o fundamentálně teologických otázkách, ale jeho postup je biblicko-teologický. Nabízí se otázka, zda existují díla v oblasti biblické teologie, která by osvětlovala nebo prohlubovala Součkův projekt. Vzdor bohatství biblicko-teologických studií bylo poměrně těžké najít publikaci, kterou bychom mohli do dialogu se Součkem zapojit, a publikace, které zde nakonec uvádíme, jsou poněkud starší než ostatní zde citované tituly: *The Paradox of Cross in the Thought of ST Paul* Anthony Tyrella Hansona⁸⁵ a *Paradoxien bei Paulus: Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie* Gerharda Hotze.⁸⁶ Nejmladší podle data vydání zde představenou biblistickou publikací je disertace Narry F. Santose *Slave of All: The Paradox of Authority and Servanthood in the Gospel of Mark* z r. 1994, publikovaná se skoro desetiletým zpožděním.⁸⁷

Hansonova práce nese v názvu slovo paradox, a sice paradox kříže, a vychází z obdobných textů jako Souček; stejně jako Souček se – vzdor názvu – nezastavuje u textů apoštola Pavla, ale sleduje i další texty Nového zákona a navíc i texty apoštolských otců s obdobným výsledkem jako Souček, totiž že paradox kříže v nich slábne („The paradox is fa-

⁸⁴ Tamtéž, s. 301.

⁸⁵ Anthony Tyrell HANSON, *The Paradox of Cross in the Thought of ST Paul*, Journal of the Study of the New Testament Supplement, Series 17, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987.

⁸⁶ Gerhard HOTZE, *Paradoxien bei Paulus: Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie*, Aschendorff, 1998.

⁸⁷ Narry F. SANTOS, *Slave of All: The Paradox of Authority and Servanthood in the Gospel of Mark*, London: Sheffield Academic Press : T & T Clark, 2003. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series, 237.)

ding.“)⁸⁸. Přitom se ovšem Hansonovi téma paradoxu rychle vytrácí, aby se k němu sice vrátil v závěru práce, ale jen s odkazem na význam paradoxu v diatribe, přičemž rozdíl vidí v tom, že biblický paradox je logicky nerozřešitelný⁸⁹ a jakožto literární forma je teologicky podmíněn paradoxní povahou svého předmětu.⁹⁰ Podobně se mu teologie kříže mění v „Paul’s theology of suffering.“⁹¹

⁸⁸ Srov. HANSON, *The Paradox of Cross in the Thought of ST Paul*, s. 182.

⁸⁹ Tamtéž, s. 184.

⁹⁰ Tamtéž, s. 186.

⁹¹ Srov. tak explicitně tamtéž, s. 157. Významem apoštolova utrpení se zabýval již počátkem šedesátých let Erhard Kamlah. Srov. ERHARD KAMLAH, „Wie beurteilt Paulus sein Leiden? Ein Beitrag zur Untersuchung seiner Denkstruktur,“ *ZNW* 54 (1963): 217–232. Kamlah vidí paradox v tom, že se život ukázal na Ježíšově smrtelném těle, a právě tak se ukazuje na apoštolově smrtelném těle a na životě každého následovníka Kristova. Předobrazem utrpení Krista jako Služebníka je i utrpení starozákonních proroků, v jehož tradici Pavel zřejmě interpretuje i svou službu evangeliu. Proto je možno se utrpenými ranami paradoxně chlubit a radovat se v utrpení (přičemž apoštol zřejmě užívá antické literární formy, kdy jsou oslavovány hrdinovy slavné činy i utrpené rány, ale Pavel právě slavné činy nezmiňuje a „chlubí se“ utrženými ranami). Utrpení patří ke Kristu a je znamením, že i my patříme ke Kristu a proto důvodem k radosti. Kamlah cituje mj. 2Kor 4,8nn: „Na všech stranách jsme tísnění, ale nejsme zahrnutí do úzkých; jsme bezradní, ale nejsme v koncích; jsme pronásledováni, ale nejsme opuštěni; jsme sráženi k zemi, ale nejsme poraženi. Stále nosíme na sobě znamení Ježíšovy smrti, aby i život Ježíšův byl na nás zjeven. Vždyť my, pokud žijeme, jsme pro Ježíše stále vydáváni na smrt, aby byl na našem smrtelném těle zjeven i Ježíšův život.“: „Jesu Leben tritt am sterblichen Fleisch in Erscheinung. Das ist ein Paradox, wie es zugespitzter in der Sprache des Paulus kaum zu denken ist. Daß am Sterblichen das Leben in Erscheinung tritt, ist schon gegen jede Erwartung.“ Ale ještě větší paradox je v tom, že tělo v pavlovském smyslu je pojem pro lidství oddělené od Boha, lidství pod vládou hříchu: „Aber noch schroffer stehen Jesus und das »Fleisch« im paulinischen Sinne einander gegenüber; denn Fleisch ist ja bei ihm der Inbegriff des von Gott gelösten menschlichen Wesens, das unter der Macht der Sünde steht. Es ist in der Sprache der Gegenüberstellung von Adam und Christus das, was die von Adam herrührende Menschheit kennzeichnet. In diesem Paradox ist das, was sich bisher über das besondere Leiden des Paulus als Apostel beobachten ließ, ins Grundsätzliche erhoben“ (s. 230). Boží Syn vzal svým vtělením na sebe tuto kletbu, srov. Ga 3,13: „Ale Kristus nás vykoupil z kletby zákona tím, že za nás vzal prokletí na sebe, neboť je psáno: ‚Proklet je každý, kdo visí na dřevě.‘“ Pavel jako následovník Kristův proto může říct dle Řím 9,3: „Přál bych si sám být proklet a odloučen od Krista Ježíše za své bratry, za lid, z něhož pocházím.“ Paradoxie naší účasti na lidství Adamově a na lidství Kristově vede k paradoxům naší existence ve světě, srov. 2Kor 6,8nn: „Procházíme slávou i pohanou, zlou i dobrou pověstí; mají nás za svůdce, a přece mluvíme pravdu; jsme neznámí, a přece o nás všichni vědí; umíráme – a hle, jsme naživu; jsme týráni, a přece nejsme vydáni smrti; máme proč se rmoutit, a přece se stále radujeme; jsme chudí, a přece mnohé obohacujeme; nic

Hansonovým vlastním zájmem je aplikace paradoxu kříže na teologii církevní služby, včetně ordinované. Klíčovým textem je pro něj 1Kor 4,10–13, obsahující Pavlovu apologii apoštolské služby včetně známých paradoxů, citovaných i Součkem: „My jsme blázni pro Krista, vy ovšem jste v Kristu rozumní; my jsme slabí, vy silní; vy slavní, my beze cti (...) Jsme-li tupeni, žehnáme...” (2Kor 4,7–15). Aplikovat teologii kříže na teologii apoštolské a církevní služby je jistě dobrý podnět, třebaže jeho konkrétní provedení je u Hansona místy hodně problematické (apoštolské utrpení má pro něj spásný význam). Jinak ovšem jeho výsledky souzní s obvyklými tezemi liberálního protestantismu, takže by bylo zajímavé, kdyby obdobnou analýzu provedl někdo z jiných teologických pozic.

Paradoxii církevní služby se v jisté míře věnuje i Narry F. Santos. V uvedené disertaci se zabývá paradoxem autority a služby v evangelii podle Marka, přičemž tento paradox vztahuje jak na Krista, tak na jeho učedníky (resp. také na vztah Krista a učedníků). Pozitivem práce je snaha o vyjasnění pojmu paradoxu. Autor cituje anglické tituly, přičemž z dat jejich vydání je patrné, že diskuse na téma paradoxu se stejně jako v německé jazykové oblasti vedla hlavně ve třicátých letech, na přelomu padesátých a šedesátých let (a pak na přelomu tisíciletí). Je pozoruhodné, že Santos zná i německé práce, které jsme v naší práci citovali (a cituje i de Lubaca). Podnětné je, že si všímá nejen paradoxie protikladů, ale vidí také jejich paradoxní jednotu, a sice jak obecně, tak také v analyzovaném paradoxu autority a služby. Tuto paradoxní jednotu realizoval primárně Kristus, ale služba je i dokladem pravosti autority Kristových učedníků. Na rozdíl od módního stavění služby proti autoritě ukazuje Santos, že oba póly jsou komplementární a nikoli kontradiktorní a jejich napětí je kreativní.⁹² Služba bez autority by nefungovala, autoritou je ovšem pro Santose biblická exousia, nikoli lidská autorita. Ježíš jednal a mluvil jako ten, kdo má moc: „I žasli nad jeho učením, neboť je učil jako ten, kdo má moc, a ne jako zákoníci (Mk 1,22). Podobně jako Souček vidí učednictví jako paradoxní existenci učedníků Mistra, jehož panování (lordship) mělo podobu utrpení a odmítnutí.⁹³ Markovo evangelium ukazuje obě strany paradoxu: Ježíšovu moc projevující se mocnými slovy i mocnými činy, a současně skrytost této moci v Ježíšově utrpení.

nemáme, a přece nám patří vše.“ Kristova smrt i vzkříšení se projevují, konkretizují již v našem pozemském životě.

⁹² Srov. Santos, *Slave of All*, s. 6.

⁹³ Tamtéž, s. 17.

Ježíš je paradox i paradoxmaker.⁹⁴ Santos věnuje potřebnou péči i metodě zkoumání paradoxu autority a služby, přičemž se opírá o metody *reader response criticism*, *narrative criticism* a *rhetorical criticism* (s. 27nn).⁹⁵ Z této volby metod ovšem zřejmě plyne, že se zaměřuje více na formální stránku, jak je Markův text na paradoxii autority a služby budován a jak pragmaticky funguje, než na teologický význam paradoxie v Markově evangeliu; takže v podstatě dle našeho názoru jen ilustruje a z různých aspektů osvětluje to, co je už vysloveno v názvu práce. Ve svém postupu navazuje na dřívější analýzy významu paradoxu v Markově evangeliu, vypracované R. M. Fowlerem. Stejně jako Souček vidí Santos paradoxy jak na formální, tak zejména na obsahové rovině; paradoxie v Markově evangeliu je jak verbální, tak dramatická (postavy a příběhy). Přínos své práce vidí Santos v příspěvku k rozhovoru o roli učedníků, o mesiášském tajemství a o profilu markovské obce (267).

ZÁVĚR

Ačkoliv si J. B. Souček uložil prouzkoumat ve své práci, nakolik je užívání pojmu paradox v teologii oprávněné v perspektivě Nového zákona, výsledkem bylo mnohem více: V pojmu paradox kříže či bláznovství kříže našel perspektivu, v níž lze shrnout celé poselství evangelia a Nového zákona, ale také kriticky posuzovat jednotlivé novozákonné spisy. Perspektiva tohoto druhu se u jiných autorů stala základem obecných teologií Nového zákona, u Součka zůstalo u drobného spisku,⁹⁶

⁹⁴ Tamtéž, s. 24. Stewart (Srov. STEWART, „Christianity as Paradox,” s. 222) cituje Papiniho, podle něhož je Ježíš „the supreme maker of paradoxes“.

⁹⁵ Srov. SANTOS, *Slave of All*, s. 27.

⁹⁶ Je velmi zajímavé, že když se Souček pokusil o soustavný výklad teologie Nového zákona, z něhož máme k dispozici torzo v podobě *Theologie apoštola Pavla* (Praha 1976, první část napsána za druhé světové války, tedy relativně brzy po vydání Bláznovství kříže), nejenže nepostavil svou novozákonní teologii pod perspektivu paradoxu, ale bez výrazu „paradox“ se v ní prakticky zcela obešel, jak v christologii, tak ve výkladu o kříži, tak i v etice, na niž kladl v *Bláznovství kříže* při výkladu o paradoxu důraz. Přitom nejde o změnu koncepce, která se projevila už v *Bláznovství kříže*: „Principiální význam přiznání ke kříži pro Pavlova, ano i celou novozákonní teologii pokusil jsem se svého času vyložit v knize Bláznovství kříže,” 1932, s. 88). Výraz paradox či paradoxní jsme v celé *Theologii apoštola Pavla* našli jen na čtyřech místech. V 1Te 2,13 „je zajímavým způsobem poukázáno na vnitřní napětí té paradoxní myšlenky, že lidské slovo Pavlovo je zároveň ve své pravé podstatě slovem Božím“ (s. 111). Tentýž výraz

což současně implikuje i možnosti pro další dialog se Součkovou prací: Pokud jeho perspektivu přijmeme, pak je možné ji aplikovat na dílčí témata biblické teologie, například na teologii apoštolského úřadu, jak to dělají Hanson a Santos; můžeme také vyjít za hranice biblické teologie a aplikovat základní novozákonní paradox (či paradoxy) na témata systematické teologie, například na učení o milosti, ale i na další teologická témata jako antropologii, christologii či ekklesiologii, jak to podle Pecha činí de Lubac a Ratzinger;⁹⁷ patrně by bylo možné i rozvinout vlastní etický důraz Součkův na další novozákonní parenetické texty. Nebo můžeme přijmout Součkův závěr o oprávněnosti paradoxu v teologii, ale odmítnout jeho důraz na etický a praktický ráz paradoxu a pokusit se rozpracovat epistemologii paradoxu jako formy, jak tomu je u Arnol-

je pak užít ještě při výkladu o církvi a svátostech (s. 134): „při stole Páně se vždy znovu shromažďuje, projevuje, tvoří církev ve své zcela zvláštní, paradoxní skutečnosti.“ V kapitole o ospravedlnění z víry je zmíněna „dějinná existence Izraele se všemi svými paradoxy a nepravděpodobnostmi“ (s. 146). Své knihy *Bláznovství kříže* se Souček dovolává i při výkladu o „rozdvojené eschatologii“ (s. 58), a zde (s. 63) také říká, že „paradoxním způsobem jsou oba póly spojeny v Ř 8,24“. Jinde však mluví o „dvojpo-
lovosti křesťanské eschatologie“ (s. 64). Ještě nápadnější je, jak Souček slovo paradox opisuje tam, kde by je byl zřejmě dříve použil, viz např., když mluví „pohoršení nad neslýchanou myšlenkou ukřižovaného Mesiáše“ (s. 44); ústřední zvěst evangelia byla „neočekávaná“ (s. 173) a byla-li jednota indikativu a imperativu v *Bláznovství* „paradoxii“, nyní Souček napíše, že „obě patří prostě nutně k sobě“.

⁹⁷ Systematicko-teologické aplikace novozákonních paradoxů už prováděl ovšem Martin Luther, což u teologa navazujícího na teologii apoštola Pavla nepřekvapuje. Bylo by zajímavé zkoumat, zda jako v jiných jeho tématech zde jde i o návaznost na řeckou teologii s její zálibou v paradoxech. Trevor O'Reggio nazývá Luthera mistrem paradoxu a uvádí jako Lutherovy paradoxy zejména paradox kříže, paradox skrytého a zjeveného Boha, paradox zákona a evangelia, paradox víry a „paradoxii spirituality“ odpovídající paradoxii kříže. Zmiňuje i Erasmovu polemiku s Lutherem o paradoxii, související s Erasmovou snahou bránit roli rozumu ve víře a Lutherovou snahou zabránit pýše rozumu. Autor uzavírá studii slovy: „When we come to see Luther as entirely at ease with paradoxes, we will become less bewildered by his apparent contradictions because what may appear as contradictions are simply portraits of theological paradoxes. For Luther God's revelations is so mysterious and profound that it transcends the simple formulations of human reason, that any attempt to grasp them without the use of paradoxes lead to theological errors. How does one explain God becoming flesh, or a holy God dying for sinful man, or the meaning of cross, that symbol of a curse, shame and disgrace becoming a symbol of salvation, hope and life? Paradoxes are necessary and intrinsic to the nature of divine revelation and Luther trumpets that view in his writings.“ Nepublikovaný text, recommended citation Trevor O'Reggio, „Martin Luther: Master of Paradoxes,“ James White Library, Faculty Publications, 2019, <https://digitalcommons.andrews.edu/pubs/1011> [cit. 4. 10. 2022].

da a Andersona (a citovaných německých teologů přelomu padesátých a šedesátých let).

S odstupem času je patrné, že Součková diferencovaná pozice se prosadila – radikální kritika užívání pojmu paradox v teologii i pohled na paradox jako tu pravou formu vyjádření křesťanské víry je minulostí a zůstává vědomí oprávněnosti a důležitosti paradoxu v teologii a současně vědomí limitovanosti této formy myšlení.

Souček's Foolishness of the Cross And Today's Theology of Paradox

Keywords: J. B. Souček; Henri de Lubac; Karl Barth; the Paradox of Christianity; Paradoxality in the New Testament; Theological Antinomy

Abstract: The study deals with the analysis of paradox as a form of theological thinking in an older text by J.B. Souček. It compares the text with more recent works on the subject. Souček draws on the paradoxes of the New Testament, especially the paradox of the cross in Paul the Apostle, and sees in it the structure of the entire Christian message (which he conceived ethically). More recent studies do not offer such an overall synthesis, but analyze the paradox of Christianity on the sub-topics of biblical, systematic and fundamental theology. It is apparent that the expectations placed by the theology of the 1920s in the form of paradox were exaggerated, however, this approach allows a deeper understanding of certain aspects of the Christian message.

prof. PhDr. Jaroslav Vokoun, Th.D.
Katedra filosofie a religionistiky
Teologická fakulta
Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích
Kněžská 8
37001 České Budějovice
jaroslav.vokoun@gmail.com