

O OSPRAVEDLNĚNÍ EKUMENICKY

(K uveřejňovanému dokumentu)

Pavel Filipi

RECHTFERTIGUNG ÖKUMENISCH Der Autor kommentiert die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, ihre Entstehungsgeschichte, ihre Zielsetzungen und den Prozess ihrer Rezeption, einschliesslich der vatikanischen „Nota“. Seiner Meinung nach liegen die Unterschiede tiefer in der theologischen Optik, mit der beide Seiten des Dialogs arbeiten. Die katholische Auffassung des durch die Kirche vermittelten und garantierten Heils lässt sich nicht leicht mit der lutherischen in Einklang bringen, wonach die Kirche lediglich ein Raum ist, in dem sich die Rechtfertigung als personales Geschehen ereignet. Diese Polarität wird in diesem Äon wohl nicht aufzuheben sein – umso dringender erscheint die Notwendigkeit, Verwerfungen ausser Kraft zu setzen.

Společné prohlášení k učení o ospravedlnění, jež uveřejňujeme v tomto čísle Teologické reflexe, bylo provázeno nadějami, že jde o ekumenický průlom, který odstraní jednu z nejdůležitějších příčin, jež v 16. století vedly k rozdělení západní církve. Podaří-li se nalézt souhlas mezi (luterskými) evangelíky a římskými katolíky v kontroverzním tématu ospravedlnění, bude otevřena možnost dalšího sbližování církví obou tradic na cestě k jednotě Kristova lidu. S tímto úmyslem přistupoval Světový luterský svaz a Papežská rada pro jednotu křesťanů k práci na tomto dokumentu, který si nekladl vyšší cíl, než zrekapitulovat shodu, dosaženou v bilaterálních jednáních předchozích, aby se církve, zastoupené dosud jen skupinami expertů, mohly k ní *závazně vyjádřit* (4).¹ Takové závazné vyjádření bude implikovat, že církve, jež se k němu připojí, nebudou již trvat na anathematech, vyslovených v 16. století, a uznají, že tyto odsudky, ač kdysi logické, byly dalším vývojem překonány (41, 42). Současně tak bude otevřena možnost *osvědčit* základní souhlas i v *životě církve* a pracovat na *dalším vyjasnění* dalších *sporných článků* učení (43).

V pozadí tohoto pokusu je nespokojenost, od konce osmdesátých let opakovaně vyjadřovaná, že obrovský potenciál, vložený do ekumenických dialogů,² zůstává bez důsledků v praxi církevní, není provázen konkrétními

¹ Čísla v závorkách odkazují k odstavcům dokumentu.

² Nejdůležitější dialogy citovány v pozn. 4–8 Společného prohlášení.

kroky ke sblížení. Skupiny teologických odborníků, kteří se angažovali v dialozích, nevidí ovoce svého díla, které zajisté konali ne pro své zalíbení, nýbrž ve prospěch církvi; ty však dosud k výsledkům dialogů víceméně mlčely. Nyní se tedy děje pokus docílit toho, aby církev (nikoli experti) prohlásily, že bylo dosaženo konsensu a v čem. Zatím nejde o společné vyznání víry, dokument nese název „Společné prohlášení“ (declaration, Erklärung), ale v textu se již na několika místech objevuje formule „společně vyznáváme“.

1. Proč ospravedlnění?

Je známo, že na říšském sněmu v Augsburgu r. 1530 předložili teologové císařské strany své „Vyvrácení“ (*Confutatio*) Augsburské konfese (= CA), podané téměř sněmu. V tomto dokumentu vyjadřují souhlas s deseti články CA, s pěti ohlašují souhlas s výhradami, šest článků však odmítají. Mezi těmito šesti články stíhají snad nejostřejšími slovy článek o ospravedlnění (CA 4): učení zde zastávané je prý v diametrálním rozporu s pravdou evangelia, která nevyklučuje skutky (*ex diametro pugnat cum evangelica veritate, opera non excludente*).³ Není divu, že se tridentský koncil k věci vrátil dekretem o ospravedlnění, koncipovaným obvyklým způsobem ve dvou částech: V první části je vyloženo učení církve pozitivně, v druhé části (*Canones*) je odsouzeno (anathemizováno) učení odchylné.⁴ Ve století reformace se ještě stal pokus o sblížení stanovisek obou stran. Roku 1541 se setkali teologové, právníci a zeměpáni k rozhovoru v Řezně. Výsledek jejich jednání byl slibný: našli formuli o „podvojně spravedlnosti“, která uspokojila obě strany. Neshodli se však v řadě dílčích otázek, s tématem souvisejících (hierarchická autorita, magisterium, transsubstanciace, zpověď), takže disputace posléze vyzněla do prázdna.

Zdá se tedy, že učení o ospravedlnění bylo historickým jádrem sporu mezi luterány a katolíky a vedlo svými důsledky k rozdělení západního křesťanstva. Tento důsledek intuitivně postřehli dva prominentní teologové Říma v disputaci s Lutherem r. 1519. Tehdy nikdo, nejméně Luther, nepomýšlel na novou církev. Přesto kardinál Cajetan, studující v přípravě na disputaci Lutherovy výroky, zvolal: *Hoc est novam ecclesiam construere!*⁵ To znamená novou církev! A v závěru lipské disputace, jež začala

³ CR 27, 99.

⁴ Decretum de iustificatione, DS 1520–1585.

⁵ B. Lohse: Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana. In: K. Lehmann und E. Schlink (Hg.): Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche, 1982, 79.

problematikou milosti a předurčení a končila sporem o autoritu papeže a koncilů, konstatoval jiný Lutherův odpůrce, dr. Eck, že jeho protivník zamýšlí zničit stávající církev.

Není tedy divu, že se v závěru 20. století dohodli luteráni a katolíci prozkoumat tento bolestivý nerv dávné roztržky.

2. Metoda dokumentu

Při formulaci Společného prohlášení bylo užito tzv. metody „diferencovaného konsensu“. Ta spočívá v tom, že se hledá formulace toho, co obě strany jsou s to pozitivně vyjádřit jako společné stanovisko. Přetrvávající rozdíly pak nejsou jen prostě registrovány (v tom je pokrok například proti Limským dokumentům), nýbrž i interpretovány ve světle otázky, zda odlišné explikace společného základního vyznání neobsahují intence (či alespoň intuice), jež by rozdílné pozice mohly navzájem přiblížit. Tím je pole neshody výrazně zúženo.

Tato metoda je viditelná z výstavby dokumentu: *Společné pochopení ospravedlnění* je vyjádřeno kapitolou 3 (odst. 14–17), rozdílné explikace v 7 bodech kap. 4, a to pokaždé stereotypním trojkrokem: (a) *Společně vyznáváme*; (b) *Když katolíci řeknou ... pak*; (c) *Když luteráni řeknou ... pak*.

Závěr (kap. 4) konstatuje, že takto interpretované rozdílné explikace *neruší konsensus v základních pravdách* (40), který umožňuje prohlásit, že anathemata, vyhlášená v 16. století, již nepostihují církev, které k tomuto prohlášení připojí svůj souhlas.

3. Základní souhlas

Základní souhlas („*společné pochopení*“) je formulován v odst. 15–17. Kapitola 1 („*Biblické poselství o ospravedlnění*“) tvoří sice východisko, avšak pouhé nahromadění biblických výroků není samo o sobě přesvědčivou, nosnou základnou, na níž by bylo možno základní souhlas formulovat;⁶ už proto ne, že „*radostné poselství je vyjádřeno v Písmu různými způsoby*“ (8). Jedním z výsledků kriticko-teologického výkladu bible ve staletích, jež následovala po reformaci, je poznání vnitřní diferencovanosti Písma, jež se vzpírá všem pokusům o kompaktní, monolitní, systematickou „biblickou doktrinu“.

⁶ Je ovšem třeba vědět, že předchozí dialogy, které Společné prohlášení v komprimované formě shrnuje, bývaly podloženy důkladnými a podrobnými exegetickými studii, které v této šíři prohlášení nemůže reprodukovat.

Tuto shodu v názoru, že učení o ospravedlnění není celé a jediné vyjádření biblické zvěsti, bychom mohli považovat za určitý ústupek z některých rigidních luterských pozic. Avšak platí-li zásada *sola Scriptura*, pak musí platit i pokorný zřetel k vnitřní diferenciaci biblického poselství; je-li učení o ospravedlnění *rector et iudex super omnia genera doctrinarum* (pozn. 2), pak ovšem s výhradou Písma.

Připomeňme již zde, že v diskusi ke Společnému prohlášení tuto námitku vnesly švýcarské (reformované) církve, které zásada celého Písma (*tota Scriptura*) a úcta k historicko-kritickému výkladu bible vede k tomu, že pokládají polyfonní svědectví Písma za přiměřenější možnost mluvit „o rozličných možných a věcně legitimních perspektivách či přístupech k pravdě a Boží skutečnosti, než trvat na exkluzivní normativitě pavlovského pochopení ospravedlnění jako na jediném závazném kritériu evangelického zvěstování a učení“.⁷

Východiskem „společného pochopení“ je sice Písmo, ale jeho základnou je „*radostné poselství*“, evangelium, že „*Bůh tak miloval svět...*“ (8): „*inkarnace, smrt a vzkříšení Ježíše Krista jsou základem a předpokladem ospravedlnění*“ (15).

Tento duktus převzalo Společné prohlášení z výsledků všech předchozích dialogů: od evangelia ke zvěsti o ospravedlnění jako explikaci evangelia. Evangelium není totožné se svou explikací. Zvěst o ospravedlnění není „středem Písma“, středem Písma je Kristus. Bez Krista by učení o ospravedlnění bylo nesmyslné.

Prominentní pozice zvěsti o ospravedlnění jako kategorie, v níž vyjadřujeme zvěst o Kristu, je dána tím, že zde je – v pavlovské interpretaci – zachována jednoznačná absolutní priorita Boží iniciativy: „Zvěst o ospravedlnění nás zvláštním způsobem odkazuje k centru novozákonního svědectví o Božím spásném jednání v Kristu.“ (17) Je významné, ne však překvapivé, že na tom se shodly obě strany.

Ovšem další věta v odst. 15 („*nikoli pro své zásluhy jsme u Boha přijati a dostává se nám Ducha sv., který obnovuje naše srdce a vyzbrojuje nás k dobrým skutkům*“) ukazuje složitost rozhovoru. Její první část potvrzuje reformační intenci (nikoli pro své zásluhy), kdežto druhá část (obnovení z Ducha sv., dobré skutky) vychází vstřícně intenci katolické.

Shoda vyjádřená odst. 16 je rovněž významná: Potvrzuje, že reformační *particula exclusiva* („*toliko*“) má záměrem universalismus spásy („*všichni*“).

⁷ Anfragen an die Gemeinsame Erklärung, epd – Ausgabe für kirchliche Presse Nr 6, 6. 2. 1998, 23.

lidé...“). To zcela koresponduje s pavlovsko-augustinskou základnou obou pozic: univerzalita hříchu je kontrastním pozadím univerzality milosti.

Pozorný čtenář Společného prohlášení si však nemůže nepovšimnout, že odst. 18 formulacemi „*když luteráni*“, „*když katolíci*“ už jakoby překročil hranici základní shody a předjímal stejně formulované odstavce kap. 4. Opravdu: Do vyjádření „*společného pochopení*“ vstoupil problém, který se nepodařilo vyřešit: problém kritériální povahy článku o ospravedlnění.

Ten se stal v diskusích o našem dokumentu jedním z ohnisek kritiky.⁸ Měl svou prehistorii. V předchozích formulacích Společného prohlášení stálo jiné znění: „(Učení o ospravedlnění) chce být kritériem, které ustavičně orientuje veškeré učení a veškerou praxi našich církví na Krista.“ Tato formulace byla pro Řím nepřijatelná a byla – po těžkých diskusích – změněna na současné znění. Tím v textu vznikl pozoruhodný logický rozpor: na jedné straně se mluví o kritériu, „*jehož se nelze vzdát*“ (*indispensable, unverzichtbar*), na druhé straně o dalších *několika kritériích*, jimiž se *katolíci cítí vázání*. Jak je tyto dvě výpovědi možno uvést do souladu? Jsou ona další kritéria, jimiž se katolík cítí vázán (např. výroky učitelského úřadu), také „*indispensable*“? Nebo jsou „*dispensable*“? Kdy a proč? Katoličtí obhájci nynější formulace argumentují učením o „hierarchii pravd“: Uznávají, že učení o ospravedlnění má zvláštní postavení tím, že „orientuje na Krista“ (Lutherovo „*was Christum treibet*“), ale tím ostatní pravdy magisteria nepřestávají být pravdami a neztrácejí svou kriteriologickou povahu pro víru.⁹

4. Rozdílné explikace

společného základu (kap. 4.1.–4.7.) se prakticky všechny vztahují k otázce, co ospravedlňující milost – o níž není pochyby na žádné z obou stran – působí v člověku. Zavedlo by nás daleko, kdybychom chtěli vyložit dogmatodějinné peripetie jednotlivých sporných bodů. Zůstaňme zatím u zjištění, že středověká teologie, dovolávající se Augustinova učení o milosti, jež se synodou oranžskou (529) fixovalo a povýšilo prakticky na oficiální církevní doktrinu, byla v rostoucí míře fascinována touto otázkou: čím a jak milost funguje v člověku, jak jej proměňuje? Začíná se mluvit o *gratia operans, cooperans, praeveniens, subsequens, gratia creata,*

⁸ Nejdůrazněji: Eb. Jüngel: Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels..., in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 (1997), 394–406; otištěno v: epd – Dokumentation 46/97, 59–65.

⁹ W. Kasper, In allem Christus bekennen, in: epd – Dokumentation 46/97, 49–51.

increated atd. Proces ospravedlnění je rozkládán ve své jednotlivé faktory a svá jednotlivá stadia, jež je možno jakoby zkoumat odděleně. Rozumějme tomu kladně: člověk není v procesu ospravedlnění pouhým divákem, pasivním objektem, který se nijak neúčastní. Ze své strany k němu též něčím přispívá, přinejmenším svým souhlasem, svolením (*meritum de congruo*), svým podvolením, v němž se jeho ospravedlnění stává realitou natolik, že v něm sice ještě přetrvává sklon k hříchu (*concupiscentia*), nemůže však být již pokládán za hříšného. Kdesi v pozadí těchto úvah je augustínovský výklad, opírající se o etymologii slova ospravedlnění: *iustificare = iustum facere*; ospravedlněný je člověk, který byl nejen za spravedlivého prohlášen (forensní pojetí), nýbrž skutečně se spravedlivým stal.¹⁰

Jakoby optimističtější pohled na člověka, který k procesu ospravedlnění ze své strany (*ex suis naturalibus*) může předběžně přispět i jej následně verifikovat, vedl reformátory k obezřetnosti, zda se zde nezkracuje Boží nepodmíněná milost a neumenšuje jedinečná Kristova zásluha. A to tím spíše, že pravost účasti jedince v tomto procesu definovala a garantovala církev již tak zjevně porušená, svým hierarchickým a svátostným aparátem, zvláště pak svátostí pokání a na ni navazující praxí odpustkovou. Není náhodou, že odpustky se staly roznětkou reformačního zápasu Lutherova a již dříve Husova.

5. Anathemata

Společné prohlášení zneplatňuje odsuzující výroky 15. století pro současné církve, aniž jim bere jejich historickou relevanci (42, 43). Konstatuje také (pozn. 3) jistou asymetrii: ze strany katolické bylo anathemat více, než ve směrodatných dokumentech reformace luterské. Byly však podniknuty průzkumy, které zjistily, že i tridentská anathemata je třeba brát s rezervou. Reformační učení bylo sice hlavním, ne však jediným protějškem, vůči němuž se tridentský koncil ohrazoval. Řada kánonů vůbec nepolemizuje s reformací. Navíc pak odborníci zjistili, že i v těch případech, kdy terčem byla (luterská) reformace, neměli koncilní otcové vždy po ruce autentické texty. Lze říci, že v některých případech polemizovali proti názoru, který reformátoři *de facto* nezastávali vůbec nebo jen přechodně, nebo proti názoru, který hájily jen některé skupiny uvnitř reformace, někdy i s ne-

¹⁰ Augustin, *De spiritu et littera* 26,45. Stručný instruktivní výklad k vývoji středověké teologie ospravedlnění podává lutersko-katolický dialog v USA, přetištěný v: H. Meyer und G. Gassmann: *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog*, Frankfurt 1987, 107–200.

souhlasem reformátorů.¹¹ Stejně tak i odsudky v luterských spisech, formou nejednotné, se často ohrazují proti názorům, které nikdy nebyly součástí oficiálního učení katolické církve, nýbrž byly zastávány jednotlivými teology pozdní scholastiky. Už tento střízlivý pohled na anathemata 16. století nedá za pravdu námitce, že zneplatnění anathemat relativizuje pozitivní výpovědi.¹²

6. Proces recepce

Společně prohlášení vypracovala skupina odborníků, pověřená v r. 1993 Světovým luterským svazem a Papežskou radou pro jednotu křesťanů. Původně nemělo být na přání Říma předkládáno k diskusi, nýbrž jen ke schválení; bylo však r. 1996 zveřejněno (v pracovní verzi) a v evangelickém prostředí diskutováno. Definitivní verze byla r. 1997 předložena církvím k přijetí. Na straně luterské proces recepce probíhal tak, že se k textu závaznými synodními usneseními měly vyslovit členské církve Světového luterského svazu; strana katolická měla zaujmout stanovisko vyjádřením Kongregace pro nauku víry po dobrozdání některých biskupských konferencí. Očekávalo se, že proces recepce bude uzavřen v létě 1998 slavnostním podpisem dokumentu.

Zatím se tak nestalo. Převážná většina členských církví se k dokumentu vyjádřila souhlasně, což Světovému luterskému svazu umožňuje přistoupit k podpisu.¹³

Katolická strana reagovala o týden později „Nótou“, vypracovanou společně Kongregací pro nauku víry a Papežskou radou pro jednotu křesťanů.¹⁴ Texty označené jako „nóta“ nezaujímají sice v hierarchii

¹¹ Podrobněji, s odkazem na další literaturu viz: K. Lehmann und W. Pannenberg (Hg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I*, Freiburg i.B., Göttingen 1986, 25nn. Tridentické kánony jsou však opatrné: nejmenují protivníka, nýbrž anathemata uvádějí kondicionální větou „Si quis dixerit...“. Tvrdí-li někdo...

¹² Leo Scheffzyk podle MD 3/98, 60.

¹³ Do 12.6.1998 se vyjádřilo 89 ze 122 církví ze všech kontinentů (19 z Afriky, 23 z Asie, 33 z Evropy, 11 z Latinské Ameriky, 3 ze Severní Ameriky); tyto církve reprezentují 95 % luteránů v rámci Svazu. Na otázku generálního sekretáře Svazu, zda církve souhlasí s tvrzením odst. 40 a 41 Společného prohlášení, odpovědělo kladně 80 církví, záporně 5 církví, ostatní 4 odpovědi byly nejasné. Světový luterský svaz proto ve svém prohlášení z 8. 6. (resp. 23. 6.) 1998 konstatuje, že směrodatná většina členů přijímá Společné prohlášení a je přesvědčena, že luterské odsudky katolického učení ze 16. století již nepostihují učení katolické církve, jak je interpretováno ve Společném prohlášení. – Celý text prohlášení Světového luterského svazu: MD 49 (1998), 76n.

¹⁴ Otištěn tamtéž 78n.

vatikánských dokumentů pozici nejzávažnějších prohlášení, v tomto případě však je výslovně konstatováno, že jde o „oficiální katolickou odpověď na text Společného prohlášení“. Nóta ohlašuje ke Společnému prohlášení výraznou zdrženlivost, což je tím povážlivější, že je podepsána předsedou Rady pro jednotu křesťanů, která byla jeho plnoprávnou spoluautorkou.

7. Vatikánská nóta

sice konstatuje, že bylo dosaženo „vysokého stupně souhlasu ... v základních pravdách učení o ospravedlnění“. Přesto však „je katolická církev přesvědčena, že ještě nelze mluvit o konsensu tak dalekosáhlém, že by odstranil všechny difference mezi katolíky a luterány v chápání ospravedlnění“ a doporučuje „další studium“, které byl jednak vzalo v úvahu nejen pavlovskou, nýbrž i další vrstvy biblického svědectví, a jednak se pokusilo najít řeč, jež by učení o ospravedlnění přiblížila člověku naší doby.

Že v explikaci a aplikaci učení o ospravedlnění zůstávají ještě otevřené otázky, to ovšem konstatuje i Společné prohlášení a v odst. 43 výslovně uvádí tématické okruhy, v nichž je třeba pokračujícího dialogu. Vatikánská nóta však o těchto tématech nemluví, nýbrž vrací se k některým tématům kap. 4 Společného prohlášení, kde jsou tradiční difference interpretovány jako vzájemně kompatibilní. Např. soudí, že katolická církev má potíže uznat souhlas v názoru o „*simul peccator, simul iustus*“ (28–30), neboť v jejím pojetí je křest tím aktem, který z člověka snímá „vše, co je vskutku hříchem“. – Podobně by katolická církev ráda viděla pozitivní aspekt svobody člověka, vyjádřený ve Společném prohlášení (21) jako možnost ospravedlnění odmítnout, ve smyslu jeho spolupůsobení (*cooperatio*) souhlasem. – Za zamyšlení stojí námitka ke „kriteriologickému“ vymezení učení o ospravedlnění (18), kde katolická církev připomíná, že základním kritériem je *regula fidei*, tj. „vyznání Trojjediného Boha, které je směřováno ke Kristu jakožto středobodu a zakořeněno v živé církvi a jejím svátostném životě“.

Odhlédnuto od jednotlivostí: Vatikánská nóta v podstatě popírá vyústění Společného prohlášení. V odst. 5 výslovně uvádí: „Vysoký stupeň souhlasu nedovoluje však tvrdit, že všechny rozdíly, které rozdělují katolíky a luterány ve věci učení o ospravedlnění, jsou pouze otázkami důrazů a výraziva. Některé se týkají obsahových aspektů, a proto nejsou, jak je uvedeno v odst. 40, vzájemně slučitelné... Divergence ... musejí být nejprve překonány, než bude platit, co se obecně tvrdí v odst. 41, že tyto body nespádají pod odsudky tridentského koncilu.“

Řekněme to naplno: Podle vatikánské nóty zatím anathemata zůstávají v platnosti. Společné prohlášení nedosáhlo zamýšleného cíle a v tomto

smyslu vyznělo naprázdno. Katolická církev podle vyjádření kardinála Ratzingera sice ještě počítá s možností slavnostního podpisu a Společné prohlášení vítá jako „pozoruhodný pokrok ve vzájemném sblížení“, ale na straně luterské se objevují rozpaky, zda za těchto výhrad Říma, dotýkajících se samotného nervu problematiky, má takový akt ještě smysl.¹⁵

A to tím spíše, že vatikánská nóta zpochybňuje platnost synodální procedury, jíž bylo na luterské straně dosaženo souhlasem se Společným prohlášením. V bodu 6 se výslovně praví: „Katolická církev uznává velké úsilí Světového luterského svazu, dosáhnout poradou synodů ‚magnus consensus‘ ... Otázkou však zůstává skutečná autorita takového synodálního konsensu, dnes a v budoucnosti, v životě a v učení luterského společenství.“ Jinými slovy: Katolická církev má pochybnosti o tom, že v evangelickém prostředí jsou synody oprávněny rozhodovat o otázkách vyznání a učení, rozhodovat o konsensu nebo dissensu s jinými jednotami Kristovy církve. Kdo tedy toto oprávnění má? Římský biskup, patriarcha Západu, který ještě evangelické církve nepropustil ze své jurisdikce? Zde se vatikánská nóta ocitla na velmi tenkém ledě, neboť de facto, a v rozporu s principy dekretu o ekumenismu 2. vatikánského koncilu, uznávajícího rovnost ekumenických partnerů, problematizuje eklesiální povahu společenství, s nimiž vede dialog. I kdyby luterská teologie posléze uznala všechny věcné námítky Vatikánu vůči Společnému prohlášení, tato pochybnost o platnosti synodálního konsensu musí zapnout varovné signály.

8. Přehnané naděje, přehnané obavy

Obojí se vyskytlo v diskusích, provázejících Společné prohlášení. S trochou zjednodušení řečeno: obojí se vztahovalo k představě, že Společné prohlášení umožní po staletích vzájemné uznání mezi luterány a katolíky. V pozadí byla vzpomínka na známé dictum Lutherovo, že pokud papež přijme evangelium o ospravedlnění, budeme ho uznávat a dokonce „nosit na ruku“. Velká část kritických diskusních příspěvků z evangelické strany, resp. výhrad, jež ohlašují některá usnesení luterských synodů, se potýká právě s touto představou. Objevuje se otázka, zda nejasný a v minulosti neužívaný pojem „souhlas v základních pravdách“ má též význam jako „souhlas v učení“, jenž by zakládal společenství mezi zúčastněnými církvemi (jak tomu bylo v případě Leuenberské konkordie). Kdyby tomu tak mělo být,

¹⁵ Rozčarování na luterské straně je veliké a objevuje se názor, že Řím se vrací k encyklice „Mortalium animas“ z r. 1928 (Komuniké VELKD z 6.7.1998, viz MD 49, 1998, 65).

pak luteráni v dokumentu postrádají formuli *sola fide* a nejsou spokojeni s relativizací *jediného kritéria* v odst. 18.

Z tohoto úhlu kritizuje Společné prohlášení nejen švýcarský teolog Ingolf Dalferth, který se v závěru své polemiky emfaticky ptá, zda luterské církve, jež by toto prohlášení přijaly, mají „ještě teologický důvod zůstat od Říma odděleny“,¹⁶ nýbrž i „votum“ neméně než 151 teoložek a teologů německého jazyka.¹⁷ Také oni, neméně než vatikánská nóta, sledují hledisko: Vše, nebo nic. Dovolávají se Luthera, který ve Šmalkaldských člancích označil ospravedlnění za učení, které nemůže být ani v nejmenším měněno, a požadují, aby každý konsensus zahrnul toto učení v úplnosti a aby takovýto souhlas se „bezprostředně promítl do vzájemného vztahu souhlasících církví, do jejich vzájemného uznání za církev Ježíše Krista a uznání jejich úřadů...“. Žádný z těchto požadavků Společné prohlášení nesplňuje: mluví o „trvajících rozdílech“ a nesměruje ke vzájemnému uznání, naopak rozdíly v eklesiologiích ponechává nedotčeny. – Neodůvodněnou insinuací 151 teologa je, že Společné prohlášení představuje jen další krok určité ekumenické strategie, jejímž cílem je integrace evangelického úřadu do struktury římskokatolické hierarchie, aby tím bylo umožněno uznání evangelických církví a společenství stolu Páně.

V jedné věci mají kritikové pravdu: Dokument sám v pozn. 9 opravdu vědomě odhlédá od eklesiologických důsledků a ponechává tuto otázku nadále otevřenou.

9. Facit

Takže se klade otázka, čeho vlastně Společné prohlášení dosáhlo s ohledem na vzájemné vztahy obou církví a na jejich praxi. Souhlas na teoretické rovině vypracovaly již předchozí dialogy. Ty mohou – a musí, jak se z obou stran požaduje – dále pokračovat, snad až do věčnosti. Co si však počne prostý katolík, katolický kněz, prostý luterán a luterský farář, s takto hubeným výsledkem, který nemá nejmenší dopad pro smíšené rodiny, pro společné bohoslužby s eucharistií?

Jistě není náhodou, že v seznamu věroučných otázek, uvedených v odst. 43 Společného prohlášení, jsou uvedena jen témata eklesiologická resp. sociálně-etická: vztah mezi Božím slovem a učením církve a učením o církvi, o autoritě v církvi, o jednotě, úřadu, svátostech, o vztahu mezi ospravedl-

¹⁶ Původně ve Frankfurter Allgem. Zeitung 26.9.1997, přetištěno v epd – Dokumentation 46/97, 52–58, citát 58.

¹⁷ epd, Ausgabe für kirchliche Presse, 4.2.1998.

něním a sociální etikou. Dialogy se těmto tématům věnovaly již dříve,¹⁸ avšak očividně bez výsledku, který by mohl být vtělen do Společného prohlášení.

Zdá se tedy, že problémy leží hlouběji a obě strany to tuší. Vatikán se pokouší tuto skutečnost obejít svou hermeneutikou „Vše, nebo nic“ a němečtí teologičtí profesori svým lpěním na určitých formulích. Obě strany zastírají, že se Luther mýlil v názoru, že souhlas v učení o ospravedlnění bude mít za následek uznání **církví**.

Rozdíly, jak se zdá, neleží v jednotlivých názorech nebo formulacích, nýbrž v celkové optice, s níž obě strany pracují.¹⁹ Pro katolickou optiku je ospravedlnění danou skutečností, které se člověku dostává prostřednictvím církve tak, aby se v každém stadiu člověk aktivně svými silami mohl zapojit. Pro luterskou perspektivu je ospravedlnění událostí, k níž dochází bez veškerých předběžných předpokladů tam, kde se zvěstované evangelium dotkne svědomí a Duch svatý vzbudí víru, že „Boží slovo nelže ani neklame“ (Luther). To se sice děje v církvi, pokud se v ní zvěstuje evangelium, ne však tak, že by osobní akt víry bylo možno na církev delegovat.

To má své důsledky. V katolickém pojetí na církvi spočívá obrovská váha: Jakožto prostředkovatelka a svým způsobem i ručitelka ospravedlnění nemůže „lhát a klamat“, hřešit a zpronevřit se; její učitelský úřad musí být vybaven neomylností, neboť činí rozhodnutí o nejdůležitějších věcech; její instituce se musí vyznačovat setrvalostí a neproměnlivostí, neboť garantují spolehlivost nabídky spásy. Je možno očekávat, že církev – kterákoli – takovou tíhu unese? Katolíci mají důvěru, že ano, neboť Pán církve ji takovou mít chce – a tudíž i potřebně vybaví.

Reformace byla v tomto bodě zdrženlivější, vždyť sama byla v jistém smyslu výrazem sebekritiky stávající církve, a tuto sebekritiku zakódovala do svého programu (*semper reformanda*). V tomto smyslu nebylo náhodou, že – obecně vzato – bylo reformační křesťanstvo vcelku přístupnější kritice církve a náboženství, přicházející zvenčí. Kdesi v hlubině reformační tradice uložené a opakovaně velkými kazateli a teology aktualizované vědomí spravedlnosti toliko darované stavělo hráze církevní sebespravedlnosti, triumfalismu, postojům nároku a příliš snadnému ztotožnění „věci Kristovy“ s věcí církve. To má na mysli Společné prohlášení, když mezi otevřenými

¹⁸ Gemeinsame römisch-katholische und evangelisch-lutherische Kommission (Hg.): Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Paderborn / Frankfurt 1994.

¹⁹ Tak R. Frieling: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, epd – Dokumentation 46/97, 32–38.

otázkami jmenuje i vztah mezi ospravedlněním a sociální etikou (43), neboť až sem, do sociálněetických postojů a do politického sebevědomí se promítají odlišné pozice.

Optika reformační (luterská) však také má svá úskalí; nejen v latentním sklonu k eklesiologickému nihilismu, v dobrém případě krytému představou, že církev je stále „*in statu nascendi*“ (*im Werden*), ale také v nedořešené otázce, jakou má událost ospravedlnění setrvalost v čase. Důraz na personální povahu této události poměrně záhy – nejpozději v probuzenectví 18. a 19. století – vedl k představě, že po přijatém ospravedlnění musí následovat další stadia – posvěcení – a ta že je možno, nutno registrovat opět na rovině personální, v oblasti zbožného prožitku či zbožné aktivity. Teze „*simul iustus, simul peccator*“ není předmětem nespokojené kritiky jen ze strany katolické, nýbrž i ze strany některých proudů na reformaci navazujících. Je ospravedlnění jen punktuální záležitostí, bez konkrétních životních průmětů? Reformace sama něco takového nikdy netvrdila. Ale otázku konkretizací ponechala natolik otevřenu „svobodě křesťana“, že se pro následující generace stala břemenem.

Jak hodnotit tuto rozdílnost optik, kterou dohoda o **učení** nemůže překlenout? Jedná se o zpětnou projekci dvou antropologických a psychologických typů do nauk církví, nebo jde o dvojí legitimní rozvedení poselství evangelia, z nichž každé přitahuje odlišné lidské mentality? Zdá se, že na tuto otázku nebudeme v tomto aiónu s to dát konečnou odpověď. Ale právě její nerozhodnutost by měla být tím větší pobídkou, abychom přestali s anathemizováním.