

TEOLOGICKÁ REFLEXE

1 / 1998

1998

Otto Hermann Pesch *Služba Petrova nástupce
ve 21. století*

Reinhard Frieling *Společenství s papežem,
ne pod papežem*

Jan Roskovec *Problém křtu
ve světle Nového zákona*

František J. Holeček *Istis ultimis temporibus...*

Jan Štefan *Proprium de lectione*

Teologická REFLEXE

1

Teologická REFLEXE

Časopis pro teologii

Vydává Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy

Odpovědný redaktor ThDr. Pavel Filipi

Zástupce ThDr. Jindřich Halama

Návrh obálky, graf. úprava a sazba Daniel Trojan

Vytiskl Čihák TISK, Praha 10

Doporučená cena jednoho čísla 59 Kč

Roční předplatné 112 Kč,

pro studenty teologie a nepracující duchodce 70 Kč

Vychází dvakrát ročně po 96 stranách

Knihkupcům poskytujeme obvyklý rabat

Objednávky posílejte na adresu redakce

Adresa redakce:

Teologická reflexe, Černá 9, 115 55 Praha 1

Telefon: 21 988 417, 21 988 205

E-mail: reflexe@etf.cuni.cz

This periodical is indexed in Religion index one: Periodicals, the Index to Book Reviews in Religion, Religion indexes: RIO/RIT/IBRR 1975 – on CD-ROM.

and the ATLA Religion Database on CD-ROM, published by the American Theological Library Association, 820 Church Street, Evanston, IL 60201-5613

E-mail: atla@atla.com

WWW: <http://atla.library.vanderbilt.edu/atla/home.html>

ISSN 1211-1872

Podávání poštovních zásilek povolila Česká pošta, s.p., odštěpný závod Praha, č.j. nov. 5161/95 ze dne 5. 5. 1995.

OBSAH

POZNÁMKY NOTIZEN • NOTES

Pavel Filipi: Poznámka ke dvěma následujícím textům	5
(Pavel Filipi: Eine Bemerkung zu den folgenden Aufsätzen)	

ČLÁNKY AUFSÄTZE • ARTICLES

Otto Hermann Pesch	7
------------------------------	---

SLUŽBA PETROVA NÁSTUPCE VE 21. STOLETÍ

Ekumenická perspektiva

DIE PETRUSDIENST IM 21. JAHRHUNDERT

Eine ökumenische Perspektive

Reinhard Frieling	20
-----------------------------	----

SPOLEČENSTVÍ S PAPEŽEM, NE POD PAPEŽEM

GEMEINSCHAFT MIT, NICHT UNTER DEM PAPST

Jan Roskovec	32
------------------------	----

PROBLÉM KŘTU VE SVĚTLE NOVÉHO ZÁKONA

THE PROBLEM OF BAPTISM FROM THE NEW TESTAMENT PERSPECTIVE

František J. Holeček	54
--------------------------------	----

ISTIS ULTIMIS TEMPORIBUS...

Husovo drama jako problém relativizace církevní autority v eschatologickém modelu církve? Podnět k diskusi.

ISTIS ULTIMIS TEMPORIBUS...

Das Drama des M. J. Hus als Problem der Relativierung der kirchlichen Autorität
in einem eschatologischen Kirchenmodell? Eine Anregung zur Diskussion.

Jan Štefan	77
----------------------	----

PROPRIUM DE LECTIONE

Několik liturgických zkušeností evangelického faráře t.č. mimo službu

PROPRIUM DE LECTIONE

Einige liturgische Erfahrungen des evangelischen Pfarrers, derzeit außer Dienst

RECENZE REZENSIONEN • BOOK REVIEWS

P. Filipi: Nový pokus o výklad podobenství	88
J. Kranát: Myšlení skutečnosti	90
Práce obhájené v roce 1997	95

ADRESY AUTORŮ TOHOTO ČÍSLA

ThDr. Pavel Filipi, Evangelická teologická fakulta UK,
Černá 9, 110 00 Praha 1

Dr. Reinhard Frieling, Konfessionskundliches Institut, Eifelstr. 35,
D-64602 Bensheim

ThDr. Jindřich Halama Jr., Evangelická teologická fakulta UK,
Černá 9, 110 00 Praha 1

ThDr. František J. Holeček, O. M., 664 32 Vranov u Brna

Mgr. Jan Kranát, Evangelická teologická fakulta UK,
Černá 9, 110 00 Praha 1

Dr. Otto Hermann Pesch, Regina-Ullmann-str. 69/III,
D-81927 München (Oberföhring)

Mgr. Jan Roskovec, Za nemocnicí 1159, 282 00 Český Brod

Marek Říčan, Školní 463, 735 42 Horní Těrlicko

Doc. ThDr. Jan Štefan, Evangelická teologická fakulta UK,
Černá 9, 110 00 Praha 1

POZNÁMKA KE DVĚMA NÁSLEDUJÍCÍM TEXTŮM

Teologická reflexe uveřejňuje dvě závažné přednášky, které byly proslaveny v říjnu a listopadu na Evangelické teologické fakultě v rámci projektu „Ekumenická teologie.“ Jejich autory jsou erudovaní a zkušení ekumeničtí teologové, působící v Německu: katolík Otto Hermann Pesch a evangelík Reinhard Frieling. Oba reflektují službu papeže – nástupce Petrova ze svých pozic a odlišnou metodou, ale docházejí k překvapivě podobným závěrům: Úřad papeže by v budoucnu měl být reformován tak, aby papež mohl být mluvčím křesťanstva a promotorem jednoty.

Metodický přístup Peschův je spíše historický; pozoruje nejen vývoj podoby papežství, nýbrž i jeho teorií a dochází k závěru: dějiny nejsou normou. Napříště půjde o to, aby služba Petrova byla opravdu službou k jednotě církve a svodobě v církvi. Naznačuje, jak by toho bylo možno dosáhnout v oblasti církevní správy. Stranou jeho vize ovšem zůstává otázka církevní nauky, resp. magisteria.

Frielingův přístup je určen otázkou ekumenickou. Vychází z dalekosáhlého konsensu v podstatných věcech víry a ptá se, nakolik tento konsensus umožňuje vzájemné společenství různých. Také on navrhuje rozšíření principu subsidiarity, tentokrát však nejen dovnitř církevní struktury jako Pesch, nýbrž i ve směru ekumenickém. Společenství církví s papežem je myslitelné jen jako společenství konciliární. Přiznává ovšem, že jeho vize naráží na obtížnou otázku „úřadu“ (kdo koho na koncilu reprezentuje?) a na skoro podvědomý odpor evangelických církví k univerzálním strukturám. Stranou jeho úvahy zůstává problém napětí mezi „lokálností“ církve (kterou blahodárně objevila reformace) a její univerzalitou, kotvící v evangeliu, jež církvi bylo svěřeno.

V tomto smyslu se obě přednášky vzájemně doplňují. Návštěva slovných německých ekumeniků se stala pro ekumenickou obec pražskou opravdovou událostí.

pf

EINE BEMERKUNG ZU DEN FOLGENDEN AUFSÄTZEN

Die „Theologische Reflexion“ bringt zwei bedeutende Vorträge, die im Oktober und November 1997 an der Evangelisch-theologischen Fakultät im Rahmen eines Projektes „Ökumenische Theologie“ gehalten wurden. Ihre Autoren, beide erudierte und erfahrene deutsche Ökumeniker, O. H. Pesch und Reinhard Frieling, reflektieren über den Dienst des Papstes. Sie tun dies von jeweils unterschiedlichen konfessionellen Positionen aus, mit teilweise unterschiedlichen Methoden, kommen je-

doch zu einem überraschend verwandten Ergebnis: Das Amt des Papstes sollte künftig so reformiert werden, um dem Papst die Rolle des Sprechers der Christenheit und des Promotors der christlichen Einheit zu ermöglichen.

Der methodische Ansatz ist bei O. H. Pesch eher historisch; er untersucht die Entwicklung nicht nur der Gestalt des Papstamtes, sondern auch der Theorien desselben, um zum Schluss zu kommen: Die Geschichte ist keine Norm. Seine These, das Petrusamt sol-

le zum Petrusdienst umgestaltet werden und aufhören, das Hindernis der Einheit und der Konzentration auf das Evangelium zu sein, konkretisiert er auf der Linie der Strukturen der Verwaltung: Freiheit des Fragens und Denkens statt Zwang zur Zustimmung; das Subsidiaritätsprinzip muss auch auf die Kirche angewendet werden; das Petrusamt muss sich für eine Enteuropäisierung der Kirche einsetzen; es muss auch vorläufige, provisorische Schritte zur Kirchengemeinschaft wagen. Etwas abseits der Ausführungen des Autors blieb die Frage der Autorität der kirchlichen Lehre, des magisteriums.

Frielings Fragestellung ist eine ökumenische. Er geht von dem schon erreichten Konsens im Wesentlichen des Glaubens aus und fragt nach den Konsequenzen: Wie und inwieweit ermöglicht dieser Konsens die Gemeinschaft der Unterschiedlichen? Auch er plädiert für eine Ausweitung des Subsidiaritätsprinzips, diesmal aber nicht (nur) innerhalb der Kirchenstruktur, sondern ökumenisch. Die Gemeinschaft der Kirchen

mit dem Papst ist nur als eine konziliare Gemeinschaft denkbar. „Ich träume von einem Diener der Einheit, der als Vorsitzender des Konzils eine versöhnte Verschiedenheit der Kirchen anerkennt ... der gemeinsam mit den Oberhäuptern der anderen Kirchen ... Initiativen zu einem gemeinsamen universalen ökumenischen Konzil ergreift, bei der alle der Einladung Christi zu seinem Mahl gemeinsam folgen...“ Frieling gibt allerdings zu, dass seine Vision auf die schwierige Amtsfrage stösst und auf den fast unterschwelligem Widerstand der evangelischen Kirchen gegen eine universale Struktur. Abseits seiner Ausführungen blieb die Frage des Verhältnisses zwischen der (in der Reformation neu entdeckten) „Lokalität“ der Kirche und der Universalität des Evangeliums, das der Kirche anvertraut ist.

In diesem Sinne ergänzen sich die beiden Vorträge gegenseitig. Das Auftreten der namhaften deutschen Ökumeniker wurde für die ökumenische Gemeinschaft in Prag zu einem wirklichen Ereignis.

pf

SLUŽBA PETROVA NÁSTUPCE VE 21. STOLETÍ

Ekumenická perspektiva

Otto Hermann Pesch

DER PETRUSDIENST IM 21. JAHRHUNDERT

Eine ökumenische Perspektive

ÚVOD

V proslovu před římským Sekretariátem pro jednotu křesťanů 28. dubna 1967 pronesl papež Pavel VI. onu častokrát citovanou větu: „Vím, že úřad papeže je největší překážkou na cestě k jednotě církve.“ Jan Pavel II. se ve své encyklice *Ut unum sint* (88) vyjádřil podobně: „Přesvědčení katolické církve, že v úřadu římského biskupa si zachovala... viditelné znamení a ručitele jednoty, působí obtíže většině ostatních křesťanů, jejichž paměť je poznamenána jistými bolestnými vzpomínkami.“

Na druhé straně: Podle katolického pojetí má a chce papež být právě symbolem, moderátorem, ručitelem jednoty církve. Má být mluvčím celého křesťanstva vůči světu. Avšak i uvnitř katolické církve se znovu a znovu stává, že papežství a papež je opakem toho, co má a chce být: stává se příčinou rozdělení, nejednoty, sporu.

Co tedy? Bude tomu tak i ve třetím tisíciletí, že papež zůstane zdrojem rozdělení křesťanstva? Je třeba žádat zrušení papežství, aby křesťanstvo našlo cestu k věrohodné jednotě v rozmanitosti? Anebo má úřad nástupce Petrova trvalý význam pro jednotu křesťanů, za předpokladu, že dojde k reformě jeho nynější podoby a praxe? K odpovědi na tyto otázky uvážíme tři hlediska: (1) Úřad nástupce Petrova dnes – jaký skutečně je a jak se jeví; (2) úřad nástupce Petrova v dějinách – fakta a teorie; (3) úřad nástupce Petrova zítra – možnosti a zdůvodnění. Každé z těchto hledisek rozčleníme do tří dílčích aspektů.

I. ÚŘAD NÁSTUPCE PETROVA DNES: JAKÝ JE A JAK SE JEVÍ

1. Papež a kurie Úřad nástupce Petrova je zvláštní úřad apoštola Petra, který podle svědectví Nového zákona Ježíš přenesl na něj, ne na jiné

apoštoly. Tento úřad vykonává biskup římský, protože biskup Říma je nástupcem apoštola Petra, který jako první stanul v čele křesťanské obce v hlavním městě impéria a zemřel jako mučedník. Protože biskup římský – papež – dnes nemůže svou odpovědnost za celou církev uskutečňovat jako jednotlivec, má kolem sebe soustavu úřadů, kurií. Ta je organizována podobně jako jsou organizovány vlády: člení se do jednotlivých ministerstev („kongregací“), příslušných pro jednotlivé oblasti papežovy odpovědnosti (např. pro nauku víry, pro liturgii, pro jmenování biskupů, pro vzdělávání kléru, pro evangelizaci národů atd.). Kromě toho existují ještě komise a rady pro speciální problémy (např. pro otázky manželství a rodiny, pro jednotu křesťanů, pro vztahy k nekřesťanům).

Z vnějšího pohledu působí kurie jako obrovský útvar. Ale ve skutečnosti, měříme-li její celosvětovou úlohu, je velmi malá. Porovnejte třeba ministerstvo některého státu s některým úřadem kuriálním. Nebo generální vikariát některé velké německé diecéze (např. mnichovské, kolínské, münsterské) je útvar se zhruba 450 spolupracovníky a spolupracovnicemi, kdežto kongregace pro nauku víry pracuje, jak mi bylo řečeno, s personálem 57 osob včetně sil pro úklid a kuchyň.

2. Kompetence a spory Druhý vatikánský koncil výslovně stanoví: Nejvyšší pravomoc v církvi má biskup římský spolu s kolegiem biskupů celého světa. Všichni biskupové nesou odpovědnost nejen za své vlastní diecéze, nýbrž i za povšechnou církev v kolegiální spolupráci (Konstituce o církvi 8,22–23; dekret o službě biskupů 4–6). K tomu koncil výslovně připojuje: Římská kurie nestojí nad kolegiem biskupů, nýbrž svou službou je podporuje (dekret o službě biskupů 9). V církevním právu jsou kompetence a procedury jasně vymezeny. Přesto v římské kurii není jen jednomyslnost, nýbrž také střet názorů. V tom se kurie neliší od světských vlád. Vždyť všude, kde lidé musí spolupracovat v rámci velkých institucí, dochází ke střetu názorů a mínění. Kde k tomu dochází, snaží se přirozeně každý, aby prosadil mínění své. S církevním úřadem se z lidí nestávají automaticky svatí, a proto ani v kurii není vyloučen zápas, nepokoj, ani intrikaření a boj o moc. O tom se nedovídáme jen z indiskrecí, nýbrž i ze seriózního tisku.

Neříkám to škodolibě. Zmiňuji se o tom z jiného důvodu: Někdy slyšíme, že římskokatolická církev je „absolutní monarchií“, v níž všechno probíhá jen v naprosté poslušnosti papeže. Skutečnost není taková. Papež spíše určuje generální linii. Tím má velký vliv. Víme například, že ve věci ekumenického dorozumívání by kurie byla mnohem zdráhavější, kdyby papež za ním nestál a netlačil na ně u příslušných institucí. V tomto smyslu má poslušnost papeže velký význam. Na druhé straně však se papež nemůže

osobně starat o každou jednotlivost. Římské kuriální úřady jednají samostatně v rámci kompetencí, stanovených jim církevním právem. Pak se může stát, že papež někde pronese důležitý proslov, ukazující do budoucnosti, nebo vydá apoštolský list – a římský úřad příštího dne odsoudí teologa, který také poctivě přemýšlí o budoucnosti víry a církve.

Tím jsem dospěl k třetímu bodu.

3. Držitel moci a partner dialogu Nástupce Petrův a jeho úřady vykonávají moc. To je skutečnost. Tato moc bezprostředně působí na osoby a instituce v církvi a zprostředkovaně se uplatňuje v součinnosti se státem v případech, kde Vatikán dosáhl konkordátu. Papež a kurie vykonávají tuto moc ve službě evangelia a jeho nerušeného zvěstování. To je jistě u všech poctivým motivem. Ale toto provozování moci může hluboce zasáhnout do života lidí, převrátit nebo zničit jejich životní plány. To platí obecně o proklamaci učení, která je nejednou nepřesvědčivá a působí mnohým věrným katolíkům úzkosti v jejich svědomí; pomyslete na otázky manželství a rodiny. Platí to však také speciálně pro jednotlivé osoby. Například: odmítnutím udělit *'nihil obstat'*, tohoto církevního vysvědčení o nezávadnosti, je profesor teologie po mnoha letech studia připraven o svou existenci profesora teologie. Povolání kněze, který nesplní podmínku celibátu, ale nestane se laikem, se ocitne na bodu nula, a to i tehdy, když se v době pronásledování angažoval pro církvev – o tom víte vy v Čechách víc než já. Biskup musí provádět nejen nařízení papeže, nýbrž i nařízení kurie i tehdy, když je pokládá za teologicky a pastoračně nesprávné, ba osudné. To už je skoro prohrěšek proti výpovědím druhého vatikánského koncilu o právní svébytnosti partikulárních církví a o služebné funkci římské kurie (Konstituce o církvi 23).

Dosti příkladů. Chci říci: Realita papežského úřadu v přítomnosti dává obraz rozporný, mnohoznačný. Mnozí lidé, také nekatolíci, ano i nekřesťané, obdivují, že katolická církev je vedena tak přísně, obdivují fungující poslušnost celého světa (přes všechnu kritiku) vůči nařízení Říma. O které jiné světové organizaci se dá něco takového říci? Příklad ze současnosti: Na rok 1998 se plánuje přijetí "Společného prohlášení" Světového luterského svazu a katolické církve; v něm je řečeno, že učení o ospravedlnění, na němž se církve Západu v 16. století rozdělily, dnes již nerozděluje. K podpisu pod prohlášení potřebuje Světový luterský svaz souhlas asi 130 členských církví. Pro katolickou církev stačí souhlas Kongregace pro nauku víry po poradě s některými vybranými biskupy.

Ovšem na druhé straně bezpočet lidí, a to i katolíků, pocituje 'římský systém' jako centralistickou diktaturu, jež potlačuje svobodu tázání, myšlení

a jednání z příkazu svědomí a znevěrohodňuje křesťanskou víru. Ano, neváháme s příměrem: Římskokatolická církev je po pádu komunistických režimů a jejich zdůvodňujících ideologií poslední ideologicky zdůvodněná diktatura na světě. Avšak opět nesčetní jiní lidé, především v tzv. třetím světě, zakoušejí papeže jako partnera, na kterého se mohou obrátit ve svých starostech, jako jedinou instanci, která jim je oporou v jejich odporu proti nespravedlivým životním podmínkám a proti utlačovatelským režimům. Jakou perspektivu má úřad papeže v 21. století, když se dnes jeví takto rozporně? Bude se zcela jistě muset stát reformovanou, proměněnou realitou. Nejen v aspektu ekumenickém. Ale může, smí se papežský úřad proměnit, kde a jak? Abychom to mohli posoudit, je třeba krátkého pohledu do dějin.

II. ÚŘAD NÁSTUPCE PETROVA V DĚJINÁCH: FAKTA A TEORIE

1. Základy v bibli a ve staré církvi Papežství, tj. dnešní podoba úřadu nástupce Petrova, je beze vší pochyby výsledkem dějinného vývoje. To znamená negativně: Dnešní skutečnost papežství naprosto není logickým důsledkem Ježíšova slova k Petrovi v Mt 16,18–19: „Ty jsi Petr a na té skále zbuduji svou církev...“. Z tohoto logia a z logia o klíčích království a z logia o svazování a rozsvazování neplyne sylogisticky primát jurisdikce a neomylné magisterium. To již nepopírají ani katoličtí biblisté. Exegetické otázky zde nemůžeme detailně probírat, postačí několik tezí.

(a) Novozákonní texty o Petrovi (zvl. Mt 16,18–19; L 22,31–32; J 21, 5–17; Sk 2–5; 8–12) a dva pseodonymní ‚Petrovy‘ listy ukazují, že Petr zaujímal v první církvi zvláštní postavení. Mezi řádky však také ukazují, že ne nevýznamné skupiny toto zvláštní postavení zpochybňovaly a dávaly přednost jiným – například Pavlovi (1K 1, 12) nebo ‚milovanému učedníkovi‘ (J 20,5–9; 21,20–23).

(b) Texty o Petrovi platí o Petrovi jako svědku evangelia. Z tohoto hlediska není rozdíl mezi Petrem a ostatními učedníky. Oni všichni jsou prvními svědky Ježíšova vzkříšení (1K 15, 3–11) a tímto svědectvím zakládají církev. V této věci nemůže ani Petr ani ostatní apoštolé mít nástupce či pokračovatele. Jako první svědkové jsou jednou provždy svědky Ježíšova vzkříšení. Proto je na nich, jako na základu, zbudována církev (Ef 2, 20).

(c) Jediný výrok, který platí přímo Petrovi v jeho vztahu k ostatním učedníkům, je L 22, 31–32: „Já jsem za tebe prosil, aby tvá víra neselhala; a ty, až se obrátíš, buď posilou svým bratřím“. Ale i toto slovo, čteme-li je přesně, vrací Petra do společenství učedníků. Neboť posilou bratřím není síla jeho vlastní víry, nýbrž působení Ježíšovy modlitby.

Z Nového zákona tedy můžeme pro Petrův úřad získat jen tyto normativní výpovědi: Kvalifikovaná prvotnost svědectví mezi ostatními učedníky (Mt, 1K), posila a povzbuzení učedníků v krizi (L), starost o celou církev (J 21, 17: pas mé ovce). Petrův úřad je Petrovou službou.

S tím koresponduje situace v církvi prvních staletí. Protože Petr (ale také Pavel!) podlehl mučednické smrti v Římě a protože po roce 70 ztratil Jeruzalém funkci církve mateřské, získala církev v Římě, v hlavním městě říše zcela přirozeně přednostní pozici. Byla to vždy přednost čestná, přednost posily a míry společenství církve. To platí i pro proslulé první ‚zásahy‘ Říma do ostatních církví, například dopisem římského presbytera Klementa do záležitostí v Korintu. Nejde zde o jurisdikci, nýbrž o varování a povzbuzení. V té době ostatně byla římská obec řízena ještě kolektivně, kolegiem presbyterů. V Palestině a Sýrii se již dávno předtím prosadil ‚episkopát monarchický‘ (viz dopisy Ignatia Antiochenského). Proto se po dlouhou dobu žádný římský biskup nedovoľoval výroku z Mt 16, 18–19. Teprve v polovině 3. století se k němu odvolává Cyprian, biskup kartaginský, ve svém sporu s římským biskupem Štěpánem I. ve věci druhého křtu kacířů. Nato se Štěpán, poprvé v dějinách římských biskupů, odvolá na toto slovo, aby proti Cypriánovi prosadil svou pozici, že obrácení kacíři se nemají křtít. Tento spor, mimochodem, je jedním z nečetných případů, kdy římský biskup svou autoritu – nejen svým nárokem, nýbrž i historicky prokazatelně – úspěšně nasadil ku prospěchu jednoty církve.

2. Zastávky na cestě k dnešimu papežství V dalších staletích tomu bylo tak, že souhlas římských biskupů k rozhodnutím o učení a řádu byl rozhodující instancí, aby se tato rozhodnutí ekumenicky, tj. v univerzální církvi, prosadila. Velcí římské biskupové tak měli významný vliv na vývoj celé církve, např. Lev I. v christologickém sporu koncilu chalkedonského (451) nebo Innocenc I. či Coelestin I. ve sporu pelagiánském a semipelagiánském (416 a 431). Nikdy však nebylo řeči o primátu jurisdikčním nebo primátu doktrinálním. Naopak, při důležitých rozhodováních nebyli zástupci západní církve vůbec přítomni – například na 1. koncilu konstantinopolském (381), nebo byli postaveni pod nátlak jako na 2. koncilu v témže městě (553).

Dobry zvyk zajistit si souhlas římské církve, měl ovšem i negativní důsledek: Menšina, jež byla v regionálním sporu poražena, usilovala ráda o to, aby dosáhla svého práva odvoláním k římskému biskupovi. Tím postupně rostla jeho mocenská role jako rozhodujícího arbitra. Dobrymi příklady toho je úloha Říma v pelagiánském a semipelagiánském sporu a při tzv. druhé synodě oranžské (529).

Podle stejného vzorce došlo k oné události, kterou ve zpětném pohledu začíná vzestup papežství k centralistickému vedení církve, teoreticky církve celé, fakticky však církve západní: ke korunovaci Karla Velikého na římského císaře o Vánocích roku 800. V této chvíli hledal papež Lev III. u Karla zastání proti svým římským rivalům. Nejen z vděčnosti, nýbrž i z mocenské kalkulace Lev Karla korunoval za císaře, rozuměj: za císaře celého *imperia romana*. Císařský trůn na Východě, v Byzanci, byl považován za uprázdněný; zmocnila se ho císařovna Irena. Avšak navzdory slabosti východního císařství začalo záhy existovat dvojí římské císařství. Korunovace Karla prohloubila odcizení mezi východní a západní církví, jež se již dlouho projevovalo. Pro papežství však v konfliktním spojení s franským a německým císařstvím byl zahájen vzestup ke světové velmoci. Tenkrát to nikdo netušil, nikdo neplánoval.

Nejdůležitější stanice tohoto vzestupu:

(a) Lehkomyslně provedené schizma s východní církví roku 1054, provedené legáty Říma, ne papežem Mikulášem I. osobně. (Lehkomyslně proto, že i z římské strany byly mezi důvody rozdělení zahrnuty i čistě disciplinární otázky, např. manželství kněží; a také proto, že na straně byzantské neměl patriarcha faktický zájem na usmíření.)

(b) *Dictatus papae* papeže Řehoře VII. z roku 1075, v němž je vyjádřen nárok na neomezenou pravomoc církve a její svrchovanost nad všemi světskými vládci bez rozdílu.

(c) Faktické ovládnutí světa papežem Innocencem III. na přelomu 12. a 13. století.

(d) Definitivní (ovšem Pyrrhovo) vítězství papežství nad císařstvím popravou posledního Štaufera v Neapoli roku 1268.

(e) Úpadek faktického papežského panství (ne však jeho nároků!) v pozdním středověku exilem do Avignonu, 'velkým západním schismatem' (1378–1414), konciliarismem, renesančním papežstvím s jeho mocenskou politikou budovanou na zahraniční politice s různými evropskými mocnostmi v rychlém sledu.

(f) Ztráta univerzální nadvlády důsledkem částečného úspěchu reformace ve spojení se zemskými knížaty.

(g) Dílčí úspěch na koncilu tridentském (1545–1563) tím, že bylo zabráněno diskusi o papežství v církvi.

(h) Vnitrocírkevní konsolidace pomocí vnitrocírkevních reformů v zemích, jež zůstaly katolické.

(i) Vnitrocírkevní opevnění na 1. vatikánském koncilu (1869–1870) pomocí dogmatu o univerzálním jurisdikčním primátu papeže a – jeho součástí – o jeho neomylném učitelství. Nebýt útisku katolíků

v mnoha protestantských zemích a v zemích s ‚laicistickou‘ vládou, nebylo by toto dogma spatřilo světlo světa. Druhý vatikánský koncil mu vymezil hranice – jen teoreticky, nikoli (jak mnozí doufali) i prakticky.

3. Teorie papežství Tato historie papežství, již jsme naskicovali, neprobíhala takto prostě. Provázely ji vždy úvahy, reflexe – předběžné či následné. Obojí měly vliv na další vývoj a na jednání a na cíle papežů.

Teorie byla ve vrcholném středověku zkonstruována už bezkonfliktně. Stávající poměry byly vnímány tak, že jsou zdůvodněny vírou. Velký teolog Tomáš Akvinský necítil potřebu zařadit do svého hlavního díla, *Teologické summy*, traktát o církvi. Jeho názory o eklesiologii najdeme v jiných souvislostech. Mezi nimi i jeho samozřejmou tezi, že papeži – vzhledem k jeho odpovědnosti za celou církev – náleží, aby s definitivní platností formuloval vyznání víry (ST II–II 1, 10). Mimochodem: Tato samozřejmost byla tak snadná proto, že i nejmodernější teologové té doby, ač byli mezi svými kolegy předmětem vášnivých sporů, měli důvěru papežů – Tomáš a Albert Veliký jsou toho dokladem.

Počínaje 14. stoletím se množí pojednání o církvi, ale hlavně jsou to traktáty *De potestate papae*, o pravomoci papeže. Ta totiž přestává být samozřejmá: buď jako pravomoc nad světskými vládci, buď jako pravomoc nad biskupy a koncily. Vypracovávají se stále subtilnější argumenty (pro výstupy vývoje), jež se ani při nejlepší vůli nedají odvodit z Nového zákona. Příkladem jsou argumenty pro zřízení kolegia kardinálů a jeho výsad – tj. pro kolegium těch, kdo původně byli pouhými faráři obcí v Římě. V proudu těchto argumentací se nejen upevňuje učení o jurisdikčním primátu papeže, nýbrž objevuje se i učení o neomylnosti učitelského úřadu papeže. Když se s tímto učením v roce 1518 seznámí M. Luther a odmítne je (spolu s dobrou společností jiných teologů!), znamená to počátek (německé) reformace. A čím silněji budou napříště teologové reformace nárok papežství odmítat až tak dalece, že v něm spatří působení antikrista, tím neoblomněji budou teologové a křesťané Římu věrní trvat na své pozici, ano vystupňují představu o pravomoci římského biskupa až k tvrzení, že být katolíkem značí být bezpodmínečně poslušen papeže.

Tento vývoj dosáhne svého vrcholu na 1. vatikánském koncilu. Na naléhání koncilové menšiny sice prohlašuje koncil výslovně, že papež požívá při svých rozhodnutích *ex cathedra* (a jenom při nich!) oné neomylnosti, jíž Kristus chtěl vybavit svou církev. Neomylnost papeže není jeho osobní předností, nýbrž přechodnou koncentrací neomylnosti církve při rozhodování, jejichž nutnost a oportunita dokonce mohou zůstat spornými. Avšak výchozí situace v 16. století je na prvním Vaticanu ještě

přítomna a tvoří jeho nehlubší problém: *Úmyslem* bylo vyjasnit, jak se v církvi uskuteční souhlas, konsensus v nauce víry. *Výsledkem* však bylo, že víra – nechtěně – změnila svou funkci na bezpodmínečnou poslušnost papeže a na bezpodmínečnou podrobenost jeho rozhodnutím ve věci víry a mravů.

A zde právě spočívá ekumenický problém papežství, zde vyvstává otázka ekumenické perspektivy pro 21. století.

III. SLUŽBA NÁSTUPCŮ PETROVÝCH ZÍTRA: MOŽNOSTI A ZDŮVODNĚNÍ

1. Negativní perspektiva: Dějiny nejsou normou Výsledkem stručného pohledu do historie je nejprve perspektiva negativní: Takto ne! Katolíci dokážou, abychom tak řekli, 'žít s papežstvím', dokážou rozlišovat mezi podstatou a jevou stránkou úřadu Petrova. Pojmenují jako břímě dějin to, co břemenem dějin je, a jsou vděční za všechny reformy, které nastaly ne teprve po 2. vatikánském koncilu, nýbrž v zásadě již od konfliktů pozdního středověku a od doby reformační. Naděje na další možnosti reformy má své oprávnění.

Avšak: Ekumenickou perspektivu otevírá – nebo neotevírá – nikoli abstraktní 'podstata' papežství, nýbrž jeho konkrétní jevová forma. Papežství, jak nyní existuje, neotevírá *žádnou* ekumenickou perspektivu. Výroky Pavla VI. a Jana Pavla II., jež jsme úvodem citovali, ukazují, že papežové to vědí. Žádná z nekatolických církví nebude akceptovat papežský úřad v jeho dnešní skutečné podobě. Tyto církve vstoupí do společenství s římskokatolickou církví jedině za dvou podmínek: Papež musí výslovně uznat samostatnost ostatních církví. A musí se v povšechné církvi závazně omezit jen na jakýsi úřad mluvčího a na čestné předsednictví a vyloučit všechny nároky jurisdikční. „S papežem, ne pod papežem“ – tak zní ta formule, kterou vám v listopadu vysvětlí můj evangelický kolega Reinhard Frieling. Formule, pod kterou i já se mohu plně podepsat, a to i pro oblast vnitrokatolickou. Pojem 'pod' není kategorie křesťanská (sr. Mt 20, 25–28; 23, 8–11).

Vše ostatní je nereálné. Jednalo by se jen o 'ekumenu návratu' (do Říma), kterou Řím v posledních letech opakovaně dementoval. Pro tuto negativní perspektivu však existuje také ještě důležitější důvod teologický. V ekumenickém dialogu, jak známo, existuje shoda v tom, že všichni pravdu, nezbytnou ke spáse, je možno nalézt v Písmu svatém. To nazýváme 'materiální dostatečností' (suficiencí) bible. Veškerá tradice se vztahuje

toliko na explikaci, výklad Písma a na formy života církve; tradice nepředkládá žádné nové pravdy víry, jež nejsou v Písmu. Opačná teze, tzv. teorie dvou pramenů (Písma a tradice) se nemůže poprávu dovolávat tridentského koncilu; to je již dávno bádáním dokázáno. Je jasné, že Nový zákon počítá jen s tím, že Petr má speciální funkci svědeckou a funkci mluvčího. Odtud se odvodilo čestné předsednictví církve v Římě a jejich představitelů a jejich jistá směrdatnost. Vše ostatní je výsledek dějinného vývoje. Občas se ovšem řekne: Za tímto dějinným vývojem je Duch svatý, který církev uvádí do veškeré pravdy. To zásadně platí – třebaže jistě ne pro stinné stránky dějin papežství. Ale nemůže to znamenat, že každá *současná* realita papežství je *pravdou víry* a tudíž nezbytná ke spáse. Kdyby tomu tak bylo, pak by v tomto jediném případě byla tradice dodatečným zdrojem pravdy víry a souhlas ve věci dostatečnosti Písma by vzal za své. Navíc by každá reforma papežství byla možná jen ve velmi omezeném rozsahu.

Z těchto předpokladů musíme zcela nově a ještě jednou uvažovat o dogmatu prvního Vaticanu. Papež nemůže být neomylný. Současný papež nemá zřejmě žádné obavy z tohoto důsledku. Neboť stále pokládá společenství s východními církvemi za možné, aniž bude předcházet souhlas v učení, jež má v katolické církvi důstojnost slavnostně vyhlášeného dogmatu. Cožpak má být papež neomylný jen pro církev Západu?

2. Pozitivní perspektiva: mluvčí křesťanstva Četné papežovy cesty do cizích zemí jsou často právem kritizovány. Ale v jedné věci přinášejí nezvratný důkaz: Úřad Petrova nástupce má v tomto světě totální komunikace stále zvláštní šanci stát se symbolem, reprezentací, mluvčím společné víry všech křesťanů. Tuto šanci nemá žádný jiný představitel velké církve, žádný prezident svazu církví, ani generální sekretář Světové rady církví. Mělo-li by dojít na ‚úřad ekumenické jednoty‘ (tak to bylo již naznačeno), pak by tento úřad fakticky připadl biskupu římskému.

Pro tento úřad mluvčího hovoří dobré důvody. Předně výpovědi Nového zákona, jak jsme si je připomněli. Dále: věcná nezbytnost. Existuje-li *jedna* církev v mnohosti *dílčích* církví a jejich forem a tradic, pak je třeba, aby světu byla takto představena: jako rozličnost a jako celosvětové společenství. Během dějin církev došlo k tomu, že rozdílnost církví, jejich ritů, konfesí, tradic, často protichůdných, je zřejmá pohledu všech. Jejich vzájemné vymezování je těžkou překážkou věrohodnosti křesťanské víry před světem. Univerzální společenství všech křesťanů ve společné víře však ještě nemá viditelnou podobu. Ani samostatné (autokefální) církve Východu, ani reformační církve na Západě zatím nevytvořily univerzální eklesiální

struktury. Takové struktury jsou však nezbytné, má-li se před světem dokumentovat, že jediná víra a četnost dílčích tradic si navzájem neodporují, nýbrž patří k podstatě evangelia. Toto evangelium platí všem lidem a může, má nalézt svou konkrétní podobu ve všech kulturách.

Úřad římského biskupa má – na pozadí svých dějin – tuto šanci uskutečnit univerzální strukturou církve. *Úřad* Petrova nástupce se může stát jeho *službou*. To si vyžádá i právní rámec, jak je tomu ve všech velkých společenstvích. Tento právní rámec musí jasně vymezit zvláštní funkce ‚petrovské‘ služby. Jeho podmínkou ovšem je, že se zřekne každého pokusu vykonávat (nebo znovu získat) jurisdikční pravomoc vůči jiným církvím. A dokonce ani v rámci římskokatolické církve nemůže výkon jurisdikce zůstat tak úzce centralistický, jak je tomu doposud. Neboť by nemělo dojít k tomu, že křesťanská existence v nějaké jiné církvi přinese více svobody, než v církvi, jejíž nejvyšší úřední představitel evangeliem před světem svobodu Božích dětí reprezentuje.

Tím jsme dospěli k závěru.

3. Několik konkretizací (a) *Svoboda tázání a myšlení místo nucení k souhlasu proti přesvědčení vlastního svědomí. Svoboda utvářet církevní život v širokém rámci místo uniformity.* Z poslušnosti papeže se opět musí stát víra v evangelium. Evangelium vykonává v srdcích svou vlastní moc a nemá zapotřebí žádných ‚opatření‘, nýbrž jen toho, aby bylo věrohodně zvěstováno osobami i institucemi. Z toho neplyne zánik legitimního církevního práva a církevní kázně. Ale již sv. Tomáš Akvinský, cituje Augustina, věděl: „Je třeba dodržet míru, aby jednání věřících nebylo příliš zatěžováno“. Nemělo by docházet k tomu, že by „byla snesitelnější situace židů, kteří se podrobují břemenu zákona, ale ne lidské opovržlivosti“ (ST I–II 107,4 in corp. art.). Rozhodné zastání ‚svobody křesťana‘ (Luther) uvnitř i navenek je tou hlavní ekumenickou perspektivou pro úřad nástupce Petrova v 21. století. Bez ní neexistují žádné další perspektivy.

(b) *Princip subsidiarity, který církev proklamuje již dlouho pro oblast společnosti, se musí uplatnit i v církvi.* To znamená: Co dílčí církve mohou samy regulovat a vyřešit, nemusí činit papežský úřad pro církev povšechnou. To platí pro učení a teologii, pokud není ohrožena elementární pravda víry v Boha, v Ježíše Krista a v Ducha svatého. Tím více to platí pro církevní disciplínu. Ještě nikdy nebylo ku pozhledání, když Řím intervenoval v regionálním problému (ponejvíce příliš záhy) a tím celé církvi přiložil pouta na její samostatné tázání a tvorbu. Proto je zapotřebí, aby mezi úřadem papeže a jednotlivým biskupem existovaly silné meziinstance. Řečeno teologicky: Kolegialita papeže s biskupy, tato ústřední výpověď druhého

Vaticana ve věci ústavy církve, se musí osvědčit tím, že národní a kontinentální biskupské konference budou mít právo na vlastní pravidla, přiměřená jejich situaci, a to i v případě, že se tato pravidla budou lišit od regulí jiných teritorií. Navzdory moderním technikám komunikace ví arcibiskup ze Sao Paolo, z Kinshasy, ze Sydney nebo z Prahy lépe, co jeho místní církve potřebuje, než úřad v Římě.

(c) *V souladu s konstitucí o církvi druhého Vaticana, čl. 23, musí úřad následníka Petrova podporovat a chránit partikulární církve nejen ve všeobecných záležitostech, nýbrž i v ohledu mezikulturním.* Řečeno negativně: Papež se musí zasadit o „odevropštění“ církve. V roce 2000 bude většina katolíků doma v Latinské Americe a v třetím světě. Jak dlouho ještě budou latinskoameričtí a neevropští křesťané spokojeni s tím, že je centralisticky řídí a naviguje vzdálený úřad v Římě v situaci, se kterou si sami dokážou poradit? Církve v Latinské Americe, Africe a Asii budou v nejbližší budoucnosti testem, zda úřad nástupce Petrova má v 21. století ještě ekumenickou perspektivu.

(d) *Důležité jsou i předběžné, provizorní kroky ve směru ke společenství církví.* Nemusí to být jednota celého křesťanstva jedním rázem. Představují si, že vznikne společenství s církvemi východními a že představitelé Petrova úřadu budou před celým světem demonstrovat, že své pověření mluvčího vykonávají na základně bible a církve prvních staletí. Jakým velkolepým svědectvím by to bylo pro církve ostatní! Ukázalo by jim, že ve společenství s Římem nemusejí mít obavy o svobodu křesťana! Příští kroky k širšímu společenství církví by na sebe nedaly dlouho čekat.

ZÁVĚR

Především: „Ty bud' posilou svým bratřím“ (L 22,32). Je jen druhou úlohou Petrova úřadu mluvit ke svědomí světa. Je to jen polovina jeho úkolu, když papež žaluje na ztrátu křesťanských a obecně lidských hodnot a v temných barvách líčí budoucnost, v níž nadvláda peněz způsobí, že každý člověk bude bližním jen sám sobě. Prvotním a důležitějším úkolem je dosvědčit, že Bůh tento svět miluje. Říci: Nebojte se. A právě proto, ne proto, že to vede do katastrofy, nesmí každý člověk být bližním jen sám sobě.

Jaká revoluce proběhla církví, jaká perspektiva pro 21. století se otevřela, když papež Jan XXIII. ve svém proslovu při zahájení koncilu hovořil o „prorocích neštěstí“, kteří „všude předpovídají zhoubu a zkázu, jako kdyby svět stál na prahu zániku... Bludy se často rozplývají; jako mlha zítřka, kterou záhy rozpustí slunce. V minulosti sice církve bludy se vši přísností

odsuzovala, dnes však nechť nevěsta Kristova raději užívá milosrdenství jako prostředku nápravy, než aby pozvedala zbraň přísnosti.“ A obraz koncilu, který v závěru své řeči papež načrtl, je také ekumenickou perspektivou pro úřad nástupce Petrova: „Jednota katolíků mezi sebou, kterou je třeba uchovat jako zářný příklad, potom jednota, za kterou se Apoštolský stolec modlí a již horoucně očekává, že oddělení křesťané se opět sjednotí a konečně jednota cti a úcty, kterou ostatní, dosud nekřesťanská náboženství, prokazují katolické církvi...“

Úřad následovníků Petrových přestane být největší překážkou ekumeny, učiní-li to jediné: když nebude v první řadě bojovat za zachování svého zvláštního postavení a svých pravomocí, nýbrž bude v první i poslední řadě zápasit o to, co apoštol Pavel vyjádřil slovy: „Jen když se jakýmkoli způsobem ... zvěstuje Kristus, z toho se raduji a budu radovat“ (Fp 1,18). A bude-li jednat podle slova téhož apoštola: „Ne že bychom chtěli panovat nad vaší vírou, nýbrž chceme pomáhat vaší radosti“ (2K 1,24).

Několik odkazů na literaturu

Literatura k tématu papežství se pod vlivem silného impulsu II. Vatikánského koncilu stala téměř nepřehlednou, a to jak v ohledu historickém tak katolicko-eklesiologickém a zejména ekumenickém. Následující výběr zohledňuje pouze studie od počátku této živé diskuse, přičemž přednost mají monografie a (ekumenická) týmová díla, obširně udávající další literaturu. Seznam je sestaven chronologicky.

- Buttler, C./Lang, H., Das [I.] Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen geschildert in Bischof Ullathornes Briefen, München 1961².
- Aubert, R., Vaticanum I (Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. XII), Mainz 1965.
- Schwaiger, G. (Hrsg.), Hundert Jahren nach dem Ersten Vatikanum, Regensburg 1970.
- Küng, H., Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970.
- Maron, G., Die römisch-katholische Kirche von 1870–1970, in: Schmidt, K.D./Wolf, E. (Hrsg.), Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, IV/2, Göttingen 1972, 197–328.
- Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, v následujících číslech: 7 (1971) č. 4; 9 (1973) č. 3; 11 (1975) č. 10.
- Küng, H. (Hrsg.), Fehlbar? Eine Bilanz, Zürich 1973.
- Denzler, G. (Hrsg.), Das Papsttum in der Diskussion, Regensburg 1974.
- Groscurth, R. (Hrsg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit, Frankfurt am Main 1974.
- Stirnimann, H./Vischer, L. (Hrsg.), Papsttum und Petrusdienst, Frankfurt am Main 1975.
- Mund, H.-J. (Hrsg.), Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, Paderborn 1976.
- Brandenburg, A./Urban, H.J. (Hrsg.), Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst, Paderborn 1976/77.

- Hasler, A. B., Pius IX., päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie., 2 Bde., Stuttgart 1977.
- Ratzinger, J. (Hrsg.), Dienst an der Einheit. Zum wesen und Auftrag des Petrusamtes, Düsseldorf 1978.
- Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Hrsg.), Papsttum als ökumenische Frage, München – Mainz 1979.
- Rahner, K., Der Traum von der Kirche, in: *týž*, Schriften zur Theologie Bd. XIV, Zürich 1980, 355–367.
- Lehmann, K. (Hrsg.), Der Petrusamt, München – Zürich 1982.
- Rahner, K., Die unvergängliche Aktualität des Papsttums, in: Schriften zur Theologie Bd. XVI, Zürich 1984, 249–270.
- Pesch, O. H., Dogmatik im Fragment, Mainz 1987, 206–293.
- Schatz, K., Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990.
- Týž*, Vatikanum I, 3 Bde., Paderborn 1992–1994.
- Pesch, O. H., Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven, in: Häring, H./Kuschel, K.-J. (Hrsg.), Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, München 1993, 88–128.
- Pesch, O. H., Druhý Vatikánský koncil 1962–1965. Příprava – Průběh – Odkaz, Praha 1996.
- Denzler, G., Das Papsttum. Geschichte und Gegenwart, München 1997.
- Hünemann, P. (Hrsg.), Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, Regensburg 1997.
- Slovníková díla eklesiologie, zvláště:
- Kern, W./Pottmeyer, H.J./Seckler, M. (Hrsg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 3: Traktat Kirche, Freiburg i.Br. 1986, 122–259; Bd. 4: Traktat theologische Erkenntnislehre, Freiburg i.Br. 1988, 153–178.
- Kehl, M., Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992.
- Wiedenhofer, S., Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie, Graz 1992.
- Werbick, J., Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i.Br. 1994.

SPOLEČENSTVÍ S PAPEŽEM, NE POD PAPEŽEM

Reinhard Frieling

GEMEINSCHAFT MIT, NICHT UNTER DEM PAPST

Četní katolíci trpí tím, že mají papeže. A četní protestanti trpí tím, že papeže nemají. To je dojem, který mám často při ekumenických konferencích. To je sice úsměvné, ale hledáme-li společenství katolické a evangelické církve, příliš nám to nepomůže.

Jako evangelického křesťana se mne vážněji dotýká, když mi katoličtí přátelé řeknou: „Nechápeme, proč vy protestanti neuznáváte papežství. Je bez diskuse, že každý má nějakého otce, ale jiná věc je, zda děláme vše tak, jak otec nařizuje. Řím je daleko.“

V ekumenickém dialogu se otázka klade takto: Nepotřebuje křesťanstvo nějakou univerzální strukturu jednoty, aby uplatnilo hlas evangelia v problémech lidstva? Nemohly, neměly by ostatní církve uznat papeže jako mluvčího a hlavu křesťanstva – už vzhledem k početní převaze katolíků a k reálným, též politickým možnostem papežství? Snad ne podle božského, nýbrž podle lidského práva a na základě církevně-ekumenické rozumové úvahy.

Pro evangelickou teologii je v zásadě možno uvažovat tímto směrem. Především luteráni nikdy principiálně neodmítli papežství jako lidské a církevní zřízení. Melancthonův traktát o papežské moci se dokonce dostal do souboru vyznavačských spisů. Ale křesťané reformovaného křídla zde měli vždy zásadní pochybnosti.

Moje formulace „Společenství s papežem, ne pod papežem“ mění starou římskokatolickou formuli, podle níž se jednota církve uskutečňuje ve společenství „s papežem a pod papežem“, „*cum et sub Petro*“. Moje změna není žádnou staroprotestantskou polemikou a nevyvěrá z potřeby se odlišit. Je pokusem z evangelické strany informovat o naší naději v univerzální úřad celé církve, který by nepožadoval ani odstranění papežství ani podrobenost papeži. Existuje vyšší ekumenické společenství bez toho, že by některá církev se musela vzdát své identity?

Otázku papežství je možno pojednat jen v souvislosti s širším pochopením církve a ekumeny. Proto začnu s několika všeobecnými odkazy k perspektivám evangelicko-katolického dialogu.

I. EKUMENA

1. Reorientace perspektivy

To, co spojuje, je podstatnější než to, co rozděluje.

Ekumenické dění nás – narozdíl od dřívějších konfesionalistických polemik – naučilo hledat společenství v základech víry a v tomto světle vidět a posuzovat trvajících rozdíly. Dříve tomu bylo naopak: často stačilo konstatovat blud v jediné otázce nauky, aby byl člověk vyloučen jako kacíř.

Společně věříme, že žijeme z Boží lásky, zjevené v Ježíši Kristu, že jsme svým křtem údy jednoho těla Kristova, že naše jednota je nám předem darována. V této perspektivě Boží lásky a milosti nemá smysl určovat, kdo má víc a kdo méně: zde existuje jen společenství víry. Tento základní konsensus není laciným konsensem v minimu, v nejmenším společném jmenovateli. Být společně údy těla Kristova je ten největší společný jmenovatel!

V evangelicko-katolickém dialogu církve došly k tomuto souhlasu v christologii a v otázce ospravedlnění z milosti. Řím a Světový luterský svaz to v tomto či příštím roce potvrdí oficiálně.¹ Ale problém ještě trvá, neboť obě strany vyvozují z tohoto základního souhlasu odlišné důsledky. Proto moje druhá teze:

2. Různost v jednotě

Ve víře v Krista jsme jednotní, nejednotní jsme však v otázce, co máme věřit o církvi a její autoritě, jakož i o autoritách v církvi.

Základní otázka zní: Jak církev reprezentuje Krista? Podle II. vatikánského koncilu církev – v analogii ke Kristu – srůstá z prvku božského a z prvku lidského, takže může být označena za svátost spásy a svátost světa. Konstituce o církvi říká v odstavci 8: „Tato církev, ustanovená a uspořádaná na zemi jako společnost, subsistuje (uskutečňuje se) v katolické církvi a je řízena Petrovým nástupcem a biskupy ve společenství s ním.“

Zde je zdůvodněno, proč struktura církve, a též úřad papeže, nejsou pokládány za pouhé historicky vzniklé podoby církve, nýbrž podle katolického pojetí jsou součástí víry. V katolicko-luterském dialogu praví katoličtí partneři: „Přijetí úřadu papeže je pro nás nezbytné, neboť věříme, že vychází z vůle Boží pro jeho církev“.²

¹ Sr. Společné prohlášení k učení o ospravedlnění, vydané Světovým luterským svazem a Papežskou radou pro jednotu křesťanů.

² „*Amt und universale Kirche*.“ Dokument skupiny pro dialog mezi evangelickou luterskou a římskokatolickou církví v USA (květen 1994). – Různá stanoviska k papežskému primátu

Evangelické pojetí vztahu mezi Kristem a církví klade důrazy jinak. Základem je myšlení spíše funkcionální, orientované na Kristově díle pro nás. Církev pak je chápána jako příjemkyně a správkyňe darů spásy, ne jako svátost. Tak jako ospravedlněný křesťan je „*simul iustus et peccator*“, tak je i církev, to společenství svatých, vždy jen spravedlivá a hříšná. Dělá se zřetelný rozdíl mezi „původem a základem církve“ („z čeho církev žije“) a „podobou církve“ („jak církev žije“).³ Podoba církve zajisté není libovolná – vždyť církev musí vždy dávat prostor svědectví a službě evangelia. Rozličné řády církve jsou legitimní, pokud se podřizují Božímu slovu. To konkrétně, pro protestantský pluralismus i pro evangelicko-katolický dialog, znamená, že „žádná historicky vzniklá forma vedení církve a žádná struktura úřadu nesmí a nemůže platit za základní podmínku pro společenství mezi církvemi a pro jejich vzájemné uznání“.⁴

Na jedné straně tedy: hierarchická struktura jako Boží vůle, na druhé straně: otevřenost pro dějinně proměnné struktury církve – to je, co ekumenu vede do zajetí otázky úřadu. Z tohoto zajetí vybědne jen tehdy, budeme-li ve světle základního konsensu víry společně naslouchat Božímu slovu a jeden druhému a společně hledat cesty porozumění a dorozumění.

Pro evangelické církve to znamená, aby otázce univerzální ekumenické struktury církve věnovaly větší pozornost než dosud.

3. Jednota v různosti

Protože evangelium musí být zvěstováno slovem i skutkem na všech úrovních života církve, je globální struktura jednoty církve nezbytná.

Ekumenické hnutí je reformace 20. století. Světová rada církví, k níž patří téměř všechny církve mimo římskokatolickou, je nástrojem, umožňujícím rozhovor o představách ekumenických cílů a co nejužší spolupráci na celosvětové úrovni. Zavedlo by nás daleko od tématu, kdybychom to chtěli v detailech vyložit.

Pro rozhovor s církví římskokatolickou se problematika cíle ekumenických snah soustřeďuje k otázce, jak naložit s nárokem na papežský primát. Proto nyní vyložím postoj ne-katolických církví k tomuto nároku. Půjde především o otázku nástupnictví Petrova, o Řím jako centrum a záruku

viz: H. Stirniman / L. Vischer (ed.): Papstamt und Petrusdienst, Frankfurt 1975, s. 91–140, zde: s. 127

³ Leuenbergské společenství církví: Církev Ježíše Krista. Reformační příspěvek k ekumenickému dialogu o jednotě církví (1995, česky „Na cestě k jednotě“, Praha 1996).

⁴ Tamtéž, s. 30

jednoty a o dogmatizaci nároku na primát na 1. vatikánském koncilu. V závěru si položím otázku, jak by bylo možné společenství ostatních církví s papežem.

II. NE POD PAPEŽEM

1. Petr nebyl papežem

Žádná jiná církev nesdílí nárok církve římskokatolické, že „v úřadu biskupů Říma zachovala viditelné znamení a záruku jednoty“ (Jan Pavel II.).

Mezi katolickými i evangelickými biblisty panuje široká shoda v názoru, že „papežství v jeho rozvinuté podobě není možno promítnout zpět do Nového zákona“.⁵ Historický Petr nepochybně zaujímal při Ježíšově působení a v rané církvi význačnou – Kristem mu přičtenou – pozici, především v Jeruzalémě. Jeho apoštolská služba po odchodu z Jeruzaléma byla službou putujícího apoštola, nesvázanou s žádnou místní obcí, kterou založil nebo navštívil. Postavení a pověření dvanácti učedníků (apoštolů) symbolizovalo plnost nového Božího lidu v období k dvanácti kmenům Izraele. Jejich působnost byla omezena jen na dobu jejich života. Nikde není zmínky o ustanovení nástupců kolegia dvanácti apoštolů, ani o nástupci Petra. Mučednická Petrova smrt v Římě neznamená, že byl biskupem římským a že příští biskupové Říma jsou nástupci Petrovými a přebírají jeho vedoucí úlohu, a to exkluzivně, ne například Petrovi nástupci v Jeruzalémě či Antiochii, kde také delší dobu působil.

Křesťanská obec v Římě po zániku Jeruzaléma dosáhla zvláštního postavení, jež souviselo s přirozenou vahou hlavního města a s mučednickou smrtí Petra a Pavla. Tato autorita „církve v Římě“ se později přesunula na „apoštolský stolec“ a posléze na toho, kdo na tomto stolci „seděl“: na biskupa v Římě. Tvzení, že římský biskup je nástupcem Petrovým, se poprvé objevuje v r. 256 u Štěpána I.

Tato fakta vážně nezpochybňuje žádný historik, ani katolický. Je tudíž s podivem, že dosud, včetně nedávné encykliky „Ut unum sint“, se tvrdí, že Ježíšova slova a slova Vzkříšeného, adresovaná Petrovi, lze vztáhnout na římského biskupa a odvozovat z nich pravomoc primátu Bohem chtěného.

Pochopitelnější, ale také problematický, je odkaz na to, že římská církev byla ve svých dějinách, a též v nároku na primát, vedena Duchem svatým.

⁵ *Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung der luth.-kath. Dialoggruppe in den USA.* Vyd. R. Brown aj., Stuttgart 1976, s. 18.

Prohlásit tento odkaz za věc víry – a nesouhlas s ní za důvod k vyloučení ze společenství církve – by znamenalo, že mimobiblická tradice se stala pramenem zjevení. Na tomto místě protestují také východní pravoslavné církve, které mohou uznat historicky vzniklý čestný primát římského biskupa, ale dogmatický nárok na primát striktně odmítají.

2. Papež není jediný Petr

Křesťanská pravda nemusí být reprezentována primátem jedinice nebo jediné centrály, nýbrž prosazuje se dialogicky při naslouchání Božímu slovu v křesťanstvu mnoha center.

V debatách o Petrovi a o papeži hovoří katoličtí teologové o tom, že už v Novém zákoně začíná „petrovská typologie“. Odtud je prý možno nazývat vedoucí funkci v církvi funkcí petrovskou a odvozeně mluvit o „petrovské službě“ či „petrovském úřadu“. Tyto pojmy se ovšem v Novém zákoně neobjevují a nejsou vztaženy na jednu osobu a nejsou ani věcně přiměřené, myslíme-li při nich na úřad papeže.

Ekumeničtí patriarchové cañhradští neustále zdůrazňovali, že Petr a ostatní apoštolé mají své nástupce ve všech biskupech. Ještě v prosinci 1995 to řekl patriarcha Bartolomeus v proslovu k biskupské konferenci ve Švýcarsku a jeho předchůdce, patriarcha Demetrios prohlásil při návštěvě kardinála Willebrandse v r. 1973: „Abychom mluvili jasně, upřímně a povitě jeden k druhému a k celému světu, musíme opakovat a zdůraznit: Žádný biskup křesťanské církve nemá Bohem či lidmi svěřené univerzální privilegium nad celou jednou, svatou, obecnou a apoštolskou církví; my všichni, ať v Římě nebo v kterémkoli jiném městě ... jsme prostě spolubiskupové, podřízení jedinému nejvyššímu knězi, hlavě církve, našemu Pánu Ježíši Kristu podle prastarého a uznaného hierarchického řádu“.⁶

Z evangelického pohledu se vůči tvrzení o typologických petrovských funkcích klade otázka, jak má vypadat strážná služba při zvěstování evangelia. Nový zákon svědčí o tom, že „petrovskou funkcí“ vedení církve a utvrzování bratří a sester ve víře vykonávali i další: Pavel, bratr Páně Jakub, evangelisté, kteří sestavovali evangelia ke vzbuzení víry a jednoty, a mnohé jiné „sloupy“ v Jeruzalémě i jinde. Ti všichni nesou starost o jednotu a rozličnost zvěstování evangelia.

Ve své funkci pro jednotu církve nemá Petr své nástupce jen v biskupech, jak tvrdí pravoslaví. Řeknu s Lukášem Vischerem, někdejšími dlouholetými

⁶ Cit. podle: Damaskinos Papandreou: Überlegungen zur Primatsfrage. In: H. Stirnimann – L. Vischer (uv. dílo), s. 54

ředitelem Komise pro víru a řád Světové rady církví: „Petr má v církvi ne jednoho, nýbrž mnoho nástupců. Duch svatý pečuje nejen o jednu sukcesi, nýbrž o mnoho charismatických sukcesí“.⁷ L. Vischer připomíná ekumenické působení například M. L. Kinga, D. Bonhoeffera či papeže Jana XXIII.

Charismatická petrovská služba v těchto nástupcích ovšem ještě neřeší problém církevních struktur. Proto je důležité jiné upozornění. První velký spor křesťanských dějin, spor mezi křesťany z židů a křesťany z pohanů, nebyl vyřešen z pozice petrovského primátu, nýbrž konciliárně při tzv. apoštolském koncilu (Sk 15). I později měl Řím rovnoprávné postavení s jinými metropoliemi. Řím byl jen západní latinský patriarchát, jehož nároky na primát ostatní patriarcháty nikdy neuznaly. Proč by tedy i dnes – jako v rané církvi – nemohlo být řešením multicentrické křesťanstvo ve vzájemném konciliárním společenství, řešením vhodným a evangeliu přiměřeným?

To nemusí nutně vést k odbourání papežství, pokud římskokatolická církev jako součást církve Kristovy na něm bude chtít trvat. Otázkou však je, zda a jak může římskokatolická církev uznat ostatní církve za své sesterské církve, které mají své vlastní, nezávislé duchovní a geografické centrály. Překážku zatím nepřekonatelnou položil I. vatikánský koncil, když vyhlásil jurisdikční primát a neomylnost papeže za katolické dogma. Tím se hierarchická struktura pro katolíky stala otázkou víry, ne otázkou řádu. Právem k tomu řekl papež Pavel VI. v roce 1969: „Jsem si plně vědomi toho, že papež je největší překážkou na cestě k ekumenismu“.⁸

3. Katolická šíře a římská těsnost

Svazovat poslušnost víry vůči Bohu a církevní poslušnost vůči učitelskému úřadu navzájem tak těsně, jak to činí římskokatolický systém, není ekumenicky verifikovatelné.

Soustředění univerzálního úřadu jednoty na jednu osobu a jednu geografickou centrálu hodnotí římskokatolická církev jako plnost katolicity. Mimo její hranice je možno najít jen „četné elementy posvěcení a pravdy“ (LG 8). Ostatní církve argumentují obráceně. Koncentrace na jednu osobu (papeže) a jednu centrálu (Řím) znamená partikularizaci a konfesionalizaci katolické církve. V pohledu pravoslavní není katolická církev církví mateřskou, z níž se pravoslavné církve v 11. století odštěpily, nýbrž je to

⁷ L. Vischer: Petrus und der Bischof von Rom – ihre Dienste in der Kirche; tamtéž s. 41.

⁸ AAS 59, 1969, s. 418. Též: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts 28, 1977, s. 52nn.

patriarchát Západu, nárokuje si primát. V pohledu církví reformačních je tato církev svým dogmatizovaným nárokem na primát jen jednou konfesijní církví vedle jiných.

V Římě – místo aby se chránila rozmanitost legitimních teologií – se často vyhláší jedna určitá teologie za normativní. Řím to ovšem nechce a například papežovy cesty mají signalizovat respekt k legitimní rozmanitosti katolicismů. Avšak v celé řadě otázek nauky často převládá římská těsnost před katolickou šíří.

Zde nejde o moderní či postmoderní pluralismus s nebezpečím libovůle – jako by církev nebyla ničím jiným, než volným trhem způsobů víry, kdy si každý věří to, co chce. Něco takového si nepřeje žádná církev. Jde o otázku, jak zachovat pravdu evangelia. Mohou ji lidé neomylně uchopit, artikulovat a ztvárnit? Nebo předpokládá pravda – Kristus sám – zásadně jiný přístup: osobní a dialogický, a tím umožňuje svobodu a dějinně podmíněnou rozmanitost?

Ze strany evangelické říkám, že pravda se děje permanentním zvěstováním Božího slova, v bohoslužbě, v kázání i jinde, kde lidé Boží slovo slyší a zachovávají. Veřejný úřad zvěstování v sobě zahrnuje také vedení církve, ale stále s výhradou kolegiální, společenstevní formy a s výhradou principiální lidské a církevní omylnosti.

Církev pravoslavné odvozuje své výhrady proti primátu jedinice v církvi od povahy církve jako mystéria. Papežský nárok na primát je pro ně ničivým zásahem do eklesiální svátostné struktury. Západní idea práva je podle nich změnou starokřesťanské formy a překrývá, ano dusí svátostnou povahu církve. Kardinál Ratzinger výstižně shrnul pravoslavné výhrady takto: „Papežství není svátost, nýbrž pouze právní institut; tento právní institut však se povýšil nad svátostný řád“.⁹

Evangelické výhrady se podobně týkají i toho, že systém víry a církve, soustředěný k primátu a Římu, téměř ztotožnil poslušnost víry vůči Bohu s církevní poslušností vůči v posledu neomylnému magisteriu. Věroučná přísaha, kterou musí skládat všichni katoličtí nositelé úřadu, požaduje vyznávat vše, co je obsaženo v Božím slovu podle Písma, v tradici a římském magisteriu. A ve formulaci z roku 1989 jde ještě dále: „Zvláště pak se s nábožnou poslušností vůle a rozumu připojuji k oněm článkům nauky, které vyhlásí buď papež nebo kolegium biskupů, pokud vykonávají autentický učitelský úřad, a to i tehdy, když nemají úmysl tyto články vyhlásit za definitivně závazné“.¹⁰

⁹ Joseph Ratzinger: Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Bausteine 1977, 65, s. 7.

Ve znění této přísahy je zřejmé, jak těsně spolu souvisí primát jurisdikce a dogma o neomylnosti a co to znamená, žít a působit „s papežem a pod papežem“. Evangeličtí křesťané nesouhlasí s tím, že otázky řádu jsou vydávány za věc víry, bezpodmínečně platnou, a když se vyžaduje souhlas i s nedefinitivně formulovanými otázkami víry formou vyznání víry a poslušnosti vůči římské kurii. Nemusíme být proroky, abychom viděli, že tento model jednoty víry a církve nepřevezme žádná jiná církev.

Co tato skutečnost znamená pro ekumenu? Je ekumena beznadějně mrtva? Je myslitelná jen jako „ekumena návratu“ do jednoty „s papežem a pod papežem“ – a je tedy iluzí?

Mnozí skeptikové jsou toho mínění, ale já se s těmito aporiemi nehodlám smířit. Ve světle toho, co jsem z kraje naznačil o společenství v základních věcech víry v Trojjediného Boha a jeho spásné působení, se pokouším dál hledat společenství církví ve Slovu a svátosti, stranou alternativy: buď papežství odbourat nebo se papeži podrobit.

III. SPOLEČENSTVÍ S PAPEŽEM

1. Spojení pod evangeliem

Společenství církví a papežem je možné, je-li artikulováno společné pochopení evangelia a nebude-li papež od ne-katolických církví požadovat uznání svého primátu jurisdikce a uznání dogmatu o neomylnosti.

Evangelicko-katolický dialog docílil pozoruhodnou míru shody v otázkách víry – nehledíme-li na problém úřadu. V učení o ospravedlnění existuje konsensus v základních pravdách. Ale z tohoto souhlasu se vyvozují nestejně důsledky v eklesiologii a v učení o svátostech.

Jak vyjít ze zajetí v otázce úřadu? Oblouk napětí ožřejmím dvěma citáty a budu pak hledat prostředkující řešení.

Při příležitosti první papežovy návštěvy v Německu 1980 byla v memorandu prominentních evangelických křesťanů formulována tato otázka: „Může se papež v zájmu jednoty církve zřici historicky vzniklých pravomocí a uvést do pohybu takový ekumenický vývoj, v němž by se od nekatolických křesťanů nepožadovalo uznání dogmatu o neomylnosti a uznání primátu jurisdikce?“¹¹

V encyklice o ekumenismu (*Ut unum sint*, 1995) věnuje papež Jan Pavel II. pozornost prosbě, aby „nalezl způsob, jak vykonávat primát; způsob,

¹⁰ Otištěno v: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts* 40, 1989, s. 80.

¹¹ Tamtéž 31, 1980, č. 5.

který by nezpochybnil to, co je pro toto poslání zásadní, byl by však otevřený nové situaci“. A hned zve k dialogu: „Nebylo by možné, aby reálné, i když nedokonalé společenství, které mezi námi existuje, přesvědčilo církevní představitele i jejich teology, aby se se mnou spojili v trpělivém a bratrském dialogu, v němž bychom upustili od malicherných sporů a naslouchali jeden druhému...?“¹²

Na jedné straně nezpochybnit to, co je zásadní, na druhé straně nečinit uznání dogmat I. vaticana podmínkou společenství s jinými konfesemi: jde to dohromady?

Na prvním místě musíme věnovat pozornost vnitrokatolickým snahám o obnovu papežství. Diskuse se v posledních desetiletích vedou z hlediska „kolegiality“ a „subsidiarity“, ale ještě z nich nebylo nic recipováno. Naopak se jako protiopatření proti domněle bezbřehému pluralismu objevují tendence centralistické. V oblasti jurisdikční je to mj. nový Kodex kanonického práva (1983), v oblasti učení je to tzv. Světový katechismus, věroučná přísaha, papežská rozhodnutí s nárokem na definitivní platnost, např. v otázce vyloučení žen z kněžství. Nemohu nyní vcházet na vnitrokatolické diskuse. Soustředím se na otázku ekumenického rozšíření principu subsidiarity.

V kontextu církevních struktur znamená subsidiarita toto: Co je možno přiměřeně rozhodnout v menších útvarech církevního života, nemá být přesouváno na představitele se širší odpovědností. Tuto myšlenku ekumenicky artikuloval v 70. letech münsterský biskup Heinrich Tenhumberg s oporou v teologovi Josephu Ratzingerovi. Jejich heslem bylo: „korporativní znovusjednocení“ a „církevně-organická unie“. Navázali na model sesterských vztahů mezi místními církvemi v prvním tisíciletí. Podle něj by evangelické církve – vyjasní-li se otázka svátostného kněžství – mohly mít právní postavení jako východní patriarcháty. Podle biskupa Tenhumberga by evangelická strana musela „uznat pokračování biblického úřadu Petrova v biskupu římském, ale římskokatolická strana by netrvala na tom, aby praxe jurisdikčního primátu, jak se v ní vyvinula do dnešní podoby, byla rozšířena stejným způsobem i na církve reformační“.¹³

Myšlenka dobrovolného omezení papežské pravomoci tedy není přemrštěným požadavkem evangelíků, nýbrž má svůj původ ve vnitro-

¹² Encyklika „*Ut unum sint*“ 95 a 96.

¹³ H. Tenhumberg: Kirchliche Union bzw. korporative Wiedervereinigung. In: W. Danielsmeyer – C.H.Ratschow (Ed.): Kirche und Gemeinde (Festschrift für H. Thimme), Witten 1974, s. 22–33.

katolických diskusích. V podobném smyslu vyznívají i proslavené teze Rahnera a Friese (*Einigung der Kirche – reale Möglichkeit*, 1983)¹⁴ anebo stanovisko katolických biskupů v katolicko-luterském dialogu v USA.¹⁵ Řečeno bez obalů: Primát je dogmatizován, ale to neznamená, že jej papež vždycky aplikuje.

Všechna tato katolická vota ovšem směřují k ekumenicky uznanému papežskému úřadu. Za římskokatolickou církev hovoří reprezentativně Werner Löser SJ o potřebě reformy ve všech církvích, aby bylo dosaženo největší možné katolicity a šíře, „aby církve dosud oddělené našly své místo uvnitř obnovené římskokatolické církve, aniž by se vzdaly svých tradic, inspirovaných Duchem svatým“.¹⁶

Povšimněme si, že se zde nepropaguje „ekumena návratu“, nýbrž společně se hledí do budoucnosti. Z evangelické strany ovšem musíme pojmenovat také to, co je na těchto pokusech neuspokojivé, ano nerealistické. U Tenhumberga a i u Lösera je myslitelná jen instituční integrace do římskokatolické církve, sice ne jako absorpce, avšak přece snad jako společenství „s papežem a pod papežem“. Dogma o úřadu nástupce Petrova s nárokem na poslední neomylnost a s modifikovaným primátem jurisdikčním by měli všichni akceptovat. Všechny pravoslavné a evangelické hlasy s tím, pokud je mi známo, nesouhlasí. Náhrada hesla „Zpět do Říma“ heslem „Vpřed k Římu umírněnějším“ nesplňuje představu nekatolických církví o cíli ekumenických snah.

Prosba nekatolíků, aby se papež zřekl své autority pro jejich oblast, vychází spíše z toho, že dogmata I. vaticana nemusejí být přijata, že však na základě společenství ve fundamentálním obsahu víry nekatolické církve respektují, že katolická církev zachovává svou identitu papežským úřadem. Toto katolické vyznání neruší společenství ve Slovu a svátosti s jinými církvemi, pokud papež i bez souhlasu s I. vaticanem uzná evangelické a pravoslavné církve za součást jediné církve Kristovy. Evangelická koncepce „společenství s papežem“ vyžaduje ovšem i od evangelických církví nové impulsy, na něž závěrem upozorním.

¹⁴ H. Fries – K. Rahner: *Einigung der Kirche – reale Möglichkeit*. Freiburg 1983, zvl. teze 3.

¹⁵ Viz pozn. 2, s. 107.

¹⁶ W. Löser: *Das Einheits- – und Ökumenismusverständnis*. In: týž: *Die römisch-katholische Kirche (Die Kirchen der Welt sv. 20)*, Frankfurt 1986, s. 343.

¹⁷ Bericht aus Uppsala 68. Ženeva 1968, s. 14.

2. V konciliárním společenství

Konciliární společenství konfesí je biblicky přiměřenou a realistickou možností uskutečnit společenství s papežem a jednotu univerzální církve.

Valné shromáždění SRC v Uppsale r. 1968 formulovalo tuto programovou větu: Církve „mají pracovat k okamžiku, kdy vskutku univerzální koncil bude moci opět mluvit za všechny křesťany a ukazovat cestu do budoucnosti“.¹⁷

Dva problémy činí potíže: Tvoří koncil jen biskupové ve smyslu katolického a pravoslavného církevního práva, nebo reprezentuje koncil celý Boží lid, v němž se řídících funkcí ujímají ordinovaní a neordinovaní? – Kromě toho je třeba věnovat pozornost starému problému vztahu mezi konciliarismem a papalismem.

Problematikou ordinovaného úřadu a úřadu biskupa se zabývaly nečetné dialogy, aniž dosáhly konkrétních výsledků, které by církve oficiálně recipovaly. Nadějná perspektiva se ukázala vždy, když každá zúčastněná strana vyložila své teologické nebo duchovní intence. Která pravda má být chráněna autoritou, kterému nebezpečí libovůle má být zabráněno?

Já sám se nevzdávám naděje, že vzájemné uznání úřadu bude jednoho dne možné – přes některé rozdíly v chápání. Evangelická teologie si musí dát práci a evangelickou ordinaci jako přijetí pověření od Boha interpretovat tak, aby katolická církev a církve pravoslavné v ní poznaly ten podstatný a starocírkevní zájem, který ony samy spojují s úřadem zvěstování, vysluhování svátostí a vedení církve. Musí také vysvětlit, že naše pojetí biskupského úřadu v historické apoštolské sukcesi je v evangelické ordinaci implikováno a že nemáme v chápání úřadu žádný *defectus*. „Uznání“, nikoli „integrace“ je prvním ekumenickým cílem.

Dále je nutno ekumenicky vypracovat společné univerzální struktury. Dnešní ekumenické rady aj. jsou formou předběžnou.

Cesta ke konciliárnímu společenství konfesí je ještě dlouhá. Pokládám ji však za jedinou možnost, jak překonat alternativu: odbourat papežství – podrobit se papeži.

3. S římským biskupem jako promotorem jednoty

Papež jako hlava největší křesťanské církve se může chápat iniciativy za povšechnou církev a v mimořádných situacích po dohodě s dalšími promluvit jménem celého křesťanstva.

Od času Řehoře Velikého v r. 600 je papež také nositelem titulu *servus servorum Dei*. Mám za to, že všechno křesťanstvo by uvítalo, kdyby biskup

Říma opravdu sloužil všem a své historické pravomoci neužíval jako primát práva a moci kurie.

Sním o služebníku jednoty, který třeba jako předsedající koncilu uzná usmířenou odlišnost církví, který bude vést dialogy a smiřovat, spíše než udělovat audience, činit definitivní závěry a osobovat sobě či své kurii rozhodování v personálních věcech. Sním o papeži, který dovolí otevřený stůl Páně a řekne katolíkům, že splnili svou nedělní povinnost návštěvou evangelické či ekumenické bohoslužby. Sním o společenství s papežem, ne pod papežem, v němž papež společně s představiteli církví v Jeruzalémě, Cařihradě, Moskvě, ve Wittenbergu, Ženevě a Canterbury, se chopí iniciativy ke svolání univerzálního ekumenického koncilu, při němž všichni přijmou pozvání Kristovo k jeho svaté Večeři a společně řeknou světu, co svět tak tuze potřebuje slyšet: „Sláva na výsostech Bohu a na zemi pokoj.“

Poznámka: Německý originál této přednášky vychází zároveň v časopisu „Ökumenische Rundschau“ č. 2/1998.

PROBLÉM KŘTU VE SVĚTLE NOVÉHO ZÁKONA¹

Jan Roskovec

THE PROBLEM OF BAPTISM FROM THE NEW TESTAMENT PERSPECTIVE The author, a protestant minister, is convinced that, in spite of its diversity and scarcity, the New Testament thought about baptism may serve as an important guide in our present discussions on the theme. Although the christian baptism is undoubtedly a post-Easter phenomenon, it does not lack an important link to Jesus' earthly ministry, namely to his own baptism. To recognise this event as the act of institution might help to deepen our understanding of sacraments as grounded in Jesus' deed rather than in his instruction described against the background of what is possible to assume about the practice of John the Baptist. It is observed that the christian reception of the ritual both brought new dimensions to it and emphasised some aspects already present. The fact that all these motives are not exclusively bound to baptism, but are found also in other contexts in the NT. Favours the conclusion, that the christian understanding of baptism was not formed along the lines of developing the symbolic potentials of the water ritual, but rather by way of retrojective deriving its meaning from the reality of the saving work of Christ. Accordingly, in marking off the participation in this reality may be seen the basic and common meaning of baptism, underlying all its different interpretations in the NT. From the overall view, supplemented by a short treatment of the OT baptism associations and of two NT more complex baptism texts, some implications are drawn with respect to the practical questions.

1. Křest jako problém

Nejedna církev si opět klade otázky nad křtem. To je zajisté pozitivní úkaz, který by rozhodně neměl být bagatelizován: církve tu ohledávají vlastní identitu – snad v jakési „křizi identity“, kterou dnes podle všeho procházejí. Křest a identita církve spolu nepochybně podstatně souvisí – křtem je církev viditelně vymezena, dá se říci, že církev – to jsou pokřtění. Takto pověděno to jistě může vypadat jako nebezpečné zjednodušení, ozvou se přinejmenším dvě námitky. Především: zdaleka ne všichni pokřtění přece žijí v církvi. A také: je možno z církve jednoduše vyloučit nepokřtěné? Vždyť také mohou věřit. Odpověď na druhou námitku je snadnější: jistě lze křesťansky věřit i bez křtu – právě tak, jako do určité míry lze věřit i bez církve. Ale

¹ Tento článek je přepracovanou verzí výkladu „Křest jako ekumenický problém“, předneseného na regionálních presbyterních konferencích východomoravského seniorátu ČCE v Jasenné a Hodoníně 8. a 9. března 1997.

kdo žádá o křest, prohlašuje tím právě, že věřit bez církve nechce; ke křtu nepochybně církev potřebuje a křtem se stává jejím členem. Církev je také docela viditelným společenstvím – a znakem příslušnosti k němu je právě křest. Jiné takové vnější znamení, které by umožňovalo jednoduché, a proto jasné vymezení kontur církve, není. Obtížnější je první námitka: právě to, co vyjadřuje, činí ze křtu „problém“.

Mluvíme-li o křtu, byť o křtu jako problému, musíme vyjít z jeho *danosti*. To je naše situace: křest tu už je, otázky po smyslu křtu si klademe z velké většiny jako pokřtění. Ale především: to je situace v Novém zákoně, do něhož nahlížíme pro směrodatné poučení. O křtu se tu poměrně hojně mluví, ale málo se vysvětluje či zdůvodňuje. Křest je tu danost, s níž se celkem samozřejmě počítá, na kterou se odkazuje, o níž se opírají argumenty. Podle všeho se křest v církvi po Ježíšově vzkříšení velmi záhy rozšířil. Ano, s rychlostí až překvapivou: v některých otázkách máme v Novém zákoně zachycen vývoj, zápas – typicky v otázce závaznosti židovských předpisů pro křesťany z pohanů, ale nikde není ani náznaku, že by se vedl nějaký zásadní spor o křest. Nebylo hned jasné, zda je nutno pohanské konvertity nejprve obřezat, ale nikde patrně nevznikly pochybnosti, zda mají všichni konvertité – tedy i obřezaní – být křtěni. Křest byl již od počátku základním specifickým znakem křesťanství, ano jedna z jeho prvních institučních forem.

To ovšem jen vyostřuje otázku:

2. Proč (právě) křest?

Tradiční odpověď je jednoduchá: protože křest církvi přikázal sám Ježíš. Ježíšův příkaz patří v evangelické tradici k základní definici svátosti a v případě křtu se odkazuje na oddíl Mt 28,18–20 (Mk 16,9.15n). Avšak na rozdíl od ustanovení večere Páně, které bezpečně dokládají čtyři v zásadě shodné verze Ježíšových slov,² je s ustanovením křtu potíž. Především jde o slova Vzkříšeného, spolehlivě dosvědčená jen na jediném místě, u Mt 28.³ Slova Vzkříšeného se – stejně jako vzkříšení samo – vymykají historickému zkoumání. Tím není popřena jejich „pravdivost“, avšak je zřejmé, že podání o setkání se Vzkříšeným jsou prostě jiného druhu, než tradice Ježíšových slov a činů z jeho pozemského působení – tato odlišnost se projevuje právě také ve velké rozmanitosti zpráv o setkání se Vzkříšeným, která nedovoluje

² Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; L 22,14–20; 1K 11,23–25.

³ Markův oddíl se od Matoušova značně liší a je součástí „druhého závěru“, který patrně k evangeliu původně nepatřil.

sestavit z nich nějaký jednoznačný společný obraz, jak je to možné například u pašijního příběhu.

Navíc Mt 28,19 není v přísném slova smyslu příkazem ke křtění – sloveso „křtít“ tu není v imperativním, nýbrž v participiálním tvaru. Imperativem je „získávejte mi učedníky“, a tato činnost je blíže specifikována dvěma participii: „křtíce je ... učíce je zachovávat vše, co jsem vám přikázal“. I zde tedy (a podobně i v Mk 16,16) je křest spíše cosi, co se již předpokládá, stejně samozřejmá součást „získávání učedníků“ jako vyučování.

„Ustanovení“ křtu až vzkříšeným Ježíšem ovšem dobře odpovídá celkem nesporné historické skutečnosti. Ježíšovo vzkříšení zřejmě znamená ve věci křtu významný zlom – křest se v církvi rozšířil až po vzkříšení. To nápadně kontrastuje se situací před velikonoce: není jasné zmínky o tom, že by Ježíš křtil⁴ či že by k tomu za svého pozemského působení vyzýval své učedníky, ačkoli je už tehdy k jisté „misii“ vyslal.⁵ Bezprostředním impulzem, který vedl církve ke křtění tedy musela být velikonoční událost. Přece však církve v této praxi zřetelně navazovala na určitou skutečnost z Ježíšova pozemského působení. Není-li dokladů o tom, že by pozemský Ježíš byl křest ukládal, a je-li značně pochybné, že by byl sám křtil, je zcela spolehlivě doloženo, že byl pokřtěn. Pozemský Ježíš není křtitelem, nýbrž křtěncem. Všechna čtyři evangelia se shodují v tom, že Ježíšovo veřejné vystoupení začalo jeho křtem v Jordánu u Jana. Je velmi pravděpodobné, že takto souhlasně dosvědčená tradice vychází z historické skutečnosti,⁶ ale zároveň je na evangelijních vylíčených této události patrný vliv povelikonoční praxe křesťanského křtu,⁷ takže vyprávění zřetelně naznačují paralelitu mezi křtem Ježíšovým a křtem křesťanů. Ježíš začíná svou cestu stejně, jako čtenáři evangelia – či spíše oni začali svou cestu víry stejně jako jejich Pán.

Nejpodrobněji událost Ježíšova křtu líčí oddíl Mt 3,13–17. V Matoušově podání Jan Křtítel nejprve Ježíši brání, a výslovně tak vyjadřuje pohoršlivost skutečnosti, že by Ježíš měl být křtěncem a nikoli křtitelem (jak ho před tím Jan ohlašoval). Ježíšova odpověď naopak potvrzuje záměrnost tohoto

⁴ J 3,22n ovšem uvádí, že Ježíš křtil. Vzápětí (4,1n) je to však popřeno či upřesněno: ne Ježíš, ale jeho učedníci. Pravděpodobně tu jde o janovský paradoxní způsob vyjadřování, který tu jednání Ježíšovo spojuje s jednáním (povelikonoční) církve.

⁵ Mk 6,7–13; Mt 10,5nn; L 9,1–6; 10,1–12.

⁶ Církve, která zřejmě jistou dobu byla v určité konkurenci s janovským hnutím, měla spíš důvod takovouto zprávu potlačit; sotva by ji sama vytvořila.

⁷ Jsou tu zdůrazněny prvky, které s Janovým křtem bezprostředně nesouvisejí, ale zato se ke křtu pojí v křesťanské teologii: důraz na vystoupení z vody, začátek cesty, synovství Boží, Duch svatý.

paradoxu: Ježíš nepřichází jako hrozivý Soudce, ale jako ten, kdo se nejlouběji solidarizuje – a právě to je (podle Boha) nutné (*dei*) k „naplnění spravedlnosti“.⁸ Křesťanský čtenář má rozumět: my můžeme jít Ježíšovou cestou právě a jen proto, že on šel tou naší. Tak je tu hluboce postižen smysl inkarnace.

Domnívám se, že právě vyprávění o Ježíšově křtu lze legitimně přisoudit funkci „ustanovení“ křtu⁹ a že to může významně pomoci v chápání základu křtu (a svátostí vůbec): křest je v hloubi založen nikoli tím, co Ježíš přikázal jiným, aby dělali, nýbrž v tom, co udělal sám. Spočívá nikoli na jeho příkazu, nýbrž na jeho činu.¹⁰ Odtud i ona zvláštní samozřejmost, s níž křesťané převzali původně Janův rituál za svůj: specifický rys *křesťanského* křtu není v tom, že by Ježíš vytvořil nějaký obdobný rituál jako Jan, nýbrž v tom, že se sám Janovu rituálu podrobil.¹¹

To vede k další otázce: Co je obsahem a smyslem křtu? Tedy: čemu se Ježíš solidarně podřídil na počátku své cesty a čemu se v navázání na to podřizují křesťané, když se dávají křtít?

3. Křest Janův: vodou v Jordáně

Základním tvůrcem křestního rituálu je zřejmě Jan, jemuž tato pro něj charakteristická činnost dala i přízvisko. Před Janem nic zřetelně obdobného nebylo, křesťané jeho obřad mírně obsahově přeznačili, ale formu v hlavních rysech prostě převzali.¹² Co a s jakým záměrem tedy Jan konal, když křtil? Vyjdeme od toho nejzřetelnějšího: Janův křest je namočení (ponoření) do

⁸ „Spravedlnost,“ je v Matoušově teologickém myšlení nesporně významným pojmem, jedním z opisů (na starozákonním úzus navazujícím) pro základní Boží vůli.

⁹ Poukazem na oddíl o Ježíšově křtu jakožto ustanovení křtu se proslavil zejména *M. Barth*, *Die Taufe – ein Sakrament?*, Zollikon–Zürich 1951, jehož v tom následoval jeho otec v křesťanském fragmentu své dogmatiky (*K. Barth*, *Kirchliche Dogmatik* IV,4, Zürich 1967). Souvislosti křesťanského křtu s touto perikopou si však přirozeně všimali teologové dávno před tím: *E. Schlink* (*Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969, str. 14) připomíná Akvinského, *Bonaventuru* i *Luthera*.

¹⁰ Jakkoli to může být na pohled podivné pojetí „ustanovení“ svátosti, stojí za povšimnutí, že není bez analogie k ustanovení večeře Páně. I tam Ježíš její dění velmi úzce poutá k tomu, co on sám *vykoná*: ke své oběti na kříži. Dalo by se říci, že Ježíš vlastně *obě* svátosti ustanovil v základě tím, že jejich „tíhu“ vzal na sebe: dal se sám pokřtít, vydal se jako pokrm života; nikoli tedy jen nějaký formální úkon či pokyn, ale samotná událost Kristova spasitelného jednání je základem svátostí – k ní také mají odkazovat.

¹¹ K oddílu Sk 19,1nn, kde se mezi Janovým a křesťanským křtem výslovně rozlišuje, viz níže; právě zde je vidět, že rozdíl není v ustanoviteli křtu, nýbrž v jeho „cíli“.

¹² Snad i proto nebylo takovým násilím líčit Ježíšův křest u Jana jako „křesťanský“.

vody, což je zřetelně úkon *obmytí* – očištění. Očišťování vodou zná ovšem už Starý zákon, v rámci předpisů o kultické čistotě.¹³ V židovstvu novozákonní doby se mimo kult provozovala především dvoje (rituální) omývání: očištné koupele doložené z esejského společenství v Kumránu – ty byly ovšem zřejmě obdobou starozákonních kultických očišťování (opakované, kasuální), a dále tzv. „křty proselytů“ – jednorázová obmytí pohanů před přístupem k židovství (obřízkou). Těm se patrně Janovo jednání blížilo nejvíce.¹⁴ Připomínalo-li jeho jednání proselytská obmytí, mohlo to být i záměrnou provokací: Jan volá Židy k tomuž, co museli podstupovat pohané, když se chtěli stát Židy.¹⁵ Pokání, k němuž Jan volal – jako prorok Božího soudu –, nemělo být jen sklíčené vědomí vlastní poskvrněnosti, ale skutečně radikální obrat a nový počátek.

Vedle toho však mělo patrně také význam, že Jan neponořoval do ledajaké vody, nýbrž do *Jordánu*.¹⁶ Přes Jordán přešel Izrael do zaslíbené země – bylo to místo zakončení exodu (podobné jeho začátku, přechodu Rudého moře). Měl-li u Jana Izrael znovu vstupovat do Jordánu, mohlo to značit rozhodnutí postavit se opět na počátek (přihlásit se znova k exodu): ke své pravé identitě se musí Izrael znova vrátit, neboť ji ztratil. Další místní údaj o Janově působení, *poušť*,¹⁷ jen dokresluje kolorit exodu.

Tak už křest Janův obsahuje motivy, které jsou pak důležité i pro jeho křesťanskou podobu: *očištění* (tj. vyznání vlastní nečistoty, poskvrněnosti před Bohem), ale především *přechod hranice* (radikální obrat, změnu – obnovu).

4. Pokání a odpuštění

O obsahu Janova křtu se dozvídáme nejen z úkonu samého, ale také ze slov, která jsou s ním v evangelijním podání spojena a která vykládají jeho cíl a smysl. Janův křest, o němž se mimo evangelia mluví jen ve Skutcích, je často charakterizován jako *křest pokání*,¹⁸ případně *k pokání*.¹⁹ Pokání²⁰

¹³ Např. Lv 1,9 (vnitřnosti před zápalnou obětí), Lv 8,6 (Áron a synové před vysvěcením), Lv 14–16 *passim* (očišťování po nečistotě), Nu 8,7 (očištění lévíjeď před službou), Nu 19,7 (očištění kněze v rámci přípravy popela k „vodě očišťování“).

¹⁴ Viz např. ThWNT I, 535 (A.. *Oepke*, heslo *baptó*), zdrženlivěji *J. Guilka*: Das Evangelium nach Markus, Zürich, Einsiedeln, Köln, Neukirchen–Vluyn 1978 (EKK), 45n, též ThBLNT (*G.R. Beasley-Murray*, heslo *Taufe*), 1205–1207.

¹⁵ Tak *E. Schlíck*, op. cit., 22.

¹⁶ Mt 3,6.13; Mk 1,5.9; (L 3,3); J 3,23; 10,40. Tuto skutečnost právem zdůrazňuje např. *J. Mrázek*, „Křest dětí z pohledu Nového zákona“, TREF 1996/1, 10–16.

¹⁷ Mk 1,4; Mt 3,1.3 *parr.*; 11,7 *par* L 7,24.

je tím, co je křtem vyznačeno, ano až provedeno: křest je aktem pokání. K tomu Jan volal – a to křtem stvrzoval. I to je ovšem ve zřetelné souvislosti s oním momentem *přechodu* – jde o pokání radikální a jednorázové.

Jako cíl Janova křtu je na dvou místech uvedeno *na odpuštění hříchů*.²¹ To je sotva možno chápat tak, že křest v Janově pojetí odpuštění působil: právě to, že je tu užito běžného pojmu „odpuštění“, který nemá k rituálu přímý obrazný vztah (nikoli třeba „obmytí hříchů“ – sr. Sk 22,16!), naznačuje, že jde spíše o naprostou odkázanost na svobodné rozhodnutí toho, proti němuž se člověk provinil, Boha samotného. Tomu nasvědčuje i užitá gramatická vazba *eis* + akusativ. Ačkoli také pokání je u Mt 3 užito v této vazbě, odpuštění se naopak nikde nevyskytuje se křtem v genitivní vazbě („křest odpuštění“ – tj. odpuštění působící).

Můžeme tedy snad říci, že pokání (jako *označení* křtu užito jen o Janově, ovšem i křesťanský křest uveden s pokáním do souvislosti: Sk 2,37n) má postihnout vlastní *obsah* úkonu (tím, že se omýváš vodou, tím, že vstupuješ do Jordánu, činíš radikální obrat), odpuštění hříchů pak jeho *cíl* či záměr (tím, že se dávaš pokřtít, dávaš se odkázat na odpuštění hříchů).

5. Přechod od Jana ke křesťanskému křtu

Je pravděpodobné, že křesťanské navázání na praxi Jana Křtitele (tedy to, že z křesťanů se také stali křtitele, ač Ježíš sám křtitelem nebyl) souvisí s vazbou, kterou ke Křtiteli měl Ježíš sám. Toto navázání je zřetelně vyjádřeno tím, že Ježíš podle evangelijního svědectví vystoupil se stejnou zvěstí jako Jan,²² ale vyplývá to také z odkazů na souvislost s Janem, která se objevují přímo v Ježíšových ústech²³ a ovšem: ze skutečnosti, že se Ježíš u Jana dal pokřtít. Věcně zřejmě na Jana navázal v přesvědčení, že cesta do Božího království spočívá v *radikálně nové konstituci Božího lidu*,²⁴ pojaté ovšem v nepolitickém smyslu (na rozdíl od běžných mesiášských očekávání). Tuto novou konstituci lidu Jan ovšem jen připravoval, kdežto Ježíš ji

¹⁸ Mk 1,4 = L 3,3; Sk 13,24; 19,4.

¹⁹ Mt 3,11.

²⁰ *Metanoia*, ve smyslu hebrejského *š-v-b*: obrácení.

²¹ Mk 1,4 = L 3,3.

²² Matouš důsledně paralelizuje zvěst i časovou návaznost (Mt 3,2; 4,17), podobně Marek (1,4,15), Lukáš říká i o Janovi, že kázal evangelium (3,18) a o Ježíšovi, že „přišel volat k pokání“ (5,32).

²³ Mk 11,30 (Mt 21,25; L 20,4) přímo na Janův křest, cf. též Mt 11,2–13 (L 7,18–35 viz zvl. 7,29). Podobně J 3,22–24; 4,1n.

²⁴ Viz např. *J. Roloff*, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, 27–29.

začal již uskutečňovat (jak nasvědčuje např. vyvolení Dvanácti). Tento základní posun oproti Janovi se také projevuje v odlišení křesťanského křtu od křtu Janova.

Specifické rysy křesťanského křtu na rozdíl od Janova vidím v následujících motivech:

- křest jako vstup do nového společenství
- křest „ve jméno“, v Krista
- křest ve spojení s Duchem sv.
- přesun důrazu na „působnost“ křtu
- radikalizace změny spojené se křtem.

6. Křest jako vstup do nového společenství

Zde vlastně jen připomínám pozorování, které jsme učinili na počátku: křest je v Novém zákoně (také) vstupem do církve, křesťané jsou ti pokřtění, křtem se vytváří společenství. Tento rys zřejmě nebyl pro Janův křest charakteristický.²⁵ Jan podle všeho také měl okolo sebe jakési stále společenství učedníků,²⁶ ale to se zřejmě zdaleka nekrylo s těmi, které Jan pokřtil – „zástupy“, které k němu „vycházely“, se asi většinou pak zase vracely domů. Naproti tomu křesťanský křest znamená výslovně vstup do společenství; jedinou znatelnou výjimkou v Novém zákoně je Filipem pokřtěný etiopský dvořan, který po křtu „jel dál svou cestou“ (Sk 8,39). Právě ovšem kniha Skutků, která tuto zprávu obsahuje, jinak důsledně ukazuje křest jako známku církevního společenství (Sk 10,47) a jeho jednoty (Sk 8,16n). Nejzřetelněji je to pak vyjádřeno u Pavla: 1K 12,13.

Konstatujeme: křesťanský křest se stal základním znakem nového společenství vytvořeného vzkříšeným Kristem. Všimněme si při tom charakteristických *spojení*, v nichž se křest někdy vyskytuje: pokání – a křest, křest – a víra, křest – a zachovávaní Kristových slov.²⁷ Křest nestojí osaměle a samostatně, nýbrž je součástí širší souvislosti, a to souvislosti křesťanského života ve společenství.

7. Křest „ve“ jméno Ježíše Krista

Sledujeme-li formální podobu křesťanské (novozákonní) řeči o křtu, je právě toto spojení s Kristovým jménem jejím nejnápadnějším charakteristickým rysem – a zároveň rozdílem oproti křtu Janovu. Smysl křesťanského křtu –

²⁵ I tím se zřetelně lišil od křtu proselytů.

²⁶ Mk 2,18; Mt 9,14; L 5,33; Mt 11,2; L 7,18; Mt 14,12; J 1,35; 3,25.

²⁷ Sk 2,38; Mk 16,16; Mt 28,19n.

pokud je nějak vysloven – je obvykle vyjadřován jako spojení s Kristem, případně s jeho jménem, a to ve vazbě, která naznačuje zaměření, směřování, cíl. Má čtyři, jemně se od sebe lišící podoby: křest *ve jménu* (Sk 10,48), křest *na jméno* (Sk 2,38), křest *ve jméno* (Sk 8,16; 19,5;²⁸ sr. též Mt 28,19: trojiční formule; též 1K 1,13.15: „ve jméno Pavlovo...?“ a 1K 10,2: „v Mojžíše“), křest *v Krista* (Ga 3,27; Ř 6,3).

Už počtem výskytů převažuje vazba „v“ + akusativ – a zdá se, že ostatní formy jsou jen jejími variantami, bez velkého významového rozdílu (tedy že „ve jménu“ neznamena „jménem“ ve smyslu autority křtícího). Jazykově je to táž vazba, jaká je spojována s Janovým křtem „na odpuštění hříchů“. Zatímco u Jana křest odkazuje, jakoby se vztahuje po určité skutečnosti, či lépe po Božím činu odpuštění, křesťanský křest je konkrétně zaměřen *k osobě*. Připustíme-li, že řecké *baptisma* s sebou stále, alespoň na rovině tvorby gramatických vazeb, ještě nese svůj základní význam „vnoření“, a tedy přirozeně vytváří spojení s určením „kam“ či „do čeho“, pak je charakteristickým obsahem křesťanského křtu „vnoření do Krista“, tedy je chápán jako zapojení (neptáme se zatím jak) do toho, čím on je a co vykonal. Tomu odpovídají novozákonní vyjádření podstaty křesťanské existence jako „*byti v Kristu*“ či jiné metafory podílu na něm: *Krista obléci* (Ř 13,14; Ga 3,27: výslovně spojeno se křtem!).

Ježíš tu není v roli křtitele ani příkazatele křtu, nýbrž v roli *příjemce křtěného*, v roli cíle křtu, přičemž tento cíl už není otevřený jako odpuštění (vydanost na milost či nemilost), nýbrž jednoznačně daný Kristovou osobou a jeho dílem. Jestliže již v základu janovského pojetí křtu byl obsažen určitý přechod, obrácení, ovšem tam ještě otevřený, v křesťanském křtu je tento motiv zcela konkrétní: přechod ke Kristu, ano ještě víc: do Krista. To znamená jistě do „sféry“ jeho panství²⁹ ale nejen to. Náhorně bychom mohli povědět, že křesťanský křest už není jen kající vykročení Bohu vstříc, nýbrž přímo vklouznutí do jeho náruče, která je v Kristu otevřena.

K pochopení smyslu této vazby „křest v ...“ nám může posloužit dvojí Pavlovo užití tohoto obratu v 1K: jednak ona ironická otázka těm, kdo se patrně velmi dávali určit svým křtitelem (1.13.15): „Je snad Kristus rozdělen? Což byl Pavel za vás ukřižován? Nebo jste byli pokřtěni ve jméno Pavlovo? ... tak nemůže nikdo říci, že jste byli pokřtěni v moje jméno.“ Tady Pavel ukazuje, co je na křtu podstatné: ten, který byl „za vás“ ukřižován. „Křest v ...“ je napojení na spasitele a nikoli na křtitele. Podobně v 10,2, kde uvádí jakýsi alegorický předobraz křtu v přechodu Izraele vodou Rudého moře: „všichni byli pokřtěni v Mojžíše v oblaku a v moři“: tj. cesta exodu (její dva podstatné znaky) lid spojila s Mojžíšem jakožto tím, který je vedl – opět vazba na „spasitele“.

²⁸ Viz otázku ve v. 3: *eis ti oun ebaptisthete*.

²⁹ Výstižný a ne zcela přeložitelný německý termín „Machtbereich“.

Zde je také v zásadě zodpovězena otázka, jak toto křest *působí*: podíl na Kristu máme prostě mocí toho, že on to vykonal pro nás – a křest toto může pouze stvrdit, konkretizovat, institucionalizovat. Křest je zvláštní akce, kdy toto člověk na sebe vztahuje – či přesněji: *je to na něj vztaženo*, neboť křest je svou podstatou z hlediska křtěnce úkon pasivní!³⁰ Jinak řečeno: křest postihuje velmi zásadní *rozpoznání o povaze křesťanské existence* vůbec. Vstoupit na cestu křesťanské víry v sobě zahrnuje *dvojí*: nejen Krista *následovat*, ale také (a na prvním místě – chronologicky i teologicky) *participovat* na tom, co vykonal on za nás (místo nás). Být „v Kristu“ je přece jen ještě cosi víc, než být „s Kristem“ (tj. na jeho straně, jít jeho cestou, řídit se jeho vůlí). To základní svázání s Kristem se neděje naším rozhodnutím, naší vůlí a naším činem, nýbrž jeho rozhodnutím, vůlí a činem. Struktura novozákonních výpovědí o povaze křesťanské existence naznačuje, že křtem je především vyjádřeno toto základní přijetí člověka „z druhé strany“, tedy první z oněch dvou polů.

Už jsme si všimli, že se křest někdy vyskytuje v rámci určitých dvojic, jejichž druhý člen vyjadřuje onen druhý pól křesťanské existence (pokání, víra, poslušnost). Toto pozorování můžeme podepřít sledováním, jakou funkci mají zmínky o křtu tam, kde nejde jen o líčení křestní události, tedy v rámci (teologické) argumentace. Tak je tomu především u Pavla: Ř 6, 1nn a Ga 3,26–29. Zde má křest roli *faktu*, na který Pavel poukazuje a z něhož vyvozuje svá napomenutí; nejzřetelněji v Ř 6,4: „Byli jsme tedy křtem spolu s ním pohřbeni ve smrt, abychom - jako Kristus byl vzkříšen z mrtvých slavnou mocí svého Otce - i my chodili v novotě života“. Pavlovým zájmem zřetelně je zdůraznit, že to dvojí, křest a „chození v novotě života“ spolu neoddělitelně souvisí, že ono „chození“ ze křtu nutně plyne; přitom však má zůstat zřejmé, že jde o dvě věci, které nejsou totožné, ani zaměnitelné ve svém pořadí. Stojí za povšimnutí, že Pavel se neodvolává např. na rozhodnutí ke křtu, nýbrž na fakt křtu jakožto na skutečnost, jejíž *důsledky* připomíná. Poznamenejme tu také, že toto Pavlovo vyjádření zřetelně ukazuje, že v onom sjednocení s Kristem nejde o žádnou mystickou unii (se Vzkříšeným), nýbrž o podíl na jeho *díle* (smrti a vzkříšení).

Podobný obraz, již masivněji vyjádřený, podává popavlovská epištola Titovi (3,4n): „Ale ukázala se dobrota a láska našeho Spasitele Boha: On nás zachránil ne pro spravedlivé skutky, které my jsme konali, nýbrž ze svého slitování; zachránil nás obmytím, jímž jsme se znovu zrodili k novému životu skrze Ducha svatého.“ Zde se nemluví výslovně o křtu, ale metafora

³⁰ To je už u Jana Křtitele: viz „já vás křtím ...“.

„obmytí“ na něj patrně naráží; je tu také užito další metafory – „znovuzrození“, a to právě ve významu, který ukazuje stejným směrem jako Pavlova *parenese*: narození jako počátek života, začátek cesty, která následuje.³¹ Jiné patrně popavlovské místo, Ko 2,12, pak lze uvést jako až jednostranné zdůraznění křtu jako faktu, který obsahuje již vše podstatné (jakoby asymetrické přenesení váhy z oné dvoupólovosti křesťanské existence jen na její základ v prvním pólu): „S Kristem jste byli ve křtu pohřbeni a spolu s ním také vzkříšeni vírou v Boha, jenž ho svou mocí vzkřísil z mrtvých. Když jste ještě byli mrtvi ve svých vinách a duchovně neobřezáni, probudil nás k životu spolu s ním a všechny viny nám odpustil.“

Tento základní rys křesťanského křtu, či tato jeho funkce v rámci křesťanské existence také zcela zřetelně souvisejí s jeho *povelikonočným charakterem*. Teprve po vzkříšení si lze něco jako „včlenění“ do Krista, jakožto podíl na jeho díle, představit. Jde totiž o jeho dílo smrti a vzkříšení.

8. Křest a Duch svatý

Duch sv. není v Novém zákoně se křtem spojován výlučně, avšak spojován s ním je, a toto spojení patří také k charakteristikám, které jej odlišují od křtu Janova. Jan sám ve svém kázání, jak je podávají evangelisté, jaksí omezuje význam svého křtu: „Já vás křtím vodou k pokání; ale ten, který přichází za mnou, je silnější než já – nejsem hoden ani toho, abych mu zouval obuv; on vás bude křtít Duchem svatým a ohněm.“ (Mt 3,11).³² Jan tím zdůrazňuje³³ onu budoucnostní upřenost a otevřenost svého jednání, které jsme si již všimli. Na pojmu křtu tu provádí srovnání své činnosti a činnosti onoho Přicházejícího (Boha?), k němuž odkazuje. Je celkem nasnadě, v čem spočívá pointa srovnání: to, co je potřeba vykonat, nekoná Janův křest, to teprve efektivně vykoná onen Přicházející sám. Duch a oheň jsou *účinnými prostředky*, k nimž voda může jen odkázat. Oheň tu zřetelně znamená *soud*, moc spalující, Duch patrně představuje moc *obživující*, moc proměny a nového života.³⁴ Janův křest je „jen“ voda; to, co skutečně působí, přinese až Přicházející.

³¹ Sr. též 2K 5,17: Nové stvoření v Kristu jako implicitní základ Pavlova napomínání k novému vzájemnému vnímání. Zde ovšem chybí výslovný odkaz ke křtu.

³² Stejně i Mk 1,7 a L 3,16. Mk zmiňuje pouze křest Duchem, L i Mt, kteří mají „oheň“, dodávají slovo o „lopatě v jeho ruce“ a „neuhasitelném ohni“, jímž budou spaleny plevy.

³³ Nedá se ovšem jednoznačně určit, zda to je autentický Křtitel, nebo jeho křesťanská interpretace.

³⁴ Tedy: jde o protiklady?

Křesťané jednoznačně ztotožnili tohoto očekávaného Přicházejícího s Ježíšem – a jemu také připisují dar Ducha sv. jakožto základu nového života žitého z Kristova díla a pod jeho panstvím.³⁵ Oproti tomu, co by mohlo vyplývat z Janova očekávání, se dále nikde neobjevuje myšlenka „křtu ohněm“ – jen se předpokládá, že Ježíš bude soudit svět – a také nikde „Duch“ nenahrazuje vodu. Také křest křesťanský je křest vodou, dar Ducha k němu byl jen připojen. Jak už jsme řekli: dar Ducha není nikde na křest vázán, ale pro křesťanský křest je typické, že stojí v určité *souvislosti* s darem Ducha.

Tuto souvislost zdůrazňuje v oddílech o křtu především kniha *Skutků apoštolských*:

– Především je tu letniční událost výslovně označena jako naplnění oné Janovy předpovědi: to, že Ježíš „křtí Duchem sv.“, se naplňuje tím, že si jím podmaňuje lidi především k činnosti misijní (Sk 1,4b–5: „Čekejte, až se splní Otcovo zaslíbení, o němž jste ode mne slyšeli. Jan křtil vodou, vy však budete pokřtěni Duchem svatým, až uplyne několik těchto dní.“ Petr tuto událost výslovně připomíná v souvislosti s Kornéliem – Sk 11,15n). Je významné, že tato modelová základní událost letnic, identifikovaná jako křest Duchem, je také (podle Skutků) místem prvních křtů (vodou): Sk 2,38.41.

– Další situací naznačující vztah mezi křtem a Duchem je případ učedníků v Samaří (Sk 8,14–17): jsou „pokřtěni ve jméno Pána Ježíše“, ale Ducha sv. „přijali“ teprve, když na ně Petr a Jan vložili ruce. Je odtud jasné: křest sám dar Ducha nepůsobí, ale tíhne k němu, bez něj je jaksi neúplný. Příznačně dar Ducha přichází v souvislosti s jednotou církve (apoštolé jsou jejími nositeli a hned následující oddíl zřetelně zdůrazňuje, že ani oni nemají tu moc volně k dispozici, je to „Boží dar“: 8,20).

– Křest pohanského setníka Kornélia (Sk 10,44–48) představuje opačnou situaci: přichází až po daru Ducha, jaksi jím vynucen. Je tu zřejmé: křest (vodou!) není přijetím Ducha učiněn zbytečným, naopak!

– Ve Sk 19,1–7 je líčen zvláštní případ: Pavel se v Efezu setkává s jakousi skupinou lidí, označenou jako „učedníci“ (jinak běžné označení pro křesťany), kteří ovšem ani nevědí o Duchu svatém. Pavel vzápětí určí diagnózu: byli pokřtěni jen křtem Janovým. To není považováno za defektní

³⁵ Nejzřetelněji J 20,22, ale také Ř 8,9 (Duch je Duch Kristův), aj.

³⁶ Tutéž kritiku, ovšem opatrněji, je třeba vznést i vůči pojetí křtu *Karla Bartha* (jak je vykládá v *Kirchliche Dogmatik* IV,4). Barth z oné podvojnosti „voda a Duch“ vytváří principiální schéma, podané výkladem brilantním a podmanivým, nicméně sotva odpovídajícím rozmanitosti novozákonních výpovědí o křtu. Viz též *J. Štefan*, „Vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů“, TREF 1997/2, 155.

křest, nýbrž prostě za jiný křest, nikoli křesťanský. Proto jsou pokřtěni v Ježíšovo jméno – a hned nato také dostanou Ducha sv. Hledisko, podle něhož se tu rozlišuje mezi křty, vyjadřuje Pavlova otázka: „*v co* jste pokřtěni?“ (v. 3) – určující není osoba křtitele, ale „cíl“ křtu.

– Na dvou místech není dar Ducha v souvislosti se křtem zmíněn vůbec: Sk 8,35–39 (křest etiopského dvořana, kde je na místě Ducha radost), Sk 16,14n (Lydie a její dům – zde je na místě Ducha pohostinnost).

Závěr z toho je myslím nasnadě: Lukáš tu záměrně ukazuje různé varianty vztahu křtu a Ducha. Tedy: pevná souvislost tu je, ale neplatí jen jeden model. Duch sv. se ke křtu přiznává v plné svobodě. Jakékoli schematizování, kterého se často dopouštějí ti, kdo se soustřeďují na „křest Duchem“, odporuje intenci Sk.³⁶

O *zrození z vody a Ducha* v paralele ke „zrození shůry“ mluví J 3,5.³⁷ I tato výpověď naznačuje zároveň souvislost i rozlišení. K vodě přistupuje Duch, obojí je v součinnosti.

9. Prohloubení důrazů

Další charakteristiky křesťanského křtu, jak je můžeme v Novém zákoně sledovat, nepřinášejí oproti křtu Janovu něco zcela nového, nýbrž jsou spíše jakýmsi zdůrazněním či radikalizací toho, co jím bylo již naznačeno.

a) Očištění Spjatost křtu s již konkrétní událostí a osobou Ježíše Krista vede také k tomu, že v křesťanském křtu je položen přece jen větší důraz na to, co křest vyznačuje jako hotovou věc, tedy na to, co znamená křest jaksí nad úkon křtěnce samého, zatímco důrazem Janova křtu byla zřejmě právě ona provizornost, zaměřenost do budoucnosti, kterou vyjadřoval křtěnec svým rozhodnutím. Tak se v křesťanském křtu daleko více uplatňuje motiv *očištění*, navazující na základní symboliku vody – obmytí.³⁸ Přitom je zachován důraz na jednorázovost: křest je připomínkou a stvrzením (či viditelným projevem) toho, že „jste byli očištěni/obmyti“.³⁹ Křesťanský

³⁷ Sr. též J 19,34 a 1J 5,6–8.

³⁸ Výslovně jako interpretace křtu Sk 22,16: „Nuže neváhej! Vstaň, vzývej jeho jméno a dej se pokřtít, abys byl obmyt ze svých hříchů..“

³⁹ 1K 6,11: „... a to jste někteří byli. Dali jste se však obmyt, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu Pána Ježíše Krista a Duchem našeho Boha.“ Ef 5,25–27: „Muži, milujte své ženy, jako si Kristus zamiloval církev a sám se za ni obětoval, aby ji posvětil a očistil křtem vody a slovem; tak si on sám připravil církev slavnou, bez poskvrny, vrásky a čehokoli podobného, aby byla svatá a bezúhonná.“ Tt 3,5: „zachránil nás obmytím znovuzrození a obnovení (skrže) Ducha svatého.“ [2Pt 2,20–22: „Jestliže tedy ti, kdo

křest je nejen svědectvím pokání, vydávajícím se na milost (a nemilost), nýbrž již stvrzením platného odpuštění.⁴⁰

b) Nové lidství Už u Janova křtu jsme pozorovali, že v něm hrál důležitou, ne-li hlavní roli motiv přechodu, zlomu, obnovy. Jan křtem vyhlášoval: Bůh musí se svým lidem začít znovu, Izrael se musí pro svou obnovu vrátit na počátek své cesty, a to prostřednictvím osobního obratu (návratu, pokání) jednotlivých svých členů. Křesťanské pojetí tento motiv ještě prohlubuje: nejen radikální obnova lidu Božího, ale rovnou *radikální obnova lidství jako takového* je předpokladem účasti na Božím království – a zároveň důsledkem Božího jednání v Kristu. „Být v Kristu“ znamená „*nové stvoření*“ (2K 5,17), se křtem je spojen motiv *smrti* starému způsobu života, jež je předpokladem života nového (Ř 6,3–4). Nejzřetelněji tento aspekt vyjadřuje motiv *znovuzrození* (nového narození), který je právě se křtem také spojován.⁴¹

Do této souvislosti patří také otázka, zda tento motiv nějak souvisí s *obřadem* křtu, neboli jak podstatná pro jeho smysl je důsledná podoba ponoření. Pokud by totiž něco mělo motiv předělu, smrti a nového narození obrazně vyjadřovat, bylo by to jistě právě ponoření a vnoření křtěnce. V Novém zákoně však nelze najít nic, co by tuto souvislost nějak zřetelně zdůrazňovalo. Nestaví se nic ani na významu slova *baptizein* – vnořit. Typicky: Pavlův výklad v Ř 6,2 (jsme-li pokřtěni v Ježíše, znamená to pokřtěni v jeho smrt) staví na onom „v Ježíše“. Ne obřad sám (ponořením) signalizuje smrt, ale skutečnost, „v koho“ křest směřuje: Ježíš je přece ten ukřižovaný. Pozornějšímu čtenáři Nového zákona také neujde, že již v jeho rámci máme doloženo výrazně metaforické užití slova *baptisma*, v němž by doslovný překlad zcela zatemnil smysl (Mk 10,38n; L 12,50; křest jako metafora pro Ježíšovu smrt).

c) Pečeť Často bývá do souvislosti se křtem uváděn také obraz pečeti.⁴² Není však zdaleka jasné, zda toto ztotožnění platí obecně. O metaforu křtu

poznáním Pána a Spasitele Ježíše Krista unikli poskvrnám světa, znovu se do nich zapletou a podlehnou jim, budou jejich konce horší než začátky. Bylo by pro ně lépe, kdyby vůbec nebyli poznali cestu spravedlnosti, než aby se po jejím poznání odvrátili od svatého přikázání, které jim bylo svěřeno. Přihodilo se jim to, co říká pravdivé přísloví: ‚Pes se vrátil k vlastnímu vývratku‘ a umytá svině se zase válí v bahništi.“]

⁴⁰ *Důraz na vnitřní povahu očištění a na to, že jeho agentem je Bůh: 1Pt 3,21 cf. Žd 10,22.*

⁴¹ „Nové narození“ není nikde se křtem spojeno výslovně. Souvislosti jsou ovšem dosti výmluvné: spojení s obrazem *obmytí* (Tt 3,5: záchrana obmytím znovuzrození a obnovy), případně *vody* (Jan 3,5), se křtem je spojeno *ujjištění o podílu na vzkříšení* (Ko 2,12: „S Kristem jste byli ve křtu pohřbeni a spolu s ním také vzkříšeni vírou v Boha, jenž ho svou mocí vzkřísil z mrtvých.“ sr. posun vůči Ř 6!).

⁴² Snad i díky tomu, že je této metaforou jednou užito o obřizce (Pavel v Ř 4,11), a ta je jinde (v Ko 2,11) zmíněna v souvislosti se křtem.

by mohlo jít ve Zj (7,2–4; 9,4), ale na pavlovských místech je pečetí spíše *Duch sv.* (2K 1,22; Ef 1,13; 4,30).

10. Nejen o křtu ...

Tím se dostáváme k důležité skutečnosti, která platí o všech výše zmíněných aspektech křtu: žádný z nich *není výlučně charakteristický pro křest*. Jestliže tam, kde se mluví o „vodě“ či „obmytí“ (absolute), můžeme vidět narážku na křest, jsou jiná místa, kde se mluví obdobně, a při tom zřetelně bez nutné souvislosti se křtem: o obmytí Kristovou *krví*,⁴³ o očištění Kristovým *slovem*.⁴⁴ Podobně je tomu s řečí o *smrti s Kristem*,⁴⁵ či o *znovuzrození*,⁴⁶ o daru *Ducha svatého*.

To je podle mého názoru neklamná známka toho, že význam (obsah) křtu nebyl odvozován z výrazových potencií obřadu samotného, nýbrž byl do něj jaksi zpětně vkládán ze skutečnosti Kristova spasitelného díla, k němuž se křesťanský křest váže. To platí např. i o motivu obmytí, který by mohl být dán prostou symbolikou vody, avšak ze souvislostí se spíše zdá, že byl ve křtu zdůrazněn jen proto, že to byl vhodný způsob vyjádření skutečnosti, kterou člověku přináší Kristus – oproštěnosti od svázanosti vinami a zlem (odpuštění, přemožení, vymazání hříchu). Skutečnost Kristova spasitelného díla (jeho učení, smrti a vzkříšení) je samozřejmě skutečností i bez křtu. Křest k ní jen odkazuje a v ní má svou účinnost. Právě v tom, že odkazuje k něčemu, co již platí, spočívá jeho nezrušitelná platnost.

Mohli bychom to povědět ještě jinak (a tím zároveň *shrnout* celý dosavadní výklad): ptáme-li se, co je jakýmsi *základním obsahem* a významem křtu, něčím, co je společné všem dosti rozmanitým způsobům řeči o křtu, které jsme v rámci Nového zákona shledali, můžeme odpovědět: *sjednocení s Kristem*. Křesťanský křest je ve svém základě obřad, jímž je člověk formálně a s vnější zřetelností odkázán na Kristovo dílo. A Kristovo dílo je zároveň i mocí, která tento odkaz činí účinným a platným: spojujeme se ve křtu s Kristem proto a tím, že on se spojil s námi.⁴⁷ Odtud pak vyplývá všechno ostatní: spojení s Kristem znamená *dar Ducha*, spojení s Kristem

⁴³ Žd 9,14; 12,24; 1J 5,6–8.

⁴⁴ J 15,3 (cf. 13,10!).

⁴⁵ Ř 7,4.6; Ga 2,19n; 3,13; 4,4; 2K 5,14n.7.

⁴⁶ „Slovem pravdy“: Jk 1,18, podobně 1Pt 1,23 („z nepomíjitelného semene“ – skrze slovo Boží); „vzkříšením Ježíše Krista“ 1Pt 1,3.

⁴⁷ Opět viz založení křesťanského křtu ve křtu Kristově, jak jsme o něm mluvili výše.

nemá smysl bez života pod jeho panstvím, tedy v *poslušnosti* (následováním, chozením „v novotě života“), spojení s Kristem znamená začlenění do *společnosti*, které si on takto vytváří (vtělení do církve), právě spojením s Kristem je člověk *očištěn* před Bohem (zbaven viny, zátěže hříchu), spojení s Kristem tak člověku dává zcela *novou existenci* (nové narození). To vše se opírá o onen základní Kristův čin – a křest toto základní opření vyjadřuje, toto základní spojení vyznačuje.

11. Několik doplňujících exegetických poznámek

a) Starozákonní pozadí Kromě kultického omývání, o němž již byla řeč, je možno jmenovat tři starozákonní texty, které jsou v nějakém vztahu s novozákonním křtem:

– **Ez 36,23–27⁴⁸** Tento text není v Novém zákoně nikde přímo citován,⁴⁹ nicméně obsahuje mnoho aspektů, které jsou ve křtu spojeny a připomínány: obnovení lidu, očištění (od pohanství, bezbožnosti), vnitřní proměna (dar Ducha). Zajímavé je, že funkcí vody je tu nikoli koupel, nýbrž *pokropení*⁵⁰ – patrně představa převzatá z kultu.

– **Potopa** K této události odkazuje v souvislosti se křtem 1Pt 3,20n. Jak ovšem přesně potopa se křtem má souviset, obtížno z textu zjistit. Obrazem a protiobrazem je tu *záchrana* (spasení), ta je ovšem za Noeho „skrze vodu“ (ve významu „z vody“), zatímco ve křtu „skrze vzkříšení Ježíše Krista“ (ve významu „díky němu, v něm“). Jde tu zřejmě o poměrně volnou asociaci, z níž jde odvodit např. že křest, znamená milosti pro mnohé (viz předchozí kontext), nastupuje na místo potopy, nástroje ničivého soudu (tedy kontrastní užití). Odkaz právě na potopu ovšem zdůrazňuje především *radikalitu* záchrany.

– **Exodus** Zde jen pro pořádek připomínáme oddíl, který jsme již dříve zmínili: 1K 10,1–2. Z exodu je tu vybrán motiv *přechodu* – a ten je vyložen jako *spojení*: tím, že Izrael následoval oblak a prošel mořem za Mojžíšem, spojil s ním svůj osud – přešel na stejnou stranu. Stojí možná za připomenutí,

⁴⁸ „Opět posvětim své veliké jméno, znesvěcené mezi pronárody, jméno, které jste vy uprostřed nich znesvětili. I poznají pronárody, že já jsem Hospodin, je výrok Panovníka Hospodina, až na vás ukáží před jejich očima svou svatost. Vezmu vás z pronárodů, shromáždím vás ze všech zemí a přivedu vás do vaší země. *Pokropím vás čistou vodou a budete očistěni; očistím vás ode všech vašich nečistot a ode všech vašich hnusných model. A dám vám nové srdce a do nitra vám vložím nového ducha.* Odstráním z vašeho těla srdce kamenné a dám vám srdce z masa. Vložím vám do nitra *svého ducha*; učiním, že se budete řídit mými nařízením, zachovávat moje řády a jednat podle nich.“

⁴⁹ Narážky: Mt 6,9; Žd 10,22; J 3,5; 2K 3,3; (1Te 4,8).

⁵⁰ Hebr. *z-r-q*: skutečně pokropení, postříkání, nikoli polití.

že Pavel tuto událost zmiňuje a se křtem paralelizuje, aby varoval před odpadnutím: ani takové události (svátostná participace) nevyloučily pozdější odpadnutí lidu: „to vše se stalo nám pro výstrahu“ (10,6).

b) Dva texty o křtu Jde o oddíly z poměrně pozdní vrstvy Nového zákona, které již odrážejí pokročilejší promyšlení smyslu křtu:

– **1Pt 3,21n**⁵¹ Je zřejmé, že zde je křest (sám o sobě) pojímán jako nástroj záchrany (viz výše). S tímto místem jsou tradičně spojeny dvě obtížné vykladačské otázky:⁵² co se myslí „odložením tělesné špíny“ – prosté omytí (banální), a nebo odložení „tělesnosti“? A: co znamená *eperotéma* – „vyžádání“, nebo „závazek“? Pokud jde o tento druhý problém, zdá se, že nejlépe gramaticky odpovídá překlad „vyžádání dobrého svědomí“, přičemž *eis theon* je snad záměrně vágně připojené, takže připouští jak spojení s vyžádáním (tedy „vyžádání u Boha dobrého svědomí“), tak se svědomím (tedy „dobré svědomí před Bohem“). Obojí se vlastně doplňuje a překrývá: základní představa je, že člověk nemůže mít skutečně dobré svědomí, dokud není „ospravedlněn“ před Bohem – u Boha o něj tedy žádá a před ním (ne jen před sebou) je také musí mít. Je tu zcela zřejmý rozdíl mezi činnostmi postavenými zde do kontrastu: „odložení“ je v každém případě činnost vycházející zcela od člověka, co odloží či neodloží je jeho věc (zde pak ztrácí na významu, co má přesně znamenat „tělesná špína“). Naopak „vyžádání“ je vztahové – to míří k tomu, co udělá ten druhý (zde: Bůh). Ono poněkud neurčité vyjádření tedy patrně chce zdůraznit: křest není člověkovu sebeočistění, ale přimknutí k osvobozujícímu, ospravedlňujícímu Bohu.⁵³ Ono „dobré svědomí“ Bůh člověku dává právě *vzkříšením Ježíše Krista*.⁵⁴

– **Tt 3,4–7**⁵⁵ Zde je zřetelná kumulace původně rozdílných obrazů Božího díla v Kristu. Také se tu o „obmytí“ mluví jako o prostředku záchra-

⁵¹ „Tak i nás nyní jako protiobraz zachraňuje křest, nikoli odložení tělesné špíny, nýbrž vyžádání u Boha dobrého svědomí skrze vzkříšení Ježíše Krista, který je na pravici Boží, přišed do nebe, když mu byli podřízeni andělé a síly a mocnosti.“

⁵² Sr. výklad *J.B.Součka*, *Dělná víra a živá naděje*, Praha 1968, a především výtečný zevrubný komentář *L. Goppelta*, *Der erste Petrusbrief (K-EKNT)*, Göttingen 1978.

⁵³ Jako ilustraci tu lze užít představy „vyžádání“ na úřadě něčeho, co již bylo člověku přiděleno, „žadatel“ si jen vyzvedne, co mu někdo jiný udělil.

⁵⁴ Podobně mluví o křtu – ve spojení obmytí a čistého svědomí, ovšem tentokrát nikoli v kontrastu – Žd 10,22.

⁵⁵ „Ale ukázala se dobrota a láska našeho Spasitele Boha: On nás zachránil ne pro spravedlivé skutky, které my jsme konali, nýbrž ze svého slitování; zachránil nás obmytím znovuzrození a obnovení Ducha svatého, jehož na nás bohatě vyžil skrze Ježíše Krista, našeho Spasitele, abychom ospravedlnění jeho milostí měli podíl na věčném životě, k němuž se upíná naše naděje.“

ny, ovšem je tu spojeno ještě se třemi genitivy: znovuzrození, obnovení a Ducha svatého. Těžko se tu určuje přesný smysl: jde o obmytí, které spočívá ve znovuzrození a novém životě, nebo o obmytí, které je působí? Duch svatý je ovšem rozhodně Boží působení v nás, to je v souhlase s tím, co je tu zcela jednoznačné: obmytí a všechny prostředky Boží záchrany jsou postaveny do protikladu k našim „skutkům“, takže v každém případě *agentem* onoho obmytí, ať už souvisí se křtem jakkoli, je *Bůh sám*. Paralelně je pak ještě užito pavlovského termínu ospravedlnění milostí.

c) Křest a obřizka: Ko 2,11–13⁵⁶ Na tomto místě se zřejmě chce říci: jste-li pokřtění, je to jako byste byli obřezáni, křest vyražuje nutnost obřizky jakožto podmínky pro podíl v Božím lidu. Kdo má podíl na Kristu (to je křest), už obřizku nepotřebuje, neboť má podíl na obřizce Kristově (rozuměj: Kristově smrti) – vysvěcení (celého) těla. Tento podíl na Kristu je ona obřizka „rukou neučiněná“ (rozumí se: samým Bohem učiněná), a proto lepší. Sotva lze odtud odvozovat nějakou formální paralelitu křtu a obřizky – jakoby vyplývalo, že pro křest a obřizku platí stejná pravidla (např. argument pro křest dětí).⁵⁷ Spíš se tu zdůrazňuje, že pro křest platí *jiná* pravidla, jde tam zcela jen o to, co učiní Bůh sám – už učinil v Kristově smrti a vzkříšení. Základní vazba křtu na tuto událost je tím jen potvrzena.

12. Křest a církev – některé praktické otázky

Pokusím se na závěr stručně nastínit některé praktické důsledky, které podaný novozákonní obraz křtu podle mého názoru má.⁵⁸

a) Křest jako svátost Je nutno předeslat, že „svátost“ je kategorie, kterou Nový zákon nezná – nemá žádného společného označení pro křest a večeři Páně. Nicméně tu jsou jisté náznaky, že mezi těmito dvěma jednáními byla už velmi brzy pocítována souvislost. Tak 1K 10,1–4 mluví Pavel společně o křtu i jedení a pití (duchovního pokrmu a nápoje). O obojím mluví také

⁵⁶ „V něm jste také obřezáni obřizkou rukou neučiněnou, (jež spočívá) ve vysvěcení (celého) těla, v obřizce Kristově, jsouce s ním spolupřiběni ve křtu, v němž jste také byli spoluvzkříšeni skrze víru v moc Boha, který jej vzkřísil z mrtvých. I vás, když jste byli mrtví svými přestoupeními a neobřizkou svého těla, spolu s ním obživil, prominuv vám všechna ta přestoupení ...“

⁵⁷ Viz *J. Štefan*, op.cit., 148.

⁵⁸ Mám naději, že biblický (novozákonní) nálezný může mít pro naše teologické uvažování o křtu značně větší význam, než je mu ochoten přiznat v tomto ohledu velmi skoupý *J. Štefan*, v cit. článku, zvl. str. 143 a 162.

velmi obdobně v souvislosti základní povahy církve: 1K 12,12n a 10,16n.

Z toho, co jsme pověděli o vztahu mezi obsahem a podobou křtu, jasné plyne: svátost křtu není alegorické divadlo, které by (symbolicky) *představovalo* nějaký (spasitelný) děj. Tak tomu bylo v *mystériích*.⁵⁹ Svátost je tu daleko spíše třeba chápat jako *znamení*, které nepředvádí nějaký mystický děj, nýbrž odkazuje k určitému *reálnému* ději. V tomto skutečném ději, který nemusíme znovu prožívat, ale který můžeme nechat pro sebe platit, žít z něj, je *účinnost* svátosti. Křest neznázorňuje smrt ani vzkříšení, tak jako ji neznázorňuje večeře Páně. Křest je jen viditelné namočení, které odkazuje k obmytí a novému počátku, překročení, atd., které je pro člověka v Kristu. Večeře Páně je jen (opakovaným, tak jako jídlo musíme opakovat) jídlem (skutečným, ne „duchovním“), které nás odkazuje k tomu, že z Kristovy oběti žijeme.⁶⁰

Vůči rozpakům, které v církvi nad svátostmi jsou, je třeba zdůraznit jejich základní povahu daru: o večeři Páně stejně jako o křtu platí, že ti, kdo se jich účastní, jsou tam vždy v postavení přijímajících, nikoli podávajících nějaký výkon (třeba chápající víry, která by zajišťovala účinek svátosti). Svátosti mají být pomocí a oporou naší víry, nikoli její zátěží, jakou jsou třeba pochybnosti o tom, zda křest, na který se křtěnec sám nepamatuje, je platný: proč by měla jeho platnost záviset na lidské paměti? Právě proto, aby křesťan nemusel mít jistotu víry založenu na tak slabých věcech, jako jsou jeho pocity, paměť atd., je tu křest (i večeře Páně). Domnívám se, že tato prostá a obecně známá argumentace má svoji váhu a lze ji opřít o exegetické závěry, které jsme učinili v předchozích odstavcích.

b) Kde se má křtít? Ze svědectví např. knihy Skutků se nedá říci, že by křty nutně probíhaly ve sboru. Je však třeba vzít v úvahu, že se tu namnoze líčí situace, kdy žádné sbory nebyly. Dnes je křest zpravidla také přijetím do sboru jako konkrétní podoby Kristovy církve, a to dobře odpovídá jeho obsahu, o němž jsme mluvili výše.

Křest je v každém případě zřetelně *jednáním církve*. To je zřejmé i ve Sk, kde je křest uváděn hned na počátku jako „církvetvorný“ krok (první krok po misijním kázání, hned vzápětí se referuje o společenství)⁶¹ i v epištolách: 1K 12,12n; Ga 3,27n; Ef 4,4. Už z tohoto důvodu je zásadně patřičné, aby se křest konal ve shromáždění církve.

⁵⁹ Takto byly však svátosti posléze nazvány a zdá se, že to v lecčems (nešťastně) ovlivnilo i jejich chápání – např. až po *disciplina arcani*, která s nimi byla spojena.

⁶⁰ Jídlo večeře Páně je „způsob“, jímž Krista přijímáme, podobně křest je „způsob“, jímž jsme přijati.

⁶¹ Sk 2,38–47.

c) **Kdo může být pokřtěn?** Sem patří problém křtu dětí a odtud se odvíjející problém platnosti, resp. opakování křtu. Pokud jde o *křest dětí*, je třeba si položit zásadní otázku: v čem je (může být) křest „dospělého“ lepší?⁶² Běžně se uvádí dvojí: jednak v tom, že dospělý vědomě (a tedy odpovědně) vyznává své rozhodnutí, a dále v tom, že si pamatuje přinejmenším fakt křtu, potažmo něco, co při tom prožil. K onomu prvnímu je však třeba připomenout, že jsme ukázali specifikum křtu spočívající v *pasivitě* křtěnce, jeho základní význam je v tom, že je tu člověk jaksi a limine odkázán mimo sebe.⁶³ Dále je patrné, že novozákonní způsob řeči o křtu nikde nevyžaduje „dospělého“. Vše podstatné, co je pověděno, se dá povědět i o dětech.⁶⁴ Některé metafory – např. „znovuzrození“ – naopak aktivní účast křtěnce radikálně vylučují: sám sebe nemůže člověk narodit – právě tak jako sám sebe nemůže pokřtít!

Ke druhému argumentu: už jsme pověděli, že role svátostí je právě v tom, že to jsou *vnější* znamení, daná právě k tomu, aby člověk jistotu své víry nemusel stavět na své paměti a prožitcích. Připomeňme si: v žádné novozákonní výpovědi o křtu není ani nejmenší stavěno na tom, co křtěnec při křtu prožil, důležitý je vždy *fakt* křtu!

Dovolím si v této souvislosti obecnější zamyšlení. (1) Zdá se mi, že zpochybnění křtu nemluvnat je chybným zaměřením problému, který ve skutečnosti leží jinde. Řekl bych, že nespočívá v tom, koho křtíme či nekřtíme, ale v tom, co následuje *po křtu*, jakou roli křest hraje v dalším životě pokřtěných. Bylo by asi třeba s ním víc počítat – v teologii (zvěstování) i ve zbožnosti, tak jak je to vidět v Novém zákoně, kde je křest znovu připomínanou skutečností, které se křesťané učí lépe rozumět. To je potřebné u dětí jako u dospělých; tím, že církev nebude křtít děti a dospělé nechá, aby se ve svém pohledu na vlastní křest soustředili na onen zážitek, se nic nevyřeší. Hlavní námitky proti křtu nemluvnat vycházejí de facto z praktických problémů *pokřestní praxe* – a ty se vyskytují stejně tak i u křtu dospělých.

(2) Je také třeba vzít vážně, že staletí konstantinské éry (samozřejmě sjednocení církve a společnosti) vedla ke zkreslenému chápání křtu: stal se prostě „rituálem přechodu“, tedy slavnostním vyznačením přirozené významného bodu lidského života (narození tělesného spíše než znovuzrození). A tak dnešní zmatení žadatelé o křest dětí, žadající o křest, aniž by měli ponětí, co tato žádost znamená, do jisté míry za svůj zmatek ani nemohou. Toto jaksi „hromadné“ nepochopení patrně nemohou vyřešit jednotlivé pastoračními rozhovory – ačkoli i těch je třeba. Je však nutné celkově, a to zejména v církvi samé, vytvářet jiné chápání křtu, totiž především vůbec chápání: obnovit vědomí, že křest je významná věc, k níž se ve víře vracíme, o kterou se můžeme opřít. Až si křesťané budou vážit křtu jako vzácného daru, začnou to vnímat i lidé z okolí. Zatím mají před očima příliš mnoho případů, kdy je křest i v církvi chápán ryze formalisticky (či nechápán vůbec), než aby byli schopni pochopit, že požaduje-li se od nich něco víc, není to nemístná diskriminace.

⁶² Viz podobnou otázku (nikoli však již další argumentaci) W. Elerta, jak ji uvádí J. Štefan, op. cit., 156: otázka zní: „proč křtít děti?“, nýbrž: „proč je nekřtít?“

⁶³ Zkratkou: je-li večeře Páně „přijímání“, pak obsahem křtu je „dát se přijmout“.

⁶⁴ Tuto, podle mého soudu velmi závažnou skutečnost, ukazuje J. Mrázek, op. cit., 10–16.

(3) Křest (podobně jako večeře Páně) je ovšem vposledu věcí mezi Bohem a křtěným. Církev tu hraje pouze roli *asistenta*. Jde o to, aby tuto funkci svědomitě plnila, ale nepřekračovala ji. To je úzká cesta mezi ruhačstvím (přílišná, laciná benevolence) a mezi zákonictvím (přílišná opatrnost, omezování podmínkami, které vycházejí z vlastní potřeby mít „čisté ruce“, jakési záruky). Křest odkazuje k jednání Kristovu a to je přece charakteristické právě absencí předběžných podmínek!. Řekl bych, že *odmítnout* křest je nutno (a možno) tam, kde zřetelně hrozí ono rouhavé znevážení. Církev jako asistent ovšem prostě nemůže anticipovat další cestu pokřtěného, a to ani v případě dospělého: nevidí do jeho svědomí ani v přítomné chvíli, natož v budoucnosti. Může se jen snažit, aby pokud možno odstranila z jeho cesty překážky ke Kristu; zde bych řekl, že nejlépe vyjádřeným programem je slovo křtitele Jana vztažené k Ježíši: *On musí růst, já však se menšit* (J 3,30) – to platí pro všechny ostatní křtitele (viz i 1K 1).

Nový zákon nezná nepokřtěné křesťany, ani žádné náhražky křtu ve formě prezentace či podobně. Odmítneme-li zásadně křest nemluvnat, pak je třeba odpovědět na vážnou otázku, zda je plné křesťanství vyhrazeno jen určité kategorii lidí (dospělých, svéprávných).⁶⁵

d) Lze křest opakovat? Pokud jde o otázku opakování křtu, není možno přehlédnout prostou skutečnost: podle novozákonního svědectví je křest výlučně jednorázovou záležitostí. Tato jednorázovost je velmi zásadně spojena s naprostou a jednoznačnou daností Kristova díla pro nás: *ef' hapax*⁶⁶ – viděli jsme, že základní funkcí křtu je vyznačit spojení s Kristem. Tak jako je dokonanost jeho díla jistá, stačí dát si tuto skutečnost jednou vnějšně stvrdit. Je-li tu něco nejistého, pak zajisté „kvalita“, upřímnost a stálost lidského přijímání. Ta je ovšem nejistá trvale a zde přistupují na pomoc jednání, která se ze své podstaty opakují: zvěstování Slova a jídlo večeře Páně. S obměnou je možno opakovat, co bylo pověděno k problému křtění nemluvnat: skutečná potíže nespočívá v tom, že by církev špatně křtila, ale v tom, že se často špatně stará o to, co následuje po křtu. Problém proto nemůže vyřešit „kvalitnější“ křest uvědomnělých jedinců.

Zastánci překřtívání ovšem obvykle argumentují tím, že tato praxe jednorázové povaze křtu neodporuje, jelikož nejde o další křest, nýbrž vlastně o první a jediný skutečně platný křest. Domnívám se, že tento argument zdaleka neváží tolik, kolik váhy se mu přisuzuje.

⁶⁵ Jde vposledu o pojetí církve, jak přesně upozornil P. Pokorný např. ve stanovisku Poradního odboru teologického synodní rady ČCE rozeslaném sborům 21.4. 1995, či v článku „Budoucnost církve, která křtí děti“, *Bratrstvo*36 (1994), 66–67.

Byl jsem upozorněn na pozoruhodnou argumentaci husitských teologů, kterou ve svých písních zdůvodňovali přijímání dětí k večeři Páně: ten, kdo chtěl oddělit Boží lid od jejich dětí, byl egyptský faraó, symbol tyranské krutovlády (Ex 10,8–11; viz Z. Nejedlý, *Dějiny husitského zpěvu*, kniha 6: Texty, Praha 1956, 247). Je třeba dávat si pozor, aby naše přepatrnělá, zákonická malovíra nezačala hrát roli takového tyрана.

⁶⁶ 1Pt 3,18; sr. Žd 9,25–28.

Přesnější úvaha ukáže, že jde zase jen o (poněkud radikálnější) variantu pochybností nad možností křtu nemluvnat – a zde je možno odkázat k tomu, co jsme o této otázce pověděli výše. Jinak řečeno: skutečně rozhodující je zde otázka, na jakém základě, je možno, respektive nutno zpochybnit platnost uděleného křtu. To se vposledu týká celkového pojetí křtu a jeho funkce v životě křesťana – a je tedy nutno přihlédnout k celkovému jeho obrazu v Novém zákoně. Obraz, který jsme sledovali výše, rozhodně pochybnosti vedoucí k překřtívání nijak neospravedlňuje. V jediném případě překřtění, který NZ zaznamenává, efezské události ve Sk 19, 1–7, je pro rozlišení křtů rozhodující nikoli osoba křtitele, ani způsoblost křtěnců, nýbrž *cíl* (otázka *eis ti*) křtu.

Bez významu tu není ani docela praktický postřeh: pochybnosti o svém křtu v dětství mívají zpravidla ti, kdo došli (později) víry. To je ovšem skutečnost, kterou je možno interpretovat přesně opačně: není takové pozdější uvěření navzdory absenci soustavného pokřestního svědectví k víře spíše zázračným a slavným *potvrzením* platnosti křtu v dětství?

e) Je křest podmínkou spasení? Zde podle mého názoru novozákonní svědectví odporuje, nebo přinejmenším neodpovídá pozdější dogmatické tradici, která si klade otázky tohoto druhu. Křest je tu spíše *ujištěním* o spasení. Podmínkou je Kristovo dílo – podmínka jednou provždy splněná.

f) „Doplnění“ křtu? Křestní obřad bývá v tradiční praxi církve doplňován, případně dočasně nahrazován zejména třemi způsoby. Za jakousi dočasnou náhražku křtu dítěte, jehož rodiče jsou sami aktivními křesťany, ale nechťejí rozhodnutí svého dítěte k víře nijak anticipovat, bývá považován obřad *prezentace*. Dítě je při něm sboru představeno a s přímluvnou modlitbou jaksí nezávazně do jeho života uvedeno. Při bližší úvaze však je tento obřad především velmi názorným obrazem rozpačitosti a nejistoty, jakéhosi vykročení jen na půl cesty. Z pastoračních ohledů je snad možno jej připustit, je však nutno se ptát, co vlastně navíc přináší v církvi, která by se tak jako tak měla zajímat o děti svých členů a modlit se za jejich víru. Závažnější důvody by mluvily pro prezentaci katechumenů, tedy zejména těch, kteří do církve přicházejí nově, požádali o křest a začínají se na něj *připravovat*: je žádoucí, aby se i sbor na jejich křest připravoval, provázel jejich přípravu modlitbami.

Jako doplnění křtu se v církvi, která křtila nemluvnata, vyvinul obřad (v římské a východní tradici svátost) *konfirmace*. V současném západním protestantismu se však tento obřad nachází v situaci značné deformace: postupně se z něj stala jakási závěrečná zkouška z náboženství, v lepším případě slavnostní admise ke stolu Páně. Pokud bude vyproštěna z tohoto chápání a z též problematické vázanosti na určitý věk konfirmandů a zdůrazní-li se její základní obsah v (oboustranném) stvrzení křtu, může

mít konfirmace v církvi dobrý smysl. Lze ji pak dobře použít také jako slavnostního přijetí těch, kdo byli pokřtěni v dětství a uvěřili až ve své dospělosti, bez dosavadního církevního zázemí.

Vlastně jakousi opakovanou a hromadnou konfirmací je obřad *obnovy křestního závazku*, či křestního vyznání. Ten v současné době získává na popularitě i mimo římskokatolickou církev, v jejíž bohoslužbě má pevné místo v rámci velikonoční vigilie. Tato praxe je jednoznačně hodná doporučení, neboť umožňuje jasně vyjádřit a připomenout trvalé místo a význam křtu v životě křesťana, jakožto platné opory a základu, tedy právě roli, v níž jsme křest sledovali i v Novém zákoně.

ISTIS ULTIMIS TEMPORIBUS...

Husovo drama jako problém relativizace církevní autority v eschatologickém modelu církve? Podnět k diskusi.

František J. Holeček, O. M.

ISTIS ULTIMIS TEMPORIBUS... Das Drama des M. J. Hus als Problem der Relativierung der kirchlichen Autorität in einem eschatologischen Kirchenmodell? Eine Anregung zur Diskussion. Der Autor – als katholischer Historiker – versucht, die paulinisch-augustinianischen Wurzeln des Kirchenverständnisses bei Hus darzulegen, seine Nähe zu altkirchlichen Modellen. Diese Nähe ist unverkennbar; Hus betont allerdings in seiner Ekklesiologie die „presbyteriale“ Linie, die Kategorie des Priesters ist für ihn grundlegend und überschattet die Rolle des Bischofs. Die problematische und widerspruchsvolle Thematisierung der „streitenden Kirche“ bei Hus erscheint in der Sicht des Autors als der schwerwiegendste unter den Einwänden, welche die Gegner an den tschechischen Meister richteten. Diese Thematisierung, konsequent durchdacht, problematisiert die für Rom zentrale Frage des Ursprungs der kirchlichen Autorität. Das Beispiel J. Gersons zeigt, dass der Widerspruch gegen die vermeintliche Subjektivierung der objektiven Kriterien nicht unbedingt kanonisch-juristisch bedingt ist, sondern auch die spirituelle Dimension geltend machen kann. – Im letzten Teil seines Aufsatzes belegt der Autor seine These, dass die prädestinatorisch-theologische Argumentation bei Hus sich mit einer apokalyptischen Perspektive verbindet, die ihre Wurzeln in der einheimischen, aber auch in der joachimitischen Tradition hat. – Der Aufsatz, den sein Autor „zur Diskussion“ vorlegt, widerspiegelt mehrjährige Gespräche in der ökumenischen Kommission zur Erforschung der Person und der Lehre des M. J. Hus.

„Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam, et inanem fallaciam secundum tradicionem hominum, secundum elementa mundi et non secundum Cristum“. Istam sanctam hortacionem Apostoli istis ultimis temporibus debent fideles vigilanter perpendere et cordialiter retinere, cum et Salvator dicat Matth. 24°: „Videte, ne quis vos seducat“.

Magistri Iohannis Hus, Contra Stanislaum, cap. II.

„Teologie milosti“ proti institucionální autoritě církve, v níž v Husově vizi hříchem „ustydla láska“?

Ohlédneme-li se uplynulým padesátiletím za pokusy uchopit či popsat podstatu Husova přístupu k tajemství církve, shledáváme se přes poměrnou nejasnost v zásadě se dvěma mezními náhledy: z katolické strany s kon-

statováním, že „více méně neucelený Husův názor na církev má mnoho nesouvislostí a nejasností“, zvláště ve vztahu k uplatnění klíčového pojmu predestinace, a že v jeho „zmatené teologii, klopytající přes jemná, ale nutná a nalezitelná rozlišení, vyvrcholil zmatek, který vneslo do nauky o Církvi směšování eklesiologie s kristologií, které postavilo Krista do středu nauky o Církvi, ale tak, že převážilo kristologický význam v eklesiologii, že eklesiologie se stala kristologií, a tím byla otevřena brána učení o neviditelné Církvi, když byla celá jednostranně soustředěna na neviditelného Krista“.¹ Na druhé straně pak se silně zdůrazňovaným ústředním motivem pravdy,² který v konfrontaci s církevními zlořády vyzrává v „teologii vyznavačského utrpení za Pravdu“,³ vyúsťující konsekventně až v rozhodnutí jít na koncil do Kostnice, jež je i tváří v tvář nebezpečí smrti po právu Amedeu Molnárovi důsledkem Husova osobního „pochopení novozákonní zvěsti o pravdě, kterou je třeba činit“.⁴

Přese všechno se však zdá, že se ani jedna ze zmíněných linií náhledu, snad díky nabízejícímu se zdůraznění antiinstitutcionálního aspektu na jedné straně, a církevně či společenskokritického aspektu na druhé, nevyrovnala i přes možná dílčí upřesnění důsledně s rozsáhlým a pečlivým rozbořem Husovy teologické nauky, jak ji shrnul ve svém monumentálním díle Vlastimil Kybal.⁵ Přinejmenším v jeho zásadním postižení metody Husovy polemiky ve známém sporu o definici církve s Mistry Stanislavem ze Znojma⁶ a následně Štěpánem z Pálče,⁷ který ve srážce husovského modelu

¹ Tak např. S. M. Braitó, *Církev*, Praha 1946, oddíl Husův pokus o určení podstaty Církve, str. 268–269.

² Pozoruhodná je v tomto směru například geneze náhledu F. Šmahela, vyzrávajícím od *Hranice pravdy*, Praha 1969, přes revizní soubor studií *La révolution hussite, une anomalie historique*, Paříž 1985, až k vyváženému neteologickému náhledu ve druhém díle *Husitské revoluce, Kořeny české reformace*, Praha 1993, kde jsou konstatovány „trhliny“ v Husově učení o církvi (str. 71); společenskokritickou dimenzi zdůrazňuje a aktualizuje snad až přepjatě M. Ransdorf, *Mistr Jan Hus*, Praha 1993.

³ A. Molnár, *Pohyb teologického myšlení. Přehledné dějiny dogmatu*, Praha 1982, oddíl *Proč šel Hus do Kostnice*, str. 209–222; dále srv. kapitulu *Hledej Pravdu! Jan Hus v mistrovském díle téhož autora Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Praha 1985, 9–21 a pronikavou studii M. Wernische, *Ratio voluntatis u Mistra Jana Husa. K roli pojmů rozumu a vůle ve struktuře Husova učení*, v: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Sborník z mezinárodního sympozia, konaného 22.–26. září 1993 v Bayreuthu*, SRN, red. J. B. Lášek, Praha 1995, str. 126–138.

⁴ Srv. A. Molnár, *Pohyb teologického myšlení*, str. 224.

⁵ Srv. V. Novotný – V. Kybal, *M. Jan Hus. Život a učení*, díl II/1–3. *Učení* (dále: V. Kybal, *Učení*), Praha 1923–1931.

⁶ Srv. V. Kybal, *Učení*, II/1, Praha 1923, str. 216–219.

⁷ Srv., tamtéž, str. 248–297.

církve jako mystického těla Kristova („convocatio praedestinatorum“) se Stanislavovou nepřilíš šťastnou alegorií církve jako mysticko-církevního komposita papeže jako hlavy a kardinálů jako těla⁸ a Pálčovým trojím rozlišením církve předzřízených, církve bojující a církve římské, přerostl až v osudové nastolení otázek, dotýkajících se role papeže a církevní autority.

Kybal správně postihl, že Hus již ve svém traktátu *Contra Stanislavum de Znoyma*, zredukoval teorii odpůrce na její pouhý logický základ,⁹ protože ji neshledal založenou v Písmě či autoritách svatých. Využil slabé stránky Stanislavova výkladu (který byl jinak hlouběji založen na dogmatu o regitivu, tajemné církevní moci, jako formálním principu církve), jíž bylo užití obrazu podobenství duše s tělem v přírodním kompozitu: „Ježto z papeže a sboru kardinálů sestává jedno tajemné a církevní složení, mající podobně jako duše, složení přirozené a duševní, formu nebo formální počátek poznávání a určování ve veškerých věcech katolických a církevních a vedení pastýřské péče ve všech takovýchto věcech o všechny církve a veškeré Kristovy věrné na zemi. A jako v přirozené duši jest s jedné strany smysl obecný, mohoucí rozsuzovati ne částečně a částkově, ale povšechně a úplně o všech věcech, sebou samými čitelných a o jich shodě i rozdílu; s druhé strany však jsou v oné duši smysly částkové, mohoucí částečně a částkově rozsuzovati o veškerých věcech částečných, sebou samými čitelných – tak v oné tajemné a církevní formě onoho již řečeného církevního složení jest s jedné strany církevní autorita a moc povšechná a úplná mohoucí poznávati a určovati ne částečně a částkově, ale i povšechně a úplně ve veškeré při církevní a rovněž i ve přích občanských, pokud jest je vztahovati k věcem a na věci církevní, aby samy sebou konec měly. Tato moc může také povšechně a úplně napravovati a očišťovati v záležitostech věcí církevních a vésti v takových církevních věcech pastýřskou péči o všechny církve a veškeré Kristovy věrné. A tato církevní moc hledí k osobě papežově. S druhé strany jsou v oné svrchu řečené formě, jako první a přední smysly částkové po smyslu obecném, moci církevní, mohoucí tak částečně a částkově souditi veškeré částečné pře církevní všech církví. A tyto moci hledí ke sboru kardinálů ve složení církevním a jest známo, že takové složení z církevních částí jest církev a tak co do látky jména jest to církev římská, ježto hmotná stolice oné církve jest město Řím, jak předesláno.“¹⁰

⁸ Tato alegorie ovšem odpovídala dobovému eklesiologickému myšlení, srv. „*Pars corporis Papae*“. *Le Sacré Collège dans l'ecclésiologie médiévale*, v: *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, Paříž 1964, díl II., str. 183–198.

⁹ Srv. tamtéž, II/2, Praha 1926, str. 131.

¹⁰ Srv. M. Svoboda – V. Flajšhans, *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, II/2, Praha 1904, str. 39; pův. lat. text: „Cum ex papa et collegio cardinalium sit unum mysticum et

Hus snadno Stanislavovu alegorii logicky vyvrátil a postavil proti ní působivější a biblicky zakořeněnou pavlovsko-augustinskou alegorii o mystickém těle církve,¹¹ složeném z Krista jako hlavy a z těla sboru předurčených ke spáse, spojeném poutem predestinace.¹² Alegorický obraz církve, zvláště

ecclesiasticum compositum, habens ad similitudinem anime, compositi naturalis animalis, formam seu formale principium cognoscendi et diffiniendi in universa materia catholica et ecclesiastica et curam pastoraalem habendi in omni tali materia omnium ecclesiarum et universorum Cristifidelium super terram, et quomodo in anima naturali est ab una parte sensus communis, habens non parcialiter et particulariter, sed universaliter et totaliter diiudicare de tota materia per se sensibilem, de conveniencia et differentia eorum, ab alia vero parte in illa anima sunt sensus particulares, habentes parcialiter et particulariter diiudicare omnes parciales materias per se sensibilem, sic in illa forma mistica et ecclesiastica illius compositi ecclesiastici iam dicti est ab una parte ecclesiastica auctoritas et potestas universalis et totalis, habens non parcialiter et particulariter, sed universaliter et totaliter cognoscere et diffinire in omni causa ecclesiastica et eciam causas civiles, de quanto ad materiam et in materiam ecclesiasticam ordinande sunt, ut in per se finem. Habet eciam illa potestas universaliter et totaliter (errores) circa materiam ecclesiasticam corrigere et purgare et in tali materia ecclesiastica pastoraalem curam gerere omnium ecclesiarum et universorum Cristifidelium. Et hec potestas ecclesiastica personam pape respicit. Ab alia parte sunt in predicta forma sicut primi et precipui post sensum communem sensus particulares, auctoritates ecclesie, habentes sicut parcialiter et particulariter iudicare omnes parciales causas ecclesiasticas omnium ecclesiarum. Et hec potestates respiciunt collegium cardinalium in ecclesiastico composito. Et constat, quod tale compositum ex ecclesiasticis partibus est ecclesia, et sic ex quid nominis est ecclesia Romana, cum illius ecclesie sedes materialis sit urbs Romana, ut premissum est“, v:Magistri Iohannis Hus, *Polemica /Opera omnia*, XXII/, vyd. J. Eršil, Praha 1966, *Contra Stanislauum de Znoyma*, kap. II., str. 281, ř. 20–29; str.282, 1–15.

¹¹ K tomu srv. B. M. Ahern, *The Christian's Union with the Body of Christ in Cor., Gal. and Rom.*, v: „Catholic Biblical Quarterly“, roč. 23, (Washington, D.C.) 1961, str. 199–209; C. Colpe, *Zur Leib-Christi-Vorstellung im Epheserbrief*, v: *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für J. Jeremias*, red. W. Eltester, Berlin 1964, str. 172–187; F. Grob, *L'image du corps et de la tête dans l'Épître aux Ephésiens*, v: „Études Théologiques et Religieuses“, roč. 58, (Montpellier) 1983, str. 491–500; H. Paradis, *Le Christ tête de l'Église selon les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens*, v: *L'Église dans la Bible. Communications présentées à la XVII^e réunion annuelle de l'ACE-BAC*, Bruges 1962, str. 95–115; J. Sánchez Bosch, *Le Corps du Christ et les charismes dans l'épître aux Romains*, v: *Dimensions de la vie chrétienne*, red. L. De Lorenzi, Řím 1979, str. 51–72; T.C. Madrid, *La Iglesia católica según San Agustín. Compendio de Eclesiología*, Madrid 1994; G. Philips, *L'influence du Christ-Chef sur son Corps mystique suivant saint Augustin*, v: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*, II, Paříž 1954, str. 805–815.

¹² Srv. V. Boublík, *La predestinazione. San Paolo e Sant'Agostino*, Řím 1961; reakce: J. Morán, *El difícil equilibrio en el problema de la predestinación. Notas a un libro*, v: „Augustinianum“, roč. 2, (Řím) 1962, str. 323–350; H. M. Dion, *La prédestination chez S. Paul*, v: „Revue de Sciences Religieuses“, roč. 53, (Strasbourg) 1965, str. 5–43; R. Garrigou-Lagrange, *La prédestination des saints et la grâce*, Paris 1936; M. A. Morris, *La prédestination d'après St. Augustin*, v: „Miscellanea Agostiniana“, roč. 3, 1931, str. 853 a n.; G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Göttingen 1956;

v radikálně realistickém chápání, tak následně zproblematizoval klíčovou otázku zdroje církevní autority. Zatímco Stanislav prohlašoval papeže za pramen (*fons*) a řečiště (*alveus*) plné církevní moci a pokoušel se postihnout nikoli původ, ale přítomnou existenci této moci a jejího nositele s rozlišením materiálního a formálního principu v církvi, Hus prohlásil za formální princip církve a církevní moci samotného Krista a Stanislavovo tajemné regitivum redukuje na Boží moudrost a vědění, emanující spolu s ostatními dary Ducha svatého z Krista jako hlavy a odtud plynoucí do služebných úřadů, které napravují ostatní úřady, spojené toutéž milostí v jedno mystické tělo.¹³ Na místo papeže tak Hus postavil s bezprostřední závazností pro církve bojující Krista, na místo kardinálů pak sbor predestinovaných. Formálním a existenčním principem Husova modelu církve je Kristus a sjednocovacím principem pouto predestinace,¹⁴ přičemž vzájemná pomoc a soucítění oživují úřady samy o sobě tak, že jednota a živoucnost hlavy, těla i úřadů je dokonalá.

Stanislavův názor posoudil Hus bez ohledu na jeho vlastní opodstatnění a s nemalou ironií požadoval, aby dokázal, že mystické tělo papežovo je mystické tělo Kristovo, že kardinálové jsou mystické tělo nadané predestinační milostí a že tehdejší pisánský papež Jan XXIII. je hlava mystického těla, spravující církve poklady Boží moudrosti a vědění a oživující každý jeho úřad. Jestliže by to Stanislav nedokázal, zvláště pak ve smyslu, že Jan XXIII. se svými dvanácti kardinály je mystickým tělem Kristovým, spojeným navzájem poutem predestinace, pak měla být jeho téze považována za bezdůvodnou. Kybal oprávněně upozornil na skutečnost, že Husův požadavek v tomto směru, jakkoli je brilantním logickým výkonem, odsouvá podstatu sporu a staví argumentaci protivníka do naprosto absurdního světla¹⁵ – je ovšem otázkou, zdali tato Husova bezesporu pozoruhodná

J. M. Rist, *Augustine on Free Will and Predestination*, v: „Journal of Theological Studies“, roč. 20, (Oxford) 1969, str. 420–447; H. Rondet, *La prédestination augustinienne: Genèse d'une doctrine*, v: „Sciences Ecclésiastiques“, roč. 18, (Montréal) 1966, str. 229–251; H. Rowley, *The biblical Doctrine of Election*, London 1950; T. Simonin, *Prédestination, préscience et liberté*, v: „Nouvelle Revue Théologique“, roč. 85, (Louvain) 1963, str. 711–730; A. Trapè, *A proposito di predestinazione: Sant'Agostino e i suoi critici moderni*, v: „Divinitas“, roč. 7, (Řím) 1963, str. 243–284.

¹³ Srv. V. Kybal, *Učení*, II/2, str. 132; vzájemné napravování úřadů, vycházející z dlíhého uchopení pavlovské inspirace, odpovídalo i viklefským podnětům a pravděpodobně předznamenává pozdější formulaci Čtyř pražských artikulů.

¹⁴ K jejímu chápání u Husa podrobně V. Kybal, *Učení*, II/1, str. 175–189.

¹⁵ Srv. V. Kybal, *Učení*, II/2, str. 133: „Zde dlužno říci, že Hus žádá na Stanislavovi věci nejen nemožné, nýbrž i neoprávněné. Stanislavova theorie jest sui generis a logicky řečeno, jest to supposice schopná toho neb onoho odůvodnění. Ale i Husova theorie jest supposice,

teologická intuice¹⁶ mohla vůbec být uvažována v nekonfrontačním duchu, nemluvě o tom, že jejímu prohloubení uvážení brala půdu pod nohama Husova tendence ke zúžení, a nutno dodat zkreslující a zavádějící, aplikaci kritéria předurčenosti na konkrétní osoby a instituce církevního společenství pod tlakem stále intenzivnější představy brzkého skonání věků.

Proti zavedenému z kanonicko-právních pozic vycházejícímu náhledu zdroje jednoty, svrchované moci a autority v církevním společenství, nahlíženému s rostoucí nedůvěrou a úzkostí,¹⁷ plynoucí z ořesu jistot ve vleklém papežském schismatu, se zde postavila v podstatě teologie milosti¹⁸

a jest naprosto nesprávně chtít měřiti správnost jedné supposice důvody supposice druhé čili chtít, aby černé se dokazovalo bílým. Hus klade svůj (zajisté správný a odůvodněný, byť ne jedině správný a odůvodněný) pojem církve jako dogma za zkušební kámen pojmu Stanislavova a tím snaží se jej odsouditi, resp. ukázati jeho absurdnost. To se mu také podařilo, ač pouze argumentem ex opposito a nikoliv přímým vyvrácením teorie potvínkovy. Správně však vytýká Hus dále, že Stanislav neuvádí žádného dokladu z Písma, kterým by ukázal, že papež a sbor kardinálů tvoří mysticko-církevní složeninu a tak hlavu a tělo církve. Rovněž správně Hus naznačuje lžikřesťanskou pýchu Stanislavova pojmu církve a papeže a poznamenává, že důstojnost papežova a jeho zvelebená moc zavádí k přílišnému vynášení jeho vikářské moci, k přílišnému cenění světské důstojnosti a k přílišnému oblibení si fantastické svatosti“.

¹⁶ V paralelní rovině, ovšem jen stěží přímo srovnatelné ve vztahu k celku a vycházející důsledněji z pavlovských pozic, přistupuje k tajemství církve Věroučná konstituce II. Vatikánského sněmu o církvi, *lumen gentium*, z 21. 11. 1964: „Aeternus Pater, liberrimo et arcano sapientiae ac bonitatis suae consilio, ... Omnes autem electos Pater ante saecula „praescivit et praedestinavit conformem fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus“ (Rom. 8,29). Credentes autem in Christum convocare statuit in sancta Ecclesia, quae iam ab origine mundi praefigurata, .. in novissimis temporibus constituta, effuso Spiritu est manifestata, et in fine saeculorum gloriose consumabitur“, LG 2, v: *Sacrosanctum oecumenicum concilium Vaticanum II, Constitutiones, Decreta, Declarationes*, cura et studio Secretariae generalis Concilii oecumenici Vaticani II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, str. 94; mystické tělo Kristovo a spolupráce údů, srv. LG 7, tamtéž, str. 100–103.

¹⁷ Roli faktoru „úzkosti o spasení“ a strachu, spojeného s masivní vizí přítomnosti hříchu skvěle postihl zvláště katolický historik J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e–XVIII^e siècle)*, Paříž 1983; problému pocitu nedostatečného hlásání slova Božího v 15. a 16. století jako jedné z příčin vystoupení reformace věnoval dílo *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paříž 1981.

¹⁸ Hus narozdíl od apoštola Pavla a v návaznosti na Augustina vztahuje predestinaci pouze na spravedlivé, zvláště vyvolené, a rozšiřuje pojem predestinace na povolání k věčné blaženosti a nejen na povolání k účinné milosti, srv. V. Kybal, *Učení, III/1*, str. 178; predestinovaný dostává zvláštní posilu prostřednictvím „fides caritate formata“ v Krista, jež je i základní ctností a nabývá tak nového poměru ke Kristu jako Spasiteli, chápaného jako zasnoubení ve víře s Pánem: pravým údem církve Kristovy se tedy stává teprve vírou – je evidentní, jak destruktivně v tomto modelu musí být pocíťován vliv hříchu a pohoršení a jak na druhé straně ustupuje do pozadí role celého systému svátostí církve, zatímco až disproporčně roste hlásání Slova, které se stává svrchovaným Zákonem.

a výrazně eschatologický model církve. Následný Pálčův pokus vyrovnat se s predestinačním momentem, jak se zdá, nebyl dostatečně vyvážený,¹⁹ a jeho polemika o úřední moci nehodných papežů²⁰ rovněž nepadla na připravenou půdu. Zdá se, že se to v adekvátní a ucelené podobě podařilo, nakolik máme k dispozici vydaný traktátový materiál, až daleko později Janu Stojkovičovi z Dubrovníka v jeho díle *Tractatus de ecclesia*,²¹ jak soudí Yves Congar,²² účinným konstatováním, že pozemskou církev není možno definovat prostřednictvím eschatologické reality společenství s Bohem.

...in damnacionem perpetuam papam male viventem detrudere...

Husův predestinacionismus má ovšem mnohem starší kořeny, v zásadě je od počátku – inspirován Viklešem – trvale přítomen v jeho díle.²³ Toto pojetí se objevuje již v kázání *Diliges Deum* (19. 10. 1405) a o čtyři roky později je přítomno v komentáři *Super IV Sententiarum*,²⁴ jak konstatuje

¹⁹ Srv. V. Kybal, *Učení*, II/1, str. 273–282.

²⁰ Srv. V. Kybal, *Učení*, II/2, str. 227–242.

²¹ Srv. Iohannis Stojković de Ragusio, *Tractatus de Ecclesia*, vyd. F. Šanjek (spolupracovali A. Krchňák, M. Biškup), Zagreb 1983, zvl. část I., kap. 9. *de consideratione Ecclesiae secundum finem praedestinationis tantummodo*, str. 38–41; kap. 10. *quod non eodem modo quis dicitur filius Dei et membrum Christi et Ecclesiae*, str. 41–46; kap. 13. *de consideratione Ecclesiae secundum quod aliqui pro praesenti membra sunt Ecclesiae non habito respectu ad id, quod futuri sunt et solvuntur ea quae in contrarium facere videntur ex dictis Augustini*, str. 49–55; část II., kap. 2. *quod Ecclesia dicitur unum corpus mysticum ad similitudinem corporis naturalis hominis*, str. 59–62; kap. 3. *de unitate Ecclesiae quae attenditur penes unitatem baptismi et aliorum sacramentorum communionem*, str. 62–64; kap. 4. *de unitate Ecclesiae quae attenditur penes unitatem fidei*, str. 64–68; kap. 5. *de unitate Ecclesiae quae attenditur penes unitatem caritatis*, str. 68–72; kap. 6. *de unitate Ecclesiae quae attenditur penes unitatem Spiritus Sancti*, str. 72–73; kap. 7. *de unitate Ecclesiae per respectum ad caput suum quod est Christus*, str. 73–76; kap. 8. *declarans quaedam dubia circa ea quae dicta sunt de Christo capite ad similitudinem capitis naturalis*, str. 76–78; kap. 9. *declarans quod tanta est unio et tantus amor inter Christum et Ecclesiam ut unus Christus, unus homo et una quaedam persona Christus et Ecclesia dicantur*, str. 79–82; kap. 10. *declarans quare Ecclesia dicitur sancta*, str. 83–85.

²² Srv. Y. Congar, *La place de Jean de Raguse dans l'histoire de l'ecclésiologie*, v: *Misao i djelo Ivana Stojkovića (1390/95–1443)*. Zbornik radova s Medjunarodnog simpozija u Dubrovniku, 26. – 28. svibnja 1983, red. F. Šanjek, Zagreb 1986, str. 259–278, chorvatský překlad na str. 279–290; zvl. str. 263: „On ne peut pas définir l'Église terrestre par la réalité eschatologique de communion avec Dieu. Bien sr l'Église vise cette communion, et même la vit, mais elle se caractérise ici-bas comme moyen de cette communion: vocation à la foi, profession de la foi, sacrements“.

²³ M. Ransdorf zdůrazňuje v tomto směru přínos Matthewa Spinky a jeho díla, *John Hus' Concept of the Church*, Princeton 1966, str. 68, 21–214, 253 a n.

Miloslav Ransdorf, jemuž přísluší i podnětné upozornění na skutečnost, že právě proto, že v Husově pojetí se církev nekryje s viditelným shromážděním věřících a je definována jako „universitas praedestinatorum“, minulých, přítomných i budoucích, předpokládá to „homogenitu času a prostoru, jejich absolutnost, tedy nezávislost církve na času a prostoru“²⁵ s výhledem k naplnění počtu vyvolených teprve na konci trvání světa.²⁶ Právě tato zásadní nadčasovost církve spravedlivých všech věků, v jistém smyslu církve „ante litteram“ – typicky husovské „ecclesia ab Abel“,²⁷ je, jak by řekl Amedeo Molnár, „těhotná vzpourou“: ve svých důsledcích musí téměř nevyhnutelně²⁸ vést ke konfrontaci s realitou církve přítomné.

Například nupciální mystika *Výkladu píesniček Šalomúnových*²⁹ neponechává hříchu prostor v globální vizi dějin spásy a jen v ryze biblické perspektivě posiluje husovskou antinomickou představu o dvou církvích, jedné z předzvěděných, v čele s Antikristem a druhé z předurčených, v čele s Kristem.³⁰ Filozoficky motivovaný a logicky „dokázaný“ podnět, pře-

²⁴ M. Ransdorf, *Kapitoly z geneze husitské ideologie*, Praha 1986, kap. II.: *Planoucí pochodeň – Mistr Jan Hus*, str. 92, pozn. 48.

²⁵ Tamtéž, str. 94.

²⁶ Typicky středověkou mentalitu očekávání brzkého či bezprostředního skonání věků ovšem ve sledovaném období vyhrocuje ještě před oříseem schismatu katastrofický dopad epidemie „černé smrti“, která s sebou přinesla mezi léty 1348–1352 asi 18 miliónů mrtvých, srv. E. Lerner, *The Black Death and Western Eschatological Mentalities*, v. „The American Historical Review“, roč. 86, (New York) 1981, str. 533–552, znovu přetištěno s doplňky v: *The Black Death: The Impact of the Fourteenth-Century Plague*, red. D. Williman, Binghamton, N.Y., 1982, str. 77–105; M. Häusler, *Das Ende der Geschichte in der mittelalterlichen Weltchronistik*, Kolín nad Rýnem 1980 a P. Segel, *Schisma, krize, hereze a černá smrt*, v: *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi. Sborník z mezinárodního symposia, konaného 22. – 26. září 1993 v Bayreuthu*, SRN, red. J. B. Lášek, Praha 1995, str. 31–42, kde je připojena i podrobná bibliografie.

²⁷ K tomuto pojmu srv. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, v: *Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für K. Adam*, Düsseldorf 1952, str. 79–108.

²⁸ Mám na mysli lzeznou logiku uplatnění ideálu pravzorového světa idejí v myšlenkovém světě českých viklefištů, jehož disputace nebyly zdaleka omezeny jen na akademickou půdu, srv. V. Herold, *Pražská univerzita a Wyclif. Wyclifovo učení o ideách a geneze husitského revolučního myšlení*, Praha 1985 a též, *Viklef jako reformátor (Filozofická dimenze)*, ve sborníku *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*, str. 43–50; vyvstává ovšem otázka, zda nelze v tomto směru s K. R. Popperem hovořit i v tomto případě uplatnění radikálního realismu o „uhranutí Platónem“ v násilných pokusech přetavit přítomnou realitu jsoucích ve výhni ideální matrice.

²⁹ Srv. *Mistra Jana Husi Sebrané spisy české*, vyd. L. J. Erben, III, Praha 1868, str. 1–103 a *Mistra Jana Husi Sebrané spisy*, vyd. M. Svoboda – V. Flajšhans, IV/1. *Spisy české, Výklad Písně Šalomounovy*, str. 177–267; za upozornění že pravděpodobně nejde přímo o Husovo dílo, jež však nejspíše patří reformnímu okruhu, děkuji Dr. Anežce Vidmanové, CSc.

³⁰ K viklefskému zakořenění této představy srv. M. Ransdorf, *Kapitoly z geneze*, str. 92.

nesený na teologickou rovinu zde dopadá na půdu, zkyplenou starší polemikou českého reformního myšlení ze sklonku osmdesátých let čtrnáctého století, totiž M. Vojtěcha Raňkova z Ježova, který zastával názor, že „v tomto schismatickém rozdělení se nemusíme domnívat, že jsme bez hlavy (*acephalos*), neboť naší hlavou je Kristus, který nám, svým údem, vlévá ducha života a dává darem charismata své milosti“ a že „Kristus je naší základní hlavou a že tedy není třeba podřaděné, sekundární hlavy“, s pražským arcibiskupem Janem z Jenštejna, který proti jeho názoru postavil (podobně jako později Pálež proti Husovi) svůj traktát *De potestate clavium*.³¹

Že je Husovo pojetí církve bojující nedostatečně tematizováno posléze i ve vrcholném díle polemiky *De ecclesia*, kde si Mistr protiřečí, když odmítá jako argument pro církev smíšenou dokonce Matoušovo podobenství o králi, který pozval ke svatbě dobré i špatné (Mt 22,2–14) poukazem na to, že špatní nejsou pravými syny a přáteli církve, neboť nemají svatební roucho, kterým je predestinační láska, zatímco ve starší české *Postille* ještě ke svatbě připouštěl obojí, si povšiml i Vlastimil Kybal; Husovi se pojem církve bojující téměř ztrácel v pojmu církve predestinovaných.³² Eklesio-logické důsledky této nevyváženosti ovšem nutně problematizují tradiční náhled církevní autority:³³ „Z toho plyne, že by bylo příliš velkou opovržlivostí tvrdit o někom bez zjevení a bez úděsu, že je údem této svaté církve. Neboť nikdo není údem této církve, leč předurčený časem svým bez poskvrny a vrásky. Avšak nikdo bez úděsu nebo zjevení nemůže tvrdit, že je předurčeným a svatým bez poskvrny a vrásky. Takový je závěr. Proto je velice podivné, s jakou drzostí ti, kdo se příliš oddali světu a příliš svěťácky a nezřízeně si žijí, vzdálení způsobem svého života od Krista a ještě navíc jaloví v plnění rad a příkázání Kristových, bez úděsu o sobě prohlašují, že jsou hlavami nebo tělem nebo předními údy církve, nevesty Kristovy. Či snad věříme, že jsou bez poskvrny hříchu smrtelného a bez vrásky hříchu všedního, když obrátivše se zády ke Kristově radě zanedbali svatý úřad a skutky učí spíše pravému opaku, když přece ženich církve říká: „Po ovoci jejich poznáte je“ – Matouš 7, a u Jana 10 praví: „Skutkům věřte!“ a „Podle skutků jejich nečiňte; neboť praví, ale nečiní“ – Matouš 23?“.³⁴

³¹ Srv. mou studii *Husovo pojetí církve (Příspěvek k diskusi)* ve sborníku Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi, str. 140.

³² Srv. V. Kybal, *Učení*, II/1, str. 247–248.

³³ K této otázce srv. J. Mánek, *Husův spor o autoritu*, v: *Hus stále živý. Sborník studií k 550. výročí Husova upálení*, red. M. Kaňák, Praha 1965, str.20–37.

³⁴ Srv. Mistr Jan Hus, *O církvi*, vyd. F. M. Dobiáš – A. Molnár, Praha 1965, kap. V., str.51, ř. 179–193; pův. text v: Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, vyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, str. 36.

Kategorický morální imperativ požadavku ortopraxe zde v podstatě vytěšňuje z církve v Husově nejvlastnějším chápání celý kanonicko-právně strukturovaný systém autority a poslušnosti v církvi bojující i s jeho reprezentanty. Je ovšem otázkou, zda stejně jako v případě eschatologické reality, jíž nelze přímo poměřovat skutečnost pozemské církve, neplatí i zde, že morální akcent a požadavek důsledného následování nemůže bezprostředně nahradit zcela konkrétní řídicí a správní systém církve bojující,³⁵ aniž by zablokoval jeho základní funkce. Nedostatečná, a jak se zdá vnitřně rozporná tématizace reality církve bojující pak na druhé straně přepadá v aktivní úsilí mobilizovat k boji s hříchem církev spravedlivých.

V této souvislosti nepřekvapí, že se u Husa v odpověď na první reakce církevní autority setkáme v kázáních s asociací kleriků, bzdících v tvář papeži na stolci, obklopenému kardinály a patriarchy, jak je později shledáváme v analogických dřevorytech německé luterské reformace: „Et quid plus fetet Deo quam peccatum? plus enim inconparabiliter displicentiam facit homo peccans mortaliter, quam si clericus minimus pape sedenti in sede in apparatu suo, cardinalibus omnibus et patriarchis presentibus, retrograde discopertum culum transiens ostenderet et demum in faciem stercorisaret, ymmo ipsum recipiens in gloacam pedibus detruderet. Omnia ista possent fieri cum voluntate Dei, ut dum papa fieret Deo contrarius et mandaret Deus in vindictam peccati talia per clericum operari. Nec est hoc discernendum, cum ministri dei possunt in dampnationem perpetuam papam male viventem detrudere. Quod est inhonestius, horribilius, dampnabilius et fetidius quam predicta?“³⁶

V proslulé deváté kapitole *De ecclesia*, v níž se Hus poměřuje s tradičním základem teorie papežského primátu a moci klíčů, Ježíšovým výrokem „Et ego dico tibi quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam“ (Mt 16,18), prostřednictvím augustinského ztotožnění skály s Kristem samým a bystré

³⁵ Geneze této právní a správní tradice je dnes ovšem nahlížena na obecně historické (nejen specificky kanonicko-právní) rovině i díky přínosu prací Waltera Ullmanna *A History of Political thought: The Middle Ages*, Harmondsworth 1965, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londýn 1966 a *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Londýn 1972 s podstatně větší úctou; Harold J. Berman hovoří dokonce o „papežské revoluci“ ve vývoji západní právní tradice ve svém díle *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard College 1983, či v dostupnějším polském překladu *Prawo i rewolucja. Kształtowanie się zachodniej tradycji prawnej*, Varšava 1995.

³⁶ Srv. Magistri Iohannis Hus *Sermones de tempore qui Collecta dicuntur* (Opera omnia, VII), vyd. A. Schmidtová, Praha 1959, *Dominica 2° post octavam Epiphaniae (XIII)*, str. 92, ř. 13–22, str. 93, ř. 1–2.

argumentace pavlovského ztotožnění Krista s duchovní skálou, z níž pil vyvolený lid na poušti (1K 10, 4), pak tento proces vrcholí sérií závěrů zásadního významu. Hus vychází z konstatování, že je patrné, že Petrovo vůdčí postavení je zdůvodněno jeho vírou, pokorou, láskou, chudobou a vytrvalostí v chudobě³⁷ a přechází k podmínce pravosti vikářské funkce papeže, řka, že jestliže již po těchto cestách ctností kráčí povoláný náměstek Petrův, věříme, že je jeho pravým náměstkem a předním veleknězem církve, kterou spravuje. Jde-li však po cestách opačných, je posel Antikristův a odpůrce Petrův i Pána Ježíše Krista.³⁸ Nato rozvíjí klíčovou tézi, jež se promítne později do závěrečných článků kostnické žaloby, že totiž nikdo nezastává Kristovo nebo Petrovo místo opravdově a Kristu přijatelně, leč následuje-li ho v mravech, protože není žádný jiný přiměřený způsob následování než ten, který s mravním závazkem přijímá od Boha správcovskou moc a tak se k takovému úřadu náměstka vyžaduje jak shodnost mravů, tak autorita ustanovitelova.³⁹ A přidává pauperistický argument, na nějž byli papežský dvůr a jeho teologové zvláště alergičtí od tvrdé srážky s františkánskými spirituály za Jana XXII. a znovu od doby prvních protiviklefovských polemik.⁴⁰

Ústřední téze „nemo vere et Christo acceptabiliter gerit vicem Christi vel Petri, nisi sequatur eum in moribus“, ostatně poměrně věrně parafrázující *Decretum Gratiani* „non enim loca, sed vita et mores sanctum faciunt sacerdotem. Unde ex suscepto officio non licentiam peccandi, sed necessita-

³⁷ Srv. Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, vyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, kap. IX, str. 69: „Et patet Petri prefeccio ratione fidei, humilitatis, caritatis, ymo paupertatis et paciencie paupertatis“.

³⁸ Tamtéž, str. 70: „Si iam dictis virtutum viis incedit vocatus Petri vicarius, credimus, quod sit verus eius vicarius et precipuus pontifex ecclesie quantam regit. Si vero vadit viis contrariis, tunc est Antichristi nuncius, contrarius Petro et domino Ihesu Christo“.

³⁹ Tamtéž, str. 70: „Sed nemo vere et Christo acceptabiliter gerit vicem Christi vel Petri, nisi sequatur eum in moribus, cum nulla alia sequela est pertinens, nec aliter nisi sub illa condicione recipit a deo procuratorium potestatem. Et ideo ad tale officium vicarium requiritur et morum conformitas et instituentis auctoritas“.

⁴⁰ Tamtéž, str. 72: „Videat ergo quilibet sacerdos, si bene intravit, mundus existens a crimine cum sincera intencione ad honorem dei et profectum ecclesie, et si conversatur digne mundanos honores et lucrum seculi parvipendens. Aliter enim est mendax Antichristus, et quanto in alciori officio tanto maior Antichristus“; ke kořenům antipauperistické persekuce srv. E. Benz, *Ecclesia spiritualis. Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934 a M. D. Lambert, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order (1210–1323)*, Londýn 1961; k polemice Williama Woodforda (kol. 1330 – kol. 1400), nazývaného „haereticorum extirpator acerrimus“ z roku 1376 srv. E. Doyle, O.F.M., *William Woodford's „De dominio civili clericorum“ against John Wyclif*, v: „Archivum Franciscanum Historicum“, roč. 66, seš. 1–3, (Grottaferrata) 1973, str. 47–75, edice str. 76–109.

tem bene vivendi se noverint assecutos“⁴¹ vzbudí bouřlivý odpor, protože je nahlížena na jedné straně jako pokus podvrátit sám základ papežského primátu, opírajícího se od dob Lva I. Velikého (440–461), který titulem „indignus haeres beati Petri“ odlišil osobu nositele úřadu a důstojnost úřadu a Gelasia I. (492–496), jenž skrze moc klíčů vztáhl „superioritas“ úřadu Petrova nástupce jako svrchovanou „auctoritas“ na rozhodování o všech otázkách zásadního významu, jež se týkají křesťanské společnosti, obрав jej právě o tuto důležitou distinkci a objektivní kritérium kanonicky platné volby.⁴² Husova aplikace Gratiánova výroku je nahlížena jako mimořádně nebezpečné přenesení objektivního kritéria na subjektivní rovinu individuálního posuzování Petrových „mores“, čímž by se objektivní hodnota uznání akce, dekretu nebo zákona, jejichž váha vyplývá z autority úřadu Petrova nástupce, který tak působí jako svorník jednoty celé evropské křesťanské společnosti,⁴³ zvrátila v subjektivní posuzování osobního chování papeže podle obrazu Krista či Petra, který si vytvoří ten či onen jednotlivec.

Sama možnost selhání papežské funkce garance platnosti a závaznosti právních aktů musela, přese všechnu nejistotu sváru obediencí, budit snadno pochopitelnou paniku.⁴⁴ Na druhé straně tento sílící hlas, ozývající se od sklonku čtrnáctého století z více stran, a požadující po papežské funkci následování „lex Christi“ v takové míře, aby se v papeži, který má ztělesňovat „exemplum Christi“, jevil skutečné „imitatio Christi“,⁴⁵ probouzí v koncilních Otcích přízrak slepé cesty někdejšího selhání nadějí v „andělského papeže“⁴⁶ v Celestýnovi V. (1294), který sice dosáhl osobní svatosti,

⁴¹ Srv. *Decretum Gratiani, Dictum ante cap. 1, Distinctio XL*; tak W. Ullmann, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Bologna 1982², str. 129.

⁴² Srv. L. Buisson, *Potestas und Caritas. Die päpstliche Gewalt im Spätmittelalter*, Kolín nad Rýnem – Štýrský Hradec 1958; M. Maccarone, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, Řím 1976; dále srv. W. Ullmann, *Il pensiero politico del Medioevo*, Řím – Bari 1984, str. 35–43; S. Vacca, O.F.M. Cap., *Prima sedes a nemine iudicatur. Genesi e sviluppo dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Řím 1993.

⁴³ Srv. sborník *The Religious Roles of the Papacy: Ideals and Realities, 1150–1330*, red. Ch. Ryan, Toronto 1989.

⁴⁴ Srv. B. Tierney, *Origins of the Papal Infallibility, 1150–1350*, Leiden 1972.

⁴⁵ Srv. W. Ullmann, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, str. 130–131.

⁴⁶ Srv. B. McGinn, *Angel Pope and Papal Antichrist*, v: „Church History“, roč. 47, (New York – Chicago) 1978, str. 155–173 a B. Töpfer, *Il regno futuro della libertà. Lo sviluppo delle speranze millenaristiche nel medioevo centrale*, Janov 1992, zvl. kap. 4. *Imperatore della pace e papa angelico*, str. 185–247; rubem představy byla dlouhá tradice negativního obrazu Říma, srv. J. Benzinger, *Invectiva in Romam. Romkritik im Mittelalter vom 9. bis 11. Jahrhundert*, Lübeck – Hamburg 1968 a P. F. Palumbo, *Roma nella letteratura storica dall'antichità ad oggi, un saggio su Roma e Antiroma nella coscienza storica*, Řím 1994.

ale nedokázal zvládnout náročnost úřadu a rezignoval.⁴⁷ Například v Jeanu Charlierovi, řečeném Gerson (1363–1429), který se již 27. května 1414 obrátil z Paříže na pražského arcibiskupa Konráda z Vechty a vyžadoval rázné vykořenění setby Viklefova učení a 24. září mu poslal další list, obsahující články z Husových spisů odsouzené pařížskou Univerzitou, kde vidí právě v predestinačním momentu „blud ze všech nejzhoubnější, proti zachování klidu a veškeré politické pospolitosti“, se s Husem nesráží jen filozofický nominalismus s radikálním realismem, ale i zcela odlišný přístup k otázce reformy, založený na touze přivést muže církve k vnitřnímu obrácení v kontemplativní extázi, vycházející z linie „devotio moderna“⁴⁸ a hluboký odpor k „intelektuální pýše“, v níž vidí jednu z hlavních příčin úpadku.⁴⁹

Často se mechanicky opakuje v Kybalově stopě,⁵⁰ že Husův „program přestavby církve je federalistický a vedoucí k výstavbě národních církví“;⁵¹ užitý termín se mi však nejeví jako adekvátní, nemluvě již o skutečnosti, že právě v Kostnici, kde byl Hus odsouzen, dosáhly národní církve v papežských kapitulacích zásadního vítězství.⁵² Pravděpodobně, spíše než o odporu k římskému „centralismu“, by se mohlo uvažovat o srážce dvou v zásadě teokratických koncepcí církve.⁵³ Nakolik je to možné posoudit, zdá se, že Husův model církve je do jisté míry duchovně bližší starocírkevním vzorům, konkrétně například v některých inspiracích pojetí sv. Ignáce z Antiochie.⁵⁴ Jeho zvláštností ovšem je výrazně presbyteriální důraz, kněz

⁴⁷ Srv. G. Marchetti Longhi, *Fu viltade il gran rifiuto? Rievocazione storica su la rinuncia di Celestino V e la sua prigione e morte in Fumone*, v: „Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria“, roč. 91, (Řím) 1969, str. 57–100.

⁴⁸ K tomu obšrně A. Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, díl I., Řím – Paříž – Tours 1963; léta vyzrávající traktát vyd. nejnověji M. Vannini, *Jean Gerson. Teologia mistica*, Cinisello Balsamo 1992.

⁴⁹ Srv. A. Combes, *La théologie mystique de Gerson*, str. 46–48.

⁵⁰ Srv. V. Kybal, *Učení*, II/2, str. 193: „Ideálem Husovým byla ovšem svatá církev bojující jako integrální část universální církve Kristovy, která, majíc jediného Krista za svou hlavu, byla by spravována ve federalistických skupinách patrně episkopálního objemu od svatých biskupů a kněží, žijících a působících zcela podle vzoru apoštolův“.

⁵¹ Tak M. Ransdorf, *Kapitoly z geneze*, str. 99, podobně F. Šmahel, *Husitská revoluce*, díl II., Praha 1993, str. 73.

⁵² Srv. vynikající sborník *Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklung und Probleme*, red. W. Brandmüller, Donauwörth 1977 a starší dílo P. de Vooghta, *Der Konziliarismus bei den Konzilien von Konstanz und Basel*, v: *Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche*, Stuttgart 1962, str. 165–210.

⁵³ Srv. M. Pacaut, *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Paříž 1957.

⁵⁴ Srv. S. Łucarz, S.J., *Die Kirche als Gemeinschaft bei Ignatius von Antiochien*, v: *Veritatem desiderat anima. Studia patrystyczne z okazji 110 rocznicy urodzin Bertholda Altanera (1885–1964)*, red. N. Widok, Opole 1995, str. 117–188, zvl. část II., kap. 3. *Die Kirche –*

je základní kategorií, aniž by byla věnována dostatečná pozornost roli biskupů,⁵⁵ jež je ovšem v tradici západního i východních patriarchátů naprosto nezastupitelná.⁵⁶ Vlastním důvodem tohoto postupu je to, že Husovi, jak to později rozvinul Chelčický, je Kristus sám „nikoli vylhaně, ale vpravdě biskupem, sluhou Božích sluhů, a to netoliko římským, nýbrž vůbec všech církví“!⁵⁷

Gemeinschaft „in“, „durch“ und „mit“ Christus, str. 141–150 a kap. 4. *Der Bischof und sein Dienst (diakonia) an der Gemeinschaft*, str. 151–158; dále srv. F. Bergamelli, *L'unione a Cristo in Ignazio di Antiochia*, v: *Cristologia e catechesi patristica*, red. S. Felici, Řím 1980, str. 73–109; H. Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, Berlín 1967; E.J. Tinsley, *The „imitatio Christi“ in the Mysticism of St. Ignatius of Antioch*, v: *Papers Presented to the second International conference on Patristic Studies*, red. K. Aland – F.L. Cross, Berlín 1957, str. 553–560; C. Vona, *Il testo cristologico di s. ignazio di Antiochia Ephes. 19, 1 nella tradizione di alcuni scrittori ecclesiastici*, v: „Euntes docete (Commentaria urbana)“, roč. 9, (Řím) 1956, str. 64–92.

⁵⁵ V *Kněžkách o svatokupectví Hus v polemice proti „kacířství“ simonie*, inspirovan Apoštolem, připomíná v páté kapitole, že „má-li kdo býti biskupem Božím důstojným, musí dříve býti života svatého, a pak povolán od Boha skrze lidi a bez darův; a jsa povolán, aby se měl za nehodného; a jsa přinucen, aby pro chválu Boží, pro lidské spasení a pro své pokorně přijal, a peněz nižádných za potvrzení nedal .. Avšak pravím, že Pán Bůh může to způsobiti, kdy ráčí; neboť ačkoli nyní mezi lidským během jest to velmi nesnadno, přece bohu mocnému způsobiti jest velmi lehkou. a že má takový biskup býti, ukazuje svatý Pavel“, srv. *Mistra Jana Husi Sebrané spisy, VI/2. Spisy české*, Praha s.d., *O svatokupectví*, str. 159; zde ovšem nejde o cílevědomou tématizaci role biskupa, ale o připomínku vzoru prvotní církve a motiv svobodného Božího zásahu, který rozvíjí i v patnácté kapitole *De ecclesia* konstatováním „Deus est omnipotens, igitur deus potest dare alios successores veros apostolorum quam sunt papa et cardinales, igitur possunt inveniri vel dari alii veri successores apostolorum, qui non sunt papa vel cardinales“, srv. *Mistr Jan Hus, Tractatus de ecclesia*, vyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, str. 122.

⁵⁶ Srv. alespoň V. Cavalla, *Episcopi e presbiteri nella Chiesa primitiva*, v: „La scuola cattolica“, roč. 64, (Venegono – Varese) 1936, str. 235–256; J. Colson, *L'évêque dans la Didascalie des Apôtres*, v: „La Vie Spirituelle, supplément“, roč. 18, 1951, str. 271–290; týž, *L'Évêque dans les communautés primitives*, Paříž 1951; týž, *L'évêque, lien d'unité et de charité chez saint Cyprien de Carthage*, Paříž 1961; týž, *L'épiscopat catholique. collégialité et Primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Paříž 1963; Y. Congar, *Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat*, v: „La Maison-Dieu“, roč. 14, 1948, str. 107–128; V. Grossi – A. Di Bernardino, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Řím 1984, zvl. str. 97–111, s rozsáhlou bibliografií; M. Jourson, *L'évêque comme membre du peuple de Dieu selon St. Augustin*, Lyon 1951; J. Lecuyer, *Épiscopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome*, v: „Recherches de science religieuse“, roč. 41, (Paříž) 1953, str. 39–49; A. Piolanti, heslo „Vescovo“, v: *Enciclopedia cattolica*, díl XII., Città del Vaticano 1954, sl. 1312–1315; E. Ruffini, *La gerarchia della Chiesa negli atti degli Apostoli e nelle Lettere di S. Paolo*, Řím 1921 a J. Zizioulas, *Episkopé and Episkopos in the Early Church. A Brief Survey of the Evidence*, v: „Faith and Order Paper“, č. 102, Ženeva 1980.

⁵⁷ Srv. *Mistr Jan Hus, Tractatus de ecclesia*, vyd. S. Harrison Thomson, Praha 1958, str. 150–151: „Unde ipse non mendaciter sed vere est episcopus servus servorum dei, non tantum romanus sed generaliter omnium ecclesiarum“.

Na tomto místě vyvstává zásadní otázka. Měla tato Husova rozsáhlá a dlouhodobě vyvrávající koncepce zůstat mrtvou literou tváří v tvář traumatizující realitě církve, jinými slovy řečeno, omezuje se Hus na pouhou teoretickou spekulaci nebo ji vtěluje do činu v pokusu o konstituci církevního společenství nového typu a stává se tak „otcem reformace“?⁵⁸ Odpověď kromě známého výčtu záměrů Husovy strany v odpovědi na obvinění, že navádí věřící lid k neposlušnosti – 1. aby lid byl jeden, svorně spravovaný zákonem Kristovým, 2. aby antikristovská ustanovení neohlupovala lid nebo jej neoddělovala od Krista, nýbrž aby poctivě vládl zákon Kristův spolu se zvykem lidu, schvalovaným zákonem Páně, 3. aby duchovenstvo žilo poctivě podle evangelia Ježíše Krista a zavrhló okázalou nádheru, lakotu a zhýralost a 4. aby církev bojující sestávala poctivě ze složek, které ustanovil Hospodin, to jest z kněží Kristových, kteří zachovávají jeho zákon v čistotě, ze světských pánů, kteří donucují zachovávat nařízení Kristovo, a z obecného lidu, který oběma těmito složkám slouží podle zákona Kristova⁵⁹ – poskytuje Husův listář.

A proto povstal Satan, že se již pohnul ocas samého Behemota, a zbývá, aby Pán Ježíš Kristus „potřel hlavu“ jeho: Hodina drakobijců.

Již 1. července 1410, tedy v napjaté atmosféře před arcibiskupovým příkazem spálit demonstrativně Viklefovy knihy (16. 7. 1410), zvolá Hus: „Věru preláti nyní oblekli ducha pohanů a farizejů, zakázavše v kaplích a na jiných místech náležitých kázání evangelia. ... Zdaž mám já uposlechnouti arcibiskupa v jeho příkazu, který odporuje příkázání Božímu? Bůh uchovej! „Neboť více sluší poslouchati Boha než lidí“, tak řekli apoštolé, když jim bránili velekněží ...“ a prosí Pána: „Pomozíš tedy, aby Tebe pokorně následovali preláti duchovní i páni svěští, kteří svými skutky usilují tvé evangélium zadusiti“.⁶⁰ Mistru Závíšovi ze Zap, který ho kaceřuje, prohlašuje v srpnu jako „dobrý pastýř, který jde před ovci a ovce jdou za ním, poněvadž znají jeho hlas“, že je hotov za víru v naději pokorně vytrpět smrt.⁶¹

⁵⁸ Podobnou otázku v jiných souvislostech položil již G. Lobrichon, *Conserver, reformer, transformer le monde? Les manipulations de l'Apocalypse au moyen âge central*, v: *The Role of the Book in Medieval Culture*, red. P. Ganz, Turnhout 1986, sv. II., str. 75–94.

⁵⁹ Srv. Mistr Jan Hus, *Tractatus de ecclesia*, vyd. S. Harrison Thomson, kap. XVII., str. 148–149.

⁶⁰ Pro snadnou dostupnost odkazují na vydání B. Ryby, *Sto listů M. Jana Husi*, Praha 1949, č. 7, str. 34–35.

⁶¹ Tamtéž, č. 8, str. 37.

Po 15. březnu 1411 se svěřuje anglickému viklefstovi Richardu Wychovi ve vášnivém vyznání, v němž je znovu přítomno odhodlání vydat se za Kristovo evangelium až na smrt, s přesvědčením, že lid, jenž chodil v temnotách, uviděl veliké světlo Ježíše Krista, že se sbírají zástupy a opovrhují nepořádným kněžstvem a proto že povstal Satan a pohnul se ocas samotného Behemota a zbývá, aby Pán Ježíš Kristus potřel jeho hlavu. Pochlubí se dokonce: „Ejhle, hlavy jeho jsem se lehce dotkl, a otevřel tlamu svou, aby pohltil' mne a spolu bratří mé. Nyní zuří a lživým slovem brzy kaceřuje, brzy lichotí, brzy rozhojňuje plamen trestu; rozšiřuje pochodeň hrozného hromobití po diecésích okolních krajů, ale doma se neodvažuje dotknouti mého temene. Neboť ‚ještě nepřišla hodina‘, protože skrze mne a mé bratry ještě nevyrvál z jeho tlamy Pán ty, které předem vyvolil k životu v slávě. A pro ně dá statečnost hlasatelům evangelia, aby samého Behemota soužili aspoň na ocase, dokud by nebyla úplně potřena hlava jeho se všemi údy“.⁶² To je ovšem již zcela apokalyptická vize. Posilování v rytířské službě Kristu, o němž v listu mluví, nachází ozvuk v písni „Slyšte rytíři boží, připravte se již k boji“⁶³ – naskytá se otázka, zda Behemotem není v tomto případě zcela konkrétní církevní autorita, která se stává „protivníkem evangelia“.

V listě Lounským z téže doby, v němž již figuruje otevřeně Antikrist, vyvstává současně před očima komunita, již „sám Spasitel sjednotil ve víře, pokoji, lásce a slyšení slova Božího“ a působivá eschatologická vize: „Blaženi tedy budeme, až budeme požívati oné blaženosti, kde bude dokonalá láska. Tam totiž uvidíme, kdo je proklet, zatracen a zlořečen, tam se spatří veškery hříchy, jež jsou nyní skryty v lidských srdcích, tam zažijeme takovou radost a útěchu, již nikdy nebudeme zbaveni... Blaženi tedy budeme, jestliže v dobrém vytrváme až do konce. To věduce, nejmilejší, že svět se řítí k horšímu, že smrt je přede dveřmi a že my se odtud brzy postěhujeme, především zřeknouce se hříchů žijte zbožně a svatě, za druhé o to stůjte, co je nebeské, konečně milujte boha z celého srdce a v něho doufejte, že Vás pro zásluhy Ježíše Krista ozdobí v své slávě a učiní účastnými království svého, amen“.⁶⁴

V listu z jara 1411, určenému neznámému kazateli, již vyznává: „více jsem... nabyt statečnosti, abych za zákon Ježíše Krista bojoval aspoň poněkud ve stopách předcházejících otců. K mé bolesti nemůže o mně býti shledáno, že bych byl hoden mučednických utrpení, která vytrpěli svatí otcové za Pána, přece však musím jako štěňátko vyhledávati stopy starých,

⁶² Tamtéž, č. 10, str. 40–43.

⁶³ Srv. Husitské písně, vyd. J. Daňhelka, Praha 1952, str. 123–124.

⁶⁴ Srv. *Sto listů M. Jana Husi*, č. 11, str. 44 – 46.

po nichž oni vyvázli z lovu ďáblov“ – objevuje se tak v plné síle ideál martyria.⁶⁵ Janu Bradatému a Krumlovským po líčení díla zaslepených stoupců Antikristových a rozlišení svatých apoštolů a pravých Kristových učedníků sděluje, že ti, do brání kázat jsou křiví svědkové a svatokrádci a proto jsou dáni Pánem do klatby a vyzývá je, aby se dovedli postavit na odpor ďábelským psům (papeži, arcibiskupovi a ostatním satrapům).⁶⁶ Plzeňské, asi v říjnu 1411, vážně varuje, že jejich svatou jednotu v dobrém „znamenal nepřítel Boží, diabel; želeje toho zbudil Antikristovy a své údy“, aby z nich vypudili Boží milost a vůli a navrátili mu dům, do nějž by se vrátil se sedmi horšími duchy a připomíná jim Ježíšovým výrokem blízkost času příchodu k soudu. Nemají se bát těch, kdo zabíjejí tělo, každý, kněz i nekňez, kdo zná pravdu, má ji bránit až do smrti, jinak by byl zrádcem pravdy i Krista – každý, kdo není spravedlivý, není z Boha! Končí pak zvoláním: „Ó srdnatí křesťané, zda ste již všichni zemřeli, že dáte bludy vésti a Božie slovo súžiti? Prožřete a nedajte diablu nad sebou vévoditi“.⁶⁷ Čas skonání věků, druhého příchodu Kristova, je za dveřmi.

V listu nejmenovanému knězi, asi z roku 1412, se objevuje hluboce propracovaný eklesiologický manifest, vrcholící výkladem Ježíšova výroku: „Ale ty moje nepřátele, kteří mě nechtěli za svého krále, přiveďte sem a přede mnou je pobijte!“ (L 19,27), v němž jsou nepřátelé identifikováni s předzvěděnými, kteří budou přivedeni v den soudu a pobiti mečem Božího slova.⁶⁸ Odvolání od papeže k Ježíši Kristu z 18. října 1412 definitivně popírá autoritu církve a znamená ve skutečnosti téměř úplnou negaci vládnoucího právního řádu.⁶⁹ Na podzim adresuje Hus list kazatelům a bratřím ve „svatém Betlémě“⁷⁰ a obrací se k pražským pánům a Mistrům s prosbou, aby „nejprve vážili při Boží, jemuž se křivda veliká děje, nebt chtie jeho svaté slovo utisknutí, kaplu užitečnú k slovu Božiemu zbořiti a tak v lidu jich spasení překaziti“ a s poukazem „že se na vás diabel trhá a Antikrist šklebí, ale jako pes na řetězě vám neuškodí, když budete pravdy Božie milovníci“, je vybízí, „položiece pravdu Boží a chválu napřed, sůce živi dobře, z lásky stójme proti lži Antikristově až do koncě, majíce Spasitele všemohúcieho s sebou na pomoc, jehož nižádný nemož přemoci“.⁷¹

⁶⁵ Tamtéž, č. 12., str. 47.

⁶⁶ Tamtéž, č. 13, 48–52.

⁶⁷ Tamtéž, č. 17, str. 60–61.

⁶⁸ Tamtéž, č. 18, str. 65–69.

⁶⁹ Tamtéž, č. 22, str. 77–81; k tomu srv. J. Kejíř, Husovo odvolání ke Kristu, v: „Dialog. Evropa XXI“, (Brno) č. 2 / 1994, str. 15–18.

⁷⁰ Tamtéž, č. 23, str. 81.

⁷¹ Tamtéž, č. 24, str. 85–86.

Asi v listopadu znovu vybízí Pražany, aby „znajíce chytrůsti antikristovy a jeho posluov, nedali se jím svésti ot Božie pravdy“, mají stát pevně v pravdě poznané a doufat, že jako Kristus zvítězil, i oni zvítězí. Zlí nepřestanou klást odpor a dobří trpět „dokud zde boj Kristův a Antikristův stane.. Ale poněvadž hus lénie, pták domácí, nelétavý vysoko, jim ty sieti počala jest dřieti, ovšem i jiní ptáci mnozí, jenž (písmem) i životem vysoko k bohu léci, rozedrú jim jejich sieti. Zavlekli sú pónonem, ostrašili sú klatbú jako dřevěným ostřiešem a konečný z túlu Antikristova sú šíp vystřelili, když sú Boží službu a chválu stavili“. Konečně pak prosí, aby se za něj modlili, aby proti zlobě Antikristově hojněji psal i kázal, a aby ho Bůh, až to bude vyžadovat nejvyšší tiseň, postavil do bojové řady, aby chránil jeho pravdu.⁷² Tento slovník boje už zůstane s Husem trvale spojen.

Rektora Univerzity, M. Křišťana z Prachatic vybízí koncem roku 1412 s jeho spolubydlícími, aby „byli připraveni k boji, protože zprvu začaly přede hry antikristovy a po nich již bude následovati bitva. A jest třeba, aby hus hnula křídly proti křídlym Vehemota a proti ocasu, který vždy přikrývá ohavnost šelmy Antikristovy ... a utne Pán hlavu i ocas, to jest papeže i jeho proroky, mistry, doktory a právníky, kteří falešným jménem svatosti přikrývají ohavnost šelmy“.⁷³ Na jaře 1413 sděluje M. Křišťanovi: „O rozkolu v národě nevěřím, že by se dal urovnati, protože se musí naplniti proroctví Kristovo, který nepřišel uvésti pokoj, ale meč, aby tak oddělil otce od syna, matku od dcery atd. A proroctví Pavlovo praví, že se nedovrší syn nepravosti, dokud nepřijde rozkol“! Eklesiologický výklad předchází plamenné: „Stran mého vítězství – nedám nic na slávu světskou, protože vím, že vítězí ten, koho stihne smrt“.⁷⁴

Další list M. Křišťanovi otevírá bojovně pozdravem „Spasení od Krista Ježíše, pravé hlavy církve římské, která vpravdě dává život, cit i duchovní pohyb údům svým...“ a rozvíjí bolestný protipapežský výpad: „Vskutku ,had v trávě se skrývá‘. Neboť je-li papež hlava církve římské a kardinálové tělo, pak oni sami jsou celá svatá římská církev, jako celé tělo lidské s hlavou je člověk. A jeho učedníci, náhončí Antikristovi, nazývají papeže s kardinály souznačným jménem svatou římskou církví, i kdyby se stalo, že by na místě Petrově seděl vtělený Satan s dvanácti nejpupnějšími ďábly, jehož základní a první zásadou je, že cokoliv sám se svým potvorným souborem rozhodne, to se má držeti jako víra. Tak zajisté řekl ďábel, pokoušeje Krista, že má moc udělovati všeliká království, jestliže padna bude se mu klaněti.

⁷² Tamtéž, č. 25, str. 87–94.

⁷³ Tamtéž, č. 27, str. 97–99.

⁷⁴ Tamtéž, č. 32, str. 109–110.

A podivné jest, co chtějí učedníci Antikristovi již nařizovati o svátostech. Což od čtrnácti set třinácti let nestála církev bez onoho budoucího nařízení?“.

Snad v žádném jiném z listů není tak očividné, s jakou vášnivostí Hus srážku prožívá: „Ja vím, že z rady doktorů a prelátů psali ke stoličce papežské a že to vyhrazují k podpisu Antikristovu, aby klamali, připouštějíce horní návěst, a uzavírali: Tys kacíf! Neboť se usuzuje takto: Cokoli rozhodne svatá římská církev – to jest papež s kardinály – to jest držeti jako víru; on však se svými rozhodne, že odpustky od mošny a měšce jsou katolické; tudíž jest to držeti jako víru. Ty však, Huse, kázal jsi opak: tudíž odvolej kacífství, anebo se dej upálit“. Papež je již jednoznačně a nepokrytě přímo identifikován s Antikristem a oponenti jsou jeho přísluhovači: „A kdo z nás může vyšfátati, ke kolika nesmyslným závěrům může dospěti Antikrist podle své vlastní vůle? Shledávám dále, že by doktoři chtěli srovnati Krista s Belialem, ovšem tak, že Kristus není nazýván hlavou svaté církve... Chtěl bych věděti, zda kacífský papež Liberius, podobně kacíf Lev a papež Jan, který porodil dítě, byli hlavami svaté římské církve. A jestliže ano, pak nevádí, aby někdy později nebyla nevěstka nebo obzvláštní Antikrist hlavou svaté římské církve. A tu se nepochybně chce Antikrist rovnati Kristovi. Avšak ‚jaké srovnání Krista s Belialem‘? Nestačí jemu a jeho satrapům, že on je náměstkem Kristovým, ovšem jenom jestliže účinně naplňuje zákon Kristův, a že oni jsou služebnky církve, vykonávající úkol pravidelného hlásání evangelia, jako říkají nejsvětější apoštolé, že jsou služebníci daní církvi, aby ji učili zákonu Kristovu“.

Zde se již rodí následné úderné téze *De ecclesia*: „Ó, kdyby se spokojili učedníci Antikristovi tím, že svatá církev římská jsou všichni věrní, svatí křesťané, bojující ve víře Kristově, jejímž učitelem byl římský biskup Petr, ale jako na přednějším místě biskup Kristus. I kdyby – uvádím to jako možnost – Řím s papežem a s kardinály byl rozvrácen jako Sodoma, ještě by trvala ona církev svatá. Na tom chci státi, že mám papeže za náměstka Kristova v církvi římské, ale není to pro mne víra. Taktéž na tom stojím: jestli papež předurčen a vykonává-li pastýřský úřad tak, že následuje Krista v mravech, tehdy jest hlavou tak veliké církve bojující, jakou řídí; a jestliže tak řídí jako hlava podle zákona Kristova celou již bojující církev, tehdy je pravý její náčelník pod nejvyšší hlavou Pánem Ježíšem Kristem. Pakli však žije na odpor Kristu, tehdy ‚jest zloděj a lotr, vstupující jinudy‘ a jest ‚vlk hltavý‘, pokrytec, a nyní mezi všemi, kdož se ubírají cestou, obzvláštní Antikrist. Mají se tedy podle výstrahy Kristovy ovce varovati takového vlka... Proč? Protože ‚povstanou falešní Kristové‘, to jest papež pod jménem Kristovým, ‚a budou činiti divy veliké; povstanou falešní proroci‘, jako doktoři papežští, a budou činiti divy veliké a zázraky tak, aby byli, pokud

možno, do omylu uvedení i vyvolení. Blahoslavený tedy, kdo se nezalekne jejich hrozeb, metaných s nebe, to jest klateb, jimiž děsí spravedlivé a vzbuzují podiv mezi národy, a zázraků, to jest divů v dálce učiněných – vždyť od římské kurie do Prahy je dvě stě mil – zázraků, jakých neučinil ani Šimon kouzelník ani Petr apoštol. Blahoslavený také ten, kdo pozoruje „ohavnost spuštění, jak o ní pověděl Daniel, nacházející se na místě svatém; kdo čte, rozuměj“ – tak praví Kristus, hlava církve⁷⁵.

Apokalyptická perspektiva se již pevně spojila s teologickou argumentací a eschatologickým modelem církve – v čase přítomnosti Antikrista, kterého, jak je přesvědčen, podle znamení bezpečně identifikuje a odhaluje i s jeho spřeženci a konečného zápasu, bezprostředně předcházejícího parúsií a Kristův soud. Husovo slovo nabývá v této „nouzi o spasení“ naléhavosti, srovnatelné s pozdějším známým ignaciánským rozjímáním čtvrtého dne druhého týdne Duchovních cvičení o dvou praporech, jednom Krista, nejvyššího Vojevůdce a Pána našeho, druhém Lucifera, zapřísáhlého nepřítele naší lidské přirozenosti.⁷⁶ V obou případech má čtenář či posluchač

⁷⁵ Tamtéž, č. 33, str. 111–118.

⁷⁶ Srv. *Duchovní cvičení sv. Ignáce z Loyoly, zakladatele Tovaryšstva Ježíšova*, díl I. *Text*, vyd. J. Ovečka, S.J., Praha 1941, str. 171–174: „První průprava je událost; bude to zde, jak Kristus volá a chce všecky pod svůj prapor a Lucifer naopak pod svůj. Průprava druhá je úprava (dějiště rozjímání) tím, že uvidím místo (události); bude to zde, viděti velké pole po celé té krajině jeruzalémské, kde nejvyšším všeobecným Vojevůdcem dobrých je Kristus, pán náš – a druhé pole v krajině babylonské, kde náčelníkem nepřátel je Lucifer. Třetí průprava je žádati o to, co chci; a bude to zde, prositi o poznání šaleb zlého náčelníka a o pomoc, abych se jich uchránil, a o poznání pravého života, jemuž učí nejvyšší a pravý Vojevůdce, a o milost k tomu, abych jej napodobil. První bod je, představit si, jako by si náčelník všech nepřátel sedal na onom velkém poli byblynském jako na velký stolec z ohně a dýmu, v tvářnosti hrozná a děsná. Druhý, uvažovati, jak svolává nesčíslné zlé duchy a jak je rozsévá, ty do toho města a ony do onoho, a tak po celém světě, nepomíjeje krajů, míst, stavů, ani žádných osob jednotlivých. Třetí, uvažovati řeč, kterou k nim má, a jak jim nakazuje, aby vrhali tenata a okovy: že předně mají pokoušeti chtivostí bohatství, jak to činívá u většiny, aby (lidé) snáze došli k marné cti světské a pak k rozničené pýše; tak aby prvním stupněm bylo bohatství, druhým čest, třetím pýcha, a s tohoto trojího stupně svádí (Lucifer) ke všem ostatním neřestem. Rovněž si jest naopak představit o nejvyšším a pravém Vojevůdci, jímž jest Kristus, Pán náš, (jak si on počíná). první bod jest, uvažovati, jak Kristus, Pán náš, zaujímá stanoviště na velkém poli v oné krajině jeruzalémské, na místě nízkém, v krásě a líbeznosti. Druhý, uvažovati, jak si Pán celého světa volí tolik osob, apoštoly, učedníky, atd., a posílá je po celém světě, rozsévaje (jimi) svou posvátnou nauku po všech stavech a postaveních lidských. Třetí, uvažovati řeč, kterou Kristus, pán náš, má ke všem svým služebníkům a přátelům, které posílá na takovou výpravu, doporučuje jim, aby všem hleděli pomáhati, vedouce je předně ke vrchované chudobě duchovní, a bude-li to jeho Božské Velebnosti příjemno a bude-li si je chtíti vyvoliti, neméně k chudobě skutečné; za druhé k touze po potupách a pohrdání, poněvadž z těchto dvou věcí vzhází pokora; tak aby byly tři stupně; první, chudoba proti bohatství; druhý, potupa, nebo pohrdání proti světské cti; třetí, pokora proti pýše; a s tohoto trojího stupně aby přiváděli ke všem ostatním ctnostem“.

„nahlédnout“ tuto antitézi a musí se rozhodnout, na které straně bude stát, protože není třetí cesty. Hus se ovšem ve svých východiscích zásadně odlišuje. Jeho osobní zkušenost vyrůstá z dědictví dlouhé tradice apokalyptického myšlení českého reformního okruhu, jak ji lze sledovat od Spisku o Antikristu Jana Milíče z Kroměříže,⁷⁷ který na základě propočtu Daniellových let stanovil příchod Antikrista již k roku 1367 a zvěstuje, že mu Duch na otázku „Kdo je Antikrist?“ odpověděl „Antikristové jsou mnozí, a kdo rozvazuje a zapírá Krista, jest Antikrist“. Zapírají pak tím, „když mlčí a neodvažují se ho a jeho pravdu před lidmi vyznávat, kdož pravdu a spravedlnost Boží v zajetí drží“.⁷⁸ Hus je přesvědčen, že v jeho sporu se toto proctví ducha naplnilo.

Milíčovskou myšlenku pak rozvíjí Matěj z Janova v konstatování, že „poslední hodina“, kdy se objevilo mnoho antikristů, je tu (IJ 2,18–19): „Hle, jak jasně vyvozuje, že Antikrist nepřijde odjinud leč z křesťanů, ano, že není Antikrist nic jiného než nehodný křesťan, stavějící se proti Kristu Ježíši, buď činem, dopouští-li se nějaké nepravosti, ... nebo řečí, jako každý, kdo lže nebo zavádí do svaté církve výmysly a báje... Pán Ježíš je totiž jest pravda, Boží moc a Boží moudrost a sám je láska. Kdo tedy jedná proti pravdě nebo proti moudrosti tím, že obrací svou duši ať jakýmkoli způsobem k marnosti, nebo proti lásce tím, že se dopuští bezbožnosti, ten je Antikrist věrně zde vystižený“.⁷⁹ Je tedy zřejmé, že husovská kritika nevychází jen z viklefského podnětu, ale je nesena touto mentalitou, jež ve spálení knih anglického Mistra, mnohdy označovaného „doctor evangelicus super omnes evangelistas“,⁸⁰ a v zákazu kázání vidí poslední akt antikristovského pokusu odtrhnout Boží lid od evangelia – tedy čas posledního zápasu skonání věků.

Myšlenka mnohých již působících antikristů, nejen jediného Antikrista konečného času, je však svými kořeny spojena s kalábrijským opatem Jáchymem z Fiore.⁸¹ Hus Jáchyma znal, jak pro to svědčí jeho spis *De*

⁷⁷ Srv. Milíč z Kroměříže, *Poslání papeži Urbanu V. Spisek o Antikristu*, vyd. F. Loskot, Praha 1948.

⁷⁸ Srv. tamtéž, str. 23.

⁷⁹ Srv. M. Matěj z Janova, *Výbor z Pravidel Starého a Nového Zákona*, vyd. R. Schenk, Praha 1954, str. 150–151 a dále srovnání Krista a Antikrista, str. 151–152; k tomu E. Michálek, *Antikrist – klíčové slovo v jazyce doby husitské*, v: „Husitský Tábor“, roč. 4, (Tábor) 1981, str. 110–112.

⁸⁰ I Hus se vyjadřuje analogicky. V listu Richardu Wychovi zcela otevřeně říká: „Ejhle, nejmilejší bratr náš Richard, spoludruh mistra Jana Wycleffa v pracích evangelních, napsal nám list tak hluboké útěchy, že kdybych neměl vůbec jiného písma, musil bych se za evangelium Kristovo vydati až na smrt“, srv. *Sto listů M. Jana Husi*, č. 10, str. 40.

⁸¹ Srv. R.E. Lerner, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Řím 1995, zvl. II/4. *Anticristi e Anticristo in Gioacchino da Fiore*, str. 117–129.

*libris hereticorum legendis.*⁸² S Jáchymem je spojeno i typické hodnocení dopadů tzv. Konstantinovy donace,⁸³ stejně jako hluboká spekulace o předzvěděných a předurčených⁸⁴ a rozvinutí motivu pronásledování spravedlivých v posledním čase⁸⁵ – je třeba dále upřesnit, nakolik byly tyto podněty v českém prostředí známy.

Husovi bylo rovněž v Kostnici vytýkáno, že řekl česky k lidu: „Hle, naplnilo se prococtví, které vyřkl Jakub z Tharamu, že léta 1409 povstane jeden, kdo evangelium a epištoly a víru Kristovu bude pronásledovati“ a že tím měl na mysli pisánského papeže Alexandra V.⁸⁶ Podnět vycházel z komentáře florentského biskupa Giacomu Palladiniho z Terama ke Zjevení sv. Jana, ovlivněného myšlenkami Jáchyma z Fiore.⁸⁷ Mimořádným významem tří měst „super flumina“, Avignonu, Říma a Prahy v eschatologických prorockých druhé poloviny čtrnáctého století, se naposledy zabýval Roberto Rusconi, který vidí první významný krok již v cestě římského tribuna lidu Coly di Rienzo k pražskému dvoru Karla IV. v létě 1350.⁸⁸ Nejrozsáhlejší materiál, týkající se vlivu jáchymovské myšlenky nástupu věku svobody svatého Ducha v českém reformním prostředí a zvláště pak Husových spolupracovníků z okruhu domu U černé růže, snesl Romolo Cegna.⁸⁹ Husovu eklesiologii skutečně nelze prostě postavit

⁸² Srv. Magistri Iohannis Hus *Polemica* (Opera omnia, XXII), vyd. J. Eršil, Praha 1966, str. 32: „Item estra, de summa Trinitate et fide catholica, capitulo 2º de Joachim, cuius doctrina prohibetur, ubi dicitur: „Si quis igitur sententiam vel doctrinam prefati Iochim in hac parte defendere vel approbare presumpserit, tanquam hereticus ab omnibus evitetur“.

⁸³ Srv. P. De Leo, *L'età costantiniana nel pensiero di Gioacchino da Fiore*, v: „Florensia. Bollettino del centro Internazionale di Studi Gioachimiti“, roč. 1, č. 1, (San Giovanni in Fiore) prosinec 1987, str. 9–34; za zpřístupnění všech informací, tákajících se Jáchyma z Fiore děkuji Prof. Salvatoreu Oliveriovi.

⁸⁴ Srv. Iochim Abbas Florensis, *Dialogi de prescientia Dei et predestinazione electorum*, vyd. G. L. Potestif, Řím 1995.

⁸⁵ Srv. K.-V. Selge, *Ein Traktat Joachims von Fiore über die Drangsale der Endzeit: De ultimis tribulationibus*, v: „Florensia“, roč. 7, (San Giovanni in Fiore) 1993, str. 7–20, edice str. 21–35.

⁸⁶ Srv. Místra Jana Husi Sebrané spisy, VI. *Spisy latinské*, vyd. M. Svoboda – V. Flajšhans, Praha 1904, VIII. *Poslední obrana Husova*, str. 100.

⁸⁷ Srv. R. Rusconi, *L'attesa della fine. Crisi della società, profezia ed Apocalisse in Italia al tempo del grande scisma d'Occidente (1378–1417)*, Řím 1979; k Giacomu Palladinimu z terama a Husovi srv. str. 120–132.

⁸⁸ Srv. R. Rusconi, *L'escatologia negli ultimi secoli del Medioevo*, v: „Florensia“, roč. 8–9, (San Giovanni in Fiore) 1994–1995, str. 173–191, zvl. oddíl 3. „Super flumina“: Avignone – Roma – Praga, str. 181–186.

⁸⁹ Srv. R. Cegna, *Appunti per una tipologia dello status Spiritus libertatis nella riforma boema e del Centro europa del Quattrocento e degli inizi del Cinquecento*, v: *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso Internazionale di Studi*

na úroveň apokalyptického vizionářství, a není divu, protože byl orientován jiným směrem,⁹⁰ stejně tak ovšem nelze nevidět, že se formuje v ovzduší těchto vizí, že viklefovské, pavlovské i augustinské podněty zasazuje na půdě teologické spekulace do výrazně eschatologické perspektivy, že rozhodující kroky činí nejen díky abstraktním logickým důkazům, ale i pod tlakem rozeznávání těchto „znamení“, ba že právě díky nim se domnívá, že se jí rozevřítá nejhlubší rozměr tajemství Písma a Boží vůle a že právě tato eklesiologie uvede do pohybu chiliastickou mentalitu. Jedním slovem řečeno, že je to tedy eklesiologie svou podstatou eschatologická, odpovídající času skonání věků, a tím také podmíněná a nesrovnatelná s eklesiologickými náhledy, jež tuto mentalitu nesdílejí či nechtějí přijmout. Na druhé straně pak svou mimořádnou silou, zpřítomňující atmosféru apoštolských dob bezprostředního očekávání parúsie, nutně musí uvrhnout do nejhlubší krize, ba do značné míry vytěsnit hierarchickou a mnohdy pragmatismem zatíženou eklesiologii všedního dne tak dlouho a tak těžce zkoušené církve.

Přítomné úvahy si nekladou nárok na úplnost, chtějí být spíše podnětem k diskusi, mířící k prohloubení uchopení Husova náhledu církve, jež by katolická i evangelická strana mohly společně sdílet.

Gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 17–21 settembre 1989, red. G. L. Potestf, Janov 1991, str. 351–378; Husa sleduje na str. 357–365, přičemž dokládá zjevný vliv, byť i konstatuje, že Hus nerozvinul důsledky těchto podnětů „in tutto il loro rigore e in tutta la loro esigenza ecclesiologia e sociale“, str. 359.

⁹⁰ Tamtéž, str. 355: „D'altra parte le mie costatazioni non devono meravigliare poiché Hus era impegnato su un altro indirizzo. Il suo insegnamento è spesso dedicato al concetto di verità, a quella verità che fa liberi dal peccato, dal demonio, dalla morte eterna e di cui parla la scrittura“: Gv 8, 32: „Veritas liberabit vos“.

PROPRIUM DE LECTIONE

Několik liturgických zkušeností evangelického faráře t.č. mimo službu

Faráři Jiřímu Štorkovi vděčný žák

Jan Štefan

PROPRIUM DE LECTIONE Einige liturgische Erfahrungen eines evangelischen Pfarrers, derzeit außer Dienst Der systematische Theologe plädiert in einer Studie aus der angewandten Liturgik für grössere liturgische Kreativität des evangelischen Pfarrers. Dieser darf am Predigttext nicht nur exegetisch, homiletisch und seelsorgerlich, sondern auch liturgisch arbeiten. Am Beispiel ‚Himmelfahrtsgottesdienst‘ illustriert er, wie das ‚proprium de tempore‘ um ein ‚proprium de lectione‘ (Apg. 1,1–14) zu bereichern wäre.

„Rozhodující událostí církevní praxe je a zůstává bohoslužba.“

Eberhard Jüngel¹

„Theologická věda bez praktické theologie je jako vtip bez pointy.“

Eberhard Jüngel²

V této ministudii z aplikované liturgiky shrnuji své několikaleté zkušenosti evangelického faráře, který neděli co neděli nejen kázal, nýbrž také vysluhoval sv. večeři Páně. Na otázku, PROČ jsem tak činil, zde odpovídat nehodlám – nechť zdůvodní své odchýlení od praxe většiny křesťanských církví ti, kteří tak nečiní.³ Rád bych naopak vydal počet z toho, JAK jsem

¹ Eberhard Jüngel: *Geistesgegenwart. Predigten I und II*, Tübingen 1979, Vorwort (1968), s. 3.

² Eberhard Jüngel: *Das Verhältnis der theologischen Disziplinen untereinander*, knižně in: *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München 1972, 34–58, teze 2.12 s. 56.

³ Srv. Pavel Filipi: *Hostina chudých. Kapitoly o večeři Páně*, Praha 1991, ss. 114nn, a Josef Smolík: *Kapitoly z liturgiky*, Praha 1960, ss. 25–36 (opatrněji, protože o třicet let dříve, s odvoláním na O. Cullmanna, Luthera a Calvina, a zejména K. Bartha). Nejvýznamnější evangelický theolog našeho století se netajil přesvědčením, že jak katolická bohoslužba se svátostí a občasným kázáním, tak evangelická bohoslužba s kázáním a občasnou svátostí představují torsa (*Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre. 20 Vorlesungen (Gifford-Lectures) über das Schottische Bekenntnis von 1560 gehalten an der Unibersität Aberdeen im Frühjahr 1937 und 1938, Zollikon 1938.*, s. 198n. Česky *Poznání Boha a služba Bohu podle učení reformace. Syllabus z 20 přednášek o Skotském vyznání z r. 1560*, přel. B. Pospíšil, Praha 1955, s. 127) a liturgickou reformu II. vatikánského

to dělal. Oblíbený argument svátostných abstinenců o možném zevšednění inflační večeře Páně totiž nepostrádá jistý kus pravdy: Při častém vysluhování mohou záhy zevšednět ne snad svátostný akt nebo živly chleba a vína, ‚materia‘ svátosti, nýbrž slova svátostné liturgie, svátostná ‚forma‘ (v rozšířeném smyslu slova).

Evangelický farář, který jako student strávil jeden semestr v semináři z homiletiky, ale nemusel (nemohl) navštěvovat seminář z liturgiky, je zvyklý v tzv. pravidelných, tj. nesvátostných bohoslužbách pracovat pouze s Biblií. Po agendě⁴ sáhne až při tzv. mimořádných, tj. svátostných bohoslužbách. Jako liturgický nedouk však agendu neumí používat. Zná jenom Bud' – Anebo: Charismatický přístup kazatele, který mluví ‚z hlavy‘ – liturgický přístup kazatele, který předčítá z knih.⁵ K agendárním textům, na jejichž principiální nezávaznost je hotov přísahat, se uchyluje jako k pomoci z nouze. Vyčerpán prací na svátečních kázáních, prostě předepsané či navrhované formule přečte (ne vždy ty pravé, protože neodlišil pevnou část každonedělních bohoslužeb – ‚ordinarium‘ – od proměnlivých částí – ‚propria‘ –), možná je zkrátí (spíše než rozšíří), nanejvýš je tu a tam v duchu svého theologického přesvědčení zmodernizuje či zaktualizuje (málokdy naopak zklassičtí či ztradicionalizuje). Navykl si užívat jeden jediný liturgický formulář – ten svůj. Večeře Páně, doprovázená písněmi neutrálními nebo velkopátečními, servírovaná jako univerzální krmě po

koncilu, otevírající mešní bohoslužbu hojnějšímu čtení Písma a biblickému kázání, Barth přivítal a dodával, že by jí na evangelické straně měla odpovídat obdobná liturgická reforma, která vrátí eucharistickou bohoslužbu do praxe každé neděle. (Např. in: *Gespräche 1964–1968*, GA 28, Zürich 1997, ss. 324, 360, 368, 416 = vše z r. 1967.)

⁴ *Agenda Českobratrské církve evangelické. Bohoslužebná kniha. Díl první*, Praha 1983. *Agenda Českobratrské církve evangelické. Bohoslužebná kniha. Díl druhý*, Praha 1988.

⁵ *Direktorium Agendy I*, s. 15 a *II*, ss. 28n, hovoří o rovnováze mezi liturgickou svobodou a pevnými liturgickými pořádky. Tím, že ponechává „plnou svobodu charismatickým projevům“ (II, 29) – s odkazem na novozákonní tradici (I, 2125) – však fakticky toleruje zažitý, duchu českobratrského antikaticismu, sektářského pietismu a biblicismu, věroučného liberalismu i barthianismu odpovídající liturgický chaos. Nebyli snad naši evangeličtí faráři po generace vychováváni liberály, daňkovci, hromádkovci neméně než barthiány a bultmannovci k volné volbě biblických textů a k modlitbám spatra? Vzpomínám, jak se mně jako začínajícímu mladému vikáři dostalo v polovině osmdesátých let vyčínění za to, že čtu modlitbu z agendy, a tím dávám špatný příklad členům sboru. Odkud se prý mají naučit sami se modlit? Nadějně znamení obratu signalizovala výše zmíněná Smolíková liturgická skripta, v jejichž úvodu nalezneme odvážné programové prohlášení: „Nemá tedy smyslu bojovat na půdě českého protestantismu proti ‚liturgii‘. Stojí však za to položit si otázku, zda naprostá ‚aliturgičnost‘ Českobratrské církve evangelické, někdy až křiklavá lhostejnost k bohoslužebným formám, není už předností českého protestantismu, výrazem jeho důrazu na Slovo, nýbrž právě naopak nejednou trapným dokladem nedostatečné odpovědnosti a vážnosti ke Slovu.“ (op.cit., s. 6)

celý rok na jeden způsob, pak opravdu po nějaké době zevšední. Ovšem i ten kazatel či ta kazatelka, kteří v rámci církevního roku rozlišují např. 4 neděle adventní a 6 neděl postních jako čas očekávání a příprav od 2 týdnů vánoc a 7 velikonočních nedělí jako času uskutečnění a naplnění, mohou pocítit rozpaky v druhé, neslavnostní polovině církevního roku, tvořené více než 20 nedělemi po sv. Trojici. Těm, kdo tuto nouzi pocítují, kdo volají po večeři Páně, která by voněla a chutnala jinak na Boží hod vánoční, jinak na Velký pátek a ještě jinak o 25. neděli po Trojici, jsou určeny následující teze a jejich aplikace na bohoslužbu – u nás pozapomenutého – svátku Nanebevstoupení Páně.

1. Teze

1.1. **Kérygmatické ztvárnění biblické perikopy v kázání není jedinou verbální podobou události Slova v evangelické bohoslužbě.**

1.2. **Rozvinutá (,ekumenická‘, ,katolizující‘) liturgie provázející eucharistickou bohoslužbu skýtá řadu možností, jak biblické čtení (,základ kázání‘) realizovat liturgicky.**

1.3. **Při praxi každonedělního vysluhování sv. večeře Páně se v liturgii otevírá – vedle (,katolického‘) ohledu církevní rok (,proprium de tempore‘) a (,charismatického‘) ohledu na přítomnou situaci (,proprium de temporibus‘) – prostor pro kazatelovu vlastní (,evangelickou‘) liturgickou kreativitu (,proprium de lectione‘).**

2. Bohoslužba na svátek Nanebevstoupení Páně

Předpokládám dvouohniskovou evangelickou bohoslužbu se službou Slova a stolu Kristova podle ordinaria nedělní bohoslužby s večeří Páně (viz *Agenda ČCE I*)⁶ a propria na příslušný svátek (viz *Agendě II*);⁷ jako text kázání perikopu ze *Skutků apoštolských* (Sk 1, 1–14).

2.1. Vstupní modlitbu

buduje Agenda⁸ trojstupňově (kupodivu ne trinitárně, nýbrž binárně: Syn – Duch) jako modlitbu děkovnou, kající a prosebnou. Její text, mnohmluvně ,biblicistní‘, volá po zkonkrétnění ,*de tempore*‘ i ,*de lectione*‘:

⁶ Formuláře A – D na ss. 31–65.

⁷ Nanebevstoupení Páně na ss. 179–182 + 195–197 (318).

⁸ *Agenda II*, 179n.

2.1.1. Díkčinění bych pojal raději retrospektivně jako ohlédnutí nazpět k čtyřicetidennímu zjevování Vzkříšeného učedníkům, než (dle Agendy) anticipačně jako výhled kupředu k dnešnímu usednutí Kristovu po Boží pravici.

2.1.2. Pokání za naši nedověru může zmínit naši únavu z ‚času mezi časy‘ a neschopnost rozeznávat časy: V starých historických církvích se projevuje nostalgickým ohlédnutím dozadu nebo nerozhodným přešlapováním na místě, v mladých letničních církvích naopak netrpělivým úprkem dopředu.

2.1.3. Prosbu bych jmenoval (dvoj-)jedinou: za ses(í)láním Ducha a za Kristův brzký druhý příchod.

2.2. Confiteor

pojaté jako veřejná zpověď⁹ je u nás spojováno s večeří Páně tak těsně, že se na jedné straně nedaří učinit je součástí každých (tedy i nesvátostranných) bohoslužeb, na druhé straně se jím namnoze stále ještě začíná bohoslužba Kristova stolu, zatímco jím podle Agendy má končit bohoslužba Slova. (Naproti tomu s vypuštěním veřejné zpovědi se dnes ve sborech ČCE tu a tam setkáváme – vzhledem k nepraktikování soukromé zpovědi to může vést až k zapomenutí, *quid sit peccatum*. Mnoho českých evangelíků však po desetiletí prožívalo a možná stále ještě prožívá při přijímání to, co katolíci, luteráni nebo anglikáni při zpovědi – ať už veřejné nebo soukromé.) Setrvání u zařazení *actu poenitentiae* po kázání podle *formulářů A, B, C* – pro jeho přemístění do vstupní modlitby zakončené klasickým *Kyrie* se vyslovují *formuláře D1* a *D2*, částečně i *B* – může mít své dobré důvody: Poznání a vyznání hříchu nejsou předpokladem pravého slyšení Božího slova, nýbrž jeho důsledkem. Teprve zvěstování Božího slova nás totiž demaskuje jako hříšníky a hříšnice a umožňuje nám vyznat nejenom naši generální hříšnost, nýbrž také naše docela konkrétní prohřešení. Vyznáváme-li, kým jsme dosud byli, vyznáváme zároveň, kým nadále nechceme být – a kým pro toto vyznání již opravdu nejsme.

Martin Luther v letech svého reformačního přerodu vyčetl z Pavlova *Listu Římanům*, že k poznání hříchu nedochází na široké cestě přirozenosti, sebezkoumáním, nýbrž na úzké cestě milosti, nasloucháním Božímu slovu. Potřebuji totiž spatřit sebe sama tak, jak mě vidí Bůh; reformátorovými smělymi slovy: „stát se hříšníkem“ („*fieri peccatorem*“), „uvěřit, že jsem hříšník“ (cf. „*credimus nos esse peccatores*“).¹⁰ Luterskému pořadí ‚Zákon – Evangelium‘ odpovídá tradiční a logické pořadí zpovědi: ‚lůst – vyznání – rozhřešení‘.

⁹ Srv. *Agenda I*, 24n.

¹⁰ *Der Brief an die Römer (Diui Pauli apostoli ad Romanos Epistola, 1515/1516)*, k Ř 3,5, D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1938 = WA 56, 233, 5n + 14–19.

Karl Barth reformační hamartologii a soteriologii radikalizoval až na (za?) samu mez únosnosti. Jeho základní hamartologická teze zní: „Že je člověk člověkem hříchu, co je jeho hřích a co pro něho znamená, je poznáváno tím, že je poznáván Ježíš Kristus, jen takto, takto skutečně.“¹¹ Vyznání hříchu je jedinou přiměřenou lidskou odpovědí na – zvěstování jeho odpuštění. Sami ze sebe nemůžeme svůj hřích poznat a vyznat; účinně konfrontování s Evangeliiem jej nemůžeme nepoznat a nevyznat. Barthovskému pořadí ‚Evangelium – Zákon‘ by tedy odpovídalo liturgické novum: ‚zvěstování již uskutečněného odpuštění – vyznání již odpuštěného hříchu‘. Sám jsem se k podobné liturgické schválnosti,¹² jež by byla barthovským dogmatismem, uchýlil během své farářské praxe snad jednou či dvakrát.

Agenda koncipuje úkon kajícnosti v trojtaktu 3 zpovědních otázek (*formuláře A, C*) / výzev (*formuláře B, C*). Evangeličtí faráři však právě na tomto místě služeb Božích zapomínají, že Agenda chápe tyto otázky jako otázky modelové, a usnadňují si práci tím, že je beze změny přejímají jako liturgické ordinarium (jako úvod k večeři Páně, nebo dokonce, zejména, užívají-li zkrácený *formulář A*, jako jedinou ‚liturgii‘!), místo aby z textu, případně z poselství svátku sami formulovali, v čem pod světlem Božího slova spatřujeme svůj hřích, hřích který pro nás ztratil svou někdejší bezejmennost.

2.2.1. Vyznání vin

Formulář A vyslovuje jak učiněné špatné (*peccata comissionis*), tak neučiněné dobré (*peccata omissionis*), *formulář B* zmiňuje solidaritu v hříchu. (*Formulář D1* – úryvky z Ž 139 v kraličtině! – je zcela nepoužitelný, *formulář D2* jmenuje pouze naši praktickou nedověru vůči Kristu Králi.) Konkretizace ‚de lectione‘ např.:

(A)¹³ „...vyznáváme svůj hřích“: *Cítíme se osiřelí, jsme netrpěliví, zahledění do minulosti a k zemi / do budoucnosti a k nebi, a nečekáme dychtivě a s radostí nový příchod Tvého Syna.*

(B)¹⁴ „Přiznáváš, že spolu s nimi neseš vinu za bídu světa“, *kteřý se cítí být ponechán sobě napospas?*

2.2.2. Víra v odpuštění

Formulář A obsahuje klasickou soteriologii významu Kristovy smrti a Kristova zmrtvýchvstání. Soteriologie *formuláře B* zahrnuje – trojanov-

A kdychom snad – je to možné? – při sobě žádný hřích nenalezli, pak máme svému hříšnictví věřit ‚pouhou vírou‘: „*Sola fide credendum est nos esse peccatores*“ (WA 56, 231, 9n)!

¹¹ Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik IV/1 (Die Lehre von der Versöhnung, 1953)*, s. 430.

¹² Agenda je ovšem naznačuje: „Poněvadž evangelium předchází zákon, je možno změnit staré pořadí a vyjít z víry v Kristovu smírcí obět jako projev lásky, na který odpovídáme pokáním a touhou po novém životě.“ (I, 25)

¹³ Agenda I, 33.

¹⁴ Agenda I, 40.

sky¹⁵ – i Ježíšův pozemský zápas proti Zlému a zlu, vynechává ovšem završení tohoto zápasu velikonočním vítězstvím. Specifikace ‚*de tempore*‘ umožňuje střídavě akcentovat ten či onen z „*velikých skutků Božích*“ (Sk 2, 11):

(A)¹⁶ „...*Krista, který za nás zemřel a pro nás je živ*“, *k našemu dobru vstoupil na nebesa, na pravici Otcově se nás zastává a přijde obnovit království pro Izrael. „Věříme v moc jeho smrti a vzkříšení“, věříme v moc jeho přímluvy.*

(B)¹⁷ „...*Ježíš Kristus, Syn Boží*“ *a Syn člověka z rukou svého Otce obdržel nový život a byl jako první z lidí přijat do nebeské slávy.*

2.2.3. Ochota odpustit ostatním

Zájem českého evangelíka tradičně nejvíc poutá poslední zpovědní otázka, artikulující ve *formulářích A, B* naši připravenost odpustit druhým jejich provinění proti nám. Pozor: Pojmenovat cizí hřích není snazší než pojmenovat hřích vlastní! (Pouze luterský *formulář C* se odvažuje vyslovit naše odhodlání hříchy neopakovat.)

2.2.4. Slovo milosti

by nemuselo být stereotypní absoluční formulí právního charakteru. Pestrosti hříchu odpovídá ještě větší pestrost milosti.

„*Vždyť Kristus nevešel do svatyně, kterou lidské ruce udělaly jen jako napodobení té pravé, nýbrž vešel do samého nebe, aby se za nás postavil před Boží tvář.*“ (Žd 9, 24)

„*Nezanechám vás osiřelé, přijdu k vám.*“ (J 14, 18)

2.3. Eucharistická modlitba

Největší nouzí protestantské praxe večeře Páně je její soteriologický individualismus. Reformační teologii kříže / Ukřižovaného odpovídá večeře Páně soustředěná na golgotskou oběť a drama omilostněného hříšníka. Eucharistickou modlitbu vypustili již táboři a po nich i Luther. Její reintegrace do protestantské bohoslužby představuje v českém evangelictví ekumenický počín číslo jedna: Obohatí naše svátostné stolování o „*eucharistický*“ rozměr ...*díkuvzdání za dosavadní Boží spásné činy, vrcholící*

¹⁵ Snad nejpregnantněji v *Odpovědi na kritickou recenzi Petra Macka „Milost a pravda“: „Spásným činem není ukřižování, ... nýbrž Ježíšův život.*“ In: *Teologická reflexe 1995/1*, 82–85, s. 84.

¹⁶ *Agenda I*, 33.

¹⁷ *Agenda I*, 40.

*Kristovou obětí*¹⁸ a povede spolehlivě a rychleji než cokoli jiného „*k znovuobjevení bohatství stolu Kristova*“, po němž volají tvůrci Agendy.¹⁹ Jedná se jak o bohatství vertikály: radostné motivy velikonoční a letniční (perfektní, přítomní i futurální eschatologie), tak o bohatství horizontály: neméně radostné motivy koinónické (realizované i vytoužené společenství bojující, trpící i zvítězilé církve).

2.3.1. Preface

Preface pro svátek Nanebevstoupení uvádí *Agenda II* pouze pro formuláře *D1 a D2*;²⁰ obsahují jednu jedinou větu o dnešním svátku (podle Fp 2, 9/8–10), chybí upozornění, že velikonoční prefaci formuláře *B* je třeba nahradit vlastní prefací. Navrhují uchýlit se o pomoc k římské prefaci „*de Ascensione Domini*“,²¹ která rozvíjí dobře barthovsko – rahnerovskou myšlenku „*assumptio carnis*“:

„*Neboť on, Král slávy, vítěz nad hříchem a přemožitel smrti, vyzdvižen na nebesa, usedl DNES po tvé pravici. Andělé žasnou, že člověk je soudcem světa a pánem vesmíru. A my se radujeme, že tvůj Kristus nepřestal být jedním z nás, že je náš prostředník u tebe a zůstává mezi námi. My k němu patříme navěky a skrze něho se jednou náš život naplní v tobě.*“

¹⁸ Pavel Filipi: *Hostina chudých. Kapitoly o večeři Páně*, Praha 1991, s. 67.

¹⁹ *Agenda I*, 26n. Škoda, že v jejím II. dílu nevynesli „*z původního bohatství, ekumenickou církví dnes znovu objevovaného*“, více eucharistických modliteb. *Agenda II* přináší pouze dvě další (II, 298n + 371nn), zcela opominuty zůstaly klasické preface; navíc preface formuláře *B* a *D1* (I, 41, 58) vzbuzují dojem ordinarií, zatímco se jedná o propria, totiž preface velikonoční. Liturgicky orientovaný farář může sáhnout po *Eucharistické modlitbě švýcarských reformovaných církví* (viz níže) nebo klasických eucharistických textech, které uvádí v své monografii P. Filipi (ss. 123–144), liturgicky vzdělaný farář se může pokusit o vlastní překlad z cizojazyčných agend sesterských evangelických církví nebo o adaptaci eucharistických modliteb z římsko-katolického misálu. Katolický ekumenik Otto Hermann Pesch konstatuje: „*Nejen v USA, ale i v Německu jsou luterští pastoři oprávněni užívat při bohoslužbě večeře Páně naši druhou eucharistickou modlitbu, tj. první ze třech nově zavedených.*“ (= *Český misál*, ss. 295–298). Je si však vědom, že „*způsob, jak nově eucharistické modlitby, především čtvrtá, formulují bez ekumenického ohledu, obětní charakter eucharistie, nikdy nedosáhne souhlasu evangelické teologie*“. In: *Druhý vatikánský koncil 1962–1865. Příprava – průběh – odkaz*, Praha 1996, ss. 132 + 375, pozn. 13. Z něm. orig. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1994.

²⁰ *Agenda II*, 196n.

²¹ *Český misál pro neděle a význačné dny liturgického roku*, Praha 1977, s. 255. (Slavnost Nanebevstoupení Páně na ss. 252–256.)

Tváří v tvář stále přežívajícímu heterodoxnímu monofysitismu, pojímajícího inkarnaci jako dočasný lidský převlek / šat, který opět už pouze božský Kristus se sebe s úlevou shodil před nebeskou branou, není nikdy málo důrazu na to, že člověk Ježíš přijal lidské tělo natrvalo, provždycky, že tedy s jeho nanebevstoupením již přišlo do nebe oslavené lidské tělo.

2.3.2. Anamnéze

v rámci rozpomínky na dějiny spásy zpravidla výslovně jmenuje událost Kristova nanebevstoupení a usednutí po Boží pravici jako poslední etapu (dosud) realizovaného díla záchrany. V *Krédu (Apoštolském i Nicejsko-cařihradském)* se v tomto momentu protínají všechny tři časové roviny: „*VSTOUPIL ... SEDÍ ... PŘIJDE*“. Právě proto, že jde o slova, která se neděli co neděli opakují, je po mém soudu dobré ono DNES nanebevstoupení zdůraznit: slovně, zesílením hlasu, nebo naopak tichým pozastavením.

*Formulář B:*²²

„Připomínáme si dílo ...našeho Spasitele Krista;“ DNES jsme si zvláště připomněli den, kdy byl po čtyřiceti dnech svého zjevování učedníkům vzat vzhůru.

*Alternativní eucharistická modlitba:*²³

„...dovolávající se všeho, co On pro nás učinil svým křížem a vzkříšením, VSTOUPENÍM NA NEBE a sesláním Ducha svatého...“

*Eucharistická modlitba Linské liturgie:*²⁴

„...zvěstujeme jeho vzkříšení a vstoupení do slávy, kde koná službu Velekněze a přimlouvá se za nás za všechny (chvíle ticha), a očekáváme jeho slavný příchod.“

*Eucharistická modlitba švýcarských reformovaných církví:*²⁵

„...konáme památku života a díla Tvého Syna ...jeho vzkříšení a“ DNES zejména jeho „nanebevstoupení“, umožňujícího jeho nové a nové přicházení mezi nás...“

2.3.3. Epikléze

by neměla být vnímána jako nějaká magická formule, kterou je třeba přesně v přesném znění jako ‚password‘ stále stejně opakovat. Jak letniční odkaz perikopy, tak blízkost svatodušních svátků umožňuje prosbu o dar Ducha specifikovat:

²² *Agenda I*, 41.

²³ *Agenda II*, 299.

*Formulář B:*²⁶

„...sešli svého svatého Ducha,“ kterého slíbil Tvůj Syn a náš Spasitel apoštolům v den svého nanebevstoupení...

*Alternativní eucharistická modlitba:*²⁷

„Sešli svého svatého Ducha na toto společenství,“ ...jako jsi jej podle Synova zaslíbení seslal na učedníky v den letnic...

*Eucharistická modlitba Lidské liturgie:*²⁸

„Vylej toho Ducha ohně,“ jako byl vylit na apoštoly v Jeruzalémě...

*Eucharistická modlitba švýcarských reformovaných církví:*²⁹

„Sešli na nás Tvého Ducha svatého,“ jehož zaslíbil při odchodu k Tobě Ježíš svým učedníkům a učednicím...

2.3.4. Memento (Communio sanctorum)

Církev netvoří pouze náš malý hlouček zde a nyní shromážděné církve bojující plus něco málo těch, na které jsme s to si ještě vzpomenout, nýbrž také (a především) široký zástup „oblaku svědků“ (Žd 12, 1): těch, o nichž mluví Písmo v čase minulém a o nichž smí a má mluvit církev v liturgii v čase přítomném jako o živých. Ne snad jako o těch, kteří *„ač zemřeli, ještě mluví“* nýbrž jako o těch, kteří *„zemřeli a jsou živi v Pánu“*. Některá jména bývají vyslovována častěji nebo vždy, jiná jsou zmiňována občas. Perikopa vybízí k tomu vyjmenovat protagonisty a protagonistky vzpomínané jeruzalémské události: apoštoly a Ježíšovu širší rodinu (rozhodně při tom nezapomenout – evangelista ji jmenuje! – na matku Páně Marii.

*Formulář B:*³⁰

„...následovali ...dobrého příkladu“ Tvých vyznavačů a vyznavaček, počínaje učedníky a Tvou širší rodinou, kteří podle Tvého příkazu čekali v Jeruzalémě na sestoupení Tvého Ducha...

*Alternativní eucharistická modlitba:*³¹

„A dej nám společenství se všemi Tvými vyznavači“: s Petrem, Janem, Jakubem, Ondřejem, Filipem a Tomášem, Bartolomějem

²⁴ Agenda II, 371.

²⁵ Český překlad Václava Ventury in: *Křesťanská revue*, XLVIII/ 3–4 (1981), 74n, s. 75.

²⁶ Agenda I, 42.

²⁷ Agenda II, 299.

²⁸ Agenda II, 371.

²⁹ KR XLVIII, 75.

³⁰ Agenda I, 43.

³¹ Agenda II, 299.

a Matoušem, Jakubem Alfeovým, Šimonem Zélótou a Judou Jakubovým, spolu se ženami, s Marií, matkou Ježíšovou, a s jeho bratry, čekajícími naplnění všech Tvých zaslíbení...

*Eucharistická modlitba Lidské liturgie:*³²

„Doved' je do slávy a radosti, kterou jsi připravil pro všechny v Tvé přítomnosti, spolu s blahoslavennou pannou Marií...apoštoly a mučedníky...“

*Eucharistická modlitba švýcarských reformovaných církví:*³³

„Spojení s Tebou a ve společenství všech věřících pamatujeme také na svědky všech dob,“ na jedenáct Tvých učedníků, na ženy, které Tě spatřili vzkříšeného, na Tvou matku a na Tvé bratry...

2.4. Večeře Páně

Je-li jednou z možností jak zakončit kázání jeho vyústění do prosté recitace nyní již komentovaného, explikovaného a aplikovaného biblického textu (jeho klíčového verše), je tím spíše možné dát zaznít biblickému čtení před přijímáním, a zejména po přijímání. Slova Písma a přítomné dění se tak vykládají navzájem. Jde o okamžik vyvrcholení celé bohoslužby: Časové roviny se protnulý, komunikanti se stali Ježíšovými současníky, účastníky jeho pokračujícího příběhu.

2.4.1. Před communionem:

„Tento Ježíš, který byl od vás vzat do nebe, znovu přijde právě tak, jak jste ho viděli odcházet.“ (Sk 1, 11b)

2.4.2. Po communioni:

„Dostanete sílu Ducha svatého, který na Vás sestoupí, a budete mi svědky až na sám konec země.“ (podle Sk 1, 8)

2.5. Oznámení a přímluvy

Jedním z následků hříchu je naše zapomnětlivost. Jak oznámení, tak přímluvy – per definitionem nejspontánnější část bohoslužby! – paradoxně trpívají nepravou ‚liturgizací‘: Opakují se tytéž stereotypy lidských potřeb a nouzí. Rozvázání pout hříchu s sebou přináší mj. oživení naší špatné paměti. Pro nestandardní potřeby a nouze naše i našich bližních nám má otevřít oči nejen mediální zpravodajství (je-li třeba znát aktuální situaci, potom nedělní!), nýbrž především samy biblické texty. **Dietrich Bonhoeffer**

³² *Agenda II, 372.*

³³ *KR XLVIII, 75.*

nám znovu otevřel oči pro biblické ‚předposlednosti‘ a ‚pozemskosti‘, které odkazují k ‚multidimenzionalitě‘, ‚polyfonii života‘.³⁴

Sváteční perikopa neupozorňuje na žádnou konkrétní nouzi, jíž bychom my mohli vlastními silami a prostředky nějak odpomoci nebo kterou bychom měli svěřit do rukou nebeského Krista. Obě přímluvné modlitby Agendy na svátek Nanebevstoupení se blíží našim liturgickým kritériím; první rekapituluje pašijové a velikonoční události, druhá se soustřeďuje na dílo misie – obě s eschatologickým výhledem.³⁵

Vzkříšený Pane, který jsi po čtyřiceti dnech svého zjeování učedníkům vstoupil do nebe, kde se po Boží pravici přimlouváš za nás a za všechno stvoření,

prosíme Tě za křesťanstvo, aby nezapomínalo slavit svátek Tvého Nanebevstoupení;

způsob, abychom nezůstávali zasněně zahledění do minulosti, ani blouznivecky neutíkali do budoucnosti, nýbrž byli Ti svědky právě dnes a na místě, kam jsi jednoho každého z nás postavil;

nedopusť, abychom se v tomto čase cítili na zemi sirotky a žili jako ti, kdo nemají než sami sebe;

dopřej nám dobrý týden, prožívaný v radosti z Tvého vzkříšení a nanebevstoupení a v očekávání letnic Tvého Ducha.

³⁴ Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuauflage.* Hg.v. E. Bethge. München 1970, ss. 175n (=1943), 368n, 331–334, 340n (=1944). Česky: *Na cestě k svobodě. Listy z vězení,* Praha 1991, ss. 149n, 238n, 210nn, 222n.

³⁵ *Agenda II,* 181n, 196.

NOVÝ POKUS O VÝKLAD PODOBENSTVÍ

Jiří Mrázek: O kozlech, ovcích a lidech. Ježíšova podobenství podle Matoušova evangelia. Třebenice (Mlýn) 1997, 150 stran.

Mladý novozákonník na Evangelické teologické fakultě UK, známý našim čtenářům z četných recenzí i samostatných článků, se rozhodl zpřístupnit veřejnosti něco ze své odborné práce. Čtyřiaadvacet Ježíšových podobenství, jež do svého evangelia zařadil Matouš, si zvolil za předmět svého výkladu v nevelké knížce, určené širšímu publiku.

Kategorii „podobenství“ autor neklade přísné meze a vykládá i ta „mini-podobenství“, jež se pokládají spíše za „obrazné výroky“, protože v nich je slabý moment děje, např. výrok o soli země (Mt 5,13), perlách sviním (7,6) aj. – Při výkladu užívá vlastního překladu, „ne proto, že by ekumenický překlad ... nepostačoval“, nýbrž proto, aby mohl navrhnout své vlastní odstavcování, podtržené místy vlastními mezititulky (s. 11). – Výklad každého podobenství je strukturován podle jednotného schématu: Pod nadpisem „*zvláštnosti*“ si Mrázek všímá, co je (či bylo) v podobenství provokativní. Pro jeho pojetí je důležitý pojem „*role*“ jednajících postav, stejně tak jako analýza „*vnitřních vztahů*“ mezi těmito rolemi. Mrázek se rovněž snaží vzít vážně „*souvislost Ježíšova příběhu*“, do které je u Matouše podobenství vřazeno. V závěru podává náhled na „*jiné výklady*“, které se v dějinách objevily, aniž chce podat jejich plný výčet. Tato jasná a vcelku teologicky plausibilní struktura umožňuje, aby i nepoučený čtenář nahlédl do vypravěčské strategie „Matoušovy“ a ovšem i do exegetické (hermeneutické) strategie vykladačovy.

Jaká je to strategie? Mrázek v úvodní kapitole odmítá oba extrémní dějiny výkladu podobenství: Přihlásí se k Jüllicherovu odmítnutí alegorického výkladu, hledajícímu v podobenstvích u každé jednotlivosti „druhý smysl“ (zde upřesníme, že to nebylo „na začátku našeho století“, s. 5; první vydání Jüllicherových „*Gleichnisse*“ vyšlo 1899), ale zároveň se nepřihlašuje k Jüllicherovu návrhu, který se na dlouhá desetiletí stal neproblematizovatelným standardem, abychom v každém podobenství hledali toliko jediné *tertium comparationis*, jedinou pointu, jediný vrchol. „Obojí je tak trochu pravda a obojí je tak trochu vedle...Jde spíše o to, do podobenství vstoupit a zkusmo si přenést jeho vnitřní logiku na svou situaci“ (s. 6). „Vstoupit do podobenství“: zde je jádro Mrázekova vlastního pojetí. Podobenství mají „zvoucí“ povahu, nabízejí různé „logiky“ a lákají k přijetí logiky Vypravěče = Ježíše, ke s-rozumění s ním. Podobenství „chtějí čtenáře nebo posluchače přesvědčit“ (s. 8). (Proto Mrázek klade takový důraz na „role“ a jejich vnitřní vztahy.) Tím se Mrázek jasně odlišuje od jiného klasika exegese podobenství, od J. Jeremiase (*Gleichnisse Jesu* 1947), který v podobenstvích spatřoval především polemiky (*Streitgespräche, Kampfhandlungen*), ač ovšem jeho žačka E. Linnemann (*Gleichnisse Jesu* 1961) ve stopě svého učitele už narazila na meze tohoto pojetí a mluví také o „*Einverständnis*“ stejně tak jako I. Baldermann (*Einführung in die Bibel*, 1988³) o „*Einsichtigkeit der Konse-*

quenzen“, přimeme-li nabízené role. Jeremiasův problém, do jakého „původního“ kontextu podobenství zněla, Mrázek řeší poukazem k „souvislosti Ježíšova příběhu“ v podání prvního evangelisty, tj. neklade otázku historicky (kde by, jako Jeremias, musel být odkázán na hypotézy), nýbrž literárně-analyticky: z hlediska „makrotextu“ Matoušova evangelia. – Návrh H. Wедера (Gleichnisse Jesu als Metapher 1978), aniž jej zmiňuje, Mrázek v podstatě neodmítá, ale nerozvádí: musel by v jednotlivých případech hledat metaforickou potenci jednotlivých obrazů, nejspíše ve Starém zákoně; ví o tom (s. 99), ale nepracuje s tím.

Svým hledáním toho, co je v podobenstvích jejich zvláštní „provokativnost“, a to i vzhledem ke konvenčním výkladům, Mrázek jen podtrhuje tuto svou metodiku. Z mnoha příkladů uvedme jeho poukaz na to, že v podobenství Mt 20,1–16, tradičním klišé označovaném jako „o dělnících na vinici“, „se za celý den na vinici ani nepodíváme. Celé podobenství se odehrává na tržišti...“ (79). Není to významné upozornění, v čem je těžisko podobenství – a zároveň pokyn, abychom texty četli přesně?

Kdybychom Mrázka měli zařadit do nějaké „školy“, nejspíše bychom uvažovali o tzv. „rétorické kritice“ která si v posledních dvou desetiletích získává stále více stoupců. Zda se jím Mrázek stal spontánně nebo programově, nedovede recenzent posoudit. Tato metodika se soustřeďuje k principům, jimiž vznikl biblický text jako *text persuasivní* povahy, snaží se přijít na kloub „textualitě“ textů, nikoli jejich historicitě. Apoštol Pavel – autor textů není totožný s Pavlem z Tarsu, historickou postavou;

ale co známe o historické postavě Pavlovi jiného, než jeho texty? Anebo obecněji: Záměrem biblických autorů (tradice) přece nebylo informovat, popsat, nýbrž získat, a k tomu cíli bibličtí autoři užíli speciálních strategií. Podobenství jsou ovšem tím nevhodnějším biblickým materiálem, na němž je tuto metodiku možno demonstrovat, takže Mrázek zde použil nesporně „komparativní výhody“. Nezanedbatelnou předností „rétorické analýzy“ je její homiletický potenciál – ona snadnost, s níž je schopna transferu minulého poselství do současnosti tak, aby dnešní posluchač byl „vtažen“ do dějství, o němž mluví biblický text. Toho si všímají američtí homiletikové (Long, Achtemeierová, aj.) v rostoucí míře. – Otázkou zůstává, zda je možno této metodiky užívat bez jejich filozofických a světonázorových kořenů, tkvících v postmodernistickém přesvědčení, že relevantní realita je vytvářena toliko komunikativními strategiemi jazyka, sémantickou hrou, před čímž varuje jeden z protagonistů této metodiky, upozorňuje na její „démonický“ charakter: „Koneckonců Lucifer... je Velký Rétor. Ale jaký svět nám zůstane, když se rétorika, jež je neodbytně také démonická, se stane fundamentem poznání a skutečnosti?“ (J.H. Amador: *The Word Made Flesh – Epistemology, Ontology and Postmodern Rhetorics*. In.: *The Rhetorical Analysis of Scriptures*, ed. by S. E. Porter and Th. H. Olbricht, Sheffield 1997, 64).

To jsou však jen velmi vzdálené poznámky na okraj metody výkladu, které Mrázek užil. Nikterak nemají snížit hodnotu novosti jeho přístupu k podobenstvím a jeho přínos k české literatuře k tématu, kterou relevantně značkují monografie Žilkova (1930) a

monografie Mánkova (zde doplníme Mrázkovi chybějící vročení: 1972, s. 146). Mrázkův výklad podobenství je čtivý, podaný jazykem živým, místy se dotýkajícím hranice frivolnosti (ale na to si bude muset stárnoucí recenzent u mladších kolegů už konečně zvyknout), bez vážnějších provinění proti češtině (s výjimkou hrubé chyby na s. 120); na s. 97

vypadla poznámka pod čarou. Povaha knižnice, v níž svůj výklad vydává, autorovi neumožnila rozsáhlejší vědecký aparát a diskusi s odbornou literaturou. Knižka sama však prozrazuje na nejednom místě, že toto všechno nebylo absentní, ale „spadlo pod stůl“, resp. zůstalo v zásuvce pro pozdější použití. Již se na ně těšíme.

Pavel Filipi

MYŠLENÍ SKUTEČNOSTI

Ladislav Hejdánek, Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti, OIKOYMENH, Praha 1997; soubor článků, 196 stran.

Všem zájemcům z řad filozofů a teologů se konečně dostaly do rukou texty Ladislava Hejdánka, vydané porůznu během posledních třiceti let, týkající se filozofické problematiky nepředmětnosti. Můžeme se tak v ucelené, byť ne systematické, podobě seznámit s myšlenkou, která navzdory oněm třiceti letům zůstává aktuální a v českém prostředí, jež se nyní navrácí k nejrůznějším tradicím a osvědčeným vzorům, vlastně i ojedinělá. Třebaže se autor ani tentokrát nezapomene pochvalně zmínit o svých českých učitelích a inspirátorech (Masaryk, Rádl, Kozák...), je jasné, že kritika zpředmětňování vychází z určité radikalizace původně fenomenologického přístupu. Hejdánek sám mluví o „radikalizaci a jakési ‚ontologizaci‘ fenomenologie“ (str. 149). Myšlenku „nepředmětnosti“ a požadavek „nezpředmětňování“ je tedy třeba vidět v širším kontextu celého proudu tzv. „fenomenologie nezjevného“, zabývající se mimo jiné, podobně jako Hejdánek, řadou témat, jež byla dosud

pokládána za doménu teologie. Francouzský filozof Dominique Janicaud v této souvislosti mluví dokonce o „teologickém obratu ve fenomenologii“. Hejdánek na několika místech výslovně upozorňuje, že na své cestě za „nepředmětností“, tedy za pravou skutečností, za děním, bytím, pravdou, musíme vykročit mimo rámec pouze „daného“, který byl také v pozitivisticko-fenomenologické tradici pokládán za rámec „vědeckého“ myšlení, za nímž už následuje pouze čirá libovůle myšlenkové spekulace, metafyzika.

Jak už bylo řečeno, autor nevykládá problematiku systematicky, ba přímo na „zevrubné monografické zpracování“ rezignuje nebo je spojuje s „dost nepravděpodobnou okolností, že by (vydané texty – jk) vyvolaly širší zájem nebo diskusi“ (str. 194). Za „odborně vyčerpávající“, byť pro nepřipraveného čtenáře možná „příliš nesnadnou“, považuje autor ústřední studii *Nepředmětné myšlení a nepředmětná skutečnost* z roku 1982. Problematika „zpřed-

měťňování“ a „nepředmětnosti“ je v ní vyložena dosti podrobně a představuje tak jádro celého sborníku. Pozornosti teologů lze kromě ní ještě vřele doporučit práci závěrečnou *Filosofický problém nepředmětnosti a jeho možný theologický dosah*. Zajímavou a nejvýmluvnější ukázkou toho, s jakými obtížemi se setkáme, pojednáváme-li pojmově o nepředmětné skutečnosti, představuje práce *K otázce méontologické archeologie*. Nefilozofové a studenti asi udělají nejlépe, začnou-li chronologicky dvěma menšími pracemi z let šedesátých (*Svět bez člověka* a *Filosofie člověka* a tzv. „nepředmětné myšlení“) a „fragmentem“ z roku 1982 (*Nepředmětné myšlení*), jež řešením dílčích otázek do celé problematiky pozvolna uvádějí.

Problém „zředměťňování“

Zředměťňování je podle Hejdánka základní formou poznání, jež historicky vzešlo z řeckého vynálezu pojmovosti, z „umrtvení“ veškerého dění, vývoje, pohybu, neoddělitelné patřících k pravé skutečnosti, avšak unikajících našemu poznání, a z obratu pozornosti k tomu, co „trvá“ napříč změnami (ARCHE). Tím, že si z živoucí skutečnosti učiníme „předmět“ poznání, že na ni zaměříme svou pozornost (v intencionálním aktu) zaměníme vlastně pravou skutečnost za naši konstrukci. Zajímavá je v této souvislosti etymologická distinkce u latinského slova „*obiectum*“, jež může být odvozeno jednak ze slovesa „*ob-iaceo*“ (ležím před), jednak „*ob-iacio*“ (před-hazují), přičemž druhý případ, odpovídající mimochodem českému „před-mětu“, pěkně vystihuje naši vlastní zředměťňující aktivitu. Že to není naprosto náhodná shoda dokazuje Hejdánek například též nalezením slova

„*Gegenwurf*“ (oproti obvyklému „*Gegegenstand*“) ve staré němčině (str. 74–75).

Přestože zředměťňování založilo úspěšnou tradici evropských věd, stalo se též hlavní příčinou jejich krize. Zředměťňující myšlení má za to, že jeho předmět je „celý před námi“, je celý dán a to jako to, co je vskutku empiricky dáno a zároveň i to, co si k této danosti konstituují (odvrácená strana předmětů, atd.). To se však nikdy nemůže stát skutečnou daností a naše poznání tak setrvává v ryze ideální rovině. Podobně nebere tento druh myšlení ohled na časovost jsoučna, na jeho dění, ale pouze vytrhává, „abstrahuje“ neproměnnou přítomnost. Souvisí to i s řeckým pojetím myšlení jako zření (THEOREIN). Oproti tomu hebrejský důraz na slyšení, které sice také provádí jisté „podržení“ a „předjímání“ (retenci a protenci) a konstruuje tak svého druhu „přítomnost“, avšak s mnohem větším ohledem na „uplývání“ a „přicházení“ (str. 180–181). Oproti svým dřívějším pracím ze sborníku *Filosofie a víra*, OIKOYMENH, Praha 1990, však autor nyní nebere větší ohled na hebrejskou tradici evropského myšlení právě pro její „narativnost“, nepojmovost. Pojmovost a reflexe zůstávají pro Hejdánka základními kameny myšlení, a to i myšlení snažícího se „nezředměťňovat“, alespoň do doby než bude vynalezen adekvátnější prostředek výrazu. Nutno mít ovšem stále na paměti, že naše zředměťňující intence jsou doprovázeny bezpočtem intencí nepředmětných a směřují nejen k „bezprostředně“ danému empirickému jsoučnu (jež Hejdánek nakonec v reflexi odhalí jako jakousi předmětnost prvního řádu – str. 159), ale vědomě se „otevírají“, „vycházejí vstříc“ přicházejícímu bytí.

Zpředmětňující myšlení zpravidla zaměřuje své vlastní konstrukty (intencionální předměty) za pravou skutečnost (ontické předměty), ba dokonce první druhému nadřazuje. Tato hypostaze ideálních jsoucen, jež nabyla klasické formy v platonismu, nicméně provází zpředmětňující myšlení až dodnes. V důsledku toho mohla vzniknout též ontologie nerozlišující mezi pravou jsoucností a pouhým konstruktem, „hromadou“, „agregátem“, jak Hejdánek nazývá všechna ta (domnělá) jsoucna, jež nemají pramen své jednoty jinde než ve „zpředmětňující“ schopnosti lidského poznání. Myšlení nepředmětnosti tak zároveň vznáší požadavek nové ontologie, která nebude ze skutečného, pravého jsoucna vytrhávat pouze přítomnost, ale bude ho chápat v celostné jednotě jeho dění, rození, růstu, zánikání a která nebude ve jsoucnu spatřovat pouze jeho vnějšnost, ale též nezvnějšnitelné „prameny“ jeho bytí.

Problém „nezpředmětnitelného“

Je nepochybným faktem, že každá předmětná intence s sebou nese balík intencí „nepředmětných“ – každá výpověď předpokládá velké množství zamlčeného, bez něhož ovšem není smysl výpovědi pochopitelný, „věta vytržená z kontextu je poloněmá“ (str. 102). Totéž platí i pro myšlenku nevyslovenou, pro mínění. Na ilustraci uvádí autor anekdotický příběh o manželích, jejichž řeč předmětně vypovídá o něčem zcela jiném (teploměr) než je ve skutečnosti míněno (zda si obléci svrchník). Zde ovšem ono nepředmětné míněné může být snadno zpředmětněno. Mnohem větší důležitost pro myšlení nepředmětnosti mají skutečnosti, jež prostě zpředmětnit nelze a lze-li o nich

něco smysluplného vypovědět (Hejdánek oproti mladému Wittgensteinovi soudí, že ano), pak pouze „nepředmětně“ tak, že mluvíme o něčem jiném.

Bytostně nezpředmětnitelnou skutečností je „*e definitione*“ subjekt, třebaže jej silná zpředmětňující tendence evropského myšlení, jmenovitě Descartes, chtěla jako předmět, „*res*“ pojmout. Teprve Leibnizova myšlenka monády jako jakéhosi subjektu bez vnějšnosti, bez oken a dveří, a na to navazující „subjektivistická“ tradice německého idealismu vedly, podle Hejdánka, díky své „hypertrofii subjektu“ alespoň k otevření této specificky nezpředmětnitelné otázky a zahájily tak vlastní tradici nepředmětného myšlení. Subjekt jako ryzí non-objekt je pro Hejdánka základním typem pravého jsoucna, označovaného též s odkazem na Teilharda de Chardin přirozenou jednotkou, která princip své jednoty čerpá ze sebe. Kromě „lidských“ subjektů to jsou samozřejmě všechny organismy („organické jednotky“), na nižší úrovni pak elementární částice. Hejdánek zde úmyslně nemluví o jsoucnu, ale o „události“. Dalším příkladem nepředmětné skutečnosti je podle Hejdánka (v kantovsko-fenomenologické tradici) „svět vcelku“ (str. 119), který nemůže být v žádném případě představován ani jako souhrn všech „zpředmětnění“ vykonaných nějakým subjektem (těmi si vytváří leda nějaké vlastní „osvětí“). „Svět vcelku“ nemá svou integritu ani skrze nějaký subjekt, ani skrze vzájemné aktivity nižších subjektů. Pouze „subjekt vysoké úrovně“ se k němu může vztáhnout ne pouze jako k „osvětí“, ale jako k nezpředmětnitelné pravé skutečnosti. – Skutečností, kterou nelze zpředmětnit, je v neposlední řadě židovsko-křesťan-

ský Bůh a je neblahým dědictvím celé dlouhé teologické tradice (Hejdánek zde terminologicky odlišuje metafyzickou „theologii“ od nezpředmětnující „teologie“), že o něm bylo pojednáváno jako o „něčem“, o „jsoucnu“ a tedy vlastně jako o předmětu (str. 167nn). Zde se jasně ukazuje, nakolik musí být pojmově budovaná teologie opatrná ve svých výpovědích a jak přísné reflexi se musí neustále podrobovat.

Otázkou, jak se tedy nepředmětné skutečnosti v našem myšlení „postavit“, se Hejdánek podrobněji zabývá především na dvou místech: v kapitolách věnovaných „ekstasi“ (str. 104–113) a v závěru práce o méontologické archeologii (str. 163nn). Je-li každý zpředmětnující akt myšlení zaměřen z nitra ven a uvrhá tak své předměty do vnějškovosti, na nepředmětnost zaměřené myšlení musí směřovat od předmětů pryč, do nitra. Zde ovšem není poslední mezi ryzí já, čistá jáskost, jako tomu bylo v dosavadní fenomenologické tradici. Takto zaměřené myšlení musí naopak já v reflexi překonat, musí od sebe odstoupit a sestoupit k samotnému zdroji svého bytí, k prapůvodnímu dění, jež odolává jakémukoli pokusu o zpředmětnění. Činí tak v aktu vy-stoupení ze sebe, od-stoupení od sebe, vy-trčení (EKSTASIS, *existentia*). Zajímavé je na tomto místě zohlednění „náboženských zkušeností“, mýtů a mystiky, jako „nejstaršího dokladu“ toho, že je toto setkání lidské bytosti s ryzí nepředmětností vůbec možné (str. 157).

Otázky

Vydáním různých textů k témuž tématu vedlo na jedné straně k zbytečnému opakování některých motivů, na druhé straně pak k tomu, že některé

otázky zůstaly nedořešeny, možná proto, že mezi původními čtenáři textů o nich panovala shoda. Obsáhlejší systematický výklad by si asi žádaly příslušné partie o pojmovosti a intencionalitě. To, že si autor při výkladu této problematiky pomáhá výhradně příklady z oboru geometrie, ba dokonce pouze trojúhelníkem, vede v tomto ohledu k jistým zjednodušením. Ponechme stranou fakt, že přesnost pojmů v geometrii vyvěrá jen z čiré libovůle axiomatizace. Autor však nikde nevykládá, na čem by měla být založena jistota, že je vždy pojmem myšleno totéž, a nevysvětluje ani jak se přesvědčit o tom, že je vždy totéž myšleno, nelze-li o pojmech vypovídat jinak než slovy. Pokud je pojem jakýmsi „organizujícím principem“, předpisem, podle nějž naše intence vždy míní totéž, pak je výskyt pojmů a pojmovosti opravdu omezen na výsostné oblasti geometrie a čistého rozumu a naše výtka byla lichá. Není ale nikterak jisté, že pojmy mimo tuto oblast, jsou-li nějaké (může být pojmem třeba „rodina“ nebo „válka“?), organizují naše intence vždy k témuž intencionálnímu předmětu, že mezi nimi není větší či menší rozptyl. Navzdory vší přibližnosti těchto „předpisů“ nejde však o pouhá jména – i ta totiž musí být přidělována podle jistého „předpisu“. Z tohoto Hejdánkova buď – anebo (buď „trojúhelník“ nebo pouhé „slovo“) vychází též jeho obvinění mýtického myšlení z jakéhosi „nominalismu“: „jméno přivolávalo pojmenované do přítomnosti“ (str. 180), „pro archaického člověka bylo obtížné rozlišovat mezi tím, o čem jenom byla řeč, a samou skutečností“ (str. 179). Protože takováto slovní „magie“ neplatí už ani pro starozákonní knihy, které jsou nám z „předčecké“

tradice relativně nejznámější, nelze se ubránit dojmu, že pojem je něco, co vůbec není třeba vynalézat (str. 139). Snad by bylo lépe než o „vynálezu“ hovořit o „tematizaci“ pojmu, o jejímž (teprve) řeckém původu nebude nikdo pochybovat. Právě „nezpředmětnujícímu“ avšak pojmovému myšlení by mohla vzházet jistá naděje, opustíme-li zužující chápání pojmu „*more geometrico*“.

Závěrem nutno spolu s autorem zdůraznit, že otázka, jak správně myslet a přitom nezpředmětnovat, by „měla být“ základní otázkou teologie, z níž se jinak stane jakási „křesťanská archeologie“ a to v běžném smyslu i hejdánkovském (otázka po ARChAI). Opatrnější ovšem asi budeme ve sdílení

Hejdánkova optimismu stran „obrody“ věd na bázi nepředmětného myšlení. Vždyť právě zpředmětnující přístup je zde podmínkou *sine qua non* relativní úspěšnosti tohoto proudu poznání. Lze pouze apelovat na vědeckou metodologii, aby předmětnost svého poznání nezaměňovala za pravou skutečnost. Než ovšem nezpředmětnující myšlení prokáže, že reflexe nepředmětných intencí může naše poznání rozšířit ještě jinými směry, bude nutno se smířit s tím, že i o pravých skutečnostech, dění, rození a pramenech toho všeho, nakolik by pro vědu mohly být zajímavé, můžeme vypovídat pouze předmětně jako o „něčem“ anebo o tom, jako o „ničem“, pomlčet.

Jan Kranát

KNIHY ZASLANÉ REDAKCI

CDK – Centrum pro studium demokracie a kultury
Mendlovo nám. 1a, 606 00 Brno

H. Küng, K.-J. Kuschl: Prohlášení ke světovému étosu

Deklarace parlamentu světových náboženství. Přel. Klára Osolsobě.
89 stran, doporučená cena 99 Kč.

E. Gellner: Podmínky svobody. Občanská společnost a její rivalové

Přel. Jan Richter a Eva Musilová. 187 stran, doporučená cena 199 Kč.

Teologický sborník 1/98

Sešit je převážně věnován osobnosti a dílu Hanse Künga. 99 stran,
cena 99 Kč.

PRÁCE PŘIJATÉ A OBHÁJENÉ V ROCE 1997

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE

Mgr. Jan Hradil: Dějinný vývoj Církve československé (husitské) na Slovensku a Podkarpatské Rusi.

Doktorská dizertační práce, 178 stran a 50 stran příloh.

Autor zpracoval velké množství dobového tisku a archiválií. V detailech je práce velmi objemná a mnohdy vynášší na povrch dávno zapomenutá či úplně neznámá fakta. Vznik ČČS je líčen silně konfrontačně. Vlastní důvody pro vstup ČČS na Slovensko a Podkarpatskou Rus autor vidí správně a formuluje přesně, a to je velký přínos jeho práce. Nástup ČČS je viděn jako anexe, nikoliv eko-

nomická, ale duchovní. Zajímavá je kapitola pojednávající o vztahu Slovenského štátu k ČČS v r. 1939. Autor obratně pracuje s archiváliemi, popisující tuto smutnou kapitolu náboženské a národní netolerance. Mnohdy byl nucen vývoj církve rekonstruovat pouze z útržkovitých informací, neboť archíválie byly ztraceny.

Mgr. Mojmír Žalčík: Duch svatý – dárce a posvěcovatel života.

Doktorská dizertační práce, 264 stran včetně poznámek, literárních odkazů a citací pod čarou.

Dizertace se skládá ze dvou hlavních částí; první biblické, rozebírající zmínky Ducha svatého ve Starém a Novém zákoně a druhé, obsažnější, pojednávající o pneumatologii v křesťanské věrouce. Těžiště práce leží v kapitolách diskutujících percepci Ducha svatého v raném křesťanství a jeho zakotvení ve věrouce, posléze v dogmatických výpovědích obecných sněmů církevních.

Autor všestranně a detailně informuje o nejrůznějších aspektech pneumatologické problematiky. Přesvědčivě zdůrazňuje kontinuitu představ, symbolů a rituálů od židovství, esejství, židokřesťanství až k dnešní postmoderní religiozitě, aniž by ztratil ze zřetele, že bytostnost a působení Ducha svatého nelze spekulativně zafixovat.

EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE

Mgr. Václav Ventura: De votis monasticis 1996. Elementa biblica et philosophica.

Doktorská dizertační práce z oboru Nového zákona, Praha 1996, 272 stran.

Přijatá dizertace je syntetickou prací, sledující hlavní tendence, především teologické tradice, které vedly ke vzniku

ideje i instituce mnišství. Sleduje analogické jevy předkřesťanské a zejména premonastická hnutí v rámci ži-

dovství helénistické doby a v raném křesťanství, časově již od kumránské komunity. Klasickou reflexi monastických tradic nalézá u Órigena, jehož vliv sleduje až k Pachomiovi a jím formovaným egyptským komunitám, na Západě potom až na začátek 5. století (Cassianus). Ve zpětném pohledu sleduje kořeny Órigenova myšlení k Filónovi a k jeho platónským předpokla-

dům, letmo se dotýká i pozdější konfrontace mnišství s reformací, jmenovitě s Lutherem.

Autor připomíná nábožensko-noetickou a ekumenickou funkci odstupu od světa a přesvědčivě prokazuje, že mnišství je tendence zbožnosti a současně dar, který lze aplikovat jen na část církve, i když jistý odstup od světa patří ke křesťanské zbožnosti vůbec.

Mgr. Dalibor Antalík: Srovnání Př 8–9 a KTU 1,2–4.

Doktorská dizertační práce z oboru religionistiky, Praha 1996, 159 stran.

Ve své práci prokazuje Antalík prostřednictvím pečlivé komparace zásadní příbuznost mezi kosmologií ugaritskou (tabulky z tzv. baalova cyklu) a kosmologií mudroslovné literatury biblické. Podrobnou jazykovou i obsahovou analýzou textů ukazuje na společné základní motivy a jejich shodné řazení v obou látkách, čímž vzniká zřetelný obraz uspořádání světa a lidské existence v něm. Vedle známých obrazů: konstituování světa přemožením chaosu, stavby domu – chrámu a slavnostní hostiny – hodokvasu, prokazuje existenci

dalšího mýtického obrazu – odpočívajícího a obveselovaného božstva.

Jelikož jde o práci religionistickou, omezuje se vědomě na zjištění a konstataování, nepokouší se pokročit za ně k hledání možných kořenů takového obrazu světa. Naznačuje alespoň, že v archaickém období běžný obraz světa jako božsky stanoveného pořádku a řádu, který mají lidé ve vlastním zájmu respektovat, se mohl stát přitažlivý pro poexilní židovstvo v konfrontaci se skepsí helénistické kultury.

Dr. Géza Erdélyi: László Ravasz – teolog a kazatel

Habilitační práce někdejšího odborného asistenta ETF UK, nyní biskupa Křesťanské reformované církve na Slovensku, přibližuje postavu a teologické dílo jednoho z nejvýznačnějších maďarských reformovaných teologů v obšírnosti, kterou dosud česká teologie postrádala. Jako praktický teolog se Erdélyi soustředil hlavně na rozbor Ravaszovy ho-

miletiky. Zkoumá, nakolik se zásadní hlediska, uložená v Ravaszově stěžejním díle *Homiletika* z r. 1915, měnila v pozdějším vývoji vlivem církevní praxe, intenzivního studia Kalvína a setkáním s dialektickou teologií. Paralely s vývojem Barthovým a Hromádkovým jsou nepřehlédnutelné.

I N T E R N E T

Informace o Teologické reflexi a sumáře hlavních článků:
<http://www.etf.cuni.cz/tref.html>

Vážení odběratelé Teologické reflexe,

přes vděčnost za Váš zájem a přízeň, kterou nám projevujete, musíme učinit nepopulární krok, to jest zvýšit cenu našeho časopisu. Důvody, které k tomu redakční radu vedly, jsou zřetelné. Od počátku jsme si vědomi, že odborný časopis nemůže existovat bez dotací a pokoušíme se udržet poměr mezi výnosy z prodeje a dotacemi vyrovnaný. To znamená, že cena představuje zhruba polovinu skutečných nákladů. Za tři roky, po něž náš časopis vychází, se ceny výrazně měnily, takže v roce 1997 krylo naše předplatné už jenom třetinu nákladů.

Předplatné tohoto ročníku je proto zvýšeno na Kč 112 (zlevněné Kč 70), cena jednotlivého čísla na Kč 59.

Věříme, že náš krok přijmete s pochopením a zároveň upozorňujeme, že sponzory rozhodně neodmítáme, naopak. Jsme vděčni za každou podporu a ochotni jednat o podmínkách jejího poskytnutí.

redakce

Úhrady předplatného poukazujte na účet ETF UK u banky Universal a. s., Lazarská 5, 111 21 Praha 1, č. ú. 5103746/6400, jako variabilní symbol uveďte své číslo, které je na štítku s adresou.