KÁZÁNÍ NA HOŘE

(Příspěvek k identitě reformovaných křesťanů)

Jakub S. Trojan

THE SERMON ON THE MOUNT Jakub S. Trojan presents three motifs from the Sermon on the Mount which in his view contribute to a better understanding of the identity of the Reformed section of the ecumenical Christian family. Firstly he deals with a deeper understanding of the relationship between Scripture and tradition – an issue of importance in the dialogue particularly with the Roman Catholic view. Another aspect of the Sermon on the Mount Trojan is focusing on, is the relationship between faith and works, a classical concept of Pauline theological effort. In his reference to the paradigm of the Kingdom of God as the central category of the Sermon on the Mount, Trojan has attempted to come to grips with the issues relating *sola fide* in such a way as to strengthen the reformed identity for ecumenical dialogue. The closing paragraphs of Trojan's study are focused on the Sermon on the Mount emphasis on our responsibility for the city, a responsibility that does not stop short at purely personal dimension of our faith.

Názvem studie je dáno její zaměření: poselství, které je uloženo v Kázání na hoře (dále KnH) chceme sledovat pod zorným úhlem otázky, v čem spočívá identita reformovaných křesťanů. Budeme se ptát, zda v KnH jsou obsaženy motivy, které lze považovat za nosné pro tradici, vyrůstající z díla ženevské reformace. Nepůjde ovšem o pohled do minulosti. Náš pokus je veden zájmem naznačit, v čem může v dnešním světě KnH – jak mu rozumím – přispět ke kultivaci reformované tradice tak, aby se zůstávala přínosnou složkou ekumenického dialogu.

Ptát se po identitě reformované tradice je ovšem velmi složitou záležitostí. Už pouhá skutečnost, že členské církve reformovaného společenství WARC[1] jsou rozsety po všech kontinentech, žijí v různých civilizačních a kulturních kontextech a mají za sebou odlišnou historickou zkušenost, odkazuje na nesnáze, s kterými je spojen každý pokus o vyjádření identity tak složitého útvaru. Co mají například v rodině reformovaných církví společné ta, která uznává biskupský úřad (Maďarsko), s církví kongregacionálního typu, jak se liší spiritualita a reformovaná tradice skotské církve od tradic a spirituality řekněme středoamerických reformovaných komunit?

[1] Srúdaje v článku Richarda D.Adamse, *The Roots of Reformed Spirituality*, in: Reformed World, Vol.44, N.3, 1994, p.122.

Nebo naopak, co mají společného a zda to, co je váže, lze zařadit mezi identifikační znaky, jež najdeme u všech ostatních reformovaných společenství?

Naznačená nesnáz nás vede nejprve k tomu, abychom se soustředili na samotný pojem identity. Zde je potřebí řady projasňujících kroků, nemá-li náš celý příspěvek zůstat na povrchu. To bude předmětem úvah v prvním oddílku (I).

Zároveň je třeba pamatovat na to, že KnH v našem pojednání budeme zkoumat právě jen v tomto úzkém průzoru. Nepůjde tedy o exegezi jednotlivých oddílů, či dokonce veršů, jejíž výtěžek je, či může být, vícesměrný. Důvodem, proč se z celku biblického poselství soustředíme na KnH je očekávání, že právě z něj můžeme získat cenné podněty k zodpovězení otázky, v čem spočívá identita reformované zbožnosti a její tradice. O tom pojednáme v druhém pásmu našich úvah (II).

I. *Problém identity*

Co je identita? Jaký smysl má o ní hovořit v souvislosti s duchovním fenoménem tak bohatě strukturovaným, jakým je církevní společenství a jeho theologická sebereflexe? Mnoho nám patrně nepomůže pojem identity, jak jej známe z matematiky.[2] Tam jde vskutku o totožnost dvou veličin, z nichž jedna zcela zastupuje druhou. Tuto tautologickou totožnost lze jen stěží uplatnit na vyjádření kontinuity duchovního společenství, tedy na pohyb takového útvaru v čase, při němž dochází k řadě proměn, ať už na jeho periferii anebo blíže k jeho charakteristickým znakům v samotném středu.

Podstatným rysem úchovy identity v duchovních fenoménech je opakované úsilí všech jeho členů o to, aby takové společenství bylo pro ně evidentně identifikovatelné jako to, ke kterému patří, a jež stojí v kontinuitě se společenstvím, k němuž patřili jejich otcové i matky, a za něž jsou ochotni vždy znovu se ujímat odpovědnosti. Platí to tedy nejenom jako požadavek pro každý přítomný okamžik té generace (či generací), pro něž je teď právě otázka identity relevantní, ale i pro všechny generace, které se do takového společenství po sobě vřazovaly a vřazují.

Moment kontinuity je podstatný. Identita společenství, které trvá po staletí – a to je náš případ: hovoříme o identitě reformovaných křesťanů –

[2] Nepomůže nám ani identita, jak ji známe z rovnicových počtů. Tam lze sice levou stranu rovnice vyjádřit při zachování rovnosti odlišně od strany pravé, ale s oběma stranami je možno provádět další matematické úkony, které je proměňují do té míry, že původní rovnost je identifikovatelná jen po jistém detekčním úsilí.

musí navíc být něčím více, než jen setrvačným samohybem, neproměnnou posloupností sebe sama. Vždyť se uskutečňuje v proměnách časů, vystavena nejrůznějším vlivům, tlakům, nabídkám, vábením i pokušením. Církevní společenství stojí v nepřerušeném rozhovoru se svým okolím. Konstituuje se jen tak, že do něj z vnějšího prostředí vstupují ti, kdo se pro ně rozhodli. Všichni však zároveň žijí rozptýleně ve světě. Církev je tak nejen sociologicky, ale i v daleko hlubším „augustinovském" smyslu: pospolitostí vyvolanou (ekklésia) z rozdílných údů – corpus mixtum.[3] A pokud si toto společenství promítneme do časového sledu, je zřejmé, že promíšení, svár vlivů a tlaků činí z identity náročný úkol, který je třeba zvládat nejen v osobním životě zde a nyní, ale i v generační sekvenci včera, dnes a zítra.

Ale to jsme se ještě nedotkli těch momentů, které problematizují identitu jednotlivců i společenství nejhlouběji. Jde o Boží slovo, onen hlas „odjinud". Ten činí zápas o identitu onoho společenství, jež je ochotno se mu otevřít, ještě náročnější, než pod výzvami z prostředí, v němž církev žije. Lze vůbec mluvit o identitě a její kontinuitě tam, kde se v poslušnosti víry otvíráme Božímu volání? Vždyť, jak dosvědčuje biblické poselství, vede k základní proměně všeho, čím se člověk obklopuje, čím zaplnil své srdce a oč usiluje. Abrahamovský příběh, a podobně i prorocká tradice a Ježíšův apel (v navázání na Jana Křtitele) směřuje k opuštění toho, na čem jsme dosud zakládali svůj osobní i pospolitý život. Víra má svůj počátek v hlubinné proměně. Metanoia je základní figurou nového startu lidského života z víry. Obratem se ohlašuje diskontinuita. Ztráta dosavadní identity. Do tohoto zlomového postavení nás vrhá poslušnost víry. Platí: „Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pominulo..." (2 K 5,17). Život víry je tak prostoupen proměnami, které brání mluvit o nenarušené kontinuitě. Spolu s nezvládnutými i kriticky pročištěnými vlivy, které na sebe necháváme z okolí působit, je život jednotlivého křesťana i společenství církve vystaven takovému duchovnímu tlaku, že lze kontinuitu identity (alespoň v nejpodstatnějším ohledu) udržet jen s vypětím všech sil. Tam, kde převládne ochablost, působí tlaky zvenčí do té míry, že se společenství nominálně křesťanské stává hříčkou nálad, představ, postojů, i pověr převzatých z okolí. Jeho identita poslušných svědků hlasu „odjinud" se hroutí. Tam, kde duchovní kritická bdělost, živena ze zdrojů evangelia, přetrvává, stojí po celý čas členové takového společenství před náročným úkolem dostát jeho nárokům ať už ve správě, bohoslužebném životě či diakonické službě sboru. Ani v tom však nesmí jít o ztrnulou rutinu.

[3] Cf. Civitas Dei, kniha X. a XI.

Identita takového společenství se naopak – paradoxně – dostává do těsné blízkosti všem proměnám, jimž je ochotno se vystavit svou poslušností evangeliu. V tom následuje – opět paradoxně – toho, kdo je „tentýž (ho autos) včera, dnes a na věky" (Žd 13,8). Že nejde u Krista o žádnou identitu v nehybnosti, je patrné z celého jeho příběhu, plného proměn. V zásadě je inkarnační pohyb jako takový nejradikálnější proměnou: „...nepoložil toho sobě za kořist, rovný býti Bohu, ale samého sebe zmařil..." F 2,6. Velká proměna sestupu spolu s ukřižováním a zmrtvýchvstáním i eschatologickou budoucností Kristova druhého příchodu kvalifikuje jeho identitu jako stálost lásky v proměnách času či vynalézavé, proměnné přítomnosti lásky v sekvencích jeho vykupitelského díla.

Zjišťujeme, že identitu, o kterou nám jde, nesmíme definovat jako konservát toho, co bylo na počátku. Jde o tvořivé rozvíjení, nové a nové pokusy a variace na téma, které je vloženo do základů toho či onoho společenství. Jde o nové promýšlení toho, co bylo svěřeno předcházejícím generacím. Jsme vtahováni do duchovních zápasů, v nichž jsou vždy nanovo v sázce dosavadní identita, jak jsme ji převzali jakoby v duchovní štafetě od těch, kdo tu svědecky působili před námi. Je v sázce proto, že i my – jak doufáme – jsme vystaveni Božím výzvám i zaslíbením, které mohou modifikovat přejaté dědictví, nově prověřit jeho nosnost, ukázat na určité stránky v něm, jež se aktualizují právě v tom kontextu, v němž žije naše generace. Je v sázce také proto, že se může ukázat, že valná část minulé tradice už neoslovuje, a je třeba se vydat novými cestami. Výzva: „... přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání..." (Mk 1,15) může radikálně zpochybnit tradice a identitu z ní plynoucí, na které si zakládali naši otcové či dokonce my sami. Obnovit sebe a společenství církve v nové identitě (té, která je nám darována tím, že jsme uposlechli Boží výzvu) znamená často rozchod s navyklými formami zbožnosti,[4] zaběhaným sborovým provozem, zplanělou theologií.

Narativní struktura biblického poselství ukazuje tímto směrem. Svým způsobem lze biblickou látku pojmout jako svědectví různých generací. Jiné byly úkoly generace těch, kdo putovaly po poušti, jiné těch svědků, kteří se shromažďují v dvojím exilu staré církve, opět jiné těch, kdo přijali povolání poté, co k nim zazněla Ježíšova výzva. Všude se tu setkáváme s rozdílnými identitami svědků. Tato jinakost služby, ke které nás Bůh rozličným způsobem volá, podtrhuje však zároveň kontinuitu povolání. Odhadnout, co je pro tu či onu generaci právě jejím posláním, a tudíž její

[4] Zde je namístě připomenout Bonhoefferovo rozlišení laciné a drahé milosti z jeho Nachfolge.

pravou identitou, patří k vrcholnému umění víry. Je svědectvím zdatnosti theologické reflexe, která se nedá zajmout archetypy. Dovede odhalit to, co je „za" všemi vzory jako bezprecedentní, aktuálně se vynořující úkol právě pro nás, v tuto chvíli, na tomto místě.

Důrazem na novou existenci, kterou společenství odpovídá na Boží zavolání, nechceme negovat tradici jako takovou. Nicméně musíme se poučit např. z vývoje poreformační ortodoxie. Ta se právě tím, že upadla do filosofujících spekulací, namísto theologického přístupu k biblickým tématům, spíše ochýlila od minulosti, než aby se stala inspirativním zdrojem pro budoucí generace reformovaných křesťanů. Z toho plyne, že to, co je nové, není vždycky progresivnější než to, co je staré. Neplatí ovšem ani to, že by vše, co jsme z minulosti přejali, bylo haraburdí na vyhození. Nové lze objevit jen v rozhovoru se starým. Ale jde o novou perspektivu, o novou službu a nové odpovědi, na otázky, které se vynořují. Této k činu nakloněné existence v nových kontextech, jež je průvodičem víry ochotné k proměně a před výzvami doby neuhýbající, se smíme otevřít právě proto, že nás předchází k činu nakloněná milost, jež „se stala a děje" (J 1,14–17) v Tom, který je stále „tentýž, včera, dnes i na věky."

Sumou: Společenství víry, opírající se o reformovanou tradici, musí být ochotno vždy znovu stanout před dilematem, jenž s sebou přináší úsilí o pravou identitu. Její nejnosnější prvky jen zčásti tvoří to, co takové společenství přebírá z minulosti. V značnější míře je jeho identita založena v úkolu, který na sebe pod Boží výzvou a jeho zaslíbením přijímá. Nevystaví-li se jim na vlastní riziko, s celou oddaností duše, jeho tradovaná identita šedne, uvadá, práchniví. Učiní-li tak: okřívá, roste, mohutní. To je dilema mezi modem existence, který lze popsat jen krajními oposity: semper deformata et deformanda, anebo semper reformata et reformanda.

II. *Kázání na hoře a identita reformovaných křesťanů*

1) *Autorita Písma*

Při všech odlišnostech, kterými se vyznačují církevní společenství reformované rodiny, lze konstatovat, že jedním z jeho charakteristických rysů je důvěra v Písmo jako zdroj reformované identity. Sem odkazuje i reformační heslo *semper reformanda*, jež ovšem poprávu ukazuje za hranice tohoto společenství: Patří k společné tradici reformovaných a luteránů. Proměny, jimiž má církev postavená na základ Písma procházet, jsou vyvolány tlakem Slova. To se nám aktualizuje v porozumivém

naslouchání biblické zvěsti Starého a Nového zákona. S tím je zároveň spojena bdělost vůči všem pokusům doplňovat tento jediný zdroj víry dalšími „nálezky", mezi něž patří tradice, byť v úzkém sepětí s biblickým poselstvím, jak tomu rozumí římské katolictví.[5]

Nicméně před nové rozvažování o tomto pojetí Písma nás nutí nejenom intenzivní ekumenický rozhovor s katolíky a židovskou obcí, ale i to, co k tomuto tématu přináší KnH.

Ježíš se v tomto známém novozákonním oddíle dostává do dialektické pozice. Na jednom místě prohlašuje, že *nepomine jediné písmenko ani jediná čárka ze Zákona, dokud nepomine nebe a země* (Mt 5,17–19), zároveň však hovoří *o vyšší spravedlnosti*, přesahující spravedlnost farizeů a zákoníků (v.20). V známých antithesích dokonce slyšíme: *Bylo řečeno starým, ale já pravím vám...(Mt 5,21n)*

Stojíme tu před závažným problémem. Uvnitř KnH se vlastně vede rozhovor o platnosti Písma, konkrétně starozákonní tóry pro generaci, v níž Ježíš působí. Vedle nezpochybnitelnosti tóry v té podobě, v jaké ji máme k dispozici, odkazuje Ježíš v zápětí k hlubšímu, radikálnějšímu pojetí Desatera. Učinil zde Ježíš krok, k němuž neměla rabínská theologie odvahu? Vykladači tzv. antitezí Kázání na hoře se v této věci liší.[6] Zde se Ježíš, tradent minulého odkazu, staví nad to, jak byl tento odkaz tradován u jeho současníků, včetně těch nejkompetentnějších z nich – zákoníků a farizeů. Ježíš tím předkládá alternativní typ zbožnosti, nabízí posluchačům novou duchovní identitu. Písmo Starého zákona, tedy soubor svědectví o Božích činech, je z jeho strany pochopeno nikoliv jako archetypální sbírka návodů a příkazů, jimiž se jednou provždy legitimuje Boží jednání s Izraelem a tím i jeho dosavadní identita jako lidu Hospodinova. V Ježíšově interpretaci jde o nové, hlubší pochopení tradované látky a s ní spojené identity Izraele. Ježíš v této interpretaci osvědčuje svou otevřenost vůči aktuálnímu Božímu vedení, kterému se v poslušnosti vydává tak, že je s to rozpoznat „kairoticky" nároky vyšší spravedlnosti, tedy maximy té identity, k níž chce Bůh svůj lid přivést. Ježíš se v odvaze své víry – není nemístné hovořit také o Ježíšově víře – staví do oné štěrbiny mezi identitou starou a novou, právě proto, že pochopil nový *kairos* Božího vedení hic et nunc. Vystavuje se tím

---

[5] V posledních desetiletích, zejména od II. vatikánského koncilu, se dostává více prostoru biblickému zdůvodňování v nejrůznějších, i oficiálních textech římského magistéria. Stačí např. porovnat argumentační zázemí encykliky Rerum novarum z r. 1891 s biblickými odkazy, jichž užívá o sto let mladší encyklika k téže problematice, Centesimus annus.

[6] Cf. Douglas R. A. Hare, Interpretativa, Matthew, John Knox Press, Louisville, USA, str. 50.51; Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Benzinger + Neukirchener Verlag, 1985, str. 250n.

samozřejmě nebezpečí, že bude obviněn z rouhání. I jeho další zápasy vedou tímto směrem.[7]

Rozhovor Písma a tradice máme tedy uložen do lůna samotné biblické zvěsti. Reformační zásada Sola Scriptura si musí být vědoma toho, má-li se udržet na výšinách problému, že jde o složitou hermeneutickou záležitost. Kanonizací starozákonních a novozákonních písemností je tento problém rozhodnut sice ve prospěch suverenity Písma. Nicméně střet mezi tradicemi a identitami z nich vyrůstajícími je tím pouze kultivován do jistých pravidel, nikoliv odstraněn. Prostě platí, že každý, kdo se na společenství víry obrátí s nárokem vyšší spravedlnosti, nebude smět obejít dochovanou tradici.[8] Musí na ni navázat a překonat ji jen tak, že v ní objeví hlubší a nosnější aspekty pro život víry v nových poměrech. Konec konců zdrojem každé takové „spravedlnosti", která je, jak víme, plností života před Boží tváří, je ovocem Ducha, který z Boha (a jeho Syna) pramení.

Co to znamená pro nás, kteří držíme reformační zásadu Sola Scriptura, jako jeden ze sloupů identity reformovaných křesťanů? Musíme si osvojit takové pojetí, které by bylo ekumenicky vstřícné jak společenství židovské obce, tak římským katolíkům. To znamená pročistit onu zásadu do té míry, abychom byli theologicky i v praxi své víry schopni absorbovat i ty nosné motivy tradice oněch konfesí, které historicky prokázaly hlubší schopnost vést dialog mezi Písmem a tradicí, a které jsou věrnější základní biblické intenci. K tomu nás přivádí rozhovor, který vede Ježíš v KnH nad starozákonní látkou se svými současníky.

Aniž se můžeme pustit do hlubšího rozboru, je třeba v této souvislosti připomenout i to, že Boží zjevení pokračuje. Jde z jeho strany o creatio continua. Duchovní pobídkou např. pro výklad sabatu, který Ježíš předkládá ve sporu s těmi, kdo v tento den brání uzdravování, je jeho jistota, že „otec pracuje bez přestání" (J 5,17). Reformační víra se nemůže proto z povahy věci obracet výlučně dozadu, k dějinám starozákonního lidu, ani k dílu Ježíše Krista v letech 0–33, ani jen k tomu, co prožívala prvotní církev a co najdeme v její theologické reflexi. Z poselství Písma o všech těchto událostech a reflexích na ně se klene zvěstný oblouk přes naší současnost až do Božího eschatu. Po veškerý čas, správněji kairos, je Boží providenční péče prací na díle stvoření. To spěje podle jeho zaslíbení k dovršení. Rozhodující události Boží práce jsou však ještě před námi.

---

[7] Vzpomeňme na jeho spory s oficiálními místy jeruzalémské obce o pojetí sabatu. (Např. uzdravení u rybníka Bethesdy, J 5, zejména verše 15–18.)

[8] To je důležité zejména pro rozhovor s různými pentekostálními, letničními a charismatickými proudy v dnešní ekumeně.

K nim Písmo odkazuje jen v náznakových výpovědích svědků, v jejich v předmětných představách o tom, co je *telos* dějin. Na nás je, abychom v napětí mezi identitou, kterou nám svědecky v poslušnosti své víry doložily generace před námi, a tou, která se z poslušnosti víry otvírá nám, vynesli na světlo vše, co by mohlo společenství sboru a celé církvi posloužit v orientaci. Co by bylo zároveň pomocí pro dialog s těmi, kdo jsou s námi na cestě v jiných konfesích a dalších komunitách. Je jasné, že v tomto úsilí je pro nás Písmo vnitřní duchovní autoritou, nikoliv však papírovým papežem. Zde se musíme zachovat podobně jako Ježíš i Pavel a ostatní interpreti starozákonní tradice v prvotní církvi. Hermeneutická svízel tohoto počínání spočívá v tom, abychom zároveň zůstávali na půdě Písma a zároveň byli vnímaví pro hlas tichý, sotva slyšitelný, hlas oněch výzev, které k nám přicházejí z Božího času dovršující se tvorby na díle stvoření. Není snad třeba zdůraznit, že onen hlas tichý, sotva slyšitelný, jak k němu odkazuje eliášovská tradice, není výronem naší duše, extatickou hrou vznětů a zážitků, výlučně subjektivní záležitostí. I zde platí, že kritériem legitimity je Boží Slovo, jeho základní intence, otevírající se nám prostřednictvím biblického svědectví.

2) *Království Boží přichází. Nové paradigma*

V KnH nenajdeme zvěst, která by odkazovala k známému učení reformované theologie o předurčení jedněch k záchraně, druhých k zatracení. Predestinační nauka se inspiruje na určitých místech novozákonních epištol, může se opřít i o určitá starozákonní místa.[9]

KnH jde jiným směrem. Mezi novozákonníky i systematiky panuje celkem shoda, že KnH je především zjevením řádu Božího království. Uvádí pravidla nového věku, který se vlamuje z Boží iniciativy do tohoto „věku temnosti."[10] Nejde o sbírku samostatných etických příkazů. Rozhodující pro jejich výklad je kontext, do kterého jsou vřazeny. Jsou programatickým prohlášením nového zákonodárce Ježíše. Obdoba mezi horou Sinaj a horou, na které Ježíš prohlašuje maximy Božího království, je cíleným kompozičním záměrem. Tato analogia determinationis, tedy ona obdoba: „tak jako kdysi Mojžíš, tak nyní Ježíš" je namístě. Ježíš sám je garantem, že tyto

[9] Sr. Gn 45,7–8 ; Ex 4,21 a par.; Ř 8,29; Ef 1,4; 1,11; 1 Pt,2.

[10] Tak např. soudí K.Barth v KD II/2; Wolfgang Schrage, in: Ethik des N. Testaments, Vandenhoeck + Ruprecht in Göttingen, 1989, str. 27n. Podobně Dietz Lange, in: Ethik in evangelischer Perspektive, Vandenhoeck, 1992, str. 272n; H. Thielicke, in: Theologische Ethik, II/1, J. C. B. Mohr–Tübingen.

řády Božího království zavazují všechny, kdo je přijmou ve víře za své. Víc: Ježíš sám je tím, kdo ve svém chování, v tom, jak se vztahuje k druhým, slabým i mocným, demonstruje poslušnost vůči nárokům, jež sám v maximách KnH vyhlašuje.

Činí to ovšem tak, že při tom odhaluje jejich nejvnitřnější intenci. Pokud jimi jakoby zvnějšku měříme Ježíšovo chování, zjistíme snadno určité odchylky. Ježíš např.nenastavuje druhou tvář. Řekne strážci, který ho při výslechu před veleknězem udeří do tváře, „...proč mě biješ?" (J 18,23). Takových „rozporů" najdeme při sledování Ježíšova chování více. Sem patří bezpochyby i zmínka o koupi mečů z Lukášova pašijního podání (Lk 22). Zejména pak takřka gerilový přepad chrámového nádvoří, který věrně tradují všechna čtyři evangelia. Důtky v rukou Ježíšových dokreslují, že to Ježíš s nenásilím nemyslel tak, jak si to představoval L. N. Tolstoj. A ovšem i ono diktum, v němž Ježíš připomíná, že nepřišel na zemi uvést pokoj, ale meč (Mt 10,34) svědčí o jistém odchýlení od „etiky" KnH u samotného Ježíše. To vše jsou důrazy, které nelze snadno harmonizovat s tím, čemu Ježíš učí zástupy na hoře.

Opět jsme nuceni vést jakýsi vykladačský diskurs zvnitřku vlastního poselství oněch třech kapitol Matoušova evangelia. Jde o postižení jejich nejhlubší intence, která se má prosadit v našem etickém a existenciálním rozhodování. Tato vnitřní linie, bytostné zaměření jádra Ježíšova programu, se dá podle mého soudu nejpřiměřeněji vystihnout paradigmatem Božího království. KnH je v tomto smyslu expozicí pravidel, jež v něm vládnou.

Jak ukazuje text modlitby, kterou Ježíš posluchačům KnH předkládá, (Mt 6,9nn a par.) má v ní ústřední místo Boží království jako přicházející duchovní vláda, průlom nového věku. Nejde ovšem o dynastickou davidovskou vládu, kterou očekávala jedna z větví starozákonní tradice. O tom svědčí právě pravidla, která tvoří náplň „království na cestě". Jde o vládu Boží, která má univerzální dosah. Neváže se na určité místo, neplatí jen pro určitou skupinu či národ.

Přicházející Boží království, jehož ztělesněním je sám Ježíš jako prvotina nového stvoření,[11] v sobě spojuje to, co reformační theologie vystihla kategorií sola gratia a životem v poslušném následování jako odpovědi na pohyb Boží milosti vůči nám. Není pochyb o tom, že učení o ospravedlnění pouhou vírou z milosti je inherentní součástí zvěsti o přicházejícím království Božím. O tom svědčí i to, že na počátku KnH vyhlašuje, že

[11] Zde si dovolím extrapolaci výroku, který je spojován se Vzkříšeným (1 K 15,23). Vede mne k tomu theologický důvod: vzkříšení je mj. rehabilitací díla předvelikonočního Ježíše. Již ve svém životě byl prvotinou, t.j. nejvěrnějším Božím svědkem.

u Boha v jeho „domácnosti"[12] jsou přijímáni všichni, na něž se vztahují Ježíšova blahoslavenství (Mt 5,3–2). To jsou slavné indikativy, vrcholící ve zvěsti, že jsme solí světa, že jsme světlem světa (Mt 5,13–16). Zároveň tato indikativní zvěst se v okamžiku přijetí ve víře stává imperativní. To je to, co němečtí bohoslovci dovedou pěkně spojit v sémantickém obratu, že Gabe jde ruku v ruce s Aufgabe. Vždyť v nejhlubší theologické rovině platí, že Boží milost je činem pro nás.[13]

Na tento čin pak nelze přiměřeně odpovídat jen pasivním uznáním. Přitakání mysli nestačí. K této úchylce však historicky v reformačních církvích dochází mnohdy právě proto, že Boží milost je předkládána jako forensní výrok v podobě formule: justificatio sola gratia – ospravedlnění pouhou milostí. Jako součást katechismové pravdy však už vůbec nemusí – a v tom je její problematičnost – vyvolat žádnou jinou odezvu, než právě pasivní přitakání. To se stane vyprázdněnou konvencí, s níž pak nejsou spojeny již žádné tvůrčí myšlenkové asociace a činotvorné kroky. Ospravedlnění pouhou milostí je tak vyhaslým reliktem, který není schopen zažehnout žádné relevantní lidské rozhodnutí pro život v odpovědném svazku s těmi, kdo potřebují naši službu.

Tím, že KnH ústrojně spojuje indikativní rovinu s rovinou imperativní, nedovolí ani na chvíli onu nebezpečnou prodlevu mezi mobilizujícím poznáním víry, že jsme znovu přijati do Otcova domu, a mravní opravdovostí, v níž se toto poznání uskutečňuje. Ani nejtenčí vlas nelze vložit mezi přijetí ospravedlnění a činorodou existencí, provázející toto „poznání" víry.

Právě tím, že Ježíš se v KnH opírá o jistotu přicházejícího Božího království jako nové skutečnosti, v níž jsou z milosti přijímáni ti, kdo byli dosud podle lidských měřítek z Boží přítomnosti vyřazováni (Mt 5,2–11), předkládá syntetizující alternativu toho, co v theologii apoštola Pavla mohlo být kontrastováno jako „víra" stojící proti „skutkům."[14] Dalo by se poněkud

---

[12] Narážím tímto termínem na pozoruhodný pokus amerického theologa Douglase Meeka vyjádřit základní parametry víry pomocí ekonomických kategorií. Ve svém spise God the Economist chápe Boha jako ekonoma, který má svou domácnost (další ekonomická kategorie) v milostné péči.

[13] To postihl znamenitě D. Bonhoeffer ve své studii (Nachfolge, in: Gesammelte Schriften, ed.Eberhard Bethge, Chr.Kaiser Verlag, München) analyzující právě tento jemný vztah mezi Boží milostí a naší nepřiměřenější odpovědí ve víře. Bonhoeffer mluví v této souvislosti o drahé a laciné milosti.

[14] Jde zejména o Ř 1,17; 3,28; 5,1; 9,30.32 Ga 2,16; 3,2.7.9.24 Ef 2,8 F 3,9. Pro apoštola Pavla stojí už ideová fronta jinak, než pro Ježíše. Je konfrontován se skutečností, že se ke Kristu hlásí jak bývalí židé, tak i nově přijatí z pohanů. Proto je pro něho aktuální rozhovor na téma víra versus skutky Zákona. Ježíš naproti tomu ohlašuje průlom nové skutečnosti,

pointovaně říci, že v KnH máme v zásadě „vyřešen" problém, který tolik zaměstnával apoštola: ospravedlnění pouhou věrou tu promlouvá právě základním ujištěním, že přicházející Království Boží je otevřeno všem, kdo nic nemají (= chudí), na ničem jiném si nezakládají než na Bohu samém, po jeho spravedlnosti jako plnosti života touží, a v tomto smyslu věří – a kdo současně (ani vlas nelze do oné časové mezery vložit) v této víře konají skutky milosrdenství. Odpovídají tak na milost milostí těm, kdo jsou s nimi a kolem nich. Naneštěstí již samo slovo „odpovídají" vyvolává nesprávnou představu, že je tu časová prodleva, která se často chápe tak, že následování v poslušných činech je až důsledkem víry. Nikoliv. Víra nemá jiný obsah, než ono „padání" do činů.

Je ovšem možno položit otázku, zda v době, která tolik zdůrazňuje práci, výkon, jako výlučné rysy autentického lidství, bude důraz na úzké sepětí víry a skutků působit osvobodivě. Přesto nesmíme vzájemnou propojenost obou aspektů popřít: Boží skutky je možno ve víře přijmout jen jako jeho milost vůči nám. A obdobně: naše skutky jako odpověď víry lze chápat jako milost, kterou prokazujeme svým bližním a naopak. Přijetí milosti nemusí nutně vyústit ve „workoholickou" odpověď; odpovědí na milost může být i tichá vděčnost, vždy však spojená s vědomím, že to, co svým bližním dlužíme, je „víra skrze lásku dělající" (Gal 5,6). Není právě toto pochopení tím, co Bonhoeffer chápal jako vztah laciné a drahé milosti?

Už sama víra je krokem následování. A teprve v této „věřící" chůzi se vyjevují souvislosti, které umožňují jakousi pracovní reflexi ex post toho, co konáme, a proč to konáme. Až „na cestě" se (halachicky) dopracováváme určitých pojmových vyjádření, jimiž jsme schopni především sami sobě i pro druhé dosáhnout komunikativní sdělitelnosti o tom, co věříme, co „hagadicky" vyznáváme. Právě tím, že zůstáváme „na cestě", uchovává si naše vykladačské úsilí hermeneutickou otevřenost vůči systematickému (dogmatickému) a etickému dotažení výpovědí víry. Jinými slovy: jsme si vědomi etických implikací, jež obsahuje každá dogmatická věta, a pamatujeme na vzájemnou provázanost našich mravních rozhodnutí a jejich *ex post* reflexe z naší strany.

Takto integrálně chápe Ježíšovo slovo v KnH naší existenci. (Mt 7,21n). Jde o nerozpojitelný svazek víry a skutků. Jedno vykládá druhé. KnH je v tomto smyslu novozákonní víra v kostce. Kdyby se nám z literatury NZ nezachovalo nic než tento matoušovský oddíl, byli bychom snad o něco

kterou označuje termínem Království Boží a vřazuje tuto skutečnost do rozhovoru s farizejskou zbožností a zélotsky laděným očekáváním dějinné rehabilitace Izraele.

podstatného ochuzeni? Jeho nejvnitřnější zvěstná intence je přece totožná s tím, co přináší zbytek novozákonního poselství. Jestliže zvěst o Království Božím, jak ji přináší Kázání na hoře, pochopíme inkluzivně, budeme schopni rozpoznat i další prvky naší víry jako je Vzkříšení či dovršení Božích dějin spásy ve zvěsti o „přicházejícím novém věku", která tvoří základní osu Kázání na hoře. Jde o to, abychom (jako Ježíš) přijímali své bytí z Boha, který otvírá „domácnost nového věku" (Království Boží) všem potřebným a očekává, že pozvaní stvrdí (jako Ježíš) svou účast úsilím o vyšší spravedlností a zůstanou (jako Ježíš) v následování Boha na cestě až do konce.[15]

3) *Kázání na hoře a náš vztah ke světu*

Důraz na přicházející království Boží, jehož maximy tvoří osnovné prvky KnH, v žádném případě nevede k odvratu od toho, co je na půdě Nového zákona často nazýváno svět. To, že tento svět ve zlém leží (1 J 5,19), nás nezbavuje odpovědnosti za jeho běh. Ačkoli pojem svět má ve čtvrtém evangeliu a ve všech třech knihách Janových gnostizující nádech, neprosazuje se v nich, a tím méně v KnH, gnostická mentalita úniku ze svíravých pout světa. Naopak: jde o přemožení světa. Vítězným nástrojem je pak víra (1 J 5,4). Naznačili jsme již, jak v této souvislosti chápat víru. Nejde o stav mysli, ale o nakloněnost k činům, ano o činorodost samu, o víru „skrze lásku dělající", o víru, která se uplatňuje láskou (Ga 5,6). Stejným směrem ukazuje na půdě KnH indikativní výrok o soli a světle (Mt 5,13–15), i další přikazující rady, jak se vyrovnávat s duchem doby, s tím, čím je charakterizován přístup lidí „ze světa". Zde je na mušce zejména nepravá starost (Mt 6,19) o pozemskou existenci, o čistě vegetativní úchovu života.

Odpovědnost za svět má svou komponentu theologickou, christologickou i pneumatologickou. Svět patří ke stvoření, jež vzešlo z rukou Stvořitele jako dobré stvoření. Nejvěrnější Boží svědek a přítel stvoření ve všech jeho dimenzích, Ježíš z Nazaréta, umírá pod ranami světa (tj. těch, kdo v něm vládnou), jako Beránek snímající jeho hříchy. Celým svým životem stvrzuje tento kladný, obnovný vztah ke světu. Obě tyto skutečnosti (dobrotu stvoření i jeho pád) jsme pak schopni rozeznat jen pod tlakem Ducha, který

[15] Závěr 47. verše 5. kap. Matoušova evangelia můžeme číst „řecky": téleioi = dokonalí ve smyslu zaokrouhlené, dovršené ctnosti. Anebo jej můžeme číst „hebrejsky", ve smyslu: zůstat na cestě vyšší spravedlnosti až do konce. Nevybočit při všem svém konání ze „smyslu", o jehož konečné dovršení jde.

nás uvádí podle zaslíbení do pravdy o nás samotných i o světě, v kterém žijeme (J 16,13). Tento Duch nás také soudí za všecko, co jsme k zlému tohoto světa přidali svým aktivním vkladem či selháním, ať už morálně, duchovně či sociálně nebo politicky. Svět, v kterém křesťané žijí, vzchází denně ke své porušené podobě také jejich přičiněním anebo opominutím. Dnešní svět je dokonce dílem křesťanů z větší části, než tomu bylo v době novozákonní. Tváří v tvář světu nestojíme proto vůči nějaké cizí mocnosti. Mnohé kroky, jimiž se zlo v tomto světě prosazuje, jsou umožněny také rezignací a ne nezřídka i špatnými příklady představitelů a prostých údů církví. Prosí-li Kristus za to, aby nás Bůh na tomto světě zachoval od zlého (J 17,15), dovolává se u Boha ochrany i proti tomu, co jeho svědkové také sami ve světě spolupůsobili. Naše odpovědnost za „stav stvoření" je proto bezpodmínečná.

Tato intence leží v nejhlubší vrstvě KnH. Ježíšovo slovo o tom, že ti, kdo ho následují, jsou solí země a světlem světa (Mt 5,13.14) nelze zbavit dráždivého napětí: Jak mohou ti, kdo rozmnožují bídu světa být zároveň zdrojem jeho nápravy? Nepřeceňuje Ježíš své posluchače? Neoslovuje pouze duchovní elitu, jak mu to vyčte Dostojevského Velký inkvizitor?[16] Indikativ o soli a světle, který zní jako nezasloužené vyznamenání, lze číst jen v nerozlučitelném spojení s indikativy blahoslavenství (Mt 1,3–11), jež usvědčují svět silných a mocných (i v církvích i mimo ně) z nepravostí a vin vůči těm, kdo se octli pod koly. Tím je řečeno ostré slovo k tomu, jak dosud píšeme dějiny světa. Historiografie mocných je pod soudem. Proto jsou v přicházejícím Božím království ti, kdo způsobují hoře, kdo pronásledují, jsou tvrdí a nečistého srdce, ti pokoj nepůsobící a spravedlnost pošlapávající „elitou naruby". Nestojí v popředí. Naopak: stanuli pod soudem, vypadli z Boží domácnosti. Vytěsnili se z ní sami, protože odmítli život v milosrdenství a pokoji s druhými.

KnH přináší zcela odlišný pohled na svět právě proto, že jej vidí ve světle skutečnosti, která tu ještě není, ale přichází. Tato perspektiva, která se zatím neprosadila naplno, – a v tomto smyslu je ještě utopická (= nemající místa), nedovoluje však rozdělit skutečnost, v které žijeme, na dvě sféry. Jde o jedinou oblast. V ní se má prosadit Boží vláda jako duchovní moc „odjinud".[17]

---

[16] Jde o známou „novelu" v románu F. M. Dostojevského *Bratři Karamazovi*.

[17] Ježíšovo slovo před Pilátem, (J 18,36) že jeho království není z tohoto světa, lze přiměřeně vyložit jen tak, že ovšem platí pro tento svět, nemíjí se s ním, nestojí vůči němu jako alternativa, ke které je třeba ze světa zběhnout. Celým svým dílem Ježíš Kristus dosvědčuje tento zápas o záchranu a obnovu světa ve všech jeho dimenzích.

Reformační theologie, jak známo, předkládá dva základní modely, jimiž se pokouší určit vztah k problematice správy věcí tohoto světa. Ženeva se kloní k pojetí, že Boží vláda se má osvědčit nerozděleně jak v nejosobnější sféře, tak i v oblasti veřejné. Wittenberg rozděluje tentýž Boží regiment podle předmětné povahy na vládu duchovní a světskou. Zatímco v první se mají prosazovat motivy evangelia, – a KnH má tudíž zde svůj „Sitz im Leben" – v oblasti veřejné správy je namístě racionální úvaha, prosazování řádu i prostředky, jež jsou blíže zásadám spravedlnosti a přirozeného práva, než maximám evangelia lásky.

Zdá se, že tomuto pojetí nahrává i textura samotného KnH. Na první čtení vskutku vyznívá jako manuál individuální etiky. Sociální obzor, v němž se z povahy věci uplatňují institucionální postupy (s jistou dávkou anonymity), je jak v indikativní, tak imperativní části KnH jakoby zatemněn.

Avšak rozhodující je opět vnitřní intence KnH. Je naprosto zřejmé, že Ježíš (anebo ti, kdo tuto sbírku redakčně vytvářeli) podtrhují iniciační sílu, jež v nás rozhoří, přijmeme-li vlamující se vládu Božího království. V scenérii tohoto světa se musí ovšem takové přijetí v srdci jednotlivého svědka zprvu jevit jako punktuální rozhodnutí kdesi na její periferii. Ježíš však spoléhá na to, že kvas je už vložen do těsta a hořčičné zrno zasazeno do země. Svět ještě ve zlém leží, ale semena obnovy už působí. Zatím neviditelně, jako ohniska aktivit, unikající dosud nahlédnutelné evidenci. Důležité není, jak se jeví bilance světa k tomuto bodu na počátku, ale jaký je telos světa pod tlakem duchovních výzev, jejímiž nositeli se stali svědkové Božího království. Tato duchovní síla, přítomná v prsti země či těstu světa, má před sebou nezmanipulovatelnou budoucnost. Protože je univerzální povahy, neuniká z její pozornosti žádná sféra. Neskončí dříve dokud nepronikne všemi směry – mírně, dialogicky, bez vnějšího nátlaku, ale mocně. V tom se projevuje vítězné tažení její bezbrannosti.[18]

Začíná sice u toho nejnepatrnějšího prostoru našeho svědomí, změnou mysli, životní orientace, ale je s to postupně ovládnout prostory nejzazší: dosáhne až tam, kde se nejvnitřnější pohnutky, projekty a ideje zvnějšní do institučních tvarů a společenských struktur, jimiž správa lidských věcí nabývá nadpersonální charakter.

Čteme-li KnH z optiky této vykladačské strategie, je jasné, že nás podněcuje k odpovědnosti pro řešení úkolů, jež přesahují rovinu mezilidských vztahů. Můžeme je interpretovat jako úkoly, které svou povahou

[18] Problematiku duchovní moci v napětí s mocí světskou jsem učinil předmětem soustředěnější analýzy ve studii Theologická sonatina o moci (viz: Víra v moc a moc víry, Praha 1993).

patří do etiky sociální. Avšak nedovolí nám, abychom při tom upadli do dualismu, v němž by se sociální směřování rozbíhavě odklánělo od individuálního. Ethos KnH je vnitřně jednotný. Individuální či dokonce individualistické „čtení" jeho etiky je nepřípustné.[19]

Řády Božího království, jak je předkládá KnH, jsou tak neustálým impulsem pro reformu společenských pořádků, v nichž žijeme. V jejich světle se všechny systémy, minulé i současné, ukazují jako nedostatečné. To brání křesťanům, aby se stali bezvýhradnými apologety kteréhokoliv z nich, ať už ekonomiky plánované či tržní, toho či onoho politického uspořádání. Zároveň je nám však ovšem uloženo, abych se o proměny lidských pořádků zasazovali. Ve světle absolutní normy, kterou KnH klade, se nám přitom nesmí vytratit cit pro relativní rozdíly, které každý lidský pokus o uspořádaní společenských vztahů s sebou nese. Jsou pořádky horší a lepší. Základním požadavkem, který na ně klademe, je napořád postavení těch, kdo jsou vytlačování na okraj. Míra přiměřenosti té či oné změny v oblasti sociální, ekonomické a politické je odvislá právě od toho, zda ti nejvíce znevýhodnění novým uspořádáním získají, aniž ti, kdo na tom byli relativně lépe, si podstatně pohorší. Při všech těžkostech, které takové zjištění provázejí, považuji tuto zásadu za operativně použitelnou. Kdykoliv jsme postaveni před rozhodnutí o zásadních změnách v společenském uspořádání, je třeba mít na mysli větší míru lidskosti, hlubší kultivaci mezilidských vztahů a ochotu vydávat své životy v službu, zejména těm nejslabším.[20] Je zřejmé, že ethos KnH, podobně jako další důrazy biblického svědectví, podtrhující společenstevní charakter naší existence, podstatně ovlivní i naše chápání svobody, demokratických institucí, a posílí důraz na solidaritu a respekt k lidským právům.[21]

Odpovědností za svět či město a obec, v které žijeme, je posílena naše identita. Je výrazem takového pochopení víry, které nic lidského není cizí. To je – jinak pověděno – inkarnační důraz, ke kterému nás nutně přivádí následování Toho, kdo ohlašuje příchod Božího království. Max Weber ve svých studiích o kalvínské zbožnosti bystře rozpoznal její vnitrosvětskou orientovanost. To vůbec neznamená, že motivace této víry plyne ze situací, do nichž vstupujeme. Je výrazem naší loajality vůči volání Slova, jež do

---

[19] Velice užitečné je v této souvislosti připomenout výklad KnH L. Ragaze, který důsledně podtrhuje sociální rozměr textu. Cf. Die Bergpredigt Jesu, CTB Siebenstern, Verlag Peter Lang, AG, 1983, Bern.

[20] O vystižení základních aspektů tohoto kriteria usiluje ve své pozoruhodné práci J. Rawls, Theory of Justice, Cambridge, Mass, 1971.

[21] Zde půjde o v ekumeně často diskutované zmínky o instituci milostivého léta, o svobodě, v níž rozvoj jednotlivců je ústrojně spojen se službou druhým (1 K 10,23.24; Ga 5,1.13).

této situace míří. Teprve v jeho světle se nám situace objeví ve všech dimenzích a konturách, které by jinak unikaly našemu necvičenému duchovnímu zraku. Zároveň jsme vtahováni tímto hlasem odjinud do aktivit, které proměňují situace k obrazu – jak smíme doufat – přece jen o něco přiměřenějšímu výsostným nárokům Slova, než kdybychom vůči němu zůstávali hluší. V tom se posiluje naše identita i identita společenství, které chce vědomě čerpat z reformačních tradic.

Předložil jsem tři motivy z KnH, které podle mého přesvědčení přispívají k porozumění identity reformované části ekumeny. Jde o hlubší porozumění vztahu mezi Písmem a tradicí. Staví nás svým způsobem nově před otázku, jak rozumět zásadě sola Scriptura; KnH je také inspirativní pro řešení vztahu mezi vírou a skutky. Odkazem na paradigma království Božího jako ústřední kategorie KnH jsem se pokusil o řešení problematiky sola fide tak, aby jím byla opět posílena naše identita pro ekumenický rozhovor, ať už s katolictvím anebo humanistickými orientovanými partnery. O to jde v stejné míře i při promýšlení třetího důrazu, jenž legitimně patří k úvahám o odkazu KnH pro dnešek. Odpovědnost za město, svět, do něhož jsme byli postaveni, odpovědnost, která se nezastavuje u čistě osobních vztahů, ale míří až k nejzazším obzorům, je mravní a duchovní devizou, s kterou se chystáme vstupovat do každého rozhovoru. I když na půdě KnH nejsou výslovně uvedeny žádné instituce, – nemluví se v něm o státu – jsou i tyto institucní a strukturální vazby nepřímo míněny. Ostatně sám termín království Boží odkazuje tímto směrem. V tomto směru je KnH inkluzívní: Dovoluje nám, abychom i ty skutečnosti, které nebyly výslovně pojmenovány, vtáhli do svých úvah. Analogicky můžeme usoudit, že ač není výslovně zmíněna církev jako instituce, latentně je míněna po celé ploše KnH. Ale právě ona okolnost, že se o ní explicitně mlčí, nás varuje před tím, abychom ani uvnitř vlastního společenství, natož v ekumenickém diskursu, prosazovali jediný, byť tradicí osvědčený typ církevního společenství. To už by byl postoj, ke kterému se nám z dialogu s KnH nedostává žádného pověření.