

J o s e f S m o l í k

PRAKTICKÁ EKKLESIOLOGIE

Praktická ekklesiologie se stále častěji objevuje jako postulát pro program studia praktické teologie. Ukazuje se, že bez této úvodní disciplíny se ostatní tradiční předměty praktické teologie (homiletika, katechetika, liturgika, pastorálka, misiologie) ocitají v zajetí kulturně-politických společenských struktur, které nejsou analyzovány. Důsledkem je, že praktická teologie ztrácí svůj teologický profil. Tento profil může být odhalen jen tak, že praktická ekklesiologie objeví jako rámec veškeré praktické teologie eschatologickou skutečnost církve v té podobě, jak přesahuje konkrétní dějinné struktury a odpovídá na ně v pokání i v naději. Takto pojatá praktická ekklesiologie je v současné době teprve in statu nascendi, takže ani její název není doposud ustálen. (Monumentální katolický Handbuch der Pastoraltheologie užívá výrazu existenciální ekklesiologie.)

Na konferenci praktických teologů v Jeně v roce 1967 vzbudil živý zájem způsob organizování prakticko-teologického studia na Komenského fakultě, který byl přejat z dřívější fakulty Husovy. Program studia na kontinentálních bohosloveckých fakultách v Evropě zařazuje podle Schleiermacherovy Darstellung des theologischen Studiums 1830² praktickou teologii až do vyšších ročníků, kde je přednášena podle jednotlivých disciplín. Obecně se však pocituje potřeba ekklesiologického zařámování a úvodního osvětlení prakticko-teolo-

gických disciplin, které by měla podávat úvodní přednáška o praktické ekklesiologii. Tuto přednášku kontinentální fakulty nemají. Bez tohoto úvodu se v prakticko-teologických disciplinách vychází vědomě nebo bezděky z empiricky a historicky dané církevní instituce, čímž se podkopává teologický i vědecký ráz disciplíny. Teologický ráz a vědecká povaha této disciplíny spočívá totiž v rozhovoru mezi stávající empirickou podobou církve a její eschatologickou povahou, která se za vinami církve nesmí ztratit, neboť to je teprve Církev, která žije z Kristova odpuštění. Jedině tak lze také překonat konfesionalismus, regionalismus až i nacionalismus, jež znehodnocují výsledky praktické teologie a činí je velice krátkodobými. Shodou okolností, které sahají k někdejší nutnosti studia evangelických bohoslovců na vídeňské fakultě, vytvořil zkušební řád této fakulty předpoklad pro zkoušku z církevního práva již při první odborné zkoušce. Tento řád byl pak děkanem G. A. Skalským přejet v roce 1923 do řádu fakulty Husovy. Zkouška z církevního práva byla zařazena do první zkoušky, stejně tak i přednášky z církevního práva spadaly do období před první zkouškou. Postupnou změnou povahy církevního práva byla tato přednáška přeměněna na nauku o církevní organizaci a posléze v praktickou ekklesiologii.

Volání po praktické ekklesiologii, jak se projevilo na zmíněné konferenci v Jeně, je výrazem hlubší problematiky a dalekosáhlejšího posunu. Skokem in medias res je možno říci, že se tu prodírá na povrch problém vztahu eschatologického pojetí církve a její empiricko-historické podoby jako problému, který vyžaduje soustředěné samostatné práce, která je vlastním úkolem praktické ekklesiologie, jež se snaží překlenout propast mezi ekklesiologií dogmatickou a církevně právní institucí, mezi vyznáním a právem. V následujících výkladech se pokusím podat některé poznámky k tomuto problému.

Pokusy uvést stávající církevní instituci a její eschatologickou podstatu do vzájemného vztahu znamenaly v církev-

ních dějinách napořád reformační počín, ne-li výbuch s dalekosáhlými důsledky. Jako příklad stačí zmínit spálení papežských dekretů Lutherem 10.12.1520, jež bylo výrazem střetnutí jeho pojetí církve s pojetím církevního práva. Reformace je ve své podstatě rozvíjením a teologickým domýšlením tohoto střetu. Toto napětí je ovšem vlastním tématem naší domácí reformace. "Právě v ekklesiologii vybojovalo husitství své zápasy nejdůležitější" (A. Molnár). Hus zakotvil existenci církve jako eschatologické skutečnosti v Božím vyvolení. Predestinační základ církve ji vyděluje jako *communio praedestinatorum* z hierarchických struktur a vazeb. Proti těmto strukturám zaujímá společenství pravé církve Kristovy, pochopené eschatologicky, kritické, vyznavačsky strážné pozice. Svým pojetím církve překonává Hus ekklesiologický nezáměr, který lze sledovat v scholastické dogmatice Sentencí, i staletou vševládou kanonického práva, které eschatologickou skutečnost církve dusilo. Svou ekklesiologií pojatou eschatologicky ve smyslu vyvolení vnesl do teologického myšlení nový ruch. Vytvořil širokou ekklesiologickou základnu, na které s určitými obměnami stavěli teologové husitství a Jednoty až po Komenského.

I do České konfese se podařilo - a v tom je její odlišnost a specifčnost - vnést tento ekklesiologický motiv. Na druhé straně však situace, do které se dostalo české reformační hnutí pod náporom protireformace v druhé polovici 16. století, zastřela Bratry jemně rozlišovaný problém vyznání a práva, spojujíc je příliš těsně. Odtud váhavost Bratří při práci na konfesi a jejím prosazování. Bratří správně rozpoznávali, že vyznání je věcí církve, že roste z Ducha a může být garantováno pouze Duchem. Tak tomu bylo v církvi před Konstantinem a Ambrožem Milánským. Jedině v takové situaci zůstává církev věrna své eschatologické jednotě. Jakmile se začne pro své vyznání a jeho jednotné přijetí poohlížet po právních strukturách společnosti a hledat záruky v nich, přestává žít plně ze Slova a z obecnství Stolu, ztrácí nej-

vlastnější zdroje své eschatologické skutečnosti. Ideologická anebo v případě Jednoty konfesijní protichůdnost právních struktur k životu církve má být pochopena jako výzva k odhalení eschatologické existence církve.

Bratrská ekklesiologie se u nás neprosadila. V 19. století jsme svědky toho, jak vídeňskou stolicí praktické teologie ovládlo osvícenecké právnícké myšlení, které se dobře snášelo s konfesijně dogmatickým pojetím luterským. Dualismus církve jako Kristova těla a církve jako právní instituce se vyvíjel spíše směrem odstředivým než dostředivým. Praktičtí teologové na vídeňské fakultě, ať to byl Bedřich Daniel Schimko, který po sobě zanechal spis o církvi v konstitučním státě (1850), Karel Kuzmány, autor dvojsvazkové učebnice církevního práva, anebo posléze G. A. Skalský se svými církevně-právními studii, viděli v církevním právu osvícensky pojetém těžiště své akademické práce, což platí i pro určité období práce Bednářovy. Jejich zásadní přístup v oblasti církevního práva byl výrazně osvícenský, i když byli s výjimkou Bednáře luterskými konfesionalisty. Disparátnost těchto dvou přístupů anebo potřeba jejich hlubšího teologického sladění nebyla pocíťována.

Vedle dualismu vyznání a církevního práva charakterizuje ekklesiologii 19. století ještě jeden pováživý rys, který je implikován v předchozím přístupu. Církev je bezděky chápána jen jako historická a empirická skutečnost. Otázka po její pravdě není od doby Schleiermacherovy vůbec kladena anebo je zodpovídána z tisícileté tradice církve či z náboženské potřeby zdůvodňované psychologicky (ještě u Troeltsche). Náporu sekularizace se nečelí z hloubek teologických, nýbrž argumenty z historie a psychologie, které ovšem nestačí. Sekulární hnutí se už koncem 19. století začínají uchylovat k eschatologii, byť všelijak sekularizované, se kterou si církve v té době neví rady a za kterou se jakoby stydí, aby se nejevila nepokroková. Neschopnost církve porozumět převratnému sociálnímu dění našeho století koření v této neschopnosti odhalit

svou eschatologickou podstatu. Tato neschopnost vyznačuje církev v 19. a ještě hluboko do století dvacátého. Bez eschatologie nebylo možno se o církve nebát a nehledat různé neteologické argumenty pro ni. S. Daněk odhaluje, jak se na tomto posadí začíná objevovat skrytý a nepřiznaný strach o církve. "Nemohu za to, že právě při četbě Brunnera a Kuttera mi začalo svítati, že k slabosti křesťanství se druží strach o církve, strach, který mi číhá z filosofického úsilí u Brunnera jako ze sociální orientace u Kuttera - a last not least mi vyzívá v určitých případech z ekumenismu..." Je příznačné, jak se liberální teologie až po Bultmanna brání futurální eschatologii a ztrácí tak vztah k dějinné situaci i možnost rozvinout ekklesiologii. U nás je možno sledovat u Fr. Žilky, jak se přímo brání futurálním motivům eschatologie. Žilka pokládá odumírání eschatologie za jev legitimní. "Eschatologie odumírá proto, že se cítila neudržitelnou její formulace a dogmatizace v kategorii času."

Teologie první poloviny 20. století objevila sice v díle A. Schweitzera a P. Weisse v Novém zákoně eschatologii, rozpoznala však zároveň, že tento objev znamená konec cesty, po které se od dob Ritschlových a Harnackových ubírala. Vydát se na novou cestu je vždy obtížné. Proto se, jak jsme viděli, teologie první poloviny 20. století eschatologii bránila. Když už se nemohla ubránit, snažila se alespoň škrtnout její futurální stránku a stránku časovou vůbec. Nutným důsledkem byla subjektivizace eschatologického prožitku, jeho individuální izolovanost a jakási přítomnostní hotovost, která strhávala Boží království na rovinu liberálně demokratické formace. Eschatologický prožitek se stává participací na věčnosti, na eschatologickém království, a v tom smyslu je více odpoután od ekklesiologických a eschatologických historických kontextů. Dochází k platonizaci evangelia (i u Bartha v jeho prvním období), k doketickému fadingu, což má pro ekklesiologii a praktickou teologii vůbec negativní důsledky. H. Gollwitzer a R. Bohren shodně ukazují, jak je Barthova ekklesio-

logie konzervativní, jak přijímá ekklesiologické struktury jako danou skutečnost, aniž přistupuje k jejich sociologické a teologicky kritické analýze, např. jejich poplatnosti měšťácké společnosti. Teze A. Harnacka a R. Sohna, že církevní právo je v přímém rozporu s podstatou církve, vyslovené na pozadí příznání normativní platnosti charismatické podoby prvotní církve, spolu se ztrátou eschatologie vedlo k tomu, že církve jako konkrétní skutečnost v času a prostoru ztratila teologickou substanci a stala se jen projevem jakéhosi nedorozumění v rámci dějin, jak se to pokusil vylíčit Emil Brunner ve spise *Das Missverständnis der Kirche*. Pro Brunnera je instituční církve se svátostmi velkým nedorozuměním. Zbude mu pouhé společenství obrácených jednotlivců, což jej vedlo do řad oxfordského hnutí.

Až do let šedesátých se v oblasti ekklesiologie setkáváme s novými a novými experimenty exodu ze stávajících struktur daných církví. Jsou nesené utopistickou touhou po realizaci dokonalého obecenství, po strhnutí Božího království na zem. Ekklesiologická exploze šedesátých let však nesjednotila nejrůznější pokusy a nevedla je v jedno řečiště skutečného a osvobodivého exodu. Ekklesiologické experimenty uvázly na písku. V sedmdesátých letech jsme svědky toho, že tradiční skutečnost dějinného útvaru, který označujeme jako církve lidové, tu zůstává, že víra v Krista se nepřelila do dynamických charismatických skupin a že je třeba tuto skutečnost vzít vážně.

Výzvou k zápasu o dějinnou skutečnost církve, v němž by zazářila její teologická podstata, se ve 20. století stává eschatologie. Nikoli však eschatologie, jak ji objevila biblická exegese na začátku století v Novém Zákoně, nýbrž sekulární eschatologie.

Daleko nejmohutnější výzva sekulární eschatologie, s kterou se církve ve svých dějinách setkala, jež vyvolává dlouhodobý ekklesiologický proces proměny, přichází z escha-

tologie marxismu a ze změn, kterými procházejí církve v socialistické společnosti. Jak jsme naznačili, vnucovala se eschatologie jako téma české teologii již v třicátých letech, jak svědčí diskuse o tomto tématu mezi F. Žilkou a J. B. Souškem, Hromádkovo pojetí pravdy, jež má eschatologickou podobu, Daňkovo výrazně eschatologické pojetí církve. Nicméně teprve po roce 1948 se eschatologie teologickému myšlení přímo vnučuje - zatím zvnějšku, nikoli z vnitřních zdrojů - s neodbytností, které se není možno vyhnout. Společným jmenovatelem současné situace církve u nás i ve světě je nutnost postupného vyrovnávání s eschatologií. Staleté zanedbání eschatologie naznačuje, že proces, ve kterém stojíme, se nedá vyřídit za deset, dvacet let. Přínos J. L. Hromádky pro naši i ekumenickou teologii spočívá v tom, že tuto výzvu rozpoznal, přijal a že se pokusil vyrovnat se s ní na rovině teologie systematické a v kontextu základní dějinné orientace. Zabydlenost církve ve světě a její podíl na nespravedlivých strukturách byly Hromádkou odhaleny jako důsledek ztráty eschatologické existence církve, která přestala být církví poutníků - *communio viatorum*. V této situaci bylo podle Hromádky třeba stůj co stůj zabránit tomu, aby výzva sekulární eschatologie, s níž byla v hlubokých změnách společenských struktur církve konfrontována, nevedla k vytvoření fronty, jež by zabydlenost církve petrifikovala a eschatologické pojetí církve vyloučila ze hry. Cestou z tohoto pokušení bylo pokání nad vinami církve zabydlené v nespravedlnostech světa, málo sociálně citlivé, které by zakotvilo církve v eschatologické skutečnosti Slova, již bylo dáno Hromádkovi, Barthovi i jiným v třicátých letech objevit. Branou pokání se církve měla vydat na poutnickou cestu následování. Následování Ježíše Nazaretského jí otevíralo pro bídu a utrpení a vedlo k angažovanosti za spravedlnost a mír ve světě. Tu to angažovanost chápal Hromádka předně jako pomoc světu, viděl však v ní zároveň prostředek k duchovní obnově církve. Angažovaností svých členů bude církve probuzena ze své zabydlené sebespokojenosti a uvedena do pohybu poutnické existence.

Tento mohutný koncept, za který se Hromádka prorocky postavil, aby tak odpověděl výzvě sekulární eschatologie, byl u něho ovšem doprovázen úvahami, které měly vyjasnit a pro-
tříbit obsah křesťanské naděje v rozhovoru s nadějemi světa. Hromádka do tohoto rozhovoru nemálo přispěl svými analýzami různých pojetí antropologie, představ beztřídní společnosti, sledováním kořenů a vzniku ateismu.

Hromádtkovo dílo neztratilo nic na své aktualitě v oblasti křesťanské civilizace západního světa, kde se vede rozho-
vor se sekulárními eschatologiemi zatím často jen na teoretické a akademické rovině. Církev se v rámci křesťanské civilizace, která sama sebe chápe mesiánsky jako civilizaci Bohem pověřenou, velice pozvolna dostává do pohybu pokání, v němž objevuje svou eschatologickou existenci. Ve své mesiánské povýšenosti se stále ještě snaží prokazovat abstraktní pravdivost např. křesťanské antropologie, která ovšem v jejích řadách neplatí. Tyto pokusy abstraktně dokazovat pravdu křesťanství strhávají evangelium na rovinu ideologie, na které se budoucnost víry a evangelia nerozhoduje. Budoucnost víry a evangelia se rozhoduje v praxi, v konkrétním životě křesťanského sboru.

To je rozpoznání, které vyplývá z Hromádkovy pozice, které však je naším současným úkolem, do značné míry i naším eku-
menickým specifíkem. Jak dochází k promítání základních postojů, které Hromádka probíjával na rovině systematické a na rovině dějinné orientace, do konkrétní praxe sborů? Pokusím se v následujících výkladech podat čtyři aspekty, v nichž podle mého mínění pokračuje na rovině sborů proces vyrovnávání s výzvou sekulární eschatologie ve stopách a v domýšlení díla J. L. Hromádky.

1. Motiv pokání volající církve na cestu poutníků se konkretizoval v postupném zakotvování sborů v Slově. To se promítá do práce biblické a kazatelské. Při tomto zakotvování dochází k důležitému teologickému přesunu, který v těchto letech

ve sborech pozvolna probíhá. Sborům trvalo poměrně dlouho, než rozpoznaly, že se za sekulární eschatologickou výzvou navzdory jejímu ateistickému předznamenání ozývá něco ze slov dobrého Pastýře a co se překrývá se svědectvím Písem. Hlas dobrého Pastýře za dějinnou situaci je sice možno zaslechnout, avšak tento hlas zřejmě nestačí, aby se jím srdce dalo pohnout ku pokání. Výtky dějinné teologie činěné Hromádkovi zřejmě v hloubi souvisely s tímto problémem. Pokání, skutečně nová eschatologická existence církve může vyrůst vposledu z celého bohatství Písem, zvěstovaných ve sboru. Výzva z dějinné situace nestačí. Na dějinnou výzvu totiž bylo možno odpovědět kladně, a přece ne z hlubin evangelia a v biblickém pokání. Dokud výzvu k poutnické existenci neslyšíme ze slova Božího, nedaří se nám cele ji ve víře uchopit. Jsme stále pokoušeni k tomu zaujímat polohu vyznavačsky obrannou, která si chce udržet vrch naší spravedlnosti. Teprve tam, kde slyšíme ze Slova, jehož obsahem není naše spravedlnost, nýbrž spravedlnost Kristova, že pokání je permanentní polohou církve, nikoli jen odrazem určité dějinné situace, i když v něm jde o konkrétní dějinné viny, se církve dostává do polohy, kdy, jak to říkal Hromádka, od světa nečeká žádné výsady, uznání, odměny, nýbrž slouží bez výpovědi jako dlužnice všech. Jest si při tom položit otázku, zda právě tak se nerealizuje její prorocká služba, která takto volá k lásce, k naději, k pravdivosti bez jakékoli klerikalizující povýšenosti. Pochopíme-li eschatologickou výzvu ne z dějinné situace toliko, nýbrž z biblického svědectví, můžeme těžko zastávat názor, že pokání je dějinný jev. Pokání znamená žít z Kristovy spravedlnosti, což je trvalý znak poutnické církve.

2. Výzva sekulární eschatologie je ve své optimistické naději pro tento svět a jeho budoucnost výzvou k věrnosti této zemi. Je to mohutná výzva, která nachází ohlas v srdcích

milionů dychtivě toužících a obětavě bojujících o lepší zítřky. Teologie našeho století nemá dost odvahy podívat se této výzvě do očí. Jako by v teologii byla brána vážněji skutečnost hříchu než dobrého Božího stvoření, v Kristu vykoupeného. Někdy se to dokonce jeví tak, jako by se teologie svou apriori kritickou pozicí vůči světu a jeho úsilím chtěla udržet při moci a na vrchu. Viděno abstraktně teoreticky může se jí jevit, že je strážcem biblické pravdy. Avšak kritické poznámky na adresu optimismu těch, kdo chtějí plně žít svoji věrnost zemi, nejsou dostačující odpovědí teologie a církvi na tento eschatologický důraz. D. Bonhoeffer zaslechl z eschatologie, věrné zemi, výzvu, ve které odhalil tóny starozákonní a evangelijní. Barth se postavil proti tažení proti sexu a erotu. Platonizace křesťanství znamenala, že strach z toho, že se stvoření může stát modlou, že sexus může strhnout do propasti démonie, převládá nad radostí z dobrého Božího stvoření. Zvěst o hříchu překryla a zastínila zvěst o dobrém Božím stvoření. Stvoření bylo relativizováno, nikoli však s pozitivním předznamenáním naděje, nýbrž s negativním předznamenáním hříchu. Vztah ke stvoření se může realizovat v plnosti teprve tehdy, když je zakotven ve víře ve Stvořitele, zjeveného v Kristu. Toto zakotvení však svět v jeho realitě neodmocňuje, neproměňuje jej v platonskou říši stínů, nýbrž dává mu, jak učil Hromádka, teprve plnou a pravou realitu. Víra v biblického Boha dodává věrnosti zemi její sytosti a hloubky. Zápas o správný vztah ke stvoření, který se v době ekologické krize stává předpokladem přežití, však není předmětem akademických úvah o různých aspektech eschatologie, nýbrž otázkou životní praxe. Odpověď na výzvu eschatologie věrné zemi může být formulována z předpokladů účasti na novém životním stylu. Sbory jsou místem odpovědi na tuto výzvu, pokud se v nich daří modelovat takový životní styl, jehož pozitivní vztah ke stvoření a jeho hodnotám je drženo před pádem do modlářství a démonie stvořených skutečností láskou a obětí v následování Ježíše Nazaretského v moci Ducha. Zvěstování, svátosti a bo-

hoslužebný život sboru má zaslíbení stávat se zdrojem i výrazem tohoto životního stylu. Žít ve světě, a přece ne ze světa. Sekulární eschatologická výzva věrnosti zemi a naděje pro svět pomáhá církvi znovu odhalit inkarnační Boží pohyb ke světu, v němž je láska k člověku a ke světu odhalena jako ochota k oběti pro svět, pro člověka. Oběť je podstatou křesťanova životního stylu. Oběti je potřeba v každé společnosti, i když se formy oběti mění.

3. Sekulární eschatologie dává v současné době mocně zazníť výzvám k světovému bratrství, k spolupráci všech, k světovému míru. V křesťanstvu mají tyto výzvy svoji obdobu v úsilí ekumenickém. Obsahy těchto výzev, ač uznávány ve své obecné platnosti, nepronikají zpravidla na rovinu sborů. Jednou z největších starostí ekumenického hnutí v současné době je, jak dodat ekumenickému programu ozvučnosti na rovině místních sborů. Někteří nedostatek této ozvučnosti zdůvodňují intelektualistickým, pro sbory odlehlým slovníkem a stylem ekumenických dokumentů. Nepochybně jazyk těchto dokumentů není bezvýznamný. Problém se mi však jeví jako problém hlubší, tkvící v samé věci. Světové bratrství, jednota všech církví se jeví kriticky a realisticky uvažujícím lidem jako utopie, která je nechává chladnými. Nedovedou se odhodlat k odvaze naděje, která by je přijala za dějinnou možnost, ba za dějinné zaslíbení. Nezvládnutá a neodpuštěná skutečnost hříchu zaclání výhled k těmto předběžným znamením Kristova království, která se pak jeví zcela abstraktně, ztrácejí organickou návaznost na každodenní život a jsou v rozporu s danou skutečností. Dynamika sekulárních eschatologií spočívá v tom, že pro cíle rovnosti, bratrství, spravedlnosti dovedou strhnout, že dokážou zapálit naději, která tyto skutečnosti zbavuje abstraktnosti a činí z nich dějinnou možnost a tím i cíl dějinného úsilí.

Křesťané, nejednou traumatizováni vnitřně nezvládnutou situací dnešního světa, propadají apokalyptickým vizím, v nichž jsou uhranuti silami rozkladu a zkázy, které vidí narůst před příchodem Páně za dějinnými skutečnostmi. Nový

zákon zná apokalyptický motiv, ekologické a nukleární ohrožení ukazuje, že je to motiv vážný a oprávněný. Avšak základní linie novozákonní není určena tímto motivem. V Novém zákoně převládá v evangeliích motiv boje proti nemoci, proti utrpení, proti silám zla, překonávání rozdílů národů, ras, vytváření světového bratrstva, jedné Kristovy církve. Je až s podivem, jak v záplavě apokalyptické literatury sáhli tvůrci kánonu ke spisům evangelií a epištol, z nichž nezaznívá temná mluva apokalyps, nýbrž melodie Boží lásky, která přemáhá zlo ve světě a obětuje se pro svět.

Jestliže sekulární eschatologie dovede zapálit naději, která vede k obětavému zápasu o svět v míru a spravedlnosti, pak je to výzvou křesťanům, kteří v Písmě objevují jen apokalyptické vidiny. Tato výzva upozorňuje, že do složitých otázek světa je možno se zadívat, že není nutné se jimi dát uhranout, máme-li naději pro svět. Ekumenické otázky a otázky univerzálních horizontů vůbec přestávají být schématem, které neoslovuje tam, kde se rozhoří světlo naděje zapálené Vzkříšeným, který přijde, a kde toto světlo prosvěcuje obzor světa až k parusii. Křesťanskému sboru, který objevil křesťanskou eschatologickou naději pro svět, se ve světle parusie otvírá globální horizont dějin i kosmu. Není možno číst např. epištolu k Efezským, aby tato skutečnost čtenáři nevynikla. Při pohledu k přicházejícímu Pánu se vynořují i jiné sbory, jiná konfesijní společenství, jednota svaté církve obecné, která je skutečností. Sbor sám sebe chápe jako součást velikého eschatologického pohybu Božího království. Toto království se neprosazuje triumfálně, nýbrž zlomkovitě, v oběti, ve formách nového životního stylu, v přímluvách, jež jsou výrazem solidarity i veliké naděje, že se věci dají změnit, že veliká slova jednota, bratrství, mír nejsou jen utopistická abstrakta, nýbrž skutečnosti, k nimž Duch vede lidstvo cestou utrpení a oběti. Přímluvné modlitby, které žijí z biblického zdroje naděje a solidarizují se s bídou světa, jsou odpovědí na výzvu mít odvahu víry vzhlednout k širokým horizontům a rozu-

28349 Z2

mět těm, kteří je chtějí přiblížit, byť i z jiných předpokladů.

4. Sekulární výzva eschatologická volá k věrnosti zemi, hmotě, je výzvou materialistickou, namířenou proti idealismu.

I když protestantská teologie o sobě tvrdí, že žije ze Slova, které rozbíjí rámec idealistických ideologií, přece jen pro ni není zejména na rovině sborů idealismus překonán. Ve své liberální podobě, která právě na rovině sborů zdaleka ještě není ve světě překonána, se teologie a církev dostala do zajetí idealismu až po uši. Avšak ani teologie Slova, která se ve svých počátcích vděčně opírala o Platona, se nedokázala docela vymanit z tohoto zajetí, jak H. Gollwitzer ukazuje na ekklesiologii Barthově. Jistě není náhodou, že se Barth ze svých předpokladů nedostal k centrálním otázkám ekklesiologickým (např. ke svátostem), jež měly tvořit obsah dílů, které už nebyly napsány.

V protestantismu vedl důraz na Slovo, ne dostatečně vyvážený důrazem na inkarnaci, k idealistickému přístupu ke skutečnosti, což se promítalo sociologicky v jeho přitažlivosti pro intelektuálně a individualisticky založené vrstvy měšťanské kultury, zatímco vrstvy společensky níže postavené, zejména barevných, zůstávaly na okraji. Tradice, v nichž má inkarnační teologie své významné místo dosvědčované svátostmi, jako je tradice katolická a pravoslavná, zůstaly otevřené a přístupné i nižším vrstvám. Důsledkem je např., že v zemích, v nichž tyto tradice vytvářely kulturně společenské milieu, není rasismus žhavým problémem (Lat. Amerika), zatímco je problémem tíživým právě v oblastech protestantských (Jižní Afrika, USA).

Materialistické ražení sekulární eschatologické výzvy zasahuje proto právě protestantismus mnohde v jeho jádře. Zploštění Slova na idealistickou rovinu vedlo k metamorfóze biblické účinné agapé v lásku platonskou, posléze v sentimentalitu, neschopnou vidět a uznat odpovědnost za vykořisťování

otroků. Církev se pak mohla bez rozpaků ztotožnit s danými sociologickými strukturami. Přestala v nich být kvasem, ztratila podobu Kristova těla, srostla s měšťanskou společností, již umožňovala ukájet náboženské potřeby, v nichž i tak významný muž jako E. Troeltsch viděl principiální předpoklad existence církve.

Vrátit lásce v církvi její inkarnační charakter, objevit ji jako sílu, která se nedá spoutat nespravedlivými strukturami, která vidí člověka v jeho utrpení a razí si cestu k němu, do jeho utrpení za cenu oběti, rozpoznat v lásce moc Ducha, který skrze ni buduje církev jako tělo Kristovo, znamená ve víře uchopit skutečnost inkarnace ve Slově i ve svátostech a podílet se na jejím eschatologickém přesahu dějin. Láska je eminentně eschatologická událost, ani slovo proroctví nemá tutéž eschatologickou potenci, neboť utichne, avšak láska zůstává. Vymaníme-li Slovo z kontextu lásky, dostaneme se k samospravedlivému, povýšenému útvaru synagogy, která Boží lásku v Kristu chtěla likvidovat, poněvadž její prorocká výzva i bez slova byla příliš výmluvná.

Objev Kristovy lásky v její eschatologicko-inkarnační, materialistické podobě, dokumentované v synoptických Ježíšových společném jedením s hříšníky, což byl zároveň akt prorocký, vytváří předpoklady pro nové pojetí církevního práva a pro překonání hráze mezi charismatickým a institučním pojetím církve. Církev žije v čase a prostoru jako Kristovo tělo, poslušna Kristova zákona lásky. Láska není, podle Käsemanna, náhradou práva, nýbrž jeho radikalizací. "Bůh nenechává člověka činit to, co se mu jeví dobrým, zavazuje srdce tvrději, než to kdy činil který zákonodárce. Avšak neváže je na program nebo systém a nespokojuje se s tělesnou vnější poslušností. Boží právo dekretuje celou oddanost svobodných. Je právem v tom, že nad odporem vyhlašuje klatbu (eschatologického soudu), je Duchem v tom, že umožňuje porozumivou poslušnost. Boží dekrety jsou sakrosanktní, nemohou být problematizovány. Avšak jen porozumivá láska je vskutku naplňuje."

Služba lásky vytváří v rámci dějin pro církev prostor, v němž žije jako tělo Kristovo ve strukturované podobě, nejen jako hnutí zasvěcenců. Struktura Kristova těla však se v prostoru a čase vymyká programům a systémům. Všecky pokusy od dob Konstantinových vymezit prostor Kristova těla vrchnostensky shora a tak vytvořit církevní právo, jsou teologicky nelegitimní. Patristika stejně jako naše Jednota ještě věděly, že prostor církve jako těla Kristova vytváří život v lásce a oběti, pramenící v Slově a eucharistii a že právo církevní ve své podstatě je proto právo zvykové. Církev má, jak to říkával Hromádka, ve světě tolik prostoru a tolik svobody, kolik si svou službou lásky a svým životem vytvoří. Církev je tělem Kristovým, nikoli v mystickém smyslu, nýbrž ve smyslu inkarnační lásky se sociálními důsledky, církev má určitou strukturu. Tato struktura však není tématem Nového zákona. Tímto tématem je kerygma o Kristu a jeho dosvědčení v eucharistii (1. Kor 11), což znamená jeho realizace v odpouštějící a materialisticky reálné lásce. Spojení kerygmatu, eucharistie a zřetele na hladové není u Pavla náhodné (1. Kor 11).