
Ročenka 1996

ROČENKA EVANGELICKÉ TEOLOGICKÉ FAKULTY UNIVERZITY KARLOVY (1993-1996)

Úvodem

Od vydání poslední ročenky Evangelické teologické fakulty UK (v roce 1993) uplynuly tři roky a Vědecká rada ETF dospěla k názoru, že bude ku prospěchu ve vydávání těchto publikací pokračovat. Od inkorporace fakulty do svazku UK sice vychází každoročně oficiální Seznam přednášek ETF UK, v němž je možno nalézt, základní informace o personálním složení fakulty, jejích katedrách, institutech a především seznam všech přednášek, cvičení a seminářů, které fakulta nabízí, nejsou v ní však (a z povahy věci nemohou být) zachyceny ty události, které jakkoli přesahují základní rámec pravidelné pedagogické práce. Především na ně tedy chceme zaměřit pozornost v této publikaci.

Historii vydávání fakultních ročenek a jejich periodicitu popsal v minulé ročence prof. Pavel Filipi. Zda se pro nejbližší budoucnost ustálí tříletá perioda ve vydávání, která se víceméně spontánně vytvořila, není jisté. Nahrává tomu ovšem skutečnost, že zákonná norma stanoví tříleté funkční období akademických funkcionářů (děkanů a proděkanů), které se v našem případě kryje s obdobím reflektovaným ročenkou.

Uplynulé tříletí přineslo pro fakultu vedle běžné práce a mnoha drobnějších událostí především dvě věci mimořádného významu: výročí 75 let fakulty a stěhování do nové budovy. Oběma těmito událostem věnujeme zvláštní pozornost. Podstatnou část naší publikace tvoří příspěvky přednesené na symposiu spojeném se slavnostním otevřením nové budovy, příspěvkem k 75. výročí vzniku fakulty je publikace „75 let evangelické bohoslovecké fakulty v Praze“, vydaná na podzim 1994.

Informace o životě fakulty, které přinášíme, jsou míněny nikoli jako vyčerpávající obraz činnosti fakulty, ale jako doplnění zmíněného „Seznamu přednášek“. Spojením těchto informací by čtenář měl získat poměrně spolehlivý obraz o druhém tříletí ETF ve svazku Univerzity Karlovy.

J. Halama, Jr.

Život ETF 1993- 1996

Za tři roky student nejenom zestárne a zpravidla postoupí o tři ročníky ve svém studiu, ale s fakultou, kterou studuje, se udělí mnohé změny. Nejinak tomu je s Evangelickou teologickou fakultou UK. Zatímco po roce 1989 tehdejší Komenského evangelická bohoslovecká fakulta (KEBF) usilovala o vnější výrazné změny a dosáhla jich (za všechny inkorporace do UK), v otázkách vnitřních pouze nastolila základní teze nového směřování. Období po roce 1993 lze spíše charakterizovat jako hledání a konkrétní naplňování vnitřního programu, vnitřní mravenčí práci, zkrátka ne „co“, ale „jak“. Toto období prožila ETF pod děkanským vedením Jakuba S. Trojana, na kterého mnohdy padala těžká odpovědnost rozhodování ve věcech, které mohly elementárně ovlivnit vývoj fakulty. To, v jakém stavu je dnes fakulta, i když je to dílo rukou mnohých, ponese již navždy jméno děkana, který se nebál a odvážně, třebaže někdy i s jistými pochybnostmi, podpořil a zaštitil nastolený směr.

Chceme-li mluvit o minulosti a přítomnosti fakulty, neubráníme se i jistému pohledu do budoucnosti. Práce, která byla na fakultě započata a právě probíhá, dosáhne svého završení v budoucnu, a tak se ani můj pohled nebude moci soustředit pouze na události minulé, má-li být zřejmý smysl celého dění.

Vzdělání, které poskytuje škola, je vždy pečlivě řízeno osnovou či orientačním plánem studia. ETF zdědila po KEBF jakýsi model studia, který pojmenovala blokovým. Ustanovení ETF řádnou fakultou v rámci Univerzity Karlovy ji zavazovalo řádně a pečlivě stanovit své působnosti, požadavky a práva. Před ETF stál nemalý úkol nově formulovat řády a definovat formy studia vzhledem k tradici i k požadavkům nových okolností. Již v roce 1991 pracovala skupina pedagogů a studentů na Studijním a zkušebním řádu ETF pro magisterské a doktorandské studium, tj. jakémsi „zákonu“, podle kterého se bude studium řídit. Tento úkol byl po veřejné diskusi úspěšně završen v roce 1995 schválením Studijního a zkušebního řádu Akademickým senátem ETF UK a následně i AS UK. Základní magisterské a doktorandské studium tak dostalo svůj pevný a závazný program, který je tím nejdůležitějším pro existenci procesu výuky. Program byl pečlivě ukotven v tradici studia na fakultě a také sladěn s universitními požadavky. V nové formě byla zavedena Státní závěrečná zkouška s obhajobou diplomové práce. Pro studenty to znamená soustředěné završení studia, které je zaměřeno na naplnění požadavku univerzální odbornosti, tedy snaží se čelit jednak tomu, aby studující prošli fakultou cestou vršení dílčích studijních výsledků bez celkové koncepce, jednak příliš jednostrannému, monotematickému zaměření. Úkolem praxe zůstává dovést tento nadějný model k naplnění.

ETF, která věnuje i nadále svou pedagogickou práci také dálkovému studiu (které se stalo pro vysoké školy zatěžujícím, neboť na dálkové studenty není vyplácen státní příspěvek), rozšířila nabídku vzdělávání i o tzv. bakalářský program studia, zahájený v akademickém roce 1995/6. Tento program nabízí, v souladu s universitní praxí, ucelené odborné teologické vzdělání na bakalářském stupni, vhodné pro kombinaci s jinými magisterskými obory. Jaká bude úroveň a využití tohoto studia a také jeho hodnota, ukáže až čas a praxe.

Fakulta, to není jen prostor pro výuku. Má také svou badatelskou složku. Té nejvíce přispívají svou prací jednotliví profesori a pedagogové, ale také i někteří studenti svými výtečnými výkony. Na fakultě se zdárně rozvíjí práce institutů. Na ETF úspěšně pracují tři instituty: biblický, ekumenický a institut dějin křesťanství, jejichž práce spočívá v oborové badatelské, tvořivé a organizační práci. Nové ekonomické podmínky jim umožňují finančně samostatnou existenci a dávají možnost zabezpečit financování jednotlivých programů pomocí grantů. Využívat těchto možností se učíme pomalu, ale poskytovanou možnost bychom neměli odmítat.

Život fakulty se neodvíjel pouze ve stereotypním cyklu, ale byl poznamenán i některými významnými či příležitostnými událostmi. V roce 1994 oslavila fakulta své pětasedmdesátiny. K této příležitosti se sjeli hosté z daleka i blízka a byla uspořádána oslava spojená s kolokviem. Byla vytvořena příležitost pro setkání jak studentů a pedagogů, tak také milých hostů a vůbec všech, kdo se cítili s fakultou nějak spojení. To je také jedna z podstatných funkcí akademické půdy, aby se na ní mohli lidé setkávat a hovořit spolu. Podobných kolokvií, či seminářů, které sledovaly zmíněný účel, bylo uspořádáno několik (např. sejití odborných asistentů biblistiky, Colloquium Biblicum, ekumenické rozhovory atd.).

Tak, jak si fakulta pomalu zvyká na nové podmínky, bylo nutno zpružnit a zúčelnit práci administrativy. Těžko se na fakultě formuje tým pracovníků, který by spolehlivě a přesně zvládal její technické zabezpečení. V mnohém jsme za poslední roky pokročili, ale otázka stálého a výkonného administrativního týmu ještě dokonale vyřešena nebyla a bude muset být řešena v nejbližší budoucnosti, aby nedostatečné zajištění technického zázemí nebrzdilo pedagogickou a badatelskou práci. V této souvislosti lze pozitivně hodnotit práci Akademického senátu, který si začal uvědomovat, jakou nese a může nést odpovědnost, které všechny úkoly jsou mu ze zákona dány. Paritní zastoupení studentů v AS jim dává nevídanou možnost ovlivnit chod naší fakulty, ale také je učí nést za něj odpovědnost.

V roce 1996 vstupuje ETF do nového období. Se začátkem nového akademického roku se ujme své funkce nově zvolený děkan. O tom, že z tohoto postavení lze radikálněji či pomaleji měnit směr chodu fakulty, není jistě pochyb, ale vývoj fakulty je ovlivnitelný na všech úrovních. Je třeba nebát se vyjádřit svou vůli i své obavy, což se týká každého jednotlivce a každé skupiny. Když budeme schopni hledat řešení ve vzájemném rozhovoru všech zúčastněných, bude fakulta růst ke všeobecnému prospěchu.

Ještě jedna skutečnost svírá srdce i žaludek kdejakému členu akademické obce. Je to tvorba nového vysokoškolského zákona. Zde platí něco analogického s výše zmíněným. Nikdo by neměl nechat své pochybnosti o návrzích zapadnout, ale právě naopak je sdílet a konfrontovat je s dalšími. Je nutno využít možného vlivu na jakékoli úrovni, aby v konečném výsledku byl zákon pro práci vysokých škol funkční a hodnotný, aby zachovával zdravou míru akademické svobody, aby neumožňoval extravagantní, klamné programy atd. I když o tomto zákonu nakonec rozhodne poslanecká sněmovna, záleží také na nás zainteresovaných, jak bude konečná podoba zákona, podle kterého budeme muset žít, vypadat.

ETF se v poslední době dostalo jedné nepřehlédnutelné změny. Přestěhovala se z Jungmannovy do Černé ulice. Díky pomoci církve (a zadlužení ČCE) se tak radikálně zlepšily podmínky pro práci fakulty. I fakultní knihovna, která se těší dobré pověsti, našla v nové budově důstojnější místo. Se stěhováním bylo spojeno i pořízení nového, moderního vybavení. Studenti dozajista přivítali knihkupectví spojené s kavárnou přímo v budově fakulty a pedagogové příjemnější a prostornější prostředí pro svou práci. Bude zajímavé sledovat, jak fakt přestěhování zapůsobí na vztahy na fakultě. Velký prostor, po tísnivé zkušenosti předchozího sídla, někdy navozuje představu bludiště. Z jiného pohledu lze konstatovat, že na jednotlivé pedagogy je více vidět. Již se neztrácejí v nepřehlednu přeplněné kanceláře, pokud naopak nezaniknou, neztratí se v prostoru nového kabinetu. Podobně je tomu i mezi studenty. Dříve tak časté rozhovory na chodbě staré budovy, kde se každý chtěl nechtěl mluvit s ostatními, nadobro zmizely.

S novým prostředím i v souvislosti se změnami společnosti se fakulta, jako ostatně i jiné školy, dostala do finančních potíží. Řešení těchto otázek leží v budoucnosti a bude závislé na mnoha aspektech. Bude třeba mnoho odříkání a znovuhodnocení dalších potřeb. Pro samotnou existenci ETF je však nejdůležitější její důvod a význam. Řešení finančních problémů by nemělo být směřováno proti účelu existence školy. Podmínky se opravdu mění každým dnem, každým krokem, a tak největší naděje spočívá v příznivém, nadějném a smysluplném způsobu bytí.

Již po revoluci bylo možno sledovat zásadní změnu ve složení uchazečů o studium na ETF. Tato změna se dále profilovala. Fakulta již neexistuje pouze jako církevní učiliště pro vzdělávání farářů, ale jako místo studia protestantské teologie. Tato skutečnost umožňuje studentům konfrontaci s širokým polem názorů všech možných kalibrů. Mám dojem, že to nelze hodnotit jinak než příznivě a pozitivně. Vývoj naznačuje, že podobné složení studentů bude na fakultě zachováno ještě po nějaký čas. Tomuto složení odpovídá i nabídka výuky a forma jejího uskutečňování. Podrzuje si v základních rysech charakter, který by měl zřejmě i nadále zůstat standardem, který bude fakulta poskytovat.

Š. Brodský

Personální změny

Ve druhém třiletí své universitní existence měla ETF nezměněné vedení. Děkan prof. Jakub S. Trojan byl znovu zvolen a proděkan prof. Petr Pokorný, doc. Jan Štefan a doc. Martin Prudký byli znovu potvrzeni ve svých funkcích. Jinak ovšem došlo na fakultě k celé řadě změn.

1. Učitelé fakulty

Po velkých organizačních i personálních změnách v předcházejícím třiletí byla poslední léta charakteristická spíše ustalováním a doplňováním učitelského sboru. Rok 1993 zaznamenal jedinou změnu, když v rámci institutu dějin křesťanství nastoupil koncem roku nizozemský doktorand **Peter Morée**.

Větší pohyb nastal v roce 1995, kdy odešel definitivně do důchodu **prof. J. N. Ondra** a ve stejné době ukončili své působení na fakultě **doc. PhDr. Eva Melmuková-Šašecí** (externě vyučující církevní dějiny) a **PhDr. Ján Molnár** (religionistika), který odešel do Bratislavy.

Na podzim téhož roku přešli na ETF plně **prof. Ladislav Hejdánek** a **prof. Milan Balabán** (do té doby učitelé na FF UK), který se ujal vedení katedry religionistiky. Poprvé po několika letech se tak podařilo, že všech osm kateder fakulty má své řádné vedoucí. Nově nastoupili asistenti **Mgr. Jan Kranát** (filosofie) a **Mgr. Petr Sláma** (SZ). Od ledna 1996 posílil katedru praktické teologie **Mgr. Ladislav Beneš** a pro letní semestr 1996 (po dobu nepřítomnosti prof. Pokorného a dr. Mrázka) přišel přednášet na katedru Nového zákona **ThDr. Jindřich Slabý**.

Po pěti letech pilné práce se s místem asistenta rozloučil RNDr. Jan Moravec, když předtím ještě uvedl do provozu počítačovou síť na nové fakultě. O fakultní výpočetní techniku se ovšem stará dále externě.

2. Ostatní pracovníci

Nadějeme se, že období velkých změn šťastně skončilo i pro fakultní knihovnu, jejíž vedoucí se v r. 1993 stala **Mgr. Marie Šírová**. S ní pracují paní **Vlasta Tomešová**, **Mgr. Olga Valešová** (na částečný úvazek), **Mgr. Vladimíra Mrázková** (od podzimu 1995) a **Mgr. Helena Seidlová** (od února 1996). Mezitím se v knihovně vystřídaly **Mgr. Milada Hanzlíková** (1994-95) a **Olga Václavová** (1995-96).

Nejenom na evangelické fakultě zřejmě zaznamenalo největší nárůst práce zahraniční oddělení. S rozvojem zahraničních kontaktů fakultních i univerzitních roste i administrativní a organizační zátěž. K **Mgr. Adelheid Reininghaus** proto přibyl v létě 1995 (na částečný úvazek) **Peter Stephens** a **Erszabeth Mrázová**.

Výrazné a časté změny nastávají v obsazení administrativních funkcí na fakultě a ani v současné chvíli není ještě trvalejší řešení v dohledu. Ve funkci tajemnice fakulty vystřídala ing. J. Králíčkovou **ing. Marie Preissová** (září 1992 až srpen 1994), po jejím odchodu přišel „na záskok“ v listopadu 1994 **Vladimír Pistor**, zůstal obětavě dva roky, ale v létě tohoto roku odchází definitivně na odpočinek.

Z ekonomického oddělení odešla v únoru 1994 paní Marie Břeňová a v létě téhož roku **ing. Josef Jindra**. Na jejich místo přišla v listopadu 1994 paní **Zd. Škodová**.

Po dobu jednání o nové fakultě poskytoval fakultě právní pomoc (v letech 1994 a 95) **JUDr. Pavel Šimek**.

Na Husově bohosloveckém semináři došlo k jediné změně, když na začátku roku 1993 do funkce ředitele přišel **Mgr. Petr Brodský**.

Studium a studenti

Počáteční prudký růst počtu studentů, způsobený tím, že na místa početně slabých „předlistopadových“ ročníků nastupovaly postupně ročníky nové, zhruba dvakrát větší, se po pěti letech pochopitelně zpomalil. Počet studujících na ETF UK má však stále stoupající tendenci, jak ukazuje tabulka. Uvádíme v ní počty studentů (které v průběhu roku mírně kolísají) vždy k 31. říjnu. Organizace studia na fakultě nedoznala převratných změn, ale v rámci nového *Studijního a zkušebního řádu* se přiblížila jiným vysokým školám zavedením *Diplomové práce* a *Státní závěrečné zkoušky*. Znamená to, že student musí místo ročníkových písemných prací vypracovat a obhájit diplomovou práci a po složení dílčích zkoušek vykonat závěrečnou zkoušku (složenou ze tří volitelných disciplín) před komisí.

Jak vyplývá z tabulky, prvním rokem se rozvíjí nový typ studia, tříleté bakalářské studium. Je určeno především těm, kdo si chtějí teologii rozšířit obzor ke své hlavní profesi či nabytí základních vědomostí o teologii. Není tedy studiem, které by absolventa připravovalo na plné rozvinutí vlastní teologické práce a není také volně prostupné se studiem magisterským.

Počet studujících na ETF UK

(včetně zahraničních studentů v rámci výměnných programů)

rok	magisterské studium	bakalářské studium	postgrad. studium			
celkem	denní	dálkové	zahraniční			
1993/94	257	208	39	10	0	9
1994/95	260	213	39	8	0	11
1995/96	277	220	40	17	10	24

Na ETF UK promovali tyto absolventi magisterského studia:

1993 Vladimír Bosák, Tomáš Hančil, Vítězslav Chán, Pavel Křivohlavý, Tomáš Molnár, Nagy Zoltán, Nagy Zsolt, Nagyová Ildikó, Jan Plecháček, Štefan Spišák, Petr Schwarz, Ruben Kužel, Ferdinand Leskovský, Jiří Weinfurter.

1994 Eva Čiháková, Jan Dus, Erdélyi Pavel, Géresi Robert, Petr Grulich, Kassai Julius, Cornelis Frank Klaassen (Nizozemí), David Hellington Kodja (Kenya), Ladislav Mečkovský, Bob Helekia Ogola (Kenya), Patrik Otosio Okechi (Kenya), Meshack Odoyo Okumu (Kenya), Orémus Zoltán, Lenka Paynová, Elen Plzáková, Petr Sláma, Anna Šourková, Helena Wernischová, Marek Zikmund.

1995 Jan Aszonyi, ing. Pavol Baláž, Daniel Bolek, PhDr. Eva Buchtová, Csatlós Peter, Jakub Dvořák, Šimon Dvořák, Erdélyiová Timea, Fecsóová Iveta, Pavel Freitinger, Josef Hurta, ing. Miloš Hübner, Libor Chaloupka, Ivana Janatová, Michal Kitta, Monika Kittová, Eva Kosárová, Daniel Matouš, Vladimíra Mrázková, Jana Murová, Samuel-Agha Okoro (Nigérie), Viviant Orié Orgi (Nigérie), Hana Schusterová, Tadeáš Staniek, Ladislav Szabó, Stanislav Škvor, Csilla Špeldová, Petr Špirko, Tóthová Silvia, Varga Zoltán, ing. Michal Vogl.

Doktoráty, habilitace a jmenování profesorů

Řádné doktoráty:

<i>jméno</i>	<i>datum rigorózní zkoušky</i>	<i>datum promoce</i>
Ondřej Stehlík	24.11.1992	15.12.1992
Jindřich Halama	15.1.1994	23.11.1994
Ladislav Beneš	15.1.1996	20.5.1996
Pavel Otter	11.3.1996	podzim 1996

Habilitace a jmenování docentů:

ThDr. Petr Macek

obhájil habilitační práci v březnu 1993, jmenován docentem pro systematickou teologii od 19. 4. 1993.

ThDr. Tomáš Novotný

obhájil habilitační práci v listopadu 1994, jmenován docentem pro religionistiku od 23. 1. 1995 (učí na Ostravské universitě).

Jmenování profesorů:

Doc. PhDr. Noemi Rejchrtová

jmenována profesorkou pro dějiny křesťanství od 14. 6. 1994

Doc. ThDr. Milan Balabán

jmenován profesorem pro religionistiku od 10. 10. 1995

75 let fakulty (1919 – 1974)

Roky 1993 a 1994 byly jubilejními pro mnoho institucí vzniknuvších v prvních dobách samostatné republiky. Je mezi nimi řada škol a patří k nim i Evangelická teologická fakulta. Na podzim r. 1994 vzpomněla 75 let své existence akademickou slavností (dne 29. 11.), při níž byly předneseny ne nedůležité příspěvky k dějinám fakulty (dr. Wernisch, uveřejněno v časopise *Protestant 1/1995*) a k jejím dalším perspektivám (děkan prof. Trojan, uveřejněno v *KR 1/1995*).

Sedmi významným osobnostem byla při této příležitosti předána nově zřízená *medaile J. A. Komenského*. Byli to **Doc. Dr. Božena Komárková**, docentka Masarykovy univerzity v Brně, **Prof. Dr. Ernst Käsemann**, emeritní profesor NZ v Tübingen, **Prof. Dr. Jan Milíč Lochman**, emeritní profesor systematické teologie university v Basileji, **Prof. Dr. Jaroslav Ján Pelikán**, emeritní profesor historie na Yale University, **Prof. Dr. Milan Machovec**, emeritní profesor filosofie UK, **Prof. Dr. Jarold (Jaroslav) Knox Zeman**, profesor církevních dějin na Arcadia University v Novém Skotsku a **Prof. Dr. Karel Adriaan Deurloo**, profesor Starého zákona na Universiteit van Amsterdam.

ETF UK má novou budovu (1995)

S postupným nárůstem počtu studentů ETF bylo stále zřejmější, že nouzové umístění fakulty v prostorách Synodní rady ČCE, kam byla laskavě přijata, když ji Ministerstvo vnitra v r. 1953 bez náhrady vystěhovalo z dosavadního sídla, není nadále udržitelné.

V rušných dobách prvních polistopadových změn se fakulta nechtěla příliš angažovat v získávání prostor po rušených stranických sekretariátech. Zdálo se, že k narovnání tak či onak brzy dojde. Po inkorporaci do svazku Univerzity Karlovy vedlo vedení fakulty s rektorátem UK a ministerstvem školství o možném novém sídle pro ETF četná jednání, která však pravidelně po slibných počátcích končila nezdarem.

Na jaře roku 1992 se začínalo ukazovat, že žádné jednoduché a laciné řešení nepřichází v úvahu a že fakulta, chce-li získat nové sídlo, musí podniknout odvážný a náročný krok, pro nějž bude nutno získat mnohostrannou podporu a finanční pomoc. První závazné přísliby rozsáhlé finanční pomoci získala fakulta v létě téhož roku, především od Světového svazu reformovaných církví v Ženevě a od Evangelické církve v Německu. Subjektem, který nové sídlo pro fakultu pořídí, se uvolila být Českobratrská církev evangelická, ne bez váhání, neboť to znamenalo vzít na sebe také všechny závazky, které nebudou finančně kryty získanými dary.

Od podzimu 1992 nastalo obtížné hledání lokality či objektu pro možné nové sídlo fakulty. Tento text nemá ambice popsat detailně celý proces, ale budiž připomenuto, že v následujících dvou letech byly zvažovány desítky možností, mezi nimiž se nejméně dvě zdály nadějně: koupě dvou objektů v Holešovicích nebo výstavba nového areálu mimo centrum Prahy (včetně studentské koleje a bytů pro zaměstnance) s náklady přesahujícími 150 mil. Kč.

Obě tyto možnosti ztroskotaly během roku 1993 na majetkoprávních komplikacích. Po dvouletém hledání se nakonec podařilo (v březnu 1994) zakoupit budovu „Marathon“ v Černé ulici, prodanou v restituci, prázdnou a potřebující generální rekonstrukci.

Po podpisu kupní smlouvy nastala dvojí starost: jednak přizpůsobení projektu rekonstrukce co nejlépe potřebám fakulty, jednak finanční krytí zhruba 80 milionů kupní ceny a 30 milionů stavebních nákladů. Na podzim 1994 byly hotovy projekty, v lednu 1995 mohly začít práce a v březnu se podařilo (s pomocí půjček) zaplatit poslední splátku kupní ceny.

Plánovaný termín dokončení prací se sice o něco protáhl, přesto však mohla ETF UK zahájit svou pravidelnou práci v nových prostorách 9. října 1995.

Slavnostní otevření nové budovy se za účasti mnoha domácích i zahraničních čestných hostů, akademických i církevních, konalo ve velké posluchárně nové fakulty v neděli 3. prosince 1995. Na tuto slavnost navazovalo v prosinci 1995 symposium „Česká teologie na konci dvacátého století“, kterého se účastnily na čtyři desítky zahraničních hostů a zhruba stejně domácích (přednesené příspěvky otiskujeme níže).

K uskutečnění tak mimořádného díla (které je ovšem v této chvíli ještě zatíženo dluhem ve výši přes 40 mil. Kč) přispěla dlouhá řada přátel a sponzorů, kterou zde opět není možno vyjmenovat. Všem institucím i jednotlivcům jsme za jejich pomoc hluboce vděční. Alespoň částečný obraz může nabídnout seznam největších dárců, jejichž podpora se dá vyčíslit ve statisících či milionech korun:

WORLD ALLIANCE OF REFORMED CHURCHES.

EV. KIRCHE IM RHEINLAND, DEUTSCHLAND.

DIAKONISCHES WERK DER EV. KIRCHE IN DEUTSCHLAND.

EV. KIRCHE IN HESSEN UND NASSAU, DEUTSCHLAND.

STICHTING KERKELIJKE GEMEENTEOPBOUW OOSTEUROPA, NEDERLAND.

EV. -LUTH. KIRCHE IN BAYERN, DEUTSCHLAND.

EV. KIRCHE VON WESTFALEN, DEUTSCHLAND.

EV. LANDESKIRCHE IN WURTTENBERG, DEUTSCHLAND.

EV. LANDESKIRCHE IN BADEN, DEUTSCHLAND.

HILFSWERK DER EV. KIRCHEN DER SCHWEIZ (HEKS).

GUSTAV-ADOLF -WERK E.V. DIASPORA - WERK DER EKD (GAW), DEUTSCHLAND.

GUSTAV-ADOLF-WERK BADEN, DEUTSCHLAND.

EV. KIRCHE DER PFALZ (PROTESTANTISCHE LANDESKIRCHE), DEUTSCHLAND.

EV. KIRCHE VON KURHESSEN-WALDECK, DEUTSCHLAND.

LAND NORDRHEIN-WESTFALEN, DEUTSCHLAND.

ALGEMENE LOTERIJ NEDERLAND.

STICHTING KATHOLIEKE NODEN, NEDERLAND.

PRESBYTERIAN CHURCH (USA), USA.

THE HENRY LUCE FOUNDATION, INC., USA.

EV. KIRCHE A. B. IN ÖSTERREICH.

EV. - LUTH. LANDESKIRCHE SACHSENS, DEUTSCHLAND.

EV. KIRCHE DER KIRCHENPROVINZ SACHSEN, DEUTSCHLAND.

EV. KIRCHE IN BERLIN-BRANDENBURG, DEUTSCHLAND.

LUTHERHJALPEN — CHURCH OF SWEDEN AID.

INSTITUT GLAUBE IN DER 2. WELT, SCHWEIZ.

SAEMOONAN PRESBYTERIAN CHURCH SEOUL, KOREA.

THE CHURCH OF SCOTLAND.

SCHRÖTER-STIFTUNG, DEUTSCHLAND.

EV. KIRCHE DER SCHLESISCHEN OBERLAUSITZ, DEUTSCHLAND.

EV. - LUTH. KIRCHE IN THÜRINGEN, DEUTSCHLAND.

PLOWSHARES INSTITUTE, USA.

Prostřednictvím Univerzity Karlovy štědře přispělo na zařízení velké části nových prostor fakulty i Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy ČR. Stejná vděčnost ovšem patří i dárcům, kteří přispěli menšími částkami a jichž jsou stovky. A zcela na závěr dodejme, že rozsáhlost organizačního úsilí, hodiny a dny hledání schůdných řešení a množství jednání, které podstoupilo vedení fakulty a pracovníci pověřeni Synodní radou ČCE, vedly k obdivu až údivu těch, kdo mohli celý proces zblízka sledovat.

Pozdrav Dr. Karl-Christopha Eptinga (církevního rady bádenské evangelické církve a prezidenta „Gustav-Adolf Werk“ v Německu) při slavnosti otevření nové fakultní budovy.

Vážené dámy a pánové, milí přátelé Evangelické teologické fakulty UK, ve svém spise „Tajná řeč Nathanova k Davidovi“ se Jan Ámos Komenský obrací na vévodu Sedmihradského, Sigmunda Rakóczyho. Toto působivé líčení je výzvou k poradě o reformě světa. V závěru Komenský píše: „*Já pak budu prositi Boha, aby Ti dal duši vřele toužící sloužiti Bohu po všechny své dny, aby Ti přidal sílu rovnou touze i prostředky přiměřené síle, k prostředkům vhodné příležitosti, k sledování příležitostí, a k provádění svatých plánů dostatek času, a konečně, aby všechno Tvé i Tebe samého korunoval požehnáním zde i na věky!*“

Těmito slovy Jana Ámose Komenského chci pozdravit Vás všechny a zvláště ty, kdo se v uplynulých dnech s úzkostí a mnohou nejistotou neúnavně zasazovali o nový domov pro Evangelickou teologickou fakultu. Blahopřeji děkanovi a teologické fakultě, Karlově universitě a Českobratrské církvi evangelické, ale i všem křesťanským církvím, že tato budova Evangelické teologické fakulty může být dnes otevřena. Je to opravdu radostné a naplňuje nás to vděčností. Za Gustav-Adolf-Werk evangelické církve v Německu i za Evangelickou církev v Bádensku to mohu vyjádřit s velkou účastí a sympatií. Slovy Jana Ámose Komenského vám v tento slavnostní den přejeme (i já osobně) odvahu, síly, prostředky a příležitosti i čas, aby na této Evangelické teologické fakultě University Karlovy mohla být konána dobrá teologická práce, která se bude šířit a působit. Neboť vědecká teologická práce je živnou půdou pro službu církve, pro zvěstování evangelia v čase: *Theologia proclamationis evangelii necessaria est et materia*.

ČESKÁ TEOLOGIE NA KONCI DVACÁTÉHO STOLETÍ (symposium, ETF UK, 4. – 5. prosince 1995)

Myšlenka uspořádat při příležitosti otevření nové budovy teologické symposium se rodila v době, kdy se tato událost postupně posouvala z oblasti snů a přání do oblasti reálných možností. Zásadní rozhodnutí Vědecké rady ETF padlo ve chvíli, kdy bylo zřejmé, že se slavnosti otevření nové budovy zúčastní desítky zahraničních hostů s mimořádným zájmem o českou (především protestantskou) teologii, jimž bude vítána příležitost zamyslet se ve větší šíři a hloubce nad českou protestantskou teologií.

Primárním záměrem symposia byla tedy sebereflexe české protestantské teologie, která si kladla za cíl jednak informovat o tom, jak sami sobě a svým úkolům, rozumíme, jednak učinit další krok. v reflexi některých aktuálních problémů. Situace několik i let po pádu totalitního režimu a téměř na přelomu tisíciletí nám klade palčivých otázek přemíru.

Témata a názvy jednotlivých příspěvků do značné míry samy vysvětlují záměr, se kterým jsme k nim přistupovali. K tématu vyrovnávání s totalitním obdobím se vztahují úvodní tři, příspěvky, formulované postupně z perspektivy trpěné akademické teologie (J. Smolík), teologie v dissentu (J. S. Trojan) i teologie právě vznikající (M. Prudký).

Změněná společenská i církevní situace volá po novém sebepochopení českého protestantismu v celospolečenském a ekumenickém kontextu (P. Filipi), existence teologických fakult v universitách klade otázku po místě a roli teologie v rámci lidského intelektuálního usilování (J. Štefan).

Z perspektivy mezinárodní je nepochybně konec století chvílí k zamyšlení nad přínosem českého protestantismu v rámci ekumenických křesťanských hnutí a organizací (M. Opočenský a J. Opočenská). Konečně zajímavou a překvapivou perspektivu může nabídnout pohled zahraničního teologa, který mezi námi žije (P. Morée).

Těm, kdo se symposia osobně nezúčastnili, nemůžeme zprostředkovat živé až pohnuté diskuse, které na přednesené příspěvky navazovaly. Doufáme však, že publikované příspěvky poskytují o symposiu dobrý obraz a byli bychom potěšeni, kdyby se nejenom setkaly se zájmem, ale staly se případně podnětem k další diskusi.

jhjr

Theologie v období totality – Josef Smolík

„I přicházeli mi na paměť dnové předešlí, a léta dávná. Rozpomínal jsem se v noci na zpěvy své, v srdci svém přemýšleval jsem, a zpytoval to duch můj, pravě: Zdali na věky zazené Bůh? Nikdy-liž již lásky neukáže? Zdali do konce přestane milosrdenství jeho? A konec vezme slovo od pokolení až do pokolení? " (Ž 77, 6 - 9)

Pokusím se na pozadí dějinného kontextu posledních čtyřiceti let vyhmátnout theologické otázky, které na nás v té době doléhaly a na které jsme nestačili. Rád bych tak vyvodil ze zkušeností minulých let varování i pomoc na cestu kupředu. Téma svádí k biografickému zpracování, k vyjádření vděčnosti, kajícího i omluv. To však bylo již učiněno. Pokusím se omezit osobní tón a jednotlivá konkréta, ať kladná nebo záporná.

Přitažlivost socialistické vize (1948—1968)

Mocenský nástup komunismu v únoru 1948 zastihl tehdejší Husovu fakultu zcela nepřipravenou. Postoj naprosté většiny jejích učitelů byl výrazně odmítavý. Důsledkem bylo předčasné pensionování profesorů Bednáře a Novotného. Výjimku tvořil J. L. Hromádka, který se vrátil z Princetonu. Hromádka přitakal únorovému zvratu v hlubokém přesvědčení, že se otvírá nová socialistická epocha, že důraz na společenskou rovnost a spravedlnost je biblickým motivem bližší než důrazy západní společnosti, že v socialismu pokračují progresivní tendence našeho národního hospodářství. Myšlenka Božího soudu nad církví a západní společností Hromádku zaměstnávala od doby mnichovské krize. [1] Hromádkovo přitakání vývoji po roce 1948 označuje katolík Tomáš Halík jako „hromádkovskou zátěž“ českého protestantismu. [2] Pro rozhovor s římskými katolíky proto musíme brát v úvahu, že viděli a vidí v přijetí vize - i vizí Komenského vážné theologické pochybení. Vychází-li nejmladší generace z přesvědčení, že jediný legitimní postoj v únoru 1948 byla rezistence, „třetí odboj“, jeví se jí Hromádkovo počínání jako „vyšší forma přizpůsobení“. [3] Přiznává, že toto přizpůsobení vytvořilo pro život fakulty situaci otevřenost a možnosti theologické práce. Fakultní učitelé (většinou Hromádkovi žáci z první republiky) i mnozí studenti se po určitém váhání k Hromádkovi připojili.

Ponechme stranou sledování dalšího vývoje směrem ke stalinismu, který narážel na kritiku (Nová orientace 1964). [4] Soustředme se na centrální problém. Socialistickou vizi jsme zpočátku přijímali se střízlivou kritičností. Pamatuji se, jak studenti na konvokaci padesátých let mě přerušili potleskem, když jsem prohlásil, že kairos Ježíše Krista je naprosto jiné povahy než „kairos“ Říjnové revoluce. Sám veliký Tillich byl v pokušení vidět oba kairy na jedné linii, dokud jej Hromádka nepřesvědčil, že tomu tak není.

Theologicky složitější situace však nastala, když v druhé polovině šedesátých let začaly převládat optimistické naděje na obrodu socialismu. Socialismus se svou filosofií dějin byl velikou vizí, která v té době přitahovala (např. i P. Ricoeura). [5]

P. Pokorný vylíčil na postavě J. B. Součka, jak se u něho odehrával svár mezi pesimismem vzbuzeným prvky stalinismu a mezi nadějí na možnost obrody socialistické společnosti. [6] Tyto naděje se zrcadlí i v Zásadách církve, které přijal 20. synod. Na jejich formulaci se pod vedením Hromádkovým podíleli učitelé fakulty.

Pro mnohé zazářil v roce 1968 „socialismus s lidskou tvář“ jako hvězda ohlašující nový věk, jako nový model uspořádání lidské společnosti. Nadšení, které toto období s sebou neslo, nebylo daleko postoje, v němž se spojoval nacionální mesianismus s hromádkovskou dějinnou filosofií. Dokument „Synod svému národu“ [7] však svědčí o tom, že jsme těmto pokušením nepodlehli. Dokument je zakotven v univerzalitě Kristova díla smíření, překonává nacionalismus, volá na cestu nenásilí a věrnosti ideálům Pražského jara v jejich humánní poloze. Snili jsme veliký sen.

Probuzení (1968—1980)

Probuzení z vize, které nastalo po příchodu vojsk Varšavské smlouvy, bylo tvrdé, bolestné. Uvrhlo nás do vnitřního zmatku. Ani dnes se mi nedaří toto procitnutí plně analyzovat. Je poctivé přiznat, že tu byl strach. Ministerstvo kultury nechávalo členy fakulty, kteří se v roce 1968 výrazně angažovali, dále působit.

Nesměli do akademických funkcí. Od nikoho z učitelů se nepožadovalo vyjádření ke vstupu vojsk. Nepovolovaly se cesty do zahraničí členům ekumenických grémií. To vedlo k tomu, že zasedání těchto grémií konala za své členy za „železnou oponou“ přímělné modlitby, posílala telegramy, což ovšem u nás nezůstávalo utajeno a jen zvyšovalo atmosféru nejistoty a strachu. Nechci jít do dalších detailů. Strach nahánělo to, že se nic nedělo. V této „kafkovské“ atmosféře se vytrácel zdravý rozum. Pohled do „tváře dějin“ může člověka traumatizovat a uhranout.

Strach však nebyl to jediné, co zatemňovalo mysl. Bylo tu i zajetí v koncepci, kterou jsme od Hromádky přijali. Německý theolog M. Beintker vystihuje tuto situaci, když líčí analogické poměry v NDR: „*Tehdy byla naděje na obnovu socialismu ještě velice živá, určovala v závažném rozsahu procesy reflexe intelektuálních elit. Je napínavou otázkou, za jakých podmínek se stávají ideologické omyly jednoznačnými proviněními.*“ [8] Na pozadí toho všeho byly možné věty dokumentu „Poslání církve v přítomnosti“: „*Žijeme v rámci socialistických států. Jako systém vlády je socialismus skutečně právě v těchto státech. Přitažlivost socialismu pro Třetí svět, pro mladou generaci, celého světa (Světová studentská křesťanská federace - WSCF), pro řadu významných theologů, je velká. Skutečnost, že jsme v posledních letech prošli krizí, na tom nic nemění. Přitažlivost socialismu spočívá v tom, že je takovým uspořádáním společnosti, které odpovídá racionálním možnostem a dějinným podmínkám, v době industrializace a vědeckotechnické revoluce.*“ [9] Ani zmínka o problému moci, o neostalinismu.

Tato zmínka je v pozadí těžkého napětí sedmdesátých let, v pozadí krize, která byla nesporně pro církev a fakultu největší krizí v její existenci. Tuto zámlku postřehli bratři a sestry kazatelé i laici, kteří se přidali k hnutí Charta 77.

[10] Udrželi si střízlivou mysl a rozpoznali, že reálný socialismus u nás je ohrožen neostalinismem, že problém moci je problém číslo jedna. Svoji základní povinnost viděli v tom, této moci demokratickými prostředky čelit. V té věci podnikli řadu kroků, z nichž se předmětem sporu stala petice 31 bratří a sester parlamentu, ve které kriticky odhalují úsilí státní moci manipulovat církvemi. [11] Vedle toho otevřeli řadu theologických otázek, které jsme tehdy nedořešili a s kterými

jsme konfrontováni dnes. Nelze jim uniknout. Jsou to otázky: milost a Boží království, učení o dvojí říši, konstantinismus, hodnocení liberalismu a jiné. [12]

Tito bratří a sestry očekávali, že se za ně církev a fakulta postaví. Byli však trpce zklamáni. Osm tezí fakulty,[13] jimiž vstoupila do situace, se jim jevílo jako obhajoba socialismu jako rámce vývoje u nás. „*Nadále byl obhajován socialismus jako přijatelná platforma pro život církve a její svědectví, ačkoli vojenským zásahem proti reformnímu hnutí u nás bylo prokázáno, že moc je základním problémem, na němž socialismus neostalinistického typu troskotá.*“[14] Osm tezí se v optice tehdejší hysterické situace vzniku Charty 77 jevílo těmto bratřím a sestrám z disentu, ale i státní správě jako theologická legitimace socialismu v jeho neostalinistické podobě, jako projev distance vůči nim a tím jejich vydání státní moci. L. Hejdánek se táže: „*Podrobují se dnes tato církev a její fakultní odborníci vskutku vedení Ducha, nebo spíš naopak pomáhají všemi silami zavřít ústa každému, kdo by promluvil z Ducha a z pravdy?*“ [15]

Na profetický postoj tehdy církev ani fakulta neměly. Neměla na něj ani mnohem větší církev římskokatolická, která přijala oportunní Ostpolitik. Je třeba analyzovat v pokání, proč tomu tak bylo. Na čí straně jsme stáli jako fakulta? Na základě vážných rozhovorů s tehdejšími děkanem mohu vyslovit přesvědčení, že učitelský sbor rozhodně nechápal osm tezí, jež v té době přijal, jako legitimaci neostalinismu a jeho bezpráví. Chápal je jako snahu zabránit politizaci evangelia, jeho vtažení do mocenského zápasu „studené války“. Na to je jisté možno namítnout, jak se boj proti klerikalizaci evangelia, již marxisté církvím vytýkali, mohl dostat do rozporu s pozicí bratří a sester, ať už občanskou nebo církevní, na níž hájili právo a spravedlnost. Postoj evangelia se přece jevil jako jednoznačný: postavit se za ně. Bude třeba hlubokého rozhovoru o otázkách, jak rozumět politizaci evangelia, jak chápat církev jako eschatologickou skutečnost a její vztah k občanskému hnutí, učení o dvojí říši a jiné.[16] Proč nám nebylo dáno Slovo, i když je to v Mt 10,18 zaslíbeno? Někde hluboko vězí krize, krize theologie. Když čtu o Boží všemohoucnosti u Jiřího Rumla, Jakuba Trojana, J. A. Dvořáčka - pokaždé to je jiné a pak jsou nutně jiné i postoje tím určené.

Není ovšem možno pominout ještě jednu závažnou skutečnost. V Československé církvi evangelické žila a žije silná tradice prof. E. Böhla, H. Kohl-brüggeho, J. Karafiáta, která se soustřeďuje na Písmo, na zvěst o Boží milosti, na sbor, jak to ve svých studiích prokazuje P. Filipi.[17] Tato tradice silně ožila za minulé války a po ní. K ní se pak přidala tradice S. Daňka, která táhne hluboký zářez mezi skutečností Slova a dějinami. Kazatelé, kteří se k těmto tradicím hlásili, nemohli než klást důraz na vnitřní život církve, na život ze Slova v bohoslužbě, neměli-li ztratit svou identitu a dát se vmanipulovat do postojů, které by tuto identitu narušily. Je ovšem pravda, že se na tyto ryzí postoje mohly v oné napjaté době navěsit i postoje únikové. To však nic nemění na oprávněnosti zmíněné pozice, která představuje kontinuitu naší domácí tradice od dob tolerančních, ba od dob Bratří jako „tichých v zemi“. [18] Jde v posledu také o otázky moci, kterou tento model „tichých v zemi“ ovlivňuje ve shodě s evangeliem nepřímo každodenním životem z víry.

Mám proto za to, že theologická kontinuita přerušena nebyla. Nebyla jen jedna cesta, cesta kritiky a odporu za cenu ztráty možnosti kázat. Byla i druhá cesta, kterou uznávali i členové disentu: „*Všichni, kdo svědomitě připravují svá kázání, věrní konají pastorační práci, vyhledávají nemocné, staré a opuštěné, stojí společně v jednom a též zápase s námi v hnutí Charta, kteří se zastávají lidských, práv.*“ [19]

Děsivá absurdita roku 1977 vynikne, když si uvědomíme, že církev i fakulta vnitřně souhlasily s obsahem dokumentu 31 a že jejich členové stáli s podepsanými bratry a sestrami ve vztazích často velice úzkého přátelství.

Když čtu dokumenty, v nichž se naši žáci zcela oprávněně dovolávají našich výroků pro obhajobu názorů a postojů členů disentu (např. dopis M. Rejchrtu synodnímu seniorovi, doklady dokumentu „Děti kajícníků“), cítím ránu, která není zajizvena.

Důsledkem bylo přerušení rozhovoru. Dali jsme se rozdělit. Hrubá moc se ukázala silnější než sjednocující moc Ducha, i když i její projevy se objevovaly. Rozdělení a ztráta rozhovoru ovšem trvá v církvi mimo fakultu dodnes, a to je velká bolest a vážné nebezpečí.

Přešlapování na místě (1980—1989)

Poslední desetiletí je příliš blízko a málo průhledné pro ty, kdo žili v babylónském zajetí neostalinismu, který vzal vizi socialismu všecku dynamiku. Jako učitelé jsme se soustředili na práci přednáškovou a literární, jejíž ovoce slouží církvi i studentům podnes. V této souvislosti ji není třeba konkretizovat. Ekumenické styky jsou jednou z vážných theologických otázek. Hromádka nás posadil do rozjetého vlaku ekumenismu, v němž se členové fakulty vezli ve vysokých funkcích. Nebylo by však spravedlivé říci, že se jen jako turisté nebo ekumeničtí strážníci vezli. Podíleli se na významných dokumentech (Lima, dokument *God in Nature and History* a jiné) [20], získávali stipendia pro studenty, informovali církev v tisku, překládali významné ekumenické texty. Katoličtí bratři si toho vážili, jak svědčí jejich pozitivní hodnocení Křesťanské revue a Communia viatorum.[21] Klade se ovšem otázka, zda vyznání jednoty Kristovy církve v sobě implikuje účast na práci „reálného ekumenismu“ v Ženevě, jak to tvrdil Visser't Hooft, Hromádka a jak jsme měli za to, neboje třeba hledat nové formy ekumenismu, který není zapleten do mocenských a velmocenských struktur globální politiky. Je takový ekumenismus možný?

Nejvážnějším úkolem, který byl před námi v osmdesátých letech, bylo získání nových učitelů. Měli jsme obavy, aby se míst na fakultě nezmocnili kariéristé, jimž by to zákon snadno umožňoval. Habilitační řízení, jež jsme dodržovali, bylo vlastně ilegální. Vyhledli jsme si některé bratry, kteří již při studiu osvědčili své schopnosti. Byl tu však háček. Tito bratři se stýkali s disentem, účastnili se jeho seminářů. Fakulta jim nestačila. Učitelům fakulty, kteří studovali za nacismu, nesli tíži stalinismu, prožili krizi kolem Charty, se jevíly problémy osmdesátých let, jichž bylo dost, vybledle. Neviděli jsme tyto problémy s onou radikalitou, která je vlastní mládí. To byla chyba. Styky těchto mladých bratří s disentem, jež státní správa bedlivě sledovala, ovšem neusnadňovaly jednání o tom, aby mohli dělat doktoráty, být asistenty, získávat fary u Prahy. Nicméně postavili jsme se za ně se vši rozhodností, získali jsme pro to i vedení církve. Byla tu však i další obtíž: Tito bratři byli vůči stávající fakultě zdrženliví. Bylo je nutno přesvědčovat. Nakonec se vše dalo do pohybu, jehož konce

jsme netušili. V noci mě nejednou přepadly černé myšlenky, co když to ještě potrvá a tito bratři se budou muset podívat do tváře šelmě neostalinismu. Neobrátil se na mne s trpkou výčitkou: Vy jste to vše znal. Vy jste nás měl před fakultou co nejvýrazněji varovat, ne nás na ni povolávat. Naděje však nezklamaly. Vše vyústilo do listopadu 1989. Kámen spadl ze srdce. Tito bratři budou konat svou práci ve svobodě. Navíc se podařilo fakultním učitelům z doby totality dát výraz svému pokání tím, že urychlili doktoráty a habilitace bratří a sester, kteří byli v minulých letech z akademické práce vyloučeni. Jsem vděčen za slova kolegy M. Wernische, jimiž charakterizuje situaci na fakultě: „*Našimi učiteli byli obojí. I ti, kteří, hájemství své odbornosti a našeho značně svobodného vzdělání vykupovali tím, že nám k palčivým otázkám neměli co říct, i ti, kteří dali přednost vyvržení, aby ukázali cestu ze zajetí nevěrohodnosti, jež s sebou nese. Mou výpověď potvrzuje sama skutečnost, že zástupci obou skupin dnes na fakultě působí pospolu, v pravé kolegiální.*“ [22]

Otevřené otázky, výzvy a varování

Nakonec shrnu otázky, které nás od sedmdesátých let pronásledují. Je jich mnoho, okusím se je utřídit do čtyř okruhů. Milost a-i zákon

Mezi důrazem evangelia podle Matouše na poslušnost Tóry a na Boží království a Pavlovou koncentrací na ospravedlnění, mezi Lutherem a Lukášem Pražským vibruje silné napětí, do kterého vstupujeme denně, když se modlíme: „přijď království tvé.“ (Mt 6, 10). Je království Boží univerzální vizí? Je i není. Království Boží je eschatologickou skutečností, na které má podíl zde a nyní. Účast na království je složitá, rovnou nebezpečná záležitost. P. Ricoeur sugestivně líčí, jak vize univerzálního království dovedla rozpoutat „klerikami vášně“. „*Klerikální vášeň je s to zplodit všechny základní podoby lži.*“ [23] P. Ricoeur vidí souvislost mezi politickým totalitarismem naší doby a „klerikální vášně“ mocenské církve, křesťanstva. Musíme mít odvahu vzít na sebe odpovědnost křesťanstva za to, co „klerikální vášeň“ v dějinách způsobila. Tuto odpovědnost musíme na sebe vzít společně i s církví římskou. Nebyla jen katolická inkvizice, byly také protestantské procesy s čarodějnicemi, byla ženevská Servetem smutně proslulá „teokracie“. Z této odpovědnosti se nemůžeme vyvléci odvoláním na Chelčického a Jednotu, kteří před skluzem do církevní totality varovali. V totalitarismu sedmdesátých let nedozrály jen těžké omyly stalinismu, týkající se demokratické kontroly moci, nýbrž svými neblahými důsledky se projevil i bludy minulých století, kdy v samém lůně křesťanstva se uplatňovala totalitní ideologie.

Ani jako dědicové Chelčického a jednoty jsme nenalezli společné vyznavačské a varovné slovo - obdobné Barmenským tezí - , které by vrhlo ostré světlo na scestí moci, na něž se církev po staletí dávaly strhnout. Prudké sváry a polemiky o to, kdo nese na náboženském pronásledování větší díl viny, ukazují, že jsme si jako evropské křesťanstvo neuvědomili společnou vinu, což je předpokladem překonání jakéhokoli totalitarismu zvnitřku. V té pozici jsme v sedmdesátých letech ještě nebyli, do ní dozráváme teprve pomalu. Ani dnes nestačí jen samospravedlivá kritika politického totalitarismu. U křesťanů nadto může působit pokrytecky. Zřejmě nestačí jen pokání za jednotlivé projevy křesťanské totality v dějinách, a to na obou stranách, zřejmě jde o hlubší otázku pojetí církve, o otázku systémovou.

Kdy a kde nastává onen osudný okamžik, že se vize království zmocní „klerikální vášeň“ v církvi, fanatismus moci v sekulární oblasti? Odpověď budeme muset hledat v otázce ospravedlnění z milosti, darovanosti království, zákona, v následování, v eschatologické přítomnosti království v komunitě sboru. Theologie musí proniknout do oné polohy víry, kde svátostně darovaná univerzální milost prožívá metamorfózu do angažovaného postoje služby, svědectví, profétie, a přitom se nestane obětí moralizující samospravedlnosti, nesklouzne na pozice doktrinálního pojetí pravdy, nepodlehne svůdnosti ideologií a svých zájmů, nýbrž vstoupí na cestu následování v plné svobodě, a je-li třeba, přijímá bez výčitek, s vnitřní radostí, i utrpení.

Mladá generace učitelů svým návratem k luterství, svým rozlišováním milosti a zákona zřejmě theologicky proniká do těchto poloh. [24] Báľ jsem se, že odpor proti režimu ji strhne na liberalizující pozice. Nestalo se tak. Na druhé straně si nemyslím, že jim jejich vlastní identita dovolí únik z dějinné odpovědnosti, i když ji theologicky chápou jinak než starší, Hromádkou ovlivněná generace.

K světlu, které království Boží vyzařuje do dějin, patří také vize světa, „*kde jsou doma spravedlnost, svoboda, mír a bratrství*“, jak čteme v kázání K. Bartha a E. Thurneysena z roku 1928, v němž spojují vizi tohoto světa se socialismem. [25] Světlo této vize není možno uhasit ani po pádu komunismu. Udělal jsme však bolestnou zkušenost: Běda, zmocnili se této vize světská, politická vášeň moci.

Praha je místem snů a těžkých procitnutí. Snili jsme velký sen Masarykovské republiky, sen, který přilákal statisíce Židů do demokratického Československa. [26] Přišel Mnichov. Snili jsme sen „socialismu s lidskou tvář“. Přišla okupace. Sníme dál, neboť jsme v zajetí hesla: „Pravda vítězí“. Proto nesdílím Lutherovo tvrzení, které učarovalo J. Štefanovi, že entusiasmus je „*počátek, síla a moc všeho kacířstva*“. [27]

Jak snít a být při tom realistický? Odpověď na toto tajemství: Vrátit se na půdu zjevení, kde se ve Starém zákoně pojí sen proroků a tvrdá realita dějin v slově Hospodinova zaslíbení a soudu. Mít účast na snu, na eschatologické skutečnosti a na tvrdé realitě zároveň — to se přece má dít při každém poslechu pořádného kázání Slova, na které odpovídáme prosbou: „Přijď království tvé.“ Nedat se rozdělit.

Živý Kristus, přítomný ve večeri Páně dokázal moc svého Ducha překlenout propast mezi světem pohanstva a židovstva, když se Pavel a Petr posadili za jeden stůl (Ga 2,11n). Tu moc má i dnes. Prožili jsme to při večeri Páně na Vinohradech, kde jsme byli u jednoho stolu právě v nejtěžších napětích. Nedokázali jsme však vnést svazky solidarity do všedních dnů. Dali jsme se rozdělit, rozhovor ustal. Ztráta svobodného veřejného rozhovoru deformuje víc ty, kteří ji připustí. Rozhovor, v tom smyslu i demokracie, je víc než jen politická záležitost. Je to záležitost lidství.

Pokání

Dopis „*Děti kajících*“ klade otázku pokání v závažnosti, kterou jsme si neuvědomovali. [28] Platí, že bratru máme odpustit sedmdesátkrát sedmkrát (Mt 18, 22). Avšak jsou také hříchy neodpustitelné, hříchy proti Duchu svatému (Mt 12,

31; Mk 3, 29). Při nich už není možné pokání. O neodpustitelném hříchu mluví epištola k Židům (6, 4-6). Tato její pasáž zřejmě budila rozpaky, zda epištolu přijmout do kánonu. Jde o neodpustitelné hříchy v době pronásledování. Není tomu tak, že v době pronásledování a protivenství můžeme brát hřích na lehčí váhu, vždyť všichni hřešíme. Právě v takové době se může stát hřích hříchem k smrti. Jsem přesvědčen, že se církev a fakulta nedostali do pozice, v níž by vědomě proti poznání z Ducha podporovali nezákonnost a nelidskost režimu. Motivace postojů a jednání byly mnohem složitější. Mohou být prověřeny v otevřeném rozhovoru.

Konstantinismus

Mluvili jsme o konci konstantinské éry a sami jsme byli v konstantinismu po uši. Konstantinismus se nelze vyhnout. Církev a theologie musejí vzít vážně svůj vztah ke státu. Pokušení konstantinismu je v tom, že se theologie dá spoluurčovat vizí společnosti, která se opírá o státní moc. I dnes je před námi vize, vize humanitní prosperující demokracie. Je to vize, pro kterou můžeme najít v bibli oporu. Téma zaslíbené země oplývající mlékem a medem, jež bylo zvoleno pro sborník J. Hellera, [29] ukazuje směrem k prosperující společnosti, kde každý v pokoji může sedět pod svým vinným kmenem (I Kr 4, 25). Avšak i tato vize rozpoutává vášně i touhy po rychlém zbohatnutí.

Nedáme se strhnout k tomu, abychom seděli v tomto „domě táflováném“ (Ag 1, 4), zatímco chrám Hospodinův, církev, zůstane pustou? Dokážeme konat svoji práci pro „tiché v zemi“ (Iz 11, 4), kteří tvořili kontinuitu Izraele v zajetí, kontinuitu církve v totalitě, bez nichž jsou theologické fakulty ve vzduchu, neztratí se nám z obzoru království blahoslavených (Mt 5, 3 – 12)? Dokážeme zachovat a předat veliké kulturní statky, do nichž se promítalo křesťanské dědictví Evropy? Bude nám dáno prorocké slovo v pravý čas? K modlitbám a zápasu o vše nás zavazuje poslušnost slova Božího i projevy solidarity bratří a sester.

Theologie zdola (příspěvek k bohoslovecké sebeanalýze období normalizace v Čechách) Jakub. S. Trojan

Metodicky se ve svém výkladu omezím na období po srpnu 1968 a na vlastní Českobratrskou církev evangelickou. Pro pochopení theologických motivů v rozhorlování jejich představitelů, jež spoluvytvářeli i učitelé Komenského bohoslovecké fakulty, i postojů a reflexí vlastních či disidentských kruhů evangelické provenience, bude ovšem nutný tu a tam odskok do předcházejícího období. Výklad si neklade za cíl popsat historii církevně politických a theologických zápasů. Chci se pokusit spíše o systematické uchopení problému. Budu proto postupovat tak, že předložím několik problémových okruhů. Tato forma poslouží po mém soudu diskusi více, než rozsáhlé analýzy.

1. Krize kontinuity

V druhé polovině sedmdesátých let, před dvacátým synodem (20. - 22. 10. 1977), k němuž se obrací pozoruhodný text Děti kajícníků s 22 podepsanými mladými vikáři, faráři a bohoslovci, jsem si formuloval několik bodů, které charakterizovaly krizi naší pražské theologie. Na první místo jsem postavil **krizi kontinuity**. Myslel jsem tehdy na rozchod s bohosloveckými stanovisky, která jsme zastávali až do známého prohlášení XVI. synodu (Synod svému národu) z února 1969. Až do té doby jsme byli v církvi (snad většina) přesvědčeni, že víra vede k odpovědnosti za věci veřejné. Pamatuje na solidaritu s těmi, kdo obhajují lidská práva. Záleží jí na obojím: na vnitřní ryzosti i na odvaze vyznávat pravdu i za cenu rizika. Obojí právě proto, zeje nesené nadějí na univerzální panství Kristovo, které se má naším svědectvím prosazovat v církvi i na veřejnosti.

Aspoň tak či podobným způsobem jsme to veřejně zastávali po lednu 1968. Ještě půl roku po vstupu vojsk se synod naší církve odvažuje stát v kontinuitě tohoto zápasu, v době, kdy mnozí již myslí na to, že se přizpůsobí jen té politice, kterou u nás připustí okupační moc. Církev v onom synodním prohlášení vyhláší solidaritu se svým národem, ale přitom se staví jednoznačně kriticky proti nacionalistickým náladám. Cituji: „*Skutečnost smíření v Kristu je silnější i než to, co se stalo v srpnu. Církev nemůže jinak, než nést poselství Kristova smírem vůči všem lidem, nevylučuje lid národů pěti zemí. Smíření je však možné jen v pravdě a svobodném a rovném, rozhovoru o ní.*“ Z těchto výsostných poloh Evangelia chce církev nadále přistupovat ke svým úkolům, působit misijně ve společnosti, stát na straně „slabých, bezbranných a maličkých.“

Po několika letech soustavného tlaku, který začíná silít ze strany státních orgánů od počátku r. 1972, nastává obrát. V církevním vedení se krok za krokem začíná prosazovat vůle k bezkonfliktnímu přežití. Synodní rada nabádá k uvážlivosti při volbě slov, upozorňuje na to, že projevy pracovníků církve, především kazatelů, je možno posuzovat také z hlediska politických účinků. Zároveň začíná převládat mentalita uzavřenosti a soběstřednosti. Církev se v oněch letech vzdává jedné pozice za druhou: upouští na řadě míst od systematické práce mezi mládeží vůbec, nechává si vnutit zásadu, že se mládež smí shromažďovat jen na půdě místních sborů. A hlavně: přestává zasahovat do veřejných otázek - mezi synodními návrhy, počínaje XVII. synodem zůstávají nakonec jen takové evergreeny jako jsou bohoslužby v rozhlase a duchovní péče ve vězeních. A co je ještě povážlivější: synodní rada nabádá k revizi předchozích postojů. Cituji z jejího dopisu z února 1972: „...i doba XVI. synodu podminila některá jeho usnesení, jež ovšem ve změněné politické situaci nemohou být vodítkem pro dnešní vztahy jak synodní rady, tak i vás všech ke státní správě. Je třeba vždy znovu pečlivě zvažovat, co v našich stanoviscích má svůj základ v biblickém poselství, co je ovocem Ducha svatého a co je dobově podmíněno nebo založeno jen na subjektivních názorech.“

Nechávám stranou problém vztahu mezi tzv. dobovou podmíněností a působením Ducha svatého, protože by to ohnulo směr našeho uvažování k polohám, kam nemůžeme vstoupit. Nicméně konstatuji, že v těchto formulacích se ohlašuje zlom v mravní a duchovní kontinuitě českobratrského bohosloví. K čemu dochází? Především si theologie služby — vůdčí bohoslovecká zásada, na které vedení církve až dosud zakládalo svou pracovní strategii, začíná sama z obav před protivenstvím ukládat hranice. Opouští existenciální zápas nesený svědectvím o moci Evangelia ve všech oblastech života, a tedy i na veřejnosti. Přestává usilovat o humánnější podobu společnosti. Stahuje se za hradby sborů. Theologie dialogicky otevřená misijní práce se postupně proměňuje v theologii přizpůsobování dobovým poměrům. V tomto kontextu i důraz na solidaritu, jež kotví v poselství o božím vtělení v Kristu, jeden z nejsilnějších motivů Hromádkovy theologie, z něhož jsme bohoslovecky po desetiletí čerpali, se stává nástrojem, který mravní rozpad bohoslovecké kontinuity urychluje. Ač při korektním theologickém rozvažování je nutno solidární postoje specifikovat vždy s ohledem na ty, jimž jsou určeny — jiná je přece solidarita vůči mocným, jiná je solidarita s ovládanými — stává se solidarita bez tohoto rozlišení ošidným heslem, za nímž se skrývá snaha vyjít s mocnými, nedostat se do konfliktu, přežít.

Je církev jako celek ochotna přijmout tuto linii? Než odpovím, chci připomenout, že se tento theologický obrát uskutečňuje v mezinárodní situaci, kdy se západní země po porážce reformních snah u nás v podstatě orientují na dlouhodobou spolupráci se SSSR a jeho satelity a nepočítají se zásadními změnami v Evropě na východ od Labe. I u nás snad bez výjimky každý ví, že nový reformní pokus může přijít jen z centra imperiální moci, a že k němu v Sovětském svazu nedojde dříve než za desetiletí. To má psychologicky negativní dopad na každou snahu cokoliv změnit. Západní člověk si asi neuvědomuje, zeje rozdíl žít pod politickým tlakem tři, pět let anebo dvacet, třicet.

Jistě i tato okolnost, dále prostá lidská obava a strach ze ztráty zaměstnání či zákazu studia, obecná únava a rezignace, kterou procházela celá společnost po enormním vzepětí nadějí za Pražského jara, přispěla k tomu, že naše sbory, starší, senioráty i vedení církve ve svém celku, zvolily tuto linii.

Někdy na počátku sedmdesátých let se začínají dělit cesty. Zastánci této linie ji musí ovšem přijmout jako theologickou perspektivu, musí pro ni najít hlubší zdůvodnění, než tlaky, které nutí k adaptaci. V tom je osidlo bohoslovecké existence profesionálů. Hledají se argumenty, jimiž by se změna orientace dala dovnitř i navenek zdůvodnit.

2. Překonání konstantinismu?

Prvním argumentem je známá idea církve žijící v pokonstantinovské éře. Víme, že tato idea patřila k základním v tzv. Pražské teologii. Ekuména šedesátých let jí vnímavě naslouchala. Nejsou křesťané ve střední a východní Evropě opravdu v oné dějinné situaci, která jim umožní realizovat představu o církvi bez opor a přízné státní moci? Logika věci se zdála jednoduchá: na marxismu založený atheistický stát církve nepotřebuje. Neočekává z jejich strany žádnou ideologickou podporu, a sám také není ochoten přistoupit je na výsluní. Rozluka státu a církve (církví) bez vzájemného vměšování se zdála být na pořadu dne. Naši bohoslovci toto řešení vítali. Jevilo se jim jako nejčistší. Církvi to údajně uvolní ruce pro její pravé poslání, které se v žádném ohledu nemá opírat o světskou moc. Zvěstování Slova v jeho bezbrannosti, jeho poslušné dosvědčení v osobním životě, jsou jedinými způsoby, jak smí a má církev v tomto světě působit.

Jenže problém byl složitější již v padesátých letech, vlastně od chvíle, kdy vstoupil v platnost zákon o tzv. hospodářském zabezpečení církví. Ten umožnil komunistické moci vykonávat dohled nad životem církví, který se postupem let měnil v hrubé zasahování do vnitřních záležitostí. V období normalizace používal stát reálného socialismu nevybíravých totalitních metod. Jeho orgány, zejména StB pronikaly hluboko do církevních struktur. Z četných dokumentů o jednání představitelů církve i fakulty se Sekretariátem pro věci církevní při ministerstvu kultury lze vyčíst, jakým neomaleným, konstantinovským způsobem zasahovali státní úředníci (a v jiném kontextu) i pracovníci StB do rozhodování o církevních a fakultních záležitostech. Svoboda církve byla za těchto okolností

dalekosáhle podvázána. Nestála vůči státu a společnosti v onom svobodném odstupu, který by jí umožnil svéprávné chování, svobodný dialog uvnitř i navenek. Z této dějinné zkušenosti se dá bohoslovecky odvodit, že pokonstantinovský model je realizovatelný jen v demokraticky spravované společnosti, kde je moc rozdělena, stojí pod kontrolou a stát si neklade žádné ideologické cíle, jež by mocensky prosazoval. Model služby jako výsostný znak církve, jež si nic od státu nenárokují, se hroutí na tvrdých realitách mocenského státu, který si nárokují od společností i církví vše. Model služby, jakkoli dobře míněný, se mění v službičkování. Pokonstantinovské církve se chovají povolně vůči novodobé „císařské“ moci. Patří do souboru rekvizit, s nimiž tento stát vybavuje divadelní scénu nebo výstavní skříně podle potřeby. V mezinárodně-ekumenických stycích jsou dokonce jeho nejlevněji honorovanými vyslanci.

3. Moratorium na rozhovor

Za situace, kdy stály u nás všechny církve a theologické fakulty pod soustavným tlakem a musely často vykonávat rozhodnutí, k nimž by v demokratické společnosti nikdy nesáhly, se nelze divit, že vyhasínal otevřený rozhovor v církvi. Spory o theologickou orientaci řešilo vedení církve disciplinárními a kázeňskými postupy. (Důtky 16 farářům a vikářům z podzimu 1977). Odpůrci oficiální linie, která se orientovala na přežití, ztráceli možnost svá stanoviska nejenom před církevními kruhy obhajovat, ale vůbec je veřejně sdílet. Zde se naše církve dala svěst k podobnému počínání vůči jinak smýšlejícím, k jakému sahala utlačující moc vůči svým odpůrcům. Považuji to za jev, který po II. světové válce označil K. Jaspers v Německu za politickou vinu. Publikační možnosti se uzavřely. Zejména faráři bez státního souhlasu byli navíc postiženi tím, že církevní vedení jim bránilo dokonce uplatnit práva na aktivní výkon např. funkce presbyterů. Zde církevní vedení přišlo s krkolomnou právníkou konstrukcí, podle níž faráři nemohou být presbytery, protože byli ordinováni, a nesmějí vykonávat duchovenské povolání, protože jim stát odňal souhlas. Těmto farářům byl ztížen, někde zcela znemožněn, přístup na porady duchovních, na farářské konference. Nesměli být voleni do církevních shromáždění. I na této okolnosti je zřejmé, jak se pokonstantinovský model hroutil. Cizí moc a cizí duch se usídlily uvnitř církve a pustošily ji zevnitř.

4. Krize úcty k svrchovanosti, svědka

K ní docházelo na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let. Takřka naplno se prosadil institucionální zřetel, který je ohlášen již výše zmíněným dopisem Synodní rady z února 1972. V církvi začíná být ideový odpůrce oficiální linie vytlačován na okraj. Je to sebezáchovný manévr pospolitosti, která se léká ran, jež na ni mohou dopadnout ze strany světské moci proto, že s ní není spokojena pro nekonformní postoje některých jejích členů.

Formuloval jsem si tehdy problém v několika otázkách: Je to krize víry v Boha promlouvajícího svým Duchem ke každé lidské bytosti - v církvi i mimo ni - po svém a nezmanipulovatelně. Cožpak tlak jeho duchovních výzev má nějaké hranice? Puzení Božího ducha se dotýká všech srdcí. Každý může být pověřen k úkolům, jež ani netušíme. Kdo si osobuje právo dívat se na bratra jako na ovladatelnou bytost, která se musí podřítit disciplinárnímu řádu? Zapomněli jsme na reformační zápas otců? Odkud odvaha upírat bratru svrchovanost svědka, kterého povolává sám Bůh? Nemusíme spolu v církvi souhlasit, a jsme povinni vyslovit svůj nesouhlas i veřejně (zde bylo ovšem přání otcem myšlenky), ale nesmíme panovat nad vírou druhých. Vést duchovní při je riziko pro všechny. Nelze před ním imunizovat naše společenství. Útočištěm před ním není ani kárný řád, ani souhlas většiny. Církve mající ve svých základech čtyři konfese a zrozená z dialogu otců tak rozličně obdarovaných nesmí umlčovat ty, kdo chtějí svědčit podle poznání své víry. Jen kaifášovská theologie bezkonfliktního přežití může nařizovat: Nemluvte více. Nad Kristovými svědky však takové příkazy nemají moci. (Sk 5,29.40)

5. Dvě paradigmata

Je třeba přiznat, že nakonec po XX. synodu dochází přece jen k rozhovoru mezi zástupci synodní rady a některými bohoslovci, kteří podepsali Chartu 77. Byl jsem mezi nimi. Rozhovory trvaly bezmála dva roky a byly velmi intenzivní. Šlo v nich o soustředěný pokus vyjádřit podstatu biblické zvěsti. Nakonec vykristalizovala dvě paradigmata. Bohoslovci vyslaní synodní radou formulovali své tak, že jde o ospravedlnění pouhou vírou. Bylo pro mne a mé kolegy jistým překvapením, že se uchýlili ke klasické luterské linii. Ale v situaci tlaku, v němž církev stála, umožňovala tato pozice stáhnout se do hájemství tohoto pravověří právě proto, že nežádalo explicitně angažmá ve veřejných otázkách. Je v něm brzdivý moment proti snahám porozumět zvěsti Evangelia v jeho univerzální šíři, včetně implikací na poli sociálním,

politickém. A to bylo jako ušito na míru poměrů, v nichž jsme stáli v oné chvíli. Ani dnes nepochybuji, že to tehdy představitelé církve mysleli upřímně. Byla to však theologická chyba, a skoro se mi chce s K. Jaspersem říci: theologická vina.

Proti tomuto paradigmatu jsme postavili tezi, že jádro Evangelia je třeba hledat v přicházejícím Království Božím, s jeho zvěstí o plnosti života v Kristu. Obě paradigmaty jsou ovšem - tak jsme soudili - v komplementárním vztahu. Nestojí proti sobě: Ospravedlnění z víry je nedílnou součástí Božího království, ale Boží příběh se jím nevyčerpává. Paradigma Božího království zdůrazňuje především synoptická tradice. Na ni navazuje česká reformace. K ní má zajisté blíže i tradice reformovaná, kde stojí v popředí Boží věc, zpřítomněná v plnosti v Kristově kříži a jeho vzkříšení. Tomuto paradigmatu, jak jsme byli přesvědčeni, je vlastní otevřený a aktivní vztah ke společenským problémům a velká míra sociální odpovědnosti. Přitom jsme si uvědomovali, že je třeba vyhnout se vyprázdněnému aktivismu, který hrozí všude tam, kde chybí hluboká zakotvenost v Kristově díle, k němuž bezesporu patří osobní niternost víry.

V ní jsme se tehdy cítili spojeni i s těmi, kdo tento důraz nesdílejí. V prohlášení, jímž jsme komentovali svůj vztah k Chartě 77, kterou někteří duchovní naší církve v posledních dnech roku 1976 a v prvních týdnech roku 1977 podepsali, najdeme tyto věty: „*V tom, že jsme se k Chartě 77 připojili, nespátřujeme nic výjimečného. Věříme, že je obdobným projevem služby spolubliiním jako hluboký osvobozující rozhovor, odpovědná biblická práce, svobodné kázání, přimluvné modlitby, pomoc potřebným, ve sboru, i za jeho hranicemi.*“ Nechtěli jsme připustit, aby mezi nás a ostatní spolubratry v úřadě i ve sborech byl vražen klín.

6. Krize jednoty církve

Se smutkem je třeba říci, že se státní moci v období normalizace podařilo církev rozdělit. To je naše společná vina. Po dialogu z konce let sedmdesátých rozhovor mezi námi ustal. Myslím především na faráře bez souhlasu, jejich rodiny a přátele na jedné straně a vedení církve i fakulty na straně druhé. Ještě na XX. synodu jsme stáli u jednoho stolu při vysluhování Večeře Páně - k velkému překvapení představitelů státní správy, kteří si dali hodně záležet na tom, aby se tento synod definitivně distancoval od Nové orientace. Dráždivá otázka: mohli to Dr. Černý a jeho spolupracovníci z ministerstva kultury pochopit jinak, než jako fintu vedení církve a NO, kteří se jen na oko mezi sebou poškorčili, a teď předvedli u stolu Páně domluvenou hru? O hru nešlo. Byl to vážný pokus, z obou stran jistě vážně míněný, zůstat pospolu. Byl jsem si ovšem tehdy dobře vědom, že se pohybuji na hraně. Vězeň synodu, Dr. Ladislav Hejdlánek, můj blízký přítel, má před dveřmi policajty, Jan Šimsa se odvolává k XX. synodu na protest proti uděleným důtkám jemu, mně a dalším. A já přistupuji k stolu Páně s těmi, kdo důtky udělovali. Moje naděje, že můžeme spolu v církvi vést dále koncepční rozhovor byla posilována tím, že synod - opět k překvapení státní správy - rozhodl takový rozhovor zavést v církvi jako jedinou možnou metodu, kterou lze bohoslovesky zdůvodnit. Byl si vědom, že duchovní při nelze rozhodnout kázeňským postihem. Nicméně jednota církve byla stále v sázce.

Pravá jednota, tak jsem uvažoval, se rodí z naslouchání hlasu Pravdy. Ten nemá přeslechnout ani jednotlivý svědek, ani představitel instituce. Zatěžkávací zkouška náročného vztahu mezi svědkem a institucí je řešitelná jen v poslušné otevřenosti vůči duchovnímu nároku Pravdy. Nikdo z nich nesmí dbát na zakřikování shůry či řehťání úředních šimlů. Jednota v pravdě je náročná, nemá nic společného s inscenovaným unizonem a nacvičeným potleskem - praxe tak běžná v normalizační éře na všech stupních společenského života. Pravé jednotě je cizí vnější uniformita. Raduje se z různosti darů. Apoštolské svědectví o rozličných darech platí pro církev i v obručích svíravé moci. Respekt k odlišnosti je jedním z kroků na cestě jednoty. Unést bratra či sestru, kteří jsou nepochopitelně jiní, patří i v církvi k dennímu cvičení. Řád v pravé jednotě je jiného druhu než řád nadekretované poslušnosti. Vede k vděčnému údivu nad tím, že druzí jsou jiní. Vykonávat v takovém společenství kázeň, znamená nabádat sebe i druhé, aby plamen tvůrčí spirituality neuhasl, aby rozměr kritického rozvažování zůstal zachován i na příští den.

7. Krize pojetí církve

Často se nám vytýkalo, že nemáme rádi církev. Že jsme se dali cestou, která jí škodí, že nám jde o vnější moc, o politiku. Nám se to, paradoxně pověděno,jevilo zcela naopak: církev, která chce zvěstovat jen tzv. čisté evangelium, soustředit se na své věci, budovat sborová společenství a nestarat se o to, že celá společnost strádá hospodářsky, sociálně a lidsky, je v politice až po uši. Ve snaze ukrýt se před ní buď mlčí, a pak nahrává mocipánům, protože se postižených nezastane, anebo vydává na pokyn prohlášení k různým kampaním, volbám, a tím prozrazuje, že nelze se sebe politickou odpovědnost setrást. Ať chce nebo nechce, žije církev v politických realitách. Není úniku. Ale v nich má osvědčovat víru, která přemáhá svět, tj. ukazuje nad něj, sytí se z duchovních zdrojů, které jsou mimo politické reality. Je přitom poslušná hlasu svého Pána, který ji vyvolává i v nesvobodných poměrech k svobodě svědků. Vyvolávání církve ze světa je zároveň přivoláváním milosti pro tento svět. Jde o dvojí nerozlučně spjatý pohyb, který mistrovsky vyjádřil kdysi Luther. Svoboda ode všech je zároveň služba všem.

To musí církev mj. vést k čistotě theologické řeči. Jestliže se církev i fakulta tehdy zapřísahaly ve svých oficiálních prohlášeních (např. v textech o poslání církve, v osmi tezích naší fakulty apod.), že považují reálný socialismus za rámec, v němž chtějí konat své poslání, chtěly tím patrně říci, že minulá společnost je v očích církve s ohledem na její svědeckou funkci překonána. K takovému poznání může vůči svému prostředí dospět církev kdekoli na světě. Avšak věrohodnost takového postoje se nepotvrzuje jen negací minulého stavu, nýbrž zároveň tvůrčí kritikou přítomného stavu. Neučiní-li tak církev, upadá do jha konformity. Pravá církev žije totiž ze zdrojů Božích zaslíbení, které jí už nyní otevírají budoucnost. Proto se nemůže nikdy ztotožnit s pořádky tohoto světa. Samozřejmě, že se svět i eschatologicky zaostřené víře prodírá do jejího středu, leze na kazatelnu, sedí pod ní. Ani sborové společenství nás nechrání neprodyšně před vábníčkami světa. Jsme jimi — a tehdy strachem na prvním místě! - prostoupeni i v církvi. Proto patří k bohosloveským povinnostem pravé církve, i jako instituce, neumlčovat prorocké hlasy, pěstovat kritiku uvnitř vlastního okruhu i za jeho hranicemi. A

nebát se konfliktů. Právě skandalon je světlkováním svobody. Jen tak se nám osvětluje i pravá, nekamuflovaná realita kolem nás. Padají ideologické roušky, jimiž chtěla normalizovaná moc zastřít své počínání.

Šlo nám tedy o pravou církev. Ta se stává po způsobu Slova v tomto světě tělem, jež na své vyznavačské pouti existuje jen jako tělo vedené na kříž. Tělo není netečná masa, nýbrž maso obětní. Církev, která se otvírá Slovu, tuší, baví již v obecenství Večeře Páně, že tělo je lámáno a krev vylévána. Nelze jinak v tomto světě hříchu. Proto i za reálného socialismu platilo pro církev nezaleknout se oběti. Církev beroucí vážně zvěst o lámaném těle je ochotna dát se vtáhnout do dramatického konfliktu s mocí při službě pronásledovaným (to je ono právě skandalon, ano, průšvih). V něm se i dnes lámou těla a krev vylévá, trpí svědomí a duše jsou ohroženy. Kázali jsme tehdy o svrchovanosti Kristově, o moci jeho oběti. Komu jsme však ve skutečnosti porouchali své duše? Ten protivník Boží i lidský obcházel s mámením přizpůsobivosti, klidu a rezignace, trubil na rohy sytosti, obestíral závojem lhostejnosti a strhoval do strachu. Pud k přežití tak oblékal plášť nelidskosti.

A zde se oficiální teologie církevního vedení a mnohých farářů dopouštěla jiné theologické chyby. Fakt diskriminace se začal theologizovat jako utrpení, které na sebe musíme umět dobrovolně vzít. Jenže kdo především měl kříž Kristův na sebe brát? Ti nejslabší, anebo silní ve víře? Nejzranitelnější byly tehdy děti a mladí lidé, kteří usilovali o vzdělání. Bylo jim pro jejich původ mnohdy bráněno v přístupu na vysoké školy, zejména pedagogického směru. Na tuto diskriminující praxi přicházela rada, která se ozývala v pastoračních rozhovorech, v kázáních i v rozhovorech s představiteli církve, abychom o svobodný přístup ke vzdělání pro mladé členy sborů neusilovali a učili se brát tento kříž na sebe. Fakticky to znamenalo, že kříž nesli nejslabší. Vzít na sebe Kristův kříž byla výzva především vysokoškolsky vzdělaným rodičům, farářům, funkcionářům církve. Vzepřete se! *Um Gottes willen tut ihretwas Tapferes!* (H. Zwingli). Znamenalo to protestovat na příslušných úředních místech a žádat nápravu. Šlo přece nejenom o diskriminaci mladých křesťanů, ale o morální škody, které zasáhly celou společnost.

Že došlo v údobí normalizace k posunu v naší theologii i k ochablosti naší mravní odolnosti je zřejmé z toho, že jsme začátkem šedesátých let, když šlo o tzv. rodinný zákon a s ním spojené nebezpečí, že bude všem rodičům uložena povinnost vychovávat děti v marxisticko-leninském světovém názoru, pozvedli svůj hlas a asi z třiceti sborů naší církve přicházely na ministerstvo spravedlnosti protesty. Tehdy jsme našli odvahu i rozum a správné bohoslovecké stanovisko. A nejnebezpečnější paragrafy rodinného zákona byly upraveny do přijatelné podoby.

Dlouhotrvající diskriminace vykonala své. I tak bych chtěl závěrem připomenout, že ti z nás, kdo se dali cestou neoficiální a bohoslovecky promýšleli zápas o spravedlivější řády ve společnosti z pozic Evangelia, nacházeli u řady spolubratří na farářích prostor pro setkání a rozhovory. Členové církve poskytli své byty v našich městech pro neoficiální bytové semináře. V nich jsme mohli přijímat i přednášející ze západních církví, kteří tak konali skrytou část ekumenické spolupráce, na niž jsme mohli bohatě po revoluci navázat. Chtěl bych i oficiální církvi a naší fakultě přiznat, že se snažily projít nesnadnou dobou s co nejmenšími ztrátami. Ne vždy se jim to podařilo, někdy si samy při tížily. Neprohlédly Istivost násilnické moci, byly nadměru důvěřivé. A hlavně mnohdy nepoužily duchovních zbraní, které by byly účinnější než kličkování a ústupy. Je třeba litovat, že neochránily všechny své faráře, učitele či studenty. Nicméně i fakulta i církev vykonaly velké dílo překladatelské a věnovaly v moderním ekumenickém překladu Bible celé naší veřejnosti nedocenitelnou kulturní hodnotu. Fakultě jistě patří dík za to, že se snažila předat studentům bohoslovecký odkaz české i světové reformace na takové vědecké úrovni, že to vyvolávalo i tehdy a vyvolává i dnes respekt akademické veřejnosti domácí i zahraniční. I na to jsme mohli po revoluci dobře navázat. A tomu bezpochyby vděčíme za to, že se s takovým ohlasem setkal u sesterských církví projekt koupě a rekonstrukce nové budovy pro naši Evangelickou theologickou fakultu, v níž jsme dnes shromážděni.

Co je emet? - aneb - Kterak začínající český evangelický bohoslovec hledal svou teologickou orientaci v době po XVI. sjezdu KSČ -- Martin Prudký

Autobiografická črta z perspektivy nedostatečného odstupu

- *Mému otci, který si pro mé hledání zažil své*

I. Úvod

Jsem přesvědčen, že zadání tématu "Naše teologie v době totality" mně bylo *nemoudré*, a obávám se, že stejného přesvědčení brzy nabudou i ti z vás, kdo zatím tohoto mínění nejsou. Chtěl bych proto hned na začátku vyjádřit své porozumění a sympatie všem těm, kdo nad mou řečí mají či budou mít rozpaky. I já je sdílím; a vskutku mne mrzí, že jsem se k tomuto proslovu, který mi nesedí, který jsem si nepřál a v němž nemám zalíbení, dal vůbec přemluvit.

Nicméně - byl jsem požádán, abych se podobně jako prof. Josef Smolík (za jehož děkanství jsem byl jako bohoslovec imatrikulován) a prof. Jakub S. Trojan (za jehož děkanství nyní na fakultě působím) vyslovil k tomu, "*jaká byla naše teologie v době totality*"; prý proto, že úhel mého pohledu je *jiný*.

Ne že bych hledal (a dokonce snad našel!) nějakou "*třetí cestu*" mezi teologií pěstovanou v etablovaných strukturách (KEBF, oficiální církevní grémia 70. a 80. let) na straně jedné a teologií disidentskou na straně druhé. Můj "*jiný*" přístup je dán (jak tomu rozumím) především *generačním odstupem*. Patřím - jak vidno na první pohled - ke generaci, které se v jistém smyslu již týká "*milost pozdního narození*" (die Gnade der späten Geburt): před listopadem 1989 jsme spolu s mými vrstevníky ještě nevstoupili na hlavní kolbiště zápasu, na prosceum, kde se zápasilo ve zformovaných pozicích. Na druhé straně však nepatříme ještě mezi ty, kteří o tomto kolbišti, o jeho zákulisí a technologii jeho provozu už nic autentického nepoznali a nebyli nikdy stavěni do tříbivých dilemat rozhodování v dusivé režimní nesvobodě (toho zvláštního guláše přijaté či uložené odpovědnosti a důmyslně nastrojených pastí, v nichž strach býval nejužívanějším kořením).

Spolu se svými komilitony jsem se učil býti bohoslovcem v éře posledních deseti let československého komunistického režimu. Svoji řeč jsem proto s jistou uštěpačností, leč veden snahou o vymezení co možná trefné, nadepsal otázkou: "*Co je emet? - aneb - Kterak začínající český evangelický bohoslovec hledal svou teologickou orientaci v době po XVI. sjezdu KSČ.*"

Konec let sedmdesátých a léta osmdesátá, éra po Chartě 77 - to byla doba, kdy jsem se učil teologicky orientovat a hledal jako bohoslovec pevnou půdu pod nohama. V této době oba předřečníci již zaujímali protříbená a jednoznačná stanoviska a v jistém smyslu osobně reprezentovali dvě vyhraněné protipolné pozice. Já jsem v této době teprve vstupoval na scénu a snažil se na ní najít. To, že jsem byl požádán promluvit k danému tématu (ač to nijak přímo nesouvisí s mou specializací), chápu jako výzvu (osobně nemálo nepříjemnou), abych tu ze svého raného hledání bohoslovecké orientace vydal počet.

Činím tak s mnohým zdráháním, obavami a otazníky (nehotov a nerad).

- Kéž bych v této chvíli uměl podat nedávná léta našich bohosloveckých zápasů jako (mí oblíbení) bibličtí svědkové z tzv. deuteronomistické školy - tak, aby vynikly Hospodinovy slavné skutky i hrozné soudy; tak, abychom "*poznali dnes a vzali si k srdci, že Hospodin je Bůh nahoře i dole na zemi; a žádný jiný není*" (Dt 4,39). V tomto smyslu (nejen pro nedostatečnost mé schopnosti dané téma vyjádřit) prosím pro sebe i pro vás o přisluhování Parakléta; ten, jak vědí Písmáci, nejen *ukáže světu, v čem je hřích, spravedlnost a soud*, nýbrž přímo *uvede do veškeré pravdy* - a to s jasným zacílením - totiž: *k oslavě Páně* (J 16,8.13.14).

II. Charakteristika doby (kontext hledání orientace)

Mám-li mluvit o hledání orientace v časoprostoru konce sedmdesátých a začátku osmdesátých let, měl bych asi nejprve tento kontext nějak stručně charakterizovat. Omezím se na několik rysů či momentů, které považuji za důležité, sledujeme-li hledání duchovní orientace - a orientace *bohoslovecké* zvlášť.

A. nezastíraný kolaps ideové přesvědčivosti režimu

Sedmdesátým létům se eufemisticky říkává doba "normalizace". K ústředním rysům této doby patřilo, že po rozkvětu nadějí na humanizující přerod socialismu (komunistického programu) z let šedesátých přišlo velmi tvrdé vystřízlivění. Ve všech oblastech společnosti byl mocenský režim razantně utužen. Na poli ideovém nastal málo zastíraný a jen povrchně kamuflovaný kolaps. Jakkoli normalizační aktivisté (umělci, učitelé, vedoucí mládeže /svazáci/, vedoucí pracovníci institucí) vytrbovali určitý ideový program, již nijak nežádali, aby tomu člověk věřil či aby to vůbec bral vážně. Právě naopak! Vyskytl-li se občas nějaký přesvědčený entusiasta, který proklamované teze vzal vážně a podložil je zápletem své svaté upřímnosti, stal se pro režim tím nejnebezpečnějším živlem.

Všem zúčastněným bylo zřejmé, že tu běží o zgruntu falešnou a prolhanou hru - hru, kde všechna esa drží jen jedna, zcela nedůvěryhodná strana; ta také podle svých potřeb vyhlašuje a závazně interpretuje pravidla hry. - Až na několik málo exotických výjimek to všichni dobře věděli; a až na několik málo *jiných* exotických výjimek tuto hru všichni (s chutí či nechutí) hráli. "Malá domů" byla přitom pokládána za kdovíjaké vítězství a falešnost systému jakoby samozřejmě ospravedlňovala jakékoli chytré triky. Málokdo stál o to, aby se hrálo poctivě; málokdo si to ostatně vůbec ještě dovedl představit.

B. administrativní prokontrolovanost a byrokratizace společnosti

Tento všeobecný ideový marasmus, který zejména mladou generaci (hledající ideály a vzory) spontánně odpuzoval, šel navíc ruku v ruce se snahou režimu (stranovlády) o administrativní prokontrolování a byrokratické ovládnutí všech mocensky významnějších stránek života. Chybějící síla vnitřní přesvědčivosti byla kompenzována vnější mocí, užívanou téměř výhradně potlačovatelsky.

Orientovat se v takto vyhraněné situaci nebylo *prvoplánově* příliš složité. Být "*pro režim*" bylo jaksi per definitionem *nemožné*. Navíc, režim sám to strictu senso ani *nežádal*; v této době režim na vlastní přesvědčivost už vpodstatě rezignoval.

C. otázka moci, resp. požadavek poslušnosti

Co ovšem režim žádal, byla loyaltita k totálnímu mocenskému nároku vládnoucí skupiny; vyžadoval nikoli teoretickou, ale v realitě života prokazovanou *konformitu* s daleko jdoucím panským nárokem. Režim nežádal nadšení pro ideály, nýbrž *poslušnost*. Konformita mohla být třeba i trpná, vnitřně odmítaná (to, narozdíl od padesátých let, téměř nikoho nepopuzovalo), jen když byla *praktikovaná*.

Těsně před příchodem na fakultu a během počátků svého studia jsme to s mými vrstevníky zažili v až čítankové zřetelnosti na vztekle kampani režimu proti Chartě 77. Při hledání bohoslovecké orientace nás v této době pochopitelně velmi výrazně vedlo to, jak jednotlivé osobnosti a různá gremia církevních společenství pod tímto tlakem jednaly, jak promýšlely a formulovaly svůj postoj.

D. dobový šibbolet: věrohodnost

Myslím, že jedním z nejdůležitějších orientujících fenoménů v této situaci byla osobní (či společenstevní) *věrohodnost*. Hledal-li kdo (zejména mladý člověk) orientaci ("pevný bod"), nešlo mu v této době na prvním místě ani tak o to, jakou ideovou náplň kdo zastával (jakkoli byly určité pozice předem vpodstatě vyloučeny), nýbrž zejména o to, zda a nakolik je osoba či skupina, na niž se obrací, důvěryhodná - zejména (*prvoplánově*) zda nepřísluší režimu, zda je neujafmená, ve svém postoji svobodná a ryzí. Teprve na základě takového ujištění se otevíraly další otázky: co tuto ryzost a svobodu zakládá, z čeho takový postoj vyplývá, co vytváří tuto věrohodnou identitu.

III. Hledání orientace bohosloveckého začátečníka

A. předpoklady

V návaznosti na předchozí odstavce jen stručně zdůrazním, že i v oblasti církevní práce a odborného bohosloví byla *věrohodnost* základním předpokladem jakéhokoli hlubšího působení. To je jistě samozřejmé. Kde jinde, ne-li v teologii přece platí, že každý "*professor*" je per definitionem "*confessor*" a svou angažovanost (či neangažovanost) nemůže nijak zamlčovat, ani hrát, ani kamuflovat - zejména ne ve specificky citlivých aspektech v dané chvíli aktuálních. Kdo to nepochopil a nějaké kamuflování se pokoušel, dříve či později se sám zřetelně znemožnil.

U těch bohoslovců, kteří působili na farách nebo byli bez státního souhlasu, pochopitelně nebyl v této věci většinou žádný problém a mladí bohoslovci k nim přicházeli docela samozřejmě s žakovskou důvěrou.

S učiteli na *Komenského evangelické bohoslovecké fakultě* to pochopitelně bylo mnohem složitější. To, že fakulta (narozdíl od církve) byla institucí přímo podřízenou státním orgánům, působilo, že pozice učitelů bohosloví byla mnohem vázanější a v kritických chvílích mnohem komplikovanější, než pozice faráře či pozice teologa působícího mimo koncesované struktury. Fakultní představitelé se nemohli ve sporech s vrchností opírat o presbyterně-synodní zásady rozhodování; občas se museli podrobovat nesmlouvavé a očividně ponižující direktivě. Čím hlouběji zasahovala do specificky teologické domény a čím více se přitom dotýční bohoslovci snažili trapnost věci zahalit do pozitivního, jakoby z vnitřní iniciativy vycházejícího zdůvodnění, tím více trtili na svém kreditu. [30]

Přece jsme i v této situaci přicházeli na KEBF rádi a s velkým očekáváním - očekáváním studia podnětného, vnitřně svobodného a přímo či nepřímo orientujícího. V tomto očekávání jsme nebyli zklamáni.

Sluší se myslím říci (jakkoli nechci, aby to znělo jako jednostranná pochvala, nebo snad úlitba mým nynějším kolegům), že se to na evangelické fakultě - navzdory rozmanitým a někdy bolestně hlubokým újmám na věrohodnosti - přece jen ani v těch mizerných 70. letech *nehemžilo* vyhlášeně a jednoznačně zkorumpovanými či oportunistickými postavami, o nichž by každý studentik předem dobře věděl, že zde jsou zaměstnány především pro svou službu fízlovskou a teprve pak /možná i/ učitelskou. Tak to v této době přece bývalo na školách docela běžné a výrazně tím trpěly - alespoň jak jsme to mohli poznat - některé sesterské fakulty bohoslovecké. Takové zřetelnosti celková situace na KEBF nedosáhla (jednotlivosti ponechávám nyní stranou).

- Ovšem: o to těžší bylo se v takové *víceznačné* situaci orientovat, zejména pro začátečníky.

Drtivá většina učitelů KEBF si u nás studentů získávala osobní věrohodnost nejprve solidností odbornou a elementární lidskou otevřeností. Na rozdíl od jiných institucí minulého režimu, zejména školských, jsme se na KEBF překvapivě nesetkávali ani s očividními ignoranty, ani očividními darebáky - neotřesitelnými ve svých pozicích z kádrových důvodů (výjimky, pokud se vyskytly, byly po mém soudu vskutku výjimkami, nikoli rozhodujícím pravidlem).

Dalším důležitým fenoménem, který hrál ve věci věrohodnosti našich učitelů bohosloví důležitou pozitivní roli, byla jejich živá integrace v konkrétním společenství církve. Základní solidarita křesťanského sourozenství se v daných podmínkách vnějšího tlaku velmi silně projevovala právě i ve vztazích učitelů a žáků na fakultě. Mám za to, že mnohá konkrétní napětí a mnohé konflikty získávaly právě na tomto základě teprve svou specifickou teologickou hloubku; šlo přece o spory *uvnitř* společenství, jež pěstovalo i společné sdílení modlitební a společnou účast na svátostech!

Základní osobní věrohodnost učitelů ovšem ještě zdaleka neznamenalala účinnou přesvědčivost ve všech směrech jejich ideového působení. Nicméně vytvářela *základnu* pro věrohodné sdílení a pro kritické vyrovnávání se s pozicí druhého - základnu *nezbytnou*, kterou jsem už tehdy zdaleka nepovažoval za samozřejmou (a retrospektivně, s přibývajícím vlastní zkušeností učitelskou si jí vážím čím dál víc).

B. základní souřadnice

Pojďme ale k jádru věci.

Mám-li vydat počet ze svého hledání teologické orientace, pak bych chtěl začít od zjištění základního. Je-li možné situaci 70. a 80. let zásadně charakterizovat napětím (sporem, polarizací) mezi dvěma výraznými skupinami - na jedné straně skupinou teologů fakultních, resp. teologů v etablovaných a koncesovaných gremiích; na druhé straně skupinou teologů disentských, to jest ± seskupení kolem programu Nové orientace (resp. kolem toho, co z něj v 70. a 80. letech ještě působilo a bylo kultivováno) -, pak bylo mým orientujícím rozpoznáním předně to, že tato seskupení jako taková *nepředstavují zásadní teologickou alternativu*.

Všichni zúčastnění víceméně sdílejí základní souřadnice, položené společně v bohoslovecké línii Součkovsko-Hromádkovské již v 50. letech, a nijak je zásadněji neproblematizují. Diference mezi skupinami jako takovými rozhodně nepřevyšují rozdílnost či pestrost uvnitř skupin samých. Přes nespornou osobní originalitu mnohého bohoslovce se myslím dá říci (načrtnuto dvěma hrubými tahy), že je pro všechny zúčastněné příznačný silný *biblický zájem* (příznačný pro celou poválečnou generaci českých evangelických bohoslovců) a jasné vymezení teologického *východiska* ve *zjevení* (zřejmě ohlas přijatých důrazů barthovsko-hromádkovských a všeobecného ústupu teologického liberalismu ze scény).

Tato blízkost, ano až shoda v základním vymezení se (jen zdánlivě paradoxně) nejzřetelněji ukazuje právě ve sporech a konfliktech - oba tábory se v nich zhusta dovolávají týchž autorit (např. Hromádky, Bartha) a spor se pak vede spíše o "tu správnou interpretaci" (našeho) společně uznávaného odkazu, než o otázku, co oním orientujícím odkazem vůbec jest (či snad býti má) a zda jej vůbec máme či nemáme aktualizovat.[31]

Oč se ty spory vedly především či nejzásadněji?

- Z hlediska svého tématu bych chtěl uvést dva okruhy:

C. eklesiologie

Jednou z oblastí, kde se otevřeně vedl hluboký spor, byla *eklesiologie*. Hned dva synody ČCE po sobě (XVIII. a XIX.) se v 70. letech věnovaly zevrubné diskusi otázky, *co je církev* a jaké je *její poslání* v tomto světě. V rámci této diskuse vznikla řada výrazných dokumentů - od tzv. "dopisu jednáctičeti", přes stanoviska Poradního teologického odboru až po elaboráty pojednáváné synodem ČCE (publikované ve sborníku Studie a Texty KEBF). V návaznosti na tyto texty se odehrála řada napjatých diskusí na různých rovinách.

Nechci se pouštět do podrobného výkladu této kontroverze - mnozí její aktéři jsou zde přítomni a mohou podat svědectví z první ruky (jako exeget rád slyším nejprve verzi "*primaе manu*", jakkoli třeba podává "*lectio difficilior*").

Chtěl bych pro tuto chvíli jen připomenout, že tato problematika byla (a trochu sice pozastřena nadále zůstává) předmětem vážného sporu; z hlediska mého tématu bych se chtěl vyjádřit jen k tomu, jak tato kontroverze přispívala k hledání bohoslovecké orientace.

V pozadí celého sporu (jak mu rozumím) nebyla jen neshoda ve věci konkrétní společenské angažovanosti křesťanů (jakkoli tato stránka byla na první pohled nejnápadnější). Šlo o to, *odkud* tato angažovanost zásadně *vychází* a *kam směřuje* - a to v eklesiologickém (nikoli /jen/ v individuálně etickém či politicko etickém) rozměru. Vpodstatě tedy šlo o vymezení *těžiště* života eklesiologické komunity (a to, zdůrazňuji, docela konkrétně a v dobovém kontextu "totalitní" reality; jakkoli se diskuse halila do řeči obecnějších modelů a nutně abstrahovala).

Jednou ze základních poloh kontroverze byl například spor (formulováno velmi hrubě a vyhoceně) mezi rozvolněným modelem církve jako "společenství křesťanů", kteří se výrazně angažují "pro svět" (v tradicích YMKAřských, s důrazy na "civilní interpretaci" evangelia) na straně jedné a výrazně církevně koinonicky (až i liturgicky) profilovaným modelem na straně druhé. Tyto alternativy ovšem neznamenají, že by důrazy jedné strany musely zásadně popírat všechny důrazy strany druhé - šlo namnoze o věc priorit, o určení *těžiště* a od něj odvozeného seřazení jednotlivých aspektů.

Po mém soudu bylo pro mou generaci při hledání orientace určující, že modely a alternativy nostalgicky připomínaných 60. let sice vzbuzovaly náš studijní zájem, ale byly nám už víceméně zašlou minulostí. Ano, třeba i takový program Nové orientace, jakkoli byl v kontextu 60. let imponující, v době našich studií už dávno nevymezoval nějakou zřetelně přítomnou (církev a teologii formující) skupinu; jednotliví protagonisté mezitím prošli rozmanitou zkušeností, dospěli do různých pozic a jejich soudržnost (pokud trvala) byla spíš vazbou přátelství a solidarity, než souzněním jednoznačné ideovým.

D. politická angažovanost

1. formace ? deformace (? reformace?)

Druhou oblastí hlubokých a ovšem mnohem nápadnějších sporů byla problematika *angažovanosti* křesťana a církve ve společnosti (světě), resp. otázka, jak taková angažovanost korespondovala s požadavkem loyálního přisluhování vládnoucímu režimu - či (v nejbrutálnější podobě) jak takové aktivity bohoslovců souvisely s přímým zasahováním státních orgánů.

- Opět zde nemohu (a nechci) podávat výklad problému jako takového; budu mluvit jen o tom, jak tyto otázky přispívaly k hledání teologické orientace.

Nevím, jestli není dnes (po krátkých šesti letech) už nutné si připomínat, jak brutálně přítomná a neuniknutelně všeurčující tato problematika byla. Byla to také jedna z mála oblastí, o níž ani ten nejmladší bohoslovecký jelimánek nemohl mít iluze - už před příchodem na fakultu jsme přece mnozí byli u podivného "předkola" přijímacích zkoušek ve vyšetřovně StB a po přijetí ke studiu pak touže institucí vábeni ke spolupráci. Schopnost vyrovnávat se s otázkou komu

se dá věřit a před kým je třeba si dávat pozor (jak mezi studenty, tak vůči jednotlivým učitelům a zaměstnancům) patřila k vstupním předpokladům bohosloveckého studia a při hledání teologické orientace hrála vždy podstatnou roli.

- Tyto zřetelové ovšem naši bohosloveckou identitu nejen *formovaly*, ale nepochybně také svébytným způsobem *deformovaly*; a smím-li pomoci této slovní hříčce vést svoji myšlenku ještě o krok dál, odvážím se tvrdit, že bídou naší současnosti je, že jako aktéři této "deformované doby" ještě stále čekáme (jako jednotlivci i jako společenství) na katarzi *reformace*.

2. Cui bono? Cuinam res agitur?

Čemu jsme se učili především, bylo prověřování *kontextuální funkce*, účelu a teleologie každého tvrzení a činu. Věděli jsme, že se nemůžeme jen dávat unést silou myšlenek samých, svůdnou dokonalostí povedeně konstruované argumentace a ušlechtilostí proklamovaného zacílení, nýbrž, že musíme vždycky důsledně sledovat především konkrétní funkci dané výpovědi či postoje v daném kontextu. I ta zdánlivě nejnevinnější a sama o sobě nepolitická a věroučně nesporná křesťanská výpověď mohla být zrovna tak statečným vyznáním, jako podlou zradou. Že význam výpovědi či postoje v konkrétní situaci nemůžeme vyvozovat jen ze sémantiky v rovině proklamace, to jsme poznávali nejen jako pravidlo biblické exegeze či historické analýzy, ale i jako praktické vodítko při orientaci v aktuálních problémech dne. Vždy je nutné si klást otázku *po působení* (efektu) daného stanoviska, dané pozice. Například Teologické teze učitelů Komenského fakulty, zveřejněné v květnu 1977 byly takovým orientačním "balvanem", na němž jsme si třbili svůj bohoslovecký orientační smysl.

IV. Základní orientační otázka: Co je ????

Mám-li tyto poznámky nějak shrnout a formulovat jakousi celkovou tezi, docházím k tomu, že základní orientační otázkou mého (smím říct našeho?) teologického hledání bylo (a jest): "Co je emet?"

Kraličtí termín '*emet*' nejčastěji překládají českým slovem "*pravda*"; stačí však projít jen několik málo typických biblických míst, kde se tento termín užívá, abychom seznali, jak je náš běžný pojem "*pravdy*" nutné prohloubit o aspekty angažované *vztahovosti*, *solidnosti* v jednání, činné *solidarity* otevírající potřebnému perspektivu *záchrany*: emetje ve SZ především Hospodinovo věrné (věro-hodné) jednání, spolehlivost jeho vztahu k člověku (Ž 31,6;[33] 61,14); dvojčetem tohoto termínu ve známé stereotypní frázi (tzv. hendiadys) je termín ? (*esed*, tj. "milosrdenství; k dobru a záchraně působící láska"; srv. Gn 24,27; Ž 40,12[34]).

Tato otázka se tedy neptá "co je pravda" ve smyslu kognitivního poznávání skutečnosti (snad až ve zploštění poznání na pouhou informaci), nýbrž ptá se po tom, co je *vpravdě spolehlivé*, co je při i částečnosti našeho poznání a při nemožnosti vše do důsledku ověřit zásadně *věrohodné* a co se *osvědčuje* nejen rozumovou přesvědčivostí, nýbrž současně a nezbytně také v koinonickém rozměru života (koinonickém primárně, politickém vyvozeně!) jako základ *solidarity* a věrné *zodpovědnosti* - zkrátka, co je "*emetové*", co se dá hodnověrně označit starozákonním termínem ???.

Samozřejmě, nejhlubší rovinou tohoto orientujícího se existenciálního ptaní, je otázka *po samém Bohu*. Běží přece o orientaci v *teo-logii*, nikoli předně o filosofii či politickou etiku.

Na druhé straně, teologie je veskrze lidské, vpravdě *postlapsární* počínání; to, že ji vůbec provozujeme, patří k nevykoupenosti tohoto věku. Ptát se po Bohu, zabývat se svědectvím o jeho "*milosrdenství a pravdě*" (ba osobně zápasit o dosvědčení jeho *milosrdenství a pravdy*) pak ale nelze jinak, než uprostřed konkrétního lidského společenství, jež jeho dílo dosvědčuje; otázku po Bohu si nelze klást bez konkrétního eklesiologického kontextu.

To, že "otázka po Bohu" (základní bohoslovecké ptaní) je vposledu "otázkou po milosrdném, solidárním bližním", nevymyslel teprve Ebeling, ba ani Ježíš ve svém pozoruhodném podobenství o Samařanovi, dokládajícím co je to ?; tato teze patří k abecedě biblické teologie už od Ozeáša:

"Slyšte slovo Hospodinovo, synové Izraelští"

- volá tento prorok Hospodinův -

"není **emet** (věrnost), není **chesed** (solidarita; milosrdenství),

...není /ani/ **da'at** 'elohím (poznání Boha)." (Oz 4,1)

Teologie se upíná k "poznání Pravdy", která má moc *vysvobodit*. V tom je její sláva i pád; v tom je pramen naděje všech bohoslovců i kořen jejich mnohého zoufalství. Protože svou slabostí nejen dosvědčujeme superioritu Boží (odkazující na *skandalon* Božího díla v kontextu nevykoupenosti světa), nýbrž také znevěrohodňujeme všechno své zvěstování a působíme pohoršení (skandalon vlastní nepravosti).

V. Závěr

Otázku "Co je emet?" jsem si zvolil jako nadpis této řeči ne proto, abych tu na ni vyčerpávajícím způsobem odpověděl, nýbrž proto, abych se pod tímto úběžníkem pokusil vyjádřit, co bylo charakteristické pro naši teologii "v době totality" tak jak jsem ji vnímal ve svém začátečnickém hledání.

Otázku jsem vyslovil (opakovaně), odpověď ale nedal - snad jen naznačil, snad (snad!) vymezil.

- Mám ostatně za to, že odpovědět na otázku "Co je emet?" vůbec není zadáním pro přednášku; odpovědět na tuto otázku je úkolem *angažovaného konání* či případně *kázání* (jež však /jak tomu rozumím/ právě takovým angažovaným konáním statutárně jest). -

Pokud snad někdo v této přednášce přece signály jakési odpovědi (mého zápasu s touto otázkou) zaslechl, patří mu má vděčnost.

Vám všem bez rozdílu pak patří mé poděkování za vaši trpělivou pozornost.

Evangelická teologie v katolické zemi - Pavel Filipi

Když jsem jako student teologie neznámým lidem přiznal, k jaké dráze se připravuji, následovala zpravidla okamžitě otázka, zda se mohu nebo nesmím oženit. Tolik se toho v této zemi ví o rozdílu mezi evangelíky a katolíky: jedni se smějí, druhí nesmějí ženit.

Chci tím říci: Česká republika není katolická země. Více než polovina jejího obyvatelstva je deklarované bez jakékoli církevní příslušnosti. Avšak z těch, kdo se alespoň formálně považují za křesťany (stoupence nějaké církve), hlásí se devět desetin k církvi katolické. Není div, že ostatní veřejnosti se křesťanství jeví v podobě katolické církve, která chvílemi sama podléhá představě výlučné reprezentace. Katolictví nesmazatelně poznamenalo fyziognomii české kultury i české krajiny a optiku českého člověka.

Co si tedy počne evangelický teolog v takto katolické zemi? Jestli platí, že osobnost roste v přemáhání pokušení, pak má evangelický teolog v katolické zemi vynikající podmínky růstu.

Pokušení, jež musí přemáhat, je alespoň trojí:

a) Pokušení zahořknout, když musí snášet „od přátel utrhaní“ a vědět, že z jejich hlediska je vše v nejlepším pořádku. Je požádán, aby se vyjádřil k zamýšlené kanonizaci problematické postavy 17. století, a když se vyjádří, dostane se mu vysvětlení, že kanonizace je vnitřní věc katolické církve, o níž se rozhoduje jinde.

b) Pokušení distancovat se, když pozoruje, jak oficiální katolická církev, vázaná pravidly poslušnosti svému vzdálenému centru, necitlivě a nepokorně reaguje na ovzduší v české společnosti a vystavuje na odiv svou ukřivčenost. Tu by se mu chtělo zvolat: To já ne, to ne my, to oni.

c) Anebo naopak: pokušení konformovat se, přivinout se k velikému dubisku katolictví, jehož vlivnost je citelná i ve skromných domácích poměrech, jehož světovost tak kontrastuje s provinčností bratří pouze českých, jehož sláva se dotýká i hvězd nebe politického na Pražském hradě.

Ale když nezahořkne, nedistancuje se, nenadbíhá: co ho k tomu vede?

I. Především: je si vědom toho, že když dělá „svou“ teologii, nepěstuje žádnou „vnitřní záležitost“ své církve. Tzv. vnitřních záležitostí jednotlivých církví de facto existuje maloučko — a rozhodně k nim nepatří teologická práce. Ta, je-li konána věrně a poctivě, přijde dříve či později, přímo nebo nepřímo, k užítku celého těla Kristova, které je ovládáno metabolismem charismat, nikoli jednosměrností produkce a konzumu. Mezinárodní a interkonfesionální odborné společnosti biblistů, patristiků, historiků to rády potvrdí. Potvrdí to ovšem i pohled zpět na českou teologickou a církevní scénu: V hubených letech minulého režimu nacházeli čeští evangeličtí teologové, a to i z oficiální fakulty, četné čtenáře a posluchače v řadách katolíků.

„Drž se toho, co máš (Zj 3, 11) - heslo, jež v minulém století česká evangelická menšina do omrzení opakovala, nepochybně s protikatolickým příděchem, v tomto smyslu platí: Evangelický teolog, který je a chce zůstat evangelickým teologem, nemusí propadat pocitu, že je antikvovaný ani konfesionalistou, že nepochopil znamení doby, údajně vyzývající k teologické směsce, k „ekumenickému guláši“ (A. Molnár). Může se „držet toho, co má“ s očekáváním, že i katolický křesťan posléze rád ochutná jeho výrazně kořeněný pokrm a rozezná v něm nezbytné ingredience. Může dělat svou teologii „jakoby katolíků nebylo“, to znamená: nepolemicky, nekonfrontačně, s potřebnou kritičností k vlastním východiskům, bez obav, že touto sebekritičností oslabuje svou pozici nebo nahrává druhé straně.

Troufám si dokonce říci, že by evangelický teolog, který by pouze chtěl vyrábět ekumenický guláš, ztratil veškerý význam - a posléze ovšem i veškerou přitažlivost - pro své katolické partnery. Východiska reformační teologie nejsou záležitostí tak periferní, aby jimi katolický křesťan a teolog mohl trvale pohrdnout.

2. Evangelický teolog, konající svou práci s tímto vědomím a sebevědomím, nebude ovšem očekávat bezprostřední ovace ze strany oficiální církve katolické - a často ani své vlastní. Teologie je věda kritická i potud, že neušetří znepokojivých otázek žádnou ze stávajících struktur církevních, žádný ze způsobů seberealizace církve v dějinách, žádnou z modalit církevní praxe a zbožnosti. Toto se mi ostatně zdá být právě propriem teologie evangelické, která ve věrnosti reformačnímu „*semper reformanda*“ nemíní kapitulovat před žádnou instancí stávající církevní reality, ať se nazývá „*magisterium*“ nebo „*consensus saeculorum*“ nebo „*vox populi*“. Všechny tyto instance, a ovšem i sebe samu, staví pod dynamickou normu Božího slova.

Rezonantnost tohoto postoje není dána konfesionálními předěly, nýbrž kříží je. Už po několik desetiletí činíme zkušenost, že ekumena jde napříč církevními útvary a tvoří na jedné straně aliance těch, kdo přilnuli ke stávajícím pořádkům, a na druhé straně srozumění těch, pro něž status quo je sice tvrdou realitou, ale ne poslední normou. Evangelický teolog však tím nebude znepokojen. Zdvouřile odmítne obvinění z „partyzánsktiny“, protože partyzáni operují „v týlu nepřítele“. To není náš případ.

3. Je však již — po těchto obecných úvahách — načase říci, v čem spočívá příspěvek evangelického teologa obsahově a specificky, tj. v poměrech českých. Opřu se zde opět o minulou zkušenost. Lze, myslím, nepochybnitně prokázat, že v evangelické teologické tvorbě minulých desetiletí se největšího zájmu dostalo našim biblistům, a to zejména také v kruzích katolických. Z řady sešitů „Studií a textů“, jež Komenského fakulta vydala, šly nejrychleji na odbyt a byly rozebrány sešity s tematikou biblickou. Jakoby tu česká evangelická teologie svým speciálním charismatem vstupovala do jakési mezery, kterou český katolík pociťoval nelibě. Téměř spektakulární zájem katolíků o nový (ekumenický) překlad bible po r. 1979 ukazuje týmž směrem.

Odvážuji se tedy tvrdit, že český evangelický teolog neudělá chybu, když bude pěstovat teologii biblicky orientovanou (tj. nejen „biblistiku“), když bude rozvíjet speciální charisma „pražské školy“ s její úctou ke Slovu a slovu, Písmu i písmenu. Tím vykoná potřebnou službu nejen církvi své, nýbrž také církvi katolické, tj. obecné.

Pokusím se nyní v několika bodech vyjádřit, co tím rozumím.

a) Bible je - nejdříve docela prostě - společným dědictvím celé křesťanské rodiny, a tedy jakýmsi ideovým poutem, spojujícím všechny konfesijní útvary. Skutečnost, že hlas bible se ozývá pravidelně ve všech křesťanských bohoslužbách, není možno dost docenit, právě tak jako skutečnost, že všichni křesťané českého jazyka nyní mají k dispozici společné české znění Písma.

Kolega Smolík vyložil v přednášce, která bude záhy dostupná v české i německé verzi, jaký ekumenický potenciál má biblické kázání. Tušil to už bratrský biskup Jan Augusta blahé paměti a vědí to dnes i katoličtí knězi - čtenáři kazatelských meditací v časopise Getsemany, jejichž autory jsou převážně bohoslovci evangeličtí.

Tento ekumenický potenciál naprosto není umenšován, nýbrž naopak zvyšován skutečností, že bible mluví „mnoha jazyky“ a nemá ráda unisono. J. B. Souček nás učil, že Písmo je rozhovor svědků, ale chvílemi se zdá, že tento rozhovor přechází v zaujaté hádání a vášnivý spor. Bible klade odpor snahám o snadnou harmonizaci, ze systémů biblické teologie vždy něco trčí ven, četné texty jsou „nečesané a nemyté“, tvrdé a jakoby proletáři ve slušné duchovní společnosti. Orientace na bibli vyzbrojí (evangelickou) teologii k tomu, aby se nedala snadno vyrazit z mysli občasnými skřípoty v teologickém systému, znejistit jeho bílými místy, frustrovat jeho neuzavřeností.

V této souvislosti se jinak jeví locus classicus kontroverzní teologie, problém Písmo-tradice. Ve své konvenční podobě je tento problém již dávno antikvován. Spor o vztah mezi Písmem a tradicí není již sporem o materiální postačitelnost Písma, není sporem o předmět, nýbrž o metodu teologického myšlení: dovolíme-li tradici, aby ovládla Písmo a uzavřela je do systému — nebo dáme-li si Písmem s jeho neuzavřeností a neujednotitelností zproblematizovat své systémy. Tradice má sklon harmonizovat, pracovat se sylogismy, tvořit okrouhlé systémy a odsekávat, co z nich trčí. Pochopitelně. Neboť jak z důvodů obranných (apologetika), tak z důvodů kulturních (fundamentální teologie), tak z důvodů pedagogických (katechetika) musí dbát toho, aby v myšlení víry vládl jakýsi řád. U nás Jan Karafiát, jenž se v dětství chtěl stát hodinářem, si pochvaloval Heideberský katechismus, jak v něm jedno do druhého pěkně zapadá. Ale tentýž Jan Karafiát dokázal krásně rozezpívat milostnost Kristova evangelia o záchraně hříšníka, protože kázal na bibli, a ne na katechismus. Pedagogická cena doktrínálních (a také mravních) systémů by si neměla činit nárok na hodnotu metafyzickou, v níž se jakoby zrcadlí Boží řád. Ten jistě existuje, ale my o něm vypovídáme vždy jenom zčásti a neúplně, nesměle odkazující k řádu milosti, který je už zcela asymetrický: Když my jsme nevěrní, on zůstává věrný (2 Tm 2, 13).

b) Připomínám v této souvislosti výklad kolegy Prudkého pro symposium „Starý zákon v umění“, kde naznačuje, že zákaz druhého přikázání má důsledky také pro naši řeč o Bohu a kritizuje ji tam, kde by chtěla podstatným nebo přídavným jménem nahradit to, co lze vyjádřit jen slovesem. Bible svou příběhovostí upozorňuje teologii na to, že se vyjadřuje o subjektu, a to o subjektu nanejvýš pohyblivém a jednajícím v čase, v dějinách. Bible je svědectvím o Božím příběhu s lidem a lidmi, příběhu, který zná také hrozné zrady a debakly, který zná zánik i náboženských institucí a zná také nové počátky, konvulze a zvraty, dlouhá období touhy tichých v zemi, léta hubená i tučná, putování pouští a život v zemi oplývající mlékem a medem. Hlas bible nezní stále ve stejné síle. Má svá fortissima strašných Hospodinových soudů, ale má také svá něžná pianissima, ano i svá oněmění (Job 39,34). Jaký rozdíl proti stále stejnému, plynule tekoucímu, bezkrevnému mezzoforte doktrínálních výpovědí (či ekumenických statementů)!

V této optice, zasazený do příběhu bible, nabývají teologické koncepty nových funkcí, a tedy i jiných významů. Takový koncept vyvolení, vyvolenosti například, vyňatý ze souvislosti biblického příběhu, má nezvladatelné sklony k elitářství, k sebeapothéose vyvoleného lidu. Ve skutečnosti však jeho teologické vyústění v rámci biblického příběhu je poznamenáno teologií soudu: myšlenka vyvolení je kritickou, sebekritickou instancí, jež měla v deuterio-nomistickém, ale ještě silněji v prorockém kázání varovat před snahou hledat příčiny úpadku a ztroskotání mimo vyvolený lid: Hospodin vás vyvolil, ale nebudete-li zachovávat smlouvu (nebo protože jste nezachovali smlouvu), je váš pád neodvratný. - Jiný příklad mi vytanul v souvislosti mých hromádkovských studií: kategorie „nejhlubší hlubiny“, pro Hromádku charakteristická natolik, že jsem jí užil v titulu své komentované edice jeho textů, byla předmětem nejrozumnějších interpretací (Tillich, psychoanalýza, pietismus) Jimž jsem popřádal sluchu do chvíle, kdy jsem postřehl, a to za přispění studentů Komenského fakulty v dobrovolném semináři tzv. „filibuňky“, že jde u Hromádky o kategorii biblickou, přesněji: starozákonní. „Hlubina“ je šeol, „die Unterwelt“, místo nejzazší vzdálenosti od Hospodina, kde se lidský život stává peklem; má tedy jednoznačně negativní předznamenání. Kladné předznamenání kategorie „hlubina“ získává z evangelia o Boží kondescendenci. Je to totiž místo, kam svrchovaný Bůh sestupuje, aby je proměnil svou přítomností. Biblický příběh má nepřehlédnutelný spád k univerzálnímu vyústění. Nikde to není tak zřetelné jako v pavlovské zvěsti o ospravedlnění. Pavel ji formuloval v zápase o vyjádření univerzálního dopadu Kristova vykoupení pro celou lidskou rodinu:

„Je snad Bůh toliko Bohem židů? Což není též Bohem pohanů? Zajisté i pohanů!“ (Ř 3,39 aj. místa). Chci říci: zřetel k biblické „story“ pomáhá teologii nejen k tomu, aby brala vážně dějiny, nýbrž i k tomu, aby brala vážně jejich eschatologický úběžník, který transcenduje mýtus věčného sváru dobrých a zlých sil, církve a ne-církve.

c) Tím jsme se dotkli citlivého, a proto snad stále opatrně obcházeného tématu ekumenických diskusí: eklesiologie. Soudím, že biblicky orientovaná teologie pochopí a vyjádří, že cílem všech Božích cest je Boží království, „stánek Boží s lidmi“, nikoli církev. Slavomil Daněk, v jednom ze svých nečetných výletů do systematické teologie, prohlásil: „Budou tu ještě v den soudný společnosti náboženské, ale církve mezi nimi nebude“. V tomto tvrzení měl své předchůdce - Komenského, jenž se Kšaftem loučí se svou milovanou církví - i následovatele - Hromádku, který vidí církve rozpouštět se v sebezapíravé službě. Biblicky orientovaná eklesiologie vezme vážně v úvahu, že její novozákonní pramennou základnu tvoří jen pavlovské, deuteropavlovské či nepavlovské epištoly, ale také synoptická evangelia. Synoptici jsou jako referenční rámec (s výjimkami) pomíjeni jak v katolických eklesiologických dokumentech, tak také ve směrodatných dokumentech reformačních, včetně nedávné eklesiologické studie Leuenberského společenství církví. Zato rád zjišťuji, že nejvyšší představitel katolické církve synoptickou perspektivu do svých úvah vpustil, když ve své poslední encyklice,

ve výkladu o svém úřadu nástupce Petrova připomíná, že kníže apoštolů třikrát svého Pána zapřel. Ve světle zvěsti a služby Ježíše Nazaretského, oné „praxis Christi“, kterou husité chápali jako normu, se to, čemu říkáme církev, jeví jako sbor učedníků, stále včerejších a stále pošetilých, kteří svého Pána následují na jeho cestě ponížení, utrpení, solidarity, služby až do sebezmaření. Toto druhé ohnisko přinejmenším zabrání tomu, aby si církev do svého štítu s takovou snadností psala jméno Krista vševládného, Pantokratora, a vyzbrojí ji větší dávkou nadhledu a pokory vůči domnělým nebo skutečným křivdám, včetně majetkových, jakož i větší dávkou odolnosti proti svodům vládnout jednotlivým duším i celé společnosti. Ze strany katolické si ovšem evangelický teolog dá líbit otázku, zda neoslabuje univerzální rozměr poslání církve, když i ji chápe jen jako hlouček posledního času, kde se v kázni Božího slova a v bratrské (sesterské) vzájemnosti torzovitě, ale radiačně a viditelně realizují nové řády Kristovy. Je izolární, ghetoidní existence církve jediným, je nejvhodnějším vyjádřením povahy církve jako eschatologického znamení (Lumen gentium 1)? Je přesvědčení katolíků, že k úloze církve patří také proniknout svět a jeho pořádky „křesťanskými hodnotami“, požadavkem od počátku chybným? Požadavkem v evropské civilizaci již de facto do velké míry uskutečněným? Požadavkem v sekularizované, postkonstantinské a postmoderní společnosti již nerealizovatelným? Tyto otázky se budou muset stát předmětem reflexe a rozhovorů, právě také se zřetelem k zvláštnímu dědictví, které bylo svěřeno tradici katolické. V této eklesiologické reflexi se asi dožijeme nejednoho překvapení. Ale přál bych si, aby toto překvapení korespondovalo s oním eschatologickým překvapením, jež ve známém matoušovském podoběnství vyjadřují obě skupiny souzených: Kdy jsme tě, Pane, viděli lačného, žíznivého, pocestného, neoblečeného, nemocného, vězněného? Ani Boží církev nemá pardon od Božího soudu. Univerzální je Boží soud, nikoli církev a její sebeuvědomění. Církve pod soudem, církve vstříc soudu. A tento soud svěřil Otec Synu, který za nás na kříži zemřel. Překvapení na překvapení.

4. Skončím zde své výklady. Doufám, že se mi podařilo naznačit, v čem vidím specifikum a zároveň specifickou službu evangelické teologie v této katolické zemi. Soudím, že biblicky orientovaná teologie právě touto svou orientovaností připomíná sobě samé a celému ekumenickému společenství, že jejím východiskem a spolu i kritikou je „*verbum, externum*“, Slovo, jež leží vně. V závěru svého výkladu Desatera připojuje náš učitel a kolega J. M. Lochman poznámku o „*excentrické etice*“. Celá teologie je a má zůstat excentrická. Má tak upomínat na to, že „*salus humani generis*“, spása lidského pokolení, leží vně, vně církve i světa: v rukou milostivého Boha. „*Certa est nostra theologia*“, napsal Luther, „*quia rapit nos a nobis et ponit nos extra nos.*“ To stále platí. Zda platí i reformátorův častý dodatek: „Hoc papá nescit“, o tom nemám dostatečné informace.

Zato vím, že pro mnoho mých katolických přátel a kolegů patří to, co jsem zde přednesl, mezi „*loci communes*“, samozřejmosti.

Děkuji vám, že jste mé úvahy sledovali až sem.

A - bohudík! - také teologie – Jan Štefan

(webovská edice textu není ještě dokončena)

Přínos české teologie ekuméně – Milan Opočenský

(webovská edice textu není ještě dokončena)

Přínos české teologie ekuméně – Jana Opočenská

(webovská edice textu není ještě dokončena)

Česká teologie očima jednoho cizince – Peter Morée

(webovská edice textu není ještě dokončena)

- [1] [1] J. L. Hromádka, *Doom and Resurrection*, Richmond 1945.
- [2] [2] T. Halík, *Víra a kultura. Pokoncilní vývoj českého katolicismu v reflexi časopisu Studie*, Praha 1994, 83.
- [3] [3] M. Wernisch, *Pětasedmdesát let Evangelické theologické fakulty*, in: *Protestant* č. 1, 1995, 11.
- [4] [4] *Křesťanská revue* (dále KR) 1969, 46n; dále Dokument ze symposia Ekumenického institutu 1956, in: *KR 1968*, 143n. Na obou jsou podepsáni učitelé fakulty.
- [5] [5] Právem lze namítnout, že filosofie dějin, zvláště pak marxistická, je jediným prostředkem, jak uvést řád do bujících přežidui minulosti a zejména jak nastolit racionální politiku schopnou zahrnout zájmy proletariátu i zájmy barevných národů a vypracovat dlouhodobou světovou politiku — zkrátka, že marxistický universalismus svou podstatou a zcela zásadně osvobozuje od romantického násilí „führerů“ a „duceů“. - P. Ricoeur, *Pravda a lid*, in: *Život, pravda, symbol*, Praha 1993, přel. M. Rejchrt a J. Sokol, 44.
- [6] [6] P. Pokorný, *K jubileu J. B. Součka*, *KR 1992*, 102 – 107.
- [7] [7] *KR 1969*, 26.
- [8] [8] W. Beintker, *Nachdenkliche Rückblenden auf das Verhältnis von Kirche und Staat in der DDR*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte*, r. 7, sešit 2, 1994, 315.
- [9] [9] *KR 1973*, 143.
- [10] [10] Seznam signatářů Charty v *Charta 77*, 1977 - 1989, *Od morální k demokratické revoluci, Dokumentace*. Uspořádal V. Prečan, Bratislava 1990, 489 - 514.
- [11] [11] Dopis 31 je dostupný zatím pouze v samizdatu.
- [12] [12] V dopisu 31 jsou uvedena tato témata Nové orientace: milost a skutky, kříž a vzkříšení, kritika církve a společností, eschatologická naděje a inkarnační solidarita, víra a věčný život, instituce a charismatické skupiny, civilní interpretace - viz dále : J. Trojan, *Křesťanská existence v soc. společnosti aneb teologie průšvihů* v *Studii* 49, 1977, 67 - 87; dále dokumenty ve sborníku *Studie a texty (Studia et textus)* I, 1977.
- [13] [13] *Studie a texty (Studia et textus)* 7, 1977. str. 105 - 106.
- [14] [14] J. Trojan, in: *75 let evangelické bohoslovecké fakulty v Praze* 1994, 21.
- [15] [15] L. Hejdánek, *Dopis přáteli* č. 15.
- [16] [16] Dokument *Cesta církve v letech 1945 - 1989 (Český Bratr, 71, 1995, 5,8 - 19)* cituje z úvodu k osmi tezím jako hlavní kritický bod toto: „V současné době jsme svědky nápadných konkrétních důsledků několikaletého úsilí vtáhnout českobratrskou církev evangelickou do politického zápasu, na pozice, které nejsou bohoslovecky oprávněny a které negují socialistické a politické podmínky, v nichž žijeme u na ničili se, chceme podílet.“ Základním problémem pro fakultu byla otázka účasti církve na politickém zápase. Přijetí účasti na něm vede ke klerikalizaci církve. Jak vést zápas z pozice jasně nepolitické, to byla otázka.
- [17] [17] P. Filipi, *Čeští a moravští žáci Böhlovi*, in: *Studie a texty* 2, 1978, 81 – 103.
- [18] [18] J. Smolík, *Tradice tichých v zemi*, in: *Studie a texty* 1, 1977, 49 – 54; též A. Molnár, K otázce bratrské odpovědnosti za svět, *Studie a texty* 1, 1977, 27 – 48.
- [19] [19] J. Trojan, *The Church Throughout Changes in Czechoslovakia*, in: *Remembering the Future*, vyd. R. C. Lodwick, New York, 1995, 39 – 47, citát 46.
- [20] [20] *God in Nature and History: New Directions*, in: *Faith and Order*, Bristol 1967. *Faith and Order Paper No. 50*, Ženeva 1968.
- [21] [21] J. Kadlec, *Dějiny křesťanské církve II.*
- [22] [22] M. Wernisch, op. cit., 12.
- [23] [23] P. Ricoeur, op. cit., 39.
- [24] [24] Diskuse P. Macek – J. Trojan, *Milost i pravda, Milost a pravda*, in: *Teologická reflexe* 1995, 1, 76 – 85.
- [25] [25] Citováno z článku J. M. Lochmana, *Was bleibt vom sozialistischen Traum?* in: *Junge Kirche*, 3, 1995.
- [26] [26] Otázka „rozumu a snu“ v pražském prostředí zaměstnávala např. Maxe Broda, viz. *Drehscheibe Prag*, vyd. P. Becher, P. Heumos, Mnichov 1992, 106n.
- [27] [27] J. Štefan, *Prager Motiven*, in: *Evangelische Theologie* 55, 1995, 240.
- [28] [28] P. Keřkovský, *Prorocká existence církve*, in: *Nepřeslechnutelná výzva*, Praha 1989, 96.
- [29] [29] *Landgabe. Festschrift für Jan Heller*, vyd. M. Prudký, Praha 1995.
- [30] Namátkou stačí jen odkázat na postupy při udělování některých čestných doktorátů činovníkům či vzácným hostům KMK.
- [31] Kromě naznačených skupin, které polarizovaly evangelickou teologii sedmdesátých a osmdesátých let, tu bylo také několik výrazných postav, u nichž lze mluvit o teologické alternativě - např. Petr Macek, Otakar A. Funda, Jan Amos Dvořáček, Blahoslav Šourek, Dan Drápal. Tyto postavy působily jednotlivě, nevytvářely skupiny; jen posledně jmenovaný měl svým působením širší ohlas a jednoznačný vliv v určitém okruhu církevního společenství.
- Určitou zformovanou skupinou bylo také tzv. *libštátské* společenství. Po mém soudu nebyla identita této skupiny vymezena jednoznačně *ideovým* programem a nepředstavuje alternativní bohosloveckou orientaci. Míra blízkosti k Nové orientaci, jakož i celková bohoslovecká charakteristika by stála za analytické zpracování.
- [32] Či snad tento dojem vzniká neprávem, působen nezadržitelnou chutí protagonistů vždy tvrdě diskutovat a hledat ryzí bohosloveckou pozici vášnivou při (*rabies theologorum*)?
- [33] "Svého ducha kladu do tvých rukou,
vykoupils mne, Hospodine, Bože věrný."
- [34] "Kéž mne (Hospodine) stále opatruje tvoje milosrdenství a tvá věrnost!"
(??? ??).