

## MILOST I PRAVDA

Nad Trojanovými úvahami o Boží moci

*Petr Macek*

Nedlouho po vyjití sborníku studií Jakuba S. Trojana ze sedmdesátých let, *Moc víry a víra v moc* (Praha, OIKUMENÉ, 1993 — viz recenze v *Křesťanské revui* LXI, 1994, s. 220—224), které mnozí z nás znali již ze samizdatových edicí, dostávají čtenáři do rukou další dílo tohoto českého theologa: *Moc v dějinách*, Praha, OIKUMENÉ, 1994, 198 stran.

Tato monotematická práce, kterou lze uvítat i jako příspěvek do politologie, skrývá vědomý a zřejmě dlouho připravovaný dialog se systematickou theologií a její filosofickou (ba „metafyzickou“) základnou. Je to pokus, který musí uvítat každý, kdo promýšlí vztah mezi filosofií a theologií (zejména na pozadí těch aspirací na jeho řešení, které přináší tzv. „procesuální“, nesubstanční myšlení), každý, kdo se pokouší theologicky reflektovat dědictví tzv. „radikální reformace“ v její snaze o integrálnější spojení dogmatiky a etiky a konečně i každý, komu je cílevědomá a frontální konfrontace v otázce vlastního úkolu a metody systematické reflexe inspirací a výzvu pro jeho vlastní práci.

Autor tohoto zamýšlení přiznává, že v sobě shrnuje všechny shora uvedené zájmy a že Trojanovu práci o moci v dějinách četl s velkým užitekem. Platí to jak o úvodních kapitolách, věnovaných biblickému materiálu, tak o stěžejní „badatelské“ stati, pokusu o novou systematickou analýzu a interpretaci toho, co lze s tradicí charakterizovat jako „moci tohoto světa“, tak ovšem i o závěrečné části, kde je v osobitém, ale dobře zdůvodněném výběru sledován vývoj reflexe fenoménu moci u nás i ve světě. Lze jen litovat, že autor do své reflexe nezařadil i křtěnecký „pacifismus“ — např. v jeho moravské (hutteritské) modifikaci.

Kniha má, jak to tak bývá, i některé formální nedostatky a věcná přehlédnutí, o nichž autor již mezitím ví.

Trojanova filosofická kritika tradičního theismu, která využívá i některých poznatků procesuálního myšlení whiteheadovské ražby, je záslužným (a v oboru theologie asi u nás průkopnickým) počinem, který se, doufám, dočká ještě dalšího domýšlení a vyjasnění. I tu mám ovšem několik kritických poznámek.

Trojan má nesporně pravdu, když říká, že „v klasickém bohosloví nabyly pojmotvorné zájmy převahu nad hebrejským smyslem pro dějinnou stránku konstituce Boží moci“ (15), a že v helenizované theologii je Bůh „položkou filosofické reflexe,“ která se „natrvalo usidluje v říši superlativů“ (15n). Z čeho však dovozuje, že je to ‚svézákonnost předmětného myšlení‘? Nelze si předmětně ‚myslet Boha‘ i jinak? Nepocházejí zde právě ‚procesualisté‘, jak Trojan jistě dobře ví, k docela jiným závěrům?

Právě tak nejsem přesvědčen, že ‚z povahy věci‘ je vyloučen „odskok do sféry čistého myšlení, kde vládne obecnost a nadčasovost“ (16). Filosofové ‚dění‘ nás učí, že tu je třeba rozlišit, že obecnost (určitého principu) neznamená nutně nadčasovost a že pojmově předmětný a zobecňující popis zkušenosti neznamená definitivnost. Logicky ten soud platí jen o substančním myšlení. Procesuální myšlení však postuluje proměnlivou a neproměnlivou stránku Božího bytí.

Ještě k theistickým kategoriím: Není imanence a transcendence (19nn) právě ta pro křesťanské bohosloví zbytná filosofická abstrakce? Je imanence totéž co ‚solidarita‘ a ‚sebezapíravé ponížení‘? Je inkarnace vůbec vyložitelná jako Boží ‚imanence‘? Je to, co popisujeme jako div, jako událost Boží svobodné vůle, zároveň složkou či aspektem jeho přirozenosti?

Co na druhé straně znamená varování před hrozbou ‚sesunu do ontologie‘ (24)? Jsme s to vyhnout se ontologické otázce důrazem na událostní modus Božího bytí? Je bytí ‚Hospodina smlouvy‘ (109) bez ontologických konsekvencí? Kam umístíme jeho dějinami ‚obohacenou‘ zkušenost? Podobně: V jakém smyslu je výklad 1K 15,28, který mluví o „komunikaci bohatého toku aktivit a událostí, na nichž je Bůh účasten s novým stvořením,“ *neontologickou* interpretací (109, p. 45), má-li na zřeteli objektivitu této ‚účasti‘? Totéž se týká i výtky, že ontologie mají sklon převádět vše na „rovínu, která je mimo dobro a zlo“ (110). Má zkušenost s ‚dobrým‘ či ‚zlým‘ objektivní datum nebo nemá? Nemusí vše, co je skutečné, co do své povahy v něčem spočívat (Whiteheadův ‚ontologický princip‘!)? Samozřejmě, že záleží na tom, co ‚ontologií‘ a ‚ontologickým‘ vůbec míníme, ale to sdělit je povinností toho, kdo k tématu takto kriticky přistupuje.

A ještě na okraj celé otázky: Je „všebobírává perspektiva a s tím spojená kontrola všeho, co se děje v ‚jejím‘ prostoru“ (11) představou, kterou je třeba problematizovat v zájmu adekvátnějšího konceptu Božího vztahu ke stvoření, než jaký sugeruje pojem Boží ‚všemohoucnosti‘? Bez jistého pojetí vše-zření nemá pojem ‚Boha‘ žádný komunikovatelný smysl. „Převyšovat, nabývat vrchu“ jistě „odkazuje k privilegovanému postavení“ (12), ale bez ‚převyšování‘ není ani ‚sebeponížení‘ či ‚sestoupení‘ srozumitelným konceptem. Sestupuje se vždy odněkud. Navíc, v případě Hospodina, který se

tímto způsobem ‚zjevuje‘ (17), to není nutné, ale svobodné sestupování, které neznamená naprostou či definitivní rezignaci na vládu a kontrolu.

\* \* \*

Integrace theologicko-etické problematiky — otázky podstaty a principu křesťanské existence — do vlastního *propria* theologické reflexe, která je základním záměrem celé práce, je podle mého soudu i jejím největším přínosem. Evangelická theologie tíhne už od reformace k takovému rozlišení dogmatiky a etiky, které z etiky dělá appendix: Motivem a základnou křesťanské existence je pouhá ‚vděčnost za spasení‘. Trojan činí tuto existenci základním aspektem spásy: Jejím projevem a agentem na vektoru ‚ordo amoris‘, jehož vrcholem je událost Ježíš Kristus a jehož zdrojem a základnou je Bůh sám. Tomuto poznatku slouží exegetické rozборы biblických pojmů — jmen pro Boží skutečnost ‚*el šaddaj*‘ a ‚*Jahve*‘, výklad o vztahu spasení a stvoření ve vyznavačské tradici starozákonní, i výklad o moci, představované zjevem a dílem Ježíše Krista. (Zvláště cenné jsou zde exegetické studie některých synoptických perikop, které se tohoto tématu přímo týkají.)

Za jakou cenu se ovšem autor k přínosu, který jsem tu konstatoval, dostává? Jakou metodou a s jakými postuláty vlastního theologického *propria*? Tady bych rád nasadil svou kritiku theologické části předložené práce.

Trojan přiznává — alespoň v části, týkající se konceptů Boží skutečnosti — pluralitu představ o struktuře moci, s nimiž se v starozákonní tradici setkáváme. Východiskem ze systematické tísně, v níž se díky této mnohosti — rozmanitosti ocitá exeget, je theologicky odpovědná volba výkladové osy, která určí perspektivu, přinášející vyjasnění a orientaci: Hned vidíme, co je v centru, co je blízko centra, a co je naopak úplně na okraji. Autor si neklade otázku, do jaké míry je při této volbě závazná či normativní perspektiva, v níž je tato látka, která je předmětem (východiskem) theologické reflexe, již předávána: Vyznavačská perspektiva církve, tvořená kánodem Písma a kředem, články víry, jimiž tlumočí a chrání jeho poselství. Ta závaznost může být jenom relativní, ale nemůže být jenom formální, protože obsahem předání nejsou jen theistické představy a jazykové náčiní jejich formulace, ale sama zvěst Písma — evangelium. ‚Nezkoumáme Písma‘ právě proto, že už víme, že ‚ona svědčí o Ném‘ (J 5,39)? Vzniká smysl a zaměření celku jen volbou interpretačního měřítka (39), nebo ten celek už smysl a zaměření má a my jej nahlédneme ve chvíli, kdy zjišťujeme, jak on si ‚upravuje‘ nás?

Zcela přeskočit nebo relativizovat tento spojovací článek tradice je možné jenom tak, že i podstatná část vlastní novozákonní reflexe Ježíšova zjevu

a díla, jež je pramenem nezanedbatelných článků toho, co církev věří a čeho se ve víře drží jako zdroje své identity i své naděje, je pokládána za pouhou volbu perspektivy. To, zdá se, autor skutečně činí v případě článku o Kristově kříži (a následně i o vzkříšení z mrtvých): Kristova oběť už není indikativem evangelia, není tím, co obviňuje z nouze a bídy lidství, aby se to zároveň stalo jeho základem a možností, na jejímž pozadí se lze ptát: „Co máme dělat?“ V tomto smyslu je zamítnuta jako ‚kultická směna náboženských hodnot‘, jako ‚typ mýtu, který stojí v nebezpečné blízkosti pohanským představám‘. (*Moc víry a víra v moc*, s. 52.) V Trojanově převyprávění je to již jenom výzva — výzva, jejíž ochotné poslechnutí otvírá ‚povolnému posluchači‘ nesmírné obzory. Ebeling kdesi říká, že dogmatický článek je to, co vypovídá o oné věci, o níž jde ve víře, takovým způsobem, že bychom tu věc ztratili, kdybychom tento článek víry měli popřít. Článek víry se vždy týká toho, co je rozhodující a nutné. Trochu se obávám, že se nám ta ztráta přihází v této (i předchozí) Trojanově práci. Že tu nejde jen o novou interpretaci tohoto článku (jako ještě v Bultmannově programu ‚demythologizace‘), ale o jeho popření jako rezidua evangelium cizích vlivů na některé novozákonní svědky (a tradenty) Božího díla. Myslím, že se pak zdaleka nejedná jen o rozchod s Augustinem, Anselmem a Chelčickým, ale také s Lutherem a s celou reformací — alespoň v tom nejzákladnějším, co reklamují evangelické ‚regulae‘ víry (zejména *sola fide* a *sola gratia* — v tom smyslu jak jim reformace rozuměla) — a konečně i s jádrem Pavlovy teologie kříže.

Již předchozí Trojanovy statě o moci naznačily, že zamýšlená revize *theologiae crucis* bude spojena s přehodnocením apoštolského svědectví jako takového, i když v některých chvílích se zdálo, že jeho indikativ nebude úplně vyprázdněn. To když jsme v ‚Theologické sonatině o moci‘ četli, že „Ježíšův přístup k realitám života je určen logikou té moci, která úzkostlivě dbá na to, aby nebylo poražených,“ a je tak „ve své podstatě pozváním pro všechny“ (*Moc víry*, 21), když v úvaze o tom, ‚V čem je církev nezastupitelná‘, zaznělo, že Ježíšovo „Odpusť jim!“ je výrazem „bezpodmínečné solidarity s těmi, kdo ji odmítají“ (*Moc víry*, 61) a v článku *Svoboda a důstojnost člověka* bylo řečeno, že „důstojnost, kterou si smíme přivlastnit,“ v níž „jsme ospravedlněni“ a v níž „přijímáme život zdarma,“ se rodí v činu oběti. (*Moc víry*, 114.) I nástin ‚theologie průšvihů‘ (*Moc víry*, 24—32) mohl být aplikován na ‚soustavu hříchu‘ a ‚průšvih‘, kterým je Ježíšova smrt za hříchy světa. Ale tato možnost již v perspektivě těchto úvah ve skutečnosti nebyla. ‚Bezmocní‘ se na ‚dobré‘ straně ocitají již tím, že si zachovají ‚chudobu ducha‘, tj. otevřenost vůči pravdě. (*Moc víry*, 18.) Jen té patří vlastní osvobozující moc. (*Moc víry*, 57.) Kristova oběť je naproti

tomu tragédií, která „jako taková nemá spásný účinek“ (*Moc víry*, 55) a utrpení s ní spojené je třeba vyložit jako ‚triumf ďábla‘ (*Moc víry*, 56). Spásný charakter kříže je jen v tom, že „inspiruje a vybízí na cestu následování, (že) propůjčuje duchovní odolnost všem, kdo se rozhodnou jako Ježíš vydat svědectví pravdě i za cenu sebezmaření“ (*Moc víry*, 57). Stává se tak znamením, že „moc tohoto světa nemůže zvítězit nad vládou ducha“ (*Moc víry*, 167). Spasení se tedy vlastně nezvěstuje skutečným hříšníkům, ale lidem zakřiknutým zdánlivou převahou ‚násilné moci‘. Evangelium je tak vlastně dramatickým sdělením ideje, že není Boží vůlí, aby člověk ustupoval násilí, ale aby mu šel vstříc jako Ježíš a stal se tak jako on pravým Božím synem — Synem člověka.

Této perspektivě zůstává Trojan věren i ve svém imponujícím pokusu o synthesu — v *Moci v dějinách*. Záchranná moc je přiznána Ježíšovu životnímu stylu. „Apoštolát misie spočívá v předávání toho, co učedníci sami existenciálně prožili s Ježíšem, jako vladařem, který se dává“ (46). Jejím předpokladem je, že je to model, který přitahuje, kterému se spontánně a dobrovolně podrobuje vše. ‚Veškerá moc‘ o níž mluví závěr Matoušova evangelia (Mt 28,18—20) nemá tedy svůj základ v dialektickém vztahu mezi Ježíšovou důvěrou a věrností a Boží věrností Ježíši i nám, jak jej předpokládá Fp 2, 6—11, nepramení z toho, že se Bůh přiznal k tomu, který se obětoval ‚za všechny‘. Není projevem ‚nového stvoření‘ — té změněné mocenské situace, která vzniká jen tam, kde ‚hřích už nepanuje‘. Pravé věci jsou průchodné ze své vlastní povahy. Chvillemi se dokonce zdá, že očistná lázeň, kterou tu podstupuje ‚theologie kříže‘ je tak dokonalá, že i ‚bláznovství kříže‘ je konečně zbaveno své pohoršlivosti, protože „to, co bylo po staletí neurozené v očích světa, vstupuje na sklonku tohoto tisíciletí do nového světla.“ Ne ‚absolutní moc‘, ale Boží moc a Boží moudrost je tím, co dnes inspiruje. „Ježíšova cesta se dnes jeví přitažlivá nejenom pro osobní život. Snad více než kdykoliv předtím se stávají maximy Kázání na hoře použitelnými prvky při výstavbě celosvětového společenství“ a „moc Boží, jak ji ztělesňuje kříž Kristův, se začíná prosazovat i na rovině mezinárodních vztahů“ (43).

To je soteriologicko-christologická revize, která je, alespoň pro mne, nepřijatelně vysokou cenou za kýženou větší integritu dogmatiky a etiky (resp. soteriologie a etiky), navíc zbytečnou, jak nasvědčuje Barthova ústrojná a konzistentní reflexe téže problematiky v *KD IV*.

Trojan si představuje námitky ze strany „systematické theologie, která se drží tradičně uznávaného mocenského theismu“: Kam se poděla Boží vláda nad světem? Kde je Boží soud, Boží spravedlnost, co stvořitelská moc? Neustupuje tu theologie jako nauka o Bohu soteriologii? (28, pozn. 13)

Budiž proto řečeno: Námitky, na něž naráží, jsou oprávněné, — nikoliv však proto, že se systematická theologie drží ‚mocenského theismu‘, nýbrž proto, že vychází z vyznání církve, která uvěřila evangeliu o spasení v Kristu. O soteriologii vskutku jde — spor je o ni (a o christologii), o nic jiného nebo menšího. Že symbol kříže (a Kristova ponížení) nelze zúžit na několikahodinové drama (41), je jistě pravda. Nejde však o drama, ale o smysl a funkci kříže: O podstatu pohoršení a podstatu bláznovství. O podstatu poselství, které je spojeno se smrtí, kterou ‚zvěstujeme‘. O to, zda v něm jde jen o Ježíšův duchovní zápas za ‚prosazení Boží vlády v lidských vztazích‘, anebo v něm jde o dokonání — v plnosti času — Božího milostivého rozhodnutí být ‚s námi‘ i v důsledcích naší ‚nepovlnosti‘.

Zdá se mi, že problém lze formulovat také jako záměnu A a B této soteriologie (christologie) — v tom smyslu, že B, výzva křesťanům — lidem s Bohem smířeným, kteří se přestali nenávidět, ale mají daleko k tomu, aby byli svědky Boží vůle a moci v Kristu — tu nadobro vytlačila A, radostnou zvěst o spasení hříšníků, lidí Bohu odcizených, jemu a jeho věci vzdálených a jím z milosti pro tu věc znovu hledaných a zachráněných přesazením k zdrojům života, který je žit pro ně. Evangelium o spasení v Kristu v sobě nese A i B. Lutherova a Calvinova reformace rehabilitovala A ‚theologii kříže‘, která byla návratem k theologii Pavlově, aniž přitom hodlala pustit B. Ne vždy se jí to povedlo, ale Luther ještě radí k *notae ecclesiae* i bratrství, lásku, kříž a utrpení. Radikální reformace (ale před ní a spolu s ní i česká — v některých svých údech) rehabilitovala B, aniž se přitom hodlala pustit A (i když se takovému podezření někdy vystavila). V Kristu, v jeho slově, ve výzvě jeho zjevu a díla je obojí: Nesmí nás mást, že v biblickém podání B někdy předchází A. Ježíš, který dává v perikopě o pokušení (*Střet dvou mocí*, 52—61) *dobrý příklad učedníkům*, kteří se také nesmějí postavit na opačnou stranu než při svém křtu (tj. na stranu manipulace), musí ještě obstát jako *služebník hříšníků*. To autoři tohoto ‚sumáře‘ raně křesťanské christologie a soteriologie (52) dobře věděli. V lidském životě přichází obojí najednou, s tím, že A tvoří pozadí B. Jinak by nemohlo jít o osvobodivé Slovo, ale jen o recidivu rajskeho svodu k pseudoemancipaci.

Milost i pravda — skrze Ježíše Krista. Užší spojení dogmatiky a etiky stojí na předpokladu dostřežení této dvojiny v její nezaměnitelnosti a nezcižitelnosti a theismus, který chce být křesťanskému evangeliu práv, to ve své reinterpetaci a pročišťující pojmoslovné revizi musí respektovat. Jinak hrozí soteriologii (i christologii) ‚krátké spojení‘, lákající všelijaké pseudo-theologické ‚spojáře‘ fundamentalistické provenience, jejichž cit pro ‚moc bezmoci‘ je z kainovského pravěku.