

TEOLOGIE, ŘÁD A ÚŘAD

Pavel Filipi

THEOLOGIE, KIRCHENORDNUNG UND KIRCHLICHES AMT In seiner Antrittsvorlesung als Dekan der Evangelisch-theologischen Fakultät der Karlsuniversität versucht der Autor, die kirchenrechtlichen Auswirkungen des reformatorischen Prinzips des Allgemeinen Priestertums (das er in Anlehnung an das Pragschreiben Martin Luthers v. J. 1523 auslegt) zu untersuchen, wie sie vor allem in den reformierten, bzw. freikirchlichen Kirchenverfassungen ihren Ausdruck fanden. Die Kritik der hierarchischen Ordnungen ist nicht von der Idee der Souveränität des Volkes, sondern vom christokratischen Ideal inspiriert. Den bleibenden Beitrag der so aufgefassten Kirchenordnung sieht er in deren bewussten Vorläufigkeit; sie spiegelt nicht die „*hierachia coelestis*“ wieder, sondern signalisiert eher die Distanz zu der eschatologischen Realität und das nötigt zu ständigen Erneuerungen, zur „permanenten Morphogenesis“ (M.Volf) der Kirche.

I.

V listopadu r. 1523 došel do Prahy spisek Martina Luthera, adresovaný městské radě a lidu města Prahy, *senatui populoque Pragensi*.¹ (Za zmínku stojí, že tento spisek vyšel tiskem česky ještě do vánoc téhož roku.)² Wittenberský reformátor, ač domácími záležitostmi, jak přiznává, zaměstnán nad své síly, přece nemůže nedbat naléhání zákona lásky a odolat opakovaným žádostem o vyjádření k otázce, jež tak trápí jeho české souvěrce: *de ratione vocandi instituendique pastoris*.³ o povolávání a ustanovování služebníků církve. *Quod ... habeo, hoc vobis do*, píše, poskytuji vám, co sám mám, ale tak, aby váš úsudek zůstal co nejsvobodnější.

Situace české církve, na niž Luther reaguje, byla vskutku překerní. Eklesio-logická nevyjasněnost utrakvismu se naze projevila v otázce svěcení kněží. Jen výjimečně se po Evropě našli biskupové ochotní vysvětit kněze podobojí, někdy i na zapřenou a pokoutně – a naopak v české církvi se nedostávalo odvahy někdejších táboritů rozloučit se s tradiční zásadou apoštolské posloupnosti a tím vystoupit z jednoty s Římem.

V této situaci radí wittenberský reformátor Pražanům postup opravdu revoluční, který by měl být proveden „s modlitbami veřejnými i soukro-

¹ WA 12,169–196

² Vyšel v pražské tiskárně Severinově pod názvem „Vo ustanovenie služebnikuov cirkve“.

³ Spis je v soupisech uváděn pod titulem: *De instituendis ministris ecclesiae*.

mými“, „s bázni a třesením v pokoře“, ale pak již v důvěře a jistotě ve jménu Páně:⁴ Volbou svobodně svolaného shromáždění nechť jsou vyčleněni ti, kdo se lidu jeví vhodní a hodni; na ně nechť jsou vloženy ruce a doporučení církvi obecné: „Tím se stali vašimi biskupy, služebníky neboli pastýři. Amen.“⁵

Luther nedoporučuje zvolit tento postup pro celé Čechy naráz, nýbrž začít příkladem jedné obce v naději, že další budou následovat a posléze snad dojde i na to, že celé Čechy budou mít legitimního arcibiskupa podle pravidel evangelia.

Postup, který Martin Luther Čechům navrhuje, je natolik radikální, že nebyl uskutečněn nejen v Čechách, ale ani v církvích, jež se k Lutherově reformaci připojily v Německu. Potlačme však podezření, že zde německý reformátor dává českým souvěrcům pokyny, jichž své soukmenovce ušetřil. Počátkem tétož roku 1523 radí k obdobnému postupu německé obci leisnigské spisem, který je známější a častěji citovaný: „Das eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht oder Macht habe, alle Lehre zu beurteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursache aus der Schrift“.⁶ Jsme totiž ještě před rokem 1525, který, jak známo, Lutherovu radikalitu výrazně oslabil, s opakovaným reformátorovým zdůvodněním, že „nejsou lidi“,⁷ kteří by důslednou reformu přijali tak, aby nebyla pouze shora nařízena či vnucena. Ještě v „Deutsche Messe“ sní o sboru „vážných křesťanů“ a slibuje, že pro jejich shromáždění, budou-li tací, vypracuje samostatný (třetí) bohoslužebný řád⁸.

Ptáme-li se, jakou teologickou konstrukcí Luther ke svému návrhu dospěl, odpověď je nasnadě. Zkratkou nepřiliš vhodnou, ale zavedenou, bývá označována jako „obecné kněžství věřících“ (resp. pokřtěných). V dopise Pražanům Luther tuto koncepci vykládá snad ještě zřetelněji, než v dopise do Leisnigu.

„Všichni křesťané jsou kněží, všichni kněží jsou křesťané“ – *suntque..omnes Christiani sacerdotes, et omnes sacerdotes sunt Christiani*⁹ – tak zní Lutherova základní teze. Její pointa je dvojí: (1) Všichni křesťané jsou si před Bohem rovni. Ve spisku adresovaném r. 1520 německé šlechtě vykládá:

⁴ 193,22nn (Údaje se vztahují ke straně a řádce ve WA 12.).

⁵ 194,1n

⁶ WA 11, 408–415

⁷ Např. „Ich habe noch nicht die Leute und Personen dazu“ v předmluvě k „Deutsche Messe“ 1526, WA 19,75.

⁸ Tamtéž

⁹ 178,29

„Všichni křesťané jsou vskutku příslušníky stavu duchovního a není mezi nimi žádného rozdílu.“¹⁰ Častý Lutherův rekurz ke křtu jako k aktu zakládajícímu kněžství věřících,¹¹ chápeme v tomto smyslu.

(2) Každý křesťan se může stát nositelem služby Slova a svátostí. V dopise Pražanům vypočítává postupně sedmero kněžských funkcí, *officia sacerdotalia* a dokládá, že jsou všechny svěřeny všem křesťanům, neboť všechny spočívají v jediném Božím slovu: „Slovem učíme, Slovem posvěcujeme, Slovem svazujeme a rozvazujeme, Slovem křtíme, Slovem obětujeme, Slovem rozsuzujeme...“¹² V důsledku toho jsou křesťané nejen oprávněni, nýbrž přímo zavázáni ke starosti o tyto služby buď tak, že je realizují sami a osobně – to zvláště v situacích, kdy se nacházejí *in partibus infidelium*¹³ – buď tak, že k těmto službám povolávají ze svého středu – *ex ipso grege Christi*¹⁴ – vhodné, dary Ducha vybavené jedince a těmito službami je pověřují.

Je snad i z tohoto stručného výkladu zřetelné, že Lutherova intuice vlastně ruší sémantiku pojmu „kněžství“. Používá-li přesto tohoto výrazu, je to ve smyslu polemickém vůči svátostnému kněžství středověkého křesťanstva, vybavenému zvláštními pravomocemi, a vlastně metaforicky.¹⁵ Hrot polemiky směřuje proti rozdělování křesťanstva na stav duchovní a ostatní církevní lid. Pojem obecného kněžství zná doktrinální tradice církve i před Lutherem a po něm; uvažuje však ještě o speciálním řádu (*ordo*) kněžství svátostného, které se od obecného kněžství liší „podstatou, nejen stupněm“, *substantia, non gradu tantum*.¹⁶ Avšak pro Luthera je existence zvláštního kněžského řádu, vybaveného speciálními úkoly a privilegii, prostě vyloučena. Je-li potřebí postavit některé jedince do čela křesťanských obcí a pověřit je veřejnými službami (a Luther tuto nutnost uznával, „aby nenastal ohavný zmatek a v církvi nezavládlo babylónské změtení“),¹⁷ pak jde o povolání celou křesťanskou obcí,¹⁸ nikoli o samoreprodukcii určitého stavu.

¹⁰ WA 12,180

¹¹ Také v dopise Pražanům: Sacerdos... non fit, sed nascitur... Nascitur vero non carnis, sed spiritus nativitate, nempe ex aqua et spiritus in lavacro regenerationis (178,25nn).

¹² 180,6nn

¹³ Sr WA 11, 412

¹⁴ 190,36

¹⁵ Jinak vidí tuto okolnost H. Dumbois, *Das Recht der Gnade* (Witten 1961), 241, dokládaje, že Luther plní pojem kněžství specifickým obsahem (zástupnost, obět, utrpení).

¹⁶ Dogmatická konstituce o církvi 2. vatikánského koncilu (*Lumen gentium*), 10.

¹⁷ 189,23n

¹⁸ Sr WA 11, 412

Ale je možno jít ještě dále a říci, že Luther koncepcí všeobecného kněžství podtal nerv kněžství jako takovému, pokud mu rozumíme v obecně náboženském smyslu prostřednictví mezi božstvem a lidmi. V tomto smyslu již po Kristu, jediném veleknězi, není kněží – anebo: kněžími jsou všichni v Krista uvěřivší. V Lutherově reformačním zdůraznění, že v Kristu vzal sám Bůh starost o spásu lidského rodu do svých rukou (*sola gratia*) se nadbytečným stává každé hierarchické či svátostné zprostředkování. Jediným vehiklem spásy zůstává zvěstované slovo evangelia, přijímané vírou. Koneckonců Nový zákon nikde označení „kněz“ pro nositele církevních úřadů nepoužívá; teprve od 3. století se tento pojem – a s ním ovšem i jeho obecně náboženská obsahová náplň – do křesťanské tradice úspěšně pašují.¹⁹

II.

Myšlenka obecného kněžství v této výlučné podobě vešla do dějin reformačního křesťanstva; je chápána jako jeho *differentia specifica* – někdy právem, někdy neprávem. Hůře se jí dařilo v církvích etablovaných, chráněných patronací světské vrchnosti, avšak lépe v reformačních církvích pronásledovaných a ve sborech exulantů pro víru. Promítla se do různých směrů: Do etického pojetí „bohoslužby všedního dne ve smyslu Ř 12, 1n, do laického biblismu (v pietismu), do závazku všech věřících k evangelizačnímu kázání a ke službě potřebným (v probuzenectví) atd.²⁰ Má hluboký a sytý teologický obsah, který však na tomto místě nebudeme rozebírat. Chci se soustředit k jejímu průřezu církevně-ústavnímu, aby vynikl příspěvek reformačního křesťanství k otázce moci (v církvi), k tomuto hereditárnímu úkolu pražské evangelické teologie²¹ – a snad i skromný hlas v probíhající diskusi o návrhu ústavy katolické církve.²²

¹⁹ Sr. H. Goertz, Die Begründung des ordinierten Amtes im Allgemeinen Priestertum. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 3/99, 44.

²⁰ Vývoj myšlenky a různé modality její praktické realizace až k hnutím základnových obcí (Basisgemeinden) sleduje H.-M. Barth: Einander Priester sein (Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive), Göttingen 1990. V jeho pojednání chybí zřetel k vývoji ve světě anglosaském; tomu naopak věnuje podrobnou pozornost C. Eastwood: The Priesthood of All Believers (An Examination of the Doctrine from the Reformation to the Present Day), London 1960.

²¹ P. Filipi, Pantokrátör. In: Logos a svět (Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojan), Praha 1997, 78–87.

²² Návrh byl uveřejněn v Teologickém sborníku 1/99 a v čas. Gestemany 7–8/99. Diskuse k němu: Teologický sborník 3/99 aj.

V oblasti církevněprávní došel princip obecného kněžství výrazného uplatnění teprve v prostředích a dobách, v nichž vzal za své ideál jednotné křesťanské kultury: V hnutích křtěnců, ve sborech exulantů, ve svobodném církevnictví baptistů, kongregacionalistů a jiných skupin. Odtud pak vzešly impulzy, které se, transformovány, vtělily do ústavních a právních systémů naší civilizace. Sebevědomé tvrzení, že novodobé demokracie mají zde svůj zdroj, je ovšem třeba brát s rezervou. Vývoj nebyl tak přímočarý a čerpal i z jiných zdrojů.²³ Nicméně přesvědčení, že „všechna moc se musí legitimovat souhlasem těch, nad nimiž je vykonávána“,²⁴ lze považovat za významný příspěvek reformačního křesťanství, který se stal trvalým majetkem ústavních systémů naší civilizace.

Hodlám-li nyní stručně vyzvednout sedm teologických konstant tohoto principu v jeho církevněprávním dosahu, činím to s vědomím, že nebyly uváděny do praxe vždy, všude a se stejnou důsledností; byly však trvalým vnitřním korektivem a snad se mohou stát i podnětem k zamyšlení.

1. Již v době klasické reformace zní skoro ze všech jejích koutů unisono, že moc světská a moc církevní jsou natolik odlišné, že se nemají navzájem zaměňovat ani směšovat. V praktickém průmětu to posléze – ale až velmi posléze! – vedlo k formulaci principu, že stát není kompetentní ve věcech víry a svědomí svých občanů a že naopak je jeho povinností tuto svou inkompetenci legislativně zajistit.²⁵ Příbuznost způsobů zacházení s mocí – jmenovitě princip volby a delegace – mezi sférou občanskou a sférou církevní je veliká; nicméně jde v každém případě o jiný druh moci.

2. To je dáno již jejich původem. Moc, kterou církevní lid volbou a delegací uplatňuje, není moc svěřená magistrátem, ale nemá svůj zdroj ani v suverenitě lidu; je to moc Kristova, jediného suveréna církve. Vůdčím ideálem zde není ideál demokratický, nýbrž christokratický (resp. theokratický).²⁶ Hierarchické kněžství není odmítáno proto, že zkracuje práva lidu, nýbrž že činí újmu právům Kristovým a jeho svrchované svobodě. Proto také princip volby a delegace v tomto případě neznamená přenesení mandátu lidu na vybrané jedince, nýbrž uznání mandátu Kristova. Je možno říci, že „volba“

²³ Sr k tomu: E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919 (2), 605–755; stručněji: E. Kohák: Člověk, zlo a dobro (Kapitoly z dějin morální filozofie), Praha 1993, 139–153.

²⁴ Kohák 149.

²⁵ Viz např. I. dodatek ústavy USA: „The Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof“.

²⁶ Eastwood, Priesthood (pozn. 20), 143.

a „delegace“ vyjadřují pouhý *modus operandi*; ve skutečnosti jde o recepci, akceptanci primární volby Kristem.²⁷ Zvolený či delegovaný jedinec není v poslední instanci odpověden svému elektorátu, nýbrž Kristu ve svém svědomí víry. Nad demokratickou procedurou stojí norma pravdy, jež zavazuje zvolené rovně jako jejich voliče.

3. Uznání a přijetí mandátu Kristova je záležitostí všech, celé obce. I tam, kde volba sama je svěřena jen zástupcům lidu (např. presbyterům), platí, že má být uznána celou pospolitostí. Celý proces, jemuž se dostalo názvu: povolání, je rozložitý v čase i místě. Volba je jen jeho formalizovaným středním stadiem. Přečází jí stádium výběru, odhalování a posouzení potřebných charismat a následuje po něm souhlasné přijetí celou obcí.

Typický v tomto ohledu je církevní řád exulantského sboru londýnského, vypracovaný 1555 Janem Laskim (a Lasco), podle kterého volba probíhá takto: První neděli je celé shromáždění vybidnuto k postům a modlitbám a poučeno o tom, co se na budoucích služebnících (kazatelích, presbyterech, diakonech, superintendentech) vyhledává; každý člen má možnost během následujícího týdne předat presbyterům písemně svůj návrh na vhodné osoby. Po skončení tohoto scrutinia vyberou presbyteré, kazatelé a diakoni z těch, kdo obdrželi nejvíce hlasů, ty nejvhodnější a dotáží se jich, zda volbu přijmou. V kladném případě je v dalším shromáždění celé obci představi s výzvou, že kdokoli může vznést v průběhu příštího týdne oprávněnou námitku proti této volbě. Teprve nestane-li se tak, jsou zvolení uvedeni do svého úřadu.²⁸

Je ovšem příznačné, že tento princip se uplatnil právě v prostředích, které se snaží co nejpřesněji definovat hranice toho, co je „celá pospolitost“.²⁹ Toto vymezování mělo různé způsoby – například závazkem smlouvy (*covenant*) – ale v každém případě mělo jít o zjiitelné životní důsledky víry a věrohodný projev poslušnosti Boží vůli.³⁰ Je to logické: Participovat na autoritě Kristovy pravdy mohou jen ti, kdo ji uznávají. Ale potom všichni.

Svobodné církve zde činí krok, k němuž se klasická reformace Lutherova a Calvinova neodhodlala, když se bránila zakotvit eklesialitu církve mimo objektivní realitu externího Slova. Soudíme, že oba reformátory vedla myšlenka univerzální autority Kristovy pravdy, nelimitované subjektivní věřivostí. Oba si byli ovšem vědomi překérnosti eklesiologického průřezu této pozice, kdy církev zahrnuje „všechny“, ale zase „ne všechny“. Jednostranné

²⁷ To ostatně platí pro všechny tzv. volby v křesťanském společenství, včetně volby papeže kolegiem kardinálů.

²⁸ Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii... In: Joh. a Lasco opera tam edita quam inedita (ed. A. Kuyper), Amsterdam 1886, II, 52–81.

²⁹ Ponechme stranou faktory sociologické, jež rozhodovací právo omezovaly např. jen na dospělé muže apod.

³⁰ „Men separated from all known syn, practising the whole will of God knowne vnto them“ – tak definuje církev zakladatel baptismu John Smyth. The Works of John Smyth (ed. W. T. Whitley) Cambridge 1915 (I), 253.

rozhodnutí svobodných církví ve prospěch zjistitelných důsledků víry v Krista je z tohoto pohledu srozumitelné. Avšakázat participaci na Kristově moci na indikátory důsledků víry je také problematické, neboť ve svém důsledku vede k tomu, co mělo být konceptem obecného kněžství odbouráno: dělení na „stav duchovní“ a „ty ostatní“. Setkáváme se zde v detailu s aporiemi církevněprávních systémů, jež jsou v tomto věku církví trvalým údělem.

4. Právem kritického apelu k zavazující pravdě, kontrolou zacházení se svěřenou mocí, je vybaven každý jednotlivec, bez ohledu na své postavení. Jan Karafiát to vystihuje ve svém katechismu, když na otázku: „Když se... v církvi něco... nesrovnává se slovem Božím, kdo pak má právo se ozvat?“ odpovídá: „K tomu má právo i povinnost každý, kdož se Pána Boha bojí víc, než lidí“.³¹ Tím, že se operace s mocí dějí nejen *coram populo*, nýbrž i před bdělým svědomím každého jednotlivce, je narušena tyranie pouhých čísel, abstraktních majorit – ale ovšem tak, že platí rovnost svobody a závazku všech zúčastněných. Pravda (Boží slovo) je společným referenčním bodem všech a každého, přístupným v zásadě každému. Pokušení fascinace velkými čísly čelí i neustálé reference k Mt 18,20: Společenství, jemuž Kristus dává podíl na své moci, může existovat i v miniatuře dvou nebo tří.³²

5. Pro zacházení s mocí v církvi má podstatný význam i okolnost, že rozhodování má být korporativní a že rozhodovací procesy se mají odehrávat na úrovni co nejnižší, co nejbližší těm, jichž se bezprostředně týkají. V kongregacionalismu a baptismu se tato zásada vtělila do autonomie místní obce, nad kterou neexistují žádné struktury jurisdikčně nadřazené. Ale i v církvích, které upřednostnily zřízení synodní, se uplatnil princip subsidiarity.³³ Složení synod je určováno a jejich agenda je navrhována z místních obcí a synody rozhodují toliko ve věcech, jež přesahují možnosti nižších složek anebo se týkají všech zároveň. Jednota církevního tělesa je tak budována zdola. Přílišná vzdálenost center rozhodování od života konkrétního společenství zvyšuje riziko ideologizace anebo interference nevlastních (např. institučních) ohledů.

³¹ Katechismus Jana Karafiáta, ot. 33.

³² Citujme opět J. Smythe (Works 252): A visible communion of Saints is two, three or more Saints joined together by covenant with God and themselves...“. Antihierarchický hrot těchto referencí k Mt 18,20 v předchozí tradici (např. u Husa) je známý; zde však přistupuje artikulované vědomí, že církev nemusí existovat jako celoplošná společnost lidových mas, nýbrž též, vlastněji, jako menšinové společenství pravdě zavázaných jedinců. Ve stínu zůstala patrně původní poloha tradice Ježíšova výroku: Nestačí jedinec, je třeba nejméně dvou neb tří. Viz článek P.Pokorného v tomto čísle TREF.

³³ První doklady jsou z reformované synody v Emden (1571); negativně formulována je zásada subsidiarity již v Confessio Scotica (1560), čl. 20.

V každém případě, na všech úrovních, jde o rozhodování korporativní. Vědomí toho, že žádný jedinec nemá všechna potřebná charismata, vedlo k zásadě, že každému závažnému rozhodnutí má předcházet *mutua consultatio fratrum* (a později i *sorum*).

6. Vždyť moc Kristova v církvi je moc pouhého Slova, tohoto nejbezbrannějšího ze všech mocenských nástrojů. Centrum církevní moci je „prázdné“, není obsazeno žádným manipulovatelným předmětem a dokonce ani žádnou zpředmětnělou osobou,³⁴ stejně tak, jako bylo prázdné centrum izraelského kultu, svatyně svatých.³⁵ V tomto smyslu je *potestas ecclesiastica* radikálně desakralizována, decentralizována a dialogizována. Naopak *potestas tyrannica* se snaží „prázdné centrum“, jež je v demokratických systémech vhodně označováno jako „parlament“, vyplnit nárokem ideologií, zájmy mocenských skupin, institucí či společenských elit, což rozhovor ztěžuje, ano vylučuje.

7. Zakotvenost církevněprávního aranžmá ve vztahu ke Kristově pravdě zakládá zároveň vědomí předběžnosti všech právních pořádků, regulujících moc v církvi. Moc Kristova, k níž se vztahují, je povahy eschatologické. Každý její průmět v řádu církve je pouhou předběžnou, a tedy i proměnitelnou anticipací řádů Božího království. Miroslav Volf mluví o „permanentní morfogenezi“ církví, jež žijí v předeschatologickém věku jako církve práva, ne ještě jako církve lásky; církevní právo je nepřehlédnutelným signálem distance dějinných církví od jejich eschatologického určení.³⁶ Jakkoli toto vědomí provizornosti bylo v dějinách reformačního křesťanstva zeslabováno, ano i popíráno rekurzem k údajné „bibličnosti“ toho či onoho systému církevní správy, přece se teologie církevního práva bez tohoto eschatologického úběžníku neobejde.³⁷

Když Karl Barth mluví o vzorovosti, paradigmatickosti církevního práva pro právo světské,³⁸ má mimo jiné na mysli právě tuto zakódovanou nedefinitivnost a vědomou provizornost církevních řádů kterékoli provenience.³⁹

³⁴ V tom je mj. smysl zpráv o nanebevstoupení: Kristus „zmizel zrakům“ emauzských učedníků (L. 24,30n).

³⁵ Tuto okolnost vyzdvihuje např. Claude Lefort a J.-F. Collange. Viz: *Das christliche Zeugnis von der Freiheit* (Leuener Heft 5, Frankfurt 1999), 39n.

³⁶ M. Volf: *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, 1996, 229.

³⁷ Sám Luther pokládal navrhované revoluční řešení za „Notrecht“ ve výjimečné situaci, jíž učiní konec Kristova parázie.

³⁸ K. Barth: *Kirchliche Dogmatik IV/2*, 815nn.

³⁹ Tamtéž 811

Církev je *societas imperfecta*. Církev, jež si je toho vědoma, jež vážně počítá s tím, že subjekt její moci a práva je mimo ni, nad ní a vlastně před ní, smí své řády a pořádky v tomto věku ponechávat otevřeny vstříc tomu, co oko navídalo a ucho neslýchalo a na srdce lidské nevstoupilo. Tato otevřenost k budoucnosti snad bude i pro ostatní společnost nikoli znejistěním, nýbrž jistotným znamením, že jsou řešitelné aporie, o nichž ví každý teoretik práva i každý legislativec, když musí postulovat kontrolu místo důvěry, povinnost místo svobodné odpovědnosti, nárok místo dobrovolnosti; znamením, že dějiny jsou otevřeny svobodným, tvůrčím činům, jež přesáhnou rovinu práva, aniž klesnou pod jeho úroveň.

Rozšířené zpracování inaugurační přednášky ze dne 13. října 1999