

cířem byl, neboť ve svém komentáři k Lombardovým *Sentencím* chybně definuje Kristovo lidství a v důsledku toho nezbytně chybně učí o církvi. Nebudu dále parafrázovat Brandmüllerovy vývody – chci jen naznačit jejich ráz, nepochybně naprosto patřičný. Odehrává se ovšem v radikálně jiném diskursu než následující stať protestantského teologa Zdeňka Kučery, který neuvažuje o scholastických definicích Husova *Komentáře k Sentencím* a dalších jeho univerzitních výkladů ale kterého zajímá právě to, co zase nebere na vědomí katolický Brandmüller: „**empirická** církev, v níž Hus žil a o jejíž nápravu usiloval“, „konkrétní otázky církevního života jež se ho existenciálně dotýkaly“. „Existenciálnímu zakoušení odpovídala extrémní teologická řeč. **Nemůžeme v ní hledat žádné pojmové jemnosti**, nýbrž emfatická, ostrá, zjednodušující a apologetická slova“. I zde se zdržím dalších citátů a parafrází, ač dále uvádí Kučera (stejně jako Brandmüller) mnoho zajímavého a pro husovské bádání inspirujícího (málo studovaná a možná nedocenená Husova eschatologie).

Čteme-li tedy Brandmüllerovu a Kučerovu studii, přetištěné takto v těsném

vzájemném sousedství, pocítíme beznaději při zjištění, že katolické a protestantské myšlení o teologických **otázkách, jak je kladla minulost**, se asi nesejdou. Ovšem, jak je kladla minulost. Dnes jsou teologické otázky (nebo aspoň doufám – neteolog) kladeny jinak. A je na nás, budeme-li je klást sice jasně, ale bez konfliktního záměru. A tak na druhé straně, čteme-li Brandmüllerovu a Kučerovu studii, přetištěné takto v těsném, vzájemném sousedství, máme i osvobozující pocit: Tentokrát ze zjištění, že pokusy shodnout se na definicích teologických problémů, položených na přelomu 14. a 15. století, k ničemu nepovedou. Přijměme tedy skutečnost, že jsme si – v těchto otázkách – navzájem heretiky a kladme si společně otázky nové, na něž si musíme v dnešním světě stejně odpovědět a na něž stejně dlužíme saeculu odpověď. Je veliká šance, že se zde naše odpovědi shodnou. A uvažme také, co je důležitější. Onen ‚moudrý pohan‘, jak jej uváděly coby autoritu středověké traktáty, je autorem slov „*illa nimis antiqua praetereo*“. navrhuji přijmout je jako zralý návrh zkušeného politika republikánského Říma.

Jana Nechutová

## KOSMICKÝ ROZMĚR CHRISTOLOGIE A SOTERIOLOGIE<sup>1</sup>

Příspěvek doc. I. Kišše v minulém čísle Teologické reflexe přináší celou řadu nesporných teologických argumentů a ústí do závěru, s nímž je těžko nesouhlasit: *Boží slovo – Kristus má být hlavní normou a zákonem i pro tento svět*<sup>1</sup>

(str. 58). Vykoupení v Kristu má kosmický rozměr, což je zdrojem naděje pro křesťany i pro tento svět a zdrojem motivace pro křesťanské konání ve světě. K tomuto nepochybnému závěru však studie dospívá cestami, o jejichž

<sup>1</sup> TREF 1/1997, 46–58

nepochybnosti přesvědčen nejsem. Svě výhrady se pokusím formulovat v následujících bodech.

1. Velký důraz je položen na holistické, celostné chápání spásy. Oprávněně a nezpochybnitelně. O to víc překvapí oddělení christologické a nechristologické spásy (str. 52). Jaká to je „jednota stvoření a vykoupění“ (47), když potom odlišíme spásu „čistě stvořitelského charakteru“, která „nemá vztah k vykoupění v Kristu“? (52) Proč předpokládat, že záchrana „jenom“ z nemoci nebo od nepřátel nesouvisí s vysvozením od hříchu, zvláště pokud nám není cizí myšlenka „kosmické dimenze hříchu“? (49) Navrhují trvat na tom, že každé sousto potravy, lék či pomocná ruka na pravém místě mají svůj význam právě z hlediska kosmického rozměru soteriologie.

2. Jakým způsobem je interpretován ústřední pojem – království Boží, které přichází do naší lidské skutečnosti v Ježíši Kristu? Jednak je Kristovo dílo označeno jako „znovuobnovení původního rajskeho stavu... obnovení všeho, co bylo pádem ztraceno“ (50), jednak je Království, jako skutečnost k našemu světu paralelní, dána světu za vzor: „tak jak je to na nebesích, by to analogicky mělo být i na zemi“ (51). Obě tyto věty nápadně připomínají klasické principy mytologické – „jak na počátku, tak na konci“ a „jak nahoře, tak dole“.<sup>2</sup> Navozují představu Božího království chápanou časově (návrát k počátku) a prostorově (na nebesích), což naznačuje i odvážná teze, že země je stvořena k obrazu Božího království (51). Tohoto obrazu může nabyt buď cestou návratu k mýtické neporušenosti, nebo zfor-

mováním podle nadsvětského vzoru. V obou případech jde o nastolení řádu, který je dán, hotov, tedy o koncepci zřetelně deontologickou.

Proti Království jako časově či prostorově lokalizovatelné skutečnosti však lze postavit pojetí Království jako králování, jako skutečnosti vztahové, která se stává, děje, ale při jakémkoli pokusu o zachycení do nějakých imanentních souřadnic, do lidsky pochopitelných struktur (byť i ve formě „krásné církve“) se nám vytratí mezi prsty, nebo spíše mezi liturgickými a církevně-právními dokumenty.

3. Pojetí Kristovy vlády nad světem celkem logicky vyplývá z pojetí Království. Základní teze je i tady jasná a nelze s ní nesouhlasit: „v kosmických důsledcích Kristova vykupitelského díla nejde jen o Kristovu vládu nad jednotlivcem, nebo jen nad církví, ale jde o Kristovu vládu nad světem“ (49). Důležitý je ovšem způsob, jakým je toto vyznání interpretováno. Ano, vyznání, neboť Kristovo panování nad světem je křesťanským vyznáním proti všem falešným nárokům na naši lojalitu. Takto bylo formulováno v zápasech německé Vyznávající církve (jako Königsherrschaft Christi).

V dotyčné studii je však Kristovo panování spíše budovatelským programem než vyznáním. Autor, pravda, zdůrazňuje, že „království Boží přichází do tohoto světa i bez našeho modlení“ a „k jeho plnému uskutečnění v této časnosti nikdy nedojde“ (51), ale výše zmíněné pojetí Království neodbytně tíhne k tomu, aby se imanentně zhmotňovalo. Tímto směrem ukazuje i zmínka o „Tillichově teologii s jeho učením

<sup>2</sup> Heller – Mrázek, *Nástin religionistiky*, Praha 1988, str. 239.

o dvou formách království Božského“ (48). Nakolik Tillichovi rozumím, nemluví o dvou formách království Božského, ale o imanentních a transcendentních prvcích obsažených v symbolu „království Boží“. Jeho pojetí je tedy značně subtilnější.<sup>3</sup>

Myslím, že problém vztahu mezi naší skutečností a královstvím Božím nejlépe osvětluje způsob, jakým studie pracuje s textem Ř 8,19–22. Poprvé se s ním setkáme již v úvodních odstavcích: „Podobně apoštol Pavel říká, že ve vykoupení v Kristu dojde kromě spásy jednotlivce i k určitému vykoupení celého stvoření“ (47). Proč „určité“ vykoupení? To není relativizace Kristova vykupitelského díla, ale výraz přesvědčení, že k vykoupení již došlo a dochází v dějinách, jenomže způsobem, který není zcela zřetelný. Naopak zcela zřetelný je apel, který z toho pro křesťany plyne: „Stvoření čeká na syny Boží (na nás křesťany), že něco pro království Boží uděláme a přispějeme k určitému osvobození se stvoření od kletby hříchu“ (51). Kosmický rozměr soteriologie je tu viděn tak, že Kristovým dílem bylo vykoupení dáno do pohybu, na němž se nyní celé stvoření podílí, je mu dána možnost osvobodit se od hříchu a křesťané jsou předvojem tohoto pohybu.

Zde, v tomto bodě, pro mne vězí jádro problému. Jaká antropologie je za předpokladem, že člověk v Kristu omilostněný má schopnost osvobodit se, a dokonce pomáhat stvoření, aby se osvobodilo od hříchu? Kudy dojde luterský teolog k přesvědčení, že by to mohla být lidská „...*spiritualita, která*

*by odstraňovala nejen osobní hřích v osobním pokání, ale která by motivovala ... k odstraňování hříchu i v sociálních strukturách...“?* (51)

Tady se vnucuje srovnání s teologií osvobození (ovšem katolickou), která vyjádří podobnou perspektivu, jenom radikálněji: „*Dnes přejímá víra rozhodně funkci budování, konstrukce, přičemž bojuje proti vládnoucímu řádu, a tím se vztahuje k prvotní církvi, ale zároveň jde dále a přiznává se ke své historické odpovědnosti, to jest k úkolu přivádět společnost do souladu s utopii Království*“.<sup>4</sup> Není ani tak důležité, zda jsou tyto podobné perspektivy představou synergickou nebo učením o *concursum divinum*. Důležité je, že za nimi stojí určitá teologie stvoření, která usiluje o to, přivádět je do souladu s Božím královstvím. V případě teologie osvobození orientovaná utopicky, teleologicky, s marxistickou filosofií dějin za zády, v případě naší studie orientace deontologická, zaměřená na odvěké, ba přede všemi věky dané principy.

4. Význam učení o Kristově preexistenci je pasáží, kde tyto principy obzvlášť přicházejí ke slovu. Preexistentní Kristus-Logos v inkarnaci zjevuje jednak Boha, jednak určující normu toho, co je lidské, božské principy, které jsou našim vnitřním, stvořitelským zákonem, ale také normy, jak má vypadat svět a jeho řády (55n). Inkarnace se v tomto světle jeví téměř jako zjevatelská epizoda, ne jako Boží rozhodující spásný čin pro člověka. Kristus je mnohem spíš věčným principem, než Božím Pomazaným, který přichází aby nás osobně oslovoval. (Mimo chodem,

<sup>3</sup> P. Tillich, *Systematic Theology III*, Chicago 1963, str. 359nn.

<sup>4</sup> C. a L. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung*, str. 111n.

jméno Ježíš se mihne jenom jednou, v souvislosti se sociální kritikou, 51.) Kosmické důsledky christologie se projevují poznáváním oněch stvořitelských principů.

Tady si dovolím kratičký komentář k jednotlivosti, ačkoli se jinak snažím jednotlivostem vyhýbat. Tvrzení „člověk je již stvořitelsky naprogramován na morálku“ (56) je snad nemožné jednoznačně dokázat či vyvrátit. Argument v textu rozhodně neobstojí, neboť zhoubný vliv stresu na živé organismy je prokázán i v oblastech, které s morálkou ani vzdáleně nesouvisejí.

Summou, teologie stvořitelských řádů byla po generace osidlem luterské teologie, když ji opakovaně nakloňovala ke společenskému konservativismu. Autor se pokouší toto úskalí překonat tím, že teologii stvořitelských řádů spojuje s radikálním nárokem království Božího na přetváření již této naší časnosti, tedy s důrazem, který je vlastní docela jiným teologickým směrům. Výsledné spojení je pohříchu neústrojné,

což není vinou autora, ale povahou věci samé. Toto příliš nesourodé spřežení nelze po mém soudu uspokojivě zapřáhnout. Jako hříšní lidé, a to ani jako ospravedlnění hříšníci, neprohlédáme k poslední povaze věcí natolik, abychom byli schopni uskutečňovat Boží řády, jeho království, jakkoli částečně a zlomkovitě. A nepomůže nám v tom, když vyznavačskou formulaci o stvoření v Kristu a pro Krista (které rozumím jako vyznání, že skrze setkání s Kristem jsem našel smysl a cíl bytí svého a odtud potom bytí vůbec) interpretujeme jako zjevení věčných principů.

Jistě, vykoupení v Kristu nám dává naději pro život i pro konání ve světě. Toto vykoupení však nepoznávám jako věčné principy, které bychom my, křesťané a teologové, měli vtiskovat světu, nýbrž jako osobní oslovení a nárok, který mne motivuje, ba nutí k určitému konání. O tomto konání pak mám naději, že jakýmsi, mně nepochopitelným způsobem, patří do kosmické dimenze Kristova spásného díla.

*J. Halama, Jr.*