

Bohoslužby ETF, 28. 3. 2012

Introit

„K Tobě, Hospodine, pozvedám svou duši, v Tebe doufám, Bože můj, kéž nejsem zahánben... Dej mi poznat svoje cesty, Hospodine, uč mě chodit po svých stezkách. Veď mě cestou své pravdy a vyučuj mě, vždyť jsi Bůh, má spása, každodenně skládám svou naději v Tebe. Hospodine, pamatuj na svoje slitování, na své milosrdenství, které je od věčnosti.“ Ž 25,1.4–6

Píseň EZ 406

1. modlitba

Pane, Bože našeho života, Stvořiteli a Vykupiteli. Ty jsi nám blízký i vzdálený, známý i neznámý, podobný i nepodobný, zjevený a přece zahalený tajemstvím. Jsi, který jsi. Nekonečnost naší konečnosti, první a poslední, bezedná hlubina a nejzazší smysl; skrytý, jemuž není skryté nic. Jak svůdné je upínat se k věcem, které jsou nám pochopitelnější, zdánlivě bližší a přístupnější než Ty, jak neodolatelné je Tvé tajemství vyplňovat věcmi předposledními, o kterých si tak často namlouváme, že jsou to třeba i teologické výpovědi o Tobě. A přece všechno naše poznání vede jen do Tvé nepochopitelnosti. Bože, Ty naplňuješ vše. Nelze Ti uniknout, a přece se o to tak často snažíme. Tolik ve své titánské snaze usilujeme se Ti přiblížit jinak, než ses Ty přiblížil k nám; umodlit Tě, zmocnit se Tě, osedlat Tě pro své zájmy. Odpusť nám, že Tvou všudypřítomnost zaměňujeme za samozřejmost Tvé přítomnosti. Už to, že Tě smíme oslovovat, je darem Tvé milosti. Děkujeme Ti, že smíme otevírat Písma, která překypují svědectvím o vztahu jeho svědků s Tebou, a že do něho smíme vstupovat i my. Amen.

1. čtení: Daniel 3,14–20

Žalm 14

2. čtení: Jan 8,31–42

Kázání

Náš text patří mezi mnohé Ježíšovy spory se širokou skupinou, kterou evangelista Jan souhrnně označuje Židy. Snad žádný komentář Janova evangelia se nemůže vyhnout otázce, koho Jan Židy vlastně míní. Nejprve si však připomeňme, že jako všichni novozákonní svědkové hledí i Jan na Ježíšův příběh očima víry, tedy z jisté perspektivy utvářené množstvím faktorů: snad na prvním místě existenciálním setkáním, ano protnutím příběhu Janova s příběhem Ježíšovým. K tomu jistě nemohlo dojít jinak než na rovině *zkušenosti*, zkušenosti jakožto „dialogu se skutečností“, jak o ní poutavě hovoří teolog a filosof náboženství RICHARD SCHAEFFLER. Tato zkušenost Jana přímo vehnala do potřeby přeložit ji do řeči srozumitelné i druhým, aniž by

však tímto ztratila jedinký *jot* na své osobitosti. Míra autenticity takové zkušenosti toho kterého biblického svědka je přímo úměrná tomu, co rádi nazýváme inspirovaností jejich spisů. Nerad bych se ovšem nyní šířil o tom, nakolik lze právě tento Janův postoj označit antijudaismem, a už vůbec ne podroboval *zasloužené* kritice, spatřuje-li se takový postoj v nejtěsnějším sousedství s antisemitismem. Pro nás je nyní důležité, abychom si pokud možno vymezili, koho tu Janovi Židé zahrnují. „Ježíš řekl Židům, kteří mu uvěřili“, tak začíná náš text. Poslední věta předchozího oddílu pak zní „Když takto mluvil, mnozí v něho uvěřili.“ Řecký text chce podle všeho naznačit, že tyto dvě skupiny Ježíšových posluchačů se nekryjí. Nezdá se mi pravděpodobné, že by aorist *episteusan* jednoduše přešel v perfektum *pepisteukotas*. Navíc budme rádi, že na rozdíl od většiny anglických či německých překladů – původního i revidovaného Luthera nevyjímaje – převážná většina překladů našich – přinejmenším ty nejběžnější: od stále se vytrácejícího Žilky až po vždy jedinou doslovnou „jedenadvacítku“ – zachovávají i řecké vazby: „Mnozí *v něho* uvěřili“ v poslední větě předchozího oddílu a „Židům, kteří *mu* uvěřili“ v první větě oddílu našeho. Jisté tak je, že věřit *v něco*, *v někoho* se podle této sekvence nekryje s tím, věřit *něčemu*, *někomu*. Můžeme se nyní přít – a že to vykladači také činí – jak si tyto dvě skupiny představovat, zda jedna je podmnožinou té druhé, a tedy i která skupina je širší; nebo zda jde o skupiny dvě, které se překrývají jen letmo nebo vůbec: pak by věřící „*v*“ odešli před začátkem našeho oddílu ze scény. Už proto, že podle mého dojmu tuto nejednoznačnost do svého textu vložil Jan sám, uzavírám svůj úvod konstatováním, že cílová skupina se nějak změnila: ne ke všem Židům, kteří v Ježíše uvěřili, Ježíš mluví v našem textu. Oslovení jsou nyní ti, které je z Ježíšova pohledu nutno přimět k *vytrvání* ve víře. Už ono gramaticky perfektní *pepisteukotas* chce naznačit, že jejich víra přetrvává. Na takové setrvání ve víře klade důraz ve svém místy až strhujícím komentáři k Janovu evangeliu RUDOLF BULTMANN. Snad lze v tomto duchu pokračovat a upozornit na nezaměnitelnou dialektiku toho, být stržen Ježíšovým slovem, naléhavostí a existenciálním nábojem jeho slov – a nutností v nich vytrvat, což teprve vytváří charakter uřednictví. Nějaký jednoznačný recept na to, jak toho dosáhnout, v našem textu – a doufám, že v žádném jiném – hledat nebudeme. Ale porozhlédněme se v něm trochu více.

Katolický novozákoník FELIX PORSCH ve svém komentáři v rámci paperbackového „Malého stuttgartského komentáře“ vyslovuje tezi, že Ježíš v Janově evangeliu mluví stále o tomtéž: o sobě samém a o svém vyslání Otcem, které má povahu jednoty s ním. Poznání Ježíše zahrnuje poznání jeho vztahu k Otci. Taková teze nás ovšem na základě našeho textu přivádí k otázce kontinuity zjevení a tedy i kontinuity víry. Ježíš tu ale není ten, kdo toto téma nastoluje. Všimněme si, co Židy přimělo k tomu, aby začali o kontinuitě hovořit: primárně nikoli Ježíšovo nabádání, aby „Židé, kteří mu uvěřili“ zůstali v jeho slovu, a tím i poznali jeho pravdu, nýbrž otázka svobody: „Jsme potomci Abrahamovi a nikdy jsme nikomu neotročili. *Jak můžeš říkat, stanete se svobodnými?*“ Při troše základního povědomí o dějinách Izraele, při znalosti toho, jaký úsek těchto dějin tvoří centrum jejich kontinuity a tím také identity tohoto národa, je očividné, že tento argument je falešný. Chtějí-li se Židé hrdě dovolávat své kontinuity až k Abrahamovi, a ve jménu této kontinuity Ježíše usvědčit ze lži a zabít, je

šokující, že zapomínají na svůj pobyt v domě služby, v domě otroctví. Domnívám se, že touto narážkou chce Jan poukázat nejen na krajní zatemnění, ano zapomenutí toho, co dělá Žida Židem, ale – snad především – i na Toho, kterému za vysvobození z domu otroctví vděčí. Vždyť Hospodin je v židovské perspektivě v první řadě NE ten, kdo stvořil nebe a zemi, NE ten, kdo uvedl na scénu Abra(ha)ma a postaral se o rozmnožení jeho potomstva, NE ten, který jabockým požehnáním a změnou Jáko- bova jména ujišťuje o svém zápase za svůj lid, nýbrž TEN, KTERÝ NÁS VYVEDL Z EGYPTA, Z DOMU OTROCTVÍ. Tento Hospodinův čin – nebo lépe celá jejich série – se má stát základem vztahu Boha a člověka pro každého Izraelce a Žida, trvalým a nezpochybnitelným středobodem izraelské a následně židovské kolektivní paměti. Zdůrazněním stvoření sedmého dne v rabínském judaismu jakožto symbolickém vy- jádření toho, že věci jsou uváděny nejen v pohyb, ale i v klid jedině z moci Hospodi- novy, jsou jeho činy vysvobození tím více akcentovány. To vše ale jako kdyby v na- šem textu Ježíš mlčky přešel, formulí „Amen, amen pravím vám“ navázal na právě vznesenou námitku „Židů, kteří mu uvěřili“ a převedl otázku otročení do jiné, ha- martologické roviny. Tedy: *Už tím, že zapomínáte, jak vás Hospodin vyvedl z otroctví, ukazujete, že jste otroky hříchu. Tento Hospodinův čin by se vám měl stát základem toho, kým pro vás Hospodin je a jaký by tedy měl být váš vztah k němu. Ano, říci, že jste stále ještě v Egyptě, je málo.* Určité nalezení společné řeči, které by čtenář na začátku našeho od- dílu očekával, je pryč. Další konflikt. Žádné odvolávání se na tělesný původ tu neob- stojí, jde přece o to, co pro vás tento původ znamená, jaké světlo vrhá na vaše smýš- lení a jednání: „Každý, kdo páchá hřích, je otrokem hříchu.“ Ježíš, a zvláště jeho vel- ký učedník Pavel, tedy PAVEL TILICH, užívají pojem hříchu jako jakési *Grundentfrem- dung* důsledně v singuláru. Nejde tu o jednotlivé hříchy – ty jsou vždy až důsledky, plody základního odcizení, odcizenosti svému nejvlastnějšímu určení: tedy *být po- tomky Abrahamovými. Tím spíš, že jste sperma Abraam, byste svou nutnost vysvobození měli vidět! Tím, že na to zapomínáte, nemůžete nezapomínat i na jeho činitele!* Vysvobození z otroctví se tak stává pro Židy i pro křesťany *šifrou transcendence*, řečeno s KARLEM JASPERSEM; změnilo se pouze dobově podmíněné okolnosti, nutnost vysvobození, které je jen v rukou Božích, v žádném případě. S tím nejtěsněji souvisí i *otázka viny*. Tím se vracím jak k Jaspersovi, tak připomínám mimořádného a s Jaspersem do značné míry myšlenkově spřízněného teologa KARLA RAHNERA. Přiznám se, že kdy- koli poslední dobou Rahnera čtu, je mi líto, že titul *Církevní otec 20. století* je už obsa- zen. Mám za to, že Rahner svým upřednostňováním pojmu *vina* (Schuld) před po- jmem hříchu chce tento stav člověka především zbavit zdání, že jde o kategorii v úz- kém smyslu náboženskou, a proto jako mnoho jiných věcí souvisejících s nábožen- stvím ve své radikálnosti – opět zdánlivě – vyřízenou. „To jsem si zase zahřešil“, slý- cháme nebo sami říkáme po vydatném guláši se šesti. A tak Rahner ihned první podkapitolu hamartologického oddílu ve svém vynikajícím „Základním kurzu víry“ (česky: „Základy křesťanské víry“) nazval „Zastřenost této otázky pro dnešního člo- věka“. Úvodní věta pak zní: „Téma člověka jako bytosti radikálně ohrožené vinou je dnes jistě zatíženo zvláštní obtíž: nelze říci, že by dnešního člověka bezprostředně znepokojovala v jeho svědomí přímo a hmatatelně otázka, zda a jakým způsobem

nalezne jako hříšník ve svých individuálních dějinách spásy a zavržení milostiplného Boha a jak bude Bohem a skrze Boha ospravedlněn.“ Připomínám, že se tu Rahner neobrací primárně *mimo* kostelní lavice a neláteří na „ty druhé“, na „ty venku“.

Už tím, že si člověk nutnost svého vysvobození neuvědomuje, prozrazuje svou odcizenost, a proto neschopnost se vlastního otroctví zprostit. V našem textu na to Ježíš upozorňuje přibráním titulu syna, kterého staví *vedle* otroctví. Otrok a syn nejsou hned v protikladu, protože pak by tato metafora nedávala smysl; Ježíš neříká: *Otrok v domě není, syn ano*, nýbrž „Otrok nezůstává v domě navždy; navždy zůstává syn“. Synovství tak Ježíš spojuje s *trvalostí* pobytu, kdežto otroctví s jeho *dočasností*. Tím jsme znovu u úvodu našeho textu: „Zůstanete-li v mém slovu, jste opravdu mými učedníky.“ *Ze svého otroctví se nedostanete svým tělesným synovstvím!* Na základě toho, jak v našem textu Ježíš pojem syna užívá, lze usuzovat, že mu jde o to, aby jeho posluchači správně nahlédli *své* synovství, v kteréžto perspektivě pak nahlédnou i synovství Ježíšovo. Ježíš tedy nediskutuje proto, aby se s Židy prostě přel, ale aby jim perspektivisticky předestřel cesty, kudy do nahlédnutí této vzájemné blízkosti vstoupit. Právě touto Ježíšovou snahou je dána často zmiňovaná jednomístnost a tím i jistá monotónnost situačního vyprávění Janova. Smyslem mého kázání je snad všechno jiné než vyvolávat nějaké konfesijní pŕtky, jak se s nimi setkáváme v našem textu, ale nemohu se ubránit konstatování, že protestantskému křesťanství se tu ústy Janova Ježíše dostává jedinečné argumentační výbavy: kontinuita a personálně chápané následnictví se svým původem od Abrahama či od Petra není zárukou jednoty v učení, o kterou tu Ježíšovi jde. Ježíš se snaží „Židy, kteří mu uvěřili“ přimět k poznání, že jednotu a kontinuitu zkrátka nejsou v otázce učení synonyma. *Co je vám platné, že jste syny Abrahamovými, když „pro mé slovo není u vás místa“, když se moje slovo u vás neuchytí.* Tím spíš, že slovníky radí rozumět slovesu *chórein*, tomuto *uchytit se*, jako *aktivní* připravenosti a otevřenosti. NE prosté čekání s prázdnými rukama na zásah Božího slova, NE kvůli zdůraznění rozdílu a pouze z *jedné* strany překročitelné údajné propasti mezi Bohem a člověkem popírat lidskou možnost a schopnost se pro jeho vztah s Bohem otevřít a *aktivně* připravit; nebo dokonce zpochybňovat, že je-li přece člověk nevyléčitelně náboženský, pak je to pro jeho stav zmocněnosti Božím slovem v tom lepším případě k ničemu. Tím nechci negovat možnost třeba i naprosté „náboženské nemuzikálnosti“, řečeno termínem MAXE WEBERA. Jde-li však ve vztahu Boha a člověka o aktivní připravenost a otevřenost *celého* člověka, pak tedy rozhodně NE Božím slovu a náboženství v jiném než komplementárním, harmonickém a tím hlubokém a plodném vztahu. Boží slovo není nějaká entita, kterou by tak bylo možné vpasírovat do rámce ontologizujícího uvažování; Boží slovo není něco, co by *jako takové* mohlo zvnějšku, natož kolmo shůry člověka zasáhnout. Boží slovo je vždy výsledkem *lidské interpretace člověkovu náboženského vztahu s Bohem*. Ano, nebojím se to vyslovit: Boží slovo je *antropologická* kategorie. Domněnka, že s Bohem zjeveným v Ježíši Kristu lze být v jiném než náboženském vztahu, je projevem nemalého zkreslení toho, co náboženství vlastně znamená. Křesťansky viděno jde o *základní postoj člověka, ve kterém se před tváří Boží nachází a za který a kterým je Bohu zavázán*. TOMÁŠ AKVINSKÝ k tomu v „Teologické sumě“ píše: „Náboženství je to, co Bohu zjedná-

vá povinnou úctu. O náboženství lze tedy uvažovat dvojím způsobem: jednak z hlediska toho, *co* přináší Bohu – totiž úctu [ze strany člověka], jednak z hlediska toho, *komu* ji zjednává – totiž Bohu.“ Podívejme se však na věc poněkud obecněji. Berlínský praktický teolog WILHELM GRÄB hovoří v práci příznačně nazvané „Od hermeneutiky Božího slova k hermeneutice náboženství“ o nutnosti pojímat teologii důsledně jako *hermeneutickou* teologii – a tou v plném slova smyslu nemůže být, aniž by zároveň byla i teologií náboženství. Neexistuje žádné přímé zjevení; náboženství je užíváním celé řady prostředků se uskutečňující *výklad zkušenosti*. Tato zkušenost, a tedy i nutnost její interpretace, pak má podle Gräba dvě jakási ohniska: jednak vztah k Bohu nebo obecněji k transcendentnu, jednak vztah k tomu, s čím se setkáváme a co má kontingentní povahu. Ano, „Náboženství jakožto interpretace života“, jak svou skvělou práci nazval marburský systematik JÖRG LAUSTER, tedy způsob, jakým čtu skutečnost, s níž se ve své zkušenosti setkávám a jak jí rozumím. Abychom nedleli pouze v německé oblasti, můžeme také spolu s yalským teologem GEORGE LINDBECKEM hovořit o komunikaci určitého vidění světa – v křesťanském vydání tedy raženém biblickým příběhem. Jde o to do něho vstoupit, vstoupit do této svého druhu *jazykové hry*. Tím rozhodně nepléduji pro nějaký přepjatý náboženský subjektivismus, před nímž vzhledem k jeho lákavosti a šíři působnosti na náboženském trhu dneška není teologie zcela chráněna a jehož kritikou pod názvem „Co je Bůh, určuju já“ začíná svou práci „Interpretovaná současnost“ curyšský systematik INGOLF U. DALFERTH. Na druhou stranu ale platí, že tu více tu méně čelit tváří v tvář životu – i v jeho pomíjivosti – otázkám po smyslu, musí každý sám za sebe, ne však nutně *sám*. Tato dualita *sám za sebe a přece ne sám* leží v samém základu poimeniky a pěkně ho vyjadřuje – byť s jiným zřetelem než na kladení otázek po smyslu – eklesiologie mladého SCHLEIERMACHERA v jeho „Páté promluvě o náboženství“, že totiž hlavní společenstevní funkce církve spočívá v podněcování a upevňování víry jejich údů – také díky rozmanitosti v ní působících charismat. Otázky po smyslu lze v jejich naléhavosti přejít a vytěsnit nanejvýš dočasně. Právě náboženství, nikoli prostě církev, přesto však v církvi spoluuskutečňované, nás nutí se jimi *trovale* zabývat: na jednu stranu se nespokojit s jednoduchými, povrchními odpověďmi, a na stranu druhou se smířit s tím, že naše odpovědi na tyto otázky nemohou být jiné než předposlední. Podle sociologa NIKLASE LUHMANNNA tak náboženství představuje klíčový *system komunikace*, jakýsi *system* ostatních *systemů komunikace*, který je pro zdravý život jedince i společnosti nezbytný a jinak nenahraditelný. Domnívám se, že je tomu tedy do značné míry obráceně, než tvrdil SIGMUND FREUD – kolektivní neuróza by společnost dříve či později zachvátila právě *bez* její náboženské stránky. – Této problematice by jistě stálo za to věnovat nejedno celé kázání, a zaměřit se na náboženství poněkud méně funkcionálně; ale vrátíme-li se nyní zpět k našemu textu, neměla by tato obecně-náboženská část působit jako pouhý exkurz – k tomu podle zásady čím více jmen, tím větší dojem učenosti. Uvést v souvislosti s výkladem našeho textu také pohled na náboženství, který mně připadá zkrátka nejlepší, pokládám pro správné chápání smyslu tohoto kázání za nezbytné.

Řekli jsme si, že Ježíšovo „pro mé slovo není u vás místa“ nezpochybňuje vyjít milosti, ano nezasloužené milosti v jeho slovu naproti vlastní *aktivní* připravenosti, nýbrž poukazuje na tak snadnou možnost zvrhlosti, zvrácenosti této synovské připravenosti k následování do neméně aktivní otrocké připravenosti k úsilí Syna zabít. Ano, i syna v nás, v bližních. Tato snaha se stává symbolem vzepření se vlastnímu synovství a v důsledku tohoto upadnutí do otroctví. *Nejste-li pro své otročení hříchu schopni uprostranit mému slovu, je to jak důsledkem, tak i příčinou toho, že máte jiného otce než já. Vaše skutky vás usvědčují, vaše synovství či otroctví se pozná po ovoci.* „Kdybyste byli děti Abrahamovy, jednali byste jako on... Tak [jako vy] Abraham nejednal. Vy konáte skutky svého otce.“ Vidíme, že Ježíš se tu podobně jako Jakub ve své epištole dovolává Abrahamova jednání.

„Poznáte pravdu a pravda vás učiní svobodnými.“ Nejedna řádka převážně teologické literatury byl věnován rozdílu mezi biblickým a řeckým pojetím pravdy. Bývá poukazováno na to, že starozákonní *emet* znamená pevnost, spolehlivost slibů Hospodinových, zatímco řecké *alétheia* spíše odkrytost pravé povahy jsoucna. Ti, kteří o tomto rozdělení hovoří, si jsou namnoze vědomi, že jde o pouhou dichotomii – a to nejen s ohledem na Janovo evangelium a v něm pro pravdu užívaný pojem *alétheia*. *Pravda* je v Janově pojetí pojem široký, ale přesto se zřetelně vymezenými hranicemi. Pravdou se tu nemyslí něco, proti čemu bychom mohli postavit nepravdu nebo dokonce lež; pravdou míní Jan samotné Ježíšovo zjevení – nebo mnohem lépe: sebezjevení Boží Ježíšovým prostřednictvím; a naše poznání této pravdy se nemůže stát výsledkem pouhého pozorování, nýbrž jako „prožívaná pravda“ či „životní pravda“, řečeno pojmy zmíněného Dalfertha. Zahrnuje tak i poznání plodů takové pravdy – tedy vposledu i spásy a s ní *cesty* ke spáse. JOSEF B. SOUČEK, který o zmíněném rozdělení biblického a řeckého pojmu pravdy hovoří nejen ve své práci „Teologie a filosofie“, spojuje pojetí pravdy s pojetím času. Biblický na jednu stranu lineární, na druhou však nesmírně dynamický pojem času přímo znemožňuje, aby byla pravda chápána na takovém pojetí času nezávisle. Souček sám se však v souvislosti s biblickým chápáním vztahu *pravdy* a *času* zprvu snad překvapivě nezdráhá zavést řecký pojem *kairos*. To je mimořádně hodnotné právě v případě našeho textu, vykládaného v této části církevního roku. Ježíš přichází ke svým posluchačům, „kteří mu uvěřili“ ve snaze představit a interpretovat jim pravdu nikoli svou, nýbrž „toho, který jej poslal.“ Spor, s nímž se v našem textu setkáváme, „Spor o otcovství Abrahamovo“, jak je v ČEPu nazván, má celkem jasné téma. Prozrazuje také, že odvolávání se na Abrahama nebylo v rané církvi otázkou právě okrajovou. Ačkoli tu hrají argumenty svou nezastupitelnou roli, jejich prostřednictvím se k víře, o kterou Ježíšovi jde, zcela jistě nedospívá. Máme dojem, že se argumentační roviny Ježíše a jeho posluchačů prostě míjejí. Snad i proto, že přeskočením jiskry milosti vyvolaný *skok víry*, na který s takovou naléhavostí upozorňoval „filosofický outsider“, jak KIERKEGAARDA spolu s NIETZSCHEM a DOSTOJEVSKÝM nazval zmíněný Souček, je v jistém okamžiku nezastupitelný a sebevycizelovanější argumentací nenahraditelný. Na milost se však lze připravit rozumovou argumentací vedoucí k hlubšímu vhledu, a to i co se týká milosti samotné – v duchu jedné tantrické moudrosti *Je-li žák připraven, mistr se vždy ob-*

*jeví. Pozor, to není ohrožení předcházející milosti (gratia praeveniens) nebo dokonce Lutherova principu Sola gratia, nýbrž neméně nenahraditelná součást našeho chórein, naší aktivní přípravy a otevřenosti. „Že v Ježíšově příběhu je zjevný jediný Bůh všech lidí a dob, se musí... prokázat nejen filosofickou reflexí, ale především stále znovu ve všednodenní zkušenosti se skutečností v každé době.“ Tak luterán par excellence WOLFHART PANNENBERG, kterému za důraz na rozum a jeho určitou zaslouženou nezávislost na víře můžeme být právě v evangelické teologii nesmírně vděční. Na druhé stranu je jasné, že z moci vlastního rozumu se ke křesťanské víře nedospívá. Náš text mě proto vede k přímluvě za „poznání pravdy, která nás učiní svobodnými“ na základě dialektiky zkušenosti existenciální zasaženosti milostí a rozumové argumentace v jejich dynamickém vztahu. Vždyť kdy jindy je pro jeho rozvíjení lepší *kairos* než v době přípravy na vrcholné zjevení toho, který „nepřišel sám od sebe“ a pro sebe, nýbrž aby jedinečným způsobem zjevil a naplnil to, „co viděl u svého Otce“. Jeho cesta ke svobodě je v našem textu odmítnuta. Kéž však nikoli i v našem životě.*

Modlitba po kázání

Děkujeme Ti, Pane, za Tvé Slovo, za Tvou Pravdu, za Tvou Lásku. Ty jsi z této cesty nesešel, a byl jsi proto vydán potupné smrti na kříži. I my jsme svědky, jak je Pravda a Láska nechápána a zesměšňována. Děkujeme Ti, že nás na tuto cestu uvádíš a na ní udržuješ. Amen.

Vyznání vin

Bože, vyznáváme, že plamen tvého Ducha často zhášíme.

Místo abychom druhé zapalovali, sami býváme chladní. Vůči Tobě, vůči bližním.

Ty jsi své učedníky spojil jedním Duchem, a my stále setrváváme v rozdělení a nepřátelství.

Nedokážeme v různosti a jinakosti druhých vidět obohacení, nedovedeme respektovat, tolerovat a milovat. Ty víš, jak moc bývá naše jednání bezduché.

Kdo vyznáváte před Bohem a před bratry a sestrami svůj hřích, řekněte to nahlas: *Vyznávám.*

Ty nás neopouštíš, nenecháváš nás zmrznout v zimě našich provinění, rozbitých vztahů, zklamaných nadějí.

Ale posíláš svého Ducha, aby nás znovu zahříval a rozněcoval.

Kdo věříte ve stále přítomnou a v Duchu svatém přicházející moc Boží lásky, řekněte to nahlas: *Věřím.*

Sami žijeme z odpuštění.

Sami spoléháme na odpuštění Tvé i všech okolo nás.

Ani my nechceme počítat křivdy a provinění, kterých se na nás druzí dopustili.

Ke své ochotě odpustit se přiznejte nahlas: *Odpouštím, s pomocí Ducha svatého.*

S celou křesťanskou církví nyní vyznejme svou víru...

Píseň EZ 312

Preface

Děkujeme Ti, všemohoucí Otče,
a oslavujeme Tě skrze Krista, našeho Pána.
Ty jsi Stvořitel světa,
jeho bohatství a jeho krása jsou Tvé dary.
Ty jsi nám zachoval věrnost,
když jsme my lidé nedbali Tebe a Tvých darů.
V Kristu jsi k nám přišel,
sdílel jsi s námi samotu a bolest,
nesl jsi následky naší viny a vytrpěl jsi smrt.
Skrze svého svatého Ducha při nás působíš,
ve své církvi a ve svém světě.
Chválíme a oslavujeme Tě i ve jménu těch,
kdo už Tě zapomněli chválit nebo to nikdy neuměli.
Chceme být hlasem němých pro Tvou slávu.
Proto se připojujeme k chvalozpěvu Tvého lidu a zpíváme: Svatý...

Eucharistická modlitba

Chválíme Tě, Pane nebe a země.
Ty ses smíloval nad svými tvory
a poslal jsi svého Syna, aby se stal člověkem.
Děkujeme Ti za vykoupení,
které pro nás vykonal na kříži.
Prosíme Tě:
Sešli na nás svého svatého Ducha,
posvěť a obnov nás na těle i na duši,
abychom pod podobou tohoto chleba a vína
přijali ke své spáse tělo a krev Ježíše Krista,
když konáme to, co nám on přikázal:

J. Š. – ustanovení Večeře Páně

J. Š. – ohlášky

2. modlitba

Děkujeme Ti, Bože, za Tvé dary. Děkujeme Ti za toto setkání s Tebou a se sebou navzájem. Děkujeme Ti, za Tvé slovo, které nám dává radost a útěchu; za chléb a víno, v nichž ses nám přiblížil. Provázej nás, abychom si pomáhali a byli si oporou, jeden druhého si vážili a Tebe ctíli.

Prosíme Tě, Bože,

- dej, abychom se Pravdy, Tebou zjevené v Kristu, nepouštěli. *Prosíme Tě, vyslyš nás.*
- Dej, ať tuto Pravdu nepřestáváme dále hledat, abychom nepodléhali klamu, že ji vlastníme; dej ať se na ni nepřestáváme tázat a nepřestáváme toužit ji nově a hlouběji objevovat. *Prosíme Tě, vyslyš nás.*
- Dej nám cit pro kulturní rozdíly. Chraň nás pokušení si pyšně nalhávat, že z titulu „těch, kteří Ti uvěřili“, máme patent na hodnocení věrnosti Tvé Pravdě mnohých, kteří ji rozumějí zcela jinak, a nemusejí být proto od ní dále nebo jí méně hodni. Dej nám moudrost a oči k vidění, aby nás Tvá slova „po ovoci je poznáte“ chránila před pokušením podlehnout povrchnímu zdání a abychom v takových případech spatřovali výzvu a příležitost Tvou Pravdu nahlédnout „očima toho druhého“ zase jinak a lépe. *Prosíme Tě, vyslyš nás.*
- Dej, ať jsme Tvé Pravdy poslušní také v jiném než fakultním či církevním prostředí, v ruchu velkoměsta neméně než pod kazatelnou. *Prosíme Tě, vyslyš nás.*
- Dej, ať se Tvá Pravda i naším prostřednictvím šíří Tvým světem. *Prosíme Tě, vyslyš nás.*
- V tichosti se nyní modleme za to, co nám osobně nejvíce leží na srdci i za sebe navzájem. *Prosíme Tě, vyslyš nás.*
- Prosby vyslovené i nevyslovené, naše i druhých vkládáme do modlitby, kterou nás naučil Tvůj Syn a náš Pán...

Požehnání

Píseň EZ 579