

STUDIA ET TEXTUS

curante J. A. Comenii facultate theologica

STUDIE A TEXTY

Komenského evangelické bohoslovecké fakulty

(1)

CÍRKEV

VE SVĚTĚ

KALICH • 1977

CÍRKEV VE SVĚTĚ

uspořádali

prof.dr.Amedeo Molnár a prof.dr.Josef Smolík

Kalich / Praha / 1977

STUDIA ET TEXTUS

CURANTE J.A.COMENII FACULTATE THEOLOGICA

+ + +

STUDIE A TEXTY

KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ BOHOSLOVECKÉ FAKULTY

/ 1 /

ÚVODEM

Přítomným sešitem studií a textů zahajujeme neperiodickou publikační řadu, určenou zájemcům o teologickou problematiku, která má ve svých důsledcích aktuální dosah. Chceme tak posloužit jasnějšímu vidění bohosloveckých předpokladů a východisek, které motivují křesťanskou víru, a usnadnit myšlenkové osvobodování od nejrozmanitějších zajetí, do nichž se křesťané a církve často dostávali a dostávají ke škodě svého poslání. Zkušenost posledních let ukázala, že stručné příspěvky v časopisech a dílčí ústní rozhovory trpívají nedostatečným uvědoměním základních východisek a časových a prostorových souvislostí, z nichž a v nichž se teologická reflexe musí odpovědně dít. Přejeme si, aby studie a texty pomáhaly tento nedostatek odstraňovat aspoň tím, že dají nahlédnout do teologické práce, konané na Komenského fakultě nebo z jejího podnětu.

Do prvního sešitu jsme zařadili několik studií, které ozřejmují závažné aspekty teologického zázemí, z něhož učitelé fakulty v nedávné a poslední době přistoupili k formulování textů pro teologický poradní odbor synodní rady českobratrské církve evangelické. Tyto texty zde rovněž otiskujeme v naději, že při úhrnné četbě vynikne jejich vnitřní návaznost. Dokument o poslání církve byl přijat r.1974 jako podklad pro ekumenickou diskusi na konferenci Světové rady církví pro víru a řád v Akkře.

J a n H e l l e r

KNĚŽSTVÍ A ZÁSTUPNOST

Teoreticky se sice v evangelických církvích zná a uznává učení o Kristově trojím úřadu (prorok, král a kněz), dobře zakotvené v bibli, i věroučný článek reformace o všeobecném kněžství. Přesto však se o kněžství, a to i o Kristově kněžství, mluví jen málo a nerado. Má to své důvody, jak historické (zápas s katolictvím a nechut k jeho ražbám), tak aktuální (některým kruhům v evangelických církvích se dnes zdá Kristův prorocký a královský úřad v nynější situaci závažnější).

A přece bez lásky, měřené a projevované obětí, tedy bez podílu na Kristově kněžství (Zj 1,6) nejsme skuteční křesťané a stojíme mimo Novou smlouvu. Ovšem otázka Kristova i našeho kněžství si žádá hlubšího zamyšlení a obsáhlejšího rozboru.

A. KNĚŽSTVÍ V RELIGIONISTICKÉM ASPEKTU

V protestantské teologii bývá zvykem vycházet při rozboru různých teologických otázek především z biblického materiálu. To je dobrá metoda. Ale bible sama, především Starý zákon, už je reakcí na náboženskou situaci starého Předního orientu, je, jak říkal profesor Daněk, "protipozicí náboženských jevů svého okolí". Proto nám její výpovědi budou zřetelnější, jestliže je zasadíme do kulturně historického kontextu a srovnáme s tím, s čím polemizují.

I. Původ a vývoj kněžství ve starém Orientu

Soudobí religionisté vypovídají celkem shodně, že p ů v o d kněžství je nutno hledat v představě tabuizovaného kmenového náčelníka. Takový člověk je celý proniklý nadpřirozenou silou (mana, manitu, orenda, wakanda atd.), a tím je prostředníkem k nadpřirozenému světu. V Orientě je tato sakralizace vládce (krále) obecná. Můžeme ji doložit ze všech kulturních okruhů, kde máme dostatek zpráv. Uvedme si několik příkladů: V Egyptě je farao knězem kat' exochén, všichni ostatní kněží jej vlastně jen zastupují. Farao svou osobou je styčný bod mezi božským a lidským světem, garant kosmického řádu, ten, jímž jednájí bohové. V Mezopotámii je král především zplnomocněncem a místodržitelem bohů, konkrétně říšského boha, kterého zastupuje a jehož vůli svou vládou prosazuje. To vše zpracoval už ve dvacátých letech prof. Daněk ve své známé studii "Stát a náboženství". Sakralitu vladařů však máme doloženu i ve staré Sýrii, Persii, Číně, Japonsku, Mexiku i Peru; vlastně všude, kde se prosadil hierarchicky strukturovaný stát. Vladař je všude jeho sakrálním ideologickým svorníkem, ba ztělesněním. Ještě Ludvík XIV. říká "Stát jsem já".

Jestliže tabuizovaný náčelník představuje nejstarší vrstvu, pak v další vývojové etapě se ukazuje, že vládce, omezený množstvím zakazů (tabu, observancí), je tím zároveň omezen ve své politické činnosti, která přestává být zcela totožná s jeho činností rituální. Proto se kněžský úřad z vladařského vyděluje. Buď tak, že vladaře zastupují kněží, i když jeho sakralita principiálně trvá (Egypt), nebo je při radikálnějším řešení sakrální král odstraněn vůbec (starověké republiky, zvláště řecké, a Řím) a zbývá jen titulární, na kult omezený "rex sacrorum" = pontifex maximus. Římský vývoj tu poskytuje názorný příklad. Teprve resakralizace vládce za principátu vede k opětovnému spojení rozpojených funkcí: V r. 12 n. l. byla spojena funkce pontifika s císařskou. Samozřejmě je doloženo i mnoho přechodných stupňů, např. v Athénách, kde titul basileus = "král" zůstává vyhrazen druhému z archontů, jehož úkolem je dozor nad bohoslužbami.

V další etapě nastává profesionalizace kněžstva. Kněz je ten, kdo umí zacházet s nadpřirozenou silou, tedy s bohy, tak, že to ani jej ani lidi kolem neohrožuje, nýbrž naopak, že to jemu i jim prospívá. Proto se stává především o d b o r n í k e m v kultu, a to ve všech jeho oblastech, ať je to věštění, tedy vhléd do vůle bohů a její vyřizování (mantika, divinace, orákula), nebo zařikávání, tedy exorcismy, proklínání a žehnání a vůbec přidělování božské moci na příslušná místa i osoby, a konečně je obětníkem, to jest obstarává boha, krmí jej a ošetřuje a s dodáváním pokrmů či obětí svého boha zároveň jakoby "nabíjí" životní silou, i zase pomocí magických rituálů "spouští" jeho činnost. K tomu, aby se knězova síla a svatost nerozplynula, zachovává řadu příkazů, observancí: nedotýká se "nečistých věcí", schraňuje svou mohoucnost (odtud někde celibát, někdy jen přechodná zdrženlivost), jí jen vybrané pokrmy, nesmí vstoupit na některá místa, která by jeho "svatost" narušila atd.

Čím více se přitom vyděluje z třídy "laiků", tím rostou i znaky kněžství: často se vyžaduje, aby kněz byl z kněžského rodu a aby měl zvláštní kněžské vzdělání, které získává nejen praxí, nýbrž v rozvinutějších kulturních podmínkách ve zvláštních školách. Tam je různě poučován, zasvěcován a seznamován i s tím, co se "laici" nesmějí dovědět. Často se pak kněží vyznačují zvláštním oděvem nebo vzhledem (v Egyptě si kněží holí hlavy, viz kněžská tonzura) a různými tituly.

II. Kulturní role kněží

Je možno doložit, že prakticky celá starověká kultura roste, obrazně řečeno, jakoby ven z chrámu. Ukažme si to na příkladech:

1. Kněží pěstují a předávají báje, tím vzniká první literatura.
2. Z mytických spekulací vzniká první metafyzika a později rozkladem mýtu i první filozofie, a to nepochybně už ve starém Egyptě a Mezopotámii (srovnej mudrosloví a zvláště spekulace o egyptské Maat = pravdě a o mezopotamském Me = řádu).
3. Rozhodování o čistém a nečistém a tedy vlastně o dobrém a zlém tvoří základy práva i etiky.
4. Exorcismy, zařikávání i některé léčebné praktiky jsou počát-

kem medicíny. Praxe balzamování přináší první anatomické znalosti.

5. Zkoumání osudu, zapsaného v pohybu celé přírody, zrcadlící božský řád (me), ale zvláště v pohybu nebeských těles, rodí astrologii a z ní opět astronomii.

6. S tím souvisí stanovení doby svátků a slavností a pak i kalendáře a posléze vůbec měření času.

7. Ze záznamů věšteg a jejich splnění rostou první anály, z kněžských zápisů v chrámových archívech první kroniky. Tak se rodí dějepisectví.

8. Z ritů, jmenovitě zpěvu a tance, vzniká hudební a dramatické umění.

9. Kněžské školy při chrámech jsou konečně místem, kde má své počátky pedagogika a školství vůbec.

Tak lze souhrnem říci, že kněží měli klíčovou úlohu při vzniku celé kultury a velký význam pro její rozvoj.

III. Politická role kněží

Tím, že se ve starém Orientě kněžství stalo většinou přístupné jen členům kněžských rodů, vznikla uzavřená kněžská třída, žárlivě hájící a střežící své nadřazené postavení. Výsadní zacházení s božskými silami jí dává klíčové postavení ve společnosti, kulturní převaha, organizovanost i vzájemná solidarita jí přímo předurčuje k tomu, aby alespoň v některých oblohách ovládala i dosazovala krále, a tak byla nejmocnější skupinou společnosti. Příklady kněžské společenské převahy jsou např. chrámové "podniky" v sumerské době v Mezopotámii, role Mardukových kněží v Babylóně a Amonových kněží v Egyptě, ale i některé pozoruhodné obdoby ve středověkém papežství.

Není divu, že se proti vladařským nárokům kněžstva někteří starověcí králové bránili. Echnatonova reforma v Egyptě vyrostla ze snahy zastavit mocenské aspirace Amonových kněží ve Vesetu a obnovit vladařskou vrchovanost faraónů, a to ve jménu ideologické koncepce, odvozené z onské tradice. Podobně Nabonid, poslední král novobabylónský, unikl do oázy Temna před úklady Mardukových kněží v Babylóně a jeho snaha o repristinaci lunárního kultu je také, podobně jako u Echnatona, ideologickým podbudováním jeho protimardukovské, ale vlastně protikněžské

koncepce. Z dějin víme, že oba pokusy ztroskotaly. Naopak v Egyptě vzniká za XXI. dynastie jakýsi kněžský stát a uspišuje tragický, neslavný konec slavného období egyptských dějin.

Všechna tyto pokusy čelit kněžské vládě nebyly dost radikální. Proto se v hlavních světových náboženstvích objevuje snaha zrušit kněžskou třídu jako takovou. Na tom nic nemění fakt, že později i v rámci těchto systémů znovu vznikla. Buddha ruší kasty a tím i kněžská privilegia bráhmanů a má jen "přísné stoupence" svého učení, totiž mnichy a mnišky, kteří však nejsou nic víc než jeho radikální následovníci a šířitelé jeho učení, nikdy však manipulátoři božských sil či obětníci. Stejně islám zná jen imána jako vedoucího duchovního společenství, muaddina - vyvolavače k modlitbě, a uláma, znalce zákona. Kněží v islámu nejsou. Také Izrael byl z počátku bez kněží, ba vznikl v sociologickém aspektu úspěšnou revolucí vykořisťovaných nomádů proti kenaanským městským státům, které ospravedlňovaly svůj postoj sakralizací stávajících vztahů ve jménu městských bohů a tím i jejich služebníků - kněží (viz J. Heller, Com Viat 1972, 211n). Také křesťanství, jak ještě uvidíme, nezná v prvotní době žádnou kněžskou třídu a hlásá to, co později shrmla reformace do článku o "všeobecném kněžství" věřících.

IV. Souhrn části A.

Jestliže se pokusíme z předloženého stručného rozboru vytřídit to podstatné, ukazuje se, že je to specifický vztah kněze k božské, nadpřirozené sféře, který zakládá jeho výjimečnost. Tento vztah pak záleží především v tom, že k němu je manipulátor božských sil, režisér kontaktu s bohy, který jednak umožňuje lidem styk s božskou sférou, jednak bohům styk s lidskou sférou. Dvousměrnost tohoto kontaktu je důležitá, ještě se k ní vrátíme. Zároveň je však důležité, že kněz je ve všech zkoumaných náboženských okruzích, tedy předně ve starém Orientu, ale vlastně ve všech přirozeně, spontánně vyrostlých náboženských okruzích, prostředníkem, který sám prostředkuje, který je subjektem této činnosti, který to má - prostě řečeno - v rukou. To znamená: převážná část jeho čin-

nosti nebo snad lépe: poslední základ jeho činnosti je magie, lidské úsilí o ovládnutí božských sil. Toto je poznatek, který staví kněžství ve starém Orientě na společnou základnu a zároveň do protikladu s takovým pojetím kněžství, s jakým se setkáváme v bibli.

B. KNĚŽSTVÍ VE STARÉM ZÁKONĚ

I. V historickém aspektu

1. V nomádské době, tedy před usazením v zemi či nedlouho po usazení, kdy ještě přežívají rysy nomádského způsobu života, byl "knězem" a tedy i obětníkem otec, který konal sám oběti (Gn 46,1 31,54) i věštby (Gn 12,7). Oslovení kněze "Otče" má asi kořeny v této době či struktuře (sr. Sd 17,10). Až do královské doby obětuje kdokoli (Sd 6,25n 13,16nn 1S 1,3n 1 Kr 18,30nn), tedy i král (2S 6,12n 24,25 1Kr 3,4.15 8 9,25 atd); král také dosazuje kněze bez ohledu na rod (Sd 17,5 1S 7,1 2S 8,18 20,26).

2. V královské době, kdy už stojí Šalomounův chrám a sílí centralizující tendence, získává rozhodující vliv a pozici kněžstvo v Jeruzalémě, a to nejprve Sádokovci. Poněvadž není udán jejich rod, domnívají se někteří vykladači, že byli kenaanského původu, snad dokonce potomci předizraelského jeruzalémského kněžstva, kteří se připojili k Hospodinu (2S 8,17). Ani původ Abjatarovců z Nobe není bez nejasností (1S 21,1-6 22,19-23). Nobe totiž není v seznamech levítských měst v Józ 21. Tendence směřující k výlučnosti Jeruzaléma vrcholí Joziášovou reformou r.622. Podle ní musejí být kněží z kmene Léví. Jenže samo jméno Léví bylo asi původně sotva jménem kmene. Máme důvody domnívat se, že v nejstarší době označovalo osobu zasvěcenou chrámové službě (tak Bič, Palestina II 123 podle Albrighta). Z několika možných etymologií, které tu přicházejí v úvahu, je nejpravděpodobnější, že jde o odvozeninu kořene l-v-h = vinout se, přivinout se, s významem "přivinuvsí se" (k Hospodinu - sr. Iz 56,3.6 Jr 50,5 aj.), tedy spojenci, připojenci.

Vytvoření kněžských tříd, které knihy Paralipomenon samozřejmě antedatují, je spolehlivě doloženo až v poexilní době,

stejně jako privilegium Aronovců, jejichž rodu se dostává výhradního práva (sr. Nu 3 Ex 6 1Pa 5,27nn Nu 16,17).

3. Úkoly izraelských kněží se v historickém pohledu příliš neliší od kněžských úkolů jinde. Vpodstatě jde o obstarávání provozu svatyně (1S 2). Jeho důležitou součástí je rozhodování o tom, co je vhodné a co nevhodné k oběti, tedy oddělování čistého a nečistého, dobrého a zlého, a s tím související sakrální směrnice a pokyny (původní náplň výrazu tóra je takovýto konkrétní, jednotlivý kněžský pokyn). Kněžskou činností je dále žehnání a zlořečení a vůbec všechny liturgické akce, modlitby, chvály i nářky, a konečně oběti, zvláště pak obět smíření. S postupným rozdělením a ustálením úkolů souvisejí kněžské třídy: Lévíté přísluhují a vypomáhají nebo obstarávají liturgický rámec, např. zpěv. Kněží obětuji a žehnají, velekněz pak má jako svůj zvláštní úkon vyhrazenou obět smíření. Funkce velekněze s vyhraněnými právy a povinnostmi je spolehlivě doložena také až v poexilní době. Ve třetím a pak ve druhém století má velekněz stále významnější úlohu, až se konečně po zdařilém povstání Makabejských spojuje velekněžská funkce s vladařskou.

Souhrnem vzato, lze úkoly a úkony izraelského kněžstva shrnout do dvou hlavních bodů: vůči Bohu jde především o smiřující oběť (k-p-r, viz jom kippur a rituál tohoto dne), vůči lidem pak je to především sdělování boží vůle (sloveso jarah = ukazovat, a z něho tóra = ukázání správné cesty, správného postupu, kněžská směrnice), a to jako odpověď na dotaz, tedy orákulum svého druhu, které zároveň ve svých důsledcích formuje i etickou rovinu života. Mohli bychom říci, že úkolem kněží je - vzato fenomenologicky - zachovávání a obnovování harmonie mezi Bohem a lidem. Významné je však, že izraelští kněží se přece jen v něčem liší od kněží svých sousedů: pokud lze i u nich mluvit o jakési zvláštní sakralitě, není tato sakralita mechanizována, nýbrž je vázána na živou boží poslušnost, a tím jsou stále znovu likvidovány všechny magizující tendence izraelského kněžství. Kněží tedy nejsou manipulátory božských sil ve vlastní režii, nýbrž jsou prostředníky mezi Bohem a lidem jen v tom smyslu, že v nich, v jejich činnosti, přichází k slovu buď Bůh

sám, oslovující svůj lid, anebo zase lid sám, obracející se na Boha. Tak je v popředí jejich konání z á s t u p n o s t jako nejvlastnější těžiště jejich funkce. To říkají ostatně souhlasně i teologicky tak protikladní zástupci starozákonní teologie jako Fohrer a von Rad. Fohrer (Geschichte der isr. Religion, Berlin 1969, 210) říká doslova: "In seinen verschiedenen Aufgaben vertrat der Priester einerseits Jahwe vor den Menschen (Orakel, Ordal, Weisung, Segen, Fluch), andererseits den Menschen vor Jahwe (Opfer). So wirkte er in seinem Amt als M i t t l e r. - A G. von Rad říká (Theol. des AT, 1960, II, 417): "Schliesslich war ja auch der ganze Priesterdienst ein stellvertretender Mittlerdienst".

II. V teologickém aspektu

1. Sociologická připomínka: oběť a pokrm

Někteří lidé, přesvědčení o méněcennosti Starého zákona, mluví o izraelských kněžích a obětech pohrdavě. Jaký prý je to bůh, když si libuje v pachu krve a spálených vnitřností! kdo však něco takového tvrdí, nemá zřejmě ponětí o společenském, sociálním až sociologickém pozadí tehdejšího života. Staří Izraelci byli pastevcí, kteří se živili převážně masem ze svých stád, tedy skopovým. Starověký Orient pak neznal profánní zabíjení. Vždycky se zabíjelo "někomu", nějakému bohu, jemuž se odevzdávala částka, třeba i malá, ze zabitého zvířete jako oběť. Obětování celého zvířete jeho spálením (celopal) bylo výjimkou. Proto bylo možno uchránit Izraelce před modloslužbou jen tak, že se každé zabíjení pojalo jako oběť Hospodinu. To se naznačovalo vylitím krve zvířete. Krev nesměla být požívána, a proto byla takto odevzdávána Hospodinu nazpět. Maso obětovaných zvířat je pak prakticky jediným pramenem obživy Lévitů a kněží. Takže - vyjádřeno zkratkou - se v Izraeli vlastně obětuje kvůli lidem a nikoli kvůli Bohu. Cílem oběti není nakrmit hladového Hospodina a dodat mu životní sílu ani cvičit se v bezúčelném zabíjení a nelidské krutosti.

2. Oběť a krev

Smysl a cíl obětí v Izraeli nám vyvstane zřetelněji před očima, zamyslíme-li se nad starozákonní symbolikou krve i nad příkazy, jak se s ní má zacházet. Znamé pravidlo,

že v krvi je život, běžné v celém Orientu, vyrostlo ze zkušenosti, že vyteče-li krev, mizí i život. Proto není divu, že se u sousedů Izraele mnozí - v mýtu i v ritu - pokoušeli získat, obnovit či rozhojnit život požíváním krve nebo koupelí v krvi (v biblickém podání Ezau, v ugaritských bájích se v krvi koupe bohyně vášně a plodnosti Anat atd. Dokladů je mnoho). Nadto pak žít z cizí krve je starodávný a názorný obraz života na cizí účet, vykořisťovatelské existence, upírství. To vše bible samozřejmě odmítá. V jejím pohledu je život vzácný boží dar a my nejsme jeho poslední pány, nýbrž jsme jen boží místodržitelé nad stvořením (Gn 1,28), kteří ze svého správcování vydají účet. My sami jsme žádnému tvorů život nedali. Proto jsme jen pastýři, opatrovníci a pěstitelé toho, co nám tu Bůh svěřil do správy. A to vyjadřuje obraz krve, vylévané na oltář či na zemi, tedy krve určené k oběti. Je to výraz toho, že člověk Bohu za život děkuje a že mu podstatu života, nad níž sám není posledním pánem, s krví vrací. To je důležité: oběti vracíme Bohu, co je jeho a co nám bylo svěřeno. 1 Pa 29,14: Od tebe, Bože, jest zajisté všecko, a i to z ruky tvé dali jsme tobě.

Požívání krve a čarování s krví tedy znamená, že člověk přestupuje svou kompetenci a činí se Bohem, je to způsob, jak se zmocnit podstaty života a ujistit sama sebe, že jsme jeho poslední pány. A totéž děláme, jestliže ničíme život bez účelu, svévolně a marně. Dalo by se to říci obrazně tak: ani dnes nesmíme víc než jen "obětovat". To jest: my smíme zabíjet, tedy brát život zase jen ve jménu života, pro zachování života, jen ve službě pastýřů stvoření, tedy opatrovníků a pěstitelů života darovaného Bohem. A tak ovšem smíme a máme sami sebe i všechny ostatní stále znovu ujišťovat, že i nám sám Bůh dává život skrze život obětovaných a že tedy na každý den žijeme z moci oběti, jako žili Izraelští kdysi z masa svých zabíjených a obětovaných ovcí a koz.

Moc oběti prostupuje celým světem a dává mu život. Už i rostliny jaksi spotřebovávají neživé přírodniny; každý živočišný život pak je možný jen proto, že živočichy požívá buď rostliny nebo jiné živočichy, že tedy žije z jejich života, že jejich "oběť" tvoří a nese jeho vlastní život. O lidském životě

to pak platí ve zvýšené míře. A to už i na biologické rovině. Nejde jen o naši potravu. Celá naše technická civilizace je možná jen za cenu nesmírného množství smrtí či chcete-li "obětovaných existencí" rostlinných i živočišných, a to nejen současných, nýbrž i dávnověkých, z nichž máme např. uhlí a ropu, které jsou stále ještě našimi hlavními energetickými zdroji. Tak i výroba energie znamená vlastně spotřebovávání života, byť dávno minulého. A proto nejen za každým kouskem papíru (z dřeva) či kůže, nýbrž i za chemikálií a kosmetickým přípravkem (ropa), ba i za cihlou, vypálenou uhlím, je skryt život, dávno ukončený, ale dosud sloužící, nevědomky odevzdaný ve prospěch jiného života ve vzdálené budoucnosti.

Význam oběti se stupňuje na etické rovině. Každá matka se musí zapírat a obětovat, aby vychovala své dítě. Bez alespoň jakési ochoty posloužit a tedy bez trochy obětavosti se rozpadá rodina a vpsledku společnost vůbec. Lze říci, že růst života a radostné soužití lidí umožňuje jen obětavost obětavých, ať velká či malá, ať vědomá či nevědomá.

Dalo by se to shrnout dokonce do jakéhosi pravidla: kdykoli beru, ba už když přicházím s nárokem, život ničím nebo alespoň spotřebovávám, oslabuji a podvazuji. Kdykoli dávám, život posiluji a rozmnožuji. Samozřejmě je mezi tím obojím dialektický vztah: nemohu dát, jestliže jsem nevezal, a to od kohokoli, od rodičů a učitelů, druhů a přátel, ale i od zvířat a rostlin. To podstatné pak je, že smím brát jen tehdy a jen potud, pokud je to k tomu, abych zase dával.

Tato bohatá a dalekosáhlá symbolika je skryta ve starozákonních obětech a v příkazech o zacházení s krví. Příkázání vracet krev obětně Bohu je stále obnovovanou připomínkou, že život bereme jen proto, že jsme jej dříve sami dostali a že jej smíme brát jen proto, abychom pak zase sami život dávali a rozhojňovali. Kdežto kdo jen bere a nedává, kdo neslouží a vykořisťuje, kdo přichází jen s nárokem a nikdy v sebeodevzdání, život vpsledku hubí a slouží smrti, záhubě, či chcete-li to vyjádřit obrazně: peklu.

3. Oběť a kněžství

Zmínili jsme se již, že sousedé starověkého Izraele

se na oběť dívali jinak. Podle jejich pojetí byla oběť především k tomu, aby se jí nakrmilo božstvo. V tomto přístupu, doloženém jak ze staré Mezopotámie, tak ze starého Egypta, je božstvo vlastně jakýsi akumulátor, který se metodou oběti nabíjí tak, že se do něho vkládá životní síla obětovaných bytostí. Tuto životní sílu pak může při správné kněžské manipulaci zase božstvo vydat ku prospěchu svých ctitelů.

Aby vše proběhlo bez rušivých událostí, bez nebezpečí nežádoucího výboje této síly, je tu kněz - obětník, vlastně odborný manipulátor s touto silou, který ví, jak na to. Proto řada předpisů a observancí, proto různá tabu a rity. Mohli bychom si podrobně ukazovat, jak řada jich mohla vzniknout a patrně také vznikla ze zkušenosti, když se nečekaná a nežádoucí událost v myticko-magickém myšlení spojila s poruchou v ritu.

Důležitý je však základ či pozadí tohoto pojetí. Je to mechanické a tedy předmětné pojetí vnitřní struktury jsoucna, která je proto magicky ovladatelná i ve své nadpozemské složce. I když se vlivem antropomorfizních představ nebe i země a třeba i podsvětí jen hemží bohy, má obětník - kněz tyto bohy pomocí magicky pojaté oběti jaksi "v hrsti", více či méně, a tak jsou vůči němu vpsledku v roli objektů. Takové zpředmětnění, depersonalizované pojetí celého jsoucna vedlo ve zmíněných kulturních a náboženských okruzích a v jistém smyslu vede vždy i k depersonalizaci člověka. Osobnost z nás dělá ten, kdo nám říká "Ty", komu jsme partnerem (Buber, Gollwitzer).

V Izraeli tomu bylo jinak. Samozřejmě ne vždy a v praxi. Starý Izrael, tedy boží lid Staré smlouvy, církev Starého zákona, znovu a znovu podléhal tomu, co bychom mohli nazvat jedním slovem zpohanění, tedy nepřístojnému přebírání náboženského pojetí a přístupu svých sousedů. Ale zvěst Starého zákona je jasná. Celý Starý zákon je výrazně protimagický, magii - tedy lidskou snahu o manipulaci božských sil - odmítá a v textech, převzatých odjinud, stále důsledněji překonává. Ve svém celku pak obsahuje řadu jakýchsi "pojistek" proti magickému pojetí oběti. Připomeňme si některé:

Malé dějinné krédo z Dt 26 interpretuje původně sice oběť prvotin, ale ve svých důsledcích každou oběť jako projev vděčnosti

ti za vysvobození z Egypta.

Chronistická teologie (tedy teologická koncepce knih Paralipomenon, Ezdráš a Nehemiáš), soustředěná do značné míry na bohoslužebné počínání člověka, je schopna říci slovy Davidovy modlitby (1Pa 29,14): Od tebe (Bože) jest zajisté všecko, a i to z ruky tvé dali jsme tobě. - Obětí tedy člověk jen vračí Bohu, co je boží. O této závažné myšlence Starého zákona jsme mluvili už v odstavci o krvi.

A konečně uveďme Izaiášovu důraznou připomínku (40,16): Ani Libán nepostačil by k zapálení ohně a živočichové jeho k zápalné oběti! - To jinými slovy znamená: Hospodina nenakrmíte a neuctíte ničím, co je v lidských silách. Oběť je něco, co Bůh pro sebe nepotřebuje, ale co je tu ustanoveno kvůli lidem.

A tím se dostáváme k výraznému rysu starozákonního kněžství: kněží jsou tu vlastně kvůli lidem, pro lidi, kterým prostředkují boží vůli a boží péči. Jak už jsme si připomněli, nejsou manipulátory božských sil, nýbrž prostředníky mezi lidmi a Bohem v tom smyslu, že zastupují Boha u lidu a lid u Boha. Tak v popředí jejich úkolu a v těžišti jejich konání stojí jejich zástupná funkce. Na několika vrcholných místech Starého zákona, nejzřetelněji v Iz 53, se tato kněžská zástupnost při obětech mění v zástupnost nové roviny: nikoli obětované zvíře, nýbrž obětavý boží služebník se staví na místo oběti. A zde přesahuje Starý zákon do Nového.

C. KNĚŽSTVÍ V NOVÉM ZÁKONĚ

Novozákonní pojetí kněžství a oběti je nesrozumitelné bez Starého zákona. Nový zákon ukazuje zřetelně k jedinému a jedinečnému Knězi - Kristu a k jediné a jedinečné oběti, totiž k té, kterou přinesl na kříži a vlastně přinášel už celou svou obětnou a obětavou existencí na tomto světě. Tyto věci jsou každému čtenáři bible tak známé, že je není třeba dále rozvádět.

Důležité však je, že Kristovou obětí - zásadně vzato - všecky oběti v rituálním smyslu končí. Jsou-li Kristovi učedníci a následovníci vyzýváni v Novém zákoně k obětem (např. Ř 12,1) nebo jsou-li nazýváni kněží (např. 1P 2,9), jde vždy o to, aby v nich jako v Kristových duchovních údech, jako v částech jeho duchovního těla - církve, Kristova oběť znovu přicházela

k slovu a prokazovala svou moc. Nejde tedy o její opakování (tomu odporuje zřetelné "jednou" - efapax - Žd 7,27 9,12 10,10 sr. též hapax Ž 9,7.26.27 10,2 1P 3,18) ani svémocné napodobování z vlastního, lidského rozhodnutí.

V pohledu Nového zákona je okamžik Kristovy oběti středem a těžištěm dějin, všeho dění od počátku stvoření a tato oběť má kosmický význam. Jinak řečeno, je to právě moc Kristovy oběti, která skrytě prostupuje všecko dění celého stvoření a dává mu život. O této podivuhodné, skryté moci oběti jsme hovořili už v předchozím odstavci. Křesťanská víra pak ve světle svědectví Nového zákona rozeznává, že oběť, která dává život světu a skrytě nese všecko stvoření, je oběť Kristova.

Hledíme-li na kosmický dosah Kristovy oběti, můžeme jej shrnout do teze: Tajemství života je skryto v moci oběti. To se týká jak časného tak věčného života. Oběť, ovšem pravá oběť, a to je vposledku Kristova oběť, má moc život rozhojňovat. Bez oběti není život, přesně vzato: nový život, obnova života. A nejvlastnějším tajemstvím života je, že roste ze smrti, ale ne z jakékoli smrti, nýbrž ze smrti, která je obětí.

Když jsme dodali: z první oběti, tj. z Kristovy oběti, nechtěli jsme jen opakovat dogmatickou poučku tradičního křesťanského pravověří. Jde o víc, totiž o to, že jsou i nepravé a falešné, zbytečné a marné, tj. svévolné a modlářské oběti. Jsou to takové oběti, jejichž základem není sebezřeknutí, tedy přístup a postoj Kristův, nýbrž nárok a snaha něco si obětí vymoci. Uveďme si příklad: někdo chce svou předváděnou obětí a obětavostí druhého nějak spoutat, zavázat si jej, ovládnout jej, zahanbit jej, přimět jej, aby přistoupil na jeho program. To už je vlastně návrat k pohanskému magickému pojetí oběti "dávám, abys dal" (do ut des). Takové oběti, deformované a znehodnocené magickým přístupem a požadavkem obětníka, jsou vposledku oběti cizím bohům. Kdekoli je tedy oběť něčím jiným než bezvýhradným a bezpodmínečným sebeodevzdáním Bohu a kdekoli má jiný účel, tam vlastně - obrazně řečeno - nevrácíme Bohu, co mu patří, totiž podstatu života, symbolizovanou krví, nýbrž se jí sami chceme zmocnit. Tím Boha sesazujeme z trůnu, Krista obcházíme a propadáme pokušení "Budete jako

bohové". Kdežto následovat Krista znamená vstupovat do jeho oběti a obětavosti a odevzdávat sebe sama Bohu v jeho síle, v moci Ducha svatého, tak jako on.

D. OBĚŤ A ZÁSTUPNOST

I. Poslání zástupnosti

Vraťme se ještě ke Starému zákonu a k jeho obětnímu řádu. Jestliže si roztrídíme různé oběti, o nichž mluví, zjistíme dosti rychle, že těžištěm či vrcholem všech je oběť smíření, přinášena veleknězem ve svatyni svatých v den smíření (jom kippur). Tato oběť obnovuje porušený vztah mezi Hospodinem a jeho lidem a tím i vzájemné obecenství, založené na smlouvě. Jádrem oběti smíření je ovšem zástupnost. Obětující velekněz nese před Hospodina zástupně provinění jiných. Nejzřetelnější starozákonní příklad zástupnosti je asi Lv 16, v Novém zákoně pak je zástupnost Kristovy oběti základním prvkem kerygmatu.

Zástupnost ovšem názorně osvětlují i mnohá jiná místa. Třeba velikonoční beránek, jehož krví byly pomazány veřeje, zastupoval prvorozené, kteří by byli jinak zahynuli. Nebo nařízení o útočištných městech (Joz 20 Nu 35,10-25) ukazuje, že smrt velekněze nahrazovala smrt provinilce. Zvláště důležitá je ovšem postava trpícího Služebníka - Ebeda v Iz 53, o níž jsme se už zmínili a který svým utrpením zastupuje celý boží lid.

Na této postavě trpícího Služebníka si lze dobře ukázat, že zástupnost v biblickém pojetí je dvojsměrná: trpící Služebník zastupuje lid u Boha a Boha u lidu. To byla původní funkce Izraele, kněžského království (Ex 19,6) či královského kněžstva (1P 2,9) zastupovat u Boha celé lidstvo a naopak zastupovat před lidstvem Boha zde na zemi, to jest zjevovat vším svým počínáním jeho vůli, ukazovat způsobem svého života i doprovodným, vysvětlujícím slovem boží řády, a tak tu být svědkem a vyslancem svého Pána. Izrael se ovšem této funkci zpronevěřil a nesplnil ji. Trpící Služebník se jí znovu ujímá a s ním vlastně celé společenství božích služebníků, obnovený a pravý boží lid. Zastupuje jednak celý svět před Bohem, je jakoby jeho de-

legátem, pověřencem všech a ve jménu všech vyjadřuje jejich prosby, prosí za ně v přímluvné modlitbě a nese za ně i odpovědnost, tj. vlastně vinu. Proto je i za ostatní trestán a dává se za ně trestat, protože mu byli svěřeni k duchovní, pastýřské péči, a tak vina za jejich zpronevěru a hříchy padá na pastýře. Ale zároveň v druhém směru tento Služebník zastupuje Boha u svého svěřeného stáda. Přijal své místo při stádu jako úředník od Boha a proto, pokud je dobrý pastýř a nikoli zbabělý nájemník, ztělesňuje před očima lidu boží nároky a právě proto před božím trestem neutíká.

Takové pojetí zástupnosti navazuje na biblickou výpověď o stvoření člověka k božímu obrazu. Ze starého Orientu dnes víme, že slůvko "obraz", hebrejsky selem, akkadsky salmu (viz Gn 1,26) označovalo především sochu boha či krále, která zpřítomňovala zobrazeného v oblasti podrobené jeho moci. Proto bozi mohli působit jen tam, kde stál jejich chrám a v něm byla jejich socha, která je tam působivě zpřítomňovala, a proto si králové v dobytých územích či na hranicích svých říší stavěli takové sochy, popřípadě stěly s reliéfem, aby tam všude byli přítomni svou mocí.

Biblická výpověď o člověku stvořenému k božímu obrazu je radikální odmítnutí každého zpodobňování Boha sochou či jiným předmětem, tedy každého zpědměťňování, jak ostatně říká i Desatero. Ale zároveň je neslýchanou, ohromující demokratizací: namísto krále je to člověk vůbec, namísto výjimečného sakrálního funkcionáře v rámci ritu je to každý člověk ve svém denním jednání a ve všech svých životních situacích, jenž nese výsostný úkol zpodobňovat a ztělesňovat boží vůli.

Jenže člověk vůbec, biblický Adam, lidstvo jako celek, tento úkol nerealizovalo, pominulo jej a vydalo se jinudy. Proto bylo třeba, aby tento úkol zpodobňovat a zastupovat Boha někdo převzal. To byl vyvolený lid a v něm zase někteří jeho zástupci a v čase Nové smlouvy pak Kristus. Ale tím už se dostáváme k další otázce:

II. Posloupnost zástupnosti

Biblické podání samo líčí vznik kněžství v Izraeli tak, že kněžská funkce původně příslušela prvorozeným, ostatně ve

shodě s obecnými zvyklostmi ve starém Orientě. O tom jsme se už zmínili. Pobití prvorozených v Egyptě, zákonná odplata za pobíjení izraelských novorozenců, bylo zároveň zahubením těch, kdo byli určeni - samozřejmě v očích biblického podání a nikoli ve shodě s historickou situací tehdejšího Egypta - k službě bohům. Proto také tímto zásahem učinil Hospodin soud nad všemi egyptskými bohy (Ex 12,12), kteří potom Egyptanům nefungovali. Pobití prvorozených v Egyptě je podle Ex 13,3.13 aitiologií kněžské zasvěcenosti Hospodinu i v případě prvorozených Izraelců. Tyto prvorozené pak nahrazují či zastupují Lévitě (Nu 3, 11-13.40-51, sr. též Nu 8, 9-18 Dt 18,1-7). Lévitě jsou sice kněžské pokolení, ale všichni kněžskou službu nekonají. V tom je zastupují kněží z Aronova rodu. Zde jsou doklady Mojžíšova zákona méně zřetelné, protože se v tomto bodě kříží dějinný vývoj, zmíněný na počátku odstavce, s koncepcí tóry. Historicky se tedy izraelští kněží nevydělili z Lévitů jako pokolení a na mnoha místech ještě ve Starém zákoně prosvítá starší vrstva, která znala nelévitské kněze (např. rodokmen Elkány v 1S 1,1 v upravené masoře a zřejmě starší Septuagintě). Ale přesto je základní intence Zákona zřetelná: kněží jsou elita Lévitů (Ex 29,9 40,15 atd.).

Ale ani tím zastupování nekončí. Ze všech kněží je vybrán a všem kněžím představen velekněz, který zase při těch nejvýznamnějších a nejposvátnějších úkonech zastupuje kněží, skrze ně Lévitů a skrze Lévitů pak i celý Izrael. Zmínili jsme se již o jeho výrazně zástupné funkci v den smíření i o zástupném významu jeho smrti v poznámce o útočištných městech.

Jádro starozákonní posloupnosti je tedy zřetelné: Izrael - prvorození - Lévitě - kněží - velekněz. Tuto posloupnost je však nutno vložit ještě do širší souvislosti a předsunout i připojit další články.

Začneme s tím, co je třeba připojit. Je to zvěst Nového zákona o Veleknězi - Kristu, jak ji předkládá zvláště epístola k Židům. Tam se vypráví, že i velekněží bylo mnoho, ovšem v časové posloupnosti, až přišel jeden jediný - Kristus, a ten jednou provždy (efapax) přinesl pravou a provždy platnou obět smíření (Ž 7,1-3 9,26 10,12 sr. Nu 16,15-17 atd.). Teprve on sám je

vrcholným bodem celé starozákonní posloupnosti kněžské zástupnosti. Nová smlouva nezná jiného kněze a jiného obětníka než Krista. Ví ovšem o tom, že tento nebezky Velekněz, Hlava své církve, má zde na zemi své údy a skrze ně a v nich pokračuje ve svém díle. V jeho údech, jak už jsme si řekli, jedinečná obět Kristova přichází k slovu a zjevuje znovu svou moc. Všec-ky novozákonní výzvy k oběti a obětavosti jsou vlastně výzvy k tomu, aby se Kristovi svědkové tak odevzdali svému Pánu, aby on sám skrze ně konal dále na této zemi dílo smíření a lásky. Všecko kněžství a každá obět mimo Krista jsou nemyslitelné.

Podrobné srovnávání některých novozákonních textů s některými starozákonními (Zj 1,5n 5,9n 20,6 1P 2,5.9 sr. Ex 19,6 Iz 61,6 2 Kak. 2,17 atd.) ukazuje zajímavé souvislosti. Věřící v Krista jsou kněží v tom smyslu, že jako starozákonní kněží - narozdíl od Izraelců - smějí do svatyně, tj. k Bohu přímo (Žd 10,19.22). Jejich řády jsou obdobné řádům kněží, např. v zachovávaní čistoty a zvláště v příkazech o manželství. Podle Lv 21,13 si má velekněz brát za manželku pannu, tedy nikoli propuštěnou, moderně rozvedenou. Totéž zakazuje u Mt 5,32 Ježíš svým učedníkům. Podobných obdob by bylo možno uvést ještě více, ale už ze zmíněných je jasný základní záměr: Křesťané zobrazují velekněze Nové smlouvy, Krista, a tak v nich a skrze ně zastupuje Kristus Boha ve světě a oni zase skrze Krista svět u Boha.

Ale vraťme se ještě k těm stupňům, které je nutno před-
sunout. Ve starozákonní teologii se uznává a z bible lze do-
ložit, že Izrael měl být jakýmsi kněžstvem celého lidstva, že
měl tedy celé lidstvo zastupovat u Boha a Boha zase naopak u
všech. To je smysl výpovědi o kněžském království a svatém ná-
rodě v Ex 19,6. Izrael zde tedy nikdy neměl existovat sám pro
sebe ani se domnívat, že ti druzí jsou tu pro něj, nýbrž být
tu kněžsky, zástupně pro druhé. Když se Izrael domníval, že
ti druzí jsou tu kvůli němu a jednal podle toho, zapíral a ztrá-
cel své poslání a stával se zmařenou solí. To vše je celkem
známé.

Neznámé však je to, že podle počátku Genese měl - s poslá-
ním být tu k božímu obrazu - tento kněžský úkol od začátku člo-

věk vůbec, a to vůči ostatnímu stvoření, kterému měl rázem svého panování, k němuž byl Bohem určen, zobrazovat a zpodobňovat Boha v jeho svrchovanosti, lásce i milosrdenství, a zase naopak toto stvoření, které neumí prosit leč lkáním beze slov (Ř 8,22), zastupovat především slovem přímluvné modlitby u Boha.

Tvrdé výrazy v Gn 1,28 tomuto výkladu neodporují. Slůvko "podmanit" (hebrejsky k-b-š = pošlapat, potlačit, podmanit až znásilnit, a to i sexuálně) je třeba chápat v demytizujícím kontextu: Země, dotud uznávaná za bohyni, má být takto zbavena všech božských nároků a pluhem přinucena k službě životu. Podobně "panovat" (hebrejsky r-d-h = původně šlapat, třeba hrozny v lisu, pak vládnout) znamená zbavit všechny ostatní tvory božských nároků (sr. Ex 20,3); rozhodně to však neznamená ničit stvoření v nekrofilním opojení ani zneužívat a vykořisťovat je bez hranic a omezení; takové počínání se nám ostatně začíná vyúčtovávat v ekologické, surovinové a energetické krizi. Najít cesty k jejímu překonání znamená najít nový vztah ke stvoření, k přírodě, k celé skutečnosti, která nás obklopuje. A tento jiný, nový vztah je obsažen v biblické výpovědi o úkolu člověka být zástupcem něměho stvoření u Boha - a božím u stvoření.

Odtud, z tohoto bodu by bylo možné a asi i velmi potřebné rozvinout novou "teologii přírody" (theologiam naturae, ale nikoli theologiam naturalem!). Mám za to, že to je jeden z vážných úkolů, které nás v nejbližší době čekají.

III. Souhrn grafem

To, co jsme si zde řekli o kněžství a zástupnosti, lze pro názornost shrnout do přehledu, grafu, jakési "pyramidy zástupnosti":

(Lid nové smlouvy =
církve)

JK

velekněží

lévítští kněží

pokolení Léví, zastupující
prvorozené

Lid boží Staré smlouvy - Izrael

A d a m - l i d s t v o j a k o c e l e k

Všecko stvoření - příroda - Slovu přímo nepřístupné

Jako většina přehledů má i tento přehled některé nedostatky i některé výhody. Samozřejmě velice zjednodušuje. To je nedostatek, ale i výhoda. Například je otázka, zda by nejvyšší řádek neměl být vlastně jen skryt v Kristu (JK) a neosamostatněn. Ale takto je alespoň zřetelné, že Syn "až dosaváde dělá". A byly by jistě ještě další otázky, ale zůstaňme jen u toho, co je podstatné.

Z přehledu je jasné, že zástupnost či kněžské pověření je vždy dvousměrné, nahoru a dolů. Tak Adam zastupuje stvoření u Boha a Boha u stvoření. Když se zpronevěří svému úkolu, nastupuje Izrael. Jeho úkolem je zastupovat lidstvo u Boha a Boha u lidstva a skrze to i u stvoření. A zase když Izrael tuto výsadu i úkol neplní, třeba k tomu byli pověřeni kněží a velekněží, přichází Kristus jako nový, pravý a úplný Izrael a ujímá se opuštěného úkolu.

IV. Závěr: Co z toho pro nás?

Jak vyhlíží náš kněžský úkol podle Písma a tohoto výkladu? To podstatné už jsme si řekli: nejde o nic jiného nežli o to, vstoupit, či snad lépe být přijat do Kristova kněžství, stávat se v něm a skrze něho těmi, kdo jako on předně vůči svým bližním trpělivě, pokorně a věrně zpodobují boží lásku a milosrdenství, a tak probouzejí naději, ukazují cestu smíření a přinášejí radost a pokoj. Rozhodně není naším úkolem mentorsky kaceřovat nebo dokonce nutit k obětem ty, jejichž srdce nebyla ještě skrze Ducha naplněna mocí Kristovy oběti a kterým proto ještě není sebezapření a obětavost potřebou a radostí. Není jiného obětníka než Krista. Každý, kdo chce - třeba i Bohu a ve velké horlivosti - přinášet oběti z vlastního rozhodnutí a podle vlastní volby, pomíjí Krista a vypadává z Nové smlouvy.

A to druhé: I my smíme - ovšem zase jen v Kristu a skrze Krista - Bohu přinášet a odevzdávat všecku bídu svých bratří, všech lidí a celého stvoření, vstupovat před Bohem do jeho lkání, ztotožňovat se s ním, dávat mu slova a na cestě poníženého a povýšeného Krista se spolu se všemi a zástupně za ně probouvat k nové naději a nové radosti.

K OTÁZCE BRATRSKÉ ODPOVĚDNOSTI ZA SVĚT

Už roku 1935 zdůraznil J.L.Hromádka, že kritický poměr Jednoty bratrské ke světu a její svoboda, spojená s rostoucí odpovědností za úkoly ve světě, mohou nám dnes být dobrým vodítkem (Církev v Jednotě bratří, článek v Českém bratru 1935, 153-157). Řádky, které následují, se pokoušejí vysledovat v dějinném vývoji bratrského myšlení a jednání hlavní motivy a směry této kritické odpovědnosti.

Mohutný, nikdy zcela nezpoklidněný podnět k ostrážité kritickému pohledu na svět, zejména na jeho společenské řády a vztahy, dalo Jednotě osamělé myšlení Petra Chelčického. Při všech výhradách, s nimiž je Jednota přijímala od dob Lukáše Pražského, nelze si neuvědomit, jakou směrnou silou byl pro ní Chelčického rozhodný škrť vší "moci připuzující", pokud ve feudálním společenském zřízení se dovolávala křesťanství, a jeho vyvýšení křesťanského bláznovství. Ostrá vyhraněnost Chelčického stanoviska pomohla bratrské reformaci zaujmout se včasně a z biblického ponoru otázkou, danou křesťanskou existencí ve společnosti širší než jen církevní, ve společnosti globální.

Podstatu státní organizace viděl Chelčický v donucující moci, tedy v organizovaném násilí. Jeho potřebnost vyvstala teprve po lidském pádu, kdy bylo třeba usměrňovat nadále hříšné sobectví, hrozící rozleptat a znemožnit pospolitě soužití

lidí. Nebýt porušen lidským hříchem, byl by se stvořitelství řád obešel bez státu, protože založen na lásce k Bohu a na vzájemné služebné důvěře mezi lidmi. Kristus, pravda, zvítězil nad hříchem podle Chelčického tak, že světské panování se stalo mezi kristovci a tedy pro pravou církev vlastně zbytečným. Jenže svět právě není církev, i když církev je také svět. Proto je Chelčickému pro svět bez víry a bez pravé Kristovy církve stát dál Božím zřízením. Teprve postaví-li se toto Boží zřízení do služeb církve a křesťanstva, stává se podle Chelčického nástrojem antikristovým. Tomu, co v dějinách nastalo po konstantinském převratu ze 4. století, to jest "křesťanskému" státu, upírá Chelčický nejen oprávněnost, ale i vůbec možnost. Po jeho soudu nemohou být křesťané ani silou státotvornou ani silou revoluční. Zbývá jim pouze cesta svědecké trpělivosti. Odtud Chelčického požadavek lidu bez meče, menšinové církve, která, "když protivěnosti trpí, kvete, a když se utiskuje, roste ... a tehdy stojí, když se zdá, že by byla přemožena".

Přitom posledním záměrem jihočeského myslitele nebylo ani tolik vytvořit shromáždění světem neposkvrněných křesťanů, jako spíše vůle poskytnout světu skandalon nové evangelické cesty, jež jediná je s to vynalézavě naznačit nová řešení, světem netušená. Chelčického známý a právem obdivovaný rozbor feudálního zřízení, jeho snad vůbec první sociologická analýza jednotlivých "rot" třídně rozdělené středověké společnosti, měla svůj zdroj v obrazu apoštolské církve. Uskutečnil-li se v prvotní církvi, jak věřil, zákon lásky v Kristově díle, byl zároveň přesvědčen, že i pro budoucnost by "ta věc" mohla přivodit i konečné ustavení spravedlnosti a sjednocení třeba i "tisíce světů" dosud antagonistických. Ale cesta k tomuto eschatologickému cíli je evangelicky úzká. Chiliastické nenechavé a aktivistické uspišování jí bytostně ohrožuje tím, že si v husitských Čechách osvojilo metodu násilí a politické strategie. To byl hlavní důvod Chelčického bolestně zklamaného odklonu od tábořské chiliastické levice: nedočkavě zamítla trpělivost a vzdala se tak vlastně odpovědnosti za bližního a za svět.

Názory Petra Chelčického byli první Bratří, souvěkovci Řehořovi, cele proniknutí. Ale již základní čin jejich nave-

nek ústranného života, závazek k služebné výstavbě vlastního společenství, vyjádřený r. 1464 Svolením na norách rychnovských a o tři léta později formálně zaručený osamostatňující volbou kněží, odlišoval se od Chelčického pasivity dělnou a strůjnou vůlí. Praktický cílový záměr, který Bratří sledovali ustavením své Jednoty, bylo ukázat českému utrakvistu cestu k úplnému vymanění z papežské církve radikálním příklonem k vyznavačským a životním postojům církve apoštolské. Odklon od světa podstoupili tak ve znamení starosti o to, aby nepřišel nazmar křesťansky obnovný rozběh českého husitství. Proto psali v létě r. 1468 samému králi Jiřímu, že "hodné jest odtrhnouti se od poslušnosti kostela římského". Psali tak nejen v sebeobraně, v dodatečné apologii lhotské volby vlastních kněží z předchozího roku, ale i s výhledem k obecnému sněmu všech křesťanů, po němž Jiřík nepřestával sám volat. Psali s úmyslem vnitřně vyvázat krále jak z katolického, tak z utrakvistického pojetí jeho korunovační přísahy. V Bratřích měla zástupně ožít husitská církev ve výlučně vyznavačské síle tábořské ražby, ale prostá jejich někdejších mocenských aspektů politických, tedy "bez meče". V tomto smyslu chtěla být Jednota bratrská teologickou radikalisační husitství.

V Řehořových výkladech, které jsou, pokud jde o chápání světské vrchnosti, často doslova závislé na pracích Chelčického, ustupuje kritika pozitivní starosti o způsob, jímž má křesťan i pro druhé žít své vysvobození z "nouze spasení". Proto tolikrát až radostná chvála úzké cesty, pokorná oslava líbezné vůle Boží, která si "vybírání zvláštní lid ze všeho lidu", lid nic se neděšící toho, že bude "blázen světu", protože usiluje "o své spasení se popřati a popracovati" v době, kdy za války mezi králem Jiříkem a Matyášem Korvínem (1470) "násilím páli, leupí, mordují".

Touhu žít tvořivě a v obecnosti lásku kristovskou sdíleli Bratří právě s Chelčickým a ohlasem jeho vět zněl i Řehořův výklad o spravedlnosti, která se ukazuje na člověku, "když odporné věci sobě a křivdy, kteréž mu sahají na statek, na čest i na život, pokojně strpí v milosti"-(čtvrtý list Rokycanovi). Než uskutečnovatelský ráz bratrské zbožnosti postavil Jednotu

hned po prvních pokusech před překážku, kterou Chelčický ještě promyšlet nemusel. Totiž před pochybu, lze-li si vůbec spásu zasloužit. Tato pochybnost neotřásla nijak bratrským přesvědčením, že se církev nesmí dovolávat pomoci a ochrany světské moci, otřásla však důvěrou ve správnost a záslužnost neúčasti křesťanů na životě ostatní společnosti.

Takto vzniklá vnitřní krize vyvrcholila v Jednotě záhy, už v roce 1490. Tenkrát měl rozhodnout synod, svolaný do Brandýsa nad Orlicí, o tom, zda a "pokud Bratr má moci požívati active i passive". Mělo-li dojít k uspokojivému řešení, nemohli se Bratři vyhnout odpovědi na otázku, je-li jejich dosavadní, od světa odvrácený život záslužný před Bohem. To pochopil nejlépe Bratr Lukáš, který se nespokojil brandýským usnesením, podle něhož se měl křesťan poslušně podvolovat požadavkům světských vládců "ve všem dobrém, což není proti Bohu a ještě neneše hříchu". Zdálo se mu, že při této "dobré vůli mělo býti něco více: co by totiž mělo věřeno a činěno býti". Nespokojenost Malé stránky, která trvala na stroze záporném postoji k veřejnému životu, způsobila ještě téhož roku zvrát ve vedení úzké rady, zvrát, jímž se naposledy projevila vůle staré Jednoty žít v ústraní a v dobrovolné bezvýznamnosti, aby si za to získala zásluh domněle platných na věčnosti.

To však, co se Malé stránce zdálo uskutečnitelné, bylo, jak napsal Lukáš, vpravdě nemožné bohoslovecky i prakticky. Ukázala to krátká čtyři léta následující, za nichž se Bratři poohlédli cestou svých vyslanců ve východních krajinách, a z níž se hlavně Lukáš vrátil zklamán sice, zato však s promyšleným řešením otázky záslužnosti. Uložil je do své Bárky z r.1493. Tu odmítl bratrský útěk ze světa větou, že "žádné utrpení a sebezapření ani zasloužení užitku spasitelného neučiní". Základem bárky-církve, a tedy i bratrské pospolitosti, je výlučně "obětování Syna Božího" Ježíše Krista. Toto bohoslovecky nové uchvácení biblického poselství odhalilo Bratřím marnost dosavadního utečenectví a volalo je ke kladnému křesťanskému svědectví nikoli na okraji, nýbrž v samém středu života. Takovýmto zdůvodněním účinného vyznavačství stal se Bratr Lukáš druhým zakladatelem Jednoty, otevřel Bratřím vstup do měst, v němž jim dříve bránil

odpor k přísaze a k účasti na obecní správě, a umožnil, že se Jednota zanedlouho ujala duchovního vedení české reformace.

Bratři tím nezapřeli svůj kritický poměr ke světu. Nesmířili se s ním pohodlně, jak se často soudívá. Jestliže nyní směla i vrchnost vstupovat do Jednoty, pak nikoli proto, aby se vměšovala do svéprávných církevních řádů. V době Lukášových jsou to naopak Bratři, podle nichž se mají panští členové Jednoty řídit i v záležitostech hospodářských a poddanských. Tak došlo nejspíš už r.1498 k vypracování životních pravidel pro šlechtu, pokud stála o podíl na bratrském obecenství. Třebaže se tzv. Malé stránce zdálo, že se jim "škodlivý smysl v Jednotu uvodí", jsou přece důkazem bohoslovecké vážnosti, s jakou "noví Bratři" riskovali odhad křesťanského přístupu pro ty ze svých členů, jimž soudobý stavovský řád přiznával určitý aktivní podíl na politické správě země. Zjev o to pozoruhodnější, že Bratři tehdy nikdy zcela nevyšli z pronásledování a že k uplatnění svých zásad neměli a nechtěli mít jiných prostředků než vyznavačskou a svědeckou službu svého bohoslužebného a životního obecenství.

Pro zdůvodnění své teze, že poslušný úd církve smí mít účast na veřejné správě, čerpala velká stránka Jednoty vydatně z Augustinova přesvědčení, že Boží milost nemusí být odnata křesťanu, který se ujme vlády. Aby mohl vypracovat životní pravidla i pro bratrskou šlechtu, sáhl Lukáš Pražský okolo roku 1498 po základním textu Augustinovu z De civitate Dei V,24. Africký církevní otec tu kreslí obraz vladaře, jehož by bylo lze z křesťanského hlediska nazvat šťastným. Šťastnými, felices, nejsou panující křesťané, mají-li snad neobyčejné politické úspěchy, nýbrž tehdy, odolají-li uprostřed pochlebujičích dvořanů pýše, zachovají-li si pokoru, milují-li nebeské království více než svou pozemskou říši, nejsou-li mstiví, nýbrž naopak pečliví o blaho podřízených. (Bratrský překlad tohoto místa jsem vydal v Boleslavských Bratřích, Praha 1952, 48).

Navázáním na toto Augustinovo hledisko Jednota bratrská nepřitakávala beze zbytku k feudálnímu společenskému pořádku a nechtěla posvěcovat užití násilí v otázkách vyznání víry. Lukáš neměl za to, že Chelčický cele a správně pochopil Augustina,

když o něm prohlásil v Síti víry: "Vytáhl ten sloup veliký z evangelia místo mléka krev." Vždyť na konci páté knihy De civitate Dei Augustin nemluví o nějakém křesťanském impériu, o křesťanském státu. S jeho existencí ani nepočítal. S čím hipponský biskup počítal jako s možností Boží milosti, to byla pouze přípustnost naděje, že výjimečně může být středomořskému světu darován císař, jenž by byl křesťanem. "To všecko arci řídí a spravuje jediný a pravý Bůh, jak se mu líbí, a činí-li tak z příčin skrytých, jsou proto nespravedlivé?" (V, 21 v překladu Julie Novákové, Praha 1950, 1, 281). Augustinus připouští tedy jen možnost, že se vyskytnou christiani imperatores. Co se v takovém případě stane křesťanským, to nebude imperium samo, stát, nýbrž jednotlivý vladař, jednotlivý pán.

Otázka, kterou chtěla řešit velká stranka Jednoty s Lukášem v čele, nebyla otázkou po oprávněnosti feudální společenské struktury anebo otázkou po možnosti jakéhokoli křesťanského státu. V té věci podnět a postřeh Chelčického platil v Jednotě závazně dál. Velká stranka odpovídala jen kladně na otázku, smí-li křesťan mít účast na správě veřejných věcí za stávající společenské formace. Bratří Lukášovy generace pochopili, že Augustinus hleděl na postavení církve ve světě podobně jako oni: jako na obecenství poutníků, kteří mají Boží občanství, kteří se však mohou podílet i na měnící se správě světa. Přitom však Bratří nepřestali zamítat nadvládu církve nad světem, a proto také nepřijali pokus starého Augustina opřít se o světskou moc v boji s heresí.

Celá řada bratrských dekretů doby Lukášovy usměrňujících činnost Bratří ve službách vrchností a měst, pravidel pro chování před světským soudem a pro účast na veřejné správě, pokyny pro případ vojenské služby a pro situaci válečnou, pro vztah k šlechtě jakožto stavu a k otázce vyššího vzdělání, svědčí o tom, že Bratří vzali vážně svou odpovědnost v souvěké společnosti. To nám ovšem nesmí zastřít pohled i pro skutečnost, že Jednota nyní pomíjí mlčením protest své zakladatelské generace proti sociálnímu vrstvení a že se bezděky stahuje na viklefské a pozdně tábořské pozice, počítajíc jaksi samozřejmě s existencí "trojího lidu", šlechty, duchovenstva a poddaných. I stano-

visko sociálně tak citlivého Tůmy Přeloučského je bližší scholastickému Štítnému než Chelčickému. Velké strance vskutku pohasla na ten čas utopická vidina beztrždní společnosti před strážlivě hodnocenou skutečností společnosti rozdělené na chudé a bohaté. Svůj sociálně-teologický éthos zakreslovala na konstatované pozadí současného společenského pořádku.

Nový směr v Jednotě, který odmítl zjednodušivé řešení Chelčického, vystavoval se ovšem svou starostlivostí o správné zapojení křesťanovo v občanský život nejednomu útoku i nařčení z oportunistu. Když se pak malá stránka znovu probouzela k životu, uznal Lukáš za vhodné vyjádřit zevrubněji své pojetí světské moci. Jeho účast na sporech, které zmítaly Jednotou v devadesátých letech 15. stol., i mnohá příležitost, již bohatě využil, aby vstoupil ve styk jak s boleslavskou vrchností krajiřovskou, tak i s pražskými úřady, slibovaly z jeho pera dílo základní důležitosti. Nabylo významu také tím, že v červenci 1522, kdy je dopisoval, znal již i Lutherův postoj v této otázce, i to, jaký měl vliv v některých kruzích církve podobením.

Spis o moci světa, vyšlý v únoru 1523, má vskutku znaky díla dobře promyšleného. Je uveden výkladem historickým. Původcem nesprávného pojetí světské moci v českém křesťanském myšlení je podle Lukáše špatně pochopený Chelčický. Je však třeba rozumět okolnostem a podmínkám, za nichž Chelčický ke svým závěrům dospěl. Vzbouřil se právem, jak je Lukáš přesvědčen, proti násilí husitských vojsk, postavenému do služeb víry. Ale Chelčický přitom dal nedovolené vyrůst do obrovitých důsledků své nedůvěře k časně správní moci, když křesťanům zakazoval účastnit se života národa a když odmítáním přísahy je odkázal k živoření ve venkovském ústraní. Jak právě ukázal sám rozvoj Jednoty, neodpovídá tento postoj Chelčického novozákonním směrnicím. Vhání totiž věřícího křesťana buď do náruče výčitek svědomí, nebo ho nutí k domnění, že si může ignorováním světa a jeho potřeb holou sebekázní vysloužit Boží přízeň.

Ve světle Písma svatého je třeba rozumět křesťanovu vztahu k světské moci jinak. Její původ i oprávnění je sice nutno s Chelčickým vidět v lidském hříchu a jeho společenské povaze,

ovšem ne tak, že by Bůh světskou moc byl připustil jen z nezbytí. "Původ má z hříchu Adama", ale zároveň "od Boha pošla a dána jest na zkázu hřícha". Stát svou mocí zdravě zabranuje anarchickému rozkladu společnosti, k němuž lidské soužití tíhne pro svou hříšnost. Toto kladné ocenění státu nesmí však zastínit, hlásá Bratr Lukáš, skutečnost, že zákon milosti a odpuštění byl vyhlášen Ježíšem Kristem z jeho svrchované svobody. Světská moc se o to nijak nezasloužila a nemá proto takové právo vměšovat se v záležitosti víry, která je vzbuzována slyšeným evangeliem. "Syn Boží neráčil jí užívati k žádnému dílu, buď k vykúpení, buď k spasení, buď k ustavení správce na místě svém, buď k vydání zákona milosti". Nevýnal však své vyznavače z pravomoci státu.

Je neštěstím křesťanstva, že připustilo smíšení moci světské s mocí duchovní nebo přímo jejich záměnu. Ve shodě s Chelčickým klade Lukáš "počátek toho připuzování moci světa" do časů císaře Konstantina. Nic však nenamítá proti tomu, aby světská vrchnost byla věřící, křesťanská. "Než tomu se odpírá", zde opět ve smyslu Chelčického, "by to smíšení neřádne, nečisté, cizoložné nevěstky s šelmú, moci duchovní s světskú" odpovídalo nárokům Písma. Funkce obou mocí jsou odlišné a mohou správně sloužit Bohu jen tehdy, zůstávají-li v mezích, které jim jsou určeny. Církev se zle prohrěšila, žádajíc si nadvládu nad královstvími, podobně jako se zase přecenila světská moc, kdykoli chtěla mít poslední slovo nad lidským svědomím.

Na rozdíl od Chelčického a prvotní Jednoty snaží se Lukáš ukázat, "kterak zřízená moc má u ož pod věru státi". To činí christologickým zdůvodněním státu. "Pán Ježíš (světskou moc) ...obnovil i opravil ..., ne k zprávě víry neb k obraně duchovních zprávcuov..., ale věrných k jich užívání, pokud jí sluší užívati a pokud nesluší proti zákonu milosti a spravedlnosti".

Lukášovo pojetí světské moci tedy odmítá právě tak rigorózní dualismus Chelčického jako viklefskou nebo zase Lutherovu důvěru v reformační možnosti vrchnosti zásahem do oblasti, do níž se výlučně vstupuje vírou v Ježíše Krista.

Už v květnu 1523 se Lukáš musel bránit proti traktátu

Jana Kalence. Ten vyčítal boleslavskému senioru ústupnou nekritičnost vůči světské moci. Lukáš ve své Odpovědi na spis Kalencův připomíná, že vyloučení některých pánů z Jednoty jasně prokazuje, že Bratři chtějí měřit i věřící reprezentanty vrchnostenské moci, pokud jsou údy Jednoty, zákonem milosti. Brzy na to útočil Kalenec několikerým spisem, srovnáváje mimo jiné Lukáše s Lutherem.

Lukáš odpovídal na sklonku r.1524 Odpisem proti odtržencům (vyšel tiskem 21.ledna 1525). Opět zde zdůraznil svůj kristologický přístup k problematice. Vyznal Kristovu svrchovanost i nad světem. "Chci", napsal, "obránce té pravdy býti, totiž že moc zřízená světa jest od Boha Otce Pánu a králi Kristu - podle člověčenství po vstoupení jeho podle Písem na pravici - dána nade všecka jména." Odmítáje Kalencovy vývody, za nimiž lze znamenat Chelčického tvrzení o zbytečnosti státu pro křesťany, připomíná Lukáš, že "Kristus pád Adamův napraviv, moci nezkazil", nezrušil. Dokud se světská moc přímo nevzpírá Kristově svrchovanosti, musí se jí křesťan netoliko podvolovat, nýbrž, pokud lze, má s ní spolupracovat "podle učení zákona milosti". V žádném případě ovšem nesluší víru vynucovat násilím. Kalenec se dopouští křivého svědectví, tvrdí-li, "Luthera že bychom mordovati chtěli ... Neb on jako i my píše, že pro víru nesluší bojovati, ani se mocí brániti, ale trpěti. Než bojím se, že tvé hlavy učené nečtli jsou jeho v traktátu o moci světa i jinde, jakť daleko túže i výše píše než my. Mám za to, byť četly, žeť by mu (Lutherovi) tepruv nalili, víc než mně, katů, morděřů, pankhartů, falešných proroků".

I v této polemice, jako již za sporů před třiceti lety, vydlobává Lukáš kořen neporozumění křesťanova úkolu ve světě. Je jím přecenění vlastní zachovalosti, samospravedlnost: "V tom rozdíl, že nejste na cestě spravedlnosti z víry." Hlavní body svého učení o světské moci shrnuje Lukáš v pět čísel:

1. Nelze se zastávat takového uplatnění moci mezi křesťany, která je "Písmi svatými zamezená".
2. Moc Boží a Beránkova má být rozhlašována v čistotě.
3. Bůh jí dal svému Synu nejenom na nebi, nýbrž i na zemi.
4. Na správě světa mohou mít křesťané účast.

5. Novozákonní naplnění světskou moc neruší, nýbrž toliko relativizuje.

Lutherův traktát o moci světa, o němž se zde Lukáš zmínil (Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei z března 1523), se v hlavních rysech nápadně shoduje s bratrskými názory. Pro další vývoj Lutherova pojetí světské moci, zejména po tragickém roce selské války (1525), je významný tím, čím se výslovně právě nezabývá. Nedbá totiž způsobu, jakým má křesťan světskou moc provádět. Odkazuje pouze na právní zásady světské, které odmítá podrobit teologickému soudu. Bratr Lukáš dobře vystihl celkovou linii Lutherova myšlení, když jí jemně vytkl, že příliš vyvazuje křesťana, jemuž byl svěřen výkon světské moci správní, z nároku Ježíšova kázání na hoře s jeho požadavkem "hojnější spravedlnosti".

To, co právě chybí Lutherově rozpravě, otiskuje Lukáš jakousi přílohou svého Odpisu proti održencům. Jsou to výtahy z bratrských synodních dekretů doby Lukášovy, obsahující vedle programového usnesení brandýského rozvážné pokyny "předloženým", "správcům v zemských věcech", "pánům vyšším neb nižším", soudcům i Bratřím při soudním stání až i Bratřím na vojnu jdoucím. Všude tu proniká snaha neponechat svévoli způsob křesťanova účasti na veřejném životě a zároveň potlačit pokušení povýšit církve na pořadatelku světa. Křesťanova svoboda od zákona také světského má dojít uplatnění právě pod zákonem také světským. Bratři tu nemyslí zákonicky, nýbrž služebně, ochotni porozumět každé situaci nově.

Sotvaže Lukáš zesnul (1528), stanula Jednota takřka přes noc tváří v tvář vnějškově proměněné problematice křesťanova poměru k světské moci. Od r.1529 usilují němečtí protestanté vytvořit branný svaz na obranu evangelia proti zájmům Karla V. V diplomatickém jednání ujímá se vedení šlechta. Sám Luther však tehdy zamítl myšlenku odboje nejenom proto, že proslulá porada marburská s Zwinglim skončila nezdarem, nýbrž hlavně proto, že hlásal naprostou poddanost křesťana legitimnímu vládcovi. Jak si vysvětlit, že už v únoru 1531 mohl být uzavřen odbojný šmalkaldský spolek s jeho výslovným souhlasem? Jen tak, že se Luther dal přesvědčit právníky saského dvora, že císař

není absolutním vládcem a že kurfiřti jsou mu rovni. (Luther přiznával už 1523, že přirozené právo opravňuje me z i s o b ě r o v n ý m i k odboji proti utlačovateli.) Tak rozhodlo světské právo o reformátorově teologickém postoji. Tento postup došel ohlasu i v Čechách. Způsob, jímž naň reagovali bratři Starší, je příznačný pro citlivě kritický vztah Jednoty k politickým počínům bratrské šlechty.

Lze jej ilustrovat odkazem na události r.1535, na něž měl příklad luterských knížat německých nemylý vliv. Koncem června 1535 hotovila se bratrská šlechta podat králi Ferdinandovi důrazný protest proti vypovídání Bratří "z měst a obydlí svých", který se mohl jevit přímo jako list opovržlivý. Nebyl však odeslán, protože v něm Jan Roh a Beneš Bavorský viděli čin toliko urozené menšiny, který se protivil jejich přesvědčení o nepřípustnosti vzpoury. Napětí mezi politickou podnikavostí bratrské šlechty a Staršími, jímž záleželo na vydání svědeckého počtu z víry před vladařem, projevuje se zřetelně ještě v konfesi z r.1535 (dotištěna v prvním vydání v lednu 1536 v Mladé Boleslavi). Starší si zřejmě dali záležet na tom, aby Počet z viery, jakkoli podaný Ferdinandovi pény a rytířstvem, nenabyl rázu výlučně urozeného. Z toho, že mu předeslali obšírnou předmluvu, zatímco předmluva pánů je nápadně stručná a výslovně zdůrazňuje služebnou nástrojovost šlechty v bratrském společenství, musíme soudit, že Jednota stále trvala na své lidovosti, k níž ji nutilo bohoslovecké přesvědčení o koinonické povaze křesťanského poznání. Bránila se svěřit dílo církevní reformace i jen dobré vůli vrchnosti. Tím se pozoruhodně odlišila od praxe běžné v luterských zemích, což třeba zvláště vyzdvihnout, uvážíme-li, že tak činila v době, kdy se jí nabízelá panská ochrana s ochotou zcela mimořádnou. Diplomatičké neúspěchy bratrské šlechty nutily pak Bratři znovu přezkoumávat i oprávněnost dosavadní míry jejich důvěry v panstvo. Záhy tak postřehli nebezpečí zásady, svěřující ius reformandi světské vrchnosti.

Jako hlavní a snad jedinou odlišnost bratrské reformace od reformace západní připomenul Jan Augusta právě chápání světské moci v obšírném listu Martinu Bucerovi do Štrasburka z čer-

vence 1541 /vyd. A. Molnár, Čeští bratři a Martin Bucer, Praha 1972, 38-56/. Pro postoj Jednoty v této otázce je Augustův dopis dokladem jedinečným. Je nejenom výrazem ekumenické učlivosti, s níž Bratři chtějí jakožto "chudší bohatých uživati" a proto raději "učení býti nežli učití", nýbrž i pokorně pevného přesvědčení, že právě v postoji ke státu může Jednota uvarovat reformátory nebezpečného kroku, totiž přisouzení práva "cogite intrare" světskému rameni. Obava, aby Martin Bucer a jeho pomocníci "od sebe nezamítali kříže svého", vede Augustu k tomu, aby rozvedl lukášovské pojetí obnovy, reformace církve, která nemůže být přivozena jinak než prostředky Božími. "Chceme-liť mu víru zachovati, musímeť za ním tou cestou úzkou, kterouž on jde, jíti." "Mocní a slavní světa, aby mocí svou tělesnou, bezděčně a násilně přinucující, církev u víře a v pravdě její vzdělávati měli a Kristus Pán aby jim to poručil - my z Písem svatých ještě jsme tomu nesrozuměli ... Než zlostné bezbožné rouhače, buřiče a hánce i také zkázce jiných ... aby skrocovali, jim to podle moci sobě dané zastavovali ..., toto my z Písem svatých spatřujeme ...". Pozváním k víře může být výlučně jen "slovo pravdy" a kázání na věřících smí vykonávat pouze církev mocí svých propůjčených klíčů, vposledu tedy Kristus, "Král náš, Pán duchův", skrze svého Ducha. "Neníť tedy nač a proč očekávati těchto nesnadných posledních časův, aby skrze meč moci světské obnovu, nápravu a vzdělání své církev křesťanská vzítí měla." Neposlední důvod vzniku Jednoty byl odklon od Říma, v tom ohledu nepřikladně posvětštěného. "Námť se toto vidí za nejvýbornější ..., abychom popustíce zření k moci světské... při těch věcech spasení, raději patřili k té samé milosti Boží..., aby nikoli nebyl držán mezi námi nemocný Kristus bez moci světské tělesné, ale mocný bez ní i všeliké pomoci její." Zajímavou poznámkou se dotýká Augusta poměru Starších k bratrské šlechtě. Dovede ji sice pochválit, tím však neoslabuje kritičnost svého pohledu. Ani bratřští páni nejsou a priori vyňati z možnosti nabytí protikristovského charakteru "zšelmilého", k němuž má každé vrchnostenství nebezpečný sklon.

Výklad Jana Augusty je přátelskou polemikou s právním názorem Bucerovým, jenž sice uzrál teprve v díle De regno Christi (1551), který však Augustu zarazil už v zárodečné podobě, jakou jej štrasburský reformátor předkládal v německém spise Von der Wahren Seelsorge z r.1538. "Myť také úmysl máme", píše Augusta z Boleslavě do Štrasburku, "knihu vaši o péči pastýřské při ovcích Kristových v našem jazyku k tištění dáti... Námť se velmi dobře líbí, nebť má pevné utvrzení Písem svatých, kromě toho, co se tkne o přinucování k náboženství křesťanskému, pokudž o tom artikuli práva císařská i rozum Augustinův vede... Myť bychom chtěli o tom z toho artikule v knize vaši něco povypustiti, kdyby při tom vaše povolení bylo."

Podle Bucera je povinností státu přisluhovat církvi tím, že netrpí beztrestně pokrytce, kteří, ačkoli přijali křest, ne dbají církevní kázně. Pro Jednotu toto pojetí jednak nepřipustně směšuje kázání církevní se světskou, jednak potvrzuje mylný předpoklad, že stávající společenská forma je mimo dosah křesťanské kritiky.

Že Bratři do této kritiky zahrnovali i otázku sociální, ukazuje, tuším, jejich poměr k stavovskému odboji proti Ferdinandovi r.1547. Stržena do víru dějů, přestala bratrská šlechta dbát varovného volání svých Starších, kteří se právem lekali, že pře prostého bratrského lidu bude zražena za slíbenou čochovicí stavovských výsad. Nedávný obrat bratrského zřetele zpět k odkazu Lukášovu na boleslavském synodu z r.1546 byl, zdá se, také skrytým protestem a odpovědí na Lutherův spis Proti mordéřské a loupežné rotě sedláků, tehdy právě do češtiny přeložený. Sympatie bratrských stavů k šmalkaldskému spolku protestantských knížat německých, určované shodností víry, buď neviděly skutečné, namnoze hospodářské pozadí války s Karlem V., anebo neprozíravě doufaly, že budou moci použít sil, odbojem uvolněných, proti Ferdinandovi a na prospěch Jednoty. Události většinou potvrdily obavy bratrských Starších, kteří se bránili sepjetí církve s vrchností, zříkali se politických zbraní a oddávali se svědeckému poslání v dotyku s věřícím lidem. "Ale, milí páni, bláznivou věc před sebe běřete", volal tehdy Jan Augusta a nijak se netajil svým kritickým odstupem vůči akci bratrského

panstva, snažící se prosadit svobodu vlastní církve cestou odboje: "Nevím, aby tomu Bůh chtěl... Oni (páni) vědí, co sou spolu jednali, mně tě do toho nic nebylo." Když hned r.1547, ohlížeje se, počítal ztráty, způsobené důsledky "šmalkaldského" odboje v Čechách, formuloval znovu, podobně jako před lety v listu Bucerovi, základní stanovisko Bratří: "Bratři jsou toho nikdá za vůli Boží dobře libou a spasitelnou nedrželi, ani ještě držíme a bohda ani do smrti držeti nebudeme, aby kdo víry a náboženství mocí světa hájiti a proto boj vyzdvihovati měl. Ano proti tomu jsme i s předky našimi vždcky byli i psali, až i luteriánům" (Jindřichovi z Plavna, vyd.J.Šliziński, Řekopisy Braci Czeskich, Wroclaw 1958, 58).

Přitom si týž Augusta citlivě připouštěl odpovědnost svou i celé Jednoty za vývoj veřejných věcí v Čechách. Byl přesvědčen s Bratřími, jak to vyjádřili v předmluvě ke konfesi z r.1536, že cesta, kterou jdou, je důsledným domyšlením husitské reformace v základním pojetí tábořském, a to zástupným domyšlením i za církev podobojí: "My té pře bráníme a netoliko za sebe, ale i za ně děláme." V polemickém spise Pře Jana Augusty a kněžstva kališného (Litomyšl 1543) dojemně volal k svému milému tatíčkovi nebeskému, aby splnil své sliby, dané církvi, a uschoptil jeho i Jednotu k tomu, aby vskutku pomocně oslovila "lid křesťanský, národ český, v hříchy a v bludy zavedený".

Po nezdaru odboje, jehož potrestáním byla Jednota nadlouho zbavena svých nejvlivnějších stavovských ochránců, stal se Augusta, vrátiv se teprve r.1564 fyzicky zlomen ze žaláře, předním zastáncem názoru o potřebnosti panské přímluvy u panovníka. Musíme ovšem pamatovat, že Augusta po r.1564 nebyl Augustou z let čtyřicátých a že ho sama Jednota tehdy (1570) musela upomínat na jeho vlastní, jak soudila, lepší minulost, a to právě v otázce poměru k vrchnosti (Dekrety Jednoty, 230).

Pomímám, ač nerad, otázku, jak a v jaké míře potvrzují bratrské dějiny sociologické zákonitosti, podle nichž reagují menšinové náboženské skupiny ve svém vývoji. Neodvážil bych se toho ještě ani po pracech Petera Brocka; Josefa Války a Josefa Janáčka. V naší souvislosti stačí zatím vědět, že Jednota bra-

trská si povždy ověřovala a prověřovala svou totožnost jako církev procesem odlišování od okolní společnosti. Proto zdůrazňovala své oddělení a obnovovala se v něm neutuchajícími pokusy odolávat kompromisům s většinovým a vládnoucím náboženstvím v zemi. V polovině 16.století za časů Blahoslavových se vyrovnání se světem nedálo v Jednotě jako za druhé bratrské generace hledáním odpovědi na otázku, za jakých podmínek je křesťanu dovoleno osvojit si životní sloh a kulturu v podstatě měšťanskou. Otázka teď zněla, jak už jsme si mohli povšimnout, zda si zachová nezávislost i vůči své vlastní a velmi pochopitelné sympatii k politické akci bratrské šlechty.

Ani v průzkumu Blahoslavova dialektického vztahu k vrchnostem nedospělo bádání ještě k soudům zcela jednoznačným a přesvědčivým. Zdá se však, že i v Blahoslavově takzvané diplomatické akci, zahájené roku 1555, převažoval zájem informativní a apologetický ve službách bratrské úzké rady, i když ji Blahoslav sám vydával za částečně podmíněnou panským přáním: "Ti někteří muži z pánů, kteříž mají pod sebou na gruntech svých Bratří a jim dobrého přejí, žádali mne za to." Způsob, jakým Jan Blahoslav působil jako poradce mladých Krajířů z Krajku po smrti Arnoštově (18.3.1555), svědčí o jeho úzkostlivé snaze přát svobodu rozhodování právě tak bratrské vrchnosti jako bratrské církvi. V situaci nastalé po Ferdinandově pádném potlačení stavovského odboje, kdy podle Blahoslavových slov, Čechové "zkroceni jsou velice předešlými nedávnými věcmi, mlčí a bolestí", usnesl se bratrský synod v Prostějově (11.11.1555) velmi příznačně, aby "dvorského ctění mezi správci přítrž mocně učiněna byla" (Dekrety 178). Do tohoto uvědomělého programu nepochybně ústily také Blahoslavovy bolestné zkušenosti s pokusem proniknout na vídeňský dvůr. A tento program rovněž posiloval jeho odhodlání věnovat se nadále především vnitřnímu utvrzení Jednoty a umocnit její působení nikoli extenzivní, nýbrž intenzivní. Aniž si to snad plně uvědomil, měla právě tato jeho energická volba, podporovaná řadou vynikajících spolupracovníků a žáků, závažné a trvalé důsledky: Jednota 16.století se nevepsala do českých dějin především pokusy řešit svůj vztah ke společnosti nebo jí snad nabídnout globální alternativní model, nýbrž vyorala svou

brázdu činností kulturní, jazykovou, literární a výchovnou.

Oprávněnost a funkčnost oddělené bratrské existence si Blahoslav s Bratřími zdůvodňoval úvahou teologicky dějinnou. V ní připadla významná úloha zásadně menšinové povaze Kristovy církve v dějinách národů. K přesvědčení o menšinovosti věrných nedospěl pokusem o zjištění a analýzu církevně dějinných zvrátů nebo zákonitostí. Původcem dění, v této časnosti nikdy neskončeného, jímž vyvolená menšina navzdory všem překážkám a úkladům znovu a znovu uchopuje pravdu tím, že se jí oddává, je Blahoslavovi Bůh ve své stvořitelské iniciativě. Kdykoli se povážlivě zmenšil akční radius pravdy a obecnství jejích vyznavačů mizelo v propadlišti dějin, "Bůh opět takovouž pospolitost mítí chtěl, sám se v to vkládal a byl toho původcem." Právě tento původ měl Blahoslav mnohem více na mysli než historické zjištění geneze bratrské pospolitosti, když psal svou prvotinu O původu Jednoty bratrské. Při Jednotě se ukázalo, že menšinová církev věrných zůstává často nadlouho skrytá a anonymní. Teprve zpětnému pohledu probleskuje z dějinné tmy opět a opět podivuhodná kontinuita. Analogií k dějepiseckému podniku luterána Flacia Illyrika je apologetický zájem a záměr, s nímž se Blahoslav historií zabýval. Kdežto však Flacius chtěl v polemice s katolictvím, zvýhodněným v Říši císařským intermem z roku 1548, čelit výtce, že luterské učení je novotné, nebývalé, Blahoslav v situaci po potlačení českého stavovského odboje "šmalkaldského" chtěl spíše ukázat, že věrná menšina napořád šla úzkou cestou uložené výlučnosti. Tak se Blahoslavovi jevilo bratrství jako z Boží vůle nezbytné povýšení náběhů táborsko-valdenských na vyznavačský útvar eklesiální, splňující sen a spolu program už Matěje z Janova o reformaci, kterou pod tlakem Božího slova uskutečňuje věřící lid zdola.

Aplikována tedy na české děje, vyjadřovala tato teologie církevních dějin už lukášovskou víru, že "jest Pán Bůh Jednotu tuto bratrskou v národu a zemi české a moravské, kdež prosté papežství bylo a tak Antikrist kraloval, vzbudil a vzdělal sobě jak sínci chrámu svého a tak částku církve své, aby tu jako do nějakého chlévce ovčince svého ovečky své shromažďoval, ty, kteréž obzvláštně miloval" (1566 v Aktech IX, fol. 109^r). Přiznat

se k dílu Boží věrnosti znamenalo v tomto pojetí odpovědné rozhodnutí vydat se na cestu úzkou, zřící se "brány prostrannější", ano i "růže, kterouž bys volně, neboje se zabodnutí, utrhnutí mohl". Křesťané podle Blahoslavova srdce "budou mítí hrozná pokušení za dlouhé časy" s úkolem, "aby se k tomu chystali, kříž svůj že musejí bráti a Pána následovati. A hned aby nečekali od Krista Pána slávy zdejší, zboží, důstojenství, rozkoší, ale věděli, že zde na světě jest trpělivost svatých, ne aby oni trápili jiné, ale aby od jiných snášeli protivenství" (Výklad na Zjevení, mé vydání v Theologia evangelica 4, 1951, 233).

Jednota doby Blahoslavovy jistě nebyla ušetřena vysokého napětí mezi vyvoláním k výlučnosti a specificitě a požadavkem otevřeného křesťanského vyznavačství. V době, kdy šmalkaldský spor ještě neskončil, vytýkal sám Blahoslav valdenským jejich někdejší utajenost, klandestinitu. Ale sám se do ní nezřídka zahaloval, když se poměry prudce obrátily v neprospěch Bratří. Vídeňskému dvornímu kazateli Šebestiánovi Pfauserovi se nepředstavil jako zástupce Bratří a pro korespondenci s ním zvolil pro jistotu krycí adresu pražskou, kde ovšem nežil. Ani Melancthonovi při jinak srdečném rozhovoru neukázal svou pravou tvář. Vzorné Blahoslavovy tisky z jeho zralého období mohly být právem označeny jako protest proti anonymitě, zakořeněné a pěstované v Jednotě, ale i ony vycházely z tiskárny pečlivě utajované jako "ostrov v zahradách". Blahoslav tím krycím označením myslel na budovy ivančického sboru, obklopené zahradami a ohraničené potokem a mlýnskou struhou, vyjadřoval tím však i svůj insulární koncept bratrské menšinové existence v dějinách a ve společnosti jako oasovité zahrady Hospodinovy, z níž vprostřed pouště zněla radost a veselí, díkčinění a hlas žalmů zpívání (Izaiáš 51,3).

Blahoslavovský koncept svědecky služebné přítomnosti menšinové církve ve světě byl nosný jen za předpokladu neobyčejně cílevědomého modlitebního, mravního a pracovního vypětí, vynalézavě soustředěného na vytváření hodnot, které by společnost nemohla církvi neodebrat při nejmenším jako hodnoty kulturní. Při nesplnění tohoto předpokladu a této podmínky sine qua non mohlo ovšem takové pojetí zplanět v nedůtklivé uzavřenosti sektářského typu. Je sotva pochybné, že Blahoslavova snaha došla

po jeho smrti (1571) dovršení v díle Kralické šestidílký, jak to správně předvídal reformační učenec Esrom Rüdinger. Kralická bible prostřednictvím svého faktického vlivu jazykové zákonodárného (a byl to výsledek vědeckých přípravných prací Blahoslavových a blahoslavovských) splnila v českém národním životě v míře zcela neobyčejné svědecké poslání těch, kdo ji pomohli vytvořit. Snad by bylo možno podobně hodnotit i některé další stránky bratrské přítomnosti a působnosti v české společnosti poslední čtvrtiny 16. a první čtvrtiny 17. století.

Musíme však zároveň vidět, že blahoslavovský koncept, zbavený národního a všelidského ohledu a tak své plné náročnosti, dával v Jednotě bratrské rovněž doznívat jen negativní složce bratrského odkazu v pohledu na svět a jeho potřeby.

Tak například vidčí osobnost Jana Kálefa (zemřel 1588) zřejmě nestačila na svízelný úkol, pokračovat v tvůrčí práci bratrského bohosloví směrem, jímž ještě ukazoval Blahoslavův druh Matěj Červenka. Správně, ale s přílišným přízvukem církevní sebespokojenosti, pochopil Kálef z odkazu Lukáše Pražského, že to byla teologická mýlka, jestliže někteří Bratři soustředili svou naději k vládě domněle jim příznivého panovníka.

Když po Ferdinandově smrti r. 1564 se chopil žezla Maxmilián, k němuž se Bratři několikrát pokusili diplomaticky proniknout, ukázalo se brzy, že jeho náboženská politika nebude určována jeho osobními přejnými city k reformaci, nýbrž přísně katolickým vlivem pošpanělštělého dvora. Nelze nevidět, že povaha bratrských poselstev k tomuto vladaři se nemálo liší od projevů Lukášových, jimiž se Jednota obracela v době o nic pro ni příznivější k nejvyššímu představiteli státní moci v povinné sice poddanosti, avšak s prorockým sebevědomím, které ho volalo k odpovědnosti. V budovatelské době Lukášově se Jednota záměrně vzdávala vší diplomacie. Souviselo to s její nedůvěrou k šlechtě, již byl arci samým Lukášem vybojován přístup do bratrského společenství, avšak za podmínek, které vylučovaly její mocenský vliv. Po Lukášově odchodu dochází k pokusům o dosažení zrovnoprávnění Jednoty, na nichž se panstvo nejenom podílí, nýbrž k nim dává přímo popud. S nezdary tohoto jednání vzrůstá zároveň se vzpomínkou na lidově reformační odkaz prvních Bratří

odpor Starších k prostředkujícím snahám, které sváděly k opouštění radikálnějších zásad bratrského bohosloví, např. r. 1534 v otázce křtu. Dějinná skutečnost byla ovšem složitá a zmíněná stanoviska se v ní vzájemně prolétala a ztrácela pochopitelně na čirosti. Od prvních let Maxmiliánovy vlády dávaly konečně události v mnohém za pravdu těm, kteří zastávali stanovisko třetí, jehož neúnavným hlasatelem se stal Augusta, podle něhož byl nezbytný společný postup Bratří a novoutrakvistů, aby byl zápas o náboženskou svobodu vítězně vybojován.

Bratr Kálef přál sblížení Jednoty s novoutrakvisty jen potud, pokud by Jednota směla udržet svou samostatnost - hlavně v poměru k vrchnosti. Mezi důvody spisu Proč Bratři Čechové k kněžím luteránským neb evangelitským přistoupiti nechtí (asi 1575), jehož autorství přisuzuje Ferdinand Hrejsa Kálefovi, vyčítá se příznačně odlišné bratrské pojetí vrchnosti. Bratři nemohou připustit, aby duchovní byli dosazováni od vrchností či správ městských a nikoli od církevních Starších volbou. Nedůvěru bratrských kruhů k České konfesi lze tedy vysvětlit mimo jiné i tím, že byla především dílem stavů. Už při jejím projednávání dal Kálef ve svých radách Bratřím v Praze výraz napětí mezi šlechtou a Staršími. Hlavně se mělo dbát toho, radil, aby ve věcech víry nerozhodovalo panstvo. Páni "v Jednotě náboženství nespravují, než znajíce věrné správce, dověrně v nich Krista Pána přijímají." Bratři, hájící i později vedle České konfese vyznání vlastní, hájili zároveň před zplaněním zásadu všeobecného kněžství, jehož jim byli v Jednotě Starší zřízenými představiteli, a tím i lidový ráz české reformace.

Nemělo by se zapomínat, že energii českých "evangelických" stavů jak strany podobojí, tak strany bratrské, vydatně podněcoval k jednání o Českou konfesi varovný přístrach nedávné Bartolomějské noci (viz A. Molnár, Incidences de la Saint Barthélemy en Bohême, Communio viatorum 1973, 31-38). Krvavá pařížská událost ze srpna 1572 přímo mobilizovala nejen hugenotskou šlechtu ve Francii, ale i evropskou protestantskou šlechtu vůbec a zároveň až překotně urychlila dozrání kalvinistické teorie státního práva (Vittorio de Caprariis, Propaganda e pensiero politico in Francia 1559-1572, Napoli 1959).

Ta nyní poskytla vskutku přes noc vyšším protestantským stavům přitažlivě zápalnou ideologii "legitimního odboje". Calvin, který správně tušil, že se objeví, marně před ní varoval. Protestantským stavům nabízela zdůvodnění i ospravedlnění vleklých náboženských válek, které zkrvavily Francii, a ještě i ne jeden politik a vojevůdce Třicetileté války se bude dovolávat její argumentace.

Jednota bratrská dost pohotově a citlivě reagovala na mentalitní změnu v protestantském táboře, když se po r.1572 tak markantně projevila. Ve chvíli, kdy šlechtický teolog a dědic Calvinovy autority Theodor de Bèze dával svůj promyšlený souhlas teorii legitimního branného odporu vůči tyranovi, podnikají-li jej stavovští představitelé státnosti, připomínal mu z Ivančic právě v roce České konfese senior Ondřej Štefan zcela odlišný bratrský požadavek trpělivosti: "My neodmítáme poddanost, pokud nezahraje něco bezbožného, ano, jsme nuceni ji snášet uprostřed svých tak mocných nepřátel, jejichž násilí jsme odevšad vystaveni. Vaše zelotství je jiné a podobá se horlivosti našich táborů, od nichž naši otcové odstoupili právě v této jediné věci, jak jsme o tom podali poučení jinde" (vyd. František Hrubý, *Etudiants tchèques aux écoles protestantes de l'Europe occidentale*, Brno 1970, 389). S celou Jednotou se tedy Štefan ještě na prahu poslední čtvrtiny 16.století otevřeně hlásil k tábořskému odkazu, ale nesmlčel výhradu už prvních Bratří: násilí nepatří do služeb křesťanské víry a je třeba je odmítnout stejně jako se Ježíš neztotožnil s programem zelotů.

Štefan vyjádřil přátelsky, ale výrazně bratrskou teologickou kritiku, která vlastně postihovala celý složitý proces, jímž procházela západní reformace v druhé polovině 16.století a který R.Nürnbergger označil jako politizaci protestantismu (*Die Politisierung des französischen Protestantismus*, 1948). Ta všude souvisela s novou iniciativou šlechty, která bránila se svému hospodářskému a sociálnímu sestupu vytvářela ve jménu obrany náboženských svobod úderné opoziční strany. Nastoupily k dynamickým akcím ve Skotsku už r.1554, ve Francii r.1559, v Nizozemí r.1565 a všude také způsobily, že se tvářnost protestantské přítomnosti v dané společnosti pronikavě změnila.

Ve Francii tak například vznikla vedle bohoslovné a církevní autority reformovaných synodů paralelní autorita hugenotské šlechtické vojenské organizace, hugenotské politické strany. Ta postupovala se strategickou úderností a uzavírala dohody z titulu svého stavovského charakteru a stavovského zastoupení v orgánech království. Proti takové nebo obdobné dvojkolejnosti se Jednota dlouho účinně bránila.

Neubránila se natrvalo. Českou historiografii čeká úkol prozkoumat příčiny politické aktivizace evangelické šlechty v předbělohorském a bělohorském období. Zatím nám chybí aspoň takové vysledování hlavních trendů této aktivizace, jaké bylo podáno pro poměry polské (Gottfried Schramm, *Der polnische Adel und die Reformation 1548-1607*, Wiesbaden 1965) a maďarské (László Makkai, *Etat des ordres et théocratie calviniste au XVI^e siècle dans l'Europe centro-orientale*, *Studia historica*, Budapest 1975, 5-20). V Čechách po pohromě královských měst z roku 1547 podlehla města ve svém celku šlechtě vůbec. Nekatolická šlechta, pokud se rozhodla pro politickou opozici, měla ve své bratrské menšině podnikavou skupinu, velmi receptivní vůči kalvinistickému konceptu politické odpovědnosti. To platí o osobnostech tak vlivných jako byli v Čechách Petr Vok z Rožmberka a Václav Budovec z Budova, na Moravě Karel starší z Žerotína. Podmanivost jejich rostoucího vlivu i na život celé Jednoty byla jistou analogií úlohy, jakou sehrála hugenotská šlechtická strana, jednající nezávisle na synodní správě francouzských reformovaných církví. V Jednotě naopak platila zásadně stále výzva, formulovaná roku 1534, aby páni, členové Jednoty, "s Bratřími, lidmi svými, povinovani byli k soudům bratrským státi jako i obecní Bratří povinni jsou". Ovšem dějiny vztahů mezi bratrskými seniory a synody a bratrskými vrchnostmi by ukázaly, že uvádění této zásady v život naráželo na překážky stále větší, čím rychleji se blížila Bílá Hora. To si k stáru kajícně uvědomil sám Komenský, když jakoby jménem bratrské šlechty roku 1662 napsal poznámkou k bratrské konfesi: "Ale jsme panovali tvrdě, ne k službám a počtám Božím a k šlechtivosti života poddané vedouce, ale jen k platům a robotám dohánějíce a z nich zisků a pohodlí tělesných hledajíce,

an jsme sami od vrchnosti vyšší toho trpěti nechtěli" (A.Molnár, Českobratrská výchova před Komenským, Praha 1956, 10).

Aspekt bratrského vztahu ke světu, který jsme sledovali, nebyl jediný. Byl však neobyčejně citlivým místem, na němž se Jednota neubránila vnitřnímu krvácení. Hromádkův dojem, vzpomenuť v úvodě, o rostoucím vědomí odpovědnosti za svět u Bratří není proto naším průzkumem oslaben. Bytostný vztah ke světu a společnosti a svou službu lidem neřeší přece církve z hloubky teprve na rovině povrchových dotyků s pořadatelskými silami světa. Stvořený svět se svým lkáním a nadějami vstupoval v Jednotě bratrské do zorného pole vskutku vyznavačské a teologické odpovědnosti, když Bratří rytmem svého sborového života vyznávali, že "Bůh stvořil člověka v celosti k obrazu i ku podobnosti svému... a ten obraz jest Pán náš Ježíš Kristus" a že "spasení naše zakládá se na pravdách předně podstatných vši Trojice svaté..., totiž na milosti Otce našeho, na zasloužení plném Pána Ježíše Krista a na obdarování posvěcujícím, obživujícím, opravujícím Duchu svatého" (Matěj Červenka 1564, vydáno v KR 1952, 80-88).

Kdykoli se Bratří soustřeďovali k daru a úkolu být k obrazu Božímu, docházelo v jejich Jednotě, podle slov Komenského, k "podivuhodnému obnovení církve, a to kvůli světu samotnému" (Via lucis, ed. Praha 1961, 152).

Josef Smolík

TRADICE TICHÝCH V ZEMI

Tradice tichých v zemi, jak ji představuje Jednota bratrská, vynikne na pozadí setkávání Jednoty s tradicemi světové reformace. K tomuto setkávání dochází v 16.století, když již Jednotě bylo dáno ujít vlastní kus cesty, který nebyl prost těžkých vnitřních zápasů. V těchto zápasech se však pozvolna ustalovala bratrská zbožnost i teologie, která dala vznik svérázné bratrské tradici. Tato tradice učarovala Palackému - z jeho pera pochází svědectví, že bratrství je výkvět, vrchol lidského vývoje vůbec. Ovšem Palacký, ani ti, kdo jej následovali, nebyli s to proniknout do bohoslovecké hloubky bratrského odkazu, zůstávajíce pouze při humanitním ideálu bratrství, který do Jednoty spíše vnášeli ze své současnosti, než aby jej čerpali z jejího odkazu.

Bratrská tradice však je tradicí hluboce a výrazně teologickou, tradicí hluboké a živé víry a tichého vyznavačství. Již při zrodu Jednoty v ní bylo živé eschatologické povědomí ostatku, který má být zachován na konci časů. Papež byl ztotožňován s Antikristem, s kterým přicházejí poslední dny. Bratří tak navázali na tábory i tím způsobem, že zřídili vlastní kněžský řád, čímž i teologicky dokumentovali svůj exodus z římské církve a její odmítnutí jako církve Antikristovy. V tomto směru šli dále než táboři, kteří se sice odtrhli od svěcení římské církve, avšak

svůj vlastní bohoslovecký dorost se neodvážili svěřit. Zřízení vlastního kněžského řádu v Jednotě bylo jedinečným vyznavačským krokem, kterým se Bratři vydělili z církve Antikristovy a cele se přiznali ke Kristu.

Povědomí posledního času, v kterém Jednota žila, onen radikálně eschatologický rámeček její existence měl svou pozemskou paralelu ve vnější, právní nezajištěnosti Jednoty po celé 16. století. Svatojakubský mandát odsuzující pikarty mohl proti ní být kdykoli použit. Tím byla dána poutnická existence Jednoty, která patří k jedinečnému odkazu bratrství. Jako žádná jiná reformační církev přiblížila se Jednota té existenci církve, kterou známe z Nového zákona. Vyznávající církev je církví poutníků.

S poutnickou existencí církve souviselo specificky bratrské pojetí svátostí a vrchnosti. Kristova přítomnost ve svátostech je podle bratrského pojetí přítomností svátostnou. Není pouhým znamením ani není spjata se živly. Projevuje se tím, že spravedlnost Kristova vytváří prostor, v němž se svátost děje. Celý výkon svátosti je svátostným znamením, tělo Kristovo není v živlech, nýbrž na boží pravici, ke které poutnická církev upírá svůj zrak.

Zakotvení církve v Kristu a jeho slovu vylučovalo pro Bratry jakékoli jiné opory. Bratr Řehoř i jiní bratři vykládají v dlouhých traktátech, o jejichž zveřejnění v Aktech Jednoty se zasloužil Jaroslav Bidlo, že víra žije pouze z mocí Slova a Ducha, že s ní nemá nic společného připuzovací moc. Proto se evangelium nikde nemůže opírat o vrchnost. Tóny, které tak mocně rozezvučel Chelčický, nepřestaly v Jednotě znít. Bratrská tradice je tradicí tichých v zemi, kteří všechnu svou naději složili v Kristu, kteří vyhlížejí jeho příchod a žijí z jeho Slova.

Tento bratrský odkaz, formulovaný Lukášem Pražským, se v 16. století setkává s tradicí světové reformace, nejprve s tradicí luterskou a pak kalvínskou. V těchto setkáváních se kládou základní výhybky budoucího vývoje křesťanství v našich zemích. Vydání Augsburské konfese byla událost, která mocně zapůsobila zejména na pány v Jednotě bratrské, jak svědčí jejich

křest v r. 1530. Tento křest byl projevem hlubší vnitřní změny. Bratrská šlechta začíná po luterském vzoru spojovat své členství v Jednotě nejen se svou vírou, nýbrž i se svým politickým postavením. Myšlenka, v luterství běžná, že úkolem šlechty je, aby byla defensor fidei, byla bratrským začátkům naprosto cizí. Staří Bratři ji tvrdě odmítali. Nicméně pod vlivem luterství proniká tato myšlenka do řad bratrské šlechty, zatímco bratrští teologové si smysl tohoto vývoje dost nejasnili, když se po Lukášově smrti velice kladně přiznali k luterství, nedbajíce na námitky bratra Škody, kterému se nepodařilo luterský vliv v Jednotě zastavit. Závažnost této otázky se měla projevit velice záhy. Vycházejíc z luterského pojetí vrchnosti, které spojilo náboženskou svobodu se svobodou politickou, dávajíc vrchnosti právo rozhodovat o otázkách víry svých poddaných, přidala se bratrská šlechta k protestantům, kteří ve šmalkaldské válce bojovali proti císaři. Učinila tak bez širší a zásadní porady s bratrskými kněžími. Augusta, který byl v té době biskupem, se zmiňuje o tom, že na sněmě byly v té věci velice zmatené řeči, takže s těmito spolky nechtěl nic mít. Nicméně ani on ani ostatní teologové Jednoty si celou závažnost věci neuvědomovali.

Porážka protestantů ovšem dopadla právě na Jednotu velice tíživě a vrhla jí světlo na celý problém. Augusta, který byl pro časté cesty do Německa podezírán, že se na povstání staví aktivně podílel, byl uvržen do vězení a řada sborů Jednoty byla zavřena. Jednota, která byla takto svou šlechtou zavlčena do politických věcí, rozpoznávala, že přijetí luterství, které svěřuje život a osud církve do rukou vrchnosti, se do jejího života promítlo velice bolestně. Augusta sám viděl v této situaci jedinou cestu ve vyznávání Krista s nasazením všech statků, jak dosvědčuje jeho dopis p. Kostkovi. Ovšem bratrská šlechta se k tomuto kroku neodhodlala.

Po těchto bolestivých zkušenostech se Jednota vrátila ke své dřívější teologické linii. Církev žije ze Slova a z víry, její vnější zajišťování mocenskými prostředky se nedá z evangelia odvodit a není proto teologicky legitimní. Tato linie zapříčinila, proč Bratři přijímali Českou konfesi jen s velkými

rozpaky. Otázky víry mohou být projednávány pouze na církevních synodech, jejich projednávání na zemském sněmu, který představuje politické fórum, se Jednotě jevílo nesprávné a nepřislušné. Věci víry tak byly vtahovány do mocenských záležitostí, což posléze vyústilo v konfesijní války, které představují jedno z nejtěžších zatemnění evangelia v Evropě a tvoří nepochybně hluboké předpoklady růstu sekularizace.

Jednotě se ovšem nepodařilo setrvat při Lukášově tradici a prosadit ji v českém protestantismu. Ani v samotné Jednotě tato linie, ke které se svým způsobem přiznával i Blahoslav, nepronikla jednoznačně. Důvodem byla vnější situace a setkání Jednoty s kalvínstvím. Kalvínství stálo v řadě otázek velice blízko základní bratrské tradici, zejména v důrazu na Kristovo kralování, na jeho duchovní přítomnost ve večeři Páně, v požadavku řádu a kázně. Základní rozdíl se týkal otázky vrchnosti. Dosvědčuje to už kritika Bucera, Kalvínova učitele ve Štrasburku, ze strany Bratří, kteří nemohli přijmout jeho výklady o funkci vrchnosti v církvi. Kalvínovo úzké sepětí ženevské republiky s ženevským sborem, dovolávání se světské moci ve věcech kázně bylo pro Bratry nepřijatelné. Nicméně bratrská šlechta na konci 16.století se stále více dostávala pod vliv kalvinistických teorií o státě, jak je patrné na Václavu Budovci z Budova. Tyto teorie vedly vposledu k tomu, že Budovec přikročil k povstání, které se stalo pro budoucnost českého protestantismu tak osudné. Karel Starší ze Žerotína, který navazoval na staré bratrské tradice, jichž se původně držel i Budovec, se k povstání nepřidal.

Tradice tichých v zemi pokračuje i po těžké bělohorské pohromě. J.A.Komenský promýšlí osud Jednoty a proniká k hlubokému uchopení jejího odkazu. Vrací se k starobratrské tradici, když vyznává: "Pannou byla církev naše, dokud se jejich reformátorů radami a příklady spravovati nezačala, po těch postupivši, vzala porušení". Komenský vidí porušení a tíživý úděl Jednoty ve vyhnanství nikoli jako důsledek neúprosného osudu či zvládnutí mocných Habsburků, nýbrž jako důsledek vin a hříchů, za které přichází soud. Panna Jednota, která přijala ochranu světských pánů, spoléhajíc na jejich moc, a dala se tak vtrhnout

do mocenských zápasů, v nichž šlo vedle svobody víry o politická privilegia pánů, se stala obětí tohoto zápasu. Nicméně - a to je při Komenském veliké - nevidí v tomto tíživém údělu Jednoty její konec nebo cestu, která by se vymkla Pánu Bohu z rukou. Naopak toto sebezmaření Jednoty, k němuž dochází, tato smrt matky, kterou Komenský prožívá, je dokladem, že se Jednota svého výchozího postavení nevzdala, že se neopřela o moc světa, nýbrž že žila ze Slova a z víry, že dovedla přijmout své sebezmaření, a tak následovat svého Pána až do konce. I On se stal v hlubokém nedorozumění obětí mocenského napětí své doby. Cesta sebezmaření, ke které se Komenský přiznal, je potvrzením, že Jednota zůstala při své tradici až do hořkého konce, který se stal novým začátkem celé řady pozhnaných událostí.

Styky Jednoty se světovou reformací zpracoval vynikajícím způsobem F.M.Bartoš ve studii Jednota a reformátoři (ve sborníku Jednota bratrská 1457-1957, 1956). Bartoš má za to, že "dědictví Jednoty žije dodnes v svobodném protestantismu (145), který se napájí ze zdrojů pietismu a osvícenství a jehož nedobojovaný zápas bude, jak věří, vítězně dokončen, čímž se i dědictví Jednoty dostane plného ocenění. Mám za to, že svobodný protestantismus, zejména pokud čerpá z osvícenství, není dědicem Jednoty. Bartošovi nebylo dáno proniknout hlouběji do vlastního duchovního života Jednoty, do Řehořových nejnepříjemnějších zápasů. Nepronikl už ke kořenům jejich nadějí a jejich obav. Příliš rychle na ně uplatňoval své humanitní stanovisko, kterému se učí u Erasma a jiných, příliš rychle strhává jejich zápas na antropologickou rovinu, nemaje dost porozumění pro objektivní zdroje síly a naděje, jež bratrští teologové nacházeli v božích skutečích. Jak jinak rozumět jeho větě: "Lukáš hleděl také ulomit hroty revolučnímu principu Jednoty, že podstata křesťanství záleží ve víře, naději a lásce, a to tím, že jí zjednal dogmatickou oporu v christologické trojíně: milost boží, zásluha Ježíše Krista a dary Ducha svatého. To byl první krok k opuštění pozhnaného toho principu." (113). Mám za to, zcela v rozporu k Bartošovu tvrzení, že Lukáš zakotvil Jednotu ve skutečnostech, které jí jedině mohly umožnit, aby byla obecenstvím víry, naděje a lásky. To ovšem odhaluje teprve pozdější bádání o Jednotě,

které se, počínajíc Hromádkovou interpretací bratrské teologie v díle Dobiášově a Molnárově nevyhnulo teologickým základům Jednoty, nýbrž snažilo se o jejich hluboké pochopení, překonávajíc tak teze o Jednotě, které svým záslužným dílem razil Ferdinand Hrejša.

I když je Bartošův základní přístup rozdílný, není bez zajímavosti, že i on vidí zcela zřetelně, jak styk se světovou reformací sváděl Jednotu na cesty, na kterých své dědictví opouštěla. K vstupu dvaceti pánů a rytířů do Jednoty r.1530 Bartoš poznamenává: "Jednota získala tím mocnou podporu politickou, zároveň však vstoupila na půdu nebezpečného zápasu mocenského" (122). Rohův požadavek návratu k Lukášovi interpretuje Bartoš jako "odvrat od církevní politiky, kterou Jednota provozovala od r.1530, kdy přijala do církve šlechtu a popřála jí vlivu na svůj postup" (132). Mezi příčinami pohromy, kterou způsobila šmalkaldská válka, našla Jednota i výzvu, "aby svět od nás zahnán byl."

Také kalvinizací Jednoty spojuje Bartoš úzce s vlivem šlechty. "K obratu (směrem ke kalvinství) přispěla ... i bratrská šlechta. Nesla v českém státě politickou odpovědnost a ta na ni dolehla 1618 silou ještě větší než na její dědy 1546."

Jako závěr těchto úvah je třeba zmínit skutečnost, že tradice tichých v zemi neměla zřejmě v 16.století v mocenském napětí vnější předpoklady k tomu, aby se prosadila. Její dvojí zpolitizování, ve šmalkaldské válce a v povstání stavů 1618, k němuž dala podnět bratrská šlechta, nevyrůstalo z vnitřní základny bratrského odkazu, nýbrž z vnějšího vlivu luterství a kalvinství. V době, kdy konfesionální války patří minulosti, vystupuje tím více do popředí bratrský odkaz. Jeho obsahem je zaslíbení i výzva, že církev může žít jako církev jedině z víry a ze Slova jako obecenství poutníků, které na sebe bere nezajištěnost tohoto věku. To je odkaz tradice tichých v zemi. Blahoslavení tiší, nebo oni dědictví obdrží na zemi. Že dědictví tichých v zemi nemůže být zmařeno žádnými pohromami a vichřicemi dějin, to dosvědčují příběhy naší reformační i poreformační historie. Vnější moc toto dědictví nedrží ani je nemůže zmařit. Záleží však na naší otevřenosti Duchu svatému, který toto dědictví zachovává, co bude znamenat pro nás.

P a v e l F i l i p i

PRAVDA V DĚJINÁCH,

CÍRKEV VE SVĚTĚ

(Tři úvahy nad dílem J.L.Hromádky)

1.

V roce 1930 vyšla Hromádkova studie "Přirozené náboženství" (Sborník k prvnímu desetiletí Husovy fakulty, 189-199). Hromádkovské bádání bude muset shromáždit spolehlivý materiál o dobovém bohosloveckém a duchovním klimatu, který by usnadnil odpověď na otázku, jaké důvody vedly Hromádku, aby právě v té době, poznamenané prvními ozvuky Barthova zápasu u nás, v reprezentační fakultní publikaci vyhlásil tezi, že "křesťanská teologie není myslitelná bez kladné nauky o přirozeném poznání Boha" (t. 197). Hromádka ovšem i v této studii zůstává bojovníkem proti idealistické teologii předchozího období, kterou kritizuje za to, že zastírá podstatný rozdíl mezi Stvořitelem a stvořením a víru nahrazuje duchovým zážitkem jednoty s absolutnem. Staví se za pozici reformačního bohosloví, které prý nezapomíná připomenout, že "lidská touha po Bohu a poměrná schopnost rozumem i svědomím postihovat stopy boží moci jsou o t i s k y božích rukou v lidské bytosti, nikoli s o u-č á s t k o u boží bytosti v lidském duchu" (t. 196).

Jaký však je dle Hromádky pozitivní význam nauky o přirozeném poznání Boha? Tato nauka chrání vnitřní jednotu a souvislost všeho poznání a mravního vědomí - motiv u mladého Hromádky častý a silný; i ve chvílích nejostřejších protestů proti imanentismu se bránil jakémukoli náznaků "dvojí pravdy". A ovšem i později, jak lze doložit, se vždy Hromádka bránil rozpadu skutečnosti na různé sféry, vzájemně nesouvisející; vědomí hluboké vnitřní souvislosti všeho bytí i dění jej provázelo do konce života.

Ve zmíněné studii vidí tuto souvislost vyjádřenu odkazem k "principu Boha Stvořitele". Jako Stvořitel je Bůh zcela odlišný od světa a teologie tedy nemůže s filozofy náboženství chápat Boha jako vyšší smysl světa, jako světovou a mravní zákonitost. Ale právě týž článek o stvoření je předpokladem kladného vztahu k pokusům o poznání světa. Proč? "Věra ve stvoření znamená, že svět má plnou ontologickou realitu, že je jako dílo boží objektivní skutečností. Chodíme po zemi a patříce na to, co se kolem nás děje, chodíme po pevné půdě a jsme povinni, abychom zemi a svět pojímali jako skutečnost Bohem učiněnou. Svět není tedy produkt našeho ducha ani jen moment v procesu ducha absolutního, nýbrž naprostou skutečností, vedle nás a kolem nás trvajících" (t. 197).

Zbývá domyslet význam této teze o "plné ontologické realitě" světa, již se Hromádka vzepřel náporu platonizujících tendencí celých dějin teologie. Svět reálně existuje v čase, není to jen obrazovka, na níž se promítají duchová dějství odjinud. Hromádka se později už nevracel k jednotlivým formulacím "přirozeného náboženství" a také článek o stvoření světa vykládal komplexněji, v christologické perspektivě, ale důraz, že "svět má plnou ontologickou realitu" jej už nikdy neopustil a po celý svůj život činil důsledky z poznání, že "chodíme po pevné půdě" (srv. např. Evangelium o cestě za člověkem, 1958, 106-108 aj.). Bude vděčným úkolem hromádkovského bádání, aby sledovalo tento motiv v různých oblastech Hromádkova myšlení, zvláště také v okruhu úvah o postavení člověka v dějinách.

2.

Hromádka bývá označován za "teologa sestupu", božského pohybu za lidmi, kterým jsou vyznavači strhováni ke spolutřepící a spolubojující solidaritě. Tato linie tvoří nepochybně jeden z osnovných motivů jeho díla a lze prokázat, jak postupem doby sílí až převládá v souvislosti s prohlubováním inkarnčního důrazu.

Ale ani toto schéma "sestupu" Hromádku plně nevystihuje. Pozorný čtenář si u Hromádky povšimne trvalého obdivu k postavám, které dokumentují odvážný vzmach a vzestup lidského myšlení a jednání, a to až potud, že ještě r.1961 dává jedné ze svých knih do titulu slovo "skok" (Sprung über die Mauer, 1961). Odvaha ke skoku - Hromádka neváhá říci "heroism" - je charakteristickou známkou víry (Ústřední principy protestantské, 1925: Pole je tento svět, 31). Zde ovšem je "skok" umožněn jistotou, že "Bůh otevírá svůj dům marnotratným dětem". Ale i tam, kde není těchto předpokladů, je Hromádkova sympatie s těmi, kdo dokáží myslet o světě perspektivně a pracovat v něm konstruktivně (Na prahu dialogu, 1964: Pole je tento svět, 97). Hromádkovi se líbí robustní myslitelé, kteří nerezignují před relativností všeho lidského poznání, odvážní budovatelé společenských pořádků, kteří čelí rozvratu a chaosu (Naše odpovědnost v poválečném světě, 1948: Pravda a život, 65).

Všechny tyto úvahy vyrůstají u Hromádky z eschatologického vidění skutečnosti. První ucelený výklad o této věci podal ve své inaugurační děkanské přednášce z r.1928 (Problém pravdy v myšlení teologickém). Věc se zpravidla chápe tak, že eschatologické pojetí pravdy upozorňuje na meze, které jsou dány lidským pokusům o poznání a realizaci poslední pravdy v dějinách. Hromádka arci o těchto mezích mluví; teologii přisuzuje roli, aby varovala "před ukvapenými syntézami, připomínajíc distanci, jaká je mezi normou našeho myšlení i života a naší skutečností" (samost. vyd. YMCA 1928, 30). Ale neubráníme se dojmu, že Hromádku více zajímá, kde lidské úsilí tyto meze jakoby překračuje, vzpíná se za ně a - třeba neuvědoměle - gravituje k otázce posledního smyslu. "V základech vši práce vědecké a filozofické je úsilí o pravdu. Ne každý vědec a filozof jsou si vědomi tohoto posledního a nejvyššího smyslu své

činnosti... Ale v pozadí skutečného vědeckého myšlení je snaha dobrat se správného poznání věcí a událostí, proniknout za prchavost a nahodilost jevů k jejich souvislosti, zákonité nutnosti a pravému smyslu" (t., 5).

To se netýká jen vědeckého poznání, dořekne Hromádka o třicet let později: "U každého normálně myslícího a žijícího člověka setkáváme se s touhou po větší dokonalosti a po dosažení cíle, ke kterému byl člověk určen... Lidská historie je historií zápasu o vyšší mravnost, o plnější vzdělání, o spravedlivější pořádky politické a společenské. Nejvyšší projevy i tzv. světské civilizace jsou projevem lidské touhy po ryzejším poznání pravdy, po lepším životě, po spravedlivějším vztahu mezi lidmi. U všech velkých myslitelů nalézáme pronikavé hledání smyslu, ale také cíle lidského života i lidských dějin. A kde se vyskytuje hledání cíle, tam všechno myšlení i konání je určováno touhou po dosažení tohoto cíle" (Evangelium o cestě za člověkem, 277-278). Tradiční bohoslovecké pravověří na těchto místech zapíná červené signály: není právě troskotání těchto lidských snah a tužeb dokladem, že jde o titánskou vzpouru hříšného srdce, nerespektujícího hluboký předěl, diskontinuitu mezi poslední, eschatologickou realitou a skutečností těchto dějin?

Hromádka ovšem neslevuje z přesvědčení, že eschatologická pravda je v trvalém napětí, v nezrušitelné distanci vůči dějinným realitám a ví i o smutku, který provází troskotání velkých dějinných projektů. Ale okem víry vidí dál: to že tyto pokusy troskotají, narážejíce na své hranice, je signálem, že na oné straně hranice cosi existuje, cosi reálného. Poslední, eschatologická pravda není prelud, ale skutečnost, a tedy i pokusy o její uchopení mají svou reálnou hodnotu, je třeba brát je vážně. Eschatologická pravda není v první řadě instancí, která relativizuje, odhodnocuje, nýbrž je zaslíbením, že lidé vztahují své ruce po něčem reálném, po něčem, co skutečně platí dnes i zítra.

Na této rovině - vraťme se k přednášce "Problém pravdy" - chápe Hromádka také roli a funkci teologie mezi vědami. "Teologie nechce žít z nedostatků rozumové činnosti. Neraduje se

z mezí poznání rozumového" (Problém pravdy, 8). Teolog, přítomný ve shromáždění hledajících a toužících lidí, působí k jistému zklidnění: neboť odkazuje k daru pravdy a ke konečné syntéze v Bohu, a tím "dává celé společnosti příslib vnitřní jistoty a bezpečnosti" (t. 30n). V tomto vyústění je nápadný rozdíl Hromádkových úvah od pozdějších, jinak velmi příbuzných úvah Moltmannových (zvl. Theologie in der Welt der modernen Wissenschaften: Perspektiven der Theologie, 269-287), který rovněž zdůrazňuje, že celý horizont lidského poznávání patří pod jedinou, a to eschatologickou pravdu. Podle Moltmanna však teologie poukazem k poslední pravdě předává svému okolí svůj vlastní "neklid a nepokoj". Pro Moltmanna je eschatologie permanentní kritikou všech dějinných projektů, pro Hromádku však permanentním zaslíbením nad nimi.

3.

Důsledky tohoto rozdílu, jehož stopy by patrně bylo možno sledovat až k Moltmannovu učiteli a Hromádkovu současníkovi Karlu Barthovi, sahají daleko. Týkají se nejen postoje teologie mezi vědami, nýbrž také postavení církve, sboru křesťanských vyznavačů vůči dějinným koncepcím a programům.

Také sbor, který žije z eschatologické skutečnosti, z evangelia, smí svým současníkům nabídnout a dosvědčit "příslib vnitřní jistoty": "Církev, vedená evangeliem, má porozumění pro člověka v jeho myšlenkovém úsilí, v jeho filozofických pokusech o smysl přírodního a společenského dění, v jeho snaze pochopit cíl člověčenstva a všeho vesmíru. Věřící úd církve uznává, že toto úsilí přirozeného člověka o pravdu, o smysl a cíl života je v rukou a pod vedením milostivé prozřetelnosti boží... Ryzí církev nepohrdá tímto zápasem přirozeného člověka, ale probouzí v něm touhu po spravedlnosti ještě hlubší a krásnější" (Evangelium o cestě za člověkem, 257n).

Jistěže evangelium není jen potvrzením, nýbrž i soudem a nárokem - ty však platí bez rozdílu i nad církví. Zde jsou role zaměnitelné. Církev se nestává vykonavatelkou božích soudů nad světem, spíše je tomu naopak. Evangelium soudí v první řadě církev, sebespravedlivé křesťany, stáčeující neustále ostří

božího slova někam mimo sebe, utíkající se za zdánlivě neotřesitelné zdi svých chrámů a institucí. "Církev je poslána, aby zvěstovala hříšnému člověku, že je z něho snato zlořečenství, protože Syn člověka nesl na sobě jeho zlořečenství, Bůh sám odstranil všechno, co by naším hříchem nakupeno mezi něho a nás, a že má pro tento svět slavné určení. Církev byla postavena do našeho světa proto, aby v něm ztělesňovala obecnství mezi lidmi... Opakujeme, že církev nemá práva soudit svět na prvním místě, nýbrž že má pro něj vytvářet ovzduší kající lásky, odpuštění a sebezapíravé služby. Jak můžeme soudit kohokoli, jestliže jsme nesplnili to, co nám bylo uloženo? Jak můžeme poznat, co je svět, jestliže nemáme pravého světla poznání? Soud nad světem jest legitimní pouze tehdy, když jej soudíme sami na sobě, to znamená, jestliže vezmeme na sebe solidárně odpovědnost za neřesti a hříchy lidí, kteří jsou kolem nás" (Od reformace k zítřku, 1956, 272).

Pro existenci církve ve světě je dále významné, že napětí mezi eschatologickou pravdou a dějinnými projekty nelze pojmově objektivovat, překlénout nějakou ideovou konstrukcí, kterou by křesťané mohli nabídnout a popřípadě vnutit svému okolí jako "své" řešení. Stojí-li církev pod soudem poslední pravdy, stojí pod ním i její teologie a vyznavačská tvorba, a ona první si je vědoma své vlastní předběžnosti. Církev proto nemá možnost uvést na trh alternativní koncepcí pro řešení posledních otázek života a dějin.

Kdo sleduje, jak Hromádkova mluva, jinak dosti určitá, na klíčových místech jakoby ztrácí kontury, přecházejíc v otázky anebo v obraznou řeč s mnoha emočními potencemi ("nejhlubší hlubiny", "odlesk Ježíšovy přítomnosti", "otisk Kristova prstenu", "oltář svatosti" aj.), musí se tázat, jak vyložit tuto zvláštnost, jež znervózňovala Hromádkovy četné žáky a spolupracovníky, kteří by si byli přáli zřetelnějšího a pádnějšího slova na tu či onu adresu. Jsem přesvědčen, že se Hromádka tímto způsobem bránil ideologizaci víry, která by církev zavedla na frontu ideologického a posléze i mocenského boje za určité "křesťanské" ideje a principy. To, co dává církvi ráz "eschatologického společenství", se arci promítá do určitosti

postoje, ale nespočívá v nějakých zvláštních ideách či hodnotových systémech, nýbrž spíše se projevuje jako nová dynamika, nový žár, nová oddanost. "Posláním církve není vytvářet umělou soustavu tzv. boží zjevené pravdy a touto soustavou tlouci po hlavě pozemského hledače pravdy. Úkolem věřících údů církve je vstoupit do společenství "světských" lidí, do jejich zápasu o pravdu a tam svědectvím prorockým a apoštolským pomáhat, aby člověk na tomto světě žil plněji a poznával lépe. Jeho posláním je ukazovat na hranice pozemského hledání pravdy a volat člověka k odpovědnosti, sebezpoznání a službě lidem. Pravda evangelia není ideologií, tj. světovým názorem, filozofií dějin nebo společnosti. Pravda evangelia je zásah, shůry do lidského života, dar milosti a zároveň výzva, aby člověk se vším, co má ... dával se do služeb bližnímu v jeho nejrozmanitějších potřebách, úzkostech a bídách" (Evangelium o cestě za člověkem, 258). Nejvlastnější působení křesťanského společenství na okolní svět, nejúčinnější jeho nástroj není v tvorbě sociálních, kulturních nebo politických programů. Hromádka pozoroval, že mnohem účinněji působí křesťanský sbor na své okolí ovzduším, které z něj vyzáruje. Poprvé, a hned velmi určitě, to vyložil již r.1935, a potom ještě mnohokrát: "Primitivní, a přece velmi rozšířený předsudek má za to, že náboženství působí veřejně, jen když se z něho vytvoří přímý plán pro úpravu a reformu sociálních a politických řádů, že je tedy nutno udělat z evangelia sociální program pro politickou a kulturní stavbu společenskou, aby mělo význam pro svět a jeho úkoly. Dějiny křesťanství dokazují, že tomu tak není. Apoštolská církev se rozrostla v útvar světový a tvořila ovzduší pro přestavbu celého světa, aniž chtěla svět reformovat" (Lutherův odkaz, 1935, 93).

Hromádkův důraz na klad evangelia se promítá až v to, že umožňuje křesťanu a křesťanskému společenství kladný, nadějný, perspektivní přístup k okolní společnosti. Eschatologická povaha pravdy nevylučuje jednostranné rozhodování v dějinách, nenutí církev ohlašovat své výhrady a svou distanci na všechny strany.

Hromádkovi byla cizí myšlenka "eschatologické výhrady", kterou rozvíjí tzv. politická teologie K.Rahnera a J.B.Metze,

kteřá požaduje pro cířkev roli společensko-křitickou. Hromádka se tu částečně liší i od svého kolegy a spolupracovníka Sl. Daňka (Kristus revoluce) i od staršího směru v myšlení českého evangelictva, které si na svém sjezdu r.1903 vybralo poslání mravně křitické. Viděli jsme, že Hromádka ve svém myšlení nikdy nedal různým společenským a dějinným silám splynout s královstvím božím. Věděl však, že "eschatologická výhrada", jakkoli formulována, může být zneužita a obrácena ve svůj opak, je-li jí užito nediferencovaně, nehistoricky, způsobem, který nivelizuje všechny dějinné fenomény. Sebespravedlivé cířkvi se "eschatologická výhrada" snadno stane bezpečným azylem, neutrální pozorovatelnou, zatímco ji měla zpokornit výzvou k pokání. Cířkev nevyhlašuje eschatologické výhrady, nýbrž sama pod nimi, v jejich palčivosti, žije.

+

Naznačené důrazy, jež jsem vybral pro jejich poměrnou plynulost a trvalost v Hromádkově myšlení i pro jejich aktuálnost v probíhajících bohosloveckých rozhovorech a sporech, mají zřetelnou souvislost s jádrem jeho bohoslovecké pozice, opřené o objektivní svrchovanost milosti. Žijeme z božího odpuštění - se svými výhradami i bez nich. "Ve všech historických vyznáních... uvádí se jako základní realita ve vztahu mezi Bohem a člověkem, mezi člověkem a člověkem odpuštění hříchů. Věřící křesťan v osobním životě i v cířkevním společenství nežije z idejí, dogmatických formulí anebo mravních norem. Vše to může být a je nezbytné pro kontinuitu přítomné cířkve s dobou apoštolskou. Ale vlastní náplň jeho života je vědomí, že žijeme z odpuštění jako daru svrchované milosti boží... Teologie nedosahuje pravé své hloubky, jestliže nepromikne při všem svém studiu historickém a literárním, dogmatickým a kultickém do tohoto ponoru. Tu jde o tajemství v ryzím slova smyslu, bez jakýchkoli mýtických nebo iracionálních spekulací" (Proč žiji, 1969: Pravda a život, 114). Kořeny Hromádkovy pozice proto správně a výstižně charakterizuje J.Smolík (úvod k téže publikaci, 8), když je vidí v "jistotě víry, opřené ne o pravdu o Bohu, nýbrž přímo o realitu Boha v Kristu,

uchopenou v modlitbě, adoraci... Tato pozice se vymyká pojmovému uchopení, protože je to pozice absolutní otevřenosti vůči Bohu".

Hromádkovské bádání však musí přesto snést co nejúplnější evidenci o postižitelných momentech Hromádkova teologického vývoje, o jeho kontextech a průvodičích. Jedním z těchto momentů byl nepochybně Hromádkův trvalý zřetel k situaci, do které mluvil, a k prostředí, jež chtěl oslovit. Vliv tohoto momentu by bylo možno stopovat i v nahoře naznačených úvahách. Hromádka pozoroval, že české prostředí, a také prostředí českých evangelíků, je zasaženo nálezou rozěřirající skepse a počínajícího cynismu spíše než titánského vzmachu, jak tomu bylo v sousedním Německu, kde tvořil Karl Barth. Čeští evangelíci pak byli v pokušení vyvažovat svou sociální a kulturní degradaci podezřívavě chladným postojem vůči každému tvůrčímu programu, na němž se sami nepodíleli. To vše, a další faktory, jež bude nutno identifikovat a právně zhodnotit (analýzy Masarykovy, hloubkové sondy Dostojevského aj.) hrály také svou roli při formulaci Hromádkovy vize cířkve, která nežije z nedostatků lidských dějin, nýbrž z božího smilování.

G y u l a N a g y

NOVÉ PODNĚTY ETICKÉHO MYŠLENÍ
V PROTESTANTSKÉ TEOLOGII
SOCIALISTICKÝCH ZEMÍ

Gyula Nagy, profesor systematiky na Luterské akademii v Budapešti, přednesl na podzim 1973 ve Vídni na zasedání společnosti "Societas ethica" referát, ve kterém se snaží hodnotit kladný přínos, jaký pro křesťany ve východních zemích znamenaly otázky položené novou politickou skutečností, v níž se socialistickým přerodem svých zemí ocitli. Pro nás je tento referát zajímavý jako svědectví o tom, jak se s novou skutečností vyrovnávají sesterské církve. Uvádíme zkrácený překlad článku z "Zeichen der Zeit" 1974, 167.

Naše církve zažily v nejnovejší době tak radikální proměnu své dějinné situace jako sotva kdy dříve. V revoluční přestavbě struktury společnosti se musely vzdát svých dřívěj-

ších privilegií a mocenského postavení, které získaly ve středověku a které namnoze - na východě Evropy patrně déle než jinde - trvaly do novověku. Pozbyly tím jak tradiční společenské autority, tak i mnohé vnější podpory církevního života ze strany tzv. křesťanského státu.

Tak byla Ježíšova obec zase jednou na světě odkázána sama na sebe. Správněji řečeno: odkázána cele na moc evangelia a vnitřní síly své víry. V této nové situaci jsme museli, křesťané socialistických zemí Evropy, nově prozkoumat celé své teologické myšlení, etické postoje i církevní praxi. Po dlouhých vnějších i vnitřních zápasech, při nichž jsme nebyli uchráněni chybných rozhodnutí, falešných nadějí i obav, přijali jsme nové společenské zřízení jako svoje Bohem svěřené místo na světě.

Přitom bylo potřebí nových teologických rozpoznání a etických rozhodnutí. Šlo především:

- 1) o nové pochopení poslání církve ve světě,
- 2) o nový životní styl církve i křesťanů v nekřesťanské společnosti,
- 3) o novou interpretaci obecně i sociálně etických zásad pro křesťany i církve v naší společnosti.

Pravoslavní, katolíci i evangelíci došli - z různých teologických premis - přece k mnoha shodným rozhodnutím na etickém poli. S některými z těchto zásad a tendencí našeho myšlení se ostatně setkáváme i v teologii západoevropské anebo církví "třetího světa".

+

V dalším se dr.G.Nagy vyrovnává se starým pokušením církve odvrátit se od světa jako vlastního protikladu církve, zlého a Bohu nepřátelského. Toto pojetí vniklo do křesťanství odjinud a je třeba je odmítnout. Svět je ovšem hříšný, nepřestává však proto být božím stvořením, jehož se Bůh nevzdává, naopak v Ježíši Kristu je přichází vykoupit. Svým Duchem a zvěstováním evangelia v něm působí k obnově a také po vnější stránce v něm skrytě udržuje jeho řád proti zhoubným účinkům hříchu. Proto je nevěcné přetížit jednostranně "horizontální" rovinu života,

jako by svět nebyl božím světem, právě tak jako přetížit rovinu "vertikální", jako by Bohu o svět nešlo.

Středem poslání církve v každém případě zůstává služba božím slovem; také v nekřesťanské společnosti je nejhlubším smyslem služby církve, aby přiváděla člověka do vztahu k Bohu. Bohoslužba, bible, kázání, svátosti zůstávají praktickým středem života církve a chrání před smíšením evangelia s jakoukoliv ideologií, a tak před zfalšováním vlastního základu.

Není však - rozvádí dále dr.Nagy - pravého zvěstování evangelia, které by zároveň nezahrnovalo také službu lásky k bližnímu. Tak se konkrétně víra mezi bližními ustavičně transformuje ve sloužící podobu "diakonické" lásky.

K těmto závěrům vede jak teologie stvoření - Bohu záleží na dobru světa a křesťan má proto k tomuto dobru pracovat; tak teologie inkarnace - Kristovým vtělením se Bůh ujal celého lidství, církev má ve stopách Ježíšových sloužit jak kerygmatem (zvěstováním) tak diakonií (praktickou službou); tak i teologie ospravedlnění - spasení z milosti nevede církev k tomu, aby se stala společenstvím na obranu vlastních zájmů, ale k tomu, aby se svých zájmů vzdávala pro druhé.

+

A pokračuje opět doslova:

Jaké konkrétní změny ve způsobu života církve a křesťanů u nás přineslo toto nové pochopení úkolu Ježíšovy obce ve světě? Chci zmínit tři důsledky:

1. Jako nevyhnutelnou podmínku pro cestu Ježíšovy obce do budoucnosti vidíme uznání "zletilého", "světského" světa. Konstantinská éra, ve které církev korunovala život společnosti, je pro nás uzavřena a nevrátí se. Jakkoliv je uznání tohoto vývoje bolestné pro konzervativní křesťany i církve, obrácené více k minulosti než k budoucnosti, není vyhnutí. Církve Ježíše Krista musí nalézt své místo a svou službu v zesvětštělém světě. Znamená to jasné zřeknutí se každé formy církevního poručnictví vůči společnosti a necírkevním společenským útvarům.

Tento postoj pro nás ovšem neznamená přitakání k nějakému "křesťanskému ateismu". Právě tak to není rezignace před

hříchem v jakékoli formě, znevažování hříchu v nás i ve světě. Nejde ani o žádné odeschatologizování života, odhlédnutí od horizontu věčného božího království, jak se tato pokušení často objevují v moderních teologických proudech. Zletilý, sekulární svět je naším bydlíštěm a naší pozemskou vlastí, cestou, po níž Ježíšova obec putuje a na níž uskutečňuje poslušnost svého dvojího poslání. Není to však cíl, poslední skutečnost; je to jen "předposlední stanice" na naší cestě k "božímu městu".

2. Jako základní biblicko-etický postoj církve a křesťanů v tomto zesvětštělém, zletilém světě vidíme "diakonický" životní styl, služebnou podobu života církve. Co tím rozumíme?

Chtěl bych nejprve ukázat, co takový životní způsob vylučuje. Je neslučitelný s jakoukoli podobou výslovného nebo tajného nároku na panování církve nad společností, s jakýmkoli klerikalismem nebo teokratismem - právě tak jako s každou podobou samolibého ústupu ze světa. Zejména v některých fundamentalistických a pietistických proudech může i toto poslední pokušení být ještě dnes silné. "My jsme vyvolení, vykoupený houf, s hříšným světem nemáme nic společného; však uvidí, jak na něj dopadne trest za jeho nevěru." Pokud církev buď hájí jen své vlastní církevní zájmy a světsko-společenské pozice, anebo přenechává svět jeho osudu, oběma způsoby zapírá boží lásku k jeho stvoření. Církev je povolána sloužit celému člověku a celému světu. Je "církví pro svět" (Bonhoeffer). Také pro ni platí: "Kdo ztratí svůj život pro mne, nalezne jej."

Tato "existence pro svět" smí být - jak jsme už zdůraznili - chápána jen jako nedělitelná služba zvěstovaného i žitého evangelia. Diakonická podoba života církve obepíná právě tak stálou službu božím slovem ve zvěstování, křtu i večeři Páně, jako aktivní pomoc božího lidu pro všestranné dobro všech.

Tak znamená "diakonická teologie" - jak tento základní etický pojem v našich maďarských církvích nazýváme - silné zdůraznění životního svědectví křesťanů v nekřesťanské společnosti včetně zvěstování evangelia, aktivní sociální angažmá křesťanů ve všech oblastech denního života, nezištnou službu všem bez rozdílu, bez postranních myšlenek na získání aspoň části bývalého vlivu nebo privilegií. Lásky k bližnímu se nesmí Ježíšově

obci nikdy stát "prostředkem k cíli" - skutkem k ospravedlnění ani před Bohem ani před světem. Vždy to musí být láska, která zapomíná na sebe a pro sebe nic nehledá: ani dík ani slávu ani poctu. Jako své vlastní místo vidí místo "diakona", sluhy v boží domácnosti (Mt 20,26-28), tedy místo poslední: tam slouží druhým celým srdcem a celou silou, tak jak to dělal i její Pán, který nepřišel na svět, aby si dal sloužit, ale aby sloužil.

Touto diakonickou podobou církve v sekulárním světě nechceme otevřít dveře nějakému novému "sociálnímu evangeliu" nebo plytkému praktikismu. Křesťané těchto církví vědí velice dobře, že zavázání ke službě v tomto světě není žádné "poslední pouto", poslední cíl. Vždy je to však nejbližší cíl: bezprostřední pokračování zvěstování evangelia a pravé ovoce víry.

3. Jako třetí důležitý rys tohoto diakonického životního stylu zmiňují stálou otevřenost a připravenost křesťanů našich církví k etické spolupráci s lidmi jiného náboženského nebo světonázorového přesvědčení; tak dochází k "dialogu všedního dne" uprostřed života společnosti.

Právě tam, kde bez postranních úmyslů přiložíme ruku ke společnému úsilí ve velkých i malých úkolech života společnosti, aby se pomohlo trpícím, aby bylo na světě spravedlivěji, vytváří se ovzduší nezbytné ke skutečnému dialogu mezi křesťany a nekřesťany: k naslouchání druhému bez předsudků, k vlastnímu vydání počtu z naší víry a etických zásad. Tento "praktický dialog" v kancelářích a továrnách, na ulici a v přátelském kruhu křesťanů i nekřesťanů po mém soudu pořád ještě málo známe a málo oceňujeme; ale je mnohem významnější než teoretický dialog mezi odborníky - jakkoli i ten může být důležitý.

+

Co znamenají tyto teologicko-etické výpovědi pro křesťany i církve v socialistických zemích Evropy prakticky?

Obzorem diakonské funkce církve je celost lidského života, na všech rovinách a ve všech souvislostech osobního rozměru i společenské skutečnosti. Jde o službu tak širokou a mnohostrannou jako je život sám; proto můžeme naznačit jen několik postřehů.

1. Za vlastní oblast křesťanské lásky k bližnímu platí tradičně oblast osobně lidských vztahů. Zde na nás čeká denně tisíc malých dobrých skutků všedního dne: v rodině, zaměstnání, v denním styku se známými i neznámými. V našem zrychleném životním tempu vzrůstá nebezpečí, že největším nedostatkovým zbožím bude čas pro druhého: pro rodinu, sousedy, lidské nouze kolem nás. Pomysleme jen na "nejmenší" z evangelia, kteří nás tak často potkávají v podobě osamělých, zapomenutých, odstrčených - na lidi, kteří hladovějí a žízní po troše lidské blízkosti a porozumění. Na ty, kdo pod nějakým neštěstím, jež na ně dopadlo, anebo také v honbě za stále větším hmotným blahobytem ztratili vlastní smysl života. To jsou dnes naši "bližní", i kdyby nebyli bratřími a sestrami ve víře.

2. Za druhou důležitou oblast dnešní křesťanské diakonie pokládáme v našich církvích vyzařování křesťanského společenství víry a života do jiných sociálních společenství: do rodin, pracovních skupin, národa, lidské rodiny. Žije-li například křesťanská rodina ryzím manželským a rodinným životem nebo pracují-li křesťané poctivě a nesobecky ve svém pracovním kolektivu, nezůstane to nikdy skryto a bez užitku. Můžeme takto nejen užitečně prospět druhým kolem sebe, ale můžeme i bezděky vydat velmi konkrétní svědectví o své víře. Právě tehdy, žijeme-li obklopeni nevěřícími, kteří jsou namnoze o evangelium naprosto neinformováni anebo mají o něm velice zkreslené představy, pak celý náš způsob života, každé slovo a každý čin znamená svědectví ve prospěch Krista a evangelia nebo proti němu.

3. Musí nám však být jasno, že se lidský život nevyčerpává jen v osobních vztazích. Je zřejmé, jak velice je určován osobní osud jedince hospodářsko-sociálními, politickými a kulturními strukturami společnosti. Kde způsobuje nespravedlivá struktura předem utrpení i smrt miliónů, můžeme, již vzhledem k obrovskému rozsahu bídy, pečovatelskou charitativní diakonií pomoci jen velmi nepatrně. Proto se nemůže křesťan vyhnout odpovědné spoluúčasti na přestavbě zastaralých nebo hříšně nespravedlivých forem uspořádání společnosti. V době, kdy je ve většině světa tato přestavba v plném běhu a dříve nebo později zasáhne i končiny dosud nedotčené, nemá křesťan možnost žádného "neutrálního prostoru".

Náš Pán nás vždy znovu posílá konkrétně do služby tam, kde jde o pomoc chudým, trpícím, utiskovaným.

Zvláštní důraz přitom v našich církvích padl na "mírovou diakonii". Kdo zná nepopsatelné utrpení, kterým prošly naše země v obou posledních válkách, snad pochopí, proč si naše církev tak váží úsilí o mír a samy se na něm chtějí podílet. Mír je v našem povědomí velmi konkrétní a velmi široký pojem: nejdůležitější vnější předpoklad přežití miliónů lidí, rozvinutí jejich života, ekonomického, kulturního i morálního rozvoje společnosti - a konec konců také nerušené služby a života církve samé. Mír pro nás představuje nejširší společný sociálně etický cíl lidstva v tomto čase.

4. Strukturální změny, které jsou pro lepší lidské soužití nutné, uskutečňují ovšem lidé, a lidé také v nových strukturách žijí a naplňují je obsahem. Proto musí přestavba vnějších struktur společnosti vždy jít ruku v ruce s přestavbou "vnitřních struktur člověka", s jeho novým sociálním postojem.

Nelze ani dost docenit nutnost odborného vědění v hospodářských, sociálních a politických problémech - a to v komplexním, interdisciplinárním smyslu. Lidé církve, teologové, jsou často strašně nevědomí v nejdůležitějších socio-ekonomických, politických i vědecko-technických otázkách naší doby. Měli bychom se tu pilně učit a velice si vážit odbornosti v těchto problémech.

Avšak k proměně mentality patří též - a to je zcela jistě genuinně etická úloha pro církev a křesťany - také vybudování nového sociálního postoje: vnitřní pohotovosti žít pro druhé. Struktury potřebují člověka; nové a spravedlivější struktury nemohou správně fungovat bez nových a spravedlivějších lidí. Tento požadavek znamená stále zcitlivovat svědomí lidí v sociální oblasti, pro dobro a záchranu celého lidstva.

Předpokladem pro to, aby konal takovou společenskou diakonii přestavby lidského smýšlení, zůstává pro křesťana každého dne vlastní radikální přestavba v nového člověka, znovuzrození. Bez evangelia, bez Ježíšova příslibu takové vnitřní proměny, ztrácí křesťanská společenská odpovědnost svůj nosný zá-

klad. Z tohoto darovaného denního obnovení ve víře vyznařují však síly, které naplňují odvahou a radostí, abychom svou vnitřní etickou službu v naší společnosti konali bez malomyslnosti a statečně: v osobně lidských životních vztazích, ve světě socio-ekonomických struktur i ve službě proměny mentality ve společnosti.

Zpracoval Milan Hájek

POSLÁNÍ CÍRKVE V PŘÍTOMNOSTI

1. Obzor poslání

(1) Vyznáváme, že Bůh započal v Kristu dílo obnovy světa a že jeho záměr bude při Kristově příchodu na konci věků zjeven v odhalené pravdě. Tato naděje tvoří vlastní obzor poslání církve. Ježíš Kristus, který na sebe vzal lidskou podobu, je svým Duchem přítomen všude tam, kde se vede zápas o uskutečnění pravého lidství (Řím 8, 19-22). Jako Kristovo tělo se církev na humanizaci světa podílí způsobem, kterým odpovídá na zvěst evangelia.

2. Zdroje poslání

(2) Pro své poslání je církev stále znovu vyzbrojována zvěstovaným evangeliem ve společenství lidí, kteří se u stolu Páně přiznávají ke Kristu, v jehož jméno byli pokřtěni, jako k Pánu svých životů i světa. V tomto společenství je křesťan osvobozován k radosti, vyjadřující se jak bohoslužebnou adorací (Sk 2, 46 EN AGALLIASEI), tak účinnou služebnou přítomností Kristova lidu ve světě (Sk 3, 1-11).

3. Církev dlužnicí všech

(3) Radost a svoboda víry míří s vnitřní nutností k člověku v jeho přítomnosti. Vzkříšený Pán strhuje církev do postoje dlužnice všech (Řím 1, 14). Zbavuje ji farizejství, povýšenosti

a samospravedlnosti. Strženost evangeliem vyjadřují od nejstarších dob přímluvně modlitby, v nichž se církev solidarizuje se vším stvořením, zejména se stvořením trpícím (Řím 8, 23). Církev je dlužnicí všech a nezajištěnou poutnicí na cestě svého Pána jen tehdy, je-li svými nejhlubšími bohoslužebnými projevy přítomna reálnému světu své současnosti, nežije-li ani ve světě minulosti ani ve světě iluzí. Přítomnost má pro ni ve všech dobách povahu přítomnosti soudů a zaslíbení Božích. Soudy volají k pokání, zaslíbení otevírají nové možnosti. Právě proto, že přítomnost je pro církev přítomností toho, který je tentýž včera i dnes i navěky (Žid 13, 8), objevuje ji stále znovu v prorocké odvaze víry a v moulitebném soustředění.

4. Otázka prorocství

(4) Umění vrhnout světlo na cestu církve v přítomnosti je darem prorockým. O funkci a povaze prorockého daru (charismatu) se dnes vede v bohosloví tak široká diskuse, že by nebylo odpovědné chtít v této otázce dát definitivní odpověď. Máme za to, že tak jako nelze vytvořit naprostou paralelu mezi společenstvím starozákonního lidu, které bylo zároveň společenstvím národním a státním, nelze také ztotožnit prorocství ve Starém zákoně, které bylo funkcí tohoto lidu, s prorocstvím v Novém zákoně.

(5) Ve svém hodnocení přítomnosti vnesl do diskuse o prorocství nový aspekt J.L.Hromádka, který je pochopil také jako přiznání k pozitivním hodnotám dějin - konkrétně k hodnotám socialismu, který vzešel z Říjnové revoluce.

(6) Představitelé naší církve v letech mezi dvěma válkami zastávali většinou stanovisko, že církev na synodech nemá mluvit do veřejných záležitostí, nýbrž že se má soustředit na duchovní život. Toto stanovisko proniklo hluboko do sborů.

(7) Po válce ovšem u nás došlo k revoluční politické změně a k podstatné proměně postavení církve ve společnosti. Z určité přízně za první republiky se církev dostala do situace, kdy je zbavena politických opor; je to pro ni situace nová, teologicky ovšem zdravější a nadějnější. Staví před nás bohoslovec-ké otázky v ostřejším světle a vzhledem k průměru ekumeny s mož-

ností jistého předstihu. Je proto závazkem naší teologické práce promyšlet a formulovat tyto nové problémy. Patří k nim i problém prorocství. Jeho nové promyšlení v rámci situace, ve které jsme, zatím nebylo podniknuto. Je jasné, že nemůžeme setrvávat v pozici neutrální nadřazenosti z doby mezi válkami, v níž bychom se soustředili jen na duchovní věci, která ostatně ani tehdy neutrální pozicí být nemohla. V zápase o mír a spravedlnost nemůže církev zůstat neutrální. Stejně tak však není možno, aby vytvářela frontu, ani aby se ve svých postojích dávala určit svými institučními zájmy, náladami nebo omezovat jen konfesijními nebo národními obzory či politickými koncepcemi. K služebné přítomnosti církve ve světě nepatří snaha vytvářet politické koncepce a angažovat se pro jejich uskutečnění. Ta je kořenem konstantinského bludu.

5. Současná teologická krize církve

(8) Pro pochopení současné krize naší církve je třeba si ujasnit tři pojetí, mezi nimiž u nás dochází k napětí.

(9) A. "Zásvětné" pojetí církve jako společenství "laciné milosti": Taková církev uhýbá Kristově přítomnosti, snaží se své členy vytrhnout z odpovědnosti za svět, odkazuje do záhrobí a nabízí lacinou milost bez životního závazku následovat Krista. V takovém zasvětně spiritualistickém pojetí se církev proměňuje v generální pojišťovnu spásy, v instituci soustředěnou na vlastní provoz a sebezáchovu.

(10) B. "Vnitrosvětské" (Výraz "vnitrosvětský" přejímáme z německé literatury, protože zatím nemáme přiměřený výraz český, který by vyjadřoval naznačené pojetí.) pojetí církve: Z cesty za Kristem církev schází i tehdy, soustředí-li se převážně na úkoly společenské přestavby světa, na programování těchto úkolů v domnění, že tím uskutečňuje království Boží. Proti Korintánům, kteří měli za to, že již vešli do království (1 Kor 4, 8), Pavel zdůraznil, že v této přítomnosti máme pouze závdavek Ducha (2 Kor 1, 22 5, 5 též Ř 8, 23), nejsme však ještě dokonalí (Fil 3, 12). Ztráta budoucnostního pólu víry může nastolit zákonické sudičství. Strhuje pak církev na mocensko-politickou rovinu.

(11) Obě naznačená pojetí ohrožují vlastní smysl církevního poslání. Ostatně, jak ukazují dějiny, začnou dříve nebo později působit retardačně.

(12) C. Církev poutníků: Vzkříšený Pán vede svůj lid jako církev poutníků po úzké cestě mezi únikem do věčnosti a určitou formou angažovanosti, jíž se ztrácí mezný obzor jeho příchodu. Ukřižovaný a vzkříšený Kristus se ve zvěstování církve přiznává k tomuto světu, který byl stvořen pro něho a skrze něho (Kol 1, 16). Po Kristově vzkříšení svět - všechna kosmická i dějinná skutečnost - nepatří démonům, nýbrž Bohu, který jej stvořil. V Božím jménu smíme a máme přemáhat zlé s jistotou, že na konci dějin zvítězí Boží pravda. V této víře jsme přesvědčeni, že všechna dobrá práce má svůj smysl. Na tom pozadí kladně oceňujeme hodnoty civilizace a kultury a podílíme se na jejich tvorbě.

(13) Svět ovšem v této časnosti není ještě světem vykoupěným. V eschatologickém dění, na které čekáme ve zvěsti a životě sborů, odhaluje vzkříšený Pán falešné a mesiánské nároky církve i všeho stvoření, osvobozuje od nich své vyznavače. Posílá je, aby byli služebně přítomni ve světě. Kristovské projevy služby člověku vyrůstají z prostředí konkrétních zkušeností. Svou svobodu k lásce a službě však nesmí křesťan užívat jako "zástěru zlosti" (1 Pt 2, 16). Poutnická cesta znamená, že církev se varuje pokušení diabolizace jedněch stránek dějinné skutečnosti a posvěcování druhých Božím jménem. Eschatologická existence, která ví o dočasnosti lidského života, o nedokonalosti každého lidského díla a o předběžnosti tohoto věku, je něco zcela jiného než vnitřní emigrace, která se zříká odpovědnosti. Je to cesta věčnosti, strážlivosti, otevřenosti, trpělivého hledání v naději i ohledávání v pokání (Iz 8, 10 - 9, 2); vede k přesahování problematiky, do níž se lidský svět sám uzavírá.

(14) D. Podstata krize: Základní teologická krize spočívá dnes v tom, že naše církev nedorostla oné roviny, kterou označujeme jako rovinu eschatologickou a že se na synodech ocitá v teologickém vakuu. Není jasně a zřetelně rozlišováno mezi pojetím vnitrosvětským a pojetím eschatologickým. Nejde ovšem

jen o teoretické rozlišování. Jak ukazují kritické hlasy uvnitř církve s poukazem na minulé synody (XVI. a XVII.), jde předně o to, že církev nemá dost vnitřních teologických sil, aby se nedávala vnitrosvětským pojetím strhnout k různým projevům a postojům, jejichž zázemí nebylo v teologickém rozhovoru ujasněno nebo bylo příliš určováno dějinnou situací. Někteří členové XVII. synodu se, jak dosvědčují, necítili vnitřně dost svobodní ve svém rozhodování. Došlo tak ve skutečnosti k vážnému oslabení základu církve, jímž je vnitřní svoboda z evangelia.

(15) To má i další důsledky:

a) Nejednou si dáváme vnucovat svá témata zvnějšku, místo abychom je přijímali zevnitř, ze zvěsti Písem. Synody proto nezvládají svá témata z víry.

(16) b) Nedovedeme se soustředit na své n vlastnější poslání a nedovedeme společně hovořit o vlastních bohosloveckých základech. Ztrácíme se v otázkách řádů, v otázkách právních a hospodářských, zatímco vlastní život a zápasy víry o pochopení zvěsti Písma ve sborech na synod nepronikly.

(17) c) Má to ovšem i důsledky ve vztahu k veřejnosti: církev se svému okolí začne jevit jako instituce, která se přímo a bezprostředně podílí na veřejném politickém dění, jako instituce kulturní nebo osvětová. Poněvadž však její ideové východisko se liší od východisek ostatních veřejných institucí, jeví se pak církev jako síla provokující, ne-li protikladná. Naproti tomu je naším trvalým úkolem, pokud je na nás (Řím 12, 18), vydávat před světem jasné svědectví a nedopouštět, aby jméno Boží a dílo Kristovo bylo znevažováno podezřením, že se církev o ně chce zasazovat politickými prostředky. To Ježíš svým životem jednoznačně odmítl. Církev Kristova působí ve světě jako kvas nepřímé. Jejím posláním není panovat, nýbrž sloužit (Mk 10, 42-45 Lk 22, 25-27). Zeslábla-li její oddanost Kristu ve společenství sboru, nemůže svou situaci řešit teologicky tak, že se začne přímo angažovat ve světě. Nevyřeší ji tím, dovolí-li, aby do teologického vakua, k němuž došlo na synodech, pronikalo vnitrosvětské pojetí církve. Toto pojetí ohrožuje teologickou základnu zevnitř. Zásvětité pojetí se může opřít

o jistou tradici; zatím však nenabídlo přesvědčivější argumenty, s kterými bychom se musili vyrovnávat, a nemá ani přitažlivost pro mladou generaci. Zato vnitrosvětské pojetí má argument v objevu Ježíšova lidství. Nezapomenme však, že Ježíšova solidarita s člověkem byla solidaritou na hluboké lidské rovině a že jeho skutky lásky a pomoci nedovolují sestavit žádnou vnitrosvětskou koncepci, podle které by byl Ježíš postupoval. Pomáhal proto, aby pomohl, uzdravoval, aby uzdravil; bránil se tomu, aby jeho skutky lásky byly zneužity jako prostředky k posilování skupinových zájmů. Ježíšova solidarita neměla nic společného se zákonickým pojetím spravedlnosti zélotů, v nichž Ježíš viděl pro sebe satanské pokušení (Mt 4, 8-11 Mk 8, 21-23). Vnitrosvětské pojetí není vůči pokušení zákonictví odolné.

(18) Naše základní krize je krize christologická. Spočívá v kusém chápání osoby a díla Ježíše Krista, konkrétně v nevyřešenosti otázky poměru milosti a zákona, která je pro pochopení evangelia ústřední.

(19) Bylo by pošetilé nekonfrontovat v otevřeném rozhovoru pozici, kterou zastáváme v odpovědnosti za budoucí cestu církve, se svědectvím Písem, a bylo by teologicky nevěcné odbýt ji výtkou, že nadbíhá stávajícím pořádkům.

6. Přítomnost církve ve světě v modlitbě a službě

(20) Věříme, že nejvlastnější službou církve, kterou je pomáháno světu a lidem v něm, je přímluvná modlitba. Modlitba zbavuje církev namyšlenosti, jakoby ona měla na všechny bolesti světa recept, i zase malomyslných křečí, že její recepty jsou odmítány a že nemá dost moci, aby je světu vnutila. Nadto ji modlitba osvobozuje i zavazuje k tvořivé účasti na každém díle nápravy a pomoci. Má-li se církev modlit za svět a sloužit v něm, musí se v něm také umět pravdivě a věcně orientovat.

(21) Od nejstarších dob se církev modlí za mír (1 Tim 2, 2), za spravedlivou vrchnost (1 Pt 2, 13) a za jednotu všech křesťanů (Jan 17, 21).

(22) A. Mír. Církev je přesvědčena, že předpokladem trvalého míru ve světě je dorozumění, důvěra, odpouštění a smíření mezi lidem i mezi národy. Tyto hodnoty jsou v evangeliu. Církev

má za to, že svou prací ve sborech i ekumenickými styky prospívá míru ve světě. Ví ovšem, že mír je i záležitostí politickou, v níž jde o to, nalézt také mocenské předpoklady pro dosažení a udržení míru. Jde o konkrétní návrhy, o jejich výklad a přijetí ve veřejnosti. Otázka míru je v atomovém věku existenční otázkou celého lidstva; starost, aby se evangelium dostalo lidem živým, opravňuje dnes i přímé slovo církví k této věci. Církev českobratrská evangelická se na minulém synodu rozhodla pro spolupráci v KMK v naději, že v jejím ekumenickém společenství bude možno jednat o otázkách míru s bratry z celého světa a vytvářet ovzduší dorozumění a pokoje ve světě. Církev musejí dbát toho, aby se nestaly základnou názorů, které by mohly zvyšovat napětí ve světě a tím přibližovat nebezpečí atomové války.

(23) B. Spravedlnost. Církev nemůže nevěřit, že mír je ohrožen i tam, kde narůstá hlad, bída a útisk celých národů. Souhlasíme s těmi hlasy v ekumeně, které odmítají optimistický evoluční pohled na vývoj lidstva a upozorňují na hluboké rozdíly mezi národy a společenskými skupinami a na skutečnost světového třídního boje. Svému postoji v těchto věcech dává naše církev výraz podporou programu boje proti rasismu, přijatého SRC, i spoluprací v KMK, solidarizujíc se tak s bratry z "třetího světa", kteří bojují za rasovou rovnoprávnost a za odstranění hospodářského útlaku svých zemí.

(24) Opouštěli bychom ovšem základnu evangelia tam, kde bychom přistupovali k otázkám míru a spravedlnosti ve světě pouze z vnějších vypočítavých motivů a chtěli tak zajišťovat pro sebe větší prostor vlivu a působení, nikoliv z motivů odpovědnosti za všechny lidi, za které Kristus umřel (2 Kor 5, 15) a z motivu ryzí solidarity s trpícími, v nichž je Kristus ve světě přítomen (Mt 25, 40).

(25) C. Socialistická přítomnost. Poněvadž Kristovo vítězství platí všude, nemůže církev své poslání plnit jinak než že přijme za čas své služby právě tu přítomnost, do které je poslána a právě to místo, na které je svým Pánem postavena. Proto cesta vnitřní i vnější emigrace není naše cesta. Žijeme v rámci socialistických států. Jako systém vlády je socialismus

v současné době skutečně právě v těchto státech. Přitažlivost socialismu pro "třetí svět", pro mladou generaci celého světa (Světová studentská křesťanská federace), pro řadu významných teologů, je veliká. Skutečnost, že jsme v posledních letech prošli krizí, na tom nic nemění. Přitažlivost socialismu spočívá v tom, že je takovým uspořádáním společnosti, které odpovídá racionálním možnostem a dějinným podmínkám v době industrializace a vědecko-technické revoluce. Služebná přítomnost křesťanů se v socialistické společnosti projevuje předně v tom, že nemohou jinak než poctivě konat svou práci jako službu člověku, snaží se přitom odkazovat svědectvím života ke Kristu. V něm hledají nejen osobní potěšení evangelia, nýbrž i sílu k poctivosti, obětavosti, pravdivosti, k tomu, aby se nedali pohltit konsumním způsobem života a nezájmem o souvislosti širší a hlubší.

(26) D. Stát. Entuziastický anarchismus, který si církev idealizuje do podoby království Božího a zásadně odmítá mocenské struktury, není biblický (Ř 13, 1 1 Pt 2, 13n). Církev oceňuje služby těch, kdo v mocenských strukturách odpovědně stavějí hráze anarchii a organizují podmínky vnějšího života. Proto se také křesťané vždy modlili za ty, kdo jsou v moci postaveni (1 Tim 2, 2). Církev je si vědoma toho, že v širším národním a státním společenství musí respektovat právní řád v celé společnosti. Svobodě víry zaručené ústavou rozumí tak, že v otázkách víry a vyznání má svobodu k tomu, aby ve své poslední oddanosti a ve svých rozhodováních z víry patřila jedině Kristu.

(27) Žijeme ve společnosti, kde vzrůstá počet těch, kdo církev a její podstatu neznají a kde proto může snadno dojít k různým nedorozuměním i napětím. Nesmí být záměrem církve takováto napětí vyvolávat nebo dokonce vyhledávat. Ve své specifické přítomnosti ve světě, která je přítomností ve víře, nikoliv přítomností mocensko-politickou, musí církev hledat vlastní cesty, jak by nedorozumění vysvětlila, varujíc se nátlaku uvnitř církve i mimo církev. Může přitom počítat jen s pravdivým, otevřeným a trpělivým rozhovorem u vědomí, že ani ona nikdy nemá pravdu cele v rukou a v naději, že tato pravda se dotkne svědomí těch, kdo o věcech rozhodují (Mt 10, 18nn). Kristova církev

nevyhledává mučednictví, dovede se však radostně přiznat ke Kristovu kříži (1 Pt 2, 21nn Žd 11, 26 Sk 5, 41).

(28) E. Ekumenické hnutí. Je nadějným rysem našich dní, že se při plnění svého poslání, zejména ve věci míru a spravedlnosti ve světě, setkávají církve v ekumenickém hnutí. Vyznání víry v církev obecnou a modlitby za jednotu tak nabývají konkrétní podoby. Nechceme ovšem za cenu vnější jednoty přejít hluboké otázky víry a svědomí, i když jsme otevřeli přístup ke stolu Páně křesťanům jiných denominací. Tím, že československá církev evangelická otevřela přístup ke stolu Páně, dala najevo, že chce ekumenismus chápat v perspektivě budoucího shromáždění kolem trůnu Beránkova, nikoliv však ve světle jeho případných výhod nebo vnějšího vlivu.

7. Církev znamená nového stvoření

(29) Církev nemá cíl sama v sobě. Na konci věků církve nebude (Zj 21, 22). Avšak do svého příchodu si tu Kristus bude shromažďovat svůj lid. Služebná přítomnost církve neznámá její rozplynutí ve světě, nýbrž vede k hlubšímu obecenství víry s Kristem. Toto obecenství vystupuje ze své poloanonymní rozptýlenosti na veřejnost v bohoslužebném shromáždění. V tomto shromáždění dochází z Ducha svatého k obrácení a znovuzrození (Mt 18, 3 J 3, 3-7), které jsou základem křesťanova života. Duch svatý v něm osvobozuje od sobectví, nenávisti, zaujetí, myšlení ve frontách, od konfesijní výlučnosti, národního sobectví a zmocňuje ke svědectví a službě. Proto při plnění své funkce nemůže církev než věnovat těmto shromážděním a jejich evangelizačnímu poslání soustředěnou pozornost. Nečiní tak proto, aby vybuodovala vnějšně silnou církevní instituci, nýbrž proto, aby ve světě vytyčovala v obecenství víry, lásky a naděje znamení nového stvoření (2 K 5, 17) a věku budoucího (Žd 6, 5). Církev nebude moci plnit své poslání služebné přítomnosti ve světě, nebude-li se ve vši své křehkosti a předběžnosti shromažďovat a v bohoslužebném životě stále znovu stávat závdavkem a prvotinou nového věku; tak se světu symbolicky ukazuje skutečnost Kristova vzkříšení.

8. Závěr

(30) Pravdu, která může církvi pomoci, zvěstujeme a přijímáme jako osvobození z evangelia. Nemůžeme ji církvi uložit jako břímě zákona či jako požadavky svých ideálů nebo etických představ. Břímě zákona by mohlo zvrhnout církev do situace, v níž by se jí ztratil obličej Božího milosrdenství. Tím ovšem nechceme zastávat lacinou milost, ve které se Boží milosrdenství také ztrácí, kdykoliv se z evangelia stává útěšně sentimentální prostředek.

(31) Máme za to, že budoucí cesta církve bude probíhat ve znamení tvůrčí polarizace mezi pojetím církve jako nového stvoření, kterým se stává v bohoslužebném shromáždění, a pojetím církve jako služebné kristovské přítomnosti ve světě. Tato polarizace je projevem toho, že v této časnosti, pro lidský hřích, nedovedeme spojit lásku k Bohu a lásku k bližnímu v jednotu, která je zaslíbena (1 K 13).

(32) Budoucí cesta církve se může otevřít jen z Ducha. Veni Spiritus Creator: Přijď, Duchu Stvořiteli !

Poradní odbor teologický
pro XVIII.synod českobratrské
církve evangelické,
1973.

Stanovisko poradního odboru teologického k diskusi o elaborátu předloženém XVIII.synodu

Předkládáme své votum k obsahu diskuse o elaborátu "Poslání církve v přítomnosti", jak jsme ji mohli sledovat na základě písemných příspěvků, které došly synodní radě. Většina těchto příspěvků je písemnou formulací ústního projevu předneseného na XVIII.synodu. Přihlížíme i k pozdějším příspěvkům a také k teším 15 bratří a sester z prosince 1973. I když jsme všechny připomínky vzali vážně v úvahu, nedošli jsme k závěru, že bychom museli opouštět zásadní stanoviska v elaborátu vyjádřená.

Rekapitulace

(1) Zájmu o otázku elaborátu, který zaznívá z těchto příspěvků, i věcného přínosu řady bratří si velice ceníme. Jejich přínos vidíme v zásadním rozvedení některých témat, která elaborát předkládá. K nim patří otázka prorocství na základě "vztahu prorok-král v Izraeli", což byl vztah uvnitř Božího lidu, a otázka "notorického nezájmu Nového zákona na společenském řádu jeho doby", s nimiž je potřebí se dále teologicky vyrovnávat.

(2) Důraz na soustředěnost na Písmo, charismata a sbor, na specifičnost a nenahraditelnost poslání církve je v některých příspěvcích velice výrazný. Je významně podtržen proti našemu "církvnímu velikášství, nepochopení Boží pravdy a podlehnutí infekci doby plné falešného humanitářského mesianismu", proti představě, že církev je povolána k řešení a prosazování politických otázek světa.

(3) Pokus najít "cestu mezi tzv. zászvětnou orientací a vnitrosvětskou angažovaností, za níž údajně nestojí hluboký teologický grunt", je označen jako "bezpochyby legitimní". Jeho aplikační rozpracování s příbráním inkarnačního motivu je požadováno jako významný úkol syntézy kladných motivů ve stávajících důrazech v církvi.

(4) Celá řada příspěvků obrací pozornost k otázce angažovanosti křesťana ve společnosti. "Za nejzávažnější teologický problém považují ... trvale otázku angažovanosti jednotlivého křesťana i

celé církve ve společnosti; ta velmi úzce souvisí s ústředním pojmem království Božího ... V duchu poznání pravdy zápasí křesťan i ve společenských vazbách, ve kterých žije, za všechno pravdivé, správné a dobré, o čelá společnost usiluje, pokud je to v jeho možnostech, a usiluje o to, přemáhat trpělivým svědeckým projevem nelásky, podezíravosti a lhostejnosti".

(5) Otázkou angažovanosti, která je do určité míry téžiskem elaborátu a zcela legitimně se proto stala také středem diskuse, se dostáváme k problémům, u nichž nejednou došlo k nedorozuměním, jindy k nutnosti rozhovoru dvou nebo tří pohledů a důrazů. Zmínujeme předně otázky, které do značné míry tvořily spíše předpoklady přístupu k tomuto problému nežli jeho nejvlastnější obsah. K těmto předpokladům patří teologické hodnocení dějinné situace. Zatímco jednomu hlasu v našem označení teologické situace církve v dějinách jako "přítomnosti soudů a zaslíbení Božích" vadí výraz soud, jiný se ptá, zda elaborát je dost pamětliv "katastrofálního běhu lidských dějin", máje přitom na mysli nejen Ř 8, na niž se elaborát odvolává, nýbrž i Ř 1. Sem patří i neoprávněná námitka "úniku do eschatologie".

(6) S teologickým hodnocením dějinné situace a dějinných jevů souvisí ovšem také otázka náboženskosti a mesianismu těchto jevů. Nejednou je v diskusích tento problém zmiňován, aniž se bere na vědomí místo elaborátu, kde se praví: "V eschatologickém dění, na které čekáme ve zvěsti a životě sborů, odhaluje vzkrísěný Pán falešné a mesiánské nároky církve i všeho stvoření, osvobozuje od nich své vyznavače. Posílá je, aby byli služebně ve světě přítomni ... Eschatologická existence ví o dočasnosti lidského života, o nedokonalosti každého lidského díla a o předběžnosti tohoto věku". Nicméně elaborát vychází z předpokladu, že "po Kristově vzkrísěni svět - všechna kosmická i dějinná skutečnost - nepatří démonům, nýbrž Bohu, který jej stvořil". Výhled ke Kristovu vítězství nám odhaluje relativnost náboženských aspektů v dějinách a brání nám označit dějinné jevy bez dalšího za falešné náboženství.

Angažovanost ve světě a svědectví světu

(7) Těžisko elaborátu spočívá v teologickém vymezení vztahu

vnitrosvětského a eschatologického pojetí angažovanosti, což vyvolalo diskusi nejživější, ale také nejčastěji spojenou s nedorozuměním. Teologicky nevěcně je v některých příspěvcích vykládán náš důraz na specifický způsob angažovanosti církve ve světě. Nedorozumění vzniká nad formulací elaborátu: "Církev se svému okolí začne jevit jako instituce, která se přímo a bezprostředně podílí na veřejném politickém dění, jako instituce kulturní nebo osvětová. Poněvadž však její ideové východisko se liší od východisek ostatních veřejných institucí, jeví se pak církev jako síla provokující, ne-li protikladná. Naproti tomu je naším trvalým úkolem, pokud je na nás (Ř 12, 18), vydávat před světem jasné svědectví a nedopouštět, aby jméno Boží a dílo Kristovo bylo znevažováno podezřením, že se církev o ně chce zasazovat politickými prostředky." Nedorozumění má hlubší kořeny. Vyplývá v podstatě z otázek nad principiální pasáží elaborátu o otázce prorocství: "V zápase o mír a spravedlnost nemůže církev zůstat neutrální. Stejně tak však není možno, aby vytvářela frontu, ani aby se ve svých postojích dávala určit institučními zájmy, náladami nebo omezovat jen konfesijními nebo národními obzory či politickými koncepcemi. Ke služebné přítomnosti církve ve světě nepatří snaha vytvářet politické koncepce a angažovat se pro jejich uskutečnění".

(8) Jednostranný výklad těchto míst přehlíží skutečnost, že se v elaborátu mluví o tom, že v socialistické společnosti "vzrůstá počet těch, kdo církev a její podstatu neznají, a proto může snadno dojít k různým nedorozuměním a napětím". Církev se nesmí vyhýbat nesnázím tím, že by nevyznávala pravdu poznanou v Kristu. Mt 10, 18n to dosvědčuje jasně. Nejde tedy o to, že by církev měla přizpůsobovat pravdu evangelia světu tak, aby nikdy a nikde ve společnosti, která se nehlasí ke křesťanství, nedošlo k nějakým nedorozuměním nebo napětím. Odmítáme však alternativu: kolaborace nebo konflikt, jak k ní směřují zmíněné teze z prosince 1973. Navrhujeme možnost jinou: vztah laskavého napětí, který počítá s faktem, že společnost organizují a budou organizovat ve stále rostoucí míře ateisté. Tento vztah nevyklučuje poctivou spolupráci i mezi lidmi, kteří hájí protikladná stanoviska a má vcelku dost zá-

řivý vzor v postoji tzv. apologetů 2.století, jako byl Justinos Martyr. Málo využitě je i poučení a rada, obsažená v tradici reformační, zvláště bratrské (ale nejen tam) v teologických úvahách o poddanosti křesťanů vrchnostem nekřesťanským.

(9) Rozhodli jsme se pro tuto možnost z motivů teologických, které stručně vyjádřil např. J.B.Souček: "Jde o to, abychom myslí i srdcem pochopili, že evangelium je evangelium, ne nějaký nový druh farizejství. Že odpuštění hříchů je opravdu jedinou mocí, z níž žijeme my i celý svět, a že žít z této milosti, v očekávání na ni, vidět sebe i bližní i svět v jejím světle, je jediným únosným základem "křesťanské etiky". Tu je také (...) předpoklad k pravému vztahu ke světu (...): první slovo, které má od nás zaznívat ke světu, není odsudek či dokonce nenávisť, nýbrž milosrdenství a naděje. To není schéma ani zázračná formule, připouští to velmi rozličnou aplikaci, ale kde zvěst milosti není základním nosným tónem, tam všechna činnost církve a všechny pokusy pomoci světu musí nutně končit troskotáním." (Můj teologický vývoj a program 1952, str.18-19)

Poslání církve

(10) Základním posláním církve je zvěstovat evangelium bez opory v "moci mečové" a žít z evangelia. Nový zákon dosvědčuje, že zvěst evangelia o hříchu, odpuštění a novém životě z Ducha neobsahuje konkrétní společenskonápravné programy. Přesvědčujeme se však, že tato zvěst i tak ve světě bezprostředně a konkrétně působí: vnáší do společnosti důvěru, pravdivost, poctivost, smíření lidí, solidaritu a jiné projevy nového života, které, jak věříme, jsou pro život každé společnosti bezpodmínečně nutné.

(11) Církev, která žije svou eschatologickou existencí ze zvěsti Slova, neztrácí tím starostlivý zájem o všechny oblasti života a stvořeného světa. Není jí lhostejné, že budoucnost lidstva je ohrožena a důstojnost lidství pošlapána. Dává tomu výraz v přímluvných modlitbách. Modlíme-li se za mír, za spravedlnost, za lidskou důstojnost, za svět, cítíme povinnost se ve světě orientovat, vyrovnávat se s různými koncepcemi, osvobozovat si nová vidění skutečnosti, vytvářet si úsudek o mnoha

otázkách a zasazovat je do širších souvislostí. Tak vznikají v církvi různé koncepce a formulují se pohledy na situaci, v níž žije. Vyrůstají zpravidla z kající seberevize a věcná sebekritičnost je jejich důležitým rysem. Svých pokusů o výklad situace, vždy jen předběžných, užívá církev především jako pastorační rady pro orientaci v podmínkách, v nichž se rozhoduje. (12) Při jejich tvorbě a formulaci smí být církev určitá, zastávat je v rozhovoru na nejširší ekumenické rovině i doprovázet odpovídající akcí. Úzkostlivě však dbá, aby jimi nebyla zvěst evangelia zastírána a matena, aby nevznikl dojem, že církev musí evangelium nahradit anebo aspoň doplnit ze svého a spasení světa že leží, třeba jen zčásti, v jejích rukou. S tím souvisí i zřetel k tomu, aby při prosazování svých koncepcí nešla mocenskou cestou nátlaku. Svoboda těch, kdo jsou Kristovi, ode všeho lidského, a tedy i jejich svrchovanost, nesmí znamenat setření rozdílu mezi působením církve ve světě a působením politických organizací a státu. Církev proto upouští od toho, aby světu a společnosti předkládala alternativní mocenské programy, které je třeba prosazovat cestou mocenskou.

Naše zvláštní situace

(13) Přijali jsme situaci, ve které církev nemá vnější moc a bohatství. Vyrovnávali jsme se s ní už po léta teologicky. Naším cílem je služba, nikoli moc. To nás uprostřed naší společnosti zavazuje k nesnadnému a dlouhodobému úsilí o promyšlené nové cesty svědectví, které se liší od způsobů církví, které tuto moc a prostředky mají. Pozorujeme však, že i v těchto církvích se na ekumenické rovině začínají tyto otázky nově promýšlet, a to směrem obdobným, jakým se o to pokoušíme ve svém elaborátu. (14) Jako doklad může posloužit diskuse o vertikalizmu a horizontalizmu v SRC. Komise pro víru a řád vypracovala dokument, (česky uveřejněn v Křesťanské revui 1975, str.33-42) v němž se praví: "Vyznávat Krista jako Pána nad vesmírem neukládá církvi povinnost prosazovat univerzální program nebo ideál ani být katalyzátorem nového světa. Jejím úkolem je být prorockým znamením, volajícím ku pokání proti pokušení jak slepého entuziasmu, tak paralyzujícího zoufalství. Zbavena tlaku změnit celý svět

má však být znamením smíření a spojovat ty, kdo jsou lidským hříchem odděleni." (Dokument komise pro víru a řád z r.1973)
(15) Osvědčují se tak základní teze J.L.Hromádky: "Pravda evangelia není ideologií, tj. světovým názorem, filosofií dějin nebo společnosti (...) Církev nesmí znervosnět a hledat umělé cesty, jak zapůsobit na svět. Jejím úkolem není, aby předkládala sociální, politické nebo kulturní programy na výstavbu společnosti. Ježíš Kristus stal se revoluční silou v dějinách lidské společnosti tím, že světem prošel jako ti- chý a pokorný srdcem, že vykonal dílo spasitelné lásky upro- střed hříšníků, nemocných a zavržených a že skončil na kříži. Jeho velikonoční vítězství se událo mimo zachytitelné dění historické a vytvořilo skupinku věrných, která po celá dese- tiletí rostla pro vnějšího pozorovatele jako společenství bez- významných. Církev Kristova koná své dílo pro svět svou pros- tou existencí." (Evangelium o cestě za člověkem, 1958, 255 a 257)

8.října 1974

LID KRISTŮV A JEHO CESTA

Úvodem

- (1) Devatenáctý synod vyslovil otázku "nezastupitelnosti církve". Už podruhé v krátké době se synody zaměřují k pro- blematice církve. V době, kdy se hroutí v životě církve mno- ho věcí, které se ještě včera zdály neotřesitelné, je pocho- pitelná snaha ohledávat základy, a touha, aby naše církev zů- stala věrným lidem Ježíše Krista, věrohodným znamením jeho díla.
- (2) Středem naší víry ovšem není církev, nýbrž Ježíš Kristus. O něm vyznáváme, že nás svou obětí na kříži zastoupil. Byl vzkříšen z mrtvých jako ten, jenž zemřel za naše hříchy a mů- že proto být naším přímluvcem u Otce (1 Jan 2, 1). Evangelisté podávají shodné svědectví, že Kristus musel trpět (M 8, 31): nebylo jiné cesty, neboť tak Bůh miloval svět (Jan 3, 16). Apoštolové pak kladou důraz na jedinnost a jedinečnost (Žid 10, 12) Kristovy oběti, v níž je založeno vykoupení celého lidského pokolení (Ř 5, 16-18); Boží Syn je naším zástupcem jediným (1 Tim 2, 5-6).
- (3) Vyznavačská tradice církve proto mluví o zástupnosti a nezastupitelnosti jen v závislosti na Kristově oběti. Kristus je nezastupitelný. Reformace podtrhla jedinečnost a nezastupi-

telnost Kristovy oběti a vyjádřila ji článkem o ospravedlnění z pouhé víry v Krista. Vymanila tak nezastupitelné Kristovo dílo ze svátostné a hierarchické manipulace církve, která se sama chtěla nezastupitelnosti zmocnit. Když reformátoři, navazující na Augustinovo učení o předurčení, zakotvili existenci církve v Božím vyvolení (tak již Husův spis O církvi), vrátili Kristu jeho nezadatelná a církvi nezastupitelná práva. Podle reformačního vyznání, tkvícího hluboce v biblickém poselství, vidíme církev jen v souvislosti s Kristovou obětí a jeho vzkříšením a nečiníme ji samostatným tématem.

(4) Proto v dalších výkladech raději od pojmu "nezastupitelnost církve" upouštíme.

I. Povaha a poslání církve

1. Povaha

a) (Církev vzniká z Božího rozhodnutí)

(5) Biblická svědectví Starého i Nového zákona jasně mluví o tom, že Pán Bůh povolává na zemi "zvláštní" lid (Ex 19, 5 Tim 2, 14), který chrání jako "zřítelnicí svého oka" (Dt 32, 10).

(6) Kralický výraz "zvláštní" je překladem hebrejského slova "s^egullá", jenž značí "vlastnictví" (srv. kral. "klínat" Kaz 2, 8 Mal 3, 17), ovšem vlastnictví výsadní, odlišné od ostatního majetku.

(7) Zvláštnost Božího lidu je tedy v tom, že patří Bohu jako jeho nezczizitelný majetek. Nelze říci, že církev jsou ti, kdo se rozhodli Bohu (Kristu) patřit. Prvotní je rozhodnutí Boží, nezrušitelně potvrzené smlouvou, že chce své dílo spojit s konkrétním společenstvím lidí v dějinách. Toto rozhodnutí trvá bez ohledu na věrnost nebo nevěrnost lidu - a kdyby už nebylo nikoho, kdo by o to stál, tedy si Bůh vzbudí z kamení - ale zas Abrahamovy syny (Mt 3, 9), partnery své smlouvy.

(8) Toto potvrzuje i okolnost, že výraz "/am/ s^egullá" se objevuje v Ex 19 a Dt 26 v souvislosti s Boží smlouvou /b^erit/. Zkoumání ukazují, že původní význam tohoto výrazu není "dohoda" dvou rovnocenných partnerů, nýbrž ustanovení lenního pána vůči vasalu nebo dokonce až "služební předpisy". - Jiným výrazem,

který se častěji vyskytuje v souvislosti s "am s^egullá" je sloveso vyvolit (bhr Dt 7, 6 14, 2 Ž 135, 4), jímž opět je zdůrazněna priorita svobodného Božího rozhodnutí, jež církvi dalo vznik. - Izrael, ač "svatý", t.j. oddělený a zasvěcený ke službě, je též "pronárodem" chatrou chatrou (Ex 19, 6 gój-nestrukturované společenství): Hospodin si nevybral lid, vybavený už určitým stupněm společného životního slohu /am/, nýbrž: egyptské bezzemky (Dt 26, 5), nepočatý hlouček (Dt 7, 7), lid mdlý, neurozený, vlastně nicotný (1.K I, 27-28 srv. 1.P 2, 10). Také některá místa v evangeliích mluví o tom, jak se církev rodí v okamžicích trapného setkání mezi Mistrem a těmi, kdo ho byli zapřeli, rozprchli se a sedí za zavřenými dveřmi pro strach ze židů (L 24, 36-48 J 20, 26nn).

b) (Obec nového věku)

(9) Izrael jako Boží lid vzniká na cestě z Egypta do zaslíbené země. Na tuto cestu padá ještě stín egyptské nesvobody, projevující se neposlušností, strachem a blouděním. Ale zároveň padá na ni již světlo nového života, Bohem slíbeného, a projevuje se v řádech pospolitě existence, zvláště v řádech obětí. Je tedy Izrael již na cestě, ještě v bloudění, svědectvím o Božím milostivém záměru a cíli.

(10) Nový zákon tuto představu ještě prohlubuje a radikalizuje. Nový věk přišel v Ježíši Nazaretském. Jeho oběť ukončila věk starý (Žd 9, 26). V něm začíná nové stvoření (Zj 3, 14). Z těch, kdo Ježíše ve víře přijali a kolem něho se shromažďují, vzniká obec posledního času (1.K 10, 11). Je to sbor těch, kdo žijí ještě ve věku tomto a neuhýbají před jeho bolestnými rozpory; království Boží je jim ještě předmětem touhy, modlitby a naděje - ale oni zároveň již patří věku novému, mají "nebeské občanství" (Fil 3, 20), jsou v Kristu novým stvořením (2.K 5, 17).

c) (Církev s Kristem)

(11) Nový věk vstoupil do světa obětí Božího Syna, tímto vrcholným projevem Boží lásky. Zůstávat v Kristu znamená proto zůstávat v lásce a oběti (1.Jan 3, 14-16). Způsob Kristův má být způsobem jeho lidu (Fil 2, 5-11), toho malého stádce, jemuž pa-

tří království (L 12, 32). A jen v tomto způsobu, následující Krista poníženého, stává se církev počátkem a projevem nového stvoření.

(12) Je to ponížený Kristus, který byl vzkříšen, vyvýšen a dána mu všechna moc a celá budoucnost (Mt 28, 18-20). Stal se Pánem. Církev jeho panství vyznává tak, že se mu sama podrobuje a nehledá jinde ospravedlnění své existence nežli ve spravedlnosti Kristově. Není to církev, kdo za Ukřižovaného sestoupil do pekel, není to církev, kdo místo Vzkříšeného vstoupil na nebesa (Ř 10, 6-7). Kristus na zemi je církvi přítomen. Ale církev není "Kristus na zemi".

(13) Je významné, že podle novozákonní zprávy (Sk 1-2) k prvnímu shromáždění Kristovy církve nedošlo dřív než po nanebevstoupení. Kristus zůstává svobodným, svrchovaným Pánem i vůči sboru svých vyznavačů, jimž zůstavil zaslíbení Ducha a pověření, aby jeho vládu až do posledních končin země dosvědčovali, ne však reprezentovali (Sk 1, 6-9).

(14) Myšlenku, že církev je s Kristem neodlučitelně svázána, ale tak, že on je jí nadřazen, vyjadřují různé novozákonní obrazy církve: obraz hlavy a těla (Ko 1, 18 aj.), "úhelního kamene" a stavby (Ef 2, 20-21 aj.), vinného kmene a ratolestí (J 15, 5) aj.

(15) Neoddělitelný svazek vyvýšeného Krista a církve je svazkem lásky (Ef 5, 25-32), novou smlouvou milosti a věrnosti Boží, uzavřenou v Kristu a nyní všem nabízenou.

2. Poslání

a) (Část za celek)

(16) Výroky o "lidu vlastním" nejsou v rozporu se skutečností, že Hospodinu patří všechna země (Ex 19, 5b Ž 24, 1). Spojil-li Pán Bůh své dílo s konkrétním společenstvím, neznamená to, že jen pro ně má platnost. Kristova oběť platí celému světu (Ko 1, 20), a tak i proměňující moc jeho vzkříšení (Ef 1, 20-21). Církev jsou ti, kdo tomu uvěřili, Krista vírou přijímají, a tak mají již nyní účast na jeho dobrodiních a Pána Boha za ně chválí.

(17) Názorný pro tento vztah je obraz "prvotín" (Jak 1, 18).

Církev je první úrodou Božího díla, a tímto způsobem patří Bohu. Není ovšem posledním cílem Boží setby, není ještě plnou úrodou, ale již úrodou, která vzbuzuje naději, že také ostatní sklizeň se dostaví.

b) (Církev ukazuje ke Kristu)

(18) Poslání církve k jejímu okolí je tedy založeno v poslání Kristově ke světu celému. To jsme podtrhli již při 18. synodu a znovu zdůrazňujeme. Církev je svědkem i svědectvím, ohlašovatelem i jedním z projevů Kristova kralování. Místem na zemi, kde se Boží odpuštění stává skutečností a nabízí všem.

(19) To jsme se na 18. synodu, ve shodě s významnými ekumenickými dokumenty, pokusili vyjádřit pojmem "znamení". Jako znamení církev odkazuje ke království Božímu, jemu dává růsti a po způsobu Křtitelově vyznává, že to není ona, kdo snímá hřích světa, nýbrž Beránek Boží (J 1, 20, 29).

c) (Pod vedením Ducha)

(20) Není na nás, abychom dopředu vymezovali, jak se poslání církve konkrétně projeví v lidských podmínkách, stále jiných. Vzkříšený Kristus však neponechává svou církev jen jejím úvahám a odhadům; Duchem svatým jí připomíná sebe sama, plnou pravdu (J 16, 13). Tímto způsobem dostává církev "mysl Kristovu", takže vždy znovu proniká v tajemství ukřižování (1.K 2, 6-16), začíná se podílet na budoucí dokonalosti (Ef 1, 13-14) a podrobuje se autoritě svého Pána (1.K 12, 3). Duch svatý uvádí církev do ustavičného pohybu poutnické existence, aby následovala Vzkříšeného na jeho cestě věky a proměnami dějinných situací, naplňuje její službu slova a lásky vždy novým, kladným obsahem. Proto říkáme, že předním zdrojem poslání církve je modlitebné vyhlížení nového seslání Ducha svatého.

+

(21) Avšak bez ohledu na proměny situací k poslání církve provždy patří, aby kázala Boží slovo milosti a soudu, a tak všem lidem oznamovala Boží dílo v Kristu jako nabídku jediné záchrany a naděje; aby budovala svazky lásky a smíření, přimlouvajíc se za všechno stvoření; aby obětavě sloužila všem

bez rozdílu.

II. Církev, do které patříme

1. Obdarování a obžaloba

(22) Naší první odpovědí na zvěst Písem o církvi je slovo vděčnosti. Věříme, že ve svých sborech českobratrské evangelické církve máme podíl na daru církve Kristovy. Vyznáváme, že zde jsme vstoupili do nové situace, vytvořené obětí a vzkříšením Pána Ježíše Krista; zde se nám dostává účasti na Kristově spravedlnosti; zde nacházíme bratry a sestry, kteří s námi mají trpělivost; zde se nám otevírají osvobozující pohledy do spleťtých situací; zde jsme zmocňováni k naději, lásce a službě člověku i k boji proti hříchu.

(23) Na Kristovu bohatství, kterým on svou církev zahrnuje, nemění nic ani zřejmá její ubohost, kterou kajícím vyznáváme. Žalující Boží slovo (Zj 3, 17) nás činí vnímavými i pro trpké výtky těch, které jsme zklamali.

(24) Tomuto obvinění nelze uhnout představami o "neviditelné církvi", jež je dokonalá, ale lidmi nezjistitelná, kdežto lidmi pozorovatelná "viditelná" církev je plná vad. Nikde v Písmu se takto mezi dvojí církví nerozlišuje. Táž nevěrná, chybná, bědná viditelná církev je "svatá", Božím milosrdným rozhodnutím přijatá za vlastní. Reformace užila pojmu "neviditelná" církev (u Bratří: "církev podstatná") v kritice středověké církve, která se domnívala, že disponuje spasitelnými prostředky i právem organizovat společnost shora. Vyjádřila tak zároveň víru v neutučející účinnost Božího tajemství spásy, které sice není evidovatelné, ale působí, zviditelňujíc se v církvi Slovem, svátostmi a vyznáním jejich údů.

(25) V tomto smyslu se přiznáváme ke společenství, do kterého patříme: k českobratrské církvi evangelické v jejích zápasech i selhání, v jejím obdarování i slabostech.

(26) Naše církev není dokonalá. Žije však z Božího smilování, které všichni potřebujeme. Jestliže v něčem ostatní svět předchází, pak v tom, že je jí dááno činit pokání: v upřímné lítosti vidět vlastní viny, veřejně je vyznat před Bohem i před lidmi,

dosavadní názory i praxi revidovat (Dan 9, 5-7).

2. Jednota Kristova lidu

(27) Českobratrská evangelická církev není ovšem jediným útvarem Kristova lidu. Touha po jednotě všech křesťanů vyrůstá z hlubin víry v jediného Pána, vyjádřené jedním křtem, a z obecenství kolem stolu Kristova. Jejím projevem jsou modlitby za jednotu a přímlyvy za vzdálené, ale i účast v organizovaném ekumenickém hnutí. Vážíme si společenství s církvemi, které se spolu s námi podílejí na práci Ekumenické rady církví v ČSR, Světové rady církví, Křesťanské mírové konference a Světového svazu reformovaných církví. Někdy však hlasy bratří, zápasících o křesťanskou věrnost na místech vzdálených a v odlišných podmínkách, nenacházejí u nás dost odezvy. Napříště jim musíme naslouchat s větší pozorností.

(28) Všimáme si, že křesťanská bratrstva jinde ve světě také jako my hledají odpověď na otázku církve. Sílí poznání, že církev selhávaly, když se pokoušely formovat dějiny světa s užitím prostředků vnější moci. Zároveň je však vidět oprávněnou snahu, aby církev nepodlehly pokušení zaujmout roli pasivních pozorovatelů nebo povýšených kritiků toho, co se ve světě děje. Tak jsou církve v celém světě vedeny k základnímu tázání po způsobu své přítomnosti ve světě, ano i po své vlastní povaze. Rozhovory, které se dnes o těchto otázkách vedou, vítáme jako příležitost pronikat k větší hloubce a ryzosti; chceme k nim, pokud dokážeme, ze své situace přispívat.

3. Dílo zvěstování

(29) V našich sborech se pravidelně káže. Jsme vědci, že k této službě Pán církve povolává nové a nové pracovníky. Spolu s ostatními církvemi vzešlými z reformace pokládáme zvěstování evangelia za základní zdroj života, obnovy a svědecké existence církve.

(30) Existují ovšem i svědectví nemnoha anebo žádných slov, kdy zájem, otázku anebo i důvěru lidí vzbudí obětavá služba, vytrvalost v trápení, statečný postoj, laskavý vztah, řádnost pospolitého života. Avšak dříve či později nastává okamžik, kdy takové svědectví musí být doprovázeno živým, mluveným slo-

vem, přiznáním k Ježíši Kristu.

(31) Tím jsme povinni jedni druhým, lidem kolem nás a zvláště také svým dětem, za něž jsme převzali odpovědnost při křtu, aby památka smrti a vzkříšení Ježíše Krista nevytizela ze života lidí v této generaci a v generacích příštích. Žádná oblasť lidského života a žádná věková či jiná skupina nemá být ponechána bez svědectví o naději (2Kor 5, 17-19 Ž 78, 3-8 Ř 1, 14-16).

(32) S vděčností pozorujeme také, že kázané slovo osvědčuje svou moc (DYNAMIS Ř 1, 16), když je lidé přijímají a podrobují se mu.

(33) Kázáním a přijímáním Slova církev vždy znovu vzniká (Sk 2, 41) a roste (1.P 2, 2). Prakticky se to potvrzuje tím, že do našeho společenství přicházejí stále noví a noví lidé, a to i ti, u nichž chyběly zjizvené "předpoklady". Rozumíme tomu tak, že samo evangelium, církví tlumočené, je přitrhlo a přivedlo ke Kristu. Dokud tomu tak bude, můžeme se těšit jistotě, že i naše církev roste, ačkoli jejích členů statisticky ubývá, což nás trápí zvláště tam, kde se odcizují naše vlastní pokřtěné děti. Na jejich místo však vstupují jiní a my v tom vidíme doklad přemáhající moci Božího slova, jež se nenavrací prázdné (Iz 55, 10-11).

(34) Je však naší zkušeností také to, že ne každý zvěstí evangelia otevírá své srdce a přijímá ji. Ptáme se, nakolik na tom nese vinu naše záliba ve vyjadřovacích způsobech dnes již málo srozumitelných a nesvoboda od navyklých formulí. Evangelium svou zvěstí o Kristově kříži nepřestane být "kamenem úrazu" (1.Kor 1, 23); ale my je nemáme uvádět v lehkost a vzbuzovat pohoršení nepravé svou těžkopádností, staromilstvím, tmářstvím a neústupností (srv. 1.Kor 9, 19-23).

(35) Proto také kritická bohoslovecká práce, v tom i odpovědná kritická práce s biblickým textem, má význam pro ryzí zvěstování. Přejeme si, aby se těm z nás, kdo se kazatelské službě oddali jako celoživotnímu povolání, dostalo i dobrého odborného vzdělání.

(36) V našich podmínkách nebyvali křesťané v pokušení podepřít

kázání prostředky přímého nátlaku. Objevuje se však jiné pokušení: promítnout evangelium do některé sekulární koncepce, učinit je přitažlivým a tak přimět posluchače, aby je přijali pod cizím názvem. Tato cesta dovoluje, aby bylo evangelium zaměněno za něco, čím není, a nám přiřčeny zájmy, jež nám nejsou vlastní. Nebezpečná je tím, že v zájmu přijatelnosti možným zájemcům se některé tóny evangelia tlumí až umlčují a jeho zvěst přizpůsobuje předem hotovým názorům (srv. 1.Kor 1, 23-24).

4. Služba pastýřská

(37) Hlásané evangelium míří až na dno lidské existence, volá k pokání a působí víru; probouzí v nás vědomí hluboké souměřitelnosti, dává nám sílu odpouštět těm, kteří nám ublížili, osvobozuje od cynismu, netečnosti, pocitu únavy a marnosti. Dává nám odvahu rozloučit se s minulostí, vymanit se z okamžitých nálad, nedbat svodů povrchnosti a konzumenství.

(38) Církev má pastýřské poslání. Kristova láska si buduje mezi námi takový prostor důvěry, že je možno svěřit se druhým a dát na jeho upřímné slovo (Ja 5, 16). Často pozorujeme, že se křesťan ve společnosti svých bližních mimoděk stává útočištěm a důvěrníkem v osobních krizích. Avšak musíme se ubránit tomu, abychom postižené a hledající vážali na sebe. Jde o vyhnání zlého z člověka (exorcismus). Takovou moc má jen Ježíš Kristus svým slovem a Duchem. Věrné zvěstování a osobní svědectví, projevy lásky, důvěry, zájmu i přímluvy ve společenství nechť směřují až k těmto cílům.

5. Dar vidění

(39) Slovo Boží odhaluje věci skryté pod povrchem lidského chování i světového dění (Žd 4, 12-13). Když se toto slovo dotýká našeho srdce, když stojíme v modlitbě před svým Pánem, prožíváme chvíli pravdy, jinde nepoznanou, a prohledáme k eschatologickému cíli konečného vykoupění. I tehdy však platí, že poznáváme jen dílčím způsobem, "zčástky" (1.Kor 13, 9). Tyto vhledy nám pomáhají v orientaci, v rozlišení hodnot trvalých od pomíjivých, osvobozující nás od malicherného lpění na vlastních cílech a propůjčující sílu i ve chvílích nezdaru. Nemáme v rích však ucelený výklad světového dění z hlediska příčin a

následků.

(40) Dar promítnout eschatologickou perspektivu do přítomné situace a srozumitelně ji vyložit měl na mysli apoštol Pavel, když mluvil o daru "prorocství" (1.Kor 14). Nejde o věštění budoucích událostí, nýbrž o pojmenování toho, co jest, pravým jménem. Z Pavlových nečetných zmínek o prorocství vyrozumíváme, že šlo o druh tlumočení Božího slova, jehož adresátem byl v první řadě shromážděný sbor, který prorockou řeč posuzoval a rozsuzoval (1Kor 14, 29 1Tes 5, 20-21), zda se koná podle "pravidla víry" (ANALOGIA TĚS PISTEÓS Ř 12, 6).

(41) Tento vzácný dar vidění může být zneužit, kdyby měl být osamostatněn, vyňat ze souvislosti víry a ze společenství víry. Tak tomu je vždy, když se domníváme, že máme k dispozici obecné, bez víry platné návody pro život osobní či veřejný a pokoušíme se je vnutit lidem kolem, vždy znovu překvapení, jak jsou tyto návody neúčinné.

(42) Tím nechceme říci, že skutečnost je možno rozdělit na "náboženskou" a "nenáboženskou" oblast, z nichž každá má svou zvláštní zákonitost. Boží pravda je jen jedna; není jiná pro lidi věřící a jiná pro nevěřící. Touto pravdou je Ježíš Kristus. Pravdu tu poznat a přijmout Krista je dle novozákonního svědectví jediný akt víry (J 5, 36-40 10, 24-26). My nemáme možnost tento akt rozdvoujit a přimět někoho, aby uznal platnost prorockého slova církve, aniž uvěřil v Krista.

6. Bohoslužba

(43) Ve svých shromážděních máme zvláštní výsadu adorace, vzývání Pána. Tak se přesvědčujeme, že je církvi přítomen nejen jako moc, nejen jako pravda, nýbrž i osobně jako ten, koho můžeme oslovit. Za všechno stvoření povstáváme před svým Pánem, abychom jej slavili, a skláníme se, abychom vyznávali viny a potřebnost všech. Do své bohoslužby zahrnujeme přímluvami všechny lidi, spolukřesťany i nevěřící, bolesti celého světa. Společenství, které dokáže Pána Boha chválit i v okolnostech nesnadných (Sk 16, 25), které vyznává své viny, ač by mělo všechny důvody je tajit (Ž 32, 3-5) a které se přimlouvá za protivníky (Sk 7, 60), dává tímto najevo, že je odkázáno na

Boží milosrdenství ve všem, a tak vyjevuje svou pravou podstatu.

(44) Rozbor tzv. hymnů o Kristu v Novém zákoně ústí v závěr, že tyto hymny (např. Ko 1, 15-20) měly v apoštolské církvi také tu funkci, aby konkrétní shromáždění místního sboru zasadily do univerzálního, eschatologického rámce Kristova vykupitelského díla, které platí všemu stvoření a děje se od věků na věky. Sboru shromážděnému ve zvláštní dějinné a místní situaci se tak otevíraly ty nejširší perspektivy, jež mu připomínaly, aby svou bohoslužbu nekonal mimo svět ani proti jiným lidem, nýbrž jakoby v zastoupení všeho stvoření.

(45) V dějinách ovšem, a to říkáme ke svému zahanbení, došlo k tomu, že také i různé názory na bohoslužebný život či způsob rozrušily jednotu Kristova lidu. Přejeme si, aby náš bohoslužebný život k těmto rozdělením další už nepřidával a nezvyšoval napětí mezi lidmi. Vede nás k tomu i Ježíšova výzva k modlitbě za protivníky (Mt 5, 44).

(46) Příklad jiných církví nám klade otázku, zda náš bohoslužebný život je dostatečně plný, rozvitý a bohatý. Zdrželivá prostota bohoslužebných projevů, kterou jsme převzali z reformované tradice, byla v našem prostředí posílena ke strohosti až nedbalosti. V této věci nemůžeme ovšem s nápravou začínat u pestrosti bohoslužebných forem, kde nejsou vnitřní předpoklady. Na druhé straně by nemělo smyslu se bránit novým a pestřejším výrazům bohoslužebným, kde vytryskly z prohloubeného duchovního života sboru.

7. Sbor

(47) Vyznáváme, že jsme zároveň s přijatým Božím odpuštěním objevili moc lásky k lidem. Dostalo se nám svobody nesobecky rozumět druhým, nesoudit nikoho předčasně, nezištně milovat. Vzniklo mezi námi bratrství nezaložené ani na tělesné příbuznosti, ani v povahových sympatiích, ani na obdobném společenském postavení. Našli jsme se, původně vzdáleni si a cizí, v Ježíši Kristu jako bratři a sestry (Ef 2, 13 Sk 9, 17). Tyto dary nám byly svěřeny, abychom je zachovali pro své děti, pro všechny troskotající, zraněné a osamělé v přítomnosti i

budoucnosti světa.

a) (Sbor a církve)

(48) Sbor je konkrétním prostředím, kde se tyto nové skutečnosti prosazují. Existuje jak v rozptýlenosti svých členů při denních úkolech, tak v pravidelných shromážděních. Sem lidé přicházejí rovnou ze svých zápasů osobních, rodinných, poznamenání prostředím svého pracoviště i bydliště. Lidské otázky zde mají ještě konkrétní tvar. Církve nemá jiný přístup k realitě života, nežli skrze zápas svých členů ve sborech. Kde se od tohoto zápasu na vyšších stupních (konventy, synody) nebo některými představiteli či skupinami vzdaluje, dostává se do nesnadných a snad i neřešitelných situací. Považujeme za správné, aby jednání konventů a synodů byla spolehlivě opřena o realitu života ve sborech a z ní vyrůstala (Sk 15).

b) (Růst darů a jednomyslnost)

(49) Duch svatý rozděluje ve sboru rozmanitá obdarování k různé službě. Tato obdarování nezakládají právo, aby se jeden proti druhému vyvyšoval a prosazoval. Jsou-li to vskutku dary Ducha Kristova, pak tihou k tomu, aby jimi ve sboru jeden druhému sloužil (1P 4, 10) a jeden druhému se poddával (Ef 5, 21). Autorita ve sboru je skutečná jen tehdy, je-li autoritou služby (Mt 20, 25-27). Různost darů tak posiluje jednotu a pokojný řád v Kristově lidu.

(50) Vlivem vypjatého individualismu, který v minulých dobách našel cestu i do našeho prostředí, se jednota sboru a církve často chápe velmi nekonkrétně a formálně. Názorová různost se naopak stala skoro výsadní známkou církvi, zvláště protestantských. Nepřeslechnutelné jsou však novozákonní výzvy k "jednomyslnosti" (TO AUTO, TO HEN FRONEIN Fil 2, 2 aj.) a tyto výzvy nás zavazují, abychom v nejpodstatnějších věcech nepřestávali usilovat o konsensus hlubší než může být vyjádřen hlasováním.

(51) S tím souvisí i to, že mezi námi vymizelo vědomí bludu, jakoby upřímost osobního přesvědčení byla posledním měřítkem pravdy. Máme v úctě osobní přesvědčení. To nám však nesmí

bránit, abychom jasně vyjádřili, že ten či onen názor, ač se objevil v našem středu, není učením, které bychom mohli na základě porozumění Písmu, jak bylo dáno církvi, zastávat. Zde jde o úkol, vyžadující velikou citlivost, neboť nezřídka v dějinách nové projevy Ducha vybočily z konsensu církve. Proto nikomu nechceme odpírat společenství v lásce, trpělivosti a přímluvné modlitbě. Ale "zkoušovat duchy" patří k nezadatelným úkolům, jež Kristův lid na tomto světě má (1.Jan 4, 1-3).

c) (Večeře Páně)

(52) Sborové obecenství se upevňuje a prohlubuje opakovanou slavností stolu Páně. Jsme při ní ujišťováni o odpuštění hříchů a o podílu na spravedlnosti Kristově a zavazujeme se k novým činům poslušnosti a lásky. Spravedlnost Kristova přítom přesahuje rámec sborového obecenství a obrací náš pohled k celému trpícímu stvoření (Ř 8, 19-23).

(53) Minulá desetiletí byla u nás poznamenána zápasem, aby večeře Páně byla vymaňena z individualistického chápání a aby se prohloubila její obecenstevní povaha. Musíme však ještě zapasit o hlubší pochopení večeře Páně jako slavnosti s přicházejícím Pánem, v němž bude podtržen předjímající kosmický obsah Kristovy oběti.

d) (Dar a řád služby)

(54) Blízkost a přítomnost Kristova v Duchu svatém poznamenává zřetelnou stopou také způsoby a pravidla sborového života. Pravidlo lásky, jemuž jsou podřízeny všechny vztahy uvnitř i vně sboru (srv. Ř 12 - 13), je pravidlem základním. Převést toto pravidlo do různých lidských situací nebývá snadné. Nejspíše se to daří tam, kde se láska projevuje ve službě a pomoci potřebným lidem. Obětavá služba lásky, nelitující žádné námahy pro jediného jen člověka, je odrazem způsobu, jímž Pán Bůh jedná s námi (Mt 18, 11-12) a patří proto podstatně ke svědecké existenci církve, stejně jako vzájemné odpouštění křivd a smíření mezi bratřími (Mt 18, 23-35). Kdybychom dopustili, aby láska byla mezi námi tupena, oběť v nevážnosti a smíření odmítána, přestali bychom být Kristovým lidem.

e) (Tradičnost a tradice)

(55) Někdy se rozlišuje mezi sbory "tradičními" a netradičními". Není to šťastné názvosloví. Mnoho halasu se způsobilo tažením proti tzv. tradičnosti, která byla chápána jako bezmyšlenkovitá, nezávazná a netvůrčí příslušnost k církvi. Tradici však můžeme vidět kladně jako předávání svědectví o Kristu a vyznávání Krista z generace na generaci. Bez takové svědecké a vyznavačské tradice se neobejdeme. Nejsem první, kdo evangelium slyšíme a přijímáme. Vstupujeme do řady těch, kdo nás ve víře předešli a s nimi máme obecenství. Církev Kristova žije nejen v prostoru, nýbrž i v čase (Žid 12, 1). I sám apoštol Pavel doznává, že základní kusy zvěsti o Kristu "převzal" ze starší tradice (1.K 15, 3-6 11, 23-25).

8. Církev a svět

(56) Zjevuje-li Pán Bůh na církvi svůj záměr s celým stvořením, pak všechno, co jsme až dosud o církvi řekli, má v tomto záměru své pravé místo. Bůh chce, aby všichni lidé byli spaseni (1.Tim 2, 4). K tomu má sloužit vše, co v církvi konáme. Nic z toho není samo sobě účelem. Proto také žádné obdarování se církvi nedostává na úkor světa. Pán Bůh se světa nevzdal, v Ježíši Kristu do světa vstoupil a na konci času jej proměnil.

(57) Církev zde není proto, aby bojovala za své věci, za uplatnění svého vlivu a moci, nýbrž aby v každou chvíli byla ochotna rozdávat, sloužit, vzdávat se posledního slova a přenechávat je Kristu. I tehdy, když přichází s varovným či kritickým důrazem, má to činit v lásce a u vědomí svých vlastních vin a nedostatků. Už na 18. synodu jsme zdůraznili, že svědecká přítomnost církve ve světě má povahu služebnou, a ne mocenskou. V tom následuje svého Pána a Mistra, který přišel a sloužil (M 10, 42-45) a odmítl vtáhnout Otce do konkurence mocenských sil (M 12, 13-17). Nemůžeme ovšem o moci hovořit abstraktně, bez ohledu na to, kdo jsou její nositelé a stejně tak se nemůžeme tvářit, jakoby se nás netýkaly mocenské zápas, jež se v dnešním světě vedou. V takové nedbalosti bychom se nepozorovaně mohli octnout tam, kde bychom se neradi viděli - na pozicích zpátečnických.

(58) Podobné nebezpečí se skrývá i v postoji nadřazené hyperkritičnosti, v němž křesťan se cítí povolán ohlašovat své výhrady na všechny strany. Ovšemže žádný politický program, žádná mocenská akce nenastolí království Boží. Naše poslední věrnost patří Kristu, kterého následujeme jako společenství poutníků v proměnlivé scénérii dějinných okolností. Z jeho slova a Ducha se nám dostává svobody (J 8, 36). Tato svoboda však se neprojevuje především negací a kritikou; umožňuje naopak, že se ve vši předběžnosti svých podmínek dokážeme kladně rozhodnout a postavit ke všemu dobrému a nadějnému, co se ve světě děje (Fp 4, 8). Ve skutečnosti tomu tak je, když členové naší církve každodenně svou prací vytvářejí hodnoty pro celou naši společnost. Nežijeme v rezervaci a ani o to nestojíme. Lidské pořádky, v nichž žijeme a pracujeme, považujeme za příležitost ke svědectví života a prokazování lásky.

(59) Žijeme ve společnosti socialistické a zde máme konat svou službu. Chceme se i nadále podílet na jejích zápasech a budoucí cestě. Dáváme a dáme své síly k dispozici všude tam, kde jde o člověka, o mír, o dorozumění a kde se pracuje na předpokladech důstojného, bohatého a plného života.

(60) V naší společnosti žijí vedle sebe křesťané i nekřesťané. Vážíme si těch, kdo se ke svému bezvěří proboujeli v uvědomělém zápase. Nezastíráme si názorové rozdíly. Nemůžeme však nevidět přínos věřících i nevěřících pro budování naší země. K oddanosti a svědomitosti, věrnosti a obětavosti, poctivosti a pravdivosti jsme voláni všichni. Přejeme si, aby členové naší církve byli příkladem v lidských vztazích, v životě rodinném, v odpovědném poměru k práci, k materiálním a kulturním hodnotám. Nadto pak si uvědomujeme, že spolupráce křesťanů a nekřesťanů v socialistické společnosti má hluboký historický význam, přesahující hranice naší země a může se stát příspěvkem v úsilí o světové společenství.

(61) Naše situace je v mnoha ohledech dějinně ojedinělá a nutí nás řešit řadu otázek, pro něž v minulosti nemáme vzory. Tato situace však není dílem zlomyslné náhody. Ateismus a nedůvěra k církvím mají své příčiny mimo jiné také v tom, že církve po staletí stavěly svůj vliv, své bohatství anebo i své

učení do služeb mocenských, skupinových a třídních zájmů. V klidné úvaze hledáme sebezpytavě kořeny stromu, jehož ovoce dnes sklízíme. Přejeme si, aby nás nepobuřovalo, jsme-li stíháni nejrůznějšími podezřeními. Tak se dělo i našemu Pánu a Mistru (M 3, 22).

(62) Ve vsí pokoře vyjadřujeme své přesvědčení, že žádná společnost neměla skodu, když trpěla, aby se v ní hlásalo evangelium. Pokud na nás je, chceme to konat veřejně a každému vydat počet ze své naděje (1.P 3, 15). Záleží nám na tom, aby evangelium bylo jasně, zřetelně slyšeno. Proto chceme všechna podezření, nedorozumění a napětí trpělivě rozptýlovat a odstraňovat "žádného nedávající v ničem pohoršení, aby bylo bez úhony přisluhování, ale ve všem se chovající jako Boží služebníci ..." (2.Kor 6, 3nn).

(63) Jako církev chceme žít čas nám daný z milosti svého Pána beze všeho mocenského zajišťování. Prosíme, aby Kristus nám svým Duchem dával hluboké porozumění pro každého člověka a dobrou naději o všech; aby nás učil odpouštět těm, kdo nám ubližují, sloužit těm, kdo nás využívají; aby nám byla cizí každá nevraživost, podezíravost, podvod, potměšilost, urputnost; a zavede-li nás na cestu kříže, abychom dokázali potlačit touhu po odplatě, následující v tom jeho příkladu: 1.P 2, 21-23.

Závěrem

(64) Vyznáváme, že nemůžeme žít bez Krista. V něm máme život, pravdu, naději, v něm je smysl našich dnů. S Kristem jsme se setkali v církvi. Proto je nám církev tak vzácná, drahá, proto dnes ani zítra nemůžeme žít bez jejích shromáždění, bez jejího svědectví. I tento synod, jak mu po vzoru bratrském rozumíme, má cíl v tom, že nás posiluje ve věrnosti Kristu, v lásce navzájem, a tak zasazuje hlouběji do Kristova lidu a otevírá nové perspektivy naděje.

Poradní odbor teologický
pro XX.synod českobratrské
církvě evangelické, 1977
(Vypracováno v březnu)

Teologické teze učitelů Komenského fakulty

1. Ve společenství českobratrské evangelické 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.

Odmítáme názor, 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.

2. Svrchovaný Bůh nás chce mít jako svůj lid na této zemi, na tomto místě, v této naší situaci. Zde máme konat své poslání a neohlížet se po poměrech pro někoho zdánlivě výhodnějších.

Odmítáme názor a postoje, které vyvolávají zdání, že církev nemůže existovat ve společnosti socialistické.

3. Věříme, že Ježíš Kristus zemřel a byl vzkříšen pro všechny lidi. Proto máme zvěstovat Boží lásku a nové stvoření v Kristu všem bez rozdílu. Pokud na nás jest, chceme to konat veřejně. Záleží nám na tom, aby naše shromáždění byla i nadále otevřena všem.

Odmítáme pokusy jednotlivců zatlačit církev do ilegality ve falešném domnění, že jen tak splní své poslání. Víme, že v krajních situacích žila církev v minulosti i mimo občanský zákon. Není však na nás, abychom takové nežádoucí situace přivolávali a budili tak falešnou představu, že evangelium a život z víry jsou věci pokoutní, jež je třeba utajovat.

4. Evangelium otvírá nejhlubší lidské otázky a dává na ně odpověď. Proto nám záleží na tom, aby svědeckým projevům a postojům církve bylo co nejjasněji rozumět, aby, pokud možno, nemohly být chápány jako svědectví o něčem jiném.

Odmítáme názor, že církev ve svých projevech a postojích nemusí mít zřetel na dějinně společenskou situaci, ve které žije.

5. Ti, kdo vírou přijali Krista, přiznali se také k řádům

jeho nového života a zavazují se o ně poslušně usilovat.

Odmítáme však názor, že tato pravidla, která odvozujeme z novosti života v Kristu, smíme ukládat těm, kdo ještě v Ježíše Krista neuvěřili.

6. Církev má být společenstvím jednoty a svazkem pokoje.

Odmítáme dávat v církvi prostor jakýmkoli nátlakovým akcím a intrikám.

7. Ježíš Kristus volá svou církev k tichosti, jež i na projevy nepřízně odpovídá láskou. Jen tak, následujíc jeho příkladu, se církev stává projevem nového stvoření a vyvolává oprávněné překvapení ve svém okolí (1.Korintským 1, 23).

Odmítáme názor, že ve vztahu k neporozumivému nebo nepřejícím okolí smí církev jednat bez zřetele ke Kristovu příkladu.

8. Věříme, že církev zůstává vlastnictvím svého Pána i v neobvyklých a nesnadných situacích. Nadějí, že bude zachována a že i její okolí sezná, že není nepřítelkyní lidského rodu, opíráme jen o Kristův slib a o jeho vzkříšení.

Odmítáme názor, že církev si má vynucovat zvláštní výsady a na základě nátlakové strategie podnikat akce pro svůj prospěch a své zachování.

V Praze dne 24.května 1977

O B S A H

Úvodem	5
Jan Heller, Kněžství a zástupnost	7
Amedeo Molnár, K otázce bratrské odpovědnosti za svět	27
Josef Smolík, Tradice tichých v zemi	49
Pavel Filipi, Pravda v dějinách, církev ve světě	55
Gyula Nagy, Nové podněty etického myšlení v protestantské teologii socialistických zemí	65
Poslání církve v přítomnosti	73
(Stanovisko poradního odboru teologického k diskusi o elaborátu předloženém XVIII. synodu - 83)	
Lid Kristův a jeho cesta	89
(Teologické teze učitelů Komenského fakulty - 105)	

STUDIE A TEXTY KOMENSKÉHO EVANGELICKÉ BOHOSLOVECKÉ FAKULTY

SV. I. C í r k e v v e s v ě t ě

Uspořádali Amedeo Molnár a Josef Smolík. První vydání, 1977.
Edice Kalich, Jungmannova 9, 110 00 Praha 1, v Ústředním
církevním nakladatelství. Odpovědný redaktor edice Kalich
Luděk Brož.

Tisk Státní tiskárna, n.p., závod 6, Praha 1.

Cena brož.výt. Kčs 12,-.