

KRISTŮV KRÍŽ JAKO POSELSTVÍ A POSLÁNÍ

Petr Macek

THE CROSS OF CHRIST AS MESSAGE AND MISSION Can the traditional Christian understanding of Christ's death as a vicarious sacrifice of atonement be reconciled with the message of God's love? Is it a fundamental metaphor of God's self-revelation? Does it convey the role of Jesus in the biblical story of God's act of salvation for our benefit and that of the whole of creation? The Christian teaching of the salvation of sinners follows on from the cult of the "sacrifice of atonement", and so the motif of the sacrifice on the cross cannot be understood exclusively as an example to be followed. Classical Christology and the doctrine of the divine Trinity do not allow us to distinguish between God and Jesus Christ to the extent that the death on the cross can be interpreted as violence perpetrated by one individual on another individual. God rescues sinners from the consequences of sin at his own expense—not at the expense of someone else. This is the central statement of the message of his love—decisive for the relationship between dogmatics and ethics. God does not overcome evil by violence, but through self-sacrifice. All metaphors that are capable of effectively proclaiming this nature of the divine act *pro nobis* and its legacy for Christian existence are indispensable. The most effective is the service of atonement itself, inspired by the Spirit.

My kážeme Mesiáše ukřižovaného. Pro Židy je to kámen úrazu, pro ostatní bláznovství...

(1. Korintským 1,23)

„Poselství kříže je i po dvou tisíciletích pořád ještě kamenem úrazu. Co je však dnes nové, je to, že pro mnohé postmodernisty je neméně skandální i samo učení o Božím smíření“, konstatuje americký teolog Kevin J. Vanhoozer v eseji nazvaném „Smírčí oběť v postmoderně“.¹ Toto „pohoršení z nauky“ však není zdaleka jen výsadou těch, kdo se pokládají za postmodernisty. Zahrnuje i ty, kdo sami hájí myšlenku oběti a sebezapření jako tvůrčí strategii v mezilidských a politických vztazích, ale odmítají „zástupnou smírčí oběť“ navazující na náboženské představy a praktiky starověku. Příčí se jim pokládat ji za autentickou křesťanskou metaforu

* Tento text byl zpracován v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 00216 20802).

¹ „The Atonement in Postmodernity: Guilt, Goats and Gift“, in: Charles E. Hill and Frank A. James (eds), *The Glory of the Atonement: Biblical, Historical and Practical Perspectives*, InterVarsity Press, Downers Grove, Il. 2005, s. 367.

pro interpretaci Ježíšova významu či aspoň za metaforu stěžejní. Pohoršuje je představa, že násilí, které se odehrává na kříži, je násilí, které Bůh zamýšlel, které sám naplánoval nebo aspoň zakomponoval do svého plánu spásy. To podle těchto kritiků odporuje zvěsti o Boží lásce. Bůh, který se dopouští násilí, aby jím dosáhl byť i toho nejvznešenějšího cíle (jako je spása lidského rodu), je Bůh, který násilí vlastně legitimuje. Klasickým odpůrcem názoru, že Ježíšova smrt na kříži je zástupnou obětí, je francouzský kulturolog René Girard, autor teorie o „mimétickém násilí“, podle něhož je právě v biblické tradici násilnický charakter zástupné oběti (mechanismus tvorby „obětních beránků“) jedinečným způsobem odhalován a pranýřován.² Dnešních odpůrců božské transakce znamenající násilí „Otce na Synu“ je celá řada.³ U nás se k nim řadí svým *Ježíšovým příběhem* Jakub S. Trojan,⁴ a není zdaleka sám.

Před deseti lety vyšel v tomto periodiku článek Petra Pokorného, „Co je teologie?“ s podtitulem „Prolegomena k hermeneutickému pojetí teologie“.⁵ Autor se v něm vyslovuje pro pojetí teologie jako „obecné hermeneutiky“, která je, podobně jako filosofie, z principu určena nejširšímu publiku, neboť jejím úkolem je domýšlet (interpretovat) křesťanskou víru jako určitou životní orientaci ve světě. Tím teologie slouží Božímu sebezjevení, jež „našlo své klíčové vyjádření ve spojitosti s Ježíšovým příběhem“, je však zároveň tím, co předchází a podmiňuje všechny události. Předpokládá to hlubší porozumění pro analogické vyjadřování a pro pluralitu biblických metafor. Pokorný nastiňuje důsledky svého argumentu pro systematickou teologii a v té souvislosti zařazuje i kritiku představy, „že v Ježíši Kristu se uskutečnilo Boží spasení, že to byla jeho oběť, která je teprve umožnila“. A „zdánlivě ortodoxní“ myšlenku, že Kristova smrt jako zástupná smírčí oběť za lidské hříchy je „jedině rozhodujícím“ výrazem pro Ježíšův význam, označuje za „kaciřskou“, protože „upřednostňuje určitý obraz světa“ a z pavlovské metaforiky dělá „technologie zázroku na záchranu člověka“.⁶

² R. Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World*, Athlone, London, 1987. Česky vyšel jeho *Obětní beránek*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 1997.

³ Z nejnovějších základních studií na toto téma jmenujme např. Timothy Gorringe, *God's Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1996, nebo J. Denny Weaver, *The Nonviolent Atonement*, Eerdmans, Grand Rapid, 2001.

⁴ *Ježíšův příběh – výzva pro nás*, Oikúmené, Praha 2005.

⁵ *Teologická reflexe* 1/1996, s. 35–51.

Pro klasickou křesťanskou dogmatiku jako interpretaci světa z perspektivy Ježíšova příběhu a jeho ústřední „zápletky“ je ovšem spásný význam Kristovy smrti (to, že umřel „za nás“) spolu s jeho zmrtvýchvstáním nezadatelným středem evangelia. Dílo i osoba v něm spadají v jedno. Boží láska ke světu má mnoho výrazů a mnoho podob, ale nejmocněji funguje tam, kde jejími adresáty nejsou ti „dobří“ a „spravedliví“, ale ti *druzí*, kde věříme, okoušíme a vyznáváme, že Kristus *zemřel*, aby hříšníci mohli *žít*. Není pochyb o tom, že i zde jsme v oblasti metafor a analogií, které těžko můžeme chtít redukovat na jednu. Je možné, že eschatologickou podstatu Božího jednání v Ježíši Kristu – a tedy i smírčí účinek smrti na kříži – nelze srozumitelně vyložit vůbec a každý pokus o „nauku“ tu musí dbát na to, aby nevykládal „logiku spásy“ bezesbytku. Boha nic nenutilo, aby vstoupil do lidských dějin, milost nemá žádné kauzální vysvětlení. Je to dar – něco, co nemuselo být. Je však legitimní se ptát, proč právě *tento* dar, abychom pochopili, proč byl nutný a jak je „pro nás“, a spolehnout se na to, že biblické metafory vykoupení reprezentují nenahraditelné kognitivní instrumenty, které nám umožňují aspoň částečně Ježíšovo dílo v jeho spásném významu pochopit. Nauky a teorie vznikají, protože jsou otázky, které hledají odpověď, a to hledání nemusí zůstat vždy zahanbeno. Na zřeteli však musí zůstat narativní povaha „věci“, o níž se tu přeme, i základního svědectví o ní. Mluvíme sice v metaforách, ale ty potřebují plausibilní příběh. Jednotlivé ideje příběhu pomáhají, ale v posledku drží on je. A ten základní příběh – příběh o Boží akci pro nás a naši spásu – tu v komplementárním svědectví různých svědků a různých žánrů bezpochyby je. A není to jen „literární realita“: i my jsme do toho příběhu „vstoupili“ – i naše svědectví je nyní „na váze“. Avšak jen u příběhu zůstat nemůžeme; Bůh (Boží trojice) nejsou a nemohou být jen „postavami příběhu“. Bůh je v něm „reprezentován“, ale analogické narativní reprezentace řeč víry o Bohu nevyčerpávají. Musíme se dostat ke klíčovým prvkům křesťanského chápání „smíření v Kristu“. Jakou roli hraje v tomto smíření Kristova smrt na kříži?

V raném křesťanství bylo Ježíšovo ukřížování chápáno jako zástupná *oběť* v navázání na představu o „smírčí oběti“, která v poexilním Židov-

⁶ Tamtéž, s. 46. Není úplně jasné, zda na zřeteli je sama myšlenka zástupné oběti nebo jen Anselmova satisfakční teorie jako její klasická interpretace. Zmínka o „obrazu světa“ by se mohla týkat skutečnosti, že Anselmův výklad reflektoval – aspoň ve svém populárním podání – dobové společensko-kulturní poměry. Upřednostněním určitého „světónázoru“ je ovšem i každá kontra-kultura, včetně té, která hledá a objevuje analogie a metafory pro vyjádření „nového“, což je podle Pokorného i úkolem hermeneutické teologie.

stvu symbolizovala vyznavačské sebeodevzdání. Kristova smrt na kříži byla vnímána a proklamována jako událost, která účinně nahrazuje a zahltazuje smrt hříšníka jako „mzdy hříchu“ (Ř 6,23). Rozdíl byl v tom, že v této oběti nešlo o „udobření“ hněvajícího se Boha (jako ještě v anselmovské satisfakci), ale o Boží iniciativu, o Boží smíření se světem. Hříšníci se nezprošťují sami viny, nýbrž jsou jí zproštěni z Boží strany. Ztráta integrity všech lidí je „odčiněna“ tím, že to vše, co je v důsledku hříchu nenávratně ztracené, je v této oběti-daru znovu navraceno. Je to událost, kdy jeden – *tento* jeden – nastupuje na místo všech, aby svou zástupnou obětí dal jejich životu nový základ a novou kvalitu – svatost, kterou lidstvo postrádá. Proto hříšníci, místo aby umírali, od nynějška *žijí*. Ježíšova smrt tu přichází k dobru *životu*. Není to tedy žádné *do ut des* (něco za něco), ale nevyčísitelný dar, protože Bůh tu dává sám sebe a tím „dluh“ nejen vymazává, ale nekonečně přesahuje. Tato životodárná oběť byla v pohledu Nového zákona učiněna a nabídnuta „jednou pro vždy“ a právě tato „christologická usurpace“ jejího kultického obsahu způsobila, jak dovozuje Eberhard Jünger, z jehož výkladu tu vycházíme, že v kontextu křesťanské tradice a zbožnosti dostala význam povýtce *etického* odkazu.⁷ Etické pareneze však význam Kristovy oběti samozřejmě nevyčerpávají, protože Kristovo utrpení a smrt nejsou v evangelijní zvěsti jen modelem, nýbrž představují *sacramentum*, znamení, které koná to, co znamená – *signum efficax gratiae*. Novozákonní tradice to vyjadřuje terminologicky tím, že spojuje kultickou kategorii oběti s kategoriemi právními. Právě toto spojení různých metafor je rozhodující pro lepší porozumění tradičnímu chápání sounáležitosti Kristova zjevu a Božího díla v něm.

V křesťanské víře a nauce je Kristova zástupnost ontologické povahy a jejím základem je chalcedonské učení o jeho „dvojí přirozenosti“. Evangelium ovšem toto učení evidentně slouží jen tam, kde je osvobozeno – tak jako v Barthově pojetí – od řeckého substančního myšlení. Když je totiž Boží podstata chápána „substančně“ jako daná a konečná nezávisle na jeho následných rozhodnutích a činech, může Bůh maximálně (v čase nebo ve věčnosti) tuto svou podstatu manifestovat nebo vyjádřit. To, co v takovém případě konkrétně dělá, však nerozhoduje o tom, *jaký* je (*kdo* je). To platí i o jeho vtělení. V Barthově pojetí Boží inkarnace⁸ se však teprve z ní samé dovidáme, co to znamená „být Bohem“ a co to znamená

⁷ E. Jünger, „Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum“, in *týž*, *Wertlose Wahrheit: Theologische Erörterungen III*, Ch. Kaiser Verlag, München, 1990, s. 261–282.

„být člověkem“. Božím „božství“ rozumíme jen na základě toho, co se odehrálo v Kristu. *Kdo* to Bůh je, jaké je jeho „boží bytí“, jeho „boží přirozenost“ (jež je také boží přirozeností Kristovou, je-li opravdu Bohem) – to vše objevujeme ze skutečnosti, že Bůh *jako takový* je také pravým člověkem, podílíkem na lidské přirozenosti, tj. i z toho, co učinil a protrpěl v těle jako člověk. Podle Bartha nelze o Bohu křesťanské víry zjistit naprosto nic pomocí klasických „cest“ – *via negativa, via eminentiae, via causalitatis*. Dovídáme se o něm jen pozorným sledováním jeho pohybu v dějinách – ve všech jejich konkrétnostech.

Barth proto začíná u toho, co Bůh učinil, a pak se ptá: Jaká je boží věčná konstituce, dělá-li v čase to, co jsme ho viděli činit? Na možnosti inkarnace se tak Barth ptá za pomoci jednak trojičního učení, jednak učení o „milostivém božím vyvolení“. Pohybu božího Syna (jeho žitým dějinám) odpovídá jeho pohyb na věčnosti. Jeho vyvolení je „věčné“, neexistuje žádný stav, žádný „způsob bytí“ boží Trojice (Barth záměrně nemluví o „osobách“), který by předcházel nebo stál nad věčným činem Božího sebeurčení; *imantní* trojice je tak totožná s *ekonomickou*. To s sebou nese i nové řešení Boží „neproměnnosti“. Je-li Boží esence konstituována jeho suverénním a svobodným činem sebeurčení, znamená to, že ani o věčném Božím Synu nelze mluvit v abstrakci od jím přijímané lidské podstaty (v abstrakci od Ježíše Krista): i to by byla jen metafyzická spekulace.

To všechno má své důsledky pro chápání Kristovy oběti. Oběť (sebeoběť) této jediné osoby může mít tento zástupný a nahrazující charakter jen proto, že s touto jednou osobou a skrze ní s celkem lidstva se způsobem své vlastní sebe-určující konstituce ve svém věčném úradku ztotožňuje Bůh sám. Špatně proto chápeme „vylití Božího hněvu“ v události kříže, když je chápeme jako Boží násilnou akci vůči nevinnému jedinci. Bůh tu skrze lidskou přirozenost, již ve svém „druhém způsobu bytí“ učinil svou vlastní, činí cosi *sám sobě*. Z toho ovšem plyne i to, že metafora Boží akce „trestající hřích“ na kříži není příkladem, který má být následován (není to akce nějakého jedince na jiném jedinci). Vystihuje čin, který je (podobně jako vzkříšení) činem absolutně nenapodobitelným, činem bez analogií. Žádná „substituční teorie“, která se jej pokouší

⁸ Barthova metoda je shrnuta už v jeho prolegomenech ke *KD I,1*, Ch. Kaiser Verlag, München, 1932, s. 1–43. Cf. Bruce L. McCormack, „The Ontological Presuppositions of Barth's Doctrine of the Atonement“, in: *The Glory of the Atonement*, s. 346–366.

vysvětlit, ostatně nepodává tuto událost jako „násilnou“ akci. Důsledně promyšlená christologie a důsledně promyšlené učení o Trojici vyvrací navíc i klasickou námitku, že v Kristově činu Bůh učinil cosi, co změnilo jeho vztah k lidskému pokolení, že nebyl milosrdný vždy, že teprve obětí na kříži „umožnila“ spasení. (Barthově christologii také rozhodně nelze vytknout, že by se soustředila jen na Ježíšovo utrpení na kříži. Inkarnace jako taková je mu „svátostí“ a proto rozhodujícím mezníkem lidských dějin je vlastně Ježíšovo narození.)

Pro reformátory (především Luthera a Calvina) bylo pojetí Ježíše Krista jako *sacramentum* nejvlastnějším puncem evangelia. Bez něho nelze mít ani ospravedlnění z víry. Kristus má být přijat a uznán jako Boží dar. Jenom toto pochopení je právo *evangelium* jako „radostné zvěsti“. Ježíš je správně chápán jenom tam, kde je chápán jako dar, v němž se Bůh sám dává těm, kdo od něho odpadli, aby je zachránil. Pouhý apel na Ježíšův lidský odkaz z nikoho křesťana neudělá. Pokud člověk chápe Krista pouze jako závazný příklad, pak z něj dělá nového Zákonodárce. Život lidského pokolení může být účinně změněn jen tehdy, je-li změněn jeho vztah k Bohu. To nelze docílit exemplárním životem nějaké osoby. Vlastním tajemstvím křesťanské víry je to, že Kristův život nezůstává jeho vlastnictvím, ale je sdílen jedinečným způsobem se zbytkem lidstva. Jen tak se smrt stává zdrojem života: Kristova oběť přerušuje nemoc hříšníka ke smrti a odčiňuje jeho nesvatost. To vyhláší Ježíšovo zmrtvýchvstání: Ten, kdo byl pro naše hříchy odevzdán smrti, byl vzkříšen pro naše ospravedlnění. Jen tam, kde je Ježíšův příběh pochopen jako příběh, v němž boží *hněv* dosáhl svého cíle způsobem, jímž stojí ve službě boží *lásce*, je zřejmé, proč je tento příběh *evangeliem*.

Z tohoto porozumění Ježíšovu příběhu vyplynulo i tradiční evangelické chápání vztahu mezi dogmatikou a etikou. Jen jako ten, kdo je naším zachráncem ze smrti jako důsledku hříchu, smí a má být Ježíš i modelem našeho chování. Je to model, který od nás nežádá oběť ve smyslu kultické oběti, ale zavazuje nás ke svědectví Boží lásce. Myšlenka oběti pak smí a může být rozšířena na všechny křesťanský život, v němž jde o službu Bohu. V odpověď na Boží milosrdenství se mají křesťané dávat jako „živá oběť“ (Řím 12,1). Je to výraz, který okamžitě ukazuje na potřeby těch, kdo jsou závislí na naší solidaritě, na našem obecenství. Ježíšův lidský zjev a celý jeho příběh se může stát normativním příkladem našeho chování (do té míry, do níž naše životy mají a mohou následovat jeho příkladu a být konformní jeho příběhu), aniž by sám přestal být *svátostí*.

Lidské obětavé jednání ve službě Bohu však žádnou svátostnou, spásnou funkci nemá. Jako svědectví je naopak protestem proti jakékoli „náboženské“ interpretaci světské aktivity: dělá jen to, co je evidentně třeba učinit.

Křesťan má být především nositelem *pokoje*. Pokoj (smíření) je Boží dílo, ale člověk může svým jednáním tvořit tomuto pokoji pozemská podobnoství a analogie. A to učinit má. Ježíš blahoslavlil „ty, kdo působí pokoj“ (Mt 5,9) a jeho vlastní příklad, ztělesňující „boží lidství“, nás k takové působnosti ve světě motivuje i zplnomocňuje. Právě tady mohou pomoci i alternativní či komplementární metafory Ježíšova významu odvozené z jeho příběhu. To platí zejména o tradičním „řeckém“ modelu jeho role v události spásy, který tak vehementně upřednostňoval ve svém populárním spisku *Christus Victor* švédský teolog Gustav Aulén.⁹ Ježíš je tu „nasazen“ ve vlastním Božím zápase se silami zla, s kterými si člověk zadal. Moderní verze tohoto modelu se soustřeďují především na konflikt, který představuje Ježíšova cesta nenásilí (reprezentující vlastní boží způsob vlády) v nezbytném střetnutí s rozličnými strukturami moci, které přestaly sloužit Bohu a jeho stvoření a staly se strukturami ovládnání s titánskými až mesiánskými ambicemi.¹⁰ Tento střet vrcholil na kříži, kde jsou tyto síly odhaleny ve své destruktivní podstatě a nelegitimitě. Soteriologický význam této interpretace Ježíšova významu nelze asi přeceňovat, je to však určitá „teologie kříže“ a vzkříšení, jako znamení toho, k jaké strategii prosazování boží vlády ve světě se Bůh přiznává, je její integrální součástí.

Kompatibilitu této verze Ježíšova poslání a poselství s biblickým svědectvím o Kristově utrpení „pro nás“ a její přednosti pro odvozování křesťanské etiky z Ježíšova příběhu potvrzuje i americký teolog John H. Yoder: „Tyto širší dimenze (Boží a lidské spravedlnosti) onen osobní charakter spravedlnosti, již Bůh přisuzuje těm, kteří uvěřili, neruší, avšak vsazení osobní spásy do širší reality neguje individualismus, s nímž Boží

⁹ G. Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1931.

¹⁰ Nejznámější výklady tohoto pojetí novozákonních zmínek o „vládách a mocnostech“ shrnuje John H. Yoder ve své *Ježíšově politice*, Eman, Benešov, 2004, s. 131–157. Srv. Walter Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in the World of Dominion*, The Powers, vol. 3, Fortress, Minneapolis, 1992; J. Denny Weaver, *cit. dílo*.

smíření zpravidla spojujeme.“ Smíření s Bohem se nicméně dokonává a realizuje na rovině smíření lidí. To je princip „nového stvoření“: „Tím neoriginálnějším, nejautentičtějším, nejskandálnějším, a proto nejevangeličtějším způsobem se toto zaslíbení stává realitou až tam, kde se jedná par excellence o nepřátelství mezi lidmi, kde láska k bližnímu míří i k nepříteli, kde se násilí odřikáme i tehdy, kdy už o tom, že jsme v právu, není sporu. Je to tak sama ‚dobrá zvěst‘ o tom, že já a můj nepřítel jsme bez nějaké své zásluhy či svého přičinění sjednoceni v novém lidství, co mi od nynějška a jednou provždy zakazuje brát jeho život do svých rukou.“¹¹ Jako příběh Božího zřeknutí se násilí s nezadatelnými důsledky pro způsob křesťanské existence ve světě chápe Kristovo ukřižování ve své teologii kříže také Jürgen Moltmann a v navázání na něj i americký teolog chorvatského původu Miroslav Volf: „Kristův kříž by nás měl poučit, že jedinou alternativou násilí je sebe-vydvádající láska, ochota násilí v sobě pohltnout, aby ten druhý mohl být obejmout – u vědomí toho, že Bůh dal pravdě a lásce za pravdu a učiní tak znovu.“¹² Sem nepochybně míří i Pokorného teze, že „Boží zjevení se nevyčerpává v události, na niž svědectví o Božím zjevení odkazuje“,¹³ protože svědectví o Božím sebezjevení v Ježíši Kristu také umožňuje novou lidskou orientaci ve světě.

I jiné tradiční či netradiční modely reflektující ústřední „věc“ biblického svědectví mohou mít tuto potenci a nemají proto přijít zkrátka. Prioritu musí mít interpretace praktikovaná v církvi jako ve společenství nových životních forem, založeném v Kristově díle. Ne nekriticky –teologie smí a má korigovat i praxi. Předpoklad účinkování Ducha svatého však jinou hermeneutickou strategii nedovoluje. Jak připomíná George Lindbeck, církev nikdy žádnou „teorii“ ve své nauce o spasení v Kristu nedogmatizovala. Různé modely spásy v Kristu nebyly něčím, co rozdělovalo církev, protože jejich kontextem byl sebeidentifikující dramatický příběh. Byly to vlastně jen variace „intratextuální“ a kanonické hermeneutiky „sociálního ztělesnění“ biblického poselství, chráněné trojičnými a christologickými krédy. Dokázaly (všechny někdy) produkovat náležitou odezvu – víru a lásku k témuž Ježíši Kristu jako „Bohu s námi“. Správná interpretace je každá, která zapadá do Duchem inspirovaných ztělesnění

¹¹ J. H. Yoder, *cit. dílo*, s. 205 a 215.

¹² M. Volf, *Odmítnout nebo obejmout? Totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*, Vyšehrad, Praha 2005, s. 327.

¹³ P. Pokorný, *cit. dílo*, s. 45.

Ježíšovy identity jako Božího Mesiáše¹⁴ a je tak svědectvím, které si ve světě a pro jeho záchranu vydává Bůh sám. Láska je mocná tam, kde vyrůstá – jako ovoce ze stromu – z vykupující lásky na kříži. Jistě, samo *učení*, jak správně zdůrazňuje Lindbeck, sama přítomnost zvěsti o Kristově zástupné oběti, věrnost a lásku křesťanů nezajišťuje. A naopak: Realita vykupitelské lásky a jejího ovoce je u díla i tam, kde není přítomna „správná nauka“. Ti, kdo nauku o smíření v Ukřižovaném odmítají, nám však dluží přesvědčivý výklad toho, jak je jejich chápání Ježíšova příběhu zároveň evangeliem o *spáse* hříšníků.

¹⁴ G. Lindbeck, „Atonement and the Hermeneutics of Intratextual Social Embodiment,“ in, Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholm (eds), *The Nature of Confession: Evangelicals and Postliberals in Conversation*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1996, s. 221–240. Srv. též, „Justification and Atonement: An Ecumenical Trajectory“, in J. Burgess and M. Kolden (eds), *By Faith Alone*, Eerdmans, Grand Rapids, 2004, s. 183–219.