MÁ CESTA EVANGELICKÉHO THEOLOGA

Jan Milič Lochman

Živná půda

Fiunt, non nascuntur Christiani. Ta okřídlená věta církevního otce Tertulliana má pravdu. Křesťanem se člověk nerodí, křesťanem se člověk stává. A přece, když se ohlížím na počátek své theologické cesty, nemohu přehlédnout podstatný vliv svého rodného města, Nového Města nad Metují, především pak své rodiny. Byli jsme v tom krásném městě pod Orlickými horami jedna z mála evangelických rodin. Nejen ze ‚zděděné tradice' (i když jsme si jí vážili: Otec byl z tolerančního sboru v Černilově, matka ze Semonic), nýbrž v živém přesvědčení a v pokusech uplatnit vyznání víry i při utváření pospolitého života.

K tomu patřily, aspoň v prvních mých letech, domácí pobožnosti. K nim se váže jedna z mých prvních vzpomínek vůbec: Celá rodina, vedená mocným basem mého otce, zpívá ze zpěvníku. Při zpěvu však všichni nesedíme. Otec vstane, prochází se po pokoji a já, nejmladší, ‚trůním' na jeho ramenou. Dokonce i útržky slov (později doplněné) mi navždy zůstaly v paměti: *„Sláva buď Otci i Synu i Duchu svatému v trůnu — Trojici blahoslavené — od nás věčně zvelebené."* Ta slova mi zněla tajuplně (hlavně to s tím ‚trůnem' — však vidím, že to v novém vydání zpěvníku upravili). Ale kdo ví, možná že můj pozdější theologický důraz na trojiční učení, vděk za jeho plodný význam v rozeznání, že je Pán Bůh víc než ‚skleněný pojem', že je živý vztah lásky už ve svém nejvlastnějším bytí, ten doxologický důraz může mít jeden ze svých podnětů v tomto pradávném dětském zážitku...

Cesta k theologii nebyla odtud přímočará. Nesl jsem si s sebou z rodinného prostředí pro celý život hlubokou loajalitu k evangelictví, a to jak pokud šlo o věrnost diasporní církvi, tak pokud šlo o evangelické elementy ve veřejném životě, tak jak je reprezentoval T. G. Masaryk ve své filosofii českých dějin a ve svém pojetí demokracie *sub specie aeternitatis*. Byly tu také podněty zájmu o ‚klasickou linii křesťanství', jak je v tradici rodiny představovaly vzpomínky na nezapomenutelného šonovského faráře J. L. Hromádku, a ovšem osobní příklad mých starších sourozenců, silně formovaných prací Akademické YMCA. A byl tu respekt k celé řadě farářů,

kteří bývali hosty v našem domě. Zvlášť vděčně vzpomínám na faráře mých rozhodujících mladých let, Bohumíra Popeláře a na Jana Dusa, který mne učil krátce náboženství na mém náchodském gymnáziu.

Avšak to vše nestačilo, abych se bez váhání rozhodl pro studium theologie. Zprvu mne má vlastní volba vedla jinam a dost klikatě: Uvažoval jsem o dramatické konzervatoři, rozvíjel zájmy literární povzbuzen přejnou reakcí novin a časopisů, které kupodivu sem tam uveřejňovaly teoreticko-literární pokusy nevyzrálého středoškoláka. Pak si mne získala filosofie — pod vlivem Masaryka a ještě působivěji Emanuela Rádla. Byl bych tedy nakonec studoval filosofii a českou literaturu — kdyby nebylo německých okupantů. Ti nám zavřeli všechny možnosti. A tu nám podstatně pomohla církev: Otevřela neobyčejně pohotově a tvořivě možnost ‚náhražkového studia' za magistrálního vedení J. B. Součka. Už nevím, kdo mi poradil, abych se ucházel o přijetí do tohoto kruhu pololegálních bohoslovců (před pracovním úřadem jsme byli chráněni tím, že nás církev vydávala za ‚pomocné duchovní', přidělené k ruce schopným farářům). Váhal jsem, zda mám tuto cestu zkusit, protože jsem se nechtěl stát farářem — děsila mne například vyhlídka, že bych měl vykonávat pohřební pobožnosti. Ale zajel jsem do Prahy a vyhledal J. B. Součka a otevřeně mu řekl, že mne theologie přitahuje, ale že má volba povolání tím dána není. Měl-li bych ubírat místo těm, kdo už jsou pro službu v církvi rozhodnuti, do kursů nevstoupím. Nikdy nezapomenu na Součkovu reakci. Řekl mi: „Ale to je naprosto v pořádku, to přece byla také moje situace, za jaké jsem zkusmo začal studium theologie..."

Tak jsem se vydal i já na theologickou cestu. Ty kursy byly znamenité. Souček byl — to unisono dosvědčí všichni moji tehdejší ‚spolubojovníci' — strhující učitel: Muž, který prezentoval základy i podněty theologie na světové úrovni. A stáli mu po boku další, z nichž někteří — tak jako JBS především — se stali mými věrnými přáteli: Rudolf Říčan, F. M. Dobiáš, J. B. Jeschke, později M. Bič... Když k tomu připočtu ještě povzbudivý vliv sboru, ve kterém jsem jako prozatímní diakon pracoval (byl to střešovický sbor se svou dynamickou mládeží, kam si mne Souček vybral) a po skončení studia nezapomenutelný můj sbor na Kladně a v Rakovníce — pak se proces změny v zapáleného theologa udál bez otřesů a organicky. Když se po osvobození zase otevřela vrata univerzity, vystudoval jsem sice i filosofii, ale srdcem jsem byl už bezvýhradně theolog.

Tak tomu bylo i na zahraničních univerzitách. Dostal jsem zprvu stipendium do *St. Andrews*, na nejstarší skotskou univerzitu. Tam se mi valně nechtělo. Byl bych raději šel do Edinburku; do St. Andrews jsem se dostal vlastně nedopatřením. Ale tak jako mnohem později (i předtím) jsem osobně

prožil pravdu hesla, jež se mi později stalo klíčem k pochopení tajemství lidských dějů: *Hominum confusione — Dei providentia.* Stipendium do St. Andrews byl vlastně dar, neboť studium na malé, přehledné, lidsky přitažlivé a theologicky především skrze působení D. M. Baillie podnětné koleji, mi dalo velice mnoho. Podnes trvá srdečné pouto s touto **alma mater**. Zde se také otevřela jiná, nečekaná možnost: Prostřednictvím jednoho z tehdy nejznámějších systematických theologů, Emila Brunnera, se kterým jsem byl během jeho Gifford-Lectures v St. Andrews v každodenním styku, se mi dostalo naléhavého pozvání k následnému ročnímu studiu ve Švýcarsku.

Šel jsem do **Basileje** — což byla tehdy vpravdě Mekka evropské theologie. Můj vztah k tomuto městu má své takřka ‚osudové' rysy. Už na dálku jsem se v něm pohyboval: Má první písemka měla téma *Erasmus Rotterdamský a jeho vztah k reformaci.* A má první ekumenická cesta mimo vlast mne se skupinou delegátů Akademické YMCA vedla v roce 1946 na ekumenický týden do Basileje. Basilej — to byl především **Karl Barth**. Ale také Oscar Cullmann, filosof Karl Jaspers, biolog Adolf Portmann a další. U všech jsem studoval a k mému upřímnému úžasu — to platí i o Karlu Barthovi — Basilej na mne nezapomněla. Prostřednictvím nezapomenutelného Maxe Geigera za silné podpory Barthovy jsem se měl po letech stát profesorem a konec konců i rektorem této evropské univerzity.

Mezitím byla ovšem dvacetiletá práce na naší **Komenského bohoslovecké fakultě** (jak se tehdy nazývala) v Praze. Byl to zase J. B. Souček, který mne už jako studenta vybízel, abych nejen promoval, nýbrž se i habilitoval. Obojí, doktorát i habilitaci, jsem skládal u prof. **J. L. Hromádky**, muže, kterého jsem nezažil jako fakultního učitele, ale který — vedle Karla Bartha — měl na mou systematickou theologii silný vliv zvláště svým přimknutím ke ‚klasické linii křesťanství' a svým intenzivním zájmem o věci veřejné; i když ani on, ani Barth (a ovšem ani Souček) na nás nikdy netlačili, abychom byli ‚hromádkovci', ‚barthovci', či ‚součkovci'...

Z důvodů fakultní dělby práce jsem zprvu přednášel ‚teorii náboženství' (ta mne nikdy nelákala) a **filosofii**, jež byla ovšem — v theologické perspektivě — přitažlivá a získala mi nemálo zájmu později za let basilejských i v širších kruzích univerzitních. Od roku 1960 jsem však naplno a s radostí přešel k **systematice**. A vedle toho jsem žil se svou rodinou jako spirituál a ředitel **Husova semináře** v Jirchářích. Ta dvoupólovost byla časově i ‚energeticky' neobyčejně náročná, takže jsem na ni občas žehral. Avšak při pohledu zpět se mi jeví jako zdroj velkého zbohacení ze soužití (sem tam i soužení) mezi bohoslovci. To vše bylo ještě doplňováno intensivními přednáškami a kázáním po sborech naší církve — činnost, která měla

v nabídce osvobodivého evangelia právě uprostřed politických tlaků a všeobecného útlaku svůj očividně dobrý smysl.

Z této mnohotvárné činnosti mne roku 1967 ‚vytrhlo' povolání na katedru systematické theologie univerzity v Basileji. Nebyla to moje volba. Nikdy jsem se neucházel o práci v zahraničí. Odejít z Prahy přicházejícího ‚Pražského jara' — to se nikomu z naší rodiny nechtělo. Když se však k nám vypravila delegace nejen basilejské univerzity, nýbrž i švýcarské církve, aby jednala s fakultou a se synodní radou a setkala se s vstřícným pochopením, povolání jsem přijal. Že to bude na dobu o hodně delší, než těch plánovaných sedm let, jsme ovšem netušili.

Přechod do Basileje ovšem zintenzívnil mou práci **ekumenickou**. Po celá desetiletí nám byla zahraniční ekumenická činnost znemožněna. Avšak pak se nám — zásluhou Hromádkovou — sem tam otevírala cesta. Nezapomenu na semestrální působení v Bonnu, kde jsem směl žít v blízkosti lidí, kterých jsem si theologicky i lidsky neobyčejně vážil, jako byli H. J. Iwand a H. Gollwitzer... A přišla Světová rada církví: Především ženevská konference roku 1966 *Církev a společnost* a pak *Uppsalské valné shromáždění* 1968, kde jsem byl na desetiletí volen do řídících orgánů ekumény (později i do *Světového reformovaného svazu*). To na mne trvale zapůsobilo rozšířením obzoru směrem k církvím v jiných světadílech a k bohatým duchovním tradicím pravoslavným i katolickým.

* * *

Ale dost už této autobiografické črty, která byla tak jako tak jenom zlomkovitá. Sotva tomu bude ovšem jinak i v hlavní části tohoto výkladu, totiž v pokusu naznačit několik základních témat či dimenzí mé theologické cesty. Takřka padesátiletá bohoslovecká práce v několika odlišných společenských a církevních kontextech se těžko dá vyváženě shrnout — to by byl materiál na theologické memoáry. Vyberu tedy jen fragmentárně pět okruhů, na kterých mi zvláště (avšak naprosto ne výlučně!) záleželo a záleží. Obšírnější výběr jsem ostatně podal německy už roku 1972 v knize *Das radikale Erbe*, anglicky pak v roce 1988 v souboru *Christ or Prometheus*. Tam obšírněji a zdůvodněněji k těm pěti stručným kapitolkám, jež následují.

Na počátku — Bůh

Že je prvním úkolem bohoslovce soustředěný pokus o poznání a vyznání skutečnosti Boží, to jsem tušil od počátku své myšlenkové cesty. K tomu navádí sám pojem **theo-logie**. A mocnou podporou tohoto přesvědčení byla

pro mne v gymnazijních letech právě tradice masarykovská; v prvních letech bohosloveckého krypto-studia pak burcující průvan, který do našeho církevního ovzduší vnášel burcující theocentrismus J. L. Hromádky svým ujištěním, že biblická zbožnost a bohosloví mohou zdárně růst jen v respektu vůči nadsvětné, všechny náboženské ideály přesahující, majestátní vůli Pána dějin. **‚Bůh jest'**: To byl pro mne (a většinu mých theologických přátel) takřka bezpochybný axiom, o jehož platnosti se nebylo mezi námi nutno zvláště dohadovat.

Poválečná léta přinesla v tomto směru zprvu znepokojivý, vposledu však osvobodivý otřes. Dlouhodobý proces dalekosáhlé sekularizace života v evropské společnosti se právem dožadoval naší pozornosti. V českém prostředí se násilným úchvatem v únoru 1948 proměnilo přejné, či alespoň shovívavé kulturní ovzduší směrem k militantnímu atheismu. To vše na nás — od počátků práce na Komenského fakultě — nutně působilo. Důležitější však byly hlasy z vnitřku soudobé theologické situace. Jak dramaticky nás zasáhl vliv **Dietricha Bonhoeffera**: *„Člověk se naučil vypořádávat se se všemi důležitými životními otázkami bez pomoci ‚pracovní hypotézy: Bůh'... ‚Bůh' je stále vytlačován ze světa, ztrácí půdu...“* S touto situací se musí theologie vyrovnávat. A nezněly tyto burcující hlasy jen z jiných ekumenických oblastí. My sami jsme se ve svých konkrétních podmínkách pokoušeli ‚změněné atmosféře' čelit. Patří ke cti české theologie, že to byli namnoze naši laici, kteří nás orientovali tímto směrem: Miroslav Bula, Božena Komárková a jiní. Šli jsme s nimi, a pokusy o ‚theologii dospělosti', o civilní interpretaci evangelia přišly na pořad dne a vzbudily jistou pozornost i ve světové ekuméně.

To mělo důsledky i pro naše centrální téma, Bůh. Jeho úctyhodná theistická podoba, princip nepochybně patřící k vládnoucímu světovému názoru, ano takřka ‚povinná idea Boha', ztrácela svou kulturně podepřenou samozřejmost. Ztratilo tím téma Bůh svou theologickou i lidskou platnost? Pokušení takového zkratu jsme na naší fakultě ani v církvi nepropadli. Později jsme se setkávali v ekuméně s krátkodobou módou pestré skupiny ‚theologů bez Boha' — ‚a-theistických' bohoslovců. Avšak vůči pokušení najet na tuto vlnu jsme byli imunizováni už málo svůdnou podobou domácího atheismu. Právě ten svými vulgarizovanými strategiemi ztrácel věrohodnost. Nebylo tomu naopak tak, že právě ztráta světonázorově zajištěné samozřejmosti idey Boha, její ‚kulturní bezdomoví' mohlo uvolnit cestu k přesnějšímu, diferencovanému pochopení toho, o co vlastně ve specificky biblickém pojetí ve jménu Božím jde? Tato otázka (a vlastně i kladná odpověď v ní implicitně obsažená) mne zaměstnávala už v Praze a stala se jedním z hlavních témat mé práce v Basileji i v ekuméně.

Ve své druhé rektorské řeči jsem — v navázání na výrok Eberharda Jüngela — zkusmo formuloval: „Bůh není nutný; Bůh je více než nutný." Tím jsem chtěl říci: Biblické jméno Boží není zabudováno do uzavřeného ontologického systému, do kterého — jako počátek, koruna a cíl kosmického pohybu — **nutně** patří. Biblický Hospodin, Bůh Izraele, Otec Pána našeho Ježíše Krista, je Bůh zcela nesamozřejmý. Atmosféra překvapení, úděsu, ale především radosti a milosti jej obklopuje. Jeho bytostným ‚elementem' je **svoboda**. Takto je přece zakotveno Boží jméno v biblickém myšlení: Izraeli je jméno Boží — jsem, kterýž jsem — zjeveno v rámci *exodu*, vyvedení z otroctví, v osvobozovacím dění Božího lidu. A v Novém zákoně tomu není jinak. Stojí za pozornost, že jedna z nejvýraznějších definic Boha tu zní *„který probudil Ježíše Krista z mrtvých"* (Ř 4,24), tedy zaslíbení svobody v životě i ve smrti. *„Bůh je podstatně totožný se zaslíbením života, s průlomem života do světa smrti"* (Helmut Gollwitzer).

Jak by se theologie mohla vzdávat tohoto výsostného tématu, jak by se za ně mohla na akademické půdě či v každodenním životě stydět? Znal jsem takové theology i ve svém okolí na Západě, viděl jsem jejich až lopotné úsilí zachránit respekt theologii náhražkami. Reflexe mé vlastní zkušenosti právě i z podmínek totalitní společnosti mne vedla jinam: Kdekoli propuknou v životě jednotlivce či celé společnosti základní otázky lidského údělu, tam může biblická perspektiva ve všem ústředním tématu Bůh podnes osvědčit svůj napřimující, osvobodivý potenciál. Konkrétně: V souvislosti s hledáním nadějného zdůvodnění personální identity v životě i tváří v tvář smrti; potom i sociálně, zásadní relativizací každého vrchnostenského nároku jedinců či institucí. Nikdy jsem nezapomněl, jak právě v nárazu na tvrdé meze totalitního systému to oficiálně vyřízené a zapovídané téma Bůh otevíralo pro mnohé myslící, angažované lidi neobstavitelný prostor.

Z tohoto pozadí jsem mohl bez výhrady přitakat větám, které jsem později četl v *Církevní dogmatice* **Karla Bartha**. Tam ve svazku 2,2 Barth formuluje, takřka mimochodem, ale přímo programově: *„Dogmatika nemůže ve všech svých dílech a oddílech, ve svém celku i v jednotlivostech, vypovídat nic jiného než: Bůh jest."* A aby bylo jasno, že tu nejde jen o naše odborné učení, dodává: My lidé *„smíme a musíme ve velkém i v malém, v totalitě své existence žít se skutečností, která nejen všechny a všechno nově osvětluje, nýbrž reálně proměňuje, totiž se skutečností: Bůh jest."* (Podobně kategorický důraz kladl ze svých předpokladů i můj filosofický basilejský učitel, **Karl Jaspers**: *„Allein die Transcendenz ist das wirkliche Sein. Dass die Gottheit ist, ist genug. Dessen gewiss zu sein, ist das Einzige, worauf es ankommt."* (*Über meine Philosophie*, 1941, in: *Rechenschaft und Ausblick*, 1951, 345)

Christologická koncentrace a trojiční bohosloví

Fundamentální věta ‚Bůh jest' se mi stala předpokladem, nosným základem, ne však koncem mé theologické cesty. Ta cesta vedla, v mnohých zákrutech, dále. Její základní směr v dogmatice bych zkusmo označil heslem: Přes theologii christologické koncentrace k trojičnímu bohosloví. **Christologická koncentrace**: To heslo razil Karl Barth a já si je přivlastnil na drahný kus své pouti. To heslo působí jako theologický *terminus technicus* — ale je v něm dynamický životní, ano politický náboj. Je to ostatně jen rozvedení jiné, dějinně a podnes nad jiné působivé věty, první **Barmenské these** (1934): *„Ježíš Kristus je jediné Slovo Boží."* Ta these volala křesťanstvo tváří v tvář všem a zvláště totalitním pokušením k jasnému základu a měřítku víry i vyznání. Církev nesmí kulhat na obě strany; není jiných, zbožných či bezbožných, tradic a mýtů, jež by bylo lze k evangeliu přidružit. To je vyznání vyznavačů — a nejen těch německých. Bylo i naším vyznáním v dobách obou totalit — jen ovšem, byli-li jsme mu ve svém chování právi! ‚Christologická koncentrace' aplikuje toto základní ujasnění na celou oblast theologie. Nesmí se zaměňovat s jakýmkoliv ‚christomonismem' — jako kdyby se veškerá theologie dala shrnout v jednu jedinou svou disciplinu. Christologie je však srdcem křesťanské theologie — je svrchovaně důležité, aby svá témata rozvíjela ve světle základní kristovské události: Jeho vtělení, učení, kříže a zmrtvýchvstání. V tento metodicky centrální postulát ústí toto heslo.

Nemuseli jsem čekat teprve na Bartha, aby nám — českým bohoslovcům — vešel program christologické koncentrace do mladé bohoslovecké krve. Podobným, christologicky stále určitějším směrem mířil J. L. Hromádka, ale také mnozí jiní učitelé a později kolegové na fakultě. Nad všechny jiné však vzpomínám na hodiny s J. B. Součkem. To byl učitel, který viděl kriticky celou řadu problémů tradičního výkladu Nového zákona, jeho vnitřní napětí, ano rozpory, a který nám nic z toho netajil. Avšak zároveň a nad jiné myslitel, který v té někdy znepokojivé pestrosti hlasů nad všechny jiné slyšel apoštolský **cantus firmus**: Soustředění na Krista. *„Není v žádném jiném spasení."* Exklusivní, sektářská věta? Provždy jsem si od Součka odnášel jistotu, že je tomu jinak. Ano, novozákonní přiznání ke Kristu je exklusivní. Ale jde o kristovskou exklusivitu: Ne svévolný princip sektářství, nýbrž výzva následovat toho, jehož lidství je až pohoršlivě inklusivní — solidární přes všechny lidské příkopy a meze. Na tuto životodárnou součkovskou lekci jsem myslel, když jsem své první rektorské řeči dal heslo: *„Horlivost pravdy a tolerance."* To není protiklad, to je napětí, ale napětí na inklusivní, solidární cestě Ježíšově.

Program christologicky soustředěné dogmatické (i etické) práce jsem se pokoušel rozvinout v aplikaci na celou šíři témat, blízkých i méně blízkých — především ve třech svazcích *Dogmatik im Dialog* (o které se ještě zmíním). Teď mi jde o téma Bůh. Jaké důsledky má pro theologii v užším slova smyslu ‚christologická koncentrace'? Rozumím-li dobře, obrací naši pozornost se vší naléhavostí k evangeliu Ježíše Krista. Chceš-li vědět, kdo je biblický Bůh, pak hledej v tomto směru. Ne prázdný princip je křesťanský Bůh, nýbrž Slovo tělem učiněné — v tomto židovském těle učiněné. A apoštolská církev k této konkretizaci dodává: *„Nikdo nemůže říci: ‚Ježíš je Pán', leč v Duchu svatém"* (1K 12,3b). Odtud se výrazným, nezaměnitelným obsahem plní ona fundamentální věta: Bůh jest. Jest v Kristu a Duchu svatém. **Trojiční dogma** není lehce přístupné a ‚stravitelné'. Nelze s ním vyrukovat hlava nehlava. Vyžaduje — už stará církev to věděla — ‚arkánní disciplinu', pečlivou interpretaci. Ani má vlastní cesta k pochopení jeho nesmírně plodné možnosti nebyla krátká. Kupodivu: Průlom k hluboké vděčnosti za tento motiv vzešel spíše z nečekané strany. Byl jsem pozván proslulou *Society of British Theology* k přednášce na téma: Sociální implikace trojičního učení. Dnes se o tom v theologii hovoří dost běžně — např. u Leonarda Boffa v theologii osvobození. Tehdy se to zdálo spíše kuriózní: Dogma, dotýkající se vpravdě nadsvětného Božího mystéria — a sociálněetické důsledky? A přece: Ty důsledky tu nepochybně jsou. A potenciálně tu byly od počátku. Proti pokušení učinit z křesťanství oficiální imperiální ideologii (na začátku konstantinské éry) se ukázalo trojiční učení jako potenciální i skutečná brzda. ‚Čistý' (nediferencovaný) monotheismus sváděl k logické ideologii: Jeden Bůh — jeden císař — jedna říše. A našli se, pochopitelně, theologové, kteří tomu nahrávali. Trojiční učení se tak snadno zneužít nedalo.

Model vztahů, který trojiční dogma navozuje, není přece hierarchicko-autoritářský. Vztah Boha Otce a Syna a Ducha svatého není subordinační, nýbrž — promiňte technický trinitární výraz — ‚*perichoretický*'. Prostě pověděno: Bůh je ve své podstatě solidarita rovnomocné lásky. A to motivuje k sociálním důsledkům: Být stvořen k Božímu obrazu, to zavazuje. Zde jsou dogmatické impulsy, které sice nelze mechanicky přenášet do oblasti lidských vztahů, které však přece vedou — mají vést — srdce vyznavačů tímto nepochybným směrem: K osvědčení víry v obecenství vynalézavé lásky.

Jeden z klenotů přebohatých trojičních reflexí jsem našel u **Jana Amose Komenského**. Komenský byl vášnivý ctitel trinitárního myšlení. Až ho to zavádělo k ne zcela průkazným spekulacím. Avšak v tom základním pochopil záměr dogmatu hluboce: *„Deus non est solitarius"* (Bůh není osa-

mělý). A dále: Bůh je ‚*summe communicativus*' — navýsost komunikativní. To je základní zvěst Starého i Nového zákona: Bůh přikloněný ke svému stvoření, Bůh smlouvy — a v posledním důsledku: Bůh vtělený, Immanuel, Bůh s námi. Uprostřed světa narušených a rozbitých komunikací hledat společenství a obecenství, to je pro lidi víry výzva zakotvená ne jen v jednotlivých biblických textech, nýbrž v samé Boží podstatě.

Dialog a doxologie

Zamýšlení nad trinitární podstatou Boží mělo pro mne své důsledky při úvaze o přiměřené **metodě theologie**. Musím přiznat, že mne metodologické otázky příliš nepoutaly; cizí mi byli theologové, jejichž přednostní pozornost byla upjata tímto směrem, takže měli potíž dorazit k vlastním **obsahům** theologie. Že však bohosloví není a nemůže být jen svévolným a náhodným postupem, nýbrž ‚cestou', tedy metodou, která má svůj řád a charakter, to mi bylo jasné. Kdybych měl vystihnout dvěma termíny, co to pro mne konkrétněji znamenalo, užil bych dvou pojmů: dialog a doxologie.

Pojem **‚dialog'** je pro mne zprvu zasazen do zcela určité dějinné situace. Myslím na šedesátá léta v atmosféře reálně-socialistického systému. Theologie byla oficiální ideologií tlačena do společenského ghetta. Byla nám vykázána akademická komůrka, v níž jsme za širokými zády J. L. Hromádky byli jakž takž tolerováni. Avšak vykročit za ploty kolem té komůrky, navázat kontakt s proudy a lidmi jiných fakult a jiného zaměření bylo přijímáno nevraživě, ano stíháno sankcemi. Své věci věrná theologie se s tím nemohla smířit. Hledali jsme kontakt — a nalézali jej mezi novou generací dialogicky smýšlejících marxistů. Z iniciativy J. L. Hromádky z křesťanské strany, M. Machovce a V. Gardavského z marxistické, za kritické podpory vznikajících ekumenických dialogů, jak se scházely právě v Husově bohoslovecké semináři, se rozvinul fenomén křesťansko-marxistického dialogu, jímž české myšlení přispělo do občanského kvasu, který vyvrcholil Pražským jarem 1968 a který nadto došel ohlasu vpravdě ekumenického. Vím, že se v odstupu času mnozí dívají na tyto pokusy kriticky, ano se shovívavým ‚nadhledem', tak jako na celé hnutí roku 1968. Pro nás to byla a zůstala událost, která nás formovala: Občanskou zkušeností, že nejsme jenom objekty, ale občanskými subjekty politického dění; a theologicky v ověření, že theologie a její témata mají svou veřejnou platnost a relevanci i v nevraživě sekularizovaném kontextu.

‚Dialog' není ovšem jen nástroj v theologické orientaci navenek, nýbrž i v **niterné** orientaci bohoslovecké práce. Typická povaha biblického svědectví je dialogická. Boží zjevení není mechanická záležitost, vpadající

meteor, nýbrž personální oslovení, slovo, které „přebývalo mezi námi". Odpovídá charakteru toho, kdo je **summe communicativus**. To platí druhotně i o technické stránce dogmatu a dogmatické práce: Od klasických dogmat staré církve až (o několik poschodí níže) po dnešní ekumenické pokusy o vyjádření víry — vždy jde o dialogický, komunikativní proces, zabarvený i zatížený mnohou člověčinou účastníků, ale přece podnikaný v naději, vyjádřené už při prvních apoštolských dohadováních, že se tak *„vidělo Duchu svatému i nám"* (Sk 15,28). Duch svatý, zdá se mi, nemiluje monology.

To vše byl důvod, proč jsem po příchodu do Basileje vložil hodně energie do pokusu o **‚dogmatiku v dialogu'**. Byli jsme po krátkou dobu vedle sebe tři profesoři dogmatiky. Heinrich Ott, vycházející ze školy Bultmannovy (a v jisté distanci i Barthovy), se vzrůstajícím zájmem o religionistiku; a Fritz Buri, představitel radikálně liberální, existencialisticky zaměřené kritické theologie. Proč nezkusit dialog — a to nejen příležitostně, nýbrž systematicky, ve společných přednáškách, s pokrytím většiny tradičních *loci* dogmatiky. Věc nesnadná při odlišnosti perspektiv a ve výsledku neuspokojivá. Tři statné svazky této *Dogmatiky* o tom svědčí. Konsensu jsme dosáhli jen zřídka, v přednáškách to bouřilo vášnivými diskusemi. A přece to nebylo beze smyslu — jako experiment a pro studenty: Jako příklad toho, že theologie není věc ‚hotová', že je nutno zápasit a hledat — a naslouchat, třeba se skřípějícími zuby, i tomu druhému. Že přitom nedocházelo při vší vážnosti argumentu k lidskému odcizení mezi námi, to zůstalo pro nás všechny světlou zkušeností.

Byla to tato, vposledu ambivalentní, zkušenost, která mne vedla k přesvědčení (které zde už ovšem rudimentárně bylo), že dialog nemůže být jediným elementem theologické práce. Je tu ten druhý, niterný, přímo konstitutivní element: **doxologický**. *Pectus facit theologum* — srdce tvoří theologa. Tu větu nemám nekriticky rád, zaváděla by, kdyby se chápala v tom smyslu, že zbožnost sama o sobě tvoří theologii. Theologie je myšlení víry — myšlení, které není o nic méně náročné, než myšlenková práce jiných fakult. Ale o jaké myšlení tu jde? Přiměřené svému ‚předmětu'. Je-li ‚předmětem theologie' Bůh ve svém kristovském slovu, pak to znamená: Myšlení theologa není ve své povaze odtažité, ‚neutrální'. Má svůj doxologický, to znamená adorativní, zbožnostní prvek. Modlitba patří k předpokladům a průvodčím theologické práce. Boží příklon k člověku provokuje lidský příklon k Bohu: Chválu Boží z výšin i nížin našeho života.

Nebylo náhodou, že jsem svou malou theologickou trilogii — výklad základních ‚katechismových' textů — zakončil po výkladu Desatera a Apoštolského vyznání víry svazkem o Modlitbě Páně. V tomto zhodnocení

Modlitby mi nešlo jen o výzvu k *praxis pietatis* — i když právě i ta věru sluší bohoslovci. Šlo mi o ujasnění nejvlastnější povahy theologie jakožto vědy. Od dob církevních otců se často připomíná zásada *lex orandi — lex credendi*, zákon modlitby je zákonem víry. Ta platí, v rozšířené podobě, i jako *lex docendi*, ano, *lex vivendi*, zákon theologického učení a ovšem života. A tu tvrdím: Nejvlastnější pohyb theologického myšlení je doxologický. Neporozumíme klasickým dogmatickým textům, konkrétně právě trojičnímu (a ovšem christologickému) dogmatu, budeme-li jejich formulace chápat staticky a popisně, nikoliv jako texty, které ve své nejvlastnější povaze míří nad sebe, a to v pohybu vděčné, díky vzdávající víry. Jen čtěte texty myslitelů jako byl Augustin či Anselm (o reformátorech ani nemluvě), texty náročné disciplinované myšlenkové práce. Avšak zároveň texty, jejichž nosným elementem je úžas a chvála Boží milosti a pravdy. Právem se v dnešní ekumenické theologii hovoří o *„doxologické struktuře dogmatu"* (E. Schlink).

To, co platí o myšlení, platí o **životě**. Z ‚apokryfních' výroků Karla Bartha si rád připomínám větu: *„Sepnout ruce k modlitbě je počátkem vzpoury proti neřádům světa."* Ta věta zasluhuje pozornosti, v obou svých částech a ovšem hlavně v jejich nedílném spojení. Je dobře, je nutno spínat ruce k modlitbě. Ten počátek a průvodčí myšlení víry má svou nezadatelnou důstojnost. Ale právě: Ne jako samoúčel a úhybný pohyb. Jako počátek má své pokračování a to míří na areopág, k dialogu a spolupráci s lidmi blízkými i dalekými v úsilí o ‚nápravu věcí lidských'. Doxologický pohyb theologie má i svou dialogickou, církevní a občanskou dimenzi.

Církev a univerzita

Postupuji k otázce, která mne — už biografickými okolnostmi — na mé theologické pouti zaměstnávala, otázce zdánlivě druhotné, spíše praktické, pro mne však neméně zásadní: Kde je sociální základna, kde je **mezilidský ‚domov'** theologie? Kterému společenství jsme ve své práci především povinováni? Na tu otázku bych chtěl odpovědět bez váhání: Místem osvědčení theologie je **církev**. Ne výlučně. Věc theologie má universální, ne jen eklesiální rozměr. Avšak domov theologie, místo jejího osvědčení je především a nepochybně církev. Tohle přesvědčení mne neslo od počátku do konce mé bohoslovecké cesty. Už jsem o tom hovořil v biografické části: Theologická služba byla spjata s našimi sbory. Základní, nejen bohoslovecká, nýbrž elementárně lidská loajalita patřila jim — především v údobích, kdy byly ohroženy totalitními tlaky — a to bylo v době mého studia a působení mezi vámi vlastně napořád. Tato elementární solidarita s církví

a jejími sbory byla mými theologickými učiteli i kolegy jednoznačně potvrzena. Nebylo, myslím, jediného z nich, v kursech synodní rady a na Komenského fakultě, který by nebyl naplno spojen s církví. Teprve v zahraničí jsem se setkal s theology, kteří žili stranou církve — nad tím jsem žasnul. Čistě akademická kariéra bohoslovce je sice zřejmě možná, ale pro mne popravdě podezřelá. A co víc: Ochuzená o dimenzi, která k theologii nejen sociologicky, nýbrž bytostně patří. Theologie je přece — jak zní jedna (nikoli moje nejmilejší) definice — ‚funkcí církve'. Jaké jen bohatství ze zkušeností na sborech právě v těch nesnadných dobách diskriminované, potlačené, ale všemu navzdory živoucí církve jsem si s sebou mohl nést i do Švýcar a do ekumény! A jak mi to pomáhalo i v nových poměrech. Nečekaně spontánní přijetí i ve švýcarských církvích souviselo zřejmě s tím, že bylo brzy zřejmo, že mi i tam jde o spojení s konkrétními sbory. Tak pro mne nebylo a není pochyb, že domovem theologie je církev.

A **univerzita**? Ta se mi stala druhým domovem. Pokud jsem byl v Praze, byla univerzita v totalitní politické struktuře mimo obzor našich možností. Musím přiznat: Ani jsme ji institučně nepostrádali. Postrádali jsme ovšem širší možnost výměny a komunikace s učiteli i studenty ostatních fakult a snažili jsme se, od člověka k člověku, ten krunýř okolo nás prorážet. Že myšlenka *universitas literarum* je idea, která theologu — nejen z historických důvodů — je vzácná, jsme ovšem věděli. Proto jsem povolání na basilejskou univerzitu přijímal odpočátku jako novou a přece klasickou theologickou výzvu. Myšlenka dialogu s představiteli jiných oborů byla fascinující možnost a hleděl jsem jí využít, kde se dalo. Od počátku do konce svého působení — ne teprve a ne jenom v době rektorátu. Pak ovšem zvlášť intenzivně. Rektorská pečeť basilejské *alma mater* mne oslovovala svou symbolikou: Ruka, vztažená shůry, s otevřenou knihou — Biblí — a na ní čtyři hesla: *pie — iuste — sobrie — sapienter*. Variace klasických čtyř ctností, přiřazená ke čtyřem fakultám, ale platná pro všechny, společná: Svým původem v Pravdě, kterou my lidé nevytváříme, ale k níž se — každý svým způsobem a ve své disciplíně — společným hledáním vztahujeme. Husovský motiv české reformace, **pravda**, která dává vědě i vědci poslední posvěcení; odkaz Komenského s často přeslýchanou výzvou ke komunikaci věd; ale také společný důraz Rádlův a Jaspersův na suverenitu pravdy — to vše se mi stalo v nečekaně aktuálním kontextu akademického úřadu s posud pro mne neslýchanými možnostmi závaznou výzvou a pomocí.

Má theologická práce se tím neoslabila, spíše naopak. Po skončení rektorátu jsem měl živý dojem, že jsem po desítiletích sotva kdy jindy byl intenzivněji zase farářem, jako v ten čas. Kazatelem včas i nevčas. Pastýřem kulhavým, avšak ne snad zbytečným. Vykonavatelem kázně — ne sice

církevní, ale v evangelickém duchu. Ba i ty funkce jsem vykonával. Řadu pohřebních shromáždění. Univerzita se mi stala druhým domovem.

Vypravuji to vše ne z marné chlouby, nýbrž abych při pohledu na svou cestu uzavřel: Církev a univerzita — ten vztah nemusí být falešně alternativním — ‚církev nebo univerzita'. Obojí je legitimní prostor theologické práce. Ale ovšem: Neplatí ani ‚kulhání na obě strany'. Je dobře respektovat priority. Nemusí to být pro všechny stejné. Sám však straním té, již jsem naznačil slovy o ‚prvním' a ‚druhém' domovu.

Vyjádřím to obrazem. Můj starší syn vystudoval archeologii a je odborníkem zvláště na antické sochy. V jejich základním, typickém postoji se rozlišuje (chybí mi české odborné výrazy) *Standbein* a *Spielbein*, tj. noha na které člověk stojí a noha, kterou hraje. Odpusťte jistou neohrabanost příměru: Noha, na které theologie stojí, je v církvi. Noha, kterou hraje, v akademické obci. Obojí je pro theologickou pouť potřebné. I ta ‚hra'. Nejen v doslovném znění — hra jako sport. Ti, kdo mne znají, vědí, jakou radostí mi byl sport — všech odstínů a zvláště kopaná. Co to znamenalo i pro náš fakultní život v dobách tolika omezení! Ale já teď nemyslím jen na hru v tomto smyslu. Myslím na hru poznání, hledání moudrosti, agón těch, kdo — z různých perspektiv — usilují o poznání. I to patří k theologii; proto je její druhý domov, univerzita, takto vítanou a cennou šancí — dovede-li jí jen ve svobodě dětí Božích využít. Ale ta hra poznání bude theologii a theologům sloužit ke zdraví, budou-li mít při tom pevnou ‚Standbein', neoslabí-li základnu, se kterou bohosloví stojí a padá: svou církev, *communio sanctorum*.

Status mundi renovabitur

Nemohu skončit toto ‚vydání počtu' ze své theologické cesty jinak, než závěrečným akordem naděje. Při četbě vynikající stati Amedeo Molnára *Eschatologická naděje české reformace* jsem narazil už kdysi dávno v Praze na větičku Jana Želivského *„status mundi renovabitur"* (stav světa se obnoví). Kolikrát jsem tu větu ve své theologické práci citoval! V ní jako by byl shrnut podstatný díl odkazu české reformace, odkazu, o jehož plodnosti, právě v jeho eschatologickém výhledu, jsem se směl vždy znovu vděčně přesvědčit. Jeden příklad: V sedmdesátých letech jsme v komisi pro *Víru a řád* Světové rady církví s přítelem Lukášem Vischerem řídili práci na studii nazvané *Vydání počtu z naděje*. Hlasy křesťanů snad ze všech oblastí světa se k tomuto tématu ozývaly. Bylo mým úkolem, abych je v závěrečném referátu studie na sejití v indickém Bangalore shrnul. Provždy na mne zapůsobilo, jak jasně zněl hlas naděje právě u křesťanů ze situací,

které podle běžných měřítek byly beznadějné. To znamená: Křesťanská naděje není dána příznivými okolnostmi, není to odvar optimistických nálad. Je zřejmě zakotvena hlouběji. Konkrétně — právě to bylo na hlasech z Jižní Ameriky, z Koreje, z vězení totalitních diktatur jednoznačně zřejmé: Ve **velikonoční naději**.

Tou žila výrazně **naše reformace**. A dovedla ji vztáhnout nejen na sebe, ale i na svou církev a na svou společnost. Od Jana Milíče po Komenského: Iniciativy naděje. Zvláště Komenský mne v posledních letech, teprve vlastně v Basileji, ale v rámci mých úkolů na univerzitě, mimořádně oslovil. V navázání na právě rozvíjené úvahy o církvi a univerzitě, prvním a druhém domově theologie: Eschatologicky zakotvená, avšak do časů zlých i dobrých zaměřená naděje, ta vedla Komenského, věrného syna své umírající matky Jednoty bratrské, zároveň učitele (ne-li univerzitního, tedy vpravdě univerzálního) k programu a pokusu o *„nápravu věcí lidských"* — v dialogicko-doxologickém pohybu mimořádné hloubky a šíře.

Následovat na této cestě, k tomu jsme my, čeští evangeličtí — a ekumeničtí — bohoslovci na svých leckdy skromných a třeba osamělých místech zváni podstatou věci nám svěřené: Dynamikou evangelia — a specifikou proudu, ve kterém v průvanu české reformace podnes smíme žít. *Status mundi renovabitur*: To nese v době poroby. Ale to nese i v dobách rozkliženého uvolnění. Někdy mne zaráží, jaká sprška skeptických, někdy až cynických hlasů na nás občas padá z českého tisku, z příležitostných výroků našich lidí. Má nás to deprimovat? Občas jistě, měřeno proudem naděje, který nás nesl před pěti lety. Ale perspektiva theologie — a tím i její nenahraditelná služba v církvi, na univerzitě i ve společnosti — míří dále. První kapitolku této zprávy o své theologické cestě jsem nadepsal: Na počátku — Bůh. Teď bych chtěl skončit komplementárním: Konec konců — Bůh. A uprostřed, nepřehlédnutelně, **kříž**. *Ave crux — spes unica.* Tuto eschatologickou míru i výhled smí a má theologie připomínat své církvi i společnosti. Toto ***‚plus ultra'*** biblické naděje zůstává, uprostřed zvratů a tísní a bezradností, **pod křížem**, ***ceterum autem*** mé (a ovšem, chvála Bohu, nejen mé) theologické cesty.

Přednesено na Evangelické theologické fakultě Univerzity Karlovy 14. března 1995