

Prorocká úloha církve: Boží jednání v dějinách jako komunikativní dění¹

Ondřej Kolář

The Prophetic Role of the Church: God's Action in History as a Communicative Event This study, which was presented at a symposium on Josef Smolík, first analyses how this author understood the prophetic role of the Church. According to Smolík, the prophetic charism makes it possible to discern God's will for the congregation, the church, and the individual. Smolík, however, refuses to understand the prophetic role of the church as the ability to deduct God's action from history, or even to look into the details of God's intentions for the world. Rather, the role of prophecy is to encourage the believer to find his place in a complex world and to develop the right attitude toward it. It seems that the issue of prophecy is not very prominent in the current theological discussion. This is due, among other things, to the great upheavals that the doctrine of providence has undergone in the last century under the pressure of historical catastrophes. Theology has not only learned to be reluctant to attempts at a theology of history, but has also challenged the traditional doctrine of God's action in the world. Several models of God's action can be distinguished in today's debate, of which the communicative model, resting on God's appeal and human response to it, has gained much resonance. This also brings the topic of prophecy back into play, albeit in a different context. The communicative model succeeds in defending God's action against the objections of natural science and in giving adequate space to human free action, but at the cost of abandoning the traditional notion of God's rule over history.

Keywords: Josef Smolík, prophecy, theology of history, providence, God's action

Proroctví dnes

Cílem této stati není komplexní pojednání prorocké úlohy církve v dnešní teologii. Chci především poukázat na pozoruhodný kontext, v němž se téma proroctví v posledních desetiletích vrací do teologické diskuse, často aniž je jako takové explicitně pojmenováno. Tímto kontextem je zásadní zpochybnění tradičního modelu Božího jednání a pokusy o jeho nahrazení novými koncepty. Přitom se ukazuje, že tato problematika není zcela nová

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

a v náznacích se objevuje už v díle Josefa Smolíka, jehož pojetí prorocství v církvi se stane východiskem pro další analýzy.

Při pohledu na současnou systematicko-teologickou produkci se ovšem může zdát, že prorocká úloha církve není příliš populárním tématem.² Již samotné přenášení biblického výrazu „prorok“ do dnešní duchovní situace se jeví jako poněkud podezřelé počínání.³ Jen s jistými rozpaky bychom dnes někoho označili za proroka či prorokyni. Prorocká funkce církve bývá navíc vymezována rozdílně a někdy poměrně vágně, takže její jednotnou definici postrádáme. Do jisté míry splývá s počínáním, pro které se přibližně od 80. let minulého století etabloval název „veřejná teologie“, označující „reflexi otázek veřejného významu ve světle teologických tradic“ (H. Bedford-Strohm).⁴ V běžném diskurzu si ovšem prorocké poslání církve ponechává přece jen výrazněji polemický profil, jak dokládá například leuenerský dokument *Církev Ježíše Krista*, vyzývající ke kritice „všech tendencí stavět ve společnosti lidskou moc na místo moci Boha Stvořitele a následovat jiné zvěsti o spáse než evangelium o Ježíši Kristu. Úkolem křesťanů je varovat a kárat všude tam, kde je omezována a zraňována lidská důstojnost, lidský život a integrita stvoření.“⁵

Tyto a podobné definice dobře shrnují současné převládající chápání prorocké úlohy církve, avšak vyhýbají se (možná vědomě) některým sporným aspektům celé problematiky. K nim patří především přesvědčení, že součástí prorockého poslání má být teologická interpretace dějin i aktuální společenské, politické a náboženské situace. Po takové interpretaci opakovaně volá například Tomáš Halík, podle kterého má církev číst „zna-

2 K současné diskusi srov. např. Christiane Tietz, Die prophetische Aufgabe der Kirche heute, in: A. Middelbeck-Varwick et al. (eds.), *Die Boten Gottes: Prophetie in Christentum und Islam*, Regensburg: Pustet, 2013, 207–222.

3 Jiří Hoblík, Co byl a co je spor o profétii, in: M. Prudký – J. Roskovec (eds.), *Výklady a vykladači. Studie k biblické hermeneutice*, Studie a texty Evangelické teologické fakulty 9, Jihlava: Mlýn, 2005, 3.

4 Heinrich Bedford-Strohm, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: F. Höhne – F. Van Oorschot (eds.), *Grundtexte Öffentliche Theologie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015, 215

5 *Církev Ježíše Krista. Reformační příspěvek k ekumenickému dialogu o jednotě církve*. Dokument 4. valného shromáždění Leuenerského společenství, přijatý ve Vídni 9. května 1994, vyhledáno 5. 5. 2022, dostupné z: https://www.evangelnet.cz/texty:leuenerska_konkordie_cirkev_jezise_krista_2.

mení doby“, tedy dešifrovat v současné době Boží sdělení či impulsy.⁶ Znamení doby vyzývají církve i každého jednotlivého křesťana k úkolům, které jsou odpovědí na konkrétní, neopakovatelnou dějinnou chvíli, v níž se církve a společnost právě ocitají.

Co všechno ale tato interpretace dějin obnáší? Podle jakých pravidel a kritérií se děje, jaké cíle má a jaká rizika s sebou nese? Jejím předpokladem, ovšem ne vždy vysloveným, je, že jak v dějinách církve, tak i v dějinách celého lidstva je možné odhalit Boží jednání, či dokonce vyčíst Boží záměry. Toto přesvědčení vyrůstá z tradiční, po dlouhou dobu nezpochybnované myšlenky Boží prozřetelnosti, zahrnující také Boží vládu nad lidskými dějinami.⁷ Navzdory všemu, co se nám v nich jeví jako nesrozumitelné a děsivé, smíme věřit, že nevypadly z Božích rukou: Bůh událostem vtiskuje hlubší smysl a vede svět nezvratně k eschatologickému završení. Prorocké postavy lze v této perspektivě pokládat za teologické vykladače dějinných událostí, přítomných, minulých či budoucích, přinášejících Boží soud nebo spásu. Také dnes se s teologickými výklady dějin setkáváme, především při různých dějinných zvratech či přírodních katastrofách. Ale i prosté díkůvzdání Bohu za změnu politických poměrů či ukončení pandemie by bylo nesrozumitelné bez předpokladu, že Bůh tyto události skrytě řídil, dal do pohybu, anebo je alespoň umožnil.

Prorocká úloha církve u Josefa Smolíka

Pokud je mi známo, Josef Smolík se k tomuto „interpretačnímu“ pojetí prorocké úlohy církve nikdy výslovně nepřiklonil, ačkoli ho ve svých spisech několikrát zmiňuje, zejména v souvislosti s Leonhardem Ragazem. Podle Ragaze k prorockému slovu patří také schopnost nazírat dějiny jako-by z Boží perspektivy („von Gott aus“), a odhalovat tak v politických udá-

6 K prorockému dědictví se Halík výslovně hlásí ve své knize *Odpoledne křesťanství*, Praha: NLN, 2021, 39–50. Lidská zkušenost víry v dějinách je pro něj přímo místem zjevení Boha (41), a proto má být předmětem teologické hermeneutiky, kterou nazývá „kairologií“ (39).

7 K otázce prozřetelnosti a teologie dějin nejnověji Jaroslav Vokoun, *Setkat se s Bohem v dějinách: Úvod do teologické interpretace dějin*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2020; Ctirad V. Pospíšil, *Ježíš Kristus – Pravda dějin. Trojiční a christocentrická teologie dějin*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

lostech „varování, hrozbu nebo zaslíbení“.⁸ Smolík připouští, že toto chápání prorockví proniklo hluboko do myšlení církvi a ovlivnilo představy spojené s prorockou úlohou kazatele,⁹ avšak považuje je za problematické přinejmenším ve dvou ohledech.

Především je na základě novozákonního nálezu (a spolu s K. Barthem)¹⁰ přesvědčen, že prorockví není záležitostí mimořádně obdarovaných jednotlivců, ale celého sboru. Tomu odpovídá také role pastýře sboru: není autoritativním vůdcem, jehož slovo musejí ostatní bezpodmínečně přijímat, ale je spíš „iniciátorem rozhovoru a hledání společné cesty“, a proto musí počítat s tím, že jeho slovo bude vystaveno posouzení sborem.¹¹ Pastýř se opírá nikoli o Boží exkluzivní zmocnění, které by ho nadřazovalo nad běžné věřící a propůjčovalo mu neomylnost, ale o svědectví Písma, které je v zásadě dostupné každému.¹²

Ještě důležitější je ale druhé Smolíkovo vymezení. Prorocké charisma církve umožňuje „poznat Boží vůli pro sbor, církev i jednotlivého křesťana“,¹³ stejně jako odmítnout to, co Boží vůli naopak není.¹⁴ Toto hledání a nacházení je ovšem vždy omezené a nemůže dosáhnout nezpochybnitelné jistoty. Víra neotevírá detailní pohled do Božích záměrů, ani neodhaluje budoucí cestu člověka. Věřící člověk často spíše retrospektivně, tedy v uplynulém životě, rozpoznává stopy Božího milosrdenství a s radostí sleduje, jak jej Bůh po cestě života vedl.¹⁵

Nabízí se otázka, zda lze takové stopy Božího působení odhalovat také v nadindividuálních příbězích větších komunit či celého lidstva. Smolík upozorňuje, že „v pastýřské péči nesmíme orientaci v dějinném kontextu zanedbávat. Víra v Krista není únikem od veřejného života k soukromému

8 Josef Smolík, *Die prophetische Aufgabe der Kirche*, Hamburg: Herbert Reich, 1971, 8.

9 Josef Smolík, Prorocký motiv v pastýřské péči, *Křesťanská revue* 45 (1978), 74.

10 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3,2, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1959, 1026. Srov. k tomu Tabita Landová, Kázání jako podobenství Božího království. Barthovo učení o Kristově prorockém díle a jeho homiletické důsledky, in: M. Prudký – J. Roskovec (eds.), *Výklady a vykladači. Studie k biblické hermeneutice*, Studie a texty Evangelické teologické fakulty 9, Jihlava: Mlýn, 2005, 126–130.

11 Josef Smolík, *Pastýřská péče*, Praha: Kalich, 1991, 34–35.

12 Smolík, Prorocký motiv, 75.

13 Smolík, *Pastýřská péče*, 34.

14 Tamtéž, 40.

15 Tamtéž, 38–39.

prožitku...“¹⁶ Proto odmítá Bultmannovo přesvědčení, že svět je nedešifrovatelnou hádankou a tuto jeho temnotu právě máme ve víře unést, nechceme-li se dopustit nelegitimní filosofie dějin, která už nežije z víry, ale z marného pokusu o sebezajištění a sebeprosazení.¹⁷ Smolík proti tomu namítá, že v takovém případě by bylo jakékoli prorocké mluvení církve vyloučené. Prorocké úsilí nesměruje k teologickému výkladu dějin, ale ke schopnosti se ve světě zorientovat a zaujmout vůči němu na základě křesťanské víry adekvátní stanovisko.¹⁸

Prorocký postoj je smysluplný jedině tehdy, pokud dějiny nejsou ve své hříšnosti a chaotičnosti nezměnitelné, ale jsou otevřené pro nové možnosti. Prorocká úloha církve se proto nevyčerpává jen kritikou a protestem proti stávajícím poměrům, ale má také pozitivní obsah. Úkolem křesťanů je budovat vize proměněného světa jako předjímku eschatologické skutečnosti.¹⁹ „Křesťanský sbor je místo, kde se rozhodujeme ve prospěch božského království, kde zaujímáme postoj solidarity vůči chudým a hledáme cesty, jak jim pomoci, kde usilujeme o pokoj a smíření pro celý svět.“²⁰ Z tohoto hlediska vidí Smolík také pastýřskou péči jako nástroj stabilizace a znovunalezení identity znejistělého křesťana. Pastorec pomáhá lidem, kteří jsou traumatizováni a dezorientováni dějinnými poryvy nebo se ocitli v zajetí strachu či nenávisti, aby se z těchto pout osvobodili²¹ a nacházeli „cestu křesťanského života (možno také říci křesťanský životní styl) v měnícím se světě.“²²

Konec teologie dějin

Nastíněná problematika nás přivádí k nauce o prozřetelnosti, která prošla v průběhu 20. století několika otřesy. Prvním z nich bylo zásadní zpochybnění teologické srozumitelnosti dějin, tedy možnosti vyčíst z dějin Boží jednání. Hlavním důvodem pro tuto skepsi byly neblahé zkušenosti s pokusy o odhalování Boží vůle v různých dějinných procesech, událostech či po-

16 Tamtéž, 35.

17 Smolík, *Die prophetische Aufgabe*, 21.

18 Smolík, *Pastýřské péče*, 104; srov. týž, *Prorocký motiv*, 76.

19 Smolík, *Die prophetische Aufgabe*, 25.

20 Smolík, *Pastýřská péče*, 34.

21 Tamtéž, 35.

22 Smolík, *Prorocký motiv*, 75.

stavách. Jako obzvlášť nebezpečná se ukázala být teologická legitimizace politických vůdců a jimi páchaného násilí, které bylo „prorocky“ ospravedlnováno jako Boží spravedlivý soud a imunizováno vůči jakémukoli protestu.²³ Toto teologické přeznačení dalo dějinným aktérům do ruky mocnou ideologickou zbraň: Jsou-li určité politické cíle označeny jako Bohem chtěné, pak je každý prostředek k jejich dosažení povolen.²⁴ Bůh sám se v takovém případě fakticky stává spojencem zla, které funguje jako nástroj jeho vlády nad světem. Michael Beintker proto právem hovoří o „pseudoprofetickém pohledu na dějiny, který fatálním způsobem ztotožňuje Boží vůli a působení s lidskými, zejména politickými přáními a projekty.“²⁵

Není divu, že touto diskreditací prorockého slova byla teologie donucena ke zdrženlivosti a začala se smířovat s tím, že dějiny se z pohledu křesťanské víry vzpírají jednoznačné interpretaci. Ukázalo se, že teologie nemá po ruce žádné spolehlivé nástroje a kritéria, pomocí nichž by byla schopna odpovědně říci, že nějaká událost je výrazem Božího jednání. Otto Weber shrnul toto zjištění lapidárně: „Bůh se v dějinách nezjevuje ani jako soudce, ani jako zachránce.“²⁶ Ragazova pozice „von Gott aus“ je člověku právě nedostupná, a tak musíme doznat, že dějiny vidíme jen „jako v hádance“ a až teprve poslední soud odhalí jejich pravý význam. Křesťanské víře nezbyvá nic jiného, než se navzdory faktické neproniknutelnosti všech dějů spolehnout na to, že je svět přesto Bohem řízen. Jestliže však Boží vládu nedokážeme identifikovat a pojmenovat, má pak nauka o Boží prozřetelnosti vůbec nějakou oporu v křesťanské zkušenosti, anebo je pouhou proklamací bez jakéhokoli vztahu k prožívané realitě, tedy jakýmsi vyznáním navzdory?

23 Raymund Schwager, *Der Zorn Gottes: Zur Problematik der Allegorie*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 105 (1983), 412.

24 Stefan Meißner, *Gottes Handeln in der Geschichte. Plädoyer für eine neue Geschichtstheologie*, 5, vyhledáno 5.5.2022, dostupné z: <http://www.christen-und-juden.de>.

25 Michael Beintker, *Die Frage nach Gottes Wirken im geschichtlichen Leben*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1993), 442. Podobně hovoří také prohlášení teologického výboru Unie evangelických církví EKD: „Neakceptovatelné je politické zneužití řeči o Božím jednání. Tak je tomu třeba v případě, že lidé deklarují své chtění a jednání jako výraz vůle Boží, nebo určité události, jako jsou třeba vítězství či porážky ve válce nebo podrobení nepřitele, oslavují jako Boží jednání.“ – Michael Beintker – Albrecht Philipps (eds.), *Das Handeln Gottes in der Erfahrung des Glaubens*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2021, 59.

26 Otto Weber, *Grundlagen der Dogmatik I*, Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1959, 563.

Někteří autoři se pokusí o teologii dějin ani přes veškeré nebezpečí zneužití nehodlali vzdát. Mezi ně patří především Wolfhart Pannenberg, který se programově nespokojuje s obecnými floskulami o Boží vládě a snaží se dekódovat Boží spásu i soud v konkrétních událostech evropských dějin.²⁷ Dokonce volá po přehodnocení moderní církevní historiografie, která ve své rozhodující úloze selhává, protože s Božími zásahy do dějin metodicky nepočítá, a tím absolutizuje specifické pojetí rozumu, které se v novověku prosadilo.²⁸

Také Stefan Meißner je přesvědčen, že vedle stěžejního a směrodatného Božího činu v Ježíši Krista existují ještě „malé, relativní kairoi“, v nichž se Boží království manifestuje.²⁹ Tyto „kairoi“ ovšem nejsou samy od sebe evidentní, a proto o nich můžeme hovořit pouze v modu pracovních hypotéz, vizí či vyznavačských aktů, které jsou otevřené pro revizi a s konečnou platností budou ověřeny až eschatologicky. Prorocká řeč tedy není distancovanou řečí o Bohu a jeho jednání, ale zaujatou řečí k Bohu, která je ovšem intersubjektivně komunikovatelná.³⁰ K prorockému postoji také patří angažovanost ve světě, nesená právě vědomím, že dějiny mají hlubší smysl a nejsou jen hříčkou čistě profánních mocností.³¹

Zpochybnění Boží prozřetelnosti

Byly to opět zejména hrozivé zkušenosti minulého století, které teologii přivedly k dalšímu – vcelku logickému a očekávatelnému – kroku, totiž k odmítnutí samotné Boží prozřetelnosti.

Dorothee Sölle položila otázku, jak je možné po Osvětlení chválit Boha za to, že všechno „herrlich regieret“ (v českém překladu této evangelické písně: „slavně spravuje“).³² Problémem se ovšem mohou stát také dějinné zkušenosti pozitivní, které sice s klidným svědomím označujeme za Boží

27 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie III*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 538.

28 Pannenberg, *Systematische Theologie III*, 539.

29 Meißner, *Handeln*, 9–10.

30 Tamtéž, 12.

31 Tamtéž, 13.

32 Dorothee Sölle, *Kirche außerhalb der Kirche*, in: C. Wolf et al. (eds.), *Erlebter Kirchentag Köln 1965. In der Freiheit bestehen*, Stuttgart–Berlin: Kreuz, 1965, 94. Srov. *Evangelický zpěvník*, Praha: Českobratrská církev evangelická, 2021, 384.

vysvobození, avšak tím ještě nemůžeme odstranit otázku, proč se tyto události dějí jen občas a podle jaké logiky je Bůh „dávkuje“ – tedy otázku, která nutně provokuje představu božské svévole.³³

Kromě toho musíme zmínit také důvody teologické, poukazující na rozpor v samotném tradičním pojmu prozřetelnosti. Již Karl Barth upozornil na skutečnost, že učení o prozřetelnosti se vyvíjelo izolovaně od christologie, a zdůrazňoval, že Boží vláda má svůj střed v ukřižovaném Kristu.³⁴ Příběh Ježíše Krista skutečně otevírá nový pohled na Boží vztah ke světovému dění. Zatímco dějiny samotné poskytují velmi nejasný a mnohoznačný obraz Boží vlády, Ježíš vystupuje zcela jednoznačně nikoli jako vševládající mocnář, ale jako pokorný služebník, který se stal právě obětí politické hry. Rozpoznání, že v Kristu se Boží moc projevuje v bezmoci, proto musí být aplikováno také na způsob, jakým Bůh řídí tento svět.³⁵ To ale vůbec není snadný úkol, a řada autorů se proto spokojuje s pouhým negativním vymezením, které Christian Link shrnuje následovně: „Představa Boha, který vládne světu jako absolutistický kníže své provincii, je jedním z požadavků, které tradiční víra vznáší na nesprávném místě.“³⁶

Jak můžeme Boží vztah k dějinám a celému světu vyjádřit pozitivně? Je vůbec ještě možné vzhledem k výše uvedeným pochybnostem hovořit o Boží vládě? A pokud ano, pak v jakém smyslu, mají-li být uplatněny christologické impulsy a současně zachována autonomie lidského rozhodování a jednání?³⁷ V sázce tu není nic menšího než samotná nauka o stvoření, která přece nikdy nebyla teorií vzniku světa, ale od samotných biblických počátků vždy zahrnovala Boží uchovávání světa a péči o něj. Bez této dimenze stvořitelského díla by se z Boha stal deistický *deus otiosus*, který o stvořený svět nejeví zájem a ponechává ho v rukou protibožských moc-

33 Teologickou řeč o prozřetelnosti zásadně zpochybnil Carl H. Ratschow, *Das Heilshandeln und das Welthandeln Gottes. Gedanken zur Lehrgestaltung des Providentia-Glaubens in der evangelischen Dogmatik*, *Zeitschrift für Systematische Theologie* 1 (1959), 25–80.

34 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/3, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1950, 211.

35 Beintker, *Frage*, 449; srov. Wolf Krötke, *Gottes Fürsorge für die Welt. Überlegung zur Bedeutung der Vorsehungslehre*, *Theologische Literaturzeitung* 108 (1983), 244.

36 Christian Link, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1991, 556.

37 Gerhard Ebeling právem poznamenává, že absolutní pankauzalita Boží s sebou nese nutnost připisat Božimu působení veškeré, i ty nejstrašnější aspekty dějin. Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens* I, Tübingen: Mohr Siebeck, 1979, 293.

ností. Pro dnešní teologické myšlení pohoršlivá představa Božích soudů v dějinách vyzdvihuje nepostradatelný prvek křesťanské (a předtím už izraelské) víry, totiž přesvědčení o tom, že Bůh se staví proti všem destruktivním silám ohrožujícím jeho stvoření, vysvobozuje od zlého a prosazuje svou vůli – tak jak o to ostatně prosíme v modlitbě Páně.³⁸

Je evidentní, že zlo zaujímá v rámci stvoření velký prostor (a různé tragédie 20. století ukázaly, že mnohem větší, než jsme si mysleli), avšak k víře ve stvoření zároveň patří také jistota, že tento prostor je Bohem omezen a omezován.³⁹ Je třeba mít na paměti, že vedle centrálního příběhu Nového zákona patří ke křesťanské tradici také centrální příběh Starého zákona – příběh o vysvobození z Egypta. Vyvedení Izraelců z domu otroctví je ovšem těžko slučitelné s myšlenkou, že Bůh různým dějinným zvratům jen (bezmocně) přihlíží. Je přípustné ve jménu důsledného christocentrismu tento Boží mocný (snad přímo násilný) zásah do běhu dějin úplně ignorovat? Rovněž nelze opominout, že také k Ježíšově příběhu neodmyslitelně patří jeho vzkříšení a vyvýšení. Zdá se, že se současná teologie v této otázce zastavila pouze u Ježíšovy cesty snižení, zatímco o Kristu na pravici Boha Otce všemohoucího jako by nechtěla nic vědět.

Jak Bůh jedná?

Diskuse kolem nauky o prozřetelnosti nově a radikálně nastolila otázku, jak je Boží jednání ve světě vůbec myslitelné. Ve skutečnosti tato diskuse není úplně nová. Sofistikovaný systém Božího jednání, vypracovaný staro-protestantskou ortodoxií, je možné číst mimo jiné jako reakci na mechanicko-kauzální obraz světa, který se začal prosazovat již od 17. století. Již tehdy bylo patrné, že v uzavřeném řetězci příčin a následků nemají Boží zásahy do světa žádné místo. Bůh byl krok za krokem zatlačován do bezvýznamnosti a „nefunkčnosti“. Prosadil se názor, že běh světa je určován nikoli Boží vůlí, ale přírodními zákony a mechanismy, které člověk nejen stále dokonaleji poznává, ale umí je využít ve svůj prospěch, a tak se sám postupně ujímá vlády nad světem.⁴⁰

³⁸ Weber, *Grundlagen*, 558.

³⁹ Emund Schlink, *Ökumenische Dogmatik: Grundzüge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1993, 192.

⁴⁰ Srov. Beintker – Philipps, *Handeln*, 42.

Můžeme hovořit o „praktickém ateismu“, který sice Boha teoreticky odmítat nemusí, ale s jeho jednáním ve světě vlastně už nepočítá.⁴¹ Impulsem pro obnovenou debatu o Božím jednání v posledních desetiletích nebyly traumatizující dějinné události minulého století a s nimi se vynořující otázka teodiceje, ale rozhovor s přírodovědeckým poznáním. Objevila se řada pokusů, jak Boží jednání ve světě takřkajíc zachránit a obhájit tvář v tvář současnému pojetí světa.

Nejblíže tradičnímu pojetí je *model nahodilosti*, vycházející z rozpoznání nepředvídatelnosti a nevypočitatelnosti přírodních procesů na úrovni elementárních částic. Tu lze interpretovat dvojím způsobem: Buď poukazem na nedostatečnost lidského poznání, které ovšem i nadále předpokládá striktní determinaci přírodních dějů, třebaže jim prozatím nedokáže plně porozumět, anebo pomocí pojmu náhody, která je přírodě inherentní a narušuje její determinovanost. Pojem náhody, která není pouhou nepoznanou nutností, umožňuje Boží jednání situovat právě do sféry fyzikální neurčitelnosti, aniž jsou tím porušeny fyzikální zákony či svévolně zaváděn jakýsi transcendentní faktor.⁴²

Není tím ovšem Bůh degradován na pouhého „zalepovače mezer“ v lidském poznání? Tak by tomu skutečně bylo v případě, že by nahodilost přírodních procesů ve skutečnosti byla jen krycím označením pro jejich nedostatečnou znalost. Je-li ovšem náhoda jedním z principů světa, pak Boha nepřesouváme do mezer epistemických, ale ontologických.⁴³ Tento předpoklad sice je myslitelný a není v rozporu s přírodovědou, ale zároveň je krajně nejistý. V blízké či vzdálené budoucnosti může hlubší poznání fyzikálních jevů tuto ontologickou skulinu pro Boží jednání opět uzavřít. Navíc je potřeba zvážit teologický protiargument, že je tím Boží jednání degradováno na úroveň fyzikálních sil. Tato námitka se nakonec týká jakékoli řeči o Bohu, která si vypomáhá antropomorfními kategoriemi – Boží jednání je tím totiž stavěno na roveň jednání omezené lidské bytosti.⁴⁴

Na tuto výtku reaguje jiný model Božího jednání, který bychom mohli nazvat *udržovacím*. Tento model de facto rezignuje na zvláštní Boží zásahy do tohoto světa, aniž ovšem dospívá ke krajní konsekvenci, že se Bůh světa

41 Christoph Böttigheimer, Die Frage nach dem Handeln Gottes in der Welt als elementares Glaubensproblem, *Scientia et Fides* 4 (2016), 3–4.

42 Tamtéž, 5.

43 Tamtéž, 6.

44 Beintker – Philipps, *Handeln*, 48.

zcela vzdává. Ve světě je Bůh přítomen všepromokajícím způsobem: udržuje a nese svět jako celek.⁴⁵ Tuto trvalou přítomnost ve stvoření ovšem není možné vědecky objektivovat nebo ztotožnit s jednotlivými procesy přírodními či dějinnými.⁴⁶ Ve svém působení Bůh takřkajíc nedělá žádné rozdíly: nic partikulárně nepreferuje a nepodporuje, ale ani nic neodmítá a nesoudí. Tím je také do značné míry zbaven personálních rysů. Sice někteří stoupenci tohoto pojetí hovoří o Boží všeobjímající lásce, avšak ta se neprojevuje nějakými konkrétními intervencemi do světa.⁴⁷ Předností tohoto modelu je důraz na samostatnost a autonomii tvorů. Bůh jako nosný základ všech věcí sice udržuje věci v bytí, ale současně jim propůjčuje samostatnou dynamiku. Je ale zřejmé, že takto pojaté Boží působení je těžko slučitelné s biblickou představou Boha, který prosazuje svou vůli, vysvobozuje od zlého a podporuje život.⁴⁸

Boží jednání skrze slovo

Poslední model, kterému bych se rád věnoval zevrubněji, se pokouší vyhnout úskalím obou předchozích modelů a současně brát vážně kritiku tradiční nauky o prozřetelnosti. Podle něj Bůh do světa aktivně a partikulárně zasahuje, avšak nikoli skrytým řízením dějin, ale pouze svým slovem. Proto bychom tento model mohli nazvat *komunikativním*.

Günter Klein se pokusil doložit, že v Novém zákoně se prakticky nesečkáváme s takovým chápáním Boží (Kristovy) vlády, v němž Bůh vystupuje jako skrytý aktér za kulisami dějin, ovládající dějinné události či jednotlivé postavy. Taková představa fakticky degraduje lidi na pouhé figurky, které o své roli ani nevědí a nemohou jí přitakat. Ve skutečnosti je tomu právě naopak: Kristovo panství není skryté a nečitelné, ale zcela transparentní, protože se děje skrze Boží oslovení a lidskou odpověď na ně. Kristus

45 Gregor Etzelmüller, Gottes Handeln in Geschichte. Eine realistische Vorsehungslehre, *Kerygma und Dogma* 65 (2019), 234.

46 Böttigheimer, Frage, 9.

47 Etzelmüller, Handeln, 235.

48 Tomuto modelu se přibližuje také pohled, který zásadně zpochybňuje možnost teologie podávat výpovědi o kosmologických či dějinných skutečnostech a z toho důvodu považuje Boží jednání pouze za produkt náboženského výkladu světa a sebe sama. Srov. k tomu např. Christian Danz, *Wirken Gottes. Zur Geschichte eines theologischen Grundbegriffs*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, 12.

vládne tam, kde lidé Kristu odpovídají ve víře a chvále, uznávají ho jako pána nad svými životy a prosazují jeho pokoj ve světě.⁴⁹ Boží vláda nad světem je tedy vázána výlučně na společenství věřících a jejich působení ve světě; žádné jiné „metody“ vlády Bůh neuplatňuje.⁵⁰ Přitom se nemusíme vzdát myšlenky, že Bůh stanovuje zlu v dějinách jisté hranice. Děje se tak ovšem nikoli násilnými zásahy, ale opět skrze slovo – kritické, varovné, napomínající, které upozorňuje na možné katastrofální následky lidských činů, a tím brání v jejich vykonání.⁵¹ Je jasné, že toto slovo může také zůstat nevyslyšeno a minout se svým účinkem.

Je-li Bůh ve svém slovu vždy odkázán na lidskou odpověď, dá se pak ještě vůbec hovořit o Boží vládě? Ta přece implikuje uplatňování moci, tedy jistých „donucovacích“ prostředků, jimiž se Boží vůle prosazuje, a ne pouze ohlašuje. Podle Edmunda Schlinka spočívá *creatio continua* v tom, že Bůh „nepřichází jen se svým nárokem, na který lidé tak či tak odpovídají, ale řídí také dějiny jejich odpovědí.“⁵² Boží manipulace s lidským rozhodováním by však byla opět projevem násilí, které je v rámci tohoto konceptu důsledně odmítnuto. Proto Bůh může nanejvýš zvat, přesvědčovat či napomínat. Bůh jistě není bezmocný, ale je ve svém jednání vždy odkázaný na lidskou rezonanci a dialog.⁵³ Jako příklad může posloužit příběh o Kainovi a Ábelovi: Bůh Kaina nejprve varuje, ale nakonec nezabrání tomu, aby vykonal vraždu. Podle Ralfa Miggelbrinka „biblická idea dějin spásy obsahuje ideu, fakticky překonávající teismus, že Bůh připouští vlastní závislost a možnost vlastního ztroskotání v lidských dějinách a jejich různých zvratech.“⁵⁴ Dramatické ztroskotání prožívá Bůh v Ježíšově smrti: Bůh jako všemohoucí Pán světa se zde fakticky podrobuje tomu, nad co je jako Bůh nekonečně vyvýšen.

Boží vláda nad světem, která se neopírá o násilí, ale o komunikaci, se může jevit jako riskantní a málo efektivní, avšak nakonec umožňuje trvalé

49 Günter Klein, *Über das Weltregiment Gottes. Zum exegetischen Anhalt eines dogmatischen Lehrstücks*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1993), 263.

50 Tamtéž, 271.

51 Dietrich Ritschl, *Gott als Kritiker der Geschichte*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 9 (1996), 162.

52 Schlink, *Dogmatik*, 191.

53 Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987.

54 Ralf Miggelbrink, *Können Christen von Glück reden?*, in: H. Bedford-Strohm (ed.), *Glück-Seligkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 92.

změny, které pouhým vnějším donucením není možné docílit. Gregor Etzelmüller se v návaznosti na H. Arendt snaží prokázat, že pravá moc vzniká tam, kde se lidé dobrovolně spojí a společně jednají, a proto jedině dobrovolná poslušnost vůči Božímu volání proměňuje svět.⁵⁵ Etzelmüller rozšiřuje reformační zásadu *sine vi, sed verbo*, která podle Augsburské konfese vyjadřuje způsob, jak Bůh řídí svou církev, na univerzální Boží jednání. Má-li si pojem Božího jednání uchovat svůj smysl, není možné, aby bylo redukováno pouze na izraelský lid a církev. Také ve světě Bůh působí skrze „přesvědčování, odhalování nových životních možností, ale také skrze námitku a kritiku, krátce: svým slovem.“⁵⁶ Boží jednání ve světě v tomto pojetí zůstává persuasivním řečovým aktem, který vstupuje do interakce s lidskou svobodou a odpovědností. Etzelmüller při tom rozlišuje slovo vnější (ztělesněné v Ježíši Kristu) a vnitřní, zaznívající i mezi lidmi mimo církev. Vnější slovo zůstává kritériem pro slovo vnitřní, ale obě slova sledují v dějinách stejný cíl: „transformaci společenských skutečností ve prospěch větší svobody a spravedlnosti.“⁵⁷

V této souvislosti se nabízí otázka, kterou je zde možné pouze nadhodit, zda lze pomocí komunikativního modelu popsat Boží jednání také v oblasti mimolidské. Někteří autoři se skutečně kloní k názoru, že dialog mezi Bohem a stvořením se v analogické a odstupňované podobě děje již v kosmickém a evolučním procesu, jako „aktivní informace“ či „hlas v pozadí“ vedoucí k vytváření komplexnějších forem.⁵⁸

Závěr

Vrátíme-li se k leuenberské definici prorocké funkce církve, zmíněné na začátku, zjišťujeme, že v komunikativním konceptu Božího jednání je jí přisouzena zásadní úloha. Proroctví zde můžeme chápat jako lidské tlumočení Božího apelu do konkrétní dějinné situace. Právě prorocké slovo je nezbytným předpokladem k tomu, aby bylo Boží oslovení vůbec zaslechnuto. Bůh totiž ve své vládě nad dějinami nedisponuje jinými prostředky než těmi, které mu dává k dispozici člověk tím, že se svobodně podřizuje Boží-

55 Etzelmüller, *Handeln*, 239.

56 Tamtéž, 240.

57 Tamtéž, 245.

58 Hans Kessler, *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht*, Kevelaer: Butzon & Bercker, 2010, 134; Böttigheimer, *Frage*, 10.

mu hlasu a jedná podle něj. Boží moc se uskutečňuje výhradně tam, kde se lidé dobrovolně a vědomě staví do služeb jeho záměrům se světem. Bůh tedy jedná v dějinách pouze do té míry, v jaké se mu daří člověka inspirovat a motivovat.

Předností komunikativního modelu je, že v něm Bůh nijak neruší ani neomezuje lidskou svobodu; naopak je na ni přímo odkázán. Navíc se zdá, že je tento model slučitelný s přírodovědeckým poznáním, připustíme-li, že kauzalita lidského jednání se (alespoň zčásti) nachází v oblasti, která se vymyká empirickému zkoumání, a je proto pro přírodovědu nedosažitelná. Stoupencům komunikativního modelu se tedy podařilo učinit Boží jednání myslitelným, avšak daň, kterou za to bylo potřeba zaplatit, je podle mého názoru příliš vysoká.

1. Bůh přestává být svrchovaným vládcem světa, protože jeho moc se omezuje na pouhou (morální) výzvu, která může být – a taky velmi často bývá – odmítnuta či ignorována. Slavný výrok Dorothee Sölle, že „Bůh nemá žádné jiné ruce než ty naše“,⁵⁹ znamená v konečném důsledku, že Bůh předává svou vládu nad světem člověku.
2. Tím je zásadně ohroženo uskutečnění Božího spásného záměru. Je-li prosazování Božího pokoje a spravedlnosti odevzdáno do lidských rukou, je úspěch tohoto počínání zcela závislý na omezených lidských možnostech a silách. Za těchto podmínek je myslitelné, že spása v pozemských dějinách nikdy nedospěje do svého cíle. Naděje pro tento svět se nezakládá na očekávání Božího zásahu, který lidskou moc (a bezmoc) přesahuje, a proto je člověk nakonec odsouzen k tomu, aby důvody k naději hledal jedině v sobě samotném a svých vlastních zdrojích. Naděje se tak redukuje na pouhou důvěru v člověka a jeho schopnost poslechnout Boží volání.
3. Revidována musí být myšlenka Boží ochrany, která má v křesťanské zbožnosti tradičně pevné místo. Žádná transcendentní moc nemůže jednotlivého člověka ani lidstvo bezprostředně ochránit před útoky zla, které mohou být v krajním případě zcela zničující. Bůh vítězí nad zlem pouze do té míry, v níž člověk sám dává ve svém životě prostor lásce a uplatňuje ji ve svých vztazích.

⁵⁹ Dorothee Sölle, *Das Recht ein anderer zu werden*, in: *táž, Gesammelte Werke 1. Die Sprache der Freiheit*, Stuttgart: Kreuz, 2006, 184.

4. Stejně tak v rámci tohoto modelu nemá smysl Boha prosit o jakoukoli pomoc „zvenčí“. Modlitba se stává aktem přivlastnění Božího slova či poskytnutím prostoru Božím záměrům ve vlastních postojích a rozhodování.

Zásadní deficit komunikativního modelu spatřuji v chybějícím pneumatologickém zakotvení Božího jednání. Tento aspekt je přitom u některých starozákonních prorockých postav výrazný⁶⁰ a objevuje se i v souvislosti s Božím vedením v novozákonních příbězích.⁶¹ Důraz na přítomnost Ducha svatého v komunikativním dění by ozřejmil, že jak naslouchání a porozumění Božímu slovu, tak i jeho transponování do žité praxe je neseno Boží mocí a bez ní je nemyslitelné. Současně pneumatologie otevírá mnohem širší spektrum Božích možností jednání a neuzavírá je do rigidního rámce pouhého persuasivního aktu. Úvahy ubírající se tímto směrem by nakonec mohly přinést přehodnocení samotného pojmu Boží komunikace se světem a zdůvodnit jeho celostní chápání.

Mgr. Ondřej Kolář, Ph.D.

Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta

Černá 9, pošt. příhr. 529

115 55 Praha 1, Česká republika

kolar@etf.cuni.cz

⁶⁰ Opakovaně se motiv vedení Duchem objevuje u proroka Ezechiele, srov. např. Ez 2,2; 3,12.14.24; 8,3 atd.

⁶¹ Sk 8,29; 10,19; 11,12; 13,2 atd.