

Na jaře roku 1977 vznikla v česko-bratrské církvi evangelické otevřená krize. Synodní rada ČCE přistoupila k postihu 16 signatářů tzv. "Dokumentu 31", v němž se tito faráři v činné službě i bez státního souhlasu spolu s dalšími 15 laiky obrátili na Federální národní shromáždění ČSSR na základě doložených případů se stížností, že dochází v mnoha směrech k porušování náboženské svobody v naší zemi.

Vedení církve chtělo nejprve zabránit odeslání tohoto přípisu hrozbou postihu vůči všem podpisovatelům dokumentu. Tehdejší synodní senior V. Kejř si pozval začátkem května faráře mim. službu Jakuba Trojana, který měl varovné stanovisko synodní rady tlumočit ostatním signatářům. Když přesto 31 členů církve po bedlivém zvážení vzniklé situace a na základě odpovědnosti, ke které jsou vedeni Evangeliiem, zmíněný dokument odeslali, rozhodlo mimořádně svolané synodní zastupitelstvo koncem května 1977 na naléhání synodní rady o disciplinárním postihu ve formě písemné důtky s výstrahou proti Dr. Ing. J. Trojanovi a ostatním 14 signatářům z řad duchovních, která byla rozeslána na vědomí všem sborům církve. Zároveň byl vypracován návrh nového kárného řádu, v němž nabyla vrchu disciplinárně-právní momenty nad theologickým přístupem. Podle něho měl být v budoucnu umožněn postih těch funkcionářů církve, kteří se lišili ve svých postojích od oficiálních představitelů ve vedení církve. Synodní rada vytvořila též komisi, která si v letních měsících předvolala některé signatáře. Jejím cílem bylo jednak zjistit theologickou motivaci jednání skupiny 31, jednak dosáhnout od jejich zástupců prohlášení, v němž by uznali nevhodnost svého postupu i ochotu zřici se napříště podobných kroků.

XX. synov ČCE, který se konal na podzim 1977, postup synodní rady v této záležitosti neschválil. Po zásadní diskusi se přiklonil k názoru, že odlišné theologické postoje a důrazy vedoucí k rozdílným stanoviskům ve veřejné oblasti nelze řešit opatřeními právní a disciplinární povahy. Přijal usnesení, že nově zvolená synodní rada má zahájit rozhovory s bohosloveckými skupinami v církvi, které by měly za cíl dosáhnout věroučné jednoty. Návrh nového kárného řádu byl odmítnut.

Tím byla otevřena cesta k obnově dialogu, který byl od počátku sedmdesátých let ke škodě církve a její misijní věrohodnosti přerušen. Od listopadu 1978 do října 1979 došlo pak celkem k 6 rozhovorům, kterých se za vedení církve zúčastnili: Dr. Mil. Hájek, prof. Dr. P. Filipi, senior R. Firbas, far. J. Doležal. Partnerskou stranu tvořili: far. Jaromír Dus, tč. mimo sl. (od 3. rozhovoru far. Jan Čapek), vik. M. Rejchrt, t.č. mimo službu, Ing. Alfred Kocáb, farář m.sl., Dr. Ing. J. Trojan, far. m.sl.

Celkově lze rozhovory charakterizovat jako intenzivní, hluboké, bratrské. Byla předložena řada textů jednak zásadní, jednak exegetické povahy. Šlo zejména o pokusy vystihnout podstatu (jádro) Evangelia a poslání církve - sem mířily texty bratří Čapka, Rejchrt, Kocába, Trojana, Filipi, Doležal,

Trojan předložili exegetické poznámky k Mt 28, 18-20, Doležal a Rejchrt k Mt 25 (přidobení o posledním soudu), Firbas k tématu křesťanské angažovanosti ve světě. Trojan zapsal průběh prvního a druhého rozhovoru a předložil před posledním setkáním pokus o jakousi bilanci dosavadních rozhovorů. Zásadní stanovisko k nim ve formě dopisu vyjádřil Hájek v září 1979.

XXI. synod v listopadu m.r. vyslechl zprávu synodního seniora, znovu usnesením potvrdil správnost rozhodnutí vést podobné rozhovory a zmocnil syn. radu, aby je organizovala ve všech oblastech církve. Na žádost synodu má synodní rada o theologických rozhovorech informovat celou církev.

Vítáme tato usnesení posledního synodu. Od počátku nám šlo o to, aby dialog vedení církve s jednotlivci a skupinami neměl příchod výlučnosti a uzavřenosti. Zveřejňujeme proto řadu textů, které jsme ze své strany předložili v průběhu minulých šesti rozhovorů. Soudíme, že mohou být už pro samotné téma podnětem k vlastnímu přemýšlení. Zároveň zprostředkují vzhled do bohoslovecké dílny skupiny českobratrských farářů, kteří jsou tč. mimo aktivní službu. Text br. Jana Čapka, který se též zásadně vyjádřil k centrálním otázkám diskuze, není ve sbírce na jeho vlastní přání uveden.

Máme naději, že zveřejňované texty přispějí do ekumenických rozhovorů, které přesahují rámec problematiky dané vývojem posledních let v českobratrské církvi evang. Domníváme se, že je tomu tak pro zřetelné úsilí sepnout poselství Evangelia se společenskou situací - tedy pro onen pokus, který je výzvou křesťanům bez rozdílu konfesí kdekoli v dnešním světě.

V Praze, na Velký pátek, dne 4. dubna 1980

Poznámky k rozhovoru na synodní radě ČCE ze dne 21.11.1978

Rozhovoru se zúčastnili bratři Pavel Filipi, Jiří Doležal, Jaromír Dus, Richard Firbas, Milan Hájek, Alfréd Kocáb, Miloš Rejchrt, Jakub Trojan. Východiskem měly být "Teologické teze učitelů Komenského fakulty". Shrnuji, co jsem řekl a nedořekl hlavně k 1. tezi. Příště se pokusím pojednat o tématech, která se v průběhu rozhovoru vynořila, tj. o občanském uplatnění křesťana a přístupu k Písmu sv.

Rozhovor bude nutně nesnadný, fakultní teze jsou předznamenány svým určením. Byly součástí kampaně proti podnětu 31 bratří a sester, kteří se obrátili na Federální shromáždění. Byly sepsány pro mimořádné zasedání synodního zastupitelstva, jehož jediným bodem programu byl inkriminovaný podnět, který nota bene nebyl účastníkům ani přečten, nicméně byl odmítnut. Signatáři dokumentu byli kázensky postiženi důtkami. Nyní mají na akademické úrovni hovořit bez emocí o textu, který je součástí jejich veřejné obžaloby.

Ozývala se námitka, že teze byly míněny jako alternativa ke kázenským opatřením, že anahou autorů bylo přenést záležitost z roviny postihu na úroveň rozhovoru. Aby tato námitka zachovala zrno hodnověrnosti, museli by autoři veřejně vyhlásit své dementi a zaslat je tam, kam byly zaslány původní teze, do sborů, světové ekuméně a státní správě. V době, kdy se začala šuškat pověst o nepochopeném záměru učitelů fakulty, se najednou začala zatajovat tzv. preambule tezí (vytrátila se z brožury "Církev ve světě"). V preambuli stojí černé na bílém: "V současné době jsme svědky nápadných konkrétních důsledků několikaletého úsilí vtáhnout českobratrskou církev evangelickou do politického zápasu na pozice, které nejsou bohoslovesky oprávněny a které negují socialistické společenské a politické podmínky ..." (Podtrhl M.R.). Podle mého názoru toto není přenesení na úroveň teologického rozhovoru, nýbrž denunce. Když bývalý synodní senior veřejně a písemně napadl Jakuba Trojana, obvinil jej z "neuvážené troufalosti, zneuznané velikosti", ze snahy "být první". Pod text se osobně podepsal, neskryl se za kolektivní odpovědnost třeba synodní rady a odium osobního ztrapnění vzal na sebe. Preambule tezí je podle mého názoru hašebnější, jednak se kryje kolektivní odpovědností, jednak obvinuje signatáře podnětu z něčeho mnohem závažnějšího. Že nikoho nejmenuje, to je její hlavní etický defekt - církevní veřejnost se nedozví nejen obsah podnětu, ale ani to, kdo jej vlastně podepsal, což ovšem zainteresované složky státní moci vědí velmi dobře.

Obhajoba tezí jako pokusu o řešení rozhovorem je podobná obhajobě stylizátorů hysterických rezolucí proti Chartě 77, že se pokusili pozvednou záležitost z roviny represe na rovinu diskuse a názorové konfrontace. Své stanovisko k intenci autorů jsem ostatně vyjádřil v dopise učitelům Komenského fakulty a nemám, co bych na něm měnil.

Nicméně se tentokrát pokusím abstrahovat od intencí autorů a vynasnažím se vzít vážně intenci samotného textu. To ale není nijak jednoduché, teze jsou neobyčejně špatně formulovány a leckdy postrádají logiku.

Příkladný logický lapsus se skrývá ve větě "zde máme konat své poslání a neohlížet se po poměrech pro někoho zdánlivě výhodnějších". Po zdánlivě výhodnějších poměrech se nikdo ohlížet nebude, když jsou výhodnější jen zdánlivě a tedy fakticky nevýhodné. Správně by mělo být "neohlížet se po výhodnějších poměrech". Jenže tím by teze vyřkla odvážnou pravdu, že jinde jsou poměry opravdu výhodnější. To z jistých dobrých důvodů nelze připustit, proto je odvážnost výpovědi umírněna slůvkem "zdánlivě". Teze tak nakonec vyjadřuje opak toho, co chtěla říci: odmítá zdánlivě výhodnější poměry, tedy vyhlašuje, že je dobré se ohlížet po poměrech opravdu výhodnějších.

Části, uvozené kategorickým "odmítáme", odmítají uměle konstruované názory a stanoviska, které nikdo nehlásá a nezaostává. Jejich odsouzeníhodnost přímo trčí už z podoby, v jaké jsou podány. Nevím o nikom, kdo by zastával stanovisko, že "církev je jen lidské sdružení či nápravné hnutí, jehož existenci ospravedlňují cíle, které si samo klade a které se musí v soutěži s jinými sdruženími a hnutími prosazovat obvyklými prostředky", či že "církev ve svých projevech a postojích nemusí mít zřetel na dějinně společenskou situaci, ve které žije". Teze by nebyly zbytečné, kdyby odhalily, které postoje, ohánějící se "zřetelem na dějinně společenskou situaci", jsou ve skutečnosti únikem z této situace, kdyby odkryly, které pojetí redukuje církev na lidské sdružení, ač se při tom tváří ortodoxně a biblicky. Je zbytečné vymýšlet nové bludy, které nikdo nehlásá, je však víc než třeba odhalit blud tam, kde se elegantně maskuje pravověřím.

Teze prý máme číst s přihlédnutím k předchozím prohlášením autorů, přidržím se proto elaborátu "Lid Kristův a jeho cesta", který v brožurě teze bezprostředně předchází.

Teze začínají větou: "Ve společenství československé církve evangelické máme podíl na obecné církvi Kristově". Vítám, že tato věta zpochybňuje oprávněnost stesku, že "nejednou si dáváme vnucovat svá témata zvnějšku, místo abychom je přijímali zevnitř, ze zvěsti Písem" (elaborát "Poslání církve v přítomnosti", viz "Církev ve světě", str. 77). Opravdu nelze všechna témata teologické reflexe i života víry vyvodit z Písem. Naléhá na nás celá řada témat jiných, se kterými se musíme vyrovnat - např. sám fakt československé církve evangelické, o které v kanonických spisech Písma není ani zmínka. To, že v Písmu o tom či onom není řeč, neznamená, že to nemá být v našem senzoriu, či že ten nebo onen nebiblický pohled je nesprávný. Uvedení "tématu zvnějšku", tj. faktu ČCE, je kladem 1. teze.

Reduktivní přístup k Písmu, přítomný v citovaném oddíle "Poslání církve v přítomnosti", se však objevuje i v elaborátu "Lid Kristův a jeho cesta", který je jinak s fakultními tezemi

silně kongeniální. Elaborát se zřiká reformačního aspektu církve viditelné a neviditelné, opíraje se o argument, že "nikde v Písmu se takto mezi dvojí církví nerozlišuje". Zdá se mi, že se elaborát vyrovnává s tak významově bohatým konceptem příliš snadno a rychle. Prý reformace užila pojmu "neviditelná církev v kritice středověké církve, která se domnívala, že disponuje spasitelnými prostředky i právem organizovat společnost shora". Nemýlí-li mne zbytky mých vědomostí z dob studií, terminologii "ecclesia visibilis et invisibilis" podědila reformace ze scholastické teologie. Rozhodně se symbolické bohatství tohoto konceptu nedá odvysvětlit jeho polemickým pozadím, nadto historicky pochybným. Elaborát hovoří o tom, že "... nelze uhnout představami o neviditelné církvi, jež je dokonalá, ale lidmi nezjistitelná, kdežto lidmi pozorovatelná viditelná církev je plná vad". Podle Luthera je však neviditelnou církví "shromáždění (congregatio) všech, kdož v celém světě věří v Ježíše Krista". V Lutherově pojetí tedy neviditelná církev vykazuje konkrétní a historický charakter, není dokonalou archetypální "civitas platonica" v protikladu k nedokonalé církvi empirické. Co se týče zjistitelnosti, k tomu Kalvín: "Lze tuto církev poznat jinak než vírou? Jistě, je zde církev viditelná podle znaků, jež nám dal Bůh k jejímu poznání. Ale jde zde o společenství těch, které Bůh vyvolil k spasení, které nelze plně okem postihnout." "Bohu samému náleží výsada znát svou církev, jejímž základem je jeho věčné vyvolení". Podle Kalvína je církev v aspektu neviditelné církve "numerus Deo notus", počet známý (jen) Bohu. Elaborát tedy poněkud karikuje deformační ekleziologii, aniž by se s ní náležitě vyrovnal. Náznak přejného pochopení je v interpretaci "vyjádřila tak zároveň víru v neutuchající účinnost Božího tajemství spásy, které sice není evidovatelné, ale působí, zviditelnujíc se v církvi Slovem, svátostmi a vyznáním jejích údu". Nieméně mám za to, že smyslem výpovědi o viditelné a neviditelné církvi není potvrzení inevidentního charakteru "Božího tajemství spásy" (jako tajemství je samo sebou inevidentní), ale vystižení inevidentního charakteru církve. Církev se děje tam, kde zní Slovo a vysluhují se svátosti - zároveň však je "numerus Deo notus". Aspekt církve viditelné a neviditelné se nekryjí. Důsledkem je, že nelze s poslední platností říci, kde se děje církev a kdo k ní patří a ani Slovo a svátosti nejsou definitivním kritériem.

Teze, že "ve společenství českobr. církve evang. máme podíl na obecné církvi Kristově" tedy správně poukazuje na to, že "bibličnost" nezakládá oprávněnost našeho tázání, zároveň však zůstává v zajetí "bibličnosti", když ve smyslu výpovědi elaborátu "Lid Kristův" se vzdává reformační ekleziologie, která podle mého názoru podržela konceptuálně nedokonalým způsobem symbolickou bohatost skutečnosti církve. Teze se zrekla pojetí církve jako tajemství a sklouzla v zjednodušující sociologickou výpověď. Podíl na obecné církvi Kristově prý máme ve společenství ČCE. Kdo patří do ČCE, je evidentní, lze to zjistit - máme na to kartotéky (v této souvislosti je lhostejné, že většinou potěmkinovské), seznamy hlasovných údu a matriku. Kdo je účasten společenství ČCE, je účasten obecné církve. A máme tu ústav spásy, numerus Deo notus přišel zkrátka.

Možná tezi křivdím, třeba povahu tajemství církve zachraňuje slůvko "společenství". Možná se "společenstvím ČCE" míní víc než jen popsitelná a zachytitelná účast na ČCE. Kdo ví. Minulá synodní rada mně a jiným udělila důtku. Nynější či budoucí synodní rada mne či jiné z církve třeba vyloučí. Budu tím zbaven účasti na společenství církve českoobr. evang. a ergo na podílu obecné církve? Odpověď na tuto otázku řekne, zda první věta je ekleziologická či navzdory svému zdání čistě sociologická.

Elaborát "Lid Kristův" oplývá církevním sebevědomím. Ve sborech ČCE se nám "dostává účasti na Kristově spravedlnosti". Vždycky jsem měl za to, že podílu na Kristově spravedlnosti se nám dostává věrou. "Zde nacházíme bratry a sestry, kteří s námi mají trpělivost". Pravda, někdy ano, jindy ne. Nacházíme tu i lidi zbožného jazyka a tvrdého srdce, kteří s rozkoší lámou nad námi i jinými hůl. "Zde se otevírají osvobozující pohledy do spleťtých situací" - nebo nám jsou důmyslně a účinně zastírány. "Zde jsme zmocňováni k naději, lásce a službě člověku" - nebo také, v určitých dobách převážně, jsme strašeni, varováni před láskou k bližnímu a kárání za službu člověku, sváděni k hříchu. Rozjásanost elaborátu neumenší připomínka, že "žalující slovo Boží nás činí vnímavými i pro trpké výtky těch, které jsme zklamali". Neklameme třeba jen své bratry, snažíme se oklamat i Nejvyššího a tropíme si z Boha bláznů. Proč tuto možnost elaborát ani teze nepřipouští? Co když je sekera i k našemu pni přiložena?

Učitelé fakulty, která se hlásí k odkazu Chelčického, se odmítnou připojit k žádosti o zrušení trestu smrti - nadto v době, kdy náš tisk vítá zrušení trestu smrti ve Španělsku. Ti, kdo před deseti lety hlásali, že "nestarat se o kriminály je mystifikací evangelia", se nestarají už ani o bratry, kteří se do kriminálu dostali a navíc ještě postihnou toho, kdo se za bratra v kriminále pomodlí. Slyšíme z úst kazatelů, že se nemáme starat o ty, kteří se ocitli pod koly společnosti, protože novozákonní církev se nestarala o povstale otoky. Církevní vedení přejde mlčením fakt, že jednomu domácímu víry se postavily orgány Bezpečnosti před dveřmi bytu do cesty, aby mu zabránily účastnit se veřejného zasedání synodu vlastní církve. Církevní veřejnost neví, kdo z bratří je vězněn či jinak stíhán a ještě je chválena za to, že se o to nezajímá. O faráři Janu Šimsovi se povídá na farářích, že je vězněn pro machinace s družstevními byty. A ti, které stav věcí trápí a občas podepíší nějakou žádost, podnět či protest, jsou unaveni, nedůslední, polovičatí, na každý drobný počín spotřebují nepřiměřené množství odvahy a nevědí, jak dál.

Nejsou to všechno znamení soudu nad církví zpronevěřilou, která zašantročila víru, lásku i naději? Prý naše církev "žije z Božího smilování". Co když se mu vysmívá? "Táž nevěrná, chybná, bédná a nevěrná církev Deutsche Christen či Svatyně Božího lidu v Guajáně, nebo církev Sardinská (Zj 3,1nn) a zvláště Laodicenská (Zj 3,14nn) "svatá". A byla-li, nic jí to platné nebylo. Možná byla svatá, ale ani horká či studená, jen na

zvracení z Božích úst. Ostatně nevím, jak sladit sebejistou ekleziologii elaborátu i tezí s biblickým odsudkem Sardinské církve en gros a s uznáním "některých osob" (Zj 3,4), které neposkvřily roucha svého a jsou hodny. Třeba právě tento pohled pasuje na současnou ČCE. Snad zbytečně podotýkám, že nejsem hoden a že o tom, kdo jsou ty některé osoby, rozhoduje ten, jenž má sedm duchů Božích.

Teze vyznávají, že "Boží moc, prokázaná ve vzkříšení Ježíše Krista, je dostatečnou oporou ve všech zkouškách". Padlí křesťané, zpronevěřilé církve, naše osobní pády i úpadek naší ČCE upozornují, že tato výpověď je defektní. Moc Boží tu není, aby byla oporou, ale abychom se jí v přívalu zkoušek přidrželi. Jinak skončíme v černé díře navzdory tomu, že je moc Boží dostatečnou oporou. Jistě, moc Boží zůstane, jaká je, i když my ve zkouškách neobstojíme. Nezůstaneme však my. A neobstát můžeme vždycky, proto prosíme, abychom nebyli uvedeni v pokušení. Petrovu zapření předchází euforie.

I já věřím, že církve nepřemohou ani brány pekelné. Ale může ji přemoci a odrovnat maličkost, vlastně nic. Třeba to, co neučinila. Stane se jí snadno, že se opájí ujišťováním o dostatečných oporách Boží moci a přitom zapomene navštívit v žaláři jednoho z bratří nejmenších.

Co závěrem? Snad pokus o pozitivní vystižení ekleziologie, která je mi drahá: Kde se dva neb tři sejdou ve jménu Pána Ježíše Krista, je On uprostřed nich.

Praha, prosinec 1978

Miloš Rejchrt

Podstata Evangelia a poslání církve

Poselství o příchodu království Božího nás přibližuje k centru a podstatě evangelia. (Mt 3,2 4,17 16,7 Mk 1,15) Ježíš z Nazaréta tuto radostnou zvěst nejen vyhlašuje, ale adresuje ji všem lidem bez výjimky, nejprve izraelskému lidu, pak i ostatním národům (Sk 1,8).

V Ježíši Nazaretském má toto poselství nejen svého tlumočníka, ale také svou inkarnaci (Jan 1,14). Tato inkarnace je předělem mezi SZ a NZ.

Inkarnace znamená, že Bůh v Ježíši Kristu definitivně vstupuje na tuto zem, v něm v plnosti přebývá a skrze něho mezi lidmi. Duch svatý si pak v lidech činí příbytek. (2Kor 6,16)

Inkarnace je nejen popis toho, co se stalo, ale univerzální projekt, který má být naplňován v současnosti a dovršen v budoucnosti. Má se naplnit v rozsahu všelidském a dějinném s přímým dopadem pro celé stvoření (Řím 8,21). Bůh bude přebývat skrze svého Ducha v lidech a tak je spojí v nový lid jeho království.

K tomyto účelu Ježíš Kristus povolává žáky, vyučuje je a zplnomocňuje, aby na tomto Božím spasitelném díle spolupracoval - *communio sanctorum*.

Účast na tomto díle mají všichni, kteří přijmou Boží pozvání; tlumočené Ježíšem Kristem, uvěří v reálnost a plnitelnost Božích plánů, přijmou za vůdce Ježíše Krista a následují jej všude tam, kam je vede a zřeknou se všeho, co brání vstupu a chůzi po této cestě. (Hřích).

Hřích je slepota a zatvrzelost srdce, nevěřící, že cesta k Bohu, tak jak nás ji učí Ježíš Kristus, je otevřena všem lidem bez výjimky. Zajatcem hříchu pak je obzvláště ten, kdo si cokoli, zvláště pak dar spásy, přivlastňuje pro svou vlastní osobu, nebo jen určitou část lidského pokolení. A těm ostatním jej odpírá.

Ospravedlnění je prostá dětská víra, podobná víře Abrahmově, která věří Božím slibům navzdory všemu, co proti tomu mluví. Věří, že moc i láska Boží jsou silnější, působivější a vposledu i úspěšnější než lidský vzdor a démonská síla zla. Kdo uvěří v Boží moc, která se tak přesvědčivě manifestovala na Ježíši Kristu, zvláště v jeho zápase s démonskými mocnostmi a smrtí a dá se vést Duchem svatým, nalezne milost a odpuštění a jeho víra je mu počtena za spravedlnost.

Tato spravedlnost nese mnohé ovoce. Člověk, který našel milost, je naplněn hlubokým pokojem, neboť mu bylo odpuštěno, že se Bohu protivil. Nyní se Bohu oddává a podvoluje se jeho vedení a tak se v jeho srdci zvětšuje prostor, v němž uvědo-

měle prožívá přítomnost Boží. Z této blízkosti se raduje a k radosti stále větší jej pak vede poznání, že už nikdo jej z ruky Boží na věky vytrhnout nemůže. Radost pak vrcholí v poznání, že moc satanova je zlomena a že za krátký čas, i když po velkém boji a utrpení, ještě mnozí lidé uvěří a Ježíš Kristus v druhém příchodu dovrší spasitelné dílo Boží. Tato radost se pojí s všeobsáhlou láskou k Bohu a ke všem lidem a spolu s ohněm Ducha svatého jej vede k tomu, aby horlivě na tomto díle spolupracoval, dokud nebude dovršeno, popřípadě předal pochoden tohoto poslání nové generaci.

K tomu, aby "spravedlivý" setrval ve stavu milosti, je třeba, aby se ustavičně sytil slovem Božím tlumočeným Písmem i jinak, setrval v ustavičné modlitbě ve společenství svatých a v díle misijním. Dílo Boží roste z malých začátků. Slovo jako seménko padne do duše člověka, zaplňuje ji a proniká pak i do těla. Odtud proniká do společenství věřících a pak i do světa. Království Boží je podobno zrna horčičnému, které je napočátku velmi malé, ale pak vyrostе ve veliký strom, nebo také kvasu, který všecko těsto (svět) prokvasí.

Všude tam, kde se Bohu dovolí, aby zaujal v lidské oblasti místo, jež mu náleží, je zatlačován hřích a lámána jeho moc. Dochází k zápasu, často k velmi urputnému boji, neboť hřích neustupuje dobrovolně a všude tam, kde to jde, se zakopává a buduje nové a nové zákopy, ve kterých se brání Božímu náporu. Děje se to všude tam, kde člověk Bohu brání, aby se ujal svého práva. Tomuto pronikání Božímu do celého stvoření i do všech oblastí života se satan brání prevelikou lstí. Užívá dva hlavní argumenty: 1. Spasení budou a mohou být jen někteří lidé a ne všichni, 2. Evangelium se týká jen některých oblastí života a ne všech.

Proti této lsti je nutno postavit zásadní poznání Písma, že Syn Boží do svého vlastního přišel, ale vlastní jeho nepřijali ho (Jan 1, 11). To vlastní je celý svět se všemi oblastmi a všemi lidmi. Byl sice odmítnut, ale přesto se tohoto světa nevzdal, ba právě naopak a posílá do tohoto světa v celé jeho totalitě své učedníky, aby tam konali jeho dílo. Odpor hříchu je opravdu veliký, ale utrpení věrných o nic menší. Zvláště jsou postiženi ti, kdo nárok Boží na plnost života proklamují a svými činy osvědčují. Hřích je totiž úzce spojuje s člověkem, a ten, kdo neuvěří, prožívá přibližování Boží jako ohrožení své existence, jako závan smrti a zmaru. Jelikož starý člověk nechce umřít, umlčuje hlas Boží uvnitř a nositele Božího poselství navenek. Nedají-li se umlčet, je schopen zneškodnit je jinak, uvěznit nebo i zabít. O tom nás poučuje příběh našeho Pána a nesčetných jeho žáků v dějinách. Učedník Kristův v poslušném následování se nesmí bránit ani této poslední eventualitě. Je-li pak ochoten a připraven, i když velmi slab a plný úzkostí, přijmout i tuto obět, pak již přechází ze smrti do života a Evangelium pak ve svědectví takových Kristových učedníků se stává nezničitelným, neboť osvědčuje absolutní moc k životu, silnější než je sama smrt. Odtud se otevírají opět dveře k nové misii, k misii, která bude vědomě, puzena všeobsáhlou láskou Boží zaměřena k nejvlastnějšímu

cíli spásy, aby všichni lidé k poznání Boží pravdy přišli a žádná oblast lidského života individuálního anebo pospolitého nezůstala doménou satanovou.

Prubířským kamenem této kristovské misie je apoštolská otevřenost věřících obzvláště vůči těm, kteří jsou za hranicemi církve nebo na okraji společnosti. Jim platí poznání Boží nejprve a u stolu Božího jsou pro ně rezervována nej-
přednější místa (nemocní, chudí, smutní a zoufalí, opuštění, vězňové, diskriminovaní, odepsaní společností "slušných", trpící pro spravedlnost, atd.)

Alfred Kocáb

Pro theologický rozhovor
Ledén 1979

Alfred Kocáb

Co je posláním církve ?

Předeslání: Následující dedukce si nenárokují postihnout vyčerpávajícím způsobem obsahové bohatství výchozí teze. Jsou orientovány jednostranně a nesou se k okruhu problematiky, který mne v poslední době zvláště zajímá, protože na mne bezprostředně doléhá. Nicméně mám za to, že se vejdou do plurality biblického poselství a neprotiřečí mu. Uvítám, když bratři prověří jejich "ortodoxnost".

Teze : Posláním církve je jít po všem světě a kázat evangelium všemu stvoření.

- 1) Pán obrací církev tváří ke světu. Vyzývá ji, aby chodila po všem světě, ne pouze po jeho okraji či ve vymezené oblasti. Chodit po světě znamená setkávat se s jeho dosud neznámou podobou, ohledávat ji, zjišťovat, jaký svět je, i když se on sám tváří a prezentuje jinak. Chodit po všem světě znamená svou přítomností vznášet do světa něco nového, co ze světa není a ke světu teprve přistupuje.
- 2) Církev je konstituována svým posláním, apoštolátem. Její smysl je funkční. Je "k něčemu", nebo je k ničemu. "Vy jste sůl země ..." Obsah apoštolátu církve je týž jako apoštolátu Ježíšova: "Jako mne poslal Otec, i já posílám vás". Vyjádřeno formulací Zásad ČCE, "církev je na zemi proto, aby v moci Ducha sv. skrze svědectví Písem vykonávala na zemi tutéž službu, kterou za svého pozemského života jí ukázal její Pán." I výraz "jít po všem světě" upomíná na poslání historického Ježíše, chodícího vši Galileji.
- 3) Církev není pro sebe, nýbrž pro svět. Hovořit o církvi a nehovořit při tom o světě nelze. Chtít porozumět skutečnosti církve předpokládá snahu porozumět světu, dějišti Božího království. Dobře o tom ví konstituce "O Církvi v dnešním světě" (Gaudium et spes), když povýtce ekleziologický spis uvádí kapitolou "Postavení člověka v dnešním světě" a první kapitolu první části článkem "Důstojnost lidské osoby" a když celá začíná větou "Radost a naděje, smutek a úzkost lidí naší doby, zvláště chudých a jakkoli postižených, je radostí a nadějí, smutkem a úzkostí učedníků Kristových." O sepětí církve a světa ví i současný pravověrný protestantismus, když varuje církev před vytvářením "institučního ghetta" (Visser't Hooft) a vyhláší, že "církev, která se spokojí s přetrváváním, s organizováním nebo jako vydělené společnosti uvnitř společnosti globální, bude zvláštní sociologickou jednotkou, nebude však církvi v novozákonním smyslu - ztratí jeden ze svých podstatných znaků, totiž apostolicitu".
(Roger Mehl)

- 4) Kázat evangelium znamená hlásat je v aspektu evangelia de Christo i evangelia Christi. Znamená to nést poselství, že (podle Zásad CCE) "nejsme ve světě sami, že náležíme Bohu, který nás miluje a že zůstáváme v jeho péči i tehdy, když se mu vzpíráme". Toto poselství opíráme o evangelium de Christo, tedy o událost kříže a vzkříšení (jak většínou činí apoštol Pavel, např. 1K 15,1-7). Evangelium jsou však přímo i Ježíšova slova a skutky. Ne náhodou byly originální literární útvary, líčící někdy velmi neradostný Ježíšův příběh a podávající jeho někdy tvrdé, až nesnesitelné výroky, nazvány evangeliem. Kázat evangelium Christi znamená zvěstovat blízkost Božího království, naplnění času, volat ku pokání, blahoslavit "chudé", hrozit "bohatým", uzdravovat nemocné, vyhánět demony, plakat s plačícími a radovat se s radujícími, pečovat o upadlého mezi lotry, navštěvovat vězněné, nepečovat o oděv, vypráskat z chrámu kuplíře, bořit jistoty zbožných, volat k odpovědnosti surového biřice. Stanovit, co je "jádem evangelia", soustředit se na ně a ostatní komponenty evangelia Christi pomíjet jako periferní, je svévolný výběr, tedy hereze.
- 5) Církev je poslána po všem světě. Nejde jen o úplnost v geografickém smyslu, nýbrž o plnost světské skutečnosti. Církev má vcházet do všech světských skutečností, do všech oblastí lidského života, privátně intimních, ekonomických i politických, aby zde zvěstovala všemu stvoření (jednotlivému člověku, společenstvím, národům, institucím - mezi všechno stvoření patří i příroda, včetně neživé) evangelium.
- 6) Evangelium není vystižitelné jakoukoliv stručnou či obšírnou výpovědí, nýbrž je pouze aktualizovatelné tím či oním jednáním nebo slovem v pravý čas. Evangelium nemusí mít vždycky podobu "radostné noviny", může se někdy zpřítomnit i v odmítnutí a popření určitých skutečností. To opět dobře vystihuje Gaudium et spes: "Zavrhujeme všechny formy politického života, jak se vyskytují v některých zemích, které jsou na překážku občanské nebo náboženské svobodě, rozmnožují oběti politických vášní a zločinů a při výkonu veřejné moci nesledují obecné blaho, nýbrž zájmy některé politické strany nebo vládnoucích kruhů". Síře Kristova evangelia pokrývá všechny oblasti lidského života. Zpřítomní-li Duch sv. evangelium do té či oné oblasti, nezaznívá zde pouhá část evangelia, nýbrž evangelium plné. Proto Gaudium et spes může vyhlásit bez úzkostlivé starosti, zda nepomíjí jiné a centrálnější důrazy Kristova evangelia, že "toto evangelium zvěstuje a hlásá svobodu Božích dětí, zavrhuje každé otroctví, které nakonec pochází z hříchu, má v posvátné úctě důstojnost svědomí a jeho svobodné rozhodování, ustavičně nabádá znásobovat všechny lidské vlohy k službě Bohu a ve prospěch člověka, a všechny konečně doporučuje lásce všech".

Miloš Rejchrt

Praha 24.1.1979

Jádro Evangelia a poslání církve : T H E Z E

- 1) Evangelium je radostná zpráva o osvobozujícím dění Božím se světem, které v Ježíši Kristu stupňuje svou intenzitu a stává se univerzálním. Je pro všechny lidi výzvou k novému Exodu, obdobnou radostné novině o tom, že Hospodin se rozhodl osvobodit Izrael z otrockého jha v Egyptě. (II M, 3)
- 2) Jedním z nezbytných kroků na cestě osvobození je ospravedlnění hříšníků. Být ospravedlněn znamená přijímat ve víře ujištění o tom, že jsem způsobilý k účasti na Božím osvobozujícím dění se světem. Ospravedlněním je člověk převáděn z moci hříchu a odcizení, ze starého způsobu života do oblasti Boží milostivé vlády, k životu novému: Je to p o č á t e k cesty, jejímž eschatologickým cílem je zjevná Boží vláda nad vykoupeným stvořením.
- 3) Tento osvobozující obrat v člověku, vyvolaný poslušným otevřením se Evangeliu, je prokazován novým vztahem k sobě, k bližním, ke společnosti, k dějinným úkolům, k přírodě, k Bohu a jeho dílu.
- 4) Z Božího dění se světem byla již č á s t uskutečněna: Boží stvořitelské dílo (CREATIO), Hospodinova smlouva s Izraelem, dílo proroků, život a smrt (slova a znamení) Ježíše z Nazaréta, k němuž se Bůh přiznává jako k svému Synu a pravému svědku jeho věci (INCARNATIO); vzkříšení Ježíše jako prvotiny nového stvoření (RESSURECTIO) a konečně seslání Ducha svatého, v němž se toto i budoucí dění Boží stává ve víře přístupným a vede k přijetí osobitých duchovních darů a zkušeností.
- 5) Podle zaslíbení očekáváme ještě v Duchu svatém: konečné a zjevné přemožení protibožských mocností a sil (I K 15, 24), příchod Ježíše Krista a předání vlády Bohu, poslední soud, vítězství nad smrtí, obrácení Izraele, obnovu stvoření (nová země, nové nebe) a oslabu Boha v plnosti.
- 6) Od předmětného a ideologického chápání těchto zaslíbení nás Evangelium chrání tím, že nás volá k osobní účasti na Božím dění bez mocenských opor. Žijeme všechny tyto události v napětí mezi "už ano" a "ještě ne". Odtud dynamismus víry, univerzální pohled a angažmá bez hranic. Náš individuální lidský příběh je vtahován ve víře, lásce a naději do příběhu Božího. V něm má svůj počátek i své dovršení.
- 7) Evangelium současně volá k společenství, do církve. Církve má však své oprávnění jen v širším kontextu Božích dějin se světem. Je společenstvím ospravedlněných, kteří jsou zváni k účasti na osvobozujícím dění božské Trojice. (Příběh Boha, příběh Ježíše Krista, příběh Ducha svatého). Toto dění je univerzální, má planetární až kosmický rozměr. Společenství církve je ze samo podstaty otevřené, ekumenické a dialogické.

- 8) Uplatňuje se v něm různost duchovních darů. Jejich prostřednictvím si jednak zpřítomňujeme v předjímce plnost Božího království, kterou očekáváme na konci časů, jednak jsme vedeni k vynalézavější službě porušenému stvoření (Řím 8). K němu je církev poslána, s ním stojí v solidaritě na konkrétním místě a v osobitém, nezastupitelném pověření.
- 9) Mimořádnou pozornost věnuje církev slabým, vyřazeným, nemocným, diskriminovaným a chudým. Ví, že stojí pod zvláštní Boží ochranou a zalíbením. Jím zvěstuje církev vysvobození z pout zotročujících mocí (nemoc, samota, odcizení, soc. a pol. nespravedlnost) a neváhá pro ně vstoupit do rizika nepochopení či dokonce pronásledování (Žd 10, 32-34, Mt 25 kap.)
- 10) Smyslem díla církve je růst osvobozeného společenství, v němž máme vposledku dosáhnout jednoty víry, poznání pravdy a dozrát v plnost lidství měřenou eschatologickou plností Kristovou (Ef 4,13) a oslavit Boha v choru vykupeného stvoření. Na tomto pozadí měříme v církvi službu, Slova, svátostí, katecheze a pastore, zaměření i náplň misie.

Pro theologický rozhovor připravil
v lednu 1979 J.S. Trojan

Shrnutí svou zatím konaných rozhovorů na Synodní radě:

18. listopadu 1978: syn. sen. M. Hájek, sen. R. Firbas,
prof. P. Filipi, far. J. Doležal, Jaromír
Dus, A. Kocáb, M. Rejchrt, ThDr J. Trojan

23. ledna 1979 : kromě zmíněných byl účasten též far. J. Čapek

První rozhovor:

Asi třetina času věnována otázce, zda má být hovořeno o 8 thezích fakulty. Se strany farářů bez souhlasu (Dus, Kocáb, Rejchrt, Trojan) bylo namítáno, že pro ně jsou theze spjatý s disciplinárním postihem minulé Syn. rady z května 1978, kdy byly použity jako ideový základ tohoto postihu. Navíc jde o chatrný, místy konfúzní text, který by bylo lépe pominout a přejít k jinému tématu. Hájek a další namítali, že pro ně theze byly v oné době spíše potvrzením, že existuje alternativa k disciplinárnímu postihu a domnívali se, že jsou míněny jako základ k rozhovorům v církvi. Rejchrt poukázal na to, že ovšem preambule thezí, která později už nebyla publikována, zcela nepokrytě dokazuje, že theze byly míněny jako obžalovací spis, který měl vést k umlčení "31". Kocáb a Trojan prohlásili, že podle jejich mínění theze sehrály neblahou roli a že je třeba, aby si to uvědomil zejména zástupce fakulty. Protože nebylo připraveno jiné téma, souhlasili nakonec všichni, aby se rozhovor zahájil rozbořem 1. theze ("Ve společenství českobratrské evang. církve máme podíl na obecné církvi Kristově. Ta vznikla z milostivé vůle Boží, žije ze spravedlnosti Kristovy, podrobuje se vedení jeho Ducha. Vyznáváme, že Boží moc, prokázaná ve vzkříšení Ježíše Krista, je dostatečnou oporou ve všech zkouškách a spoléháme na Boží věrnost, že zachová svůj lid až do posledního dne.")

Široce diskutováno o theologické a eklesiologické nejasnosti této theze (Trojan). Konstatována hluboká krize oficiálního křesťanství u nás, která nedovluje euforisticky prohlašovat, že máme skrze ČBREV podíl na obecné církvi (Rejchrt, Trojan). Chybí napětí, eschatologický výhled a zejména pojetí církve jako společenství poslušného činu a následování. Převládá spíše sociologicko-optimistické pojetí církve. Jde však o to, aby naše církve zanechala ve své generaci výraznou stopu - kulturní a duchovní čin, obdobně jako Jednota. Doležal zdůrazňuje ospravedlnující milost Kristovu jako základní předpoklad podílu naší církve na církvi Kristově, Filipi připouští, že v první thezi chybí jasný eschatologický důraz. Měl být v thezi č. 9, která však nebyla pro nedostatek času vypracována. Hájek ocenuje, že v thezi je důraz na Boží moc, která církve zachovává, a že není nutné zajišťovat její existenci zdola, odvoláváním se na právní záruky ap. Faráři bez souhlasu postrádají v 1. thezi zmínku o Božím soudu nad církví, důraz na následování (v tom souhlasí Firbas). V popředí stojí sebejistota a ničím nepodložená důvěra, že ČCE bude pro spravedlnost Kristovu - takřka automaticky - zachována.

Dále hovořeno o tom, že tradiční pojmy a formy církevního života se dnes stávají sice znovu, jak se zdá, přitažlivé i pro mladou generaci, ale s naší strany má jít o hlubší a nové poznání bohatství Evangelia (Kocáb).

Na závěr intenzivního rozhovoru klade Doležal thezi, že v NZ nenalézá žádnou oporu pro tvrzení, že by se prvotní církev zastávala slabých a ukřivděných. Podle něho apoštolové především zvěstovali Evangelium a při misijním tažení budovali sbory jako útočištná místa. Platí pro nás dnes něco jiného? Podtrhuje nutnost abstinence od direktivního zasahování do veřejných záležitostí. Proti tomu Trojan poukazuje na to, že v NZ je řada direktivních zmínek na adresu veřejných záležitostí; uvádí postoj Ježíšův vůči Herodovi po popravě Jana Křtitele, Ježíšův zápas o obnovu pravého smyslu soboty, což zahrnovalo i sociálně-politické komponenty. Vše záleží na tom, jak pojmemu politiku. Má svou spektakulární rovinu a hlubší, skryté předpoklady. Hájek říká, že tyto argumenty bude nutno vářit. Filipi připomíná, že i na půdě NZ jde samozřejmě o politické reálie, ale na prvním místě není výzva ke kulturnímu či duchovnímu činu (ad Trojan); církev změnila svět aniž jej chtěla přímo změnit.

Hájek shrnuje diskusi, uvádí řadu možných témat, která se rýsují. Přiját návrh, aby účastníci napříště vypracovali podněty k rozhovoru na téma: Jádru (podstata) Evangelia a poslání církve. První rozhovor zakončen asi v 19,30 hod.

Druhý rozhovor dne 23. ledna 1979 od 16.00 - 20.00

Byly předloženy následující materiály: J. Doležal, Poznámky k Mt 25,31-46. R. Firbas: K otázce "zprostředkované angažovanosti" křesťana ve světě, M. Rejchrt: Co je posláním církve? a J. Trojan: Jádru Evangelia a poslání církve (theze). Ostatní si k tomuto tématu připravili poznámky.

Rozhodnuto soustředit se na theze J. Trojana. L. theze zní: "Evangelium je radostná zpráva o osvobozujícím dění Božím se světem, které v Ježíši Kristu stupňuje svou intenzitu a stává se univerzální. Je pro všechny lidi výzvou k exodu, obdobnou radostné novině o tom, že Hospodin se rozhodl osvobodit Izrael z otrockého jha v Egyptě. (II M, 3 kap.)."

Trojan krátce thezi komentuje: podtrhuje její zaměření do budoucnosti, spjatost SZ a NZ motivů, eschatologický charakter. Theze je namířena proti upřílišněnému christocentrismu v naší teologii. Namítáno (Filipi, Hájek, Doležal), že chybí vyznání, že předělovou, jedinečnou (HAPAX) a definitivní událostí Božího zjevení je Ježíš Kristus. Budoucnostní aspekt je Trojanovou formulací zastřen. Čapek soudí, že v JK se stalo všechno rozhodující, v něm je plnost božství, k této události se nedá již nic připojit. S naší strany jde jen o aktuální otevření se této události. Plnost v Kristu, plnost Boží je však již tu, byť skrytě. Jde jen o nové, existenciální uchopování tohoto bohatství.

Trojan namítá, že plnost není dána předem, dění, do kterého vstupuje Bůh, má podstatný význam pro Boha samotného. Bůh má své ante a post. Z dalších thezí je patrné, že rozhodující události pro nás i pro Boha jsou před námi. Jde o to překonat jednak řecké myšlení, jež bytí a plnost Boží zakládá na počátku, jednak dualismus theorie a praxe. (Evangelium jako dokonale, definitivní theorie o Bohu a člověku, kterou dodatečně aplikujeme ve víře.) Eschatologický výhled spoluurčuje naši přítomnost, s konce vidíme jinak i aktuální situaci i to, čemu jdeme vstříc. To je významné theologicky i anthropogicky. Hájek namítá, že rozhodující není ani řecké, ani hebrejské myšlení, nýbrž "věc" sama, tj. událost Ježíše Krista. Doležal připomíná, že už nebude zjeveno nic jiného, než co bylo zjeveno v Kristu. Kocáb: plnost Boží je nám odhalována po částech, Bůh je Deus absconditus, ale jako takový již "na úrovni", Firbas se domnívá, že rozdíly jsou pouze terminologické, nikoli ve věci. Pro Filipiho je otázkou, odkud Trojan metodicky jako theolog vychází. Není to z mimobiblické základny? Doležal: Co se událo s JK je jedinečné, podruhé už na Golgotu nepůjde. Čapek: novost je v tom, že když se bohatství JK prosadí, pak je to nové, protože to vstupuje do starého světa. Firbas se obává přílišné intelektualizace celého problému. Kocáb souhlasí s důrazem na univerzalitu Božího dění. Připomíná, že podle NZ eschatologicky laděných výpovědí dílo JK skončí - JK předá vládu Bohu. Trojan opakuje, že plnost, definitivnost není dána na počátku, tím by byla veškerá vážnost Božího dění a zápasu a obnovu stvoření podemleta. Právě proto, že se vše děje jednou, nemůže Bůh jednat podle scénáře, v němž by bylo všechno in nuce hotovo a dělo se potom vlastně bez rizika. Hájek se obává, že Trojanovo pojetí navozuje představu Boha, který jedná libovolně jako v řeckých tragédiích. Z toho jde děs, je s tím spojen moment nevypočitatelnosti. Bůh je Bůh smlouvy, řádu. (Odchází, protože se necítí dobře). Doležal táhne paralelu mezi pokusem Moltmannovým a Trojanovým. Sám cítí, že problém je nad jeho síly, ale nemůže přijmout koncept Trojanův. Filipi: kde se chytit, je-li zjevení takto otevřeno? Firbas: i život podle scénáře je napínavý, není to mechanická záležitost. Kocáb: Pojetím Boha jsou pozoruhodná i jiná náboženství. Co vidím u JK originálního, je jeho vztah k sz tradici, zejména k profetií. Objevení dimenze dějinnosti. "Proces", vyjevování Boha v JK, v jeho životě jako dějinná událost! V pozemských souvislostech - to je NOVUM.

Následuje diskuze k druhé thezi, která zní: "Jedním z nezbytných kroků na cestě k osvobození je ospravedlnění hříšníků. Být ospravedlněn znamená přijímat ve víře ujištění o tom, že jsem způsobilý k účasti na Božím osvobozujícím dění se světem. Ospravedlněním je člověk převáděn z moci hříchů a odcizení, ze starého způsobu života do oblasti Boží milostivé vlády, k životu novému. Je to počátek cesty, jejímž eschatologickým cílem je zjevná Boží vláda nad vykoupeným stvořením."

Trojan připojuje opět komentář: jde o podtržení budoucnostního charakteru ospravedlnění: je účastí na osvobozujícím

dění Božím se světem, nikoliv zhlazením minulé viny, k němuž údajně dochází ospravedlňujícím výrokem Božím. Ospravedlnění ve smyslu NZ má obdobné rysy jako iustificatio ve SZ - viz abrahamovský příběh. V něm jde o vykročení z minulého způsobu existence k činům pod Božím zaslíbením. Doležal nepopírá budoucnostní aspekt ospravedlnění. Je však současně třeba podtrhnout minulostní aspekt v oběti Kristově. Filipi též postrádá christologický základ ospravedlnění. Trojan vysvětluje, čemu chce svým pojetím čelit: receptivnímu a pasivnímu charakteru víry jako přijímání učení o nevykoupeném hříchu a hněvu Božím, který bylo třeba odčinit (ospravedlnit), nabídnutou obětí Božího Syna. Viz anselmovský pokus. Abrahamovský příběh, podobenství o zlých vinařích, sz ujištění, že pro Prvorozeného je připraven život a zmínka v ep. Židům (12,2), kde se mluví o tom, že "ač předložen k radosti, JK s t r p ě l kříž" ho vedou k závěru, že kříž je lapsus, vina, nikoliv soteriologicky nutná a Bohem chtěná událost, která napravuje deformovaný vztah člověka k Bohu z minulosti. Filipi upozorňuje na jádro sz obětí, kde přetváří představa, že Hospodinu je obětováno z jeho vlastnictví. Proto Golgota: Bůh obětuje svého Syna, ze svého! Rejchrt též soudí, že k jádru Evangelia patří zvěstování smrti JK jako spásného činu. Capek: Bůh se rozhodl vykoupit stvoření a to tak, že ze svého smilování posílá svého Syna (část sebe sama) na kříž. Přesto platí: simul iustus, simul peccator. Proti Trojanovi namítá, že jsme byli učiněni způsobit právě tímto aktem se strany Boží v JK. Ta cesta, o které Trojan mluví, neplatí předem a nezávisle na JK! Spíše než o Boží dění, jde o Boží osvobozující událost.

Doležal: Trojan má pravdu v tom, že je nutno golgotskou událost interpretovat. SZ vyjevuje neustálý odpor lidu smlouvy proti Bohu. Bůh v osobě JK potvrzuje svůj prvotní záměr ve smlouvě - obecenství. Nyní to však nejde uskutečnit jinak než krví a smrtí, protože odplata za hřích je smrt. Jen tak může být zlomena hybris Izraele a naše. Bůh nezměnil své smýšlení, jak by se mohlo zdát z Trojanovy formulace. Vše vzal na sebe. Souhlasí s Čapkem, že simul iustus, simul peccator platí, v duchovní oblasti se však neodehrává žádný pokrok, proto jsme stále v téže situaci před Bohem. Kocáb: v JK je manifestována Boží vůle vést dále zápas o lidstvo. Po vystoupení JK zvedají hlavu démonské mocnosti a smrt JK je jejich triumfem. Na smrti se nedá stavět ospravedlnění. Nám se jeví smrt JK jinak, než jak ve skutečnosti je. Nám se zdá, že JK je smrtí vytlačován z bytí, ale z čeho je vlastně vytlačován? Je vytlačován ze s t a r é h o světa? Vzkříšení ukazuje, že Ježíšova cesta byla od počátku až do konce cestou ž i v o t a . Motiv ospravedlnění je proto nerozlučně spjat se vzkříšením. Smrt je jen místem, které se Vyvolený boží nebojí, vždyť i tam jde o manifestaci Boží lásky k stvoření. Pozadím ospravedlnění je vzkříšení. Trojan souhlasí s pojetím Kocábovým. Je mu sumárním vyjádřením základní intence biblické zvěsti. Na námitku Doležalovu, že základem je oběť a smrt JK připomíná, že vše záleží na tom, abychom oběť a smrt nechápali jako fakt, jako punktum (hodinu, dvě na Golgotě?), ale jako cestu JK od počátku. JK o d u m í r á starému světu od prvního vystoupení a žije v Bohu, v předjímce budoucího věku.

Čapek má pochybnosti o tomto pojetí, ale zdůrazňuje, že jde o to, aby milost, které se nám dostává, nebyla laciná milost. (Bonhoeffer). To se pozná podle toho, zda nás vede k angažovanosti, do profánních zápasů. Žádné rozpojení etiky a dogmatiky. Celostnost života až do odpovědnosti za veřejné věci. Filipi ještě připomíná, že je na pochybách nad Trojanovou formulací o Boží vládě. O jakou vládu jde? Sám vidí důraz spíše na společenstevní charakter nz zaslíbení o Božím panství na konci věků. Trojan chápe obavy z mocenského theismu. Z dalších thezů je patrné, jak rozumí B. vládě.

Příští schůzka stanovena na 6. března 1979 s tím, že bude na počátku rozhodnuto, jak se bude pokračovat.

Zápis podle vlastních poznámek a po paměti vypracoval
J. Trojan, 28. ledna 1979

v.18

Ústřední otázkou je, jak chápat MOV (exousía). Termín má značnou frekvenci v biblické i mimobiblické literatuře. Může znamenat např. svobodu, schopnost, právo, privilegium, moc, vládu, panství, také úřad, mocnost, pověření atd, jak v negativním, tak i pozitivním smyslu. Je moc Boží, je moc satanova (Lk 12,5, Mt 22,9 proti Sk 26,18 = moc ďábelská). Proto je oprávněná otázka farizeů po legitimitě Ježíšovy moci. Má-li být tímto převzatým termínem vyjádřena "všeliká moc", pak jsme exegeticky v nesnadné situaci. Pouhé seřazení výskytu tohoto pojmu nevde k cíli. Chápu ježíšovskou moc v opozici moci svět-ské (Mk 10,41-43). Charakter ježíšovské moci je třeba vyčíst z celého ježíšovského příběhu. To vede k tomuto závěru: moc, která je Vzkříšenému dána je moc sebeodevzdání ve službu Božímu království jako síle, která rozhoduje a zbohacuje život. Je vůbec nejmocnější stránkou života. Proto má budoucnost. Všeliká moc není mocí v absolutním smyslu, to jest extrapolací moci, jak ji známe, ad infinitum. Je to moc skrytá (Žd 2,8). Jejím definitivním vyjevením na konci věků bude shledána jako moc k životu, která tu byla od počátku v opozici vůči smrti-nosné moci, jak ji známe ze světa politiky, vojenství, manipu-lace, nadvlády jedněch nad druhými apod.

Tato moc jakožto nejzranitelnější a nejnenápadnější stránka bytí je dominující silou všude. Nebe a země symbolizují dvě rozhodující sféry reprezentující celek. Království Boží je založeno na této "slabé" moci, a proto je podobno zrnu, kvasu, perle atd.

Tato moc je Kristu svěřena od Boha. Od něho je darována učedníkům (Mt 10,1, Jan 1,12). I oni žijí z této moci služby a sebeodevzdání jako životodárné skutečnosti otvírající budouc-nost. Misie církve je založena v tomto zdroji.

v.19

Paralelou je Mt 10 s tím rozdílem, že partikulární perspekti-va je nahrazena univerzální. Toporný překlad, který však osvětluje význam hlouběji než kralické UČTE = dělejte, číňte učedníky. Apoštolát misie spočívá v předávání toho, co učed-níci existenciálně s Ježíšem prožili. Příběh jejich života s Ježíšem je modelem pro život těch, kteří mají být získáni. Učedníky se mají stát celé národy. Při této misi jde tedy o d ě n í (nikoliv o předávání učení). Dění může být předáno jen skrze dění, nikoliv reflexí o dění. Jestliže učedníci pro-žili s Ježíšem vymítání ďáblů, uzdravování, solidaritu s hříš-níky, osvobození k nové existenci, pak tuto zkušenost mají předat druhým s tím, že jsou zváni k podobnému životu v ná-sledování Mistra. Národy mají vstoupit do téhož dění, které vyplnilo jejich život. Nejde o katechezi zaměřenou dovnitř uzavřeného společenství, v němž by byli lidé informováni o "věčných" pravdách, nýbrž o zrod společnosti Království boží-ho, která se má stát skutečností v životě národů. Paralelou je proto rovněž Mt 25,31n.

- v. 20 V tomto existenciálním rámci osvojeného učednictví má místo katecheze i křest jako znak nového společenství. Jde o zachování příběhu Ježíše z Nazareta a jeho učednického sboru tak, že se bude uskutečňovat z generace na generaci v očekávání konečného dovršení. Přítomnost JK je kvalifikovaná přítomnost. Jde o přítomnost v D. sv. skrze Slovo, v společenství Království Božího a v bratřích nejmenších. Jeho přítomnost má čtyř charakter jako "všelická moc". Není spektakulárně nápadná a náročivá. Ale působí životodárně, vždy jako nové zmocnění k pravé existenci.
- Oddíl jako celek je naplněním abrahamovského zaslíbení o požehnání všem pokolením. Není návodem k duchovní či dokonce mocenské nadvládě církve nad světem, ale není ani vnitrocírkvní instrukcí. Národy nemají být přivedeny do církve, nýbrž se mají stát církví v naznačeném smyslu a všechny oblasti života mají vyrůstat z Kristovy moci, která je mocí služebníka všech.

Poznámky k exegetické sondě Pavla Filipiho do Mt 28,16-20

S větší částí textu souhlasím, připojuji několik poznámek ke sporným místům.

Ad 1) "Vzkříšení patří k podstatě evangelia". - Nemyslím, že by bylo možné vydedukovat "podstatu" evangelia. Řekl bych, že vzkříšení patří k evangeliu, či že vzkříšení je evangelium.

Ad 2) "Poslání církve se rodí v setkání s Vzkříšeným. V tom jsou zajedno všichni evangelisté. Vlastně v tomto setkání se teprve rodí církev". - Tyto výpovědi přesahují možnosti exegetické sondy. V sondovaném textu o "rození" či "zrodu" církve není ani zmínky a zajedno jsou všichni evangelisté v tom, že nikdo nehovoří o tom, kdy a kde se církev "rodí". Sám termín EKKLÉSIA se vyskytuje v evangeliích pouze dvakrát, a to v obou případech u Mt (16,18 a 18,17). Snad v prvním z těchto textů by bylo lze rozeznat výpověď o zrodu církve: Ježíš zde přislubuje Petrovi, že "na té skále" vzdělá svou církev. Podle svědectví evangelií se církev rodí v tomto zaslíbení, ne až v setkání se Vzkříšeným. Teprve přejdeme-li z roviny exegeze do oblasti hermeneutiky, můžeme říci, že počátek či zrod církve (v NZ nikde výslovně uvedený, v setkání se Vzkříšeným, v ustanovení Svaté večeře, v povolání dvanácti, v Božím vyvolení Izraele za Hospodinův lid. Osobně se přikláním k poslední uvedené možnosti. Rovněž tak nemůže exegeze stanovit, kdy došlo ke zrodu poslání církve; můžeme to stanovit pouze my, podle toho, kde rozeznáváme zrod církve. Poslání církve se rodí, když Ježíš vysílá apoštoly (Mt 10), když káže na hoře (zvl. Mt 5,15), či když Hospodin pověřuje vyvolený lid, aby byl "lumen gentium" (Iz 49,6).

"Není prožitkem jednotlivcovým, nýbrž základem existence lidu", (zamlčeným podmětem je zřejmě setkání se Vzkříšeným). - Proč ta opozice? Je přece obojím (sr 1K 15,8).

Ad 3) Přikláním se k výkladu, ostatně, nejméně znásilňujícímu znění textu, že "všichni pochybovali". To není bez významu pro pochopení v 18, zvl. paradoxního charakteru "moci".

Ad 6) Nesdílím výklad, že "to, co bylo pro učedníky *tec-tum sub cruce et contrario*", je zjeveno: totiž Kristu patří *PASA EXUSIA*". - Není to zjeveno, nýbrž vyhlášeno, proklamováno. Vzkříšení není přesvědčivým, evidentním, zjevením Kristovy moci, které by vyloučilo poslední zbytek pochybností a možnost protichůdných výkladů. "Contrarium" trvá dál a znovu se náležitě připomíná tím, že i klanějící se učedníci pochybují. Kdo měl uši k slyšení a oči k vidění, viděl moc Kristovu i sub cruce (Mt 27,54 Mk 1,22 atd.) a kdo nevidí a neslyší, tomu zůstává Kristova moc skryta i post resurrectionem.

Ad 8) Spíše nežli korekturu Markova znění vidím v Matoušově verzi uvedení jiné myšlenky. U Mt událost kříže a vzkříšení univerzalizují dosah spásy - vyvoleným není již jen dům izraelský (Mt 15,24), nýbrž i gojim, národy. Tvzení, že "rozhodně nejsou míněny národy jako kolektivy", je příliš

kategorické. SZ dobře snese, aby "národy" byly předmětem misijní činnosti i podmětem Hospodinova oslavení (Iz 55,5).

K Mk 16,15: Ač např. J. Héring ve Vocabulaire biblique nepřipouští jiný překlad než "kažte všem lidem (a tout le monde; blíže nezdůvodňuje), neustupují od významu PASA KTISIS jako "všechno stvoření". Kdyby text chtěl říci něco jiného, mohl by to říci jinak, např. přímo PASE ANTHROPINÉ KTISEI (1 Pt 2,13). Spása se týká všeho stvoření (Iz 35,1-2.7 11,6-9), tak jako i pád prvního člověka podle judaistických představ (srv. Bultmann, das Urchristentum) těžce poškodil i zvířata. PASA KTISIS také společně lká, vyhlíží vysvobození (R 8,22) a Kristus je jejím prvorozcem (Ko 1,15).

Ad 9) ... "připojení se k těm, kdo ve víře uznávají autoritu Syna Božího". - Pleonasmus, stačilo by "kdo uznávají autoritu Syna Božího" nebo "kdo věří v Syna Božího".

Nemyslím, že by Matoušovo MATHÉTEUEIN bylo významově širší než Markovo EUAGGELION KERYSSEIN" protože zahrnuje i poslušnou odpověď víry na předané povolání Kristovo". Naopak, význam Mk termínu je rozsahem širší než význam termínu Matoušova, který jeho rozsah zužuje. Mk zahrnuje nejen poslušnou odpověď víry, nýbrž virtuálně i jiné skutečnosti, které v omezující výpovědi Mt zahrnuty nejsou.

Přiznávám, že Barthovu hodnocení křtu jako "objektivního uvedení od prostoru Božího království" nerozumím.

Opět je otázkou, zda u Mt je "křest pojat šířeji", než u Mk. K U Mk je totiž křest podmínkou či předpokladem spásy, a to stejně důležitým jako víra (PISTEUSAS KAI BAPTISTHES SOTHÉSETAI / sorist x futurum!)

Je-li křest "signum", pak bych nepoužil výrazu, že "dokumentuje skutečnost vyjádřenou učenictvím". Znamení odkazuje, poukazuje ke skutečnosti, k níž se vztahuje. Je referencí, ne dokumentem.

Vítám formulaci, že "nová situace vzniklá vzkříšením nemá anulovat, co Ježíš učil před ukřižováním, nýbrž integruje a vybavuje to novou autoritou". Zde osobně také vidím těžiště perikopy. Dodal bych, že v souvislosti Mt, kde Ježíš nemění zákon, nýbrž naplňuje, je integrována i závažnost SZ a návaznost nového lidu Páně na vyvolený izraelský lid.

Citát z Bartha "Všechno vyučování v církvi bude spočívat jen v opakování vyučování apoštolského" jest mi opět hádankou. Sám Barthovo vyučování v církvi lze sotva kvalifikovat jako "jen opakování vyučování apoštolského".

Ad 11) Výraz "vyplněný přítomností Kristovou ve službě a poslušnosti církve" přijímám jen tehdy, neznamená-li restrikcí Kristovy přítomnosti ve světě na "službu a poslušnost církve".

Ad Shrnutí) Větná skladba této části je bezdůvodně složitá až nepřehledná. Osobní porozumění sondovanému textu, které snad chce shrnutí vyjádřit, by mohlo být formulováno sdělněji.

Poutnickou existenci sboru přijímám jako projev Kristovy vlády jen tehdy, jde-li opět o vystižení jednoho z "projevů" univerzální Kristovy moci (Julius Tomin navrhuje na mnoha místech NZ číst EXUSIA jako svoboda), ne o ujařmení Krista fenomenem církve.

"Prosazuje se tak, že přibývá učedníků" - arciže se prosazuje i jinak. Má-li pravdu Barth, že co se týče Kristovy "exúsie", "er hat sie nie nicht gehabt", potom se tato moc prosazuje i ve způsobu Ježíšovy výuky (Mt 7,29), v odpuštění hříchů (Mt 9,6), v moci, kterou dává učedníkům nad nečistými duchy, a apoštolské autoritě Pavlově (2K 10,8 13,10).

"Poutnická existence sboru je už misijní". ✱ Je opravdu existence sboru ipso facto misijní? Ano, tak jako je sůl slaná a jako město na hoře nemůže být skryto. A přece ipso facto solivé soli hrozí výhazov a pošlapání - tehdy, když nevyvíjí slanosť. Světlo, jehož bytostným znakem je svítivost, je imperativem vyzýváno (LAMP SATO), aby svítilo (Mt 5,16). Zde slyším znepokojivý paradox (tím více, že jak správně P.F. předesílá, co je řečeno učedníkům, platí u Mt vzorově celé církvi), který upozorňuje na permanentní nebezpečí uzavření se do církevního ghetta.

Ostatně, co je "poutnické", co je "existence" a co je "sbor"?

březen 1979

Miloš Rejchrt

Poznámky k příspěvku J. Doležala (Mt 25)

příčinil M. Rejchrt
v květnu 1979

Ad 1) Souhlasím, jen bych k větě "Ježíš je živá a nezastupitelná osoba, nemůže být absorbován žádným prožitkem lásky ani aktem společenské angažovanosti či odpovědnosti" dodal... "... ani projevy niterné zbožnosti, svátostným děním, ani církví jako takovou".

Ad 2) Odvážný Doležalův nesouhlas s Jeremiasem příliš kvapně utíká od znění textu, kde vskutku stojí PANTA TA ETHNÉ. Není jediného přímého náznaku, že by zde byl tento široký pojem zredukován v označení těch, "kterým již dříve bylo poslouženo kázáním celého evangelia". Motiv soudu (etický zdůvodněního!) nad pronárody či jejich představiteli se objevuje i ve spisech SZ (namátkou: Am 1, Jon, Na, Iz 14-15, Dn 4, 24 5, 27). Když Ježíš volá k odpovědnosti biřice (J 18, 23), nezkoumá, byl-li již dotyčný surovec "osvobozen k poslušnosti", nýbrž na něho vznáší věčný požadavek: podání důkazu o vině, které musí represí předcházet, tedy dodržení právního principu.

Šíří "všech národů" by mohl omezovat snad jedině kontext. Je pravda, že i tento poslední z pěti matoušových souhrnů Ježíšových řečí se obrací především k učedníkům. Výzvy k bdělosti, určené věrným, které celek Mt 24-25 obsahuje, by nasvědčovaly tomu, že perikopa Mt 25, 31-46 je "univerzální v objektu a partikulární v agentu děje" (Bonnard), že tedy nejmenší bratři Krále jsou kteříkoli potřební a "všechny národy" jsou učedníci. Podle kontextu jde o etickou profetií, adresovanou především církvi. Nemáme ale práva tvrdit, že zbytek světa je ze "všech národů" vyloučen. "Tato etika není vyhrazena křesťanům. Morálka, která plať pro církev, je táž, kterou evangelista nabízí všem. Tentýž výhled převládá i v kapitolách 5-9" (Bonnard).

"Priorita evangelia před zákonem pro mě znamená nezaměnitelnou prioritu misie před ukládáním norem ..." (Doležal). - Podminovat "ukládání norem" nutností předchozí misie znamená v důsledcích stavět mimo dobro a zlo např. počínání nacistů, stalinistů, maoistů, Rudých khmérů; nebyli ještě "osvobozeni k poslušnosti", nelze jim tedy vyčítat hudební Židů v plynových komorách, nelze na ně vznášet požadavky, aby neutýloukali neproduktivní pracovní síly klacky a lopatami.

Morálka nové smlouvy přece není řeholí pro kruh zasvěcených; sytit hladové, odívat nahé, přijímat bezdomovce, neodepisovat vězně, to je norma, jejíž plnění je nutno vyžadovat na mohamedánovi stejně jako komunistovi či křesťanu. V etice NZ nacházím jedinečný výraz etiky universální, platné pro celé lidské pokolení.

Pro toho, kdo má pozitivní vztah ke státu, je samozřejmé, že bude požadovat dodržování zákonů, které v určitém státě

státě formálně platí (pokud neodporují předpokladům práva) a připomínat právní normy. "Nezaměnitelná priorita misie" s tím nijak nesouvisí.

Ad 3) Není pravda, že "směrodatný je jejich úžas a překvapení nad výpovědí Soudce". - Jejich úžas je vedlejší a do podstaty věci nezasahuje. Požehnaní se totiž diví ne proto, že by se teprve na soudu dozvěděli o svých činech (neptají se "kdy jsme viděli lačného a krmili jsme"), nýbrž proto, že nevěděli nic o tom, komu těmito skutky sloužili (otázka zní "kdy jsme tě viděli lačného"). A jejich úžas, ale ztotožnění Syna člověka s nejmenšími bratry je směrodatné. Nepopírám platnost Mt 6,13, zde však je řeč o něčem jiném.

"Když slouží trpícím, nemají spravedliví ani žádné jiné vedlejší motivy pro svou službu". - Nemyslím, že by jednoznačnost a sourodost motivů byla měřítkem správnosti jednání. Ne po motivech, ale "po ovoci poznáte je". Jistý druh psychologie nás uvede do takové džungle motivací jakéhokoli jednání, že se nám hlava zatočí a dělení na motivy "hlavní" a "vedlejší" docela padne. Jediným možným východiskem je se po motivacích nepídit. Vzpomínám na odpověď moskevského otce Dmitrije komusi, kdo se ptal, nejsou-li křesťané egoisté, když konají dobré skutky pro svou spásu. Kněz Dmitrij uvedl příklad ženy, která s nezměrnou obětavostí po celá léta pomáhala širokému okolí, navštěvovala nemocné, starala se o opuštěné děti, to vše pro korunu slávy, na kterou se dětinsky těšila a kterou si představovala docela masivně. Její pravice věděla, co činí levice; skutky lásky, které konala, však jistě touto drobnou vadou nejsou zničotněny. Jistě je lepší, že je konala, byť ze "sobeckých" důvodů, než když někdo, aby se nenechal svěst sobeckou motivací, je nekoná vůbec. Ostatně naděje na odměnu, na Boží zhodnocení a satisfakci je dobře biblicky doložitelná. Rovněž "misijní záměry" nijak neznehodnocují službu trpícím, pokud sama misie není vadná. Motivem správného, dobré ovoce nesoucího jednání může být i to, "aby se člověk mohl ráno před zrcadlem holit" (Rudolf Řepka, topič).

"Jde jim vskutku jen o bídu a pomoc trpícím". - O bídu by jim jít nemělo a jen o pomoc trpícím jim nejde. Oč všechno jim vskutku šlo, to Krále nijak nezajímá; učinili, neučinili - na tom dosti.

Ad 4)

- a) - Souhlasím bez výhrad.
- b) - Kristus jistě není "absorbován trpícími", tak jako není absorbován ani Slovem, svátostmi, sezením po pravici Otce.
- c) - První odstavec chválím. K druhému podotýkám, že nás bratřímí nečiní to, co já mám a ten druhý nemá, nýbrž to, co nemám ani já, ani on. Boží otcovství, Kristovo ztotožnění s nuznými zakládá bratrství, ne nouze sama. "Kvalitou, pro kterou je mi trpící přisouzen za bratra" není "jeho bída", nýbrž svrchovaný výrok Soudce-Krále.

Ad 5) Je pravda, že NZ "nevyvinul celkový program sociálně-politické reformy (tím méně revoluce) poměrů". Proč, toť otázka. Podle Součka (Víra a svět, str. 47) také proto, že s sdílel úpadkovou apolitičnost své doby. Není spravedlivé, to NZ vyčítat, ale netřeba ho za to chválit.

Předpoklady programů na reformu společnosti však v NZ a SZ nacházím (Komenský zde našel i předpoklady panorthosie). Boží štědrost vůči nouzi lidského těla i ducha, odmítnutí samospasitelnosti lidského utrpení či aktivity, důstojnost Božích dětí, založená ne na pojetí "homo politicus", nýbrž "imago Dei", důležitost instance svědomí, hlavně a především láska k bližnímu, zakotvená v předcházející svrchované lásce Boží k člověku, to vše jsou východiska těhotná i politickými důsledky a toužící po vtělení do konkrétního tvaru. Tvrdit, že "takové programy" stojí pod verdiktem, je zkrat. V citovaném verši Pavel přece nestaví proti sobě politické reformní programy a lásku, nýbrž poukazuje na marnost a zbytečnost všeho konání, v němž lásky není. Politika, která chce být místem služby, společenské programy, které vtělují lásku k bližnímu, odsouzeny nejsou. Naopak, "většího milování nad to žádný nemá, než aby duši svou položil za přátele své" (J 15,13); vše rozdávající až i sebespalující láska k přátelům může na sebe vzít podobu konkrétního politického činu.

Nad výrokem Jana Zlatoušého pociťuji rozpaky. Navštěvovat nemocné jistě neznamená vyloučit snahu o jejich uzdravení. Naopak, láska k nemocným musí vrcholit úsilím o to, aby nemocní nebyli nemocní. Navštívit vězně vůbec není jednoduché a splnitelné, jak se moderní doby neznalý Chrysostoma domnívá. Nicméně je pravda, že není obtížné napsat pohled a hodit ho do schránky; čas od času i dojde na místo určení. Adresa je: Aleš Březina, nar. 12.7.1948, p.s. 355, úsek III/1, 306 35 Plzeň-Bory.

Ad) Otázky diskusním partnerům

Mluvil jsem o tom, že naše církev je pod soudem a prochází hlubokou krizí; nejsem si vědom, že bych tak činil "s profetickou ultimativností". Trvám na tom, že jsme pod soudem; či snad církev žije výlučně pod Boží milostí? Na povahu naší nedostatečnosti Božím nárokům poukazují zřetelná znamení. O některých jsem se zmínil již dříve. Přidávám vyloučení jistých členů církve z účasti na biblických kurzech, vyhasnutí rozhovoru v plénu církve (komorní schůzky na SR jej nemohou nahradit), pragmatické rozhodování podle potřeby chvíle, z něhož je vytěsněna teologie (viz shovívavé úsměvy účastníků poslední synodu při závažném a teologicky podloženém projevu J. Doležala), či které se teologií dodatečně opentluje (viz 8 tezí učitelů KEBF).

1) S prvním odstavcem souhlasím; ti všichni nás potřebují. Ale jak na jejich potřebnost odpovědět? Odpověď nám těžko může poskytnout model prvotní církve, která žila v docela jiných podmínkách. Římská moc nezasahovala do soukromé sféry, ve které se rodící křesťanství mohlo usadit a růst a zde uplatnit i diakonii. Sféra soukromá a veřejná se od sebe daly rozlišit, což dnes sotva lze. Náš soukromý život je propleten s veřejným, ať chceme či ne. Pracujeme-li, pak na rozdíl od prvotních křesťanů většinou jako zaměstnanci státních institucí, nepracujeme-li, stát nás dá zavřít za příživnictví. Stát pečuje o naše tělesné i duševní zdraví, organizuje kulturní dění, výměnu duchovních statků, přičemž v těchto oblastech nezakrytě prosazuje ideologický monopol. K šíření vzpomínutého myšlenkového a duchovního vákuu s neobyčejnou účinností napomáhá převratný fenomén sdělovacích prostředků, státem žárlivě střežených. Oblast školního

vzdělání a stále víc výchova obecně jsou státní doménou povýtce. Nouze Doležalem jmenovaných tedy souvisí více či méně úzce i s politickou sférou. Nouze bližních volá každého k bezprostřední, osobní pomoci, bez které je snaha o globální řešení jejich nouze nevěrohodná. Avšak programově se omezit na výlučně osobní pomoc, odmítnout širší rozměr diakonie znamená setrvávat na privátním etickém melouchářství, které snad uloví komára, velblouda však nechá projít. Nedokážeme plně nahradit a napravit na soukromé rovině to, čeho se nedostává či co se przní na rovině veřejné. Dokladem jsou i stále počínající a troskotající pokusy o soukromou náhradu středního a vyššího školního vzdělání, které stát snad tisícům mladých lidí upírá. Někdy se o rozpuštění takové studijní skupinky postará Bezpečnost, jindy se rozpadne sama. Nouze těchto strádajících nás vybízí k osobní pomoci i k úsilí o normalizaci poměrů v naší zemi. Je příznačné, že ti, kteří se uvolují k osobní pomoci této kategorii postižených, namnoze usilují i o celospolečenské ozdravení. Obojího je svrchované třeba. Žen zajisté mnohá, ale nejsou lidi ...

Kdyby výtku, že se věnujeme "jen-nebo převážně-jedné kategorii trpících" byla oprávněná, bral bych ji. Bohužel není. Pravda je, že se převážně nevěnujeme nikomu. Opravuji na singular: věnuji se převážně sobě, snad trochu svým nejbližším. Doležal zřejmě přecenuje podpis věcně nijak objektivního dokumentu; tím, že podepíše občanský podnět, byť velmi loyální a konstruktivní (jeden současný básník a filosof jej kvalifikuje jako "nabídku účinnější kolaborace") jsem ještě žádnou službu pro žádnou kategorii trpících nevykonal. Dovolují si však zeptat těch, kteří se táží mne, co pro potřebné vykonali oni.

2) Chartu 77 jsem uvítal jako připomenutí platných právních norem, tedy jako způsob účasti na normalizaci veřejných věcí, a to ve výhledu politické sféry jako místa služby člověku, diakonie. Nepřecenuji význam podpisu základního dokumentu Charty a nepřecenuji ani její další působnost. Avšak kdyby nic jiného, umožnila seznámení s novými lidmi a navázání nových přátelství. Že by šlo o "politicko-umělecko-intelektuální elitu", je omyl. Jsou to přece "ztroskotanci a samozvanci", "ti, co vsadili na shnilou kartu", "narkomani", "spododina", "chátka", "ani ne lidi", "galérka" (všechno oficiální označení, převzatá z tisku). Elita nebývá při návštěvě státníka bratrské země ukrývána do cel předběžného zadržení, ani za nohy vláčena po schodech a kopána do zad. Dokumenty Charty neprosazují privilegie elity, nýbrž práva např. Romů, o jejichž existenci u nás jako by nic nevěděli představitelé církevně-státního exportu, hájící zájmy a práva menšin po všem světě, jen ne doma.

3) Na sugestivní otázky posledního odstavce odpovídám samozřejmě kladně. Ač funkcionáři socialistického státu jistě nejsou králové, o nichž je řeč ve zmíněné lPt 2,17, účtu k jejich úřadu jsem měl vždycky; s církevními tajemníky jsem jednal zdvořile a vesměs jsem s nimi - až na níže uvedenou výjimku - v osobním jednání dobře vycházel. Nemohu však o sobě

vyznat, že bych je miloval. Když mne v Libštátě potkal p. KOT Jonáš, nedokázal jsem se přemoci k lásce a ani jsem se o to nepokoušel. Nelze se stydět a zároveň milovat. Nejsem si ani jist, zda jsem ve svých jednáních se státními úředníky osvědčil náležitě onu žádoucí "stálost a nepohytnost". Postrádám u Doležala přejné přijetí této ctnosti; nevím, proč zná jen "vyznavačskou ráznost". Zkarikovat lze ovšem i lásku a proto se ptám, jak milovat, aby ona "láska k nižším i vyšším funkcionářům" nebyla eufemismem pro leštidlo na kliky, verbální úplatky a zřeknutí se posledních zbytků občanské důstojnosti. Že i funkcionářům dlužíme lásku, tím jsem si jist. Lásku dokonalou, která ven vyhání bázeň.

Doležalovy otázky, vyvolávají celou řadu dalších. Třeba milovat funkcionáře, jen když jsou ve funkci, nebo i potom? Kterým okamžikem jejich funkce začíná a kdy končí? Dlužíme úctu i lásku také vrchní církevní tajemnici Erice Kadlecové? Nebo snad odstraněním z funkce vstoupila mezi "elitu" a není tedy povinné úcty hodna?

Vím, že i státní úředníky, včetně tajemníků a majorů, máme milovat. Cítím, jak málo lásky je ve mně. Kde začít, abych to zrnko lásky neudusil cizoložným vztahem? Koho milovat nejprve? Ty nejmenší bratry Kristovy. Hladové, žíznivé, vyžděšené, vězněné. Vyšší ani nižší funkcionáři nejsou nazí ani hladoví. Naopak, mají potěšení své. (Lk 6,24-26). Navrhuji činit dobře všechněm a začít u domácích víry.

oooOoooo

Poznámky k příspěvku Milana Hájka ze dne 4. září 1979

Z čistě vnějších důvodů se omezují na kritické připomínky:

1) Je v podstatě dobře vystiženo (s tou výhradou, že osobitý přístup jednotlivých účastníků lze sotva utřídit do dvou protívých front), že "jedna strana ustavičně tíhla k dílčím biblickým studiím, jimiž prověřovala pojmy či myšlenkové postupy, zatímco druhá strana předkládala nové a nové nástiny komplexního přístupu, v nichž se od jednotlivostí konkrétního svědectví biblického vždy rychle odpoutávala..." Nesdílím Hájkovy náznaky odpovědi, proč tomu tak je. Příčinu nevidím ani v "teologickém posunu christologickém", ve zpochybnění jedinečnosti Ježíše Krista, ani v tom, že "několik nahodile vybraných momentů svědectví, na něž se NO odvožává, nemá dostatek průkaznosti ..." Příčina je v rozdílném vidění rozsahu biblického poselství. Někteří se rychle odpoutávají od konkrétního biblického svědectví, neboť se domnívají, že na některé otázky můžeme dát odpověď pouze my, nikoli Písmo, protože Písmo si tyto otázky ani neklade. Tento přístup však není nijak okrajový a podezřelý, specifický pro NO, nýbrž ho sdílí nejširší ekuména. Dovolují si uvést několik citátů z knihy Neues Glaubensbuch - Der gemeinsame christliche Glaube, z jedinečného společného díla pravověrných katolických i protestantských bohoslovců (Freiburg 1973); teprve před měsícem se mi dostala do ruky a při listování jejími stránkami s radostí zjišťuji, že nejsem heretik. Vyjímám z kapitoly 1. (autoři Paulus Engelhardt a J.M. Lochman): "V obzoru biblických pisatelů ani v obzoru prvotní církve zdaleka nejsou zahrnuty všechny pro nás rozhodující otázky. Křesťanská menšina v římské říši nezná problém odpovědnosti křesťana ve vztahu k politické moci. Na jazyk i mravní postoje prvokřesťanských sborů jistě měla vliv i zpopularizovaná dobová filozofie, k plodnému rozhovoru s nekřesťanskou filozofií však nedošlo. Zcela neznámé jim byly rozhodující hodnoty moderní doby: věda, technika, organizace moci, boj za politický statut svobody. Tyto problémy nelze řešit jednoduchým dovoláváním se biblického svědectví a opakováním vytržených výpovědí, které žádnou skutečnou odpověď nedávají; kde se tak děje, jsou důsledky spíše negativní. Lze pouze znovu uchopit obsah ústředního biblického poselství a ptát se po jeho významu pro problémy naší doby. Vydat se na cestu je nezbytné i pro biblickou víru samu a biblické poselství k tomu zavazuje".

2) Nesdílím dále Hájkovo nalezení "kořene celého přístupu KO". Mým apriori není "víra v principy individualistického humanismu", nýbrž víra ve sklánějící se lásku Boží, která nás provokuje k lásce vůči bližnímu. V tomto bodě se nijak necítím poplatný vlivu sekulárních skupin a nepochybuji o tom, že mé apriori je obecně křesťanské. Opět vyjímám z citovaného díla (kapitola "Véra a svět"): "Láska Ježíše Krista není pouze záležitostí srdce. Ve svědectví Nového zákona má ekleziální, až kosmický rozměr. To znamená, že

nespojuje pouze jednotlivce s jednotlivcem, nýbrž se vztahuje na širší společenství, na církve i společnost. Je láskou tělem učiněnou. Skutečná křesťanská láska se nemůže vyhnout riziku inkarnace. Nezůstává netečná k sociálním strukturám, k společenskému a politickému životu. V tomto smyslu obsahuje sociální povaha víry i, lze-li tak říci, socialistický rozměr. Pro lásku k člověku hledá nové struktury. Věc bližního - zvláště v dnešní době - rovněž věci naší konkrétní společnosti a jejích institucí. Člověk je v pohledu křesťanské víry člověk společenský".

Totožné vidění věcí nalézám i v "Les cahiers protestants" ze září 1979 v článku lausannského profesora bohosloví André Biélera: "... kritériem platnosti skutků, které Evangelium staví na první místo, je jejich dopad na "nejmenší", na slabé, chudé, utištěné a vězněné. Toto kritérium se netýká pouze charitativní činnosti; platí pro úhrn lidského konání, pro individuální skutky, pro společenské, politické a ekonomické dění. Je ozvěnou učení, které jde napříč celou biblí a převládá v poselství proroků, Krista a apoštolů. Pro křesťanskou etiku platí za rozhodující. Etika západních křesťanských církví ovšem znatelně zanedbávala tuto prioritu od nástupu průmyslové buržoazie a v důsledku jejího převažujícího vlivu v lůnu církví. Nedávné znovuzrození této priority veškerým křesťanstvím (podtrhl M.R.) uvnitř ekumenického společenství boří nejen jeden myšlenkový návyk a zpochybňuje mnoho z běžné společenské praxe.

Etická funkce křesťanů na politické rovině znamená jednat tak, aby v rámci možného, s přihlédnutím k dějinným danostem a mocenským vztahům právní řád stále více přibližoval k cílům křesťanské etiky. Samozřejmě, že křesťan usiluje o relativní výsledky, vždycky schopné revize a vylepšení. Celá společnost je totiž na pochodu a musí být průběžně vylepšována, ať je její podoba jakákoli. V tomto pohybu je křesťanu lhostejné, jestli určitý návrh pochází od té či oné politické skupiny, jestli posiluje jeho zájmy či zájmy jeho prostředí, jestli protirečí jeho ustáleným představám. Jediným rozhodujícím kritériem jeho politické činnosti je více či méně vzdálená, avšak skutečná konvergence s křesťanskou etikou. Dobro nabízené křesťanskou etikou platí pro každého člověka a pro každou společnost".

3) Zdaleka nejméně chápu, proč se Hájek pozastavuje nad tím, že "ze všech postižených v Ježíšově příkladu se M. Rejchrt soustředí právě na vězně, a jimi míní ovšem výlučně vězně politické".

V okruhu svých přátel a bratří nemám nikoho, kdo by byl vězněn pro mravnostní delikty či pro rozkrádání. Politické vězně mezi bratřími mám. Aniž bych vylučoval jiné kategorie vězňů či jinak strádajících z Ježíšova prorockého slova, političtí vězni tíží mou duši nejvíce a tak je v Ježíšově slovu vidím zahrnuty. Nepochybuji, že právem. Neplatí-li Ježíšovo slovo i pro ně, neplatí pro nikoho. Krom toho mám i jasnou

představu, jak tomuto druhu postižených pomoci; narozdíl od jiných druhů nouze je zde řešení velmi prosté: pustit je a další nezavírat. Nebylo by k tomu třeba ani žádných mimořádných kroků, stačilo by uplatnit v jejich případech právo.

Je pravda, že se na politické vězně soustřeďuji, dokonce i připouštím, že jiné nejmenší Kristovy opomím. Musím totiž doznat, že mé srdce neobsáhne všechny trpící, nepojme všechnu lidskou nouzi - to dokáže jen srdce Boží a jinak nikdo. Jakým právem mi může kdo z lidí vyčítat, že se soustřeďuji jen na ty či ony potřebné? Nebudu přece vyčítat ženě, která se rozhodne věnovat svůj život službě dementním dětem, že "je přece nápadná", že se soustřeďuje právě jen na ně, že tím pomíjí děti v polepšovně a zapomíná na politické vězně.

Vyhližím církev jako místo, kde nikdo nebude vyčítat ošetrovatelce dementních dětí, že se stará právě o dementní děti, ani Rejchrtovi, že se soustřeďuje (ostatně jak nezsloužená je to chvála) na politické vězně. Vyhližím církev jako místo, kde se útržky lásky k bližnímu, jejímž bezmezným nárokům nedostojíme nikdo z nás, integrují do lásky Pána Ježíše Krista, kde se různost služeb schází v jednotu.

Miloš Rejchrt

K rozhovorům na synodní radě

Nechtěl bych předčasně uzavírat před půl rokem zahájené rozhovory konečnou bilancí. Přinejmenším dojde ještě k jednomu setkání, jež může posunout stanoviska na obou stranách, a i z rozhovorů předcházejících lze novou reflexí vytěžit leccos, co dosud zůstalo nevysloveno, anebo jen naznačeno. Přesto se mi zdá, že obě strany v podstatě vyjádřily své pozice. Navíc jsou k dispozici texty, ať už zásadní povahy pokoušející se zachytit podstatu Evangelia a poslání církve, anebo texty sondážní povahy soustřeďující se spíše na exegetickou analýzu dvou tří míst NZ. Z nich též lze posoudit, kde která strana teologicky stojí. V následujících řádcích se pokouším vykreslit pozice vlastní i bratří z vedení církve s vědomím, že bude třeba dalších korektur. Přesto by mohlo předběžné zachycení názorových stanovisek být užitečné, např. jako základ k vypracování závěrečného komuniké, s nímž by byla seznámena církevní veřejnost s výzvou, aby k podobným rozhovorům docházelo na nejrůznějších úrovních v celé církvi. Odpočátku jsem se stavěl za myšlenku, aby rozhovory, ke kterým vyzval poslední synod, nebyly chápány jako jednorázová kampaň, nýbrž, aby se staly běžnou praxí v našem společenství. Českobratrská církev evangelická vyrostla z rozhovorů čtyř konfesí a rozhovorem se také udržuje. Její dialogická struktura patří k duchovním statkům, jimiž může i dnes účinně sloužit sobě i celé společnosti.

Co předkládám, je samozřejmě subjektivně podbarveno. K jistému zjednodušení, možná i zkreslení názorů svých partnerů mohlo s mé strany dojít proto, že jsem jejich stanoviska ne dosti hluboko pochopil či příliš rychle převedl do svých souřadnic a nahlédl je jaksi ze svého doupěte. Nepodaří se mi patrně též oddělit názory druhé strany od kritických výhrad, které vůči nim mám. Právo, které si tím osobuji, neupírám samozřejmě ani jim. Budu přijímat interpretace svých myšlenek s jejich strany se stejnou otevřeností, jakou snad mohu čekat od nich. Uvědomuji si, že existuje další potíže: je vůbec oprávněné, vykládat druhou stranu jako jedolitou, vnitřně nerozlišenou "frontu"? Během rozhovorů vynikala u bratří mluvčích za vedení církve různost v důrazech. Firbas se neustále vracel ke skutečnosti křesťanského sboru, která v jeho myšlení hraje, zdá se, dominující úlohu. Filipi připomínal metodologickou stránku teologického rozvažování, nutnost ozřejmění bohosloveckých východisek a rámce, v němž se teolog musí ukázněně pohybovat. Doležal se zanícenou vytrvalostí vracel vždy znovu naší partii k ústředním výpovědím Písma a žádal neúprosně krytí každého výroku s naší strany Slovem kánonu. Hájkova teologie se mi jevila jako nejtolerantnější (v dobrém slova smyslu), tj. otevřená vůči myšlenkám, které se jí zdají cizí a těžko přijatelné. Škoda, že nemohl setrvávat při rozhovorech až do konce.

Různost důrazů, ba dokonce východisek, byla však typická i pro druhou skupinu. Během rozhovorů se snad všem ujasnilo,

že každý z nás, jak bratři, které jsem právě jmenoval, tak i Kocáb, J. Dus (Jaromír), Miloš Rejchrt, Jan Čapek i já jsme tak říkajíc "samostatné substance". Každý je formován jinou tradicí a pracuje s rozdílným teologickým čichem. Stalo se několikrát, že jsem byl kritizován Čapkem, Rejchrtem, stejně tak jako Filipim a Doležalem, a naopak v jiném okamžiku, aby v zápětí vyslovil Doležal ohražení vůči Hájkovi a Trojan vůči Doležalovi. Všichni jsme, jak doufám, prožívali v rozhovorech chvíle neobyčejného vzrušení a zapícení (všiml jsem si, jak Čapkovi jednou hořel v tvářích ohen) a několikrát jsem si v duchu říkal: takovouhle bohočlověskou pranicí jsem nezažil léta. Ani jedenkrát jsem se nenudil, a když jednou po půlhodině mlčení Doležal vstal, obcházel dlouhý stůl v zasedačce a prohlásil, že teď promluví, měl jsem strach, že nastalo zvonění k poslednímu soudu.

I.
Kdybych se měl pokusit vyjádřit stanovisko bratří z vedení církve v jediné větě, řekl bych to následovně: podstata Evangelia spočívá podle nich v jedinečném činu, jímž Bůh smiřuje se sebou člověka (svět) v Ježíši Kristu. To je ústřední výpověď, k níž se podle nich sbíhá vše předcházející - události ST, předvelikonoční příběhy Ježíšova života, odtud vychází vše, co následuje: zrod církve, misijní kázání a život prvotních sborů. To je rozhodující faktum víry. K němu už nic podstatného a nového nelze přidat. Veškerá zaslíbení Boží, mířící do budoucnosti, jsou jen explikací a demonstrací této rozhodující a jedinečné události (HAPAX!) Víra v této souvislosti je vnitřním přijetím této události jako události pro nás.

A opět v jedné větě stanovisko ostatních bratří: Jádrem Evangelia je zvěst o přicházejícím království Božím jako novém věku, který se střetává se silami věku starého. Tento příběh Božího království se aktualizuje v dějinách Izraele, projevuje se mocně v díle a životě Ježíše Krista. Jím jsme uváděni skrze víru v novou existenci. Má své pokračování v příběhu Ducha svatého a vrcholí v eschatologickém dovršení záchrany a obnovy celého stvoření. Království Boží v plnosti je věk Boží blízkosti tváří v tvář. V něm bude překonána smrt a Boží vláda nad celým stvořením se stane zjevnou poté, co mu oslavený Kristus předá království. Víra v této souvislosti je ochotné přivolení k tomu být účasten na díle obnovy a záchrany. Znamená vstup do příběhu Boží trojice. I náš lidský příběh nalézá v tomto příběhu své východiště, střed i naplnění.

Je zřejmé, že tato stanoviska jsou hluboce rozdílná a že z nich plynou velmi odlišné důsledky soteriologické, ekleziologické, antropologické - a politické. Obě se bezpochyby mohou dovolávat určitých pasáží Písma, pro obě najdeme oporu v církevní tradici. V rozhovorech jsme nedošli ještě tak daleko, abychom všechny podstatné souvislosti zahlédli a analyzovali. Několikrát však byla zmíněna tzv. angažovanost křesťanů ve společnosti. Bratřím z vedení církve se zdálo, že

v Písmu nelze nalézt oporu pro přímou odpovědnost křesťanů za veřejné věci. Hlavní důraz Evangelia leží podle nich na osobním vztahu ke Kristu, v přijetí jeho odpuštění. Myšlenka, že by křesťan v nehlubší poloze svého života byl odpovědný za bližní, za společenský život a jeho struktury, že by Evangelium samo dokonce přímo a bezprostředně vedlo ke změnám v oblasti společenských vztahů, se jim zdála vnášením nepravých motivů do bohosloveského myšlení a komolením ducha Písma. Zde také probíhal nejostřejší teologický zápas. Jsem přesvědčen, že právě na této věci se dá nejjasněji osvětlit rozdílnost obou stanovisek. V dalším podrobuji stanovisko bratří kritickému zkoumání.

II.

Zdá se mi, že jejich pojetí jde cestou povážlivé redukce bohatství Evangelia. Skoro mi to připomíná počínání Lva Nikolajeviče Tolstého, který z celé bible přijímal Nový zákon, z Nového zákona evangelia, z evangelií Matouše, z Matouše Kázání na hoře, z Kázání na hoře jen přikázání Nezabiješ! Zúžení zvěsti o Božích činech na zprávu o smíření v Kristu je podobnou redukcí. Takový počín by byl oprávněný, kdyby soustředěním na tuto událost nebyly všechny ostatní souvislosti a důsledky potlačeny nýbrž viděny z jednoho bodu a v jeho světle nově dynamizovány. Pak by šlo k podobný krok, k němuž sáhly všechny velké postavy reformace. Zde je tomu jinak. Redukce se děje za cenu ztráty souvislosti a vztahů s posláním člověka, s problémem společnosti, dějin, civilizace, prostě s celým světem, který spoluvytvářeli i křesťané v sledu století. Redukce víry připomíná v jejich koncepci gnostickou úchylku; víra je sublimována na niterný akt přitakání, slouží pouze vnitřní katarzi vedoucí k zlhostejnosti vůči tomu zlému, v němž bezpochyby svět leží, a k vytvoření jakéhosi rezervoáru v srdci, k němuž se paralelně druzí rezervace církevní a sborová. Kázání založené na takové víře neumí nic jiného, než kroužit ve velkých i menších kruzích kolem tohoto středobodu. Je opakováním návratem v rovině řeči a znamení (světlosti) k tomuto činu Božího smíření v minulosti, jenž umožňuje, ba s nutností vede k stále intenzivnějšímu vyhasínání odpovědnosti za další okruhy existence člověka a společnosti. Víra se redukcí intelektualizuje do soustavy do sebe zapadajících výroků kroužících kolem téhož významového jádra v bláhové naději, že se tím vypovídá o podstatném. Taková víra se nezadržitelně proměňuje v uzavřené učení, jemuž se podsouvá spásný charakter. I v tom je možno hledat gnostizující náběh. Svět politiky, dějinných střetů, svět neličskosti a porušení vybledává do šedivé masy, v níž není ani třeba hledat relativní rozdíly, protože nám na něm koneckonců nezáleží. Jde o jednotlivce, o jejich záchranu, jež nezávisí primárně na jejich účasti ve světě. Děje se jaksi mimo dějiny, v elementárním nadčasovém setkání s Kristem v individualizovaném aktu víry skrze zvěstované Slovo. Že základem křesťanské víry je p ř í b ě h , a že na příběh Boží záchrany nelze přiměřeně odpovědět jinak než opět p ř í b ě h e m , v němž zvěstování je jen skrovnější částí, je této zintelektualizované víře cizí. Cožpak jde v celém Písmu o něco jiného, než o ohlášení Božích činů ve všech dimenzích lidské existence? Cožpak nejsou tyto příběhy Božích činů úzce spjaty

s příběhy lidí-svědků? V Exodu čteme: "Sestoupil jsem, abych vysvobodil lid z moci Egypta (3,8) a víme, že k Faraonovi jde Mojžíš. Teologicky tomuto rozumíme tak, že v Mojžíšovi jednal sám Hospodin. A co jiného se podstatného odehrává kolem 30 n.l. než toto nové sestoupení Hospodinovo v Ježíši Kristu? Ježíš se poslušně otvírá Božímu působení a jestliže je řečeno, že Spasitel rozptýlil ty, kdo v srdci smýšlejí pyšně, vladaře svrhl s trůnu a ponížené povýšil, hladové nasýtil dobrými věcmi a bohaté poslal pryč s prázdnou (Lk 2,46 n), když víme, že Ježíš uzdravoval, osvobozoval z duchovního i fyzického zajetí, vyčerpává se naše křesťanská existence tím, že o těchto událostech referujeme? Zvěstované Slovo je slovem inkarnovaným, tj. slovem, které se střetává se skutečnostmi, jež se mu staví na odpor, anebo je opiem, jež dává zapomenout na ostny. Víra Mojžíšova, proroků, víra Ježíšova rozumí Boží existenci jako angažované přítomnosti ve světě a zaujímá k Božímu příběhu ve světě jen jediné možné stanovisko: stává se podobně angažovanou přítomností. Být angažované přítomen v porušeném světě, znamená být usmířen s Bohem, být ospravedlněn. Tu se víra neredukuje na vztah k minulostnímu datu, nýbrž otvírá se k životu v poslání, jež je bez hranic, nežije v úniku do iluzorní skutečnosti náboženských představ a zážitků, nýbrž vstupuje do skutečnosti plné rizik a střetů.

Bohosloveckou chybu bratří z vedení církve spatřuji v tom, že přes úzce zintelektualizované pojetí ospravedlnění vidí zvěst o království Božím - pokud jsou vůbec ochotni uznat, že království Boží je samonosné biblické poselství - zatímco tomu musí být naopak. Přes království Boží jako zvěsti o novém věku je třeba chápat ospravedlnění, smíření, vykoupení. Samozřejmě, že Boží království je Boží skutečností - iniciátorem, podněcovatelem a ztělesněním této duchovní říše je Bůh sám v Kristu - ale vstup do této říše se děje jen skrze takové pokání, v němž se demonstruje změna existence v celé její struktuře, tedy životním příběhem se všemi svazky a souvislostmi, jež k tomu patří.

Dokonce jdu v rozhovoru ještě o krok dále než partneři v naší skupině. Domnívám se, že dění Božího království je významné i pro Boha samotného. S ním samotným se děje něco, co nemá precedens. I Bůh má své dějiny, v nichž jedinečné setkávání s člověkem vrcholící v Kristu je také pro něho novou a jedinečnou zkušeností. Zkušenost lidského údělu, utrpení, smrti, vzkříšení nutně předznamenává další dějiny Boží způsobem, který nelze redukovat na to, co o něm známe z dosavadního zjevení až do Krista. Výrok o tom, že je v š e nové v Kristu, platí i o Kristu samotném. Kristus, který přijde, je identický s Kristem ukřižovaným a vzkříšeným, ale i on spěje spolu s celým stvořením k dovršení. V tomto smyslu Kristus posledního soudu je j i n ý, než ten, který začíná svou činnost v Samaří a Galileji. Nechci nikomu svou představu vnucovat. Mně pomáhá k dynamickému vidění vlastního poslání a samozřejmě i poslání církve a křesťanů. Eschatologická perspektiva totální proměny mně umožňuje vidět svobodně i ty skutečnosti, které se zdají v tomto světě petrifikované - státy, politicko-mocenské bloky a společenské struktury. Bůh je Bohem proměny - světa i sebe. Jaká radost. Jaký výhled!

III.

Jaká je souvislost biblické zvěsti a společenského života, politicko ekonomických struktur a naší odpovědnosti za ně? Začneme-li svou teologii od úzce pojatého ospravedlnění, zdá se nám, že taková souvislost neexistuje, leda druhotně a nepřímou. Jiná je situace, vycházíme-li ze synoptické tradice, která začíná mohutnou zvěstí o vpádu Božího království do řádů tohoto světa. Tu se perspektiva mění. Ježíš přichází se zvěstí o prolamujícím se království Božím, jež je radostným poselstvím pro všechny. Jeho poselství se dotýká myšlení, díla, skutků, slov, nejrůznějších dimenzí lidského pobytu na zemi včetně mezilidských vztahů a vazeb, v kterých každý z nás stojí. Ty mají být proměněny, protože království Boží je blízko. Nová existence zahrnuje i tělesně materiální oblast. V ní jde o nasycení, ošacení, bydlení, o zdraví, o majetkové i právní postavení a sociální jistoty. Nová existence je nabízena všem - nejen Izraeli. Je jí vlastně univerzalita. Je inkluzivní. Naproti tomu stylem starého věku je partikularita a exkluzivnost. Království Boží je na prvním místě pro ty, kdo až dosud byli vylučováni /1/ nábožensky - samaritáni, pohané, celníci, /2/ morálně - prostitutky, /3/ sociálně - otroci. Ježíš jako nositel poselství o království Božím nepřichází, aby nabídl útěchu v rámci daných poměrů, nýbrž aby je změnil a osvobodil člověka k nové existenci ve svobodě a službě. Království Boží je aktem záchrany celého stvoření, jež trpí (Řím 8). Je prosazováním Boží vlády přinášející hojnější život. Je tak novým činem, v němž se Bůh znovu definuje jako osvoboditel. Je to druhý Exodus.

Růst Božího království má ovšem svou strategii. Je podobno kvasu a zrna hořčičnému. Roste z těžko postřehnutelných počátků. Jen ve vztahu k počátku je však možno říci, že osobní rozhodnutí pro ně, akt přijetí skrze víru je čímsi zprvu vnitřním a vnějšně nezměřitelným (nefotografovatelným, jak říkával prof Souček). Intence některých podobností o KB, které ukazují na skryté a nepatrné základy, však míří jinam než k stabilizaci zvnitřnění a k redukci na čistě osobní duchovní život, případně k tvorbě do sebe uzavřených pospolitostí uvěřivších jedinců. Vyjadřují myšlenku r ů s t u . Jde o pokračování hranic, o prokvašení celého těsta, o strom, rostoucí z nepatrného semene, v jehož koruně hnízdí ptactvo nebeské. Jde o c e l e k , a jinak tomu ani nemůže být. Království Boží nechce být ve světě j e d n o u z alternativ, nýbrž j e d i n o u alternativou. Začíná z nepatrného místa - co dobrého může vzejít z Nazaréta? - ale cílem je mu c e l ý svět. Argumentovat v této souvislosti tak, že prvokřesťanské sbory byly nevšimavé vůči poměrům, v kterých žily, že je nevzrušovalo otroctví jako instituce, že nechaly svět běžet po svém, je nesprávné. Ve sborech prvních křesťanů procházely vztahy otrokář-otrok hlubokou proměnou. Když se oba účastníci hodů lásky a přijímali se jako Boží děti, přestaly alespon v prostoru sboru platit znelidšťující poměry, které jinak vládly za hranicemi sborů. Křesťanské sbory prováděly zatím v malém, na co ve velkém nestačili. Údové sboru pečovali o staré

a nemocné, překonávali neosobní vztahy běžné v profánní obci, žili společenstvím stolu a vytvářeli komuny. Ostudou není, že prvokřesťanské sbory nezrušily otroctví jako instituci v celém římském impériu v době, kdy tvořili trpěnou menšinu a byly pronásledovány; ostudou je, že tak křesťané neušini-li ani po roce 313, kdymoc k proměně společenských struktur měli, ba dokonce, že strpěli a teologicky zdůvodňovali i někteří z nich otroctví ještě v 19. století.

Nedovedu si představit, že křesťané prvních století by si nebyli vědomi křehkosti řešení, kterého v sociální oblasti dosáhli ve svém úzkém společenství. Každému, kdo měl cit pro Boží věc, muselo být přece jasné, že smrtí pána-otrokáře hrozilo milovanému spolubratru otroku, že bude znovu prodán do otroctví, že jeho žena a dcery budou poslány do nevěstince a chlapci rozprodáni jiným pánům. Že by ve své víře mohli přivolit, aby takový byl konec křesťanského domu, se mi zdá absurdní. Jistě měli tehdejší křesťané dostatek fantazie, aby pochopili, že řešení, kterého dosáhli je polovičaté, nedokonalé. Odtud jsou jen dvě cesty: takové řešení začít posvěcovat - náběhy k tomu zachovala ep. Petrova (I Pt 2,18), anebo hledat řešení radikálnější a uspokojivější. To, čeho v oblasti sociální dosáhly prvotní sbory, je třeba číst z eschatologického konce jako *n á s t u p* k zásadní proměně celé společnosti, nikoliv jako důkaz o tom, že křesťanská víra má dost na vnitřní útěše a respektu vůči společenskému statu quo. Jejich úsilí nesmíme interpretovat konzervativně, nýbrž tak, že vztahy v prvotních sborech pochopíme jako předjímku, jako nedokonalý model budoucího věku. Náboj lásky a naděje, jak je zvěstuje Evangelium, nedovolí nikomu ustrnout v polovičatosti a spokojit se s daným stavem.

Dopis Filomenovi ukazuje, jak láska, stane-li se dominantou života, láme struktury, jež byly považovány za věčné. Uprchlý otrok se má stát Filomenovi bratrem i v společenské rovině, před lidmi. Je jasné, že hrot této výzvy míří dál než k čistě osobnímu vztahu mezi Filomenem a Onezimem. Má se snad smrtí Filomena všechno vrátit k starému? Vztah skutečné lásky transcenduje všechny danosti. Jde o to, pojmout lásku na pozadí dění království Božího, nikoliv jako úzce personální a nehistorický vztah. Jde o lásku "dělalící" nebo o víru v lásku se vyslovující, prostě o inkarnační lásku, která nepůsobí v rámci daností jako útěšný prostředek, nýbrž jako výbušnina rozrážející všechny rámce. V ní se vlamuje do světa nová skutečnost.

Ostatně pro nás, křesťany dvacátého století stojí odpovědnost z víry ještě jinak než pro ty, kdo žili v římském impériu. Jestliže dějinně vznikl nejprve corpus christianum a z něho přes renezanci a osvícenství moderní sekularizovaná euroamerická společnost, nesmíme tyto dějinné skutečnosti považovat za nahodilé kulisy, v nichž se má z generace na generaci odehrávat něco elementárně důležitějšího - vertikálně podmíněný a personálně-individualistický vztah člověka vůči Bohu. To, co je výsledkem staletého působení i křesťanské

misie a církví, prostě křesťanství ve světovém měřítku, tvoří dneš pro nás základnu naší odpovědnosti, onen práh, od něhož musíme vycházet při promýšlení svého poslání. To má co dělat se sociologií a psychologií jen druhotně. Znamená to jen tolik, že pro inkarnačně a eschatologicky orientovanou teologii je institucionalizovaný člověk, a jen takový je dnes příjemcem zvěsti o Božím dění, obdobnou skutečností i problémy jako homo rusticus kdysi.

Odpuštění hříchů (ospravedlnění) musí být tak radikální, aby byl možný nový počátek nápravy i tváří v tvář hříchům inkarnovaným do společenských institucí a struktur. V nich odpouštět hříchy znamená někdy takové instituce zrušit.

Shrnuto v thesi: zvěst o přicházejícím království Božím jako jádru Evangelia nese v sobě in nuce radikální proměnu člověka a světa, celého stvoření. Kdo tuto zvěst redukuje na vnitřní dění mezi jedincem a Bohem, spiritualizuje a deformuje radikalitu a univerzalitu zvěsti. Stává se, ať chce či nechce, nástrojem konsolidace poměrů, podpůrcem nadvlády jedněch nad druhými. Za to platí ztrátou fantazie, vyhasínáním misijní účinnosti a promarněním poslání, k němuž nás Bůh přivolává.

Nabádání, aby se církev soustředila na své věci, je buď nepochopením anebo vyslovenou zradou Evangelia. Má snad církev nějaké své vlastní věci, které by byly důležitější než záchran světa? Útěk od společenské odpovědnosti, útěk od politiky je rezignací na pravé poslání. Politická oblast je oblastí moci. Víme-li, že Kristu je dána všechna moc (Mt 28,18n), nemůžeme uhnout před rozpoznáním, že moc je teologický fenomén. Proto je člověk, křesťan a církev napořád v dilematické situaci: a) buď slouží Bohu a jeho nenásilné pravdě, a pak je vysvobozen k úsilí o to, aby politika byla zbavována byrokraticko manipulativních metod, anebo b) propadá hlouběji pód panství a moc boha tohoto světa a platí za to odcizením ve všech rovinách. Je-li svět politiky také světem nadvlády jedněch nad druhými, co jiného je tvrzení, že máme konat své poslání mimo oblast veřejnou a politickou, než výrazem lhostejnosti vůči takové nadvládě. Církev, která to připustí, bere na sebe podobu institucionalizované nelidskosti. Vždyť všechno je lidská otázka - osobní duchovní život, mezilidské vztahy i společenské poměry. Je možno, že na tuto otázku nestačíme - kdo stačí? - ale v žádném případě se nelze umně prokormidlovat navzdory nepřeslechnutelnému poselství Evangelia na tišinu a tam zaparkovat. Za všechno se platí. Církev v závětrí a bez odpovědnosti jde vstříc své zkáze, i když se jí načas může zdát, že našla sama sebe.

Zda-li město na hoře může být skryto ?

Jakub S. Trojan, květen 1979