

UNIVERZITA KARLOVA
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Misijní církve
Charakteristika misijní ekleziologie v
pojetí hnutí Gospel and Our Culture
Network

Vít Hlásek, M.Th.

Katedra praktické teologie

Vedoucí práce: doc. Timothy F. T. Noble, Ph.D.

Studijní program: Teologie

Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2018

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Misijní církve: misijní ekleziologie v pojetí hnutí Gospel and Our Culture Network* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

V Praze dne 12. června 2018

Vít Hlásek, M.Th.

Anotace

Ve světle dynamických proměn západní společnosti v posledních desetiletích a nesnázi, s jakou se snaží církve zvěstovat evangelium o příchodu Božího království a reagovat na výzvy, které před ní současná kultura staví, se naplno projevuje krize misijní identity církve a neuspokojivost ekleziologií dříve vypracovaných.

Severoamerická větev hnutí the Gospel and Our Culture Network (GOCN) si klade za cíl obnovit misijní identitu církve a pomoci jí nově uchopit její svědecký úkol ve světě. Podle GOCN tohoto cíle nelze dosáhnout bez náležité reflexe evangelia, kultury a jejich dynamické interakce. Tato diplomová práce čtenáře blíže seznámí s hnutím GOCN, jeho historickým vývojem, jeho pojetím evangelia a jeho analýzou prostředí, ze kterého vychází. Hlavním záměrem práce je však do hloubky představit samotný koncept misijní ekleziologie v pojetí tohoto hnutí a následně jej nejprve zhodnotit ve vztahu k *missio Dei* a poté s ohledem na kontextuální charakter celého konceptu.

Církve v pojetí GOCN je alternativní společenství svědků Bohem povolané k účasti na Boží misii; této misie se církve účastní jako reprezentant Božího království v Kristu, o němž v moci Ducha svatého vydává svědectví celému světu svým bytím, slovy i činy v očekávání budoucího dovršení Boží vlády nad celým stvořením. I přes jisté meze tohoto konceptu může být GOCN se svou misijní ekleziologií vítaným partnerem v diskuzi týkající se identity a úlohy církve i v kontextu střední Evropy.

Klíčová slova

Misijní církve, misionální církve, misijní ekleziologie, misie, *missio Dei*, the Gospel and Our Culture Network.

Summary

In the light of the dynamic societal changes that have occurred in the last few decades, the difficulties encountered by the church in her proclamation of the Good News of the coming of God's reign and in meeting the challenges posed by contemporary culture, the crisis of the missionary identity of the church and the inadequacy of its inherited ecclesiologies has been fully revealed.

The Gospel and Our Culture Network (GOCN) in North America aims at the renewal of the church's missionary identity in order to help her to grasp better her task of witnessing in the world. GOCN argues that this goal cannot be achieved without thorough reflection on the gospel and culture and their dynamic interaction. This thesis *Missional Church: The Characteristics of the Gospel and Our Culture Network's Conception of Missional Ecclesiology* will acquaint its readers with GOCN, its historical development, its understanding of the gospel and the analysis of its context. However, the main purpose of this study is to present GOCN's concept of missional ecclesiology itself and assess it in relation to *missio Dei* and its contextual character.

The church, according to GOCN, is an alternative community of witnesses called by God to participate in God's mission; the church shares in this mission as a representative of the reign of God to which she testifies in the power of the Holy Spirit by her being, doing and proclamation before the whole world in the anticipation of the future consummation of God's rule over all creation. Despite certain limitations of this concept, GOCN's missional ecclesiology might be a welcome partner in the discussion regarding the identity and task of the church also in the context of Central Europe.

Keywords

Missionary church, missional church, missional ecclesiology, *missio Dei*, the Gospel and Our Culture Network.

Poděkování

Rád bych vyjádřil vřelé poděkování svému vedoucímu diplomové práce, doc. Timovi Noblemu, Ph.D., za jeho vstřícnost při výběru tématu a ochotu poskytnout mi potřebné konzultace. Jeho podněty a připomínky mi byly cennou a vítanou pomocí. Zároveň jsem velmi vděčný za podporu své rodiny, zejména pak své manželky Markéty, která mne provázela po celou dobu mého studia. V neposlední řadě děkuji Mgr. Elišce Polívkové za poskytnutí konzultací při závěrečných jazykových korekturách.

Obsah

1. Potřeba nové vize.....	11
1.1 Církev s misí, nebo misijní církev?.....	12
1.2 Stručné představení hnutí the Gospel and Our Culture Network.....	14
1.3 Důvody k sepsání práce.....	16
1.4 Cíl, metoda a rozvržení práce.....	17
1.5 Literatura.....	17
2. Kořeny hnutí the Gospel and Our Culture Network a jeho analýza severoamerické společnosti.....	21
2.1 Kořeny hnutí the Gospel and Our Culture Network.....	21
2.2 Kulturní kontext a situace církví v Severní Americe.....	26
3. Církev jako alternativní společenství povoláné svědčit o příchodu Božího království.....	35
3.1 Povolání církve k účasti na Boží misii.....	36
3.2 Orientace na Boží království.....	39
3.3 <i>Martyria</i> : Reprezentovat Boží království.....	47
3.4 <i>Koinonia</i> : Reprezentovat Boží království jako společenství.....	53
3.5 <i>Diakonia</i> : Reprezentovat Boží Království jako jeho služebník.....	70
3.6 <i>Kerygma</i> : Reprezentovat Boží království jako jeho posel.....	71
4. Diskuze a zhodnocení.....	75
4.1 Rámec misijní ekleziologie: <i>missio Dei</i>	76
4.2 Církev a svět: Církev jako alternativní společenství.....	87
5. Závěr.....	103
Přílohy.....	107
1. Seznam publikací vydaných v řadě <i>The Gospel and Our Culture Series</i> ..	107
2. Znak misijní církve.....	109
3. Církev jako společenství evangelizující a evangelizované: Evangelizace v pojetí George R. Hunsbergera a Darrella L. Gudera.....	111
Seznam citované literatury.....	115

„Nadešel čas, abychom se posunuli od ‚teologie a misie‘ k ‚misijní teologii‘.“

Darrell L. Guder¹

1. Potřeba nové vize

Misie je „matkou teologie.“² Tato teze německého novozákoníka Martina Kählera (1835-1912) se stala téměř mantrou misiologů, kteří poukazují na deficit misijní perspektivy ve většině západní teologické produkce a skutečnost, že misiologie jako teologická disciplína je zastoupena v sylabech teologických programů západních univerzit a seminářů pouze marginálně, ne-li zcela vůbec.³

Nejenom v církevním prostředí často panuje představa o misi, která vychází z paradigmat minulých staletí – misie se nezřídka chápe jako úkol pro nemnoho vyvolených jedinců, kteří podstupují strastiplný zápas o evangelium v exotických krajinách dosud nezasazených křesťanskou zvěstí. Zároveň mnohým církvím činí velkou nesnáz držet prst na tepu doby a začasť tak přijímají mentalitu ghetta spokojující se s církevní instituční údržbou a nemnoha misijními aktivitami.

Samotný fakt, že v teologickém diskurzu je nyní zapotřebí mluvit o *misijní teologii* či *misijní* církvi, což by se za jiných okolností mohlo považovat za pleonasmus,⁴ svědčí o jisté zapomenutosti na misijní podstatu církve a teolo-

1 GUDER, *Called to Witness*, 166. V této diplomové práci uvádím veškeré citace z cizojazyčné literatury ve vlastním překladu.

2 KÄHLER, *Schriften zur Christologie und Mission*, 190, in: BOSCH, *Transforming Mission*, 16.

3 Cf. GUDER, ed., *Missional Church*, 7; FAJFR, *Kontextuální misiologie jako nedílná součást praktické teologie*, 17-23.

4 Cf. GUDER, *Called to Witness*, viii.

gické reflexe. John R. Franke,⁵ současný profesor religionistiky a misiologie na Evangelické teologické fakultě v Lovani, jako jeden z rostoucí skupiny teologů zabývajících se misiologickou problematikou vyzývá ve své předmluvě ke Guderově knize *Called to Witness* k opětovné integraci misie a teologie. Zdůvodňuje ji takto:

Misijní přístup k teologii má svůj původ v přesvědčení, že trojjediný Bůh je ve své podstatě Bůh misijní a že tedy i církev tohoto Boha je bytostně misijní. Z této perspektivy určuje misie církev jako Boží vyslaný lid, a tvoří proto samotné jádro zdůvodnění bytí církve a jejího účelu; měla by utvářet vše čím církev je a co dělá. Slovy autorů *Missional Church*: „Buď nás misie zcela určuje, nebo okleštujeme šíři evangelia a mandát církve. Dnešní výzvu pro nás tedy je, abychom se posunuli od církve s misí k misijní církvi.“⁶

Ve světle dynamických proměn západní společnosti 21. století a nesnáží, s jakou se snaží církev zvěstovat evangelium o příchodu Božího království v Kristu a reagovat na výzvy, které před ní současná kultura staví, se naplno projevuje krize misijní identity církve a neuspokojivost ekleziologií dříve vypracovaných: „Nastal čas pro zásadně novou vizi. (...) [J]e zapotřebí nově vypracovat a znovuobjevit církev v tomto novém světě.“⁷ Tak formuluje svůj primární cíl hnutí the Gospel and Our Culture Network ve své průlomové publikaci *Missional Church*. Je nezbytné vypracovat misijní ekleziologii pro západní kulturu.

1.1 Církev s misí, nebo misijní církev?

Publikace *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, výše citovaná Frankem, poprvé spatřila světlo světa roku 1998. Východiskem tohoto díla, na němž společně tři roky pracoval kolektiv šesti au-

5 Datum narození se nepodařilo dohledat.

6 FRANKE, in: GUDER, *Called to Witness*, ix. Franke zde cituje: GUDER, ed., *Missional Church*, 6.

7 GUDER, ed., *Missional Church*, 77/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 43.

torů protestantské provenience, je skutečnost, že Severní Amerika – donedávna považována za křesťanský světadíl, ze kterého po desetiletí proudily tisíce misionářů do všech koutů světa – je opět „misijním polem“.⁸ Autoři *Missional Church* reflektují proměňující se religiozitu severoamerické (a potažmo celé západní) společnosti, která je více pluralitní a individualizovaná, než kdy předtím, a jejíž projevy se přesouvají stále více z veřejné do soukromé sféry. Kritizují také rozmáhající se pojetí církve jako prodavačky nabízející své duchovní zboží a služby, jejichž jediným účelem je uspokojování potřeb svých zákazníků.⁹ Díky publikaci *Missional Church* se do širšího povědomí dostal klíčový termín *missional*¹⁰, jenž měl zdůraznit bytostně misijní charakter církve (*missional church*). V souvislosti s tím se diskuze začala více a více stáčet také k misijní teologii (*missional theology*) a misijní hermeneutice (*missional hermeneutics*). V odpověď na práci the Gospel and Our Culture Network (dále pouze GOCN), která za publikací *Missional Church* stála, se termínu *missional* dostalo tak vřelého přijetí, až Darrell L. Guder (1939), emeritní profesor misijní a ekumenické teologie na Princetonském teologickém semináři a jeden z důležitých představitelů GOCN, musel smutně konstatovat, že

8 GUDER, ed., *Missional Church*, 1.

9 Darrell L. Guder ironicky glosuje tuto skutečnost slovy: „Partnerství církve a státu (...) efektivně nahradilo partnerství církve a trhu“ (GUDER, *Called to Witness*, 69).

10 Termín *missional*, kterému se záhy po publikaci *Missional Church* dostalo velké popularity, vybralo kolegium autorů jako poměrně neznámé adjektivum, jež mělo být vyhrazeno pro zdůraznění misijní podstaty církve. Jiná adjektiva (především adj. *missionary*) již byla podle GOCN příliš zatížena konotacemi, které vytvoření tohoto spojení překážely. V anglickém jazyce velmi zřídka užívané *missional* (poprvé bylo tohoto slova užito pravděpodobně v roce 1907) se tak mohlo stát nositelem nového významu, který mu vtiskl GOCN (GUDER, *Called to Witness*, 63). Způsob, jakým adjektiva „misijní“ užívám v této práci důsledně předpokládá termín *missional* a smysl, který mu dalo GOCN. Pro odlišení pak budu anglické adj. „missionary“ překládat českým adj. „misionářský“.

se z tohoto pojmu nadbytečným užíváním stalo klišé, čímž se jeho význam z části zastřel.¹¹

Autoři *Missional Church* se ostře vymezují vůči pojetí misie jako programu – zúžení pojmu misie na pouhé aktivity církve, jejichž cílem je růst té či oné denominace. Oproti tomu tvrdí, že církvi a jejímu poslání ve světě lze správně porozumět pouze tehdy, bude-li naše ekleziologická reflexe a samotná praxe církve vycházet z předpokladu, že misie je primárně misí Boží (*missio Dei*), na které církev na základě Božího povolání participuje. Cílem Boží misie (a tedy i poslání církve) není církev sama, ale Boží království – eschatologická realita, která na tento svět přišla v Ježíši Kristu v moci Ducha svatého. Misijní církev má o této eschatologické skutečnosti svědčit a celou svou existencí ji předjímat. Není-li církev v tomto slova smyslu misijní, přestává být církví.

1.2 Stručné představení hnutí the Gospel and Our Culture Network

GOCN se ustavilo ve Spojených státech v roce 1987 jako nadkonfesijní hnutí, které si za svůj cíl vytyčilo rozvoj výzkumu zabývajícího se vztahem evangelia a kultury. Svou badatelskou činností chce pomoci církvi nově uchopit svůj svědecký úkol ve světě. Z tohoto důvodu se GOCN neomezuje pouze na publikační činnost, ale snaží se poskytnout i širší platformu pro sdílení informací, dialog a možnou spolupráci mezi akademiky a pracovníky v církvi, které pojí přesvědčení, že „opravdová obnova života a svědectví církve nejsou možné bez nového uchopení evangelia v rámci naší kultury.“¹² Hnutí GOCN do jisté míry přebírá agendu Mezinárodní misijní rady¹³ a je silně ovlivněno dílem

11 GUDER, *Called to Witness*, xiii, 63n.

12 THE GOSPEL AND OUR CULTURE NETWORK, *About the Network*.

13 Cf. GOHEEN, *The Missional Church*, 480-482.

Lesslieho Newbigina. Na základě tří základních otázek definuje GOCN tři oblasti, kolem kterých soustředí svou agendu:

- 1) **Sociální a kulturní analýza.** V jakém kontextu se pohybujeme a jak ve světle Boží misie ve světě uchopíme jeho význam?
- 2) **Biblická a teologická reflexe.** S jakými novými významy evangelia se budeme muset vyrovnat, vezmeme-li tento kontext vážně?
- 3) **Vize pro církev a její poslání.** Jakou církví máme být, abychom ukázali, co to znamená věřit evangelium a svým životem i slovy dosvědčovat jeho pravdivost?¹⁴

Ve zkratce lze říci, že veškerá práce GOCN krouží kolem těchto tří velkých témat: tématu kultury, evangelia, církve a jejich vzájemného působení.¹⁵ Tato studie se pak soustředí především na oblast třetí – vizi pro církev a její poslání.

Hnutí GOCN vydalo první počet ze své činnosti již v roce 1996 v publikaci *The Church between Gospel and Culture*. Tento sborník odstartoval *the Gospel and Our Culture Series* (GOCS), která je dosud hmatatelným dokladem živé diskuze probíhající v GOCN na severoamerickém kontinentu.¹⁶ V této řadě dosud vyšlo celkem 15 publikací. V rámci této série vyšla i vlajková loď GOCN, *Missional Church* (1998), jejíž ohlas byl obrovský. Tato publikace byla výrazem snahy o reformulování ekleziologie, jejíž dosavadní podobu autoři již nepovažovali za relevantní. Kniha vznikla jako pokus o odpověď na otázku „Jak by vypadala misiologická ekleziologie pro církve v Severní Americe,

14 THE GOSPEL AND OUR CULTURE NETWORK, *About the Network*.

15 Tento trojúhelník vzájemných vztahů je detailněji popsán (a také graficky znázorněn) v HUNSBERGER, *The Newbigin Gauntlet*, 9. (Článek, na který zde odkazují byl vydán i ve sbírce Hunsbergerových kratších studií v HUNSBERGER, *The Story that Chooses Us*, 8-30).

16 Drtivá většina publikací GOCN dnes vychází právě v řadě *the Gospel and Our Culture Series* nakladatelství Wm. B. Eerdmans. Některé práce však vyšly i v rámci řady *Missional Church Series* tamtéž. Hnutí se také hlásí k publikacím vydaným v řadě *Missiological Engagements Series* nakladatelství InterVarsity Press.

kdybychom vzali vážně misijní kontext, ve kterém se nalézáme?“¹⁷ Mimo to GOCN pořádá konference a jiná setkání, která mají sloužit jako platforma pro sdílení nových poznatků a diskuzi. V poslední době lze pozorovat v kruzích GOCN zvýšený zájem o soustavnou reflexi tzv. misijní hermeneutiky.

1.3 Důvody k sepsání práce

Přestože s radostí sleduji pozvolný rozvoj misiologie i v českém akademickém prostředí, dle mého názoru se této disciplíně stále nedostává dostatečné pozornosti. Hnutí GOCN se snaží navrátit často opomíjenou misiologickou perspektivu do centra teologické reflexe (ne-li přímo učinit misijní perspektivu samotným východiskem teologické reflexe). Publikace GOCN představují pozoruhodný pokus o představení misijní teologie, která odpovídá akademickým standardům, ale přesto je srozumitelná i širšímu okruhu čtenářů v církvi, jejíž misijní identitu tak chce svou činností spoluutvářet. Svou prací chci představit a zhodnotit misijní ekleziologii tohoto hnutí, čímž bych rád přispěl k rozvoji misiologické diskuze v českém kontextu. Hnutí samo charakterizuje svou misijní ekleziologii jako biblickou, dějinnou, kontextuální, eschatologickou a praktickou.¹⁸ Věřím tedy, že má práce bude vzhledem ke svému prakticko-ekleziologickému ohledu pomoci i pro (alespoň některé) české církve k nové reflexi a uchopení svého poslání.

I přes velikou odlišnost celospolečenské situace a rozdílů v podobě a fungování církví v Severní Americe a těch v prostoru střední Evropy jsem přesvědčen, že lze nalézt v kulturním a teologickém vývoji v obou těchto oblastech paralely, na jejichž základě může být studium práce severoamerického

17 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, xii.

18 GUDER, ed., *Missional Church*, 11n.

hnutí GOCN, zejména jeho vize církve a jejího poslání, obohacující a inspirující i ve středoevropském kontextu.

1.4 Cíl, metoda a rozvržení práce

Primárním cílem této práce je předložit čtenáři za pomoci synchronní systematické deskriptivní analýzy koncept misijní ekleziologie v pojetí GOCN a následně ho zhodnotit. Integrální součástí mého metodického přístupu je ohled na kontext, v němž se tento koncept utvářel (a stále utváří).

Tato práce je strukturována do pěti kapitol. V úvodní kapitole se věnuji vymezení tématu studie, problematice výběru literatury a metodického postupu. Obsahem druhé kapitoly je bližší seznámení s GOCN, jeho historickým vývojem a socio-kulturním prostředím, ve kterém působí. Zatímco tyto první dvě kapitoly mají spíše prolegomenální charakter, ve třetí kapitole se již zabývám hlavním tématem této studie, tj. misijní ekleziologií v pojetí GOCN. V předposlední kapitole hodnotím koncept misijní ekleziologie GOCN nejprve ve vztahu k *missio Dei* a poté s ohledem na jeho kontextuální zařazení. Práci uzavírám stručným závěrem, kde shrnuji výsledky svého bádání.

1.5 Literatura

Vymezení primární literatury představuje větší problém, než by se na první pohled mohlo zdát. Nesnáze nepůsobí pouze poměrně velký počet publikací, které z působení GOCN vzešly, ale i jejich charakter. Přestože lze bezesporu identifikovat společné jmenovatele rozmanité diskuze, která uvnitř GOCN probíhá, monografie, sborníky a společná díla více autorů zachycují právě tuto *diskuzi*, nepředkládají ucelený systém, žádnou hotovou ekleziologii. Snažit se zachytit obrysy této diskuze je tak do jisté míry pokusem zachytit ptáka v letu, než popisovat pevné a ustálené struktury hotové stavby. Navíc je

misijní ekleziologie ze své podstaty ekleziologií dynamickou, neboť musí umět pružně reagovat na stále se proměňující kontext a možné nové pochopení významu evangelia.

Vzhledem k poměrně rozsáhlému počtu publikací, které vzešly z dílny GOCN, se zaměřím pouze na řadu *the Gospel and our Culture Series*,¹⁹ která v současné době nejlépe reprezentuje práci tohoto hnutí. Protože je však tato řada poměrně rozsáhlá a zpracovat veškerý materiál v rámci jedné diplomové práce není možné, při výběru relevantních prací (či jejich částí – některé publikace mají charakter sborníku), jsem zvolil obsahové hledisko – míru, do jaké se vztahují k tématu misijní ekleziologie, s přihlédnutím k jejich významu a odezvy, se kterou se setkaly u čtenářské obce.

Výchozí a zcela zásadní publikací pro tuto práci, vzhledem k obrovskému vlivu, jaký tato kniha měla na diskuzi o misijní podstatě církve, je *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* (1998, dílo kolektivu autorů). Žádné jiné studii z dílny GOCN se nedostalo takové pozornosti, jako této. Protože tato publikace představuje jakousi „oficiální ekleziologii“ GOCN, bude i „páteří“ této práce. Je-li mým cílem vykreslit obraz misijní ekleziologie GOCN, jeho hlavní obrysy budou vycházet právě z této studie s tím, že ostatní publikace budu uvádět pro doplnění tam, kde to uznám za vhodné.²⁰

Přestože tedy ve své práci budu vycházet především z *Missional Church*, přihlédnu i k následujícím publikacím: Za důležité považuji dvě práce Darrela L. Gudera *The Continuing Conversion of the Church* (2000, monografie) a *Called to Witness: Doing Missional Theology* (2015, sbírka studií) a také publikaci George R. Hunsbergera (1944) *The Story That Chooses Us: A Tapestry of*

19 Seznam publikací vydaných v této řadě ke květnu 2018 uvádím v příloze č. 1.

20 Zabývat se do detailu desítkami rozmanitých kratších studií od různých autorů, které vyšly pod hlavičkou GOCN, vzhledem k rozsahu práce není možné a ani žádoucí, protože by to vedlo k jejímu neúnosnému zneprůhlednění.

Missional Vision (2015).²¹ Hunsberger i Guder se zásadním způsobem podíleli na utváření současné podoby GOCN a výsledkům jejich práce tak budu věnovat zvýšenou pozornost. Ve svém bádání však také okrajově přihlédnu k vůbec první knize vydané v řadě GOCS *The Church Between Gospel and Culture: The Emerging Mission in North America* (1996, sborník) a výběrově také ke sborníku *Confident Witness – Changing World: Rediscovering the Gospel in North America* (1999). Neopomenu také zkonzultovat své závěry s publikací *StormFront: The Good News of God* (2003, dílo kolektivu autorů) a představím znaky misijní církve²² tak, jak jsou uvedeny v prakticky orientované studii konkrétních sborů na severoamerickém kontinentu v *Treasure in Clay Jars: Patterns in Missional Faithfulness* (2004, dílo kolektivu autorů).²³

Co se sekundárních zdrojů týká, očekávám, že do svého bádání zahrnu poměrně pestrou literaturu, jejíž výběr bude podřízen taktéž tematickému hledisku. Budu vycházet z českých i cizojazyčných encyklopedií, slovníků, příruček, sborníků, monografií a článků, které mi poskytnou lepší znalost pozadí probíraných problémů a pomůžou mi v mé analýze, interpretaci a hodnocení přínosu GOCN.

21 Na rozdíl od Guderovy sbírky studií *Called to Witness*, která je originálním příspěvkem do řady GOCS, většina studií (šest z celkového počtu deseti) sebraných v Hunsbergerově *The Story That Chooses Us* již vyšla buď jako samostatný článek, nebo jako kapitola v některých předchozích publikacích výše zmíněné řady. Budu-li citovat pasáže z těchto duplicitních textů, uvedu pro úplnost vždy oba zdroje.

22 Viz příloha č. 2.

23 Ve své studii zcela pomíjím poslední dva přírůstky do řady GOCS – práci Craiga Van Geldera a Dwighta J. Zscheileho *Participating in God's Mission: A Theological Missiology for the Church in America* a monografii Michaela Barrama *Missional Economics: Biblical Justice and Christian Formation*. Protože obě tyto publikace vyšly až v době, kdy už byla tato práce ve velmi pokročilém stadiu, nemohly být zahrnuty mezi primární literaturu.

„Byli jsme a stále jsme jako ryby, které se učí prozkoumávat a posuzovat vodu, ve které plavou.“

Darrell L. Guder²⁴

2. Kořeny hnutí the Gospel and Our Culture Network a jeho analýza severoamerické společnosti

Oficiální počátek své činnosti na severoamerickém kontinentu GOCN datuje do 90. let 20. století. Ustavení tohoto hnutí v Severní Americe však bylo vyvrcholením událostí, jež bude vhodné v krátkosti nastínit, chceme-li pochopit důvody jeho vzniku a cíle, které si předsevzalo.

2.1 Kořeny hnutí the Gospel and Our Culture Network

Sledujeme-li zpětně vývoj hnutí GOCN, pak se dříve či později musíme zastavit u postavy Lesslieho Newbigina (1909-1998), významného britského misiologa, biskupa v Indii, plodného autora, učitele, lektora na význačných světových univerzitách a svého času také generálního tajemníka Mezinárodní misijní rady²⁵. Jak uvádí dánský misiolog Jeppe Bach Nikolajsen (1978), vliv Newbiginových myšlenek na vývoj misiologie ve 20. století lze jen těžko přecenit:

Newbigin byl jedním z předních misiologů 20. století. Někteří jeho interpreti jdou však s chválou ještě dále: Wilbert R. Shenk ho charakterizuje jako významného vůdce 20. století;

²⁴ GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, xi.

²⁵ Po začlenění Mezinárodní misijní rady do Světového svazu církví v roce 1961 na konferenci v Novém Dillí Newbigin vykonával funkci vedoucího komise pro Světovou misi a evangelizaci Světové rady církví až do svého odjezdu do Indie v roce 1965.

Geoffrey Wainwright ho srovnává s církevními otci a Vinoth Ramachandra přirovnává jeho výzvu [adresovanou] západní církvi s ranými díly Karla Bartha.²⁶

Velkou část svého života Newbigina strávil v Indii, kam byl roku 1936 vyslán Skotskou církví společně se svou manželkou Helenou jako misionář. Tam stál u zrodu Církve jižní Indie a posléze se stal jedním z jejích prvních biskupů. Po celou dobu usilovně pracoval na svých knihách, z nichž některé napsal v tamilštině, a článcích, které výrazně ovlivnily ráz a následný vývoj misiologické diskuze v kruzích ekumenického protestantismu.²⁷ Na evropský kontinent se Newbigina definitivně vrátil až po dosažení důchodového věku v roce 1974.

Po svém návratu si Newbigina bolestně uvědomil, že Velká Británie, kterou opustil na bezmála tři desetiletí, je opět „misijním polem.“²⁸ Jeho pozdější práce jsou tak vedeny snahou o hlubší misijní uchopení západní „pohanské“ kultury:

Byl jsem donucen uznat, že ta nejnáročnější misijní hranice v současném světě je právě ta, které si byly církve jako celek tak málo vědomy - hranice, která rozděluje svět biblické víry od světa, jehož hodnoty a přesvědčení jsou bez přestání přiváděny do každé domácnosti prostřednictvím televizních obrazovek. I já jsem si přivykl, stejně jako jiní, zvláště v 60. letech 20. století, mluvit o Anglii jako o sekulární společnosti. Nyní jsem však dospěl k poznání, že jsem se stal snadnou obětí iluze, od které mne měla ochránit četba evangelií. Žádný prostor nezůstává dlouho prázdný. Pokud vypudíme Boha, jiní bohové rychle zaujmou jeho místo. Anglie je pohanská společnost a vyvolání vpravdě misijního setkání s touto velmi tvrdou formou pohanství je tím největším intelektuálním a praktickým úkolem, kterému církev čelí.²⁹

26 NIKOLAJSSEN, *Missional Church*, 254.

27 Většina Newbiginových prací včetně audio nahrávek z jeho přednášek je dostupná v rozsáhlém archivu publikovaném na <http://newbiginresources.org>. Na vzniku této rozsáhlé databáze spolupracovali networky ve Velké Británii, na Novém Zélandu a v Severní Americe.

28 GOHEEN, „*As the Father Has Sent Me, I Am Sending You*“, 61n.

29 NEWBIGIN, *Unfinished Agenda*, 236.

Tohoto úkolu se Newbigin chopil s neobyčejným nasazením. Jeho cílem bylo s ohledem na charakteristické rysy západní kultury vypracovat misiologii, která umožní církvi adekvátně zvěstovat evangelium v situaci, v níž se církev na Západě ocitla. The Gospel and Our Culture Programme vzešel na začátku 80. let z rozhodnutí Britské rady církví, která si bolestně uvědomovala krizi, ve které se církev nalézala nejenom ve Velké Británii, ale také v celé západní Evropě.³⁰

Nesnáz, které církev ve Spojeném království dosud čelila a na kterou se měl The Gospel and Our Culture Programme zaměřit, lapidárně shrnul arcibiskup William Temple (1881-1944) již v roce 1943: „Naším problémem je uchopení úkolu církve v převážně cizím světě.“³¹ Práce The Gospel and Our Culture Programme, jehož směřování zásadní měrou určoval právě Newbigin, vyvrcholila společnou konferencí britských církví v roce 1984. Z publikace *The Other Side of 1984: Questions for the Churches* (1983), která byla Newbiginem připravena pro potřeby této konference, se stal bestseller. The Gospel and Our Culture Programme pak pokračoval ve své činnosti dále až do roku 1992, kdy své působení završil národní poradou ve Swanwicku, které předcházelo několik regionálních konferencí. I v tomto případě platilo, dle slov Wilberta R. Shenka, že „biskup Lesslie Newbigin nepřestával utvářet intelektuální kapitál a [přinášet] inspiraci prostřednictvím svých promluv a spisů nejenom ve Velké Británii, ale i napříč Evropou a Severní Amerikou.“³² Po konferenci ve Swanwicku činnost The Gospel and Our Culture Programme pomalu ustávala z důvodu nedostatku prostředků a slabého institučního zájmu. Velkou část jeho agendy převzala Biblická společnost a zejména A Missiology of Western Culture Project, který však byl později také ukončen.

30 Proměnu situace církví ve Velké Británii v 60. a 70. letech 19. století stručně nastiňuje Wilbert R. Shenk (*A Missiology of Western Culture*, 169n).

31 Ibid., 171n.

32 Ibid., 172.

Newbiginovu hozenou rukavici³³ však mezitím odvážně zvedli na severoamerickém kontinentu a Novém Zélandu. Zatímco však novozélandský The DeepSight Trust: A New Zealand Initiative for Religion and Cultures již dnes nevykazuje žádné známky aktivity, severoamerické hnutí GOCN, u jehož zrodu stál profesor misiologie na Western Theological Seminary George R. Hunsberger, žije čilým životem.³⁴

V úvodu již zmíněný Darrell L. Guder, který byl do GOCN přizván Georgem Hunsbergerem a který se následně stal jedním z klíčových představitelů tohoto hnutí, pokládá diskuzi o vztahu evangelia a kultury ve Velké Británii v 80. letech, zejména pak vydání přelomové Newbiginovy publikace *The Other Side of 1984*, za důležité předpoklady pro rozšíření hnutí GOCN na druhou stranu Atlantiku. S vědomím, že vztah severoamerické církve a většinové společnosti prochází paradigmatickou změnou, píše o počátcích GOCN:

Byli jsme a stále jsme jako ryby, které se učí prozkoumávat a posuzovat vodu, ve které plavou. Nyní usilují v the Gospel and Our Culture Network, které se utvořilo v Severní Americe, o teologické probádání těchto klíčových a komplikovaných interakcí mezi evangeliem, církví a kulturou disciplinovaným způsobem lidí napříč celým církevním a teologickým spektrem. Po několik let se stále rostoucí okruh lidí, kteří mají obavy o misijní věrnost církví v Severní Americe, scházel, předkládal své studie a pokoušel se načrtnout kontury úkolu, který se rýsoval na horizontu.³⁵

Společně s kanadským misiologem Michaellem W. Goheenem (1955) lze ukázat na skutečnost, že se tak GOCN de facto stalo i vědomým pokračovate-

33 Cf. HUNSBERGER, *The Newbigin Gauntlet*, 6/*The Story That Chooses Us*, 10.

34 Právě skutečnost, že se centrum hnutí GOCN přesunulo na severoamerický kontinent, je důvodem, proč ve své práci nevycházím z diskuze vedené ve Velké Británii, kde leží kořeny tohoto hnutí a který je nám zároveň (přinejmenším geograficky) blíže, ale orientuji se na severoamerickou diskuzi, která v současné době vydává bohatou úrodu a zásadním způsobem ovlivňuje celosvětovou diskuzi na poli misijní ekleziologie.

35 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, xi-xii.

lem agendy Mezinárodní misijní rady (IMC).³⁶ Na činnost IMC lze nahlížet jako na zápas o opětovnou integraci církve a misie a o osvobození misie z pout koloniální mentality. K pokusu o překlenutí hlubokého příkopu mezi etablovanými církvemi a misijními organizacemi, které se vyprofilovaly jako vůči církvi paralelní instituce, a spolu s tím i k zásadnímu přehodnocení pojetí misie jako jednosměrné aktivity vycházející z „křesťanského západu“ do „pohanského zbytku světa“, významným způsobem přispěla konference IMC v Tambaram (1938), v jejíchž výstupech Goheen spatřuje zásadní bod obratu a počátky „skutečně misijní ekleziologie“ na ekumenické půdě.³⁷ Důležitými milníky jsou i konference IMC ve Whitby (1947), Willingen (1952) a setkání Světové rady církví v Novém Dillí (1961). Zejména poslední dvě jmenované konference jsou pro uchopení výchozích pozic a snah GOCN klíčové. Konference ve Willingen rozhodujícím způsobem přispěla k rozšíření a dalšímu rozvíjení konceptu *missio Dei*, který se stal určujícím rámcem a úrodnou půdou pro misiologickou a ekleziologickou reflexi i mimo kruhy IMC, která byla později integrována do Světové rady církví. Konference v Novém Dillí zase přispěla k rozvoji misijní ekleziologie významným studijním projektem *The Missionary Structure of the Congregation* (1962). Bohužel, sekularizační trendy, které ovládly diskuzi na ekumenické scéně v 60. letech, zabrzdily a na dlouhou dobu de facto udusily toto plodné úsilí o znovuoživení misijní podstaty církve. Goheen shrnuje:

Otázky vyslovené v 50. letech 20. století a shozené ze stolu sekulární interpretací *missio Dei*, která upozadila církve, jsou nyní opět na pořadu dne. Jakých struktur, modelů a forem služby je zapotřebí, abychom uschopnili církve k věrnému pokračování v Kristově poslání, ke kterému je povolána?³⁸

36 GOHEEN, *The Missional Church*, 480-482.

37 Ibid., 480n.

38 Ibid., 482.

Nejenom tedy postava Lesslieho Newbigina a jeho nasazení vedené touhou po „obrácení Západu,“³⁹ ale již misiologicko-ekleziologická diskuze vedená v ekumenických kruzích od počátku druhé poloviny 20. století zásadním způsobem ovlivnila cíl a současnou podobu diskuze v hnutí GOCN.

2.2 Kulturní kontext a situace církví v Severní Americe

Pro GOCN je charakteristická programově kontextuální práce. Misijní ekleziologie, kterou se snaží vypracovat a ke které vyzývá i všechny církve, nevzniká v bezčasí, ale v určitém kulturně a sociálně podmíněném prostředí.⁴⁰ Aby církev dostala úkolu, jenž jí byl svěřen, musí brát ohled jak na evangelium, které ji zakládá, tak na kulturu, které svou existencí a zvěstováním svědčí. Tento dvojitý ohled, dvojitý pohyb, neustávající dynamická interakce mezi evangeliem a kulturou, je součástí podstaty církve, a tedy i jedním se základních metodologických postupů práce GOCN.⁴¹ Chceme-li se tedy odpovědně zabývat misijní ekleziologií tohoto hnutí, bude nezbytné nejprve krátce nastínit jeho pohled na situaci církví v Severní Americe a představit směr, kterým se ubírají jeho analýzy širších filozofických a kulturně-společenských souvislostí.

39 Cf. NEWBIGIN, *Can the West be Converted?*, 2-7.

40 Kolektiv autorů *Missional Church* uznává že je velmi obtížné definovat kulturu; zmiňuje sice výměr kultury jako „celkový souhrn různých způsobů života, které byly utvořeny lidským společenstvím a jsou předávány z jedné generace na druhou“ (GUDER, ed., *Missional Church*, 9), zároveň však upozorňuje, že ve svých analýzách pracuje s více přístupy. Pro práci GOCN je charakteristické, že se v nich prolínají různé důrazy na ty dimenze kultury, které pro danou diskuzi považuje toto hnutí za relevantní a důležité. GOCN zároveň nenechává čtenáře na pochybám o tom, že na území Spojených států amerických a v Kanadě se neseťkáváme pouze s jednou monolitickou kulturou. V Severní Americe lze rozlišit celou řadu rozmanitých kultur a tradic, které se vzájemně ovlivňují, a tak nabývají nových podob (ibid.).

41 Cf. ibid., 14n.

2.2.1 Od moderny k postmoderně⁴²

Imperativ kritického studia kultury, jejího historického vývoje a faktorů, které ji v současné době utvářejí, GOCN odvozuje z přesvědčení, že „[e]vangeli-um je vždy tlumočeno přes médium kultury. Stává se dobrou zprávou ztracenému lidstvu tak, že je inkarnováno do světa skrze Bohem poslaný lid - církev.“⁴³ Církev, chce-li být věrná svému poslání, se tak nutně musí naučit rozpoznávat a zaujímat postoj k hodnotám, ideám a vůbec celkovému filozofickému zdůvodnění způsobu života naší společnosti. Rezignuje-li církev na tento úkol, přestane být kontextuálně relevantní. Kulturní analýzy GOCN tak krouží především kolem projevů a ideového základu postmoderního způsobu života na severoamerickém kontinentu.

V publikaci *Missional Church* míří GOCN svými hroty kulturní analýzy nejprve na paradigma modernity, která vyrůstá na podhoubí osvícenského důrazu na racionalitu a svobodu jednotlivce. USA a Kanada jsou podle GOCN dosud hluboce ovlivněny logickým pozitivismem a jeho snahou vybudovat strukturu společnosti na základě (domněle) objektivní vědecké pravdy a konstruktů zcela autonomního já. Reduktivní empirická epistemologie, v jejímž důsledku převládlo instrumentální pojetí pravdy a důvěra v „objektivitu“ poznatků (faktů) dosažených přísnou metodikou vědy, odsunula víru s celou „říší hodnot“ do privátní sféry.⁴⁴

Ještě větším tématem než redukované pojetí pravdy je pro autory *Missional Church* konstrukt autonomního já, který, zdá se, má podle GOCN pro uchopení podstaty moderny zcela zásadní význam. Na osvícenství, ze kterého moderní způsob života společnosti vychází, lze nahlížet jako na snahu o osvobození jednotlivce z područí vnějších autorit. Toho mělo být dosaženo cestou

42 Tento oddíl je stručným výběrovým výtahem z kapitoly *Missional Context: Understanding North American Culture* (GUDER, ed., *Missional Church*, 18-45).

43 Ibid., 18.

44 Ibid., 21-23.

zdůvodnění svrchované osobní svobody každého jednotlivce, které se zakládalo na předpokladu možnosti každého nahlížet všeobecně dostupnou pravdu racionálními prostředky. Převládající optimismus období modernity vycházel především z důvěry ve schopnosti lidského rozumu prokazujícího své netušené možnosti prostřednictvím vědy plně podřízené službě ideji nezadržitelného historického pokroku lidstva, jenž se nyní stal novým metanarativem nahrazujícím překonané náboženské mýty. Názor, že nechat racionálně uvažující jednotlivce sledovat svůj osobní prospěch je cestou ke společnému blahu, vedl k formulaci teorii společenské smlouvy, která se stala základem pro organizaci moderní společnosti.

Obecnou charakteristiku modernity GOCN završuje stručným výčtem podstatných znaků „moderního já“⁴⁵. Snaží se tak vystihnout obraz moderního lidského subjektu, obraz hluboko vtisknutý do DNA západní společnosti, který se jejím působením stal vlivným i v mnoha dalších částech světa. GOCN zmiňuje těchto pět aspektů: 1) Moderní člověk je občanem požívajícím svá práva a svobody. Jeho existenci doprovází neustálé napětí mezi zajištěním jeho občanských práv a svobod a požadavkem loajality ke státu a plnění svých občanských povinností. Lze říci, že „[m]oderní subjekt (...) je formován k tomu být loajálním občanem v zájmu [zachování] svých osobních svobod.“⁴⁶ 2) Moderní subjekt je spotřebitelem, neboť pouze spotřeba je nezbytným předpokladem pro ekonomický růst.⁴⁷ 3) Identitu moderního subjektu určuje především jeho funkce a role ve společnosti, nikoliv charakter či osobní kvality. 4) Moderní subjekt usiluje o efektivitu a je technicky schopný vyřešit každý problém. 5) Moderní subjekt, unaven přetechnizovaným světem, se nově

45 Dále překládám výraz „the modern self“ jako „moderní subjekt“.

46 GUDER, ed., *Missional Church*, 26.

47 GOCN je hlasitým kritikem konzumního způsobu života podporovaného umělým vyvoláváním poptávky (Cf. BROWNSON et al., *StormFront*, 3-7, 33).

obrací ke svým pocitům, touze a intuici. Na romantismus 19. století se tak lze dívat jako na alter ego osvícenské modernity.

Vnitřní napětí, které provázelo rozvoj osvícenského světonázoru, vyústilo v zásadní přehodnocení jeho předpokladů (zejména osvícenského pojetí pravdy, povahy lidského subjektu a společnosti) a umožnilo prosazení nového myšlenkového rámce, který je později označen jako postmoderna.

GOCN si všímá mnoha posunů ve způsobu moderního myšlení, které umožnily mluvit o postmodernitě, za zásadní však považuje postmoderní zpochybnění tří zásadních prvků předchozího myšlenkového proudu: osvícenského pojetí pravdy, lidského subjektu a společnosti. 1) Pro postmodernu je typické odmítnutí možnosti objektivního poznání. Nastává vláda relativizace a perspektivismu; kontext, předporozumění a interpretace jsou nyní klíčové kategorie. Hermeneutika se dostává do centra zájmu. Instrumentální pojetí rozumu nahrazuje snaha o holistickou epistemologii zohledňující nejenom racionalitu, ale i emoční inteligenci a intuici.⁴⁸ 2) Přesvědčení o autonomii každého jednotlivce a důvěra v jeho osobní racionální volby získaly vážné trhliny v důsledku rozvoje sociologie, psychologie a dalších věd, které poukázaly na podmíněné základy lidského rozhodování. Tato „decentralizace“ lidského subjektu a ztráta iluze o možnosti rozhodovat se pouze na základě svého rozumu (vždyť nelze opomenout např. vliv společenských norem nebo Freudem do hloubky studovaného nevědomí) zanechala člověka vědomě i nevědomě zmítaného proudy a vichry jeho vlastní podmíněnosti v moři možností bez jasných vodítek a směrůvek. 3) Posledním důležitým rysem postmoderny je

48 Guder a spol. vítá tento nový důraz na celostní pojetí pravdy. Zároveň však dodává: „Bible vede církve k tomu, aby zakoušela podobně holistické chápání pravdy ještě ve větším měřítku, než jak se to zdůrazňuje v postmoderním přístupu k poznání. Aby církve uskutečnila své těsné sepětí s narativem Božího jednání v Ježíši Kristu, který utváří její život a myšlení, musí zapojit jak osobní, tak pospolitý způsob poznání, které dosahuje dále než pouhá racionalita“ (GUDER, ed., *Missional Church*, 41).

fenomén pluralitní společnosti. V důsledku procesu imigrace a emigrace se v našem každodenním životě stále častěji setkáváme s novými kulturami, náboženstvími a zvyklostmi. V nabídce je bezpočet metanarativů, v jejichž rámci můžeme uchopit svou identitu a životní orientaci. Společně s novými formami komunikace se utváří nová sdílená globální kultura. Pluralitní společnost je živnou půdou vypjatého individualismu doprovázeného rozpadem tradičních sociálních jednotek, což často ústí do pocitu samoty a touhy po přímém lidském kontaktu, kterého se mnoha lidem v důsledku vzájemného odčizení nedostává.

Modernita zanechala hluboký otisk ve vývoji nejenom západních států a stala se, jak si toho všiml i Lesslie Newbigin, „tou nejpronikavější světovou kulturou a zároveň jednou z kultur nejvíce vzdorujících evangeliu.“⁴⁹ I současná postmoderní kultura je velkou výzvou církvím, přináší však zároveň i nové příležitosti. Bohužel, až příliš často, konstatuje GOCN, se církve uchovávané ducha předchozí epochy stávají oázami tradicionalismu. Taková společenství se sice mohou nabídnout jako přístav pro mnoho lidí zmatených dynamickými procesy v současné společnosti, avšak za cenu ztráty schopnosti svědčit o evangeliu srozumitelným způsobem.

49 Ibid., 25.

2.2.2 Situace církví po rozpadu křesťanstva

Pojmy *křesťanstvo*,⁵⁰ *konstantinismus* či *corpus Christianum* GOCN označuje vzájemně provázaný vztah mezi církví a státem. Díky privilegovanému postavení církve se jí dostalo možnosti prodchnout celou společnost křesťanskými hodnotami a vzorci chování, podílet se na utváření sociálního řádu, chodu a charakteru veřejných institucí i na politické moci, což vedlo mnohé k tomu, aby výsledek tohoto procesu označili za křesťanskou kulturu či civilizaci. Tento proces se nevyhnul ani Severní Americe, přestože měl svá specifika.⁵¹ I na tomto kontinentu byly církve primárním činitelem ve veřejném životě. Vliv církví zasahoval do všech složek společnosti a jedině díky tomuto významnému překryvu církve a společnosti bylo možné (zejména v případě USA) mluvit o „křesťanském národě“. Zejména od 60. let 20. století v americké společnosti prudce akcelerovaly procesy sekularizace a individualizace, které způsobily kolaps této staré „křesťanské kultury“ a které církev postupně začaly vytlačovat z role „kaplana kultury“⁵² na okraj veřejného života.

GOCN reflektuje novou situaci církví, které musejí chtít nechtě přijmout své menšinové postavení spojené se ztrátou vlivu na většinovou společnost.

50 Termínem *křesťanstvo* překládám angl. *Christendom*. Význam, jenž v této práci pojem *křesťanstvo* nese, se tak zásadně liší např. od způsobu, kterým se tohoto termínu užívá v prostředí českého protestantismu, jež bylo silně ovlivněno prací Pavla Filipiho (1936-2015), profesora praktické teologie na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy (Cf. FILIP, *Křesťanstvo*). Filipi pojmu křesťanstvo užíval pro označení celé křesťanské ekumény, a není tedy nijak negativně předznamenán, jako je tomu v případě GOCN. Způsobu, jakým „křesťanstvu“ rozuměl Filipi, více odpovídá angl. *Christianity*, spíše než *Christendom* (za tuto poznámku děkuji doc. Timovi Noblemu, Ph.D.).

51 Např. ve Spojených státech amerických došlo velmi brzy k principiálnímu oddělení církve a státu. Přesto však lze podle GOCN mluvit v případě USA o setrvávajícím „funkčním křesťanstvu“ – církvi byla např. ponechána některá privilegia, a i přes odluku církve a státu mnohé církve nepolevily ve své snaze ovlivňovat společenské a politické dění v zemi po způsobu předchozích staletí.

52 GUDER, ed., *Missional Church*, 78/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 43.

Doba „symfonie“ církve a státu, často označovaná jako doba křesťanstva, pomínula a vyústila v post-křesťanskou, odcírkevněnou kulturu. Církev však tento proces dostatečně nereflektují a pořád zůstávají v zajetí staré mentality křesťanstva. GOCN tento stav nazývá „funkčním křesťanstvem“. Guder a spol shrnuje:

Církev jak ve Spojených státech, tak v Kanadě utvořily typ funkčního křesťanstva v podobě pocírkevněné kultury. (...) Proto zde najdeme církve, které se hlásí o slovo na veřejnosti, abychom záhy zjistili, že už je nikdo nebere vážně. Jejich hlas ve Spojených státech byl umenšen na vrcholně soukromou a individualizovanou praxi víry, zatímco jejich hlas v Kanadě byl umlčen v upadající účasti nebo nominalizaci členstva v institucionalizovaných církvích.⁵³

Ve snaze zvrátit tento vývoj se pak mnoho církví pokouší o restauraci dřívějších poměrů. Guder však varuje církev před touto snahou. Je to snaha o návrat do „kulturního zajetí církve“, času kompromisů církve s většinovou kulturou a zvěstování okleštěného evangelia. Na adresu těchto restauračních snah církví, které nejsou ochotné si připustit konec epochy křesťanstva, Guder říká:

Z pohledu teologie toto přetvořené křesťanstvo setrvává na okleštěném pojetí evangelia, které se soustředí na individuální spásu, osobní morálku a církev jako privilegovanou enklávu vykoupěných. Má tendenci zakonzervovat opomíjení Božího království jako jádra evangelijní zprávy, což je nedostatek, který byl typický pro probuzenecké křesťanství v posledních třech staletích.⁵⁴

GOCN tak vyzývá k rozchodu s mentalitou křesťanstva a radikálnímu přehodnocení ekleziologie, která vezme vážně jak závazek věrnosti evangeliu o příchodu Božího království v Kristu, jemuž je povolána vydávat svědectví celou svou existencí, tak i novou historickou situaci církví:

53 GUDER, ed., *Missional Church*, 60.

54 GUDER, *Called to Witness*, 30.

Je fascinující, že křesťanská hnutí jak na post-křesťanském⁵⁵ Západě, tak v mnoha oblastech za hranicemi Severního Atlantiku, jsou v mnoha směrech blíže situaci raných křesťanských společenství prvního a druhého století: menšinová, marginalizovaná, často bezmocná a konfrontovaná s náboženským pluralismem, který je často velmi útočný a ohrožující. Evangelium ukřižovaného Ježíše Krista je opět v obou těchto kontextech vpravdě „skandálem“ a „bláznovstvím“. (...) Po staletí obyvatelé [žijící v epoše] křesťanstva nevěděli, co Petr myslel tím, že adresoval svou první epištolu „cizincům a přistěhovalcům“.⁵⁶

Církev „stále se reformující“ se musí neustále vracet k základu své existence. I v této nové době se musí odvážit nově uchopit svou identitu zvláštního lidu povoláního k účasti na naplňování Božích záměrů se světem.

55 Orig.: „post-Christendom“.

56 GUDER, *Called to Witness*, 31n.

„Zatímco klasická definice křesťana zní, že křesťan je ten, kdo žije a těší se z dobrodiní evangelia, [toto tvrzení] je nezbytně nutné podrobit radikální misijní redefinici: Křesťan je povolán být svědkem Božího díla uzdravujícího smíření uskutečněném v Ježíši Kristu a být tímto svědkem v povoláném společenství.“

Darrell L. Guder⁵⁷

3. Církev jako alternativní společenství povoláné svědčit o příchodu Božího království

Obsahem předchozí kapitoly bylo líčení vývoje hnutí GOCN a krize, ve které se v důsledku dějinného kulturního vývoje ocitly současné severoamerické církve. Hnutí GOCN reaguje na tuto novou situaci a svým bádáním chce přispět mj. k zásadnímu přehodnocení misiologických a ekleziologických východisek, která dosud určovala sebepojetí a z toho i vycházející aktivity církví. Jednou ze základních tezí hnutí GOCN je, že církve z krize nelze vyvést za pomoci metodických nástrojů či jiných „technických“ řešení; problém spočívá hlouběji, než kam mohou tyto metodické nástroje dosáhnout. Současný problém církve je problém její identity a určení – je to krize „duchovní a teologická“⁵⁸ a jako taková se nedá vyřešit izolovanými vnějšími zásahy do struktur církve či změnou portfolia jejích aktivit a misijních strategií. Je třeba znovu prozkoumat evangelijní základy, které církve zrodily, na kterých církve stojí a které určují její bytostný misijní charakter.

57 GUDER, *Called to Witness*, 174n.

58 GUDER, ed., *Missional Church*, 3.

3.1 Povolání církve k účasti na Boží misii

Hnutí GOCN vychází ve své snaze o vypracování misijní ekleziologie z konceptu *missio Dei*: „Naučili jsme se mluvit o Bohu jako o ‚misijním Bohu‘. Naučili jsme se tudíž chápat církev jako ‚vyslaný lid‘. ‚Jako mne poslal Otec, tak já posílám vás‘ (Jan 20,21).“⁵⁹ Koncept *missio Dei* je pro GOCN klíčovým východiskem jeho misijní ekleziologie.

Podání vývoje konceptu *missio Dei* se GOCN věnuje pouze velmi okrajově, zmíním tedy jen pár základních informací.⁶⁰ Termín *missio Dei* vnesl do ekleziologické diskuse Karl Hartenstein (1894-1952) v roce 1934, avšak základní myšlenka *missio Dei*, která pak byla a dosud je živě rozvíjena, byla vyslovena již roku 1932 v proslovu Karla Bartha (1886-1968) adresovaném Braniborské misijní konferenci. Velkým milníkem v rozvoji tohoto konceptu byla konference Světové rady církví ve Willingen (1952). Dnes je *missio Dei* široce přijímáno nejenom v okruhu církví sdružených ve Světové radě církví, ale i v římsko-katolických i evangelikálních kruzích.⁶¹ GOCN se pochopitelně silně vymezuje proti té interpretaci *missio Dei*, která hluboce ovlivnila misiologickou diskuzi v 60. a 70. letech 20. století a která vyústila v marginalizaci role církve v Božím plánu spasení.⁶²

⁵⁹ Ibid., 4.

⁶⁰ Historickému vývoji konceptu *missio Dei* se v rámci GOCS věnuje snad pouze Darrell L. Guder (cf. *Continuing Conversion*, 18n; *Called to witness*, 21, 26).

⁶¹ Není zde dostatek prostoru pro bližší vypsání vzniku a následného vývoje tohoto konceptu, který rozhodně nebyl neproblematický. Tomuto tématu jsem se mj. věnoval ve své diplomové práci obhájené roku 2017 na MF Norwegian School of Theology *Missio Dei: Laying a Foundation for a Missional Ecclesiology of the Church of the Brethren*. O vývoji konceptu *missio Dei* také pojednává velmi rozsáhlá (především zahraniční) literatura.

⁶² Jako typický představitel této interpretace je často zmiňován nizozemský misiolog Johannes Ch. Hoekendijk (1912-1975).

Koncept *missio Dei* představuje zásadní reorientaci misiologické a ekleziologické diskuze, která proběhla ve 20. století. GOCN se ztotožňuje se slovy jihoafrického misiologa Davida J. Bosche (1929-1992), který pregnančně vystihl podstatu této celkové změny perspektivy:

Misii chápeme jako odvozenou z té nejhlubší podstaty Boží. Je tedy umístěna do kontextu učení o Trojici, nikoliv ekleziologie, či soteriologie. Klasické učení o *missio Dei*, totiž že Bůh Otec vysílá Syna a Bůh Otec se synem vysílají Ducha, je rozšířena, aby pojala ještě jeden „pohyb“: Otec, Syn a Duch svatý vysílající do světa církev.⁶³

Z tohoto pohledu tkví podstata církve právě v její „vyslanosti“, povolání k účasti na Boží misii, jejíž cílem je spása světa. Chápeme-li misii jako způsob bytí trojjediného Boha a jeho působení v dějinách za účelem uzdravení odcizeného stvoření a znovunastoletí Boží vlády pokoje,⁶⁴ pak je misie primárně Boží iniciativa, ke které trojjediný misijní Bůh zve i svou církev, jež má v Božím plánu spasení světa své nezadatelné místo. Většina badatelů sdružených v hnutí GOCN by jistě dala za pravdu slovům reformovaného teologa Daniela Miglioreho (1935), kterého ve své studii cituje Guder:

63 BOSCH, *Transforming Mission*, 390, in: GUDER, ed., *Missional Church*, 5. Identický Boschův citát ve zkrácené formě uvádí také: GUDER, *Called to Witness*, 22.

64 Je důležité zmínit, že *missio Dei* GOCN chápe podvojně: Za první jako perichoretický vzájemně se prolínající vztah všech osob Trojice, za druhé jako Boží spásné jednání v dějinách. Zároveň GOCN podvojně rozlišuje Boží misii vyjádřenou v aktu stvoření a spasení: „Jak Boží akt stvoření, tak Boží odhodlání uzdravit své vzpurné stvoření jsou důvodem dějin spásy, které se odvíjejí od Abrahama dále“ (GUDER, *Continuing Reformation of the Church*, 32). Takto podvojně chápané formy *missio Dei* by se v žádném případě neměly oddělovat. Poněkud tedy překvapí, že v publikaci řady GOCS *StormFront: The Good News of God* zcela chybí trojiční dimenze *missio Dei* a o Boží misii pojaté coby Božím díle stvoření téměř mlčí, přestože v jiných publikacích GOCS se na ni zcela nezapomíná. Obecně je však dimenze Boží misie vyjádřené v díle stvoření v pracích GOCN rozvinuta nedostatečně.

Trojediný Bůh, který žije věčně ve vzájemné sebedávající lásce, si přeje zahrnout stvoření do tohoto společenství lásky. Přijímání toho druhého, které charakterizuje život Trojice na vší věčnosti, se napřahuje k nám. Bůh zve stvoření k podílu na trojediném životě lásky a společenství prostřednictvím Božích misí Slova a Ducha. V misi Ježíše Krista Bůh odpouští hříšníkům a otevírá jim cestu ke smíření s Bohem a druhými lidmi a v misi Ducha svatého Bůh nás zmocňuje k účastenství na životě daleko sahající a sebedávající lásky trojediného Boha. Misie církve má svůj základ a model v tomto Božím vztahování se ke světu, této *missio Dei*, Boží misionářské aktivitě.⁶⁵

Boží misie se neodehrává mimo tento svět, ale uprostřed lidských dějin, dějin spásy. Právě na líčení těchto dějin spásy se v publikacích GOCN spotřebovalo mnoho inkoustu.⁶⁶ Bůh neponechal padlé stvoření svému osudu, ale opětovaně se pokouší přivést jej zpět k sobě. Boží soucit a láska ve vztahu k odcizenému stvoření se nejprve projevila vyvolením Izraele jako svatého Božího lidu, jehož prostřednictvím mají být požehnány všechny národy (cf. Gn 12,2-3). Vyvolení Izraele tak není hlavně privilegium, ale spíše zodpovědný úkol. Boží misie pak vyvrcholila příchodem Ježíše Krista na tuto zem. Prostřednictvím Ježíše z Nazareta, jeho služby, ukřižování a vzkříšení, Bůh plně zjevil svou vůli, smířil své stvoření se sebou samým a umožnil přístup k účastenství na eschatologické skutečnosti Božího království. Z daru Ducha svatého se zrodila církve, jejímž úkolem je svědčit o této nové skutečnosti, která, přestože v Kristu již přišla a působí, stále ještě čeká na své úplné dovršení.

Mluví-li tedy někteří autoři v GOCN o potřebě „teocentrické rekonceptualizace křesťanské misie,⁶⁷“ či tvrdí-li, že jejich práci charakterizuje „trojiční

65 MIGLIORE, *The Missionary God*, 18, in: GUDER, *Called to Witness*, 28.

66 Krátké a výstižné sumáře lze najít např. v GUDER, ed., *Missional Church*, 4 a GUDER, *Called to Witness*, 21n; s poměrně rozsáhlými expozicemi se lze setkat v GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 28-48 a v BROWNSON et al., *StormFront*, 11-29. Mimo tyto pasáže však *missio Dei* implicitně provází jako základní předpoklad většinu literární produkce GOCN.

67 GUDER, ed., *Missional Church*, 4, cf. GUDER, ed., *Missional Church*, 81/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 47.

misio-centricita,⁶⁸ mají na mysli právě zasazení existence církve a jejího svě-
dectví do kontextu Boží misie:

[P]odstata i misie církve jsou zakotvené v podstatě a misijní aktivitě trojjediného Boha. Misii církve je mít účast na směřující lásce trojjediného Boha, který se vztahuje k padlému světu v Kristu Ježíši a mocí Ducha svatého přivádí cizince a nepřátele do Božího nového a trvalého společenství.⁶⁹

Jen misijní církev je vpravdě církví a jen taková církev je bytostně misijní, jejíž existence je zcela určována Božím povoláním k účasti na společenství vzá-
jemné sebedávající lásky všech tří Božích osob a jejich spásném působení
ve světě.

3.2 Orientace na Boží království

„Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu“
(Mk 1,15; Cf. Mt 4,17). Těmito programovými slovy, proklamací dobré zprávy
o Božím kralování⁷⁰ a výzvou k obrácení, započal Ježíš svou veřejnou činnost.

68 GUDER, *Called to Witness*, xv.

69 Ibid., 22.

70 Ve svých výkladech kroužících kolem řeckého termínu *basileia tou theou*, který je v českém prostředí překládán jako „království Boží“, upřednostňuje GOCN užití angl. překladu „God’s reign“ před (zřejmě častěji užívanou) alternativou „God’s kingdom“. „Království Boží“ („God’s kingdom“) sice GOCN ponechává ve všech svých biblických citacích, avšak jinak vcelku důsledně mluví o „Božím kralování“ („God’s reign“). Slovo „reign“, které lze česky příhodně přeložit právě jako „kralování“, podle GOCN lépe vyjadřuje dynamickou povahu termínu *basileia*, neboť se primárně vztahuje k samotnému aktu vládnutí a panování: „Současné užívání slova ‚kralování‘, věříme, je příliš statické, politické a archaické pro to, aby bylo právo tomuto termínu; až příliš usnadňuje ztotožnění *basileia* s pozemskou entitou, jako je třeba křesťanstvo, nebo konkrétní struktury církve“ (GUDER, ed., *Missional Church*, 94, pozn. 22/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 59, pozn. 22). Přestože jsem přesvědčen, že dynamiku slova „reign“, na které GOCN tak záleží, nejlépe vystihuje české podstatné jméno slovesné „kralování“, v mnoha případech jej nelze užít, neboť z hle-

V tomto evangeliu, které na svět přišlo s osobou a v osobě Ježíše Krista, tkví podstata církve.⁷¹ Právě původ církve v evangeliu je klíčem k její identitě.⁷² Ptát se po tomto původu však rozhodně neznamená dívat se pouze zpět do historie:

Avšak říkáme-li, že podstata církve se nachází v jejím původu v evangeliu, neříkáme tím, že se pouze ohlížíme za počátky církevní historie. Evangelium, které bylo pro Ježíše soustředěno v prohlášení, že Boží království se přiblížilo, je eschatologické povahy. Evangelium strhává závoj z přicházejícího Božího království, a tak odhaluje horizont světové budoucnosti. Evangelium vykresluje příchod Ježíše a zejména jeho smrt a vzkříšení jako rozhodující a vpravdě eschatologickou událost ve světových dějinách. Proto je společenství, jehož počátky tkví v tomto evangeliu, „eschatologickým společenstvím spasení.“ Jako takové „pochází ze zvěstování Boží vlády – Boží kralování je jeho počátkem i jeho základem.“ Směřuje kupředu k odhalenému završení Božího království – Boží kralování je jeho cílem, jeho omezením, i jeho soudem.⁷³

Tam, kde Duch svatý dává zaslechnout povolání k účasti na této eschatologické skutečnosti Božího království, tam, kde se v moci Ducha na tuto dobrou zprávu ve víře odpovídá a kde na základě této zprávy dochází k zásadní životní reorientaci, tam se rodí církev. Pro život církve je tak charakteristický

diska českého jazyka by některé formulace vyzněly velmi nezvykle. Ve většině případů tedy setrvám u překladu „království“, „kralování“ pak užiji tam, kde to bude z hlediska českého jazyka a kontextu vhodné. Tím, že užiji pro překlad „reign“ jak „království“, tak „kralování“, zachovám alespoň částečně připomínku na dynamickou povahu tohoto pojmu. Rozkolísání překladu je pak cenou obětovanou za plynulost textu. Tam, kde se překlad „království“ skutečně zakládá na podst. jm. „kingdom“, bude to pro úplnost uvedeno v poznámce.

71 Cf. KÜNG, *The Church*, 22-24, in: GUDER, ed., *Missional Church*, 86/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 51.

72 Cf. BROWNSON et al., *StormFront*, 52.

73 GUDER, ed., *Missional Church*, 86/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 51-52; Guder/Hunsberger zde cituje: KÜNG, *The Church*, 116, 133.

„životní styl neustálého obrácení“,⁷⁴ nepřetržitého naslouchání a odpovídání na evangelium o Božím svrchovaném a milostivém kralování nad světem.

Ovšem, co konkrétně Boží kralování znamená? Přestože na tuto otázku neexistuje definitivní odpověď, GOCN se jí snaží přiblížit několika způsoby. S odkazem na starozákonní očekávání lze přicházející Boží vládu chápat jako vládu pokoje:

Shalom, tato zastřešující vize budoucnosti, znamená ‚pokoj‘, avšak ne pouze pokoj jako zánik všech nepřátelství. Shalom spíše představuje překypující blahobyt Božího lidu, který žije [zaštitěn] smlouvou Boží starostlivé péče a milosrdné vlády.⁷⁵

Pro tuto Boží vládu pokoje je charakteristická spravedlnost a radost projevující se v oslavě.⁷⁶ Je to vláda tvořící novou zemi a nové nebe. *Shalom*, nové stvoření, smíření, ospravedlnění, odpuštění, obnova, uzdravení – všechny tyto soteriologické termíny opisující Boží spásné jednání, které se plně vyjevilo v osobě Ježíše Krista, vztahuje GOCN k eschatologické skutečnosti Božího království.

Ježíš evangelium nejenom hlásal, On ho také ztělesnil: „Když Bůh vzkřísil Ježíše z mrtvých, zvěst a zvěstovatel splynuli, král a království⁷⁷ se spojili.“⁷⁸ Evangelium proto není pouze o Kristu, evangeliem je Kristus sám:

[J]ežíš, kterého zvěstovali jako vzkříšeného Krista a Boha, živého Pána národů, ztělesňoval poselství vyřčené svými ústy. Ježíšova dobrá zpráva, že Boží vláda se přiblížila, je oděna významem jeho pokračující přítomnosti jako zmrtvýchvstalého, vládnoucího a oslaveného Pána. Věřit v Ježíše Krista také znamená, věřit [poselství] Ježíše Krista o Boží vládě.⁷⁹

74 GUDER, ed., *Missional Church*, 86/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 52. Cf. GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*.

75 GUDER, ed., *Missional Church*, 91/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 56.

76 Ibid., 91/56.

77 Orig.: „kingdom“.

78 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 44.

79 GUDER, ed., *Missional Church*, 88/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 53, kurzíva původní.

Toto ztotožnění staví hráz některým sekulárním interpretacím Božího království, které mají tendenci oddělit království od toho, který jej ztělesnil, a vytvořit z něj pouhý sociální program (jakkoli Boží království obsahuje i sociální aspekt), či projekt za zlepšení světa, který bychom mohli v duchu osvícenského optimismu dále budovat a rozvíjet.⁸⁰ Znovu a znovu GOCN zdůrazňuje, že Boží království není z tohoto světa, ale přichází k nám jako dar. Nový zákon mluví o tom, že ho lze přijmout (např. Lk 18,17), že může být dáno (Lk 12:32), přijato jako dědictví (Mt 5,5), nebo že do něj lze vstoupit (Lk 18,24-25).⁸¹ Nelze z něho udělat revoluční politický projekt, který by bylo možné ustavit lidskou snahou. Boží království přichází na svět nerozlučně spojeno s osobou Ježíše Krista, vrcholným Božím sebezjevením. On uvádí nový věk – věk Boží vlády, který se sice ještě překrývá s věkem současným, ale nezadržitelně spěje ke svému završení, ke kterému dojde při Kristově *parousii*:

Království Boží zcela určitě povstává jako Boží misie smíření se stvořením, kterého bylo dosaženo ve smrti a vzkříšení Ježíše. (...) Bůh, který vládne cestou kříže a vzkříšení, potírá mocnosti hříchu a smrti, které mrzačí stvoření, jež bylo na počátku dobré. Budoucí Boží království se v předstihu prolamuje jako první vlašťovka budoucnosti světa, který má být plně a definitivně smířen s Bohem.⁸²

Boží království zjevené v Kristu se vlomilo do světa jako předzvěst jeho budoucího naplnění. Církev o Letnicích zrozená z Ducha svatého je povolána na této nové skutečnosti participovat, v ní mít svůj základ a o ní svědčit. Církev existuje jako eschatologické společenství bytostně spjaté s Kristem a v moci Ducha svatého vydávající svědectví o Božím záměru se světem. Církev má

80 Ibid., 93/58; HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 94; GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 125.

81 GUDER, ed., *Missional Church*, 94/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 59; HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 94; BROWNSON et al., *StormFront*, 40.

82 GUDER, ed., *Missional Church*, 91/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 56.

tak svůj původ v Kristově evangeliu o příchodu Božího království a orientuje se v anticipaci budoucího završení Boží vlády nad světem, tohoto nejzazšího cíle *missio Dei*.

3.2.1 Okleštění evangelia: Zapomenutost na Boží království a svědecké povolání církve

V Ježíši Kristu se Boží království prolomilo do světa. Je nadějí a příslibem pro celý svět, nejen pro hrstku „spasených“: [C]írkev Ježíše Krista není účelem či cílem evangelia, je spíše jeho nástrojem a svědkem. Boží misie obestírá celý svět.⁸³ Je smutnou skutečností, že se církvi toto vědomí Boží vlády jako naděje pro celý svět často ztratilo ze zřetele a orientaci na Boží království nezřídka nahradila pouze starost o to zajistit si vlastní posmrtnou blaženost. Až příliš často církve zapomínala a stále zapomíná na univerzalitu Boží misie, jíž má být součástí. Tato zapomenutost na skutečnou šířku, délku, výšku i hloubku evangelia (cf. Ef 3,18), všeobjímajícího záběru Božího spásného jednání, připravila cestu upjatému a egoistickému individualismu úzkostně se zabývajícím jedinou otázkou: Kde budu trávit věčnost? Zřejmě s největší intenzitou se tomuto tématu věnuje Guder, který sleduje dlouhý vývoj změny v chápání evangelia, posunů v soteriologických důrazech a ztráty eschatologické dynamiky v průběhu dějin církve.⁸⁴ Hrot jeho polemiky směřuje především vůči církvi po konstantinském obratu, který podle Gudera (a vůbec GOCN jako celku) v následujícím vývoji nejvíce přispěl k zastření misijní identity církve:

Po tři sta letech od svého počátku křesťanské hnutí vstoupilo do kulturní fáze zvané „konstantinizace“, ve které se stalo oficiálním a chráněným náboženstvím evropského a středomořského světa. (...) Postupně se zájem vznikající křesťanské teologie posouval od evangelia pojatého jako události k formulaci definovaného systému víry. V Novém zákoně a raných apoštolských společenstvích se kladl důraz na svědectví Ježíši Kristu jako vládnou-

83 GUDER, ed., *Missional Church*, 5.

84 Cf. GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 97-141; GUDER, *Called to Witness*, 67-70.

címu a kralujícímu Pánu, jehož království⁸⁵ přicházelo a stále má ještě přijít. Nyní se ve vývoji klasického křesťanského myšlení evangelium stávalo více a více systémem pravd, přičemž si notně vypomáhalo metafyzickými kategoriemi a definicemi helénistických filozofií. (...) Význam měl přednost před vztahem; metafora nahradila zkušenost, pravda se stala ideou, která byla více než osoba, a to dokonce více než ta, která řekla, „Já jsem ta pravda“.⁸⁶

Po svém povýšení na státní náboženství vstoupilo křesťanství do nového období, jehož kritika je pro GOCN charakteristická.⁸⁷ GOCN si dobu rané církve nechce příliš idealizovat – netvrdí že raná církev byla zcela bez chyby. Všímá si však, že v nastupující epoše se její problémy prohloubily a navíc vyvstaly mnohé další.⁸⁸

Jedním z nejvážnějších problémů „konstantinovské církve“, jehož náběhy lze spatřovat již v době předkonstantinovské a jejíž důsledky přetrvávají dodnes, navíc umocněné duchem osvícenského individualismu, je podle GOCN redukce eschatologie a soteriologie. Eschatologie a soteriologie jsou spojené nádoby, změna důrazů v jedné oblasti se nutně projeví i ve druhé. Podle GOCN je pro Nový zákon charakteristický silný eschatologický náboj – v jeho středu je evangelium o příchodu Božího království v Kristu, které sice již přišlo, ale zcela dovršeno bude až v čase budoucím. Pro eschatologickou skutečnost Božího království je zásadní jak toto „již“, tak ono „ještě ne“ („*already – not yet*“). Církev však ztrácela cit pro tento průlom věčnosti do času, pro napětí, které charakterizovalo křesťanskou existenci v překryvu mezi novým a starým věkem:

85 Orig.: „kingdom“.

86 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 106n.

87 I přes svou hyperkritickou prezentaci „konstantinovského“ křesťanství GOCN uznává, že „Bůh nebyl v křesťanstvu nepřítomný – ne nijak více než za doby dlouhých a nepřilíš povznášejších dějin izraelských králů. Byl laskavě a mocně přítomný v našich dlouhých dějinách“ (GUDER, *Called to Witness*, 69).

88 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 103-105.

Více a více se budoucí čas Božího království⁸⁹ začínal chápat jako věčnost, která očekává křesťana po smrti. (...) Napětí křesťanského svědectví mezi „již“ a „ještě ne“ krále a království⁹⁰ bylo nahrazeno výzvou věřit v „již dovršené věčné království⁹¹ Kristovo“ reprezentované na zemi církví a jejími svátostmi, které čeká věřícího ve své dokonalé podobě v nebi. (...) Budoucí naděje vzkříšení všech věřících byla upozaděna představou paralelních existencí – existence pozemské (časnost) a existence nebeské (věčnost), jež jsou spolu vertikálně vztažené. „Lidská očekávání se zaměřila na nebe, raději než na tento svět a Boží působení v dějinách; namísto toho, aby se těšili na budoucnost, vzhlíželi k věčnosti.“⁹²

V důsledku tohoto posunu se služba církve soustředila především na to, aby člověk za prahem smrti nedošel věčného zatracení, ale blaženosti v Boží přítomnosti na věčnosti. Život se tak stal především přípravou na smrt a církev institucí zaručující svým věrným spásu. To zásadním způsobem pokřivilo i pojetí poslání církve:

Zápas o získání a udržení si spasení se stal prvořadou starostí, která nahradila biblické chápání povolání ke svědectví a misi. Postupem času se zvěst spasení téměř zcela oddělila od vydávání svědectví Božímu království⁹³, což mělo osudný důsledek v tom, že v průběhu staletí „téma Božího království⁹⁴ prakticky vymizelo z evangelizačních kázání“.⁹⁵

Ukazuje se tak, jak moc je soteriologický redukcionismus provázán se ztrátou citu pro eschatologický charakter novozákonní zvěsti. Ruku v ruce se stále se prohlubující zapomenutostí na Boží království církev ztrácela ze zřetele plnost Kristova evangelia a povědomí o misijní podstatě církve. Pojetí církve jako

89 Orig.: „kingdom“.

90 Orig.: „kingdom“.

91 Orig.: „kingdom“.

92 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 108n; Guder zde cituje: BOSCH, *Transforming Mission*, 197.

93 Orig.: „kingdom“.

94 Orig.: „kingdom“.

95 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 109. Guder zde cituje: MORTIMER, *Announcing the Reign of God*, xv.

společenství participující svým svědectvím na Boží misi se vytratilo a nastoupil důraz na *beneficia Christi*, osobní přínos Kristovy oběti pro křesťana:

Výhody spasení jsou odděleny od důvodu, pro který Boží milost v Kristu přijímáme: aby nás zmocnila jako Boží lid k tomu stát se Kristovými svědky. Tato zásadní dichotomie mezi dobrodiním evangelia a misí evangelia zakládá toto dalekosáhlé okleštění evangelia.⁹⁶

V důsledku okleštění evangelia se tak radikálně proměnilo pojetí církve a jejího úkolu – církev se uzavřela do sebe zaneprázdněna svým vlastním vnitřním životem. Následky tohoto vývoje jsou patrné i při pohledu na církev současnosti:

Zejména v Severní Americe se obdržení daru ospravedlnění už zjevně nepovažuje za pozvání k účasti na Božím životě uprostřed Božího lidu. V naší americké obrozenecké tradici zkušenost členství v církvi následuje až za obrácením; je to krok, který má na prvním místě podpořit a zachovat novou milost, do které člověk vkročil. V protikladu s tím však tvrdíme, že ospravedlnění a odpuštění jsou nezbytnou přípravou pro účast na Božím životě a misi. Jsou to prostředky, které mají sloužit většímu cíli, nikoli cíl sám v sobě.⁹⁷

Způsob, jak překonat výše ve zkratce nastíněnou, avšak zato hluboce zakoreněnou dichotomii mezi přínosem evangelia a povoláním ke svědectví, je znovuobjevit plnost evangelia a spolu s tím i misijní podstatu církve. Je třeba přehodnotit individualistickou soteriologii, dokořán otevřít dveře „eschatologické kanceláře“, nově se zabývat Božím záměrem pro stvoření, jež má plně určovat svědeckou roli církve v Božím plánu spasení. Jinými slovy, je třeba opět zasadit ekleziologii do rámce *missio Dei*.

96 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 120.

97 BROWNSON et al., *StormFront*, 48.

3.3 *Martyria*: Reprezentovat Boží království

Výše jsme vyslechli obžalobu konstantinské církve, jejíž dědictví podle GOCN stále přežívá na severoamerickém kontinentu v podobě „funkčního křesťanstva“. Jedná se o pojetí církve, které ztratilo ze zřetele plnost evangelia a spolu s tím i povědomí o svém povolání svědčit o Božím kralování. Právě o svědectví Božím kralování nyní půjde v dalším výkladu především:

[C]írkev reprezentuje Boží království. Toto je jiný způsob, jak vyjádřit základní myšlenku novozákonního pojetí svědectví, které je příslibem svěžího a celostního přístupu ke všemu z církevního života z misijní perspektivy.⁹⁸

Posláním církve je tedy svědectví, které spočívá v reprezentaci Božího království, které, jak již bylo řečeno, splývá v jedno se svědectvím Kristu, neboť on tuto skutečnost nejenom hlásal, ale i ztělesnil svým životem.

Svým důrazem na to, že církev je svědkem příchodu Božího království v Kristu (jakkoli je toto svědectví specifické tím, že svou účastí na smrti a vzkříšení Krista má církev na Božím království svůj podíl, a tak o něm vlastně svědčí již pouhou svou vlastní existencí), se GOCN vyhýbá nebezpečnému ztotožnění církve a Božího království, které nemá oporu v evangelijní zvěsti a často vedlo k nešťastnému církevnímu triumfalismu. Vymezuje-li se však GOCN ztotožnění církve a Božího království na straně jedné, na straně druhé staví hráz proti jejich oddělení (jak k tomu přispívala např. teologie J. Hoekendijka). Platí tedy zásada „rozlišovat, ale neoddělovat“. S odkazem na Mt 16,18-19 docházejí autoři *Missional Church* k tomuto tvrzení: „Zde je zřejmé, že církev (ekklesia) a Boží království (basileia) jsou rozdílné koncepce, a také, že tyto dvě [skutečnosti] jsou spolu těsně svázané.“⁹⁹ Charakter vztahu církve a Božího kralování, tak jak jej nalezneme napříč celou literární produk-

98 GUDER, ed., *Missional Church*, 100/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 65.

99 Ibid., 96/62.

cí GOCN, dobře vystihuje nizozemský biblista Herman N. Ridderbos (1909-2007):

Basileia [kralování, království] je velkým Božím dílem spasení, jehož naplnění a završení spočívá v Kristu; *ekklesia* [církev] je Bohem vyvolený a povoláný lid, který má podíl na blaženosti *basileia*. Logicky je na prvním místě *basileia*, nikoliv *ekklesia*... [*Basileia*] představuje všeobjímající perspektivu, označuje završení celých dějin, přináší jak milost, tak soud, má kosmické rozměry, naplňuje časnost i věčnost. V tomto všem je *ekklesia* lidem, který byl v tomto velkém dramatu v Kristu postaven na Boží stranu na základě Božího vyvolení a smlouvy.¹⁰⁰

Tvrzení, že církev má podíl na „blaženosti“ Božího království, se může zdát v napětí s kritikou, kterou GOCN vystavilo pojetí církve jako enklávy spasených, společenství těšícího se z Kristova dobrodiní. Lze se oprávněně ptát: jak se k sobě vztahuje skutečnost, že církev je povolána k účasti na Božím království a radosti ze svého spasení, ale zároveň toto privilegium nemůže vnímat jako cíl, nýbrž jako prostředek v naplnění Božího záměru se stvořením? Jako klíč k tomuto napětí mezi instrumentálním chápáním církve na jedné straně a pojetím církve jako elitního vyvoleného hloučku spasených, proti kterému stojí masy zatracených, na straně druhé, nabízí GOCN pojetí svědectví církve, které se realizuje jako reprezentace Božího království.

3.3.1 Církev jako znamení, předjímka, aktér a nástroj Božího království

Svědectví církve podle GOCN spočívá v reprezentaci Božího království. Tuto reprezentaci pak GOCN chápe ve dvojím smyslu – pasivním a aktivním. Zřejmě tím prvním.

Je-li církev věrná evangeliu, reprezentuje Boží kralování v pasivním smyslu slova jako jeho znamení a předjímka již pouhou svou existencí: „Stejně jako znamení představuje něco jiného než sebe samo a jako předjímka před-

100 RIDDERBOS, *The Coming of the Kingdom*, 354, in: GUDER, ed., *Missional Church*, 98/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 63; kurzíva i text v hranatých závorkách původní.

stavuje něco, co má ještě nastat, tak církev ukazuje mimo sebe na to, co se Bůh chystá dokonat.¹⁰¹ Život církve v její jinakosti, která je ovocem Ducha svatého, je svědectvím evangelium: „Život církve je její svědectvím. Svědectvím církve je její život. Otázka autentického svědectví je otázkou autentického společenství.“¹⁰² Církev jako eschatologická předjímka Božího kralování zpředměňuje to, co hlásá. Boží kralování se prostřednictvím tohoto společenství prodchnuté Duchem svatým stává, jakkoli vzhledem k porušenosti církve neúplně, viditelnou sociální realitou; církev jako „podobenství evangelia“¹⁰³ odkazuje k Božímu kralování jako k základu své naděje, ke které je každý ve víře zván a které samo společenství nese.

V aktivním smyslu slova pak církev představuje Boží kralování jako jeho činitel a nástroj. Církev tak aktivně vystupuje jako spolupracovník (Kol 4,11) a posel (2 Kor 5,20) Božího království. Jako společenství „představuje světu charakter Božího kralování, jeho nároky, požadavky a dary milosti.“¹⁰⁴ Jedním z klíčových způsobů, jakým církev naplňuje toto poslání je např. evangelizace:

Evangelizace je jádro, srdce a střed misie; spočívá ve zvěstování spasení v Kristu nevěřícím, v hlásání odpuštění hříchů, v povolávání lidí k pokání a víře v Krista, v pozvání stát se živými členy Kristova pozemského společenství a započít nový život v moci Ducha svatého.¹⁰⁵

Jak uvidíme později, podle GOCN je nedílnou součástí svědectví církve evangelizace, která je namířena jak mimo církev, tak i směrem do ní. Jako ilustrace toho, co pro GOCN představuje aktivní reprezentace Božího království, však zatím postačí.¹⁰⁶

101 GUDER, ed., *Missional Church*, 101/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 66.

102 KRAUS, *The Authentic Witness*, 156, in: GUDER, ed., *Missional Church*, 182.

103 GUDER, *Called to Witness*, 139-141; cf. BROWNSON et al., *StormFront*, 76.

104 GUDER, ed., *Missional Church*, 102/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 66.

105 BOSCH, *Evangelism*, 100, in: GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 25n.

Cíl, který GOCN sleduje těmito úvahami je zajistit holistické vnímání misijního úkolu církve. Zúžila-li by církev svůj svědecký úkol na pouhé misijní aktivity, zpronevěřila by se svému poslání, které zahrnuje nejenom to, co církev koná a hlásá, ale také i to, čím církev je. Nic ze života církve není její soukromou záležitostí, vše má přímo či nepřímo odkazovat ke skutečnosti Božího kralování, k Božímu jednání prostřednictvím Krista v moci Ducha svatého.

3.3.2. Od *Martyria* ke *koinonia*, *diakonia* a *kerygma*

Podle Gudera, který se ve svých závěrech v mnohém rád odvolává na Karla Bartha, nejlépe vystihuje podstatu křesťanské existence pojem svědectví (*martyria*).¹⁰⁷ Svě čtenáře při tom často odkazuje na slova zmrtvýchvstalého Krista, který o Letnicích rodící se církvi přislíbujíc: „Přijmete ale moc Ducha svatého přicházejícího na vás a budete mými svědky v Jeruzalémě, v celém Judsku, v Samaří a až na konec světa“ (Sk 1,8).¹⁰⁸ Podle Gudera koncept svědectví můžeme najít napříč mnoha spisy Nového zákona, ne pouze v teologii Lukášova evangelia a Skutků apoštolských.¹⁰⁹ Svůj výklad započítá upozorněním na skutečnost, že mluvíme-li o svědectví, nutně tak mluvíme o celé množině významů:

Je misijně provokativní, že tato množina slov zahrnuje výrazy pro osobu svědka (*martyr*, především ve Skutcích), svědectví svědkem tlumočené (*martyria*, *martyrion*) a proces vydávání svědectví, svědčení (*martyrein*, *diamartyresthai*). Tato množina významů nazna-

106 V souvislost s pasivní a aktivní reprezentací Božího kralování je vhodné zmínit přístup Lesslieho Newbigina, který mluvil o misijní dimenzi a misijní intenci církve: „Celý život církve (...) má misijní dimenzi, ačkoliv ne vše z toho má misii jako primární intenci“ (NEWBIGIN, *One Body, One Gospel, One World*, 21).

107 Cf. např. GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 131.

108 Titul jedné starší Guderovy knihy má dokonce svůj základ v citovaném verši ze Sk 1,8 (Cf. GUDER, *Be My Witnesses*).

109 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 55-59.

čuje, že křesťanské svědectví definuje identitu křesťana (proto tedy Karl Barth mluví o „křesťanu jako o svědku“), dopad, který mají tito lidé na lidskou zkušenost (jejich svědectví), a dynamický proces vydávání svědectví svým životem.¹¹⁰

Guder je přesvědčen, že svědectví, jehož základem je evangelium o „milostivém Božím jednání, které plodí takovéto svědky a jejich svědectví,“¹¹¹ či *missio Dei*, chceme-li,

[v] souhrnu definuje misijní povolání církve v Novém zákoně. Misie je svědectví. Konkrétně službu evangelizace, jádro misie, vystihneme a objasníme nejvíce odpovídajícím způsobem, uchopíme-li ji jako svědectví. Koncept svědectví nám poskytuje společnou misiologickou nit, která se táhne napříč jazykem Nového zákona a objasňuje misijní úkol církve. Slouží jako překlenující pojem, který navzájem propojuje zvěst (*kerygma*), společenství (*koinonia*) a službu (*diakonia*). Toto všechno jsou nezbytné složky svědectví, ke kterému je Duchem svatým uschopněná křesťanská církev povolána a vyslána.¹¹²

Koncept svědectví, který autoři *Missional Church* tak úzce svázali s Božím královstvím, tak tvoří svorník ostatních tří konstitutivních prvků církve. Traktování *koinonia*, *diakonia* a *kerygma* z perspektivy *martyria* je tak dalším charakteristickým rysem misijní ekleziologie v podání GOCN.

Tyto čtyři konstitutivní znaky církve s důrazem na *martyria* GOCN odvozuje od misie Ježíše Krista: „Konec konců, jeho misie představuje ten nejbezprostřednější a nejdokonalejší výraz Boží misie ve světě.“¹¹³ Ježíš Kristus je tak modelem misie; misie církve pak je v jistém slova smyslu komuniální *imitatio missiōnis Christi*, nápodobou Ježíšova pozemského uskutečňování Božího kralování v moci Ducha svatého. I to je jeden z důsledků Janova „velkého poslání“: „Jako mne poslal Otec, tak já posílám vás“ (Jan 20,21). V žádném případě se však nejedná o mechanické a bezmyšlenkovité napodobování vnější-

110 Ibid., 55.

111 Ibid., 62.

112 Ibid., 53.

113 GUDER, ed., *Missional Church*, 102/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 66n.

ho Kristova jednání, mnohem spíše se jedná o jednání v intenci celku Kristovy zvěsti, její novou aktualizaci, zachování „logiky jeho služby“ v moci Ducha svatého:

Ježíš si vybral a připravil společenství dvanácti učedníků jako předjímající zpodobnění Božího lidu, pokračování a rozšíření Izraele, Božího svědka národům. Vzkříšený Pán se zjevil svým zmateným učedníkům v Galileji a pokračoval v jejich utváření do [podoby] „misijního společenství“, „vyslaného lidu“, který byl k apoštolské službě uschopněn, když na ně sestoupil Duch, když zaslíbený Paraklétos vešel do jejich středu. Jejich přerod od učedníků k apoštolům byl Ježíšovým úmyslem pro vznik církve jako společenství, jež mělo „prodloužit logiku jeho vlastní služby nápaditým a tvůrčím způsobem uprostřed v mnoha ohledech nových a odlišných dějinných okolností.“¹¹⁴

Úkol církve tak již od samého počátku spočívá v hledání nejlepších způsobů, jak na Kristovo apoštolské povolání k vydávání svědectví světu odpovědět; vždyť „povolání ke Kristu musí být i povolání k jeho misii.“¹¹⁵ Klíčovým vodítkem je přitom sama *missio Dei*, jak se zjevila v Kristu Ježíši.

V následujícím výkladu se pokusím načrtnout další hlavní komponenty misijní ekleziologie GOCN. Zatímco dosud se můj výklad pohyboval spíše v obecnější rovině předpokladů, jejichž vynechání by však způsobilo neúnosnou deformaci celého předmětu této studie, pokusím se nyní představit práci GOCN i v jejich konkrétnějších důsledcích (jakkoli do detailů vzhledem k rozsahu práce není možné zabíhat). Strukturu následujícího výkladu budou určovat tři zbývající konstitutivní znaky církve, přičemž samozřejmě neopustím celkovou perspektivu, kterou udává povolání církve k *martyria*, povolání k vydávání svědectví *missio Dei*, jíž je církev sama součástí a jež je církvi i modelem, a tedy ani z toho vyplývající a výše deklarovanou orientaci k Božímu království:

114 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 50; Guder zde cituje: BOSCH, *Towards a Hermeneutic for Biblical Studies and Mission*, 76.

115 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 136.

[V]lastní misie církve musí získávat podněty ze způsobu, jakým se Boží misie rozvinula v poslání Ježíše Krista do světa za účelem jeho spásy. V tom, jakým způsobem Ježíš uskutečňoval Boží misii, zjišťujeme, že církev je povolána reprezentovat Boží království jako jeho společenství, jeho služebník a jeho posel.¹¹⁶

O tuto triádu – společenství (*koinonia*), služebník (*diakonia*) a posel (*kerygma*) –, tedy o to, čím církev jako Bohem vyslaný apoštol světa je, co církev koná a co církev hlásá, nám nyní půjde především.

3.4 Koinonia: Reprezentovat Boží království jako společenství

Církev uskutečňuje své svědecké poslání reprezentovat Boží království jako společenství. Úkolem církve je ztělesnit Boží kralování tak, že bude žít jako společenství cele pod jeho autoritou. Církev je povolána v moci Ducha svatého jako společenství následovat příkladu svého Pána, jehož život v moci Ducha svatého byl výrazem bezmezné důvěry v milostivou vládu svého Otce. Následující citát dobře vystihuje důraz na církev jako nový Boží lid; tento akcent na komuniální charakter svědectví společenství, jež žije pod Boží vládou, je v publikacích GOCN takřka všudypřítomný:

V Ježíši Kristu bylo Boží kralování přítomné zcela novým způsobem, protože žil v důvěře a oddanosti pod milostivou vládou svého Otce tak, jako nikdo před ním. Církev sdílí toto povolání spolu s Kristem, ačkoliv je v případě církve toto povolání korporativní, nikoliv individuální. Ježíš, který reprezentoval Izrael, je nyní reprezentován novým Izraelem, církví. Stejně jako Ježíš, i církev má ztělesnit Boží kralování tím, že bude žít pod jeho autoritou. Žijeme jako společenství smlouvy, specifické společenství, jemuž dalo vzniknout Boží kralování, aby představilo jeho hmatatelný charakter v lidské sociální formě. Ještě před tím, než je církev povolána, aby něco vykonala či říkala, je povolána a vyslána být jedinečným společenstvím těch, kteří žijí pod Boží vládou. Církev představuje prvotinu Božího lidu, kterému bylo odpouštěno a který také odpouští. [Tento Boží lid] byl shromážděn zpoza sutin zdí, které ho dříve rozdělovaly, ale nyní se zhroutily pod vahou kříže. Je to

116 GUDER, ed., *Missional Church*, 102/HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 67.

předzvěst nového lidství, které žije v ryzím společenství, zpodobnění vzájemnosti a celistvosti, po které lidstvo dychtí.¹¹⁷

Církev jako společenství těch, kteří mají v Duchu svatém účast na Kristově smrti a vzkříšení, a tedy i na Božím království, je již svou koinonickou nonkonformní existencí svědectvím světu.

3.4.1 Církev jako alternativní společenství

„Vy jste světlo světa“ (Mt 5,14), „město na hoře ležící“ (Mt 5,14), „sůl země“ (Mt 5,13) „rod vyvolený, královské kněžstvo, národ svatý, lid náležející Bohu“ (1 Pt 2,9), ale také „zvláštní lid,“¹¹⁸ „lid poutníků,“¹¹⁹ „alternativní či kontrastní společenství“¹²⁰, „paralelní společnost,“¹²¹ tyto všechny metafory (a v Bibli i publikacích GOCN jich lze najít ještě mnohem více) osvětlují identitu církve a její vztah k okolnímu světu. Podle Gudera má „eschatologické napětí mezi ‚již‘ a ‚ještě ne‘ (...) svou paralelu v napětí ve vztahu mezi společenstvím a jeho kulturním kontextem.“¹²² Slovy Karla Bartha, ke kterému se GOCN často a rádo hlásí: „Stejně jako již nepatří sami sobě, tak nepatří ani lidské společnosti, přestože nepřestávají být její součástí.“¹²³ Misijní ekleziologie GOCN klade důraz na církev jako na alternativní společenství, které představuje „alternativní kulturu“¹²⁴, neboť jeho občanství není v tomto světě. Církev, která je loajální Bohu coby jedinému pravému vládci a žije v perspektivě nového Božího stvoření, nutně vstupuje do konfliktu s „vládcí tohoto světa“ (cf. J 16,11) a kulturou většinové společnosti. GOCN takto vědomě

117 Ibid., 104/67.

118 DIETTERICH, *A Particular People*, 365n; cf. Iz 43,21.

119 Např. GUDER, ed., *Missional Church*, 204, 206.

120 Např. Ibid., 9; GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 130.

121 DAWN, *Reaching Out without Dumbing Down*, 279-281.

122 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 130.

123 Ibid.

124 GUDER, ed., *Missional Church*, 119.

navazuje na dědictví radikální reformace, což stvrzuje i svým důrazem na Ježíšovo kázání na hoře (zejména pak na blahoslavenství), které vykládá jako etiku Božího království.¹²⁵

Svět v pojetí GOCN není jenom dobrým Božím stvořením, ale také arénou, kde o svůj vliv zápasí „mocnosti a síly“ (Ef 6,12), které se zpronevěřily svému Bohem danému účelu. Tam, kde mocnosti přestanou sloužit Bohu, dostává se ke slovu idolatrie:

Samy o sobě nejsou síly ani zcela dobré, ani zcela špatné. Stvořil je Bůh; mají role, které jim byly určeny Bohem. Lidské vlády, na příklad, byly zřízeny Bohem, aby měly kontrolu nad zlem ve společnosti (Ř 13,1-5). (...) [A]však vlády, stejně jako jiné mocnosti, mají tendenci vyzvedávat samy sebe jako nejvyšší autoritu namísto Boha. V takovém případě se mocnosti stanou modlářskými.¹²⁶

Nejenom vlády, ale i celá lidská kultura, společnost a její instituce a technologie, se v momentě, kdy se stanou absolutními, propůjčují modloslužbě, a tak se i ony stávají nástrojem nepravosti. Tyto „mocnosti“ nikdy nejsou neutrální. Kristus tyto ničivé síly demaskoval a nad nimi zvítězil, přesto stále ještě hrají důležitou roli ve světě. Církev je povolána na základě Kristova vítězství zpochybňovat politický, ekonomický či sociální *status quo* tam, kde dochází k modloslužbě, a mít se na pozoru před tím, aby se sama nedostala do jeho zajetí.

Fenoménu kultury věnuje GOCN zvláštní pozornost. Je zřejmé, že neexistuje žádná „bezkulturní církev“. Bylo by mylné se domnívat, že církev se může zcela odpoutat od většinové kultury, nebo že existuje nějaké kulturně neutrální evangelium. Evangelium vždy vnímáme prizmatem určité partikulární kultury. V žádném případě se však evangelium v této kultuře nerozpouští:

125 Cf. Ibid., 137-141; BROWNSON et al., *StormFront*, 105-129. Je však třeba zmínit, že vykládat indikativ blahoslavenství jako etický imperativ je exegeticky velmi problematické.

126 GUDER, ed., *Missional Church*, 111.

Zvěst o Božím království, evangelium, se vždy sděluje za pomoci myšlenkových konstrukcí a zvyklostí, které převládají v kulturním prostředí církve v konkrétním čase či místě. Avšak když tato zvěst skutečně formována Duchem svatým, pak zároveň odkazuje za současné myšlenkové formy a zvyky dané kultury ke specifické kultuře Božího kralování, které zvěstoval Ježíš. Z tohoto důvodu je církev vždy bikulturní – je zběhlá v jazyce a zvycích kultury, která ji obklopuje, svůj život však orientuje dle jazyka a etiky evangelia.¹²⁷

Lze tedy říci, že církev jako společenství odkazuje ke kultuře Božího království. Církev sice žije „ve světě, ale ne ze světa“.¹²⁸ Potvrzuje ty prvky kultury, které jsou ve shodě s evangeliem, a zároveň odhaluje modloslužbu a hřích, které nabývají v kultuře konkrétních forem. Církev je ve své podstatě nonkonformní společenství. Evangelium má moc proměňovat i celé kultury, církev toho má být svědectvím. Guder a spol. shrnují:

Církev je povolána být tímto společenstvím – ne ovládaná modloslužebnými mocnostmi, ne konformní selskému rozumu kultury, jež ji obklopuje, ale utvářející svůj život a službu podle Ježíše Krista, jeho života, jeho smrti a jeho moci vzkříšení. (...) Podstata svědectví církve světu je toto nekonformní angažmá ve světě. (...) Tato nekonformita se světem – a konformita Kristu – je součástí toho, co Nový zákon vyjadřuje, když říká, že církev je svatá.¹²⁹

Církev jako svatý lid představuje alternativní společenství tváří v tvář větší nové společnosti. Její oddanost Kristu ji často vede do napětí s hodnotami domácí kultury. Je-li církev věrná Kristu, pak bude pro své okolí cizorodým prvkem – bude např. mluvit jiným jazykem, zastávat jiné ekonomické principy a jiné pojetí moci. A nebude je zastávat toliko slovy, bude je skutečně žít. Před logikou vládců tohoto světa upřednostní ve svém středu a ve vztahu ke světu logiku Božího kralování tak, jak ji poznala v Kristu.¹³⁰ Tato jinakost

127 Ibid., 114.

128 Ibid.

129 Ibid., 117.

130 Z tohoto pohledu církev nemůže být nikdy apolitická. Domyslíme-li toto tvrzení, pak pouze církev, jejíž „politika“ se zcela shoduje s politikou etablovanou, by snad mohla do-

církve je svědectvím evangelium; toto svaté „alternativní“ společenství církve je samo o sobě misijní: „Církev svým pospolitým životem představuje ostatním povahu Božího království. Církev je ukázka života pod Boží vládou ve věku, který má přijít, předchůdce nového Jeruzaléma, předzvěst nebeského banketu, znamení Božího království.¹³¹ Tento důraz pregnantně shrnuje výrok Lesslieho Newbigina ze závěru jeho *The Gospel in a Pluralist Society*, který zaznívá napříč mnoha publikacemi z dílny GOCN jako *cantus firmus* jejich misijní ekleziologie. Podle Newbigina v současné západní kultuře platí, že „jedinou hermeneutikou evangelia je sbor, který v něj věří.“¹³²

3.4.2 Kultivace misijního společenství Ducha svatého¹³³

Moc Ducha svatého se podle GOCN nevztahuje především, či dokonce výlučně, na jednotlivce. Duch svatý tvoří a obnovuje veškeré Boží stvoření (Ž 104:30). Duch svatý je duch života, „eschatologická skutečnost, dynamické uskutečňování eschatonu – Boží nejzazší budoucnosti, kdy ‚bude Bůh všechno ve všem‘ (1K 15,28). Eschaton představuje naplnění Božích stvořitelských záměrů.“ Tato životodárná a obnovující moc Ducha svatého se viditelně manifestovala ve vzkříšení Ježíše Krista a mají na ní podíl i ti, kteří byli pokřtěni v jeho smrt a vzkříšení. Duch svatý tak tvoří nové společenství víry, nové lidství, které je jako prvotinou Božího nového stvoření a svědectvím evangelia smíření, pokoje, spravedlnosti a naděje:

Tato komuniální skutečnost života ve svatosti, vzájemné podpoře a obětavé službě se v Novém zákoně nazývá *koinonia*. Představuje výzvu starému soutěživému řádu nezávis-

mněle tvrdit, že je církví apolitickou.

131 GUDER, ed., *Missional Church*, 128.

132 NEWBIGIN, *The Gospel in a Pluralist Society*, 234, in: GUDER, ed., *Missional Church*, 219; GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 136; GUDER, *Called to Witness*, 174; HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 99, 158; HUNSBERGER, *The Newbigin Gauntlet*, 14; LEDDY, *The People of God as a Hermeneutic of the Gospel*.

133 Základem tohoto oddílu je GUDER, ed., *Missional Church*, 142-182.

losti, sobeckých zájmů, osobních privilegií (...). Křesťanské společenství signalizuje nový řád spolupráce, vzájemné závislosti, sdílené odpovědnosti, vzájemného vyučování a vzájemnosti (...). V této nové společnosti věřících, kteří spolu studují, sdílejí se, jedí a modlí, je zaslíbené završení stvoření viditelné, hmatatelné a zakoušené, jakkoliv však ještě ne dokonané.¹³⁴

Spása podle GOCN spočívá již v těchto Bohem proměněných sociálních vztazích. Především společenství víry, a ne izolovaný jednatel, je „sférou eschatologického spasení v Kristu.“¹³⁵ Křesťanská vzájemnost, která je ovocem Ducha svatého, je „nakažlivá“ a zároveň nesměřuje pouze dovnitř církve, ale překypuje i mimo ní. GOCN želí toho, že církve často až příliš snadno přijala moderní dichotomii mezi soukromým a veřejným životem a uzavřela se svému okolí. Duch svatý však vede církve k tomu, aby byla svědectvím, a tak i zdrojem naděje, celému světu.

Tuto koinonickou vzájemnost, která má v pohledu GOCN zásadní misiologickou dimenzi, je třeba cíleně kultivovat, formovat, rozvíjet a obnovovat. Jako paradigmatickou výzvu k tomuto procesu kultivace misijního společenství si GOCN bere slova apoštola Pavla: „[P]rosím, abyste tomu povolání, kterého se vám dostalo, dělali čest svým životem“ (Ef, 4,1-2). Církve je společenství, kde se navzájem učíme a povzbuzujeme k tomu, aby náš život korespondoval s tím, k čemu jsme byli povoláni:

Plnost křesťanského života v Duchu nepramení bez toho, aniž bychom ji záměrně nekultivovaly. Prostřednictvím sociální interakce uvnitř Božího vyslaného lidu (...) se učíme, co to znamená vést život hodný našeho povolání.¹³⁶

Necírkevní křesťanství je podle GOCN *contradictio in adjecto* už jen proto, že zcela pomíjí skutečnost, že naše identita a naše vize se utvářejí ve vztahu k sociální skupině, jíž jsme součástí. Právě uvnitř společenství křesťanů se

134 Ibid., 145n.

135 Ibid., 147.

136 Ibid., 149.

učíme nahlížet svět prostřednictvím evangelijní zvěsti a být oním alternativním společenstvím Božího království ve vši konkrétnosti, být „[z]namením, předjímku, aktérem a nástrojem Boží směřující lásky a odpuštění (...)“¹³⁷

Způsoby, jakými se kultivuje misijní společenství, jsou mnohé: jsou to svátosti, společná četba a výklad Písma, naslouchání kázání, společné modlitby, převzetí odpovědnosti za vedení v různých oblastech služby, aktivní evangelizace, vzájemná výpomoc, společné hledání Boží vůle ve chvílích rozhodování, praxe smíření, pohostinnost vůči příchozím, atd.¹³⁸ Zejména křest, kterým se jedinec začleňuje do Božího lidu, a slavení Večeře Páně, která je společenství posilou v jeho životu a službě, patří mezi důležité aktivity, které zásadním způsobem ovlivňují sebepojetí církve a vyzbrojují ji pro její svědeckou službu ve světě.¹³⁹ Zároveň však nejsou tyto aktivity pouhými nástroji k formaci misijního společenství, ale jsou již samy o sobě svědectvím nového života pod Boží milostivou vládou.

3.4.3 Struktury misijní církve¹⁴⁰

Misijní ekleziologie v podání GOCN je ekleziologií „zdola“. V centru pozornosti stojí konkrétní společenství – sbor –, jež je součástí Boží misie na určitém místě. GOCN se však nevyhýbá úvahám nad konkrétní podobou těchto společenství, jejich vztahem vůči ostatním společenstvím v rámci jedné denominace a problematikou jednoty celé univerzální církve. Východiskem těchto úvah je však sbor a jeho úloha v *missio Dei*:

Základní forma křesťanského svědectví je společenství Ježíšových následovníků, kteří byli povoláni Božím Duchem a sjednoceni jako Boží lid na konkrétním místě. (...) Prvořadou výzvou pro organizační uspořádání církve je najít způsob, jak uspořádat život konkrétních

137 Ibid., 153.

138 Ibid., 153-159.

139 Ibid., 159-171.

140 Východiskem pro tento oddíl je GUDER, ed., *Missional Church*, 221-254.

společenství tak, aby mohla být věrným svědectvím v místě jejich působení, vždy v zodpovědném spojení s církví na celém světě.¹⁴¹

Začněme tedy u sboru, místního společenství věřících, které představují základní misijní strukturu církve.

Jeden ze základních předpokladů GOCN je, že „Boží misie se uskutečňuje skrze povolání a oddělení konkrétních lidí pro Boží záměry. *Missio Dei* je dějinné a konkrétní.“¹⁴² Cílem GOCN je tak toto porozumění církvi vycházející z *missio Dei* přetavit do konkrétních struktur církve. Zřejmě nepřekvapí, že GOCN zastává kněžství všech věřících. Skutečnost, že Duch svatý byl dán všem, je jeden z argumentů pro to, aby byla odmítnuta myšlenka, že je zapotřebí jakýchsi „mediátorů spásy“, privilegované kněžské elity, jež by měla zvláštní přístup k Bohu.¹⁴³ Zároveň platí, že povolání k apoštolskému úkolu vydávat svědectví Kristu ve světě platí všem pokřtěným – individuálně a především jako celému společenství –, ne jen malé hrstce těch, kteří pro to mají speciální obdarování.¹⁴⁴ Přesto se GOCN věnuje především vedoucím v církvi. Jejich úlohou je napomáhat formaci misijního společenství a povzbuzovat je k věrnosti evangeliu; jejich povoláním je připravit vyvolené k dílu služby (Ef 4,12).¹⁴⁵ Jakkoli GOCN zdůrazňuje potřebu dobrých vedoucích v církvi, zároveň varuje před modelem *solus pastor* a vyzdvihuje potřebu kolektivního vedení církve, které překonává rozdíl mezi laiky a klérem.¹⁴⁶

GOCN není jedním z těch hnutí, které by svou kritikou některých institučních struktur církve sledovalo jejich úplné odstranění a iluzorní návrat k církvi pojaté jako hnutí, které je občas vydáváno za normativní novozá-

141 Ibid., 233.

142 Ibid., 221.

143 BROWNSON et al., *StormFront*, 56.

144 Cf. např. GUDER, *Called to Witness*, 175.

145 GUDER, ed., *Missional Church*, 199n.

146 Ibid., 200.

konní model.¹⁴⁷ Institucionalizace církve byla nevyhnutelná: „Hnutí nezůstávají hnutími: buď se stanou institucí, nebo vymizí.“¹⁴⁸ Tento proces institucionalizace lze sledovat již v Novém zákoně. Problémem církve, soudí GOCN, není institucionalizace jako taková, ale spíše ztráta vědomí o misijním povolání církve, ztráta „tvořivého napětí“ mezi církví a většinovou kulturou. V tomto ohledu je GOCN mnohem bližší model „vyznačské církve“ než model církve lidové s velkým podílem nepraktikujících členů.

Při hledání organizačních struktur, které by odpovídaly povolání církve k účasti na Boží misii, chce GOCN vycházet z Bible, ke které přistupuje za pomoci misijní hermeneutiky.¹⁴⁹ Na základě svého studia Písma však GOCN nepředkládá žádný konkrétní závazný model organizace církve:

Misiologické čtení Nového zákona jasně ukazuje, že v tomto kontextu neexistovala pouze jedna jediná forma církve. Raná církev se vyvíjela a došla výrazu v mnoha různých organizačních uspořádáních.¹⁵⁰

GOCN si je vědomo plurality novozákonní podoby církve a dokonce označuje tuto pluralitu za žádoucí – církev v různých kontextech nabývá různých fo-

147 Jako příklad jednoho současného pokusu o romantický návrat k církvi Skutků apoštolských lze uvést např. v Evropě se rozmáhající hnutí „Poslední reformace“. Guder na adresu hnutí, které vystupují jako neinstituční říká: „Hnutí, která tvrdí, že nejsou institucemi, žijí v sebeklamu. Ve skutečnosti je pokus zatajit skutečnost instituce, pokus udržet si zdání hnutí, zatímco ve skutečnosti jako instituce funguje, velmi nebezpečný. Zdánlivá spontaneita, charismatická dobrodružnost a flexibilita takových skupin často maskuje vysoce manipulativní a autoritářské styly vedení, které nejsou vystaveny kontrolám a oponentuře, které mohou poskytnout otevřené instituční struktury“ (GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 187).

148 Ibid., 187; cf. GUDER, ed., *Missional Church*, 252.

149 Ve stručnosti tento hermeneutický přístup představuje např. Jaroslav Vokoun (*Číst Bibli zase jako Bibli*, 70-72).

150 MINEAR, *Images of the Church in the New Testament*, 88, in: GUDER, ed., *Missional Church*, 224. Tuto pluralitu novozákonních modelů církve dobře popsal např. Pavel Filipi (*Církev a církve*, 42-50).

rem. Co však novozákonní církve k utváření svých forem a struktur vedlo byla transformativní zvěst evangelia a snaha dostat svému misijnímu povolání ve světě. Tvrzení, že je možné a žádoucí pouze aplikovat určitý vybraný novozákonní model církve, je naivní a zároveň se zcela míjí intencí Nového zákona. V zásadě však platí, že

[p]řestože žádná partikulární tradice organizace [církve] nemůže legitimně tvrdit, že její viditelná forma odpovídá novozákonní církvi, svědectví Písma zjednává jasnost v tom, že všechny struktury, které umožňují společenství vykonávat své poslání a účastnit se církevní praxe společně všem následovníkům Ježíše, mohou vznášet nárok posloupnosti z prvotní církve.¹⁵¹

Cílem tedy není napodobit konkrétní historický model novozákonní církve, ale pokračovat v organizační kreativitě ve snaze v dané situaci co nejlépe vyjádřit novost života v Božím království:

Výzvou, se kterou se církevní struktury musí utkat, je, jak umožnit misijnímu společenství věrně fungovat ve svém specifickém kulturním kontextu. Jinak řečeno, struktury církve by měly inkarnovat svou zvěst do svého prostředí.¹⁵²

Ať jsou tedy již struktury církve jakékoli, je důležité, aby neochromovaly misijní povolání církve. Tyto struktury plní pouze služebnou roli: „Misijní ekleziologie v sobě budou vždy zahrnovat organizační formy, avšak neměli bychom se na ně dívat jako na podstatu církve“¹⁵³ Jako nevhodné a v posledku jako důsledek kompromisu církve se státní mocí považuje GOCN např. centralizované hierarchické struktury církve, které vychází z monarchického modelu vládnutí.¹⁵⁴ Jako velmi příhodné se jí naopak jeví takové formy organizace, které respektují svébytnost místních společenství, ale zároveň je vedou do tolik potřebného společenství mezi sebou navzájem. Cílem GOCN

151 GUDER, ed., *Missional Church*, 226.

152 Ibid., 227.

153 Ibid., 71, 229.

154 Ibid., 229.

není izolovaný a nikomu nevykazatelný sbor, ale misijní pospolitost všech společenství.¹⁵⁵

Událost Letnic dala vzniknout církvi jako „celosvětovému multikulturnímu společenství svědků.“¹⁵⁶ Přestože GOCN považuje za ohnisko Boží misie partikulární společenství, tato partikularita v žádném případě nevyklučuje univerzalitu:

Boží lid ve vší své kulturní rozmanitosti můžeme považovat za univerzální pospolitost [všech] společenství. Partikulární společenství je ve své podstatě výraz církve katolické. Mezi veškerými partikulárními sbory je společné pouto, vztah, který je nedílnou součástí jejich povolání a věrnosti. Tento vztah je důsledkem Božího aktu povolání církve za svědka Kristu: „Jedno tělo a jeden Duch, k jedné naději jste byli povoláni; jeden je Pán, jedna víra, jeden křest, jeden Bůh a Otec všech, který je nade všemi, skrze všechny působí a je ve všech“ (Ef 4,4-6).¹⁵⁷

Partikulární společenství, které GOCN ve své misijní ekleziologii přisuzuje primát, nelze izolovat od celku Kristovy církve. Denominační a naddenominační struktury by však měly vycházet od misijního povolání církve coby místního společenství, nikoliv naopak:

Teologická formace misijní propojenosti církve by měla mít odstředivý charakter. (...) [M]ěla by se pohybovat směrem ven od partikulárního společenství k celku církve ve vší své rozmanitosti. Toto je důležitá dimenze priority partikulárního misijního společenství v naší teologii a praxi. Toto by tedy měl být i postup v rozvíjení misijní ekleziologie. (...) Z misijní perspektivy tyto pojící struktury náležejí k podstatě církve jako Božího lidu [po-

155 George R. Hunsberger rozlišuje mezi žádoucím kongregacionalismem a nežádoucím kongregacionismem: „Kongregacionalismus‘ se vztahuje k takovému systému církevního zřízení, který zachovává autonomii místního sboru. Na rozdíl od toho ‚kongregacionismus‘ si podržuje smysl pro vzájemnost a vykazatelnost sborů, ale zdůrazňuje, že misie a identita církve nabývá své formy nejsvébytněji v místním sboru“ (HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 39/HUNSBERGER, *Sizing Up the Shape of the Church*, 342n).

156 GUDER, ed., *Missional Church*, 248.

157 Ibid.

volaného] k Boží misii. Přispívají, doplňují, a dokonce završují svědectví partikulárního misijního společenství.¹⁵⁸

Do popředí se tak dostává otázka jednoty církve. Důvodem jednoty, vzájemné provázanosti konkrétních společenství v rámci jedné denominace a širší ekumeny, je svědectví světu. Ve své velekněžské modlitbě Kristus vyprošuje pro své následovníky jednotu. Tato jednota však nemá účel sama v sobě, má být znamením pro svět: „[A]by byli uvedeni v dokonalost jednoty a svět aby poznal, že ty jsi mě poslal a zamiloval sis je tak jako mne“ (J 17,23b), modlí se Kristus. Církev je povolána překračovat hranice a bourat zdi, které rozdělují lidská společenství. Způsobů, jakými církev vyjadřovala vzájemnou provázanost ve svých strukturách je více. Jedním z nich byl např. již proces kanonizace Písma:

Nebyl to proces, který by uskutečňovaly místní sbory, jenž by byly na ostatních nezávislé. Spíše to byla provázaná církev, která propojila místní společenství v regionálních strukturách různého druhu, jež dosáhla katolického uznání těchto Písem. Normativní svědectví Písma autentizovalo tento proces. (...) Kanonizační proces byl misijním svědectvím multikulturní církve prvního století.¹⁵⁹

Další příklad struktur, kterými církev vyjadřovala vzájemnou provázanost, je formulace konfesí, zejména těch ekumenických. Avšak i reformační konfese či misijní ekleziologie, která se v Římsko-katolické církvi prosadila v dokumentech druhého vatikánského koncilu, jsou podle GOCN dokladem úsilí o misijní provázaní církve ve snaze osvědčit svou věrnost evangeliu. Podle GOCN je „[c]írkevní historie plná příkladů osobitých forem svědectví, které mohla vydat pouze prostřednictvím struktur misijní provázanosti.“¹⁶⁰

Jak již bylo řečeno výše, tyto struktury „vzájemné provázanosti“ mají vždy instituční charakter, který může církevní účast na *missio Dei* posilovat, nebo ji

158 Ibid., 249.

159 Ibid., 251.

160 Ibid., 252.

naopak podvazovat. Cílem GOCN je, aby ty instituční struktury církve, které neodpovídají misijnímu povolání církve k účasti na Boží misii, byly zásadním způsobem revidovány. I když GOCN nepředkládá žádný závazný model instituční podoby církve (pluralitu církevních struktur považuje za legitimní), jako vodítko při revizi stávajících forem organizace a utváření nových by mohl sloužit jejich výklad čtyř znaků církve Nicejsko-cařihradského vyznání.

3.4.4 Misijní interpretace znaků církve podle Nicejsko-cařihradského vyznání¹⁶¹

Podle Nicejsko-cařihradského vyznání věříme v „jednu, svatou, všeobecnou a apoštolskou církev“. Výkladovou zvláštností GOCN je, že tyto znaky vykládá jako přídavná jména slovesná.¹⁶² Ze statických pojmů tak vytváří pojmy dynamické: církev je sjednocující, posvěcující, smiřující a zvěstující. U tohoto dynamického výkladu se však GOCN nezastavuje:

Tento konstruktivní návrh nás posouvá mnohem blíže tomu, jakým způsobem rozvíjet misijní ekleziologii, protože se soustředí na dynamické jednání Božího Ducha v církvi a skrze církev, než aby lpěl na abstraktních pojmech definujících církev. Navrhujeme však jít ještě o jeden krok dál. Abychom zachytili bytostný charakter misijního povolání církve, nicejské znaky by se měly číst a chápat v obráceném pořadí.¹⁶³

Pojďme si nyní ve stručnosti představit, jak GOCN vykládá jednotlivé znaky církve Nicejsko-cařihradského vyznání prizmatem misijní ekleziologie.

Apostolicita církve znamená, že církev existuje jako zvěstující společenství. Apostolicita církve nespočívá pouze ve věrnosti apoštolskému učení, ale také, a pro GOCN předně, ve věrnosti apoštolskému misijnímu působení. Cílem veškeré apoštolské služby bylo svědčit o evangeliu Ježíše Krista. Tento zájem

161 Východiskem pro tento oddíl je GUDER, ed., *Missional Church*, 254-264. V podobném duchu jsou však znaky církve traktovány i v GUDER, *Called to Witness*, 84-88; 197-203.

162 Ve svém přístupu se autoři *Missional Church* inspirovali od amerického misiologa Charlese Van Engena (1948).

163 GUDER, ed., *Missional Church*, 255.

určoval podobu a působení novozákonní církve. Apostolicita tedy neznamená pouhý souhlas s apoštolským naučením, ale vyžaduje nasazení, odvahu přijmout mandát Kristova vyslance, zvěstovat evangelium slovy i činy a ztělesnit evangelium v podobě společenství věřících. Takto chápaná apostolicita musí formovat jak konkrétní společenství věřících, tak jejich vzájemnou provázanost v rámci denominace a celé univerzální církve. Takto pojatá apostolicita církve je zároveň klíčem pro výklad zbývajících třech znaků, které dále specifikují, co je jejím obsahem.

Katolicita církve znamená, že církev je smiřující a zároveň smířené společenství. Katolicita církve podle GOCN spočívá v tom, že „každé partikulární společenství vědomě odkazuje za sebe k celosvětové církvi jako plnému výrazu díla Ducha svatého, který povolává a utváří Boží lid.“¹⁶⁴ S odkazem na setkání Světové rady Církvi v Uppsale (1968) vymezuje katolicitu jako „kvalitu, kterou církev vyjadřuje plnost, integritu a celistvost života v Kristu.“¹⁶⁵ A k tomu dodává:

Partikulární misijní společenství je katolické, když způsob, jakým slouží Kristu, odpovídá evangelium, a zároveň uznává, že toto není jediný způsob jak být křesťanským společenstvím. Tak přispívá ke smíření celé církve tím, že se soustředí na centrum evangelia: osobu a dílo Krista, naději evangelia a zaslíbený příchod Božího království, který již započal v apoštolské misii.¹⁶⁶

Způsob, jakým GOCN traktuje katolicitu, lze velmi dobře vystihnout za pomoci konceptu jednoty coby „smířené rozdílnosti“ s tím, že katolicita legitimuje právě onu rozdílnost. Autoři *Missional Church* tak již ve svém výkladu katolicity výrazně předjímají své pojetí církevní jednoty. Katolicita církve tak chrání církev před nebezpečím záměny jednoty za uniformitu.

164 Ibid., 257.

165 WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Uppsalla Speaks*, 13, in: GUDER, ed., *Missional Church*, 257.

166 GUDER, ed., *Missional Church*, 257.

Podobně, ale v něčem možná přeci jenom výstižněji, vykládá katolicitu Darrell L. Guder ve svém *Called to Witness*:

Apoštolské povolání je a od Letnic i vždy bylo multikulturní, mnohojazyčné i rozmanité ve svých strukturách. Kontextuální diverzita, ne instituční uniformita, je podstatou jednoty, kterou hledáme.¹⁶⁷

Podle Guder „katolicita‘ církve odkazuje ke globálnímu a mezikulturnímu misijnímu pověření“¹⁶⁸, a je tak výrazem „nekonečných možností překladu evangelia.“¹⁶⁹ Zatímco autoři *Missional Church* při výkladu katolicity zdůrazňují *jednotu* v rozmanitosti, Guder v *Called to Witness* zdůrazňuje hlavně *rozmanitost* v jednotě.

„Svatost církve je vyjádřena způsobem, jakým konkrétní společenství rozumí samo sobě a svému úkolu coby komunita oddělená pro Boží misi,“¹⁷⁰ píše autoři *Missional Church*. Misijním povoláním církve je posvěcovat své okolí, a tak být svědectvím světu o přicházejícím Božím království. V církvi přebývá Duch svatý, který ji posvěcuje, aby se sama mohla stát nástrojem Božím, a tak napomáhat uzdravení Božího stvoření:

Misijní společenství uskutečňuje své poslání tím, že posvěcuje prostřednictvím svého svědectví. Toto posvěcení se manifestuje skrze praxi odpuštění, úsilí o uzdravování a smíření, působení pokoje, lásky, spravedlnosti a následování Kristových šlépějí (...). Společenství zmocněné Božím Duchem posvěcuje, když slouží Bohu a Božím dětem jako pokračující vtělení Kristovy lásky a zve ostatní k tomu, aby se přidali k tomuto povolání.¹⁷¹

Posvěcení církve se musí projevit za zdmi kostela v konkrétní službě potřebným. Misijní církev je osvobozena od sebestředného úsilí o posvěcení jako zvláštní vnitřní duchovní stav; naopak má o něj usilovat proto, aby se

167 GUDER, *Called to Witness*, 199.

168 Ibid., 85.

169 Ibid., 199.

170 GUDER, ed., *Missional Church*, 258n.

171 Ibid., 259.

mohla plně zapojit do nezištné služby světu, který tak bude posvěcovat svou přítomností. Výzva k takovéto službě světu, povolání „být posvěcením“, by měla hrát ústřední úlohu v utváření církevních struktur i rozpočtů církvi: „To, co náš svět potřebuje zakusit, jsou instituce, jejichž rozhodování a jednání je utvářeno Boží láskou zjevenou v Kristu.“¹⁷²

Posledním znakem je jednota, kterou GOCN chápe jako povolání církve být společenstvím, které sjednocuje. „Apostolicita církve, vyjádřena v její katolicitě a svatosti, může vyústit v jednotu,“¹⁷³ říká GOCN. Skutečně není náhodou, že moderní ekumenické snahy mají svůj počátek v misijním úsilí církve.¹⁷⁴ Ukazuje se tak, že společné misijní úsilí vede církev k jednotě, která nabývá konkrétních viditelných forem. Nejhlubší základ jednoty však tkví v Kristově díle smíření: „Katolicita církve a jednota církve jsou dvě strany apoštolské pravdy, protože nás smiřuje Kristus, a my jsme tak učiněni jedno v Kristu.“¹⁷⁵ Společenství církve je společenství lidí smířených v Kristu, společenství vzájemné služby a odpouštějící lásky, která překonává veškerá lidská rozdělení. Tato vzájemnost začíná a uskutečňuje se především v rámci společenství víry; Kristus, který myl nohy svým učedníkům, je modelem vzájemné obětavé služby. Tradiční titul vyhrazený papeži coby služebníku služebníků Krista (*servus servorum Christi*) se vztahuje na každého věřícího.

Také církevní struktury by měly odrážet tento vztah vzájemné služby v těle Kristově. Vzájemná provázanost napříč jednotlivými společenstvími by měla prohlubovat vědomí sounáležitosti, sdílené odpovědnosti a solidarity a uschopňovat je k odvážnému svědectví Kristu, vládci pokoje, ve světě. To se samozřejmě týká jak institučních struktur jednotlivých sborů, celých denomi-

172 Ibid.

173 Ibid., 260.

174 Detailně se Guder zabývá vztahem misie a ekumenismu ve svém příspěvku *Missional Ecumenism: The Vision and the Challenge* (GUDER, *Called to Witness*, 178-203).

175 GUDER, ed., *Missional Church*, 260.

nací i mezidenominačních vztahů. Následující slova sice bezesporu odrážejí specifickou situaci na severoamerickém kontinentě (ostatně jako celá misijní ekleziologie GOCN), kde nalezneme jak zástupy vzájemně si konkurujících nedenominačních sborů fungujících na korporátních principech, tak tradičnější církve s více či méně centralizovanými hierarchickými strukturami, ale v zásadě jsou obecně platná:

Když církve ve svých rozmanitých strukturách předkládá světu svědectví soutěživosti, sváru, plýtvání a vzájemného odsuzování, pak nese svědčí o Kristu, který tvoří pokoj a boží zdi rozdělení. Viditelná církev je povolána Kristem a zmocněna Duchem svatým, aby byla jednou církví. (...) Stručně řečeno: rozumí Nový zákon církevní jednotě jako centralizované, hierarchicky organizované církevní struktury? Je to snad nějaký druh korporátní či byrokratické instituce, která poskytuje služby a definuje denominační identitu? Nebo je to řád společenství, sounáležitosti, sdílené služby a vzájemné podpory, která přenáší tuto církevní praxi do každé úrovně organizované církve?¹⁷⁶

GOCN se nespokojuje pouze s „duchovní jednotou“, jakkoli je důležitá, ale zdůrazňuje potřebu i jednoty viditelné – ztělesněné. To samozřejmě neznamená, že bychom měli vytvořit jedinou centrální instituci, která by v sobě zahrnula veškeré denominace.¹⁷⁷ Tato představa je zcela cizí i biblickému svědectví – jednotu církve není v Bibli opisována jako jednotu církevní organizace. Zároveň nás však evangelium vede k tomu, aby vnitřní jednotu církve nabyla i patřičných vnějších forem: „Jednota je svědectví.“¹⁷⁸

Takto interpretované znaky církve jsou výzvou, pozváním k revizi mnohých stávajících struktur církve, které začasť představují překážku v šíření evangelia, spíše než aby byly jeho konkrétním výrazem. Znaky církve nemají zůstat pouhou abstrakcí, církve musí hledat, jak apostolicitu, katolicitu, svatost a jednotu „vtělit“ do struktur své organizace, aby tak samy byly zvěs-

176 Ibid., 262.

177 Cf. GUDER, *Called to Witness*, 202.

178 GUDER, ed., *Missional Church*, 264.

tující, smířenou a smiřující, posvěcující a sjednocující pospolitostí všech společenství.¹⁷⁹

3.5 *Diakonia*: Reprezentovat Boží Království jako jeho služebník¹⁸⁰

Modelem církevní sociální praxe je pozemská služba Ježíše Krista. Pro GOCN je nemyslitelné, aby Kristova církev nenásledovala příklad svého Pána v jeho příklonu ke všem potřebným a strádajícím uvnitř křesťanského společenství i mimo něj. Ježíšovy skutky milosrdenství šly ruku v ruce s jeho zvěstí, a tak se stávaly znamením přicházejícího Božího království:

[Ježíšovy] skutky byly jednoduše něčím, co se muselo pod Boží vládou vykonat. Odkazují také k tomu, jaké záměry má Bůh se světem, když přijde Boží království. (...) Ježíšovy skutky odkazují k horizontu přicházejícího světa shalom – [světa] pokoje, spravedlnosti a radosti v Duchu svatém.¹⁸¹

Stejně jako život Kristův i život církve by se měl odvíjet od této eschatologické skutečnosti Božího království. Proto „církev reprezentuje Boží království svými skutky jako služebník Boží vášně pro život světa.“¹⁸² Tím, že má církev soucit s trpícím stvořením, účastní se na Božím hojení ran světa. Podobně jako Kristus i církev se musí nechávat ochotně vyrušovat konkrétními potřebami strádajících lidí a na tyto potřeby reagovat (Cf. Mk 1:35-45). Tak se skutky solidarity s lidmi a vůbec celým porušeným stvořením, které roz-

179 Cenným příspěvkem v diskuzi nad znaky misijní církve by mohl být způsob, jakým s nimi od 90. let 20. století pracuje Anglikánská církev (Cf. WALLS, ROSS, edd., *Mission in the 21st Century*). Pět znaků misijní církve v pojetí anglikánské církve ve svém příspěvku stručně představuje doc. Tim Noble, Ph.D., kterému vděčím za tuto poznámku (Cf. NOBLE, *Misiologie jako obor teologie: Úvod do problematiky*).

180 Základem tohoto oddílu je GUDER, ed., *Missional Church*, 104-106.

181 Ibid., 105.

182 Ibid.

hodně nezahrnují pouze jednotlivé skutky milosrdenství, ale např. i systematické zasazení se za spravedlivé zákony, zastání se marginalizovaných a všelijak pronásledovaných skupin obyvatel, iniciativy vyzývající k překonání nepřátelství mezi národy, výzvy k narovnání nespravedlivých socio-ekonomických struktur, atd.,¹⁸³ stávají znamením Božího kralování v Kristu, která jsou výzvou vši nespravedlnosti a bolesti, a zároveň pozváním k účasti na „alternativní kultuře“ lásky a vzájemnosti v Božím království. Na mnoha místech vyzdvihuje GOCN službu nepriviligovaným a důležitost svědectví formou praktikované solidarity. Stát na straně trpících a sloužit jim, zosobnit alternativní porozumění hospodářství a moci, a tak demaskovat nespravedlivé poměry panující ve společnosti, to vše spadá do praxe sociální etiky Božího království, která viditelně vyděluje církev ze světa, aby byla ve světě znamením Boží vlády spravedlnosti, smíření a pokoje.¹⁸⁴ Nasazení církve v konkrétní pomoci potřebným, ale i otázkách sociální spravedlnosti a v neposlední řadě také starost o celé Boží stvoření, jsou nezbytnou součástí svědectví církve.¹⁸⁵

3.6 *Kerygma*: Reprezentovat Boží království jako jeho posel

V centru Ježíšovy zvěsti stojí podle synoptických evangelií příchod Božího království. Ježíš přítomnost této eschatologické skutečnosti dosvědčoval svými slovy i skutky a vyzýval své posluchače k odpovědi: činění pokání na od-

183 Cf. *ibid.*, 106; BROWNSON et al., *StormFront*, 92-103.

184 Cf. např. GUDER, ed., *Missional Church*, 119-122; GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 137-139; BROWNSON et al., *StormFront*, 99-103; 112.

185 Diakonický rozměr církve není třeba dále rozvádět. Jakkoli je *diakonia* (a spolu s ní s ní i *kerygma*) pro GOCN velmi důležitou dimenzí misijní ekleziologie, největší důraz klade GOCN na *martyria* a *koinonia*. Protože v těchto posledních dvou znacích spatřují *proprium* misijní ekleziologie GOCN, věnují jim ve své práci i nejvíce místa.

puštění hříchů a nové životní orientaci ve světle tohoto milostivého Božího příklonu ke světu. Svými skutky přítomnost Božího království dosvědčoval, svým kázáním a vyučováním je (často za pomoci podobenství) vykládal, a tak Boží kralování svým posluchačům přibližoval a zval je ke vstupu do této sféry Boží vlády, kterou sám představoval. Autoři *Missional Church* o vztahu Krista k jeho zvěsti píše:

Pokud jeho vlastní přítomnost byla *znamením* Božího kralování a jeho skutky byly směrovky, které k ní ukazovaly, [Ježíšova] verbální proklamace významu jeho přítomnosti a jeho skutků k tomu připojuje *podpis*. Ježíš svými promluvami říká: „Tyto věci, které vidíte a slyšíte, znamenají, že Boží království přišlo mezi vás. Přijměte jej! Vstupte do něj!“¹⁸⁶

GOCN vychází z tohoto Ježíšova konání a analogicky jej vztahuje k církvi – poslu Božího království. Účast církve na Božím království ji zavazuje ke zvěstování. Slova musí nutně doprovázet vše, čím církev je a co církev dělá. Církev musí vydávat počet z toho, co zakládá její existenci a srozumitelně interpretovat důvody a cíle svého jednání:

Zvěstovat Boží kralování znamená připojit Ježíšův podpis; zdržet se zvěstování znamená ponechat vše ostatní v anonymitě, mnohoznačnosti a [otevřenosti] mylnému výkladu. Tento slovní podpis explicitně vyslovuje to, co je implicitně obsaženo v jiných znameních. Slovní vyjádření Ježíšova evangelia odstraňuje tuto mnohoznačnost a činí Boží kralování přístupné. Tak se účast na Božím království otevírá celému světu.¹⁸⁷

Církev jako apoštol světa zvěstuje dobrou zprávu, která ji sama nese. Jako společenství smířené s Bohem nabylo v Kristu novou identitu a vděčně žije s vědomím, že ne světští vládci, ale Boží vláda milosrdenství, spravedlnosti a pokoje v posledku určuje běh dějin. Tak může církev radostně ohlašovat, že „Boží království se přiblížilo“ a vyzývat k pokání a víře v evangelium (cf. Mk 1,15). Boží náruč je otevřená každému a církvi jako společenství těch,

186 GUDER, ed., *Missional Church*, 106n; kurzíva původní.

187 Ibid., 107.

kterým dal Bůh právo stát se Božími dětmi (J 1,12), dal Bůh také mandát zvat ke „svobodě nové identity v Božím novém stvoření,“¹⁸⁸ k životu pod Boží vládou smíření a pokoje:

Pokud naše bytí a jednání vůbec nějak ukazuje na přítomnost Božího kralování, zvěstování se nelze vyhnout. Pokud v tom, jak jsme jako církve, svět *vidí* Boží kralování a pokud prostřednictvím našeho konání spravedlnosti svět *okouší* jeho milostivou působnost, pak se výzva všem na světě k přijetí a uznání tohoto kralování musí naléhavě vyjádřit.¹⁸⁹

Kerygma, jako konstitutivní znak církve, je tedy pro GOCN opisem poslání církve být zvěstovatelkou evangelia ve verbální podobě. Stojí však za pozornost, že autoři *Missional Church* se v partiích, které hovoří o této „verbální proklamaci“, nápadně často vyhýbají užití pojmu *evangelizace*, který by se v tomto kontextu přímo nabízel. Vysvětlením této skutečnosti je přílišná zatíženost toho slova v důsledku ekleziocentrických strategií, jež podle GOCN často připomínají spíše vypočítavý nábor členů za pomoci marketingových metod, než pozvání ke společenství s Bohem.¹⁹⁰ Z tohoto důvodu se publikace *Missional Church* tomuto termínu snaží vyhnout a jiní autoři GOCN ve svých studiích vydaných v rámci COGS užívání pojmu evangelizace vždy doprovázejí poměrně obsáhlým výkladem o tom, co jím míní.¹⁹¹

188 Ibid.

189 Ibid., 107n; kurzíva původní.

190 Cf. např. GUDER, ed., *Missional Church*, 6, 85, 97, 201, 213.

191 Protože téma evangelizace i přes tyto rozpaky v GOCN nehraje nedůležitou roli, přišlo mi vhodné věnovat se jí blíže. Činím tak v příloze č. 3.

„Je zapotřebí, aby postmoderní model misie ve veřejném prostoru překonal kontrastní modely období moderny.“

Michael W. Goheen¹⁹²

4. Diskuze a zhodnocení

Po obsáhlé expozici, jejímž cílem bylo představit v hrubých rysech koncept misijní ekleziologie, následuje kapitola věnovaná diskuzi.¹⁹³ Jejím cílem je kriticky zhodnotit zásadní důrazy, se kterými GOCN k tomuto tématu přistupuje, a předpoklady, ze kterých vychází. Zajisté lze s GOCN polemizovat v jednotlivostech. Jsem však přesvědčen, že větším přínosem bude, zachováme-li si při hodnocení jistý nadhled a zůstaneme-li na rovině zásadních otázek týkajících se základních důrazů, předpokladů a celkového přístupu. Vyhneme se tak nebezpečí, že nám pro dílčí problémy unikne celkový obraz.

192 GOHEEN, „*As the Father Has Sent Me, I Am Sending You*“, 439.

193 Zajisté by bylo možné expozici konceptu misijní ekleziologie rozšířit mnohými směry. Představení specifického pojetí svátostí (sakramentologie) či pojetí úřadu v církvi by jistě zasluhovalo své místo. Bylo by možno více se zabývat otázkou veřejného charakteru bohoslužby či specifiky služby církve v postmoderní společnosti. Rovněž by se nabízelo představit a uvést do vzájemného vztahu různé příspěvky na poli misijní ekleziologie, jež vzešly z práce mnoha různých badatelů a následně byly publikovány ve sbornících vydaných v sérii GOCS, neboť tak se i ony staly součástí projektu misijní ekleziologie GOCN. Bylo by užitečné přihlédnout k nim v mnohem větším rozsahu, než v jakém se mi to povedlo výše. Jistě by bylo přínosné představit i nějaký konkrétní příklad misijního sboru, který by vhodně ilustroval témata zpracována zde jinak poněkud obecně. Navzdory skutečnosti, že omezený prostor této práce nedovolí výše vyjmenovaná témata a příspěvky rozpracovat a více rozvinout, jsem přesvědčen, že se mi podařilo vystihnout zásadní důrazy misijní ekleziologie GOCN a poskytnout tak dostatečný materiál nejenom k bližšímu seznámení s tímto konceptem, ale také k jeho zhodnocení a zdůvodnění svých závěrů.

V úvodu této práce jsem uvedl, že agenda GOCN se soustřeďuje na tři hlavní oblasti: církev, evangelium a kulturu. Protože GOCN svou misijní ekleziologii utváří v tomto vztahu, nelze od něj v této závěrečné reflexi odhlédnout. Tato kapitola je tedy rozdělena na dvě části: v první části se zaměřím na ekleziologii GOCN ve vztahu k *missio Dei*, ve druhé části se budu věnovat ekleziologii GOCN ve vztahu ke kulturnímu kontextu, v němž se utváří. Ve své podstatě tak v tomto postupu zohledním základní metodologické východisko GOCN, které prolínání a vzájemné ovlivňování těchto oblastí považuje nejenom za nezbytné, ale také za žádoucí.

4.1 Rámec misijní ekleziologie: *missio Dei*

Missio Dei je klíčovým teologickým východiskem GOCN. Odtud pramení specifické pojetí církve a její misijní identity. Nikolajsenovo shrnutí týkající se toho, jak GOCN *missio Dei* chápe, je přiléhavé a dobře poslouží další reflexi:

[N]etwork klade důraz na nitrotrojční vysílání – Otec vysílá Syna; Otec a Syn vysílají Duha; Otec, Syn i Duch vysílají do světa církev. Z toho vyplývá, že misie započíná u Boha, nikoliv u církve. Na jedné straně je podstatou a povoláním církve Boží vyslání církve do světa; na druhé straně se církev musí modlit a usilovat o to, aby byla součástí této Boží misie. Nikde v publikacích GOCN se Boží misie nevztahuje ke světu nezávisle na církvi. Objekt Boží misie je celé stvoření, avšak toto neznamená, že by Bůh neuskutečňoval svou misii ve světě nezávisle na církvi. Analogicky k Newbiginovi se Boží misie vztahuje k Izraeli, Kristu a církvi. Jak pro Newbigina, tak i pro GOCN je Bůh při díle ve světě, jmenovitě jako ten, kdo svět zachovává a vede. Objevujeme zde tedy základní dualitu mezi Božím jednáním v Kristu a církvi na jedné straně a Božím jednáním v padlém světě na straně druhé.¹⁹⁴

Nikolajsenův stručný souhrn se může pro komplexnost celé problematiky zdát poněkud zamotaný, místy až antitetický. Přesto poměrně dobře vystihuje

194 NIKOLAJSEN, *Missional Church*, 259.

důrazy, se kterými se u *missio Dei* v pojetí GOCN setkáváme a které mají dalekosáhlé důsledky pro jeho misijní ekleziologii.

Pokusím se tedy nejprve Nikolajsenův závěr objasnit a poté v konfrontaci s dílem Johna G. Fletta nastínit meze pojetí *missio Dei*, ze kterého GOCN při formulaci své ekleziologie vychází.

4.1.1 Boží misie jako *Missio Dei specialis* a *missio Dei generalis*

Dualita v pojetí *missio Dei*, kterou Nikolajsen správně pojmenoval, je ve své podstatě způsob, kterým GOCN vyjadřuje složitý vztah Boha, církve a světa v rámci *missio Dei*. Problematika tohoto vztahu je stejně tak klíčová, jako je problematická, neboť se týká vztahu Božího jednání prostřednictvím Izraele, Krista a církve na straně jedné, a Božího zachovávání, doprovázení a vedení svého stvoření na straně druhé. Norský misiolog Jan-Martin Berentsen (1939) zavedl pro rozlišení tohoto podvojného Božího jednání termíny *missio Dei specialis* a *missio Dei generalis*.¹⁹⁵ Velkým úskalím však bývá nevyjasněný vztah mezi tímto podvojným chápáním *missio Dei* a s tím spojená tendence upřednostňovat jedno pojetí před druhým, což ústí do různých ekleziologicko-misiologických řešení, která však nebývají příliš uspokojivá. V závislosti na tom, zda daný přístup zdůrazňuje *missio Dei specialis* či *missio Dei generalis* lze pak mluvit o ekleziocentrickém či kosmocentrickém pojetí *missio Dei*. Přestože GOCN ve svých publikacích samozřejmě *missio Dei generalis* uznává, s ohledem na způsob, jakým se vymezuje vůči kosmocentrickému pojetí (zastoupené např. dílem Johanesse Ch. Hoekendijka), a díky svému důrazu na *missio Dei specialis* lze interpretaci *missio Dei* v pojetí GOCN označit za ekleziocentrickou.¹⁹⁶

S problematikou dvojí interpretace *missio Dei* je spojená (a vlastně rozhodující, jak se ukáže dále) otázka vztahu *missio Dei* jako Božího nitrotrojičního

195 Cf. ENGELSVIKEN, *Missio Dei*, 496, pozn. 17.

196 Toto je i závěr Jeppeho B. Nikolajseny (*Missional Church*, 261).

bytí a Božího jednání ve vztahu ke světu, která se v Nikolajsenově shrnutí také ozývá. Zřejmě nejlépe celou problematiku rozpracoval původem novozélandský teolog John G. Flett (1972). Stručný nástin jeho práce bude cennou pomocí, neboť nám umožní kriticky posoudit misijní ekleziologii GOCN v jejích základech.

4.1.2. Ekleziocentrické a kosmocentrické pojetí *missio Dei* jako problém oddělování Božího bytí a Božího jednání

John G. Flett se zabýval problematikou ambivalence obsahu skrývajícím se pod označením *missio Dei* a spolu s tím různými pojetími misijní ekleziologie, která se z těchto odlišných koncepcí *missio Dei* vyvozují. V úvodní analýze svého článku *Missio Dei: A Trinitarian Envisioning of a Non-Trinitarian Theme*¹⁹⁷ Flett konstatuje:

Tvrzení, že „Bůh je misijní Bůh“ se zredukovaly na „Bůh je Bohem, který vysílá“. Georg Vicedom, na příklad, tvrdí, že biblický význam pojmu „vyslání“ v sobě „zhušťuje [celé Boží] dílo i jednajícího Boha, takže se celé dějiny spásy ukazují být dějinami *Missio Dei* (...).“ Vezmeme-li v úvahu současnou nadvládu janovského „velkého posláni“ a jeho zdánlivé spojení s trojičným dogmatem „*missio*“, je tento důraz pochopitelný. V pozdějším vývoji teologie *missio Dei* se však z „posláni“ stal způsob, jakým se pojednávalo ne Boží jednání, ale spíše rozsah zprostředkování mezi Bohem a světem. Tato soustředěnost na zprostředkování se rozvinula ve dvojí podobě: buď jako univerzální spojení mezi královstvím¹⁹⁸ Božím a dějinným pokrokem, nebo jako církev – skrze charakter jejího života a jednání -, přičemž se předpokládá náležitá zodpovědnost za překonání propasti mezi Bohem a světem. Ačkoliv se zdá, že jsou tyto formy od sebe navzájem odlišné, vycházejí ze stejného trojičního základu. Teologická podstata *Missio Dei* nejprve v prvním kroku předpokládá propast mezi Bohem a světem a tuto propast pak v druhém kroku překonává lidskými prostředky.¹⁹⁹

197 Flettův článek představuje hlavní tezi jeho obsáhlé práce *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*.

198 Orig.: „kingdom“.

199 FLETT, *Missio Dei*, 5n.

Způsoby, jak teologicky vyřešit problém přemostění propasti mezi Bohem a světem (a podle Fletta je již tento předpoklad zásadně chybný!) se tedy prosadily dva. Zatímco, velmi zjednodušeně řečeno, jedna strana chápala *missio Dei* ekleziocentricky podle schématu Bůh-církev-svět (důraz na „*missio Dei specialis*“), kdy církev slouží jako most, spojovací článek mezi Bohem a světem; druhá strana chápala misií kosmocentricky podle schématu Bůh-svět-církev (důraz na specifické pojetí „*missio Dei generalis*“) a zdůrazňovala Boží přímé spásné jednání v sekulárním světě, což činilo církev téměř nadbytečnou. Ekleziocentrické pojetí *missio Dei* vychází spíše z tradičního pojetí misie a podle Fletta v prostředí Mezinárodní misijní rady dominovalo od konference v Tambaram (1938) do konference ve Willingen (1952); kosmocentrické pojetí pak bylo charakteristické zejména pro idealizovaná politická hnutí zejména v 60. a 70. letech 20. století.

Jak naznačuje již titulěk článku, podle Fletta mají tyto rozdílné pozice, které se obě prezentují pod hlavičkou *missio Dei*, svůj původ v deficitní trojiční teologii. Zásadní problém *missio Dei* tedy nespočívá, jak se často mělo za to, v pneumatologii, ekleziologii, nebo eschatologii.²⁰⁰ Hlavní příčina tkví, tvrdí Flett, v oddělování Božího bytí od Božího jednání. Zatímco ekleziocentrické pojetí *missio Dei*, které vychází z důrazu na Boží aseitu, upřednostňuje Boží *bytí* před Božím jednáním v tom smyslu, že Boží „bytí spočívá v jeho jednání, avšak tak, že jeho jednání je sekundární jeho bytí,²⁰¹ kosmocentrické pojetí *missio Dei* upřednostňuje Boží *jednání* v tom smyslu, že Boží „jednání určuje jeho bytí – Bůh vstoupil do historie tak, že rozpustil své bytí ve svém jednání.“²⁰² Tato odlišná pojetí *missio Dei* nutně ústí i do odlišných ekleziologických koncepcí.

200 Cf. *ibid.*, 5.

201 *Ibid.*, 8.

202 *Ibid.*, 10.

Ekleziocentrický přístup, který vychází z Božího imanentního perichoretického bytí, spatřuje podstatu církve v účasti na Božím vnitřním sebedávajícím životě a teprve druhotně vyzdvihuje potřebu aktivní misie církve jako nástroje Boží spásy. Toto pojetí je velmi blízké tradičnímu chápání misie, neboť církvi v tomto pojetí připadá zodpovědná role být Bohem vyslané a věrné zprostředkovatelky mezi Bohem a světem. Jeho potíží však spočívá v tom, že tento přístup vyrůstá z přesvědčení, že „bytí církve předchází tomu, než si jí Bůh použije jako prostředek, jež má přinést evangelium světu, neboť i vlastní Boží život předchází jeho jednání.“²⁰³ Tato konstrukce má podle Fletta dva zásadní misiologicko-ekleziologické důsledky:

„Za prvé, pravé bytí církve a tedy i podstata jejího jednání jsou orientovány dovnitř. (...) Protože k Božímu životu patří, že sám sebe zjevuje, což je [důsledkem] přirozeného překypování jeho vlastních niterných vztahů, tak svědectví církve vyvstává jako gestalt – přirozené překypování – dovnitř orientovaných úkonů, které budují společenství do odpovídající sounáležitosti. Podle tohoto scénáře má vnější svědectví církve formu stále se zintenzivňujícího zaměření na svůj vnitřní život. Za druhé, pravé bytí církve je odlišeno od jejího pohybu směrem do světa, což je odlišnost tak zásadní, jako rozdíl mezi věčností a časností.“²⁰⁴

Podle tohoto pojetí tedy svědectví církve spočívá prvotně v její samé existenci a její poslání k aktivnímu svědectví ve světě přichází až dodatečně.

Kosmocentrický přístup, který „rozpouští“ Boží bytí v Božím jednání naopak zdůrazňuje imanentní Boží působení v dějinách na úkor Božího bytí o sobě, čímž smazává rozdíl mezi Bohem a světem. *Missio Dei* se tak stává „imanentním principem světových dějin“²⁰⁵ V pozadí tohoto přístupu stojí chvályhodná snaha „zdiskreditovat představu, že Bůh je příčinou, jež pouze vyvolala misijní pohyb; pohyb, který Bůh následně postoupil zprostředkují-

203 Ibid., 9.

204 Ibid.

205 Ibid., 10.

cím aktérům, zatímco sám se odebral na odpočinek.“²⁰⁶ Jedná-li Bůh nezprostředkovaně v dějinách, vylučuje se tím problematické tradiční chápání poslání církve být „spojnicí“ mezi Bohem a světem a misii církve se tak dostává žádoucího zdůvodnění, jež spočívá v její účasti na Božím pohybu ve světě. Problematické ztotožňování dějinných procesů s Božím jednáním však nebylo prosto panteizujících tendencí; církev se stala pouhým „dovětkem“ a její misie se vyprofilovala jako svého druhu pouhý sociální aktivismus.

Souhrnem lze říci, že problematickou jednostranností ekleziocentrického přístupu, který vychází z tradičního pojetí misie, je předpoklad propasti mezi Bohem a světem, který je za pomoci církve třeba překlenout, a neudržitelné chápání misie jako něčeho, co přistupuje k církvi až dodatečně. Achillovou patou přístupu kosmocentrického je problematické ztotožňování dějinných událostí s Božím jednáním a odstavení církve v Božím jednání se světem na druhou kolej. Ukazuje se tak, že tyto dvě protichůdné interpretace *missio Dei*, a v důsledku toho i různé chápání církve a jejího poslání, vychází z deficitního trojičního učení. Flett v souvislosti s ekleziocentrickým přístupem tvrdí, že Boží jednání patří z podstaty k Božímu bytí od věčnosti, nepřichází až dodatečně. Vztaheno na církev to pak znamená, že církev „neexistuje před svým posláním, které si později přisvojí. Stejně tak církev neexistuje odděleně od něj, takže ani nepřipadá v úvahu otázka, zda-li by se ho měla, či neměla, církev zhostit.“²⁰⁷ Platí tedy, že „stejně jako je Boží pohyb ve stvoření je vlastní jeho bytí, tak je misijní určení společenství křesťanů ve světě a pro svět vlastní její podstatě.“²⁰⁸ Na adresu kosmocentrického přístupu pak Flett tvrdí:

206 Ibid.

207 BARTH, *The Church Dogmatics*, IV/3.2, 795, in: FLETT, *Missio Dei*, 9n.

208 FLETT, *Missio Dei*, 10.

Ačkoliv je Bůh misijním Bohem, misie se nestává univerzálním principem. Je nezbytné hájit, že zatímco Bůh je, kým je, ve svém jednání není *pouze tím*, kým je ve svém jednání. (...) „Bůh dává sebe sama, ale sebe sama se nevzdává“ (...). Bůh zůstává vědomým subjektem svého misijního jednání. Odpovídající ekleziologické tvrzení pak zní, že lidské misijní jednání se neodehrává nezávisle na Božím jednání, ale pouze tak, že má v tomto jednání svůj základ a je s ním ve shodě.²⁰⁹

Flett tedy odmítá obě výše popsané koncepce *missio Dei*. Je nutné nově promyslet vztah Božího bytí a Božího jednání v dějinách, vztah Trojice, světa a církve, nově uchopit *missio Dei*. Pokusím se vystihnout některé důležité rysy jeho řešení.

Podle Fletta je Bůh živým Bohem, jednotou Otce, Syna a Ducha svatého. Tato jednota je však pravým opakem „bytí v sobě a pro sebe“:²¹⁰

Bůh je, kým je, od věčnosti a zahrnuje v sobě samém naši existenci, neboť v Synu „Bůh na počátku všech svých cest a skutků nebyl osamocen a nekonal své dílo sám: *ne bez člověka*“ (...). Protože je tomu takto, jeho apoštolský akt není pouhé překypování; je to „potvrzení jeho vlastní plnosti a sebe-realizace ve svobodě“ (...). Partnerství Božího života s lidmi vyžaduje dějiny a dějiny nabývají podoby věčného vzestupu partnerství (...).²¹¹

Boží bytí a jednání ve vztahu ke světu nelze oddělovat. K Božímu životu patří, že se vztahuje k člověku, zve člověka do společenství se sebou samým – k účasti na Božím životě. Boží vycházení ze sebe sama a vztahování se ke světu – tedy misie – patří k „Boží ontologii“, jeho bytostné podstatě; není to pouhá „sekundární“ kontingentní Boží aktivita.²¹² Misie církve je tak účastí na tomto Božím pohybu: „Misie není lidský akt, který přemostňuje propast mezi Bohem a světem. Je to akt společenství s Bohem, který odkazuje ke sku-

209 Ibid., 11; Flett zde cituje: BARTH, *The Church Dogmatics*, IV/1, 185; kurzíva původní.

210 BARTH, *The Church Dogmatics*, IV/1, 202, in:FLETT, *Missio Dei*, 11.

211 FLETT, *Missio Dei*, 12; Flett zde cituje: BARTH, *The Church Dogmatics*, IV/2, 32 (rev.); BARTH, *The Church Dogmatics*, II/1, 306.

212 Cf. FLETT, *Missio Dei*, 5.

tečnosti Božího přemostění této propasti skrze účast na něm.²¹³ Toto společenství s Bohem bylo umožněno smířením v Kristu. V Kristu se společenství věřících smířené s Bohem stává svědky tohoto smíření, a tak i jeho součástí – smířeným a zároveň smiřujícím společenstvím: „Formace smířeného společenství je nezbytnou součástí Ježíšova aktu smíření a stejně tak je nezbytnou součástí tohoto aktu misijní forma života ve smíření.“²¹⁴ Misie církve, která spočívá v její svědecké službě smíření, tak není v žádném případě něco, čeho by se církev mohla vzdát bez toho, aniž by přestala být církví Kristovou: „Neschopnost svědčit odráží absenci vztahu s Ježíšem Kristem.“²¹⁵ Podobně to vyjadřuje i Karl Barth: „Intimní a nezbytně potřebné spojení mezi [Ježíšem] coby Hlavou a společenstvím coby Jeho tělem by se zjevně rozpadlo, pokud by se [toto společenství] pokusilo existovat jinak, než v imitující a služebné účasti na Jeho misii ve světě.“²¹⁶ Je zde tedy velmi blízké spojení nikoliv však identita. Flettovi velmi záleží na tom, aby se poslání církve neztotožnilo s Kristovým posláním. Církev Krista nenahrazuje. Vztah církve a Krista je asymetrický, poslání církve je závislé na poslání Kristově.

Souhrnem lze tedy říci:

Obě navzájem soupeřící pořadí Bůh-církev-svět a Bůh-svět-církev selhávají, protože jejich řazení se zakládá na nepatřičném rozštěpení v životě Božím. Výstižnějším epigramem tohoto vztahu by bylo: Bůh-Bůh/člověk-člověk. Bůh si nevolí mezi církví a světem: Bůh v Ježíši Kristu volí lidstvo. Tak ustavuje církev do správného vztahu ke světu.²¹⁷

Tento „správný vztah církve ke světu“ tedy vychází z Božího vztahu ke světu: „Bůh existuje pro svět, a pokud společenství existuje pro Boha, pak i ono

213 Ibid., 13.

214 Ibid.

215 Ibid.

216 BARTH, *The Church Dogmatics*, IV/3.2, 906 (rev.), in: FLETT, *Missio Dei*, 13n.

217 FLETT, *The Witness of God*, 213.

musí existovat pro svět.²¹⁸ Takto je solidarita církve se světem zakotvena v solidaritě Boží. Církev není vytržena ze světa, ale „[j]ako společenství povoláné ze světa je povolána do něj.“²¹⁹

4.1.3 Meze *Missio Dei* a misijní ekleziologie v pojetí GOCN

Flettova analýza a závěry, které jsou dle mého názoru velmi přesvědčivé, nám mohou pomoci posoudit ekleziologii GOCN v jejím samém základu. Exkurz do Flettovy fundamentální misijní teologie jasně ukázal problémy, se kterými se lze v teologii *missio Dei* setkat, a jak se tyto problémy promítnou do ekleziologických koncepcí.

Podíváme-li se na koncept *missio Dei* v pojetí GOCN optikou Flettovy práce, můžeme jasně nahlédnout problémy, které s sebou přináší ekleziocentrická interpretace *missio Dei*. Zároveň je však třeba říci, že se řešení GOCN na ekleziologické rovině v mnohém blíží řešení Flettovu.²²⁰ Ekleziologii GOCN se skutečně podařilo do velké míry vyvarovat jednostranností vyplývajících z ekleziocentrického pojetí *missio Dei*. To potvrzují i slova Darrella L. Guder, který v reakci na Flettovu práci o návrhu misijní ekleziologie prezentované v publikaci *Missional Church* napsal:

[J]azyk [*Missional Church*] předjímá trojiční interpretaci anticipovanou Newbiginem a nyní navrženou Johnem Flettem, který trvá na tom, že vzhledem k účasti církve na misii nerozděleného Boha se její podstata a misie nemohou oddělovat.²²¹

GOCN se skutečně podařilo velmi dobře postihnout misijní podstatu církve a vyjádřit, že oddělovat misii od církve je „nemožnou možností“. Misie nepři-

218 Ibid., 293.

219 BARTH, *The Church Dogmatics*, IV/3.2, 764 (rev.), in: FLETT, *The Witness of God*, 293.

220 Tento souběh lze vysvětlit tím, že jak Flett, tak někteří členové GOCN (zejména Darrell L. Guder) jsou hluboce ovlivněni teologií Karla Bartha a „barthiána“ Daniela Miglioreho (Migliore a Guder byli navíc Flettovými školiteli na Princeton Theological Seminary). Vedle toho se Flett téměř dekádu angažoval v DeepSight Trust, novozélandské větvi GOCN.

221 GUDER, *Called to Witness*, 167.

stupuje k církvi až druhotně; misijní poslání prostupuje veškeré bytí a jednání církve. V tomto ohledu tak GOCN dostává slovům Darrella L. Gudera, který (opět s odkazem na Flettovu práci) napsal:

Povolání a smyslu církve rozumíme správně pouze tehdy, pokud tak činíme z hlediska misijního záměru trojjediného Boha vyjádřeného v a skrze povolání, formování, vystrojení a vyslání svědčící církve. Misijní ekleziologie je, tvrdím, nezbytnou metodou utváření ekleziologie, jediným způsobem, jak se vyhnout oddělení bytí církve od jejího jednání.²²²

Skutečně, misijní bytí a misijní jednání církve v publikacích GOCN tvoří jednotu. Stačí se podívat na to, jakým způsobem GOCN traktuje církev coby „reprezentanta“ Božího království. Církev reprezentuje Boží království jako jeho znamení a předjímka (bytí církve) a zároveň jako jeho aktér a nástroj (jednání církve).²²³ Jedno nepředchází druhé: bytí a jednání, misijní dimenze a misijní intence, jdou spolu ruku v ruce.

Přesto ve způsobu, jakým GOCN formuluje svou tezi o nerozdělitelnosti misijního bytí a jednání církve a jakým vydává počet ze svého pojetí *missio Dei*, spatřujeme jisté napětí. Na jedné straně zjišťujeme, že se GOCN ve svých ekleziologicko-misiologických důsledcích s Flettovým řešením v mnohém překrývá, což by naznačovalo, že alespoň do jisté míry předjímá i jeho řešení *missio Dei*. Na druhé straně však je možné ve spisech GOCN identifikovat dualitu v pojetí *missio Dei*, která by v zásadě vůbec neměla vyvstat. Vždyť kdyby skutečně GOCN v základu *missio Dei* do jisté míry Boží bytí a jednání nerozdělovalo, nemohl by Nikolajsen pozorovat dichotomii mezi *missio Dei specialis* a *generalis*, rozlišovat mezi ekleziocentrickou a kosmocentrickou interpretací *missio Dei* a označit pojetí *missio Dei* v podání GOCN za ekleziocentrické. Vzniká tak dojem, že přestože GOCN za východisko svého koncep-

222 Ibid., 170.

223 Flettův důraz na „asymetrický vztah“ Krista a církve GOCN řeší právě za pomoci „reprezentace“ – církev tak není ztotožněna s Božím kralováním, ale ani od něho není oddělena.

tu misijní ekleziologie postuluje *missio Dei*, v konečném důsledku jeho misio-
logie tento fundament ve své podstatě zcela nezrcadlí, neboť zatímco podle
Gudera rozdělení misijního bytí a jednání v ekleziologii nepřipadá v úvahu,
v případě *missio Dei* GOCN interpretaci, která Boží bytí a jednání rozděluje,
připouští. Jak je to možné? GOCN se navzdory vši snaze předpoklady své mi-
sijní ekleziologie nepodařilo dostatečně jasně vyjádřit. *Missio Dei*, tento fun-
damentální základ misijní ekleziologie, zůstává v publikacích GOCN nedosta-
tečně rozvinutý, neboť stále umožňuje interpretaci vycházející z falešné al-
ternativy rozdělující Boží bytí od Božího jednání.²²⁴ Tím, že GOCN tuto duali-
tu ve svých základech umožňuje, neposkytuje dostatečnou pojistku před tím,
aby se z misijního Boha nestal opět Bůh, který „jenom vysílá“²²⁵, znovu se vy-
hloubil příkop mezi Bohem a světem a z církve se stalo do sebe orientované
společenství vycházející z Flettem kritizovaného schématu Bůh-církev-svět.²²⁶
Jaká konkrétní nebezpečí plynou z nedostatečně vyjasněných základů

224 Tuto dualitu spatřujeme již na prvních stránkách publikace *Missional Church*, kde
na jedné straně GOCN tvrdí, že „Boží misie započala s povoláním Izraele...“ (GUDER, ed., *Mis-
sional Church*, 4), čímž definuje *missio Dei* jako Boží jednání, na druhé straně však bezpro-
středně poté uvádí citát Davida Bosche, který vychází z pojetí *missio Dei* coby vztahů mezi
jednotlivými osobami Trojice. Tyto dva výroky jsou spolu v napětí. Vychází-li misie z Boží
podstaty, což je východiskem Boschova citátu, nemůže v jistý moment „započít“ (a analo-
gicky také ani skončit). Obecně pak platí, že odkazy na *missio Dei* pojaté jako nitrotrojční
bytí najdeme u GOCN především v převzatých citátech od Davida J. Bosche a Daniela Mig-
lioreho. Rozvíjí-li explicitně *missio Dei* GOCN samostatně, pak se soustředí především
na Boží spásné jednání počínající povoláním Abrama. I toto je dokladem, že dichotomii
mezi Božím bytím a jednáním se GOCN zcela překonat nepodařilo.

225 Cf. FLETT, *Missio Dei*, 5.

226 Tento výklad, který by si samo GOCN zajisté nepřálo, by také mohl být částečně pod-
pořen častým vymezováním se vůči misii pojaté jako pouhé „misionářské aktivitě“, jež do-
provází všudypřítomný akcent na misijní podstatu církve a neopomenutelný svědecký roz-
měr již samotné její existence.

pro ekleziologii GOCN ve vztahu ke světu, to bude předmětem následující kapitoly.

4.2 Církev a svět: Církev jako alternativní společenství

Poté, co jsem blíže rozvedl problematiku misijní ekleziologie ve vztahu k *missio Dei*, bude nyní nutné podrobit ji kritice ve vztahu ke kontextu, ve kterém se utváří. Byly-li mi v předchozí části velkou pomocí analýzy Jeppeho B. Nikolajseny a Johna G. Fletta, jako základní rámec následující části mi poslouží vynikající práce Stephena B. Bevansa (1944) *Models of Contextual Theology* doplněná o poznatky několika dalších autorů – zejména pak Michaela W. Goheena. Bude to však především Bevansova studie, ve které autor, jež se dlouhodobě zabýval teologií misie a kultury, předkládá různé modely kontextuální teologie, která bude určovat strukturu následující kapitoly. Jak bude patrné, Bevansův přístup lze bez problémů uplatnit i na ekleziologii GOCN a jeho teorie tak skvěle poslouží jako základ pro následující diskuzi.²²⁷

4.2.1. Bevansova teorie modelů kontextuální teologie

Vycházejí z předpokladu, že „kontextualizace teologie – pokus porozumět křesťanské víře v rámci daného kontextu – je vskutku teologickým imperativem,“²²⁸ předkládá Bevans ve své studii několik modelů, jejichž pomocí se pokouší vystihnout různá pojetí vztahu mezi tradičními zdroji teologické reflexe – Písmem a tradicí chápanými coby „zkušenost minulosti“ – a kontex-

227 Jako možnou a zajisté i přínosnou alternativou by mohlo být zhodnocení ekleziologie GOCN v interakci s modely církve, které vypracoval Avery Dulles (1918-2008) ve své známé práci *Models of the Church*. Ve vztahu ke GOCN se mi však Bevansův přístup jeví jako příhodnější, neboť jím lze výstižněji zachytit specifika GOCN a limity vycházející právě z kontextuálního zasazení jeho ekleziologie.

228 BEVANS, *Models of Contextual Theology*, 3.

tem, tedy „lidskou zkušeností současnosti“, jež zásadním způsobem ovlivňuje naše chápání Boha a způsoby vyjádření naší víry.

Kontext v Bevansově pojetí je definován velmi široce. Je jím současná individuální a kolektivní zkušenost, jež v sobě zahrnuje zkušenosti z osobního života jednotlivců i života skupin, kulturu jako „systém zděděných představ vyjádřených symbolickým způsobem prostředky, kterými lidé sdělují, zachovávají a rozvíjejí svou znalost o přístupech k životu,“²²⁹ sociální umístění jednotlivců i celých skupin a dynamiku změn, jež se ve společnosti odehrávají. Bevans je přesvědčen, že kontext (ať již vědomě nebo nevědomě) zásadním způsobem ovlivňuje teologickou reflexi. K Písmu a tradici ho nelze jednoduše „přičíst“ jako třetí prvek; je to zdroj, který radikálně „proměňuje celou rovnici.“²³⁰

Za pomoci modelů kontextuální teologie se pak Bevans pokouší zachytit způsoby, jakými různí teologové (v případě GOCN celé hnutí) kombinují všechny tři prvky, jež jsou konstitutivní pro každou kontextuální teologii – Písmo, tradici a kontext. Bevansovy modely jsou tak v zásadě modely teologických metod, s jakými lze přistupovat k úkolu, jež před teology „imperativ kontextuální teologie“ staví. Těchto modelů Bevans rozlišuje celkem šest.²³¹ Zde je jejich stručná charakteristika:

Nejvíce konzervativním z těchto šesti modelů je *kontrakulturní* model, který uznává důležitost kontextu, avšak chová radikální nedůvěru vůči jeho posvátnosti a schopnosti být nositelem zjevení. Jako *translační* model označujeme ten, který, přestože bere rozhodně v potaz zkušenost, kulturu, sociální lokaci a sociální změnu, pokládá mnohem větší důraz na věrnost tomu, co považuje za nepostradatelný obsah Písma a tradice. Nejradikálnějším z těchto šesti modelů, *antropologický* model, bude zdůrazňovat kulturní identitu a její důležitost pro teologii více než Písmo nebo tradici, které pokládá sice za důležité, ale zároveň

229 GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, 89, in: BEVANS, *Models of Contextual Theology*, 6.

230 BEVANS, *Models of Contextual Theology*, 5.

231 V prvním vydání své publikace Bevans představil pouze pět modelů. V rozšířeném vydání pak tento počet doplnil o šestý model, který označil jako kontrakulturní.

ne více než za produkty kontextuálně relativních teologií, které byly ukovány ve velmi specifických kontextech. Zastánci modelu *praxe* se vedle snahy vyjádřit svou víru zaměřili na významnost nebo potřebnost sociální změny a ti, kteří upřednostňují *syntetický* model, se pokusí o krajně náročný úkol udržet všechny prvky v dokonalé rovnováze. Nakonec, pohled *transcendentálního* modelu se soustředí ne na obsah, který je třeba vyjádřit, ale na subjekt, který jej vyjadřuje. Jeho nadějí je, že bude-li [subjekt] osobně autentický ve své víře a ve svém bytí-ve-světě, bude schopen vyjádřit svou víru autenticky kontextuálním způsobem.²³²

Kdybychom se pokusili uspořádat jednotlivé modely na ose podle toho, jak velkou váhu přiřkládají kontextu na jedné straně („levá strana spektra“) a Písmu a tradici na straně druhé („pravá strana spektra“), pak lze modely seřadit následovně: antropologický model zcela vlevo následován transcendentálním modelem a modelem *praxe*, pozici středu obsazuje syntetický model, středopravou pozici zaujímá translační model, kontrakturní model se pak nalézá zcela vpravo. Je důležité zmínit, že podle Bevanse nejsou tyto modely navzájem výlučné. Přístupy, které Bevanse popisuje v jakési typizované formě, lze kombinovat. V praxi skutečně dochází ke kombinaci prvků z různých modelů, což je podle Bevanse dokonce žádoucí: „Jsem přesvědčen, že žádný model nemůže být uplatňován exkluzivně a že exkluzivní užití pokríví [celý] teologický podnik.“²³³ Bevansem popsané přístupy by se tak měly navzájem doplňovat – zvěst evangelia nelze např. smysluplně sdělit, aniž bychom ji přeložili do jazyku, který je srozumitelný dané kultuře. Zároveň však „teologie, která není v jistém smyslu kontrakturní, nemůže být vpravdě křesťanskou teologií.“²³⁴ Také je třeba mít na paměti, že ne každý model je vhodný do každé situace; různé modely mohou být legitimně uplatněny v různých souvislostech a jeden model tak nemusí být nutně lepší než druhý.

232 BEVANS, *Models of Contextual Theology*, 32; kurzíva doplněna.

233 Ibid., 32.

234 Ibid., 33.

4.2.2. Církev jako kontrakulturní společenství

Způsob, jakým GOCN přistupuje k problematice vztahu evangelia a kultury, zařazuje toto hnutí jednoznačně do tábora zastánců kontrakulturního modelu kontextualizace, který vyzdvihuje kritickou funkci biblické zvěsti. GOCN se tak ocitá v jedné řadě s Lessliem Newbiginem, Dorothy Dayovou (1897-1980), Peterem Maurinem (1877-1949), Michaelem J. Baxterem (1956), Stanley Hauerwasem (1940), Johnem S. Milbankem (1952) a příležitostně papežem Janem Pavlem II. (v úřadu 1978-2005). Zastánci tohoto modelu, tvrdí Bevans, berou kontext „s největší vážností,²³⁵ zároveň se však v přístupu k němu vyznačují velkou obezřetností až podezřívavostí. Spolu s hermeneutikou podezření, kterou však uplatňují výhradě vůči sféře „zkušenosti současnosti“, se pojí důraz na subverzivní a profétický charakter biblické zvěsti a návaznost na odpovídající proudy tradice (např. na Tertulianovu teologii či anabaptistické hnutí). Bevans si všímá, že „dnes si kontrakulturní model nachází své nejaktivnější zastánce mezi teology, kteří rozpoznali hluboce protikřesťanskou podstatu celé současné západní kultury.“²³⁶ Zároveň také „více než jiné modely rozpoznává, že evangelium představuje všezahrnující a radikálně jiný pohled na svět, který se hluboce liší od světa lidské zkušenosti a lidmi vytvořené kultury.“²³⁷ Kontext je třeba brát vážně, evangelium nelze vyjádřit jinak než kontextuálně. Proto je nezbytné se kontextem zabývat, kriticky ho na základě evangelia analyzovat a proměňující síle evangelia ho vystavovat. Vztah evangelia a kontextu tedy rozhodně není symetrický – evangelium je kritérium kontextu, nikoliv naopak.²³⁸ Kontext sám pak je, říká

235 Ibid., 117.

236 Ibid.

237 Ibid., 118.

238 Bevans přístup ke kontextu a asymetrický vztah evangelia a kontextu objasňuje za pomoci zahrádkářské analogie: Před tím, než budeme moci zasadit semínko evangelia do půdy kontextu, je třeba půdu důkladně odplevelit a pohnout (ibid., 126).

Lamin Sanneh, „jak přirozený spojenec, tak přirozený nepřítel evangelia.“²³⁹ Tato mnohoznačnost kontextu a potřeba jeho proměny v moci evangelia tak představuje jeden ze základních předpokladů tohoto modelu. Vedle tohoto předpokladu zmiňuje Bevans další tři: pojetí zjevení jako skutečnosti Krista²⁴⁰, který je klíčem k dějinám, z čehož vyplývá velký důraz na eschatologii, dále předpoklad rezistence kontextu (tj. zpravidla kultury Západu) vůči evangelium; závěrem pak přesvědčení, že k interakci mezi evangeliem a kontextem dochází prostřednictvím církve – společenství, které je konkretizací a inkarnací evangelia.²⁴¹ Způsob, kterým Bevans chápe poslední předpoklad, stojí za to rozvést. Podle Bevans k interakci evangelia a kultury prostřednictvím církve dochází podvojným způsobem:

„Za prvé, *samo společenství církve* – jako společenství žen a mužů, kteří umožnili evangelium podrobit kritice svůj život a proměnit jej – se uskutečňuje jako „kontrastní společenství“, „paralelní společenství“, společenství „usedlých cizinců“, „nebeská kolonie“, kde se evangelium žije v plnosti navzdory kontextu materialismu, individualismu, konzumerismu, militarismu a rychlému uspokojování potřeb, který je obklopuje. V tomto společenství se muži a ženy ustavičně formují a obracejí, aby byli ostražití vůči svodům okolního pohanského prostředí, a nalézají v něm oporu vést kontrakturní životní styl.“²⁴²

Bevans samozřejmě nezapomene zmínit důležitost praktik, které k životu společenství patří, jako je např. společné čtení Bible, pohostinnost, společné modlitby, účasti na svátostech, atd. Podle Bevans je zde však ještě druhý způsob, jakým se proces interakce evangelia a kultury uskutečňuje:

239 SANNEH, *Translating the Message*, 4n, in: BEVANS, *Models of Contextual Theology*, 119.

240 V případě GOCN lze mluvit o zjevení Božího království prostřednictvím Krista v moci Ducha svatého.

241 BEVANS, *Models of Contextual Theology*, 120-124; kurzíva doplněna.

242 *Ibid.*, 122; kurzíva doplněna.

Za druhé (...), tito zformovaní a proměnění křesťané *žijí a pracují ve světě*. Dosvědčují svým životním stylem i volbami, že žijí svůj život podle evangelia, a ne podle okolní kulturní atmosféry.²⁴³

Podle Bevans přítomnost tohoto druhého způsobu kontextualizace evangelia chrání zastávce kontrakulturního modelu před nebezpečím „sektářství“.

Způsob, jakým Bevans vystihl roli církve v procesu kontextualizace evangelia v rámci kontrakulturního modelu, se téměř zcela kryje s ekleziologií GOCN. Stejně jako ostatní Bevansem popsané modely, i kontrakulturní model má své silné stránky i nedostatky. Přednosti tohoto modelu jsou tak zajištěny i přednostmi ekleziologie GOCN.

První silnou stránkou tohoto přístupu (a tedy i ekleziologie, která z něj vychází) je jeho zakotvenost v Písmu a tradici a vážnost, se kterou přistupuje ke kontextu: „Žádný jiný model (...)“, tvrdí Bevans, „se nechce zabývat kontextem a být vůči němu relevantní stejně tak, jako chce zůstat věrný evangelium.“²⁴⁴ Zastávci tohoto modelu si uvědomují důležitost kontextu a zároveň dynamickou transformující moc evangelia.

Druhou silnou předností tohoto modelu je jeho relevance pro západní kulturu, která se vzhledem ke své rozpínavosti již dlouhou dobu neomezuje pouze na Západ:

[Ž]ádný jiný model nerozpoznává hlubokou dvojznačnost a dokonce až proti-evangelijní charakter kontextu. Zejména ve vztahu k mnohému ze západní kultury – jejímu důrazu na individualismus, ničím neomezené možnosti, upřednostňování „mít“ před „být“ (...) – se zdá, že dnešní křesťanství musí promluvit slovo radikálního nesouhlasu a nabídnout alternativní způsob života. Stejně jako izraelští proroci, možná tou největší službou, kterou křesťané mohou dnes lidstvu prokázat, je být znamením Božího „Ne“ ke světu na základě hlubšího Božího slova „Ano“ a být nástrojem a předjímku toho, o čem křesťané věří že jistě přijde jako „nové nebe a nová země“.²⁴⁵

243 Ibid., 123; kurzíva doplněna.

244 Ibid., 124.

245 Ibid., 125.

Na základě Bevansových závěrů bychom tedy mohli ekleziologii GOCN, alespoň co se týká jejího kontextuálního přístupu, hodnotit velmi přejně. Nelze však zamlčet i rizika, která s sebou kontrakulturní model nese a která nás tak zároveň mohou upozornit na jisté meze ekleziologie, která z tohoto modelu vyrůstá.

4.2.3 Meze pojetí církve jako kontrakulturního společenství

Bevans identifikuje celkem čtyři oblasti, kterým je v případě kontrakulturního modelu třeba věnovat zvýšenou pozornost. Za prvé je zde hrozba podcenění Božího jednání ve stvoření a následná demonizace kontextu, což může vést k neblahému posunu od *kontrakulturního* přístupu k přístupu *antikulturnímu*. Za druhé je zde stálé nebezpečí „sektářství“ – zakřivení se církve do sebe a uzavření se světu. Za třetí, problémem tohoto modelu je relativně monokulturní skladba jeho zastánců – model tak odráží zkušenosti omezené skupiny lidí. Za čtvrté, podle Bevans se s sebou tento model nese i nebezpečí náboženského exkluzivismu. Pojďme se nyní těmito Bevansem poměrně obecně formulovanými problematickými oblastmi zabývat specificky ve vztahu k ekleziologii GOCN. Zvolíme však opačné pořadí.

Jako první možný problém kontrakulturnímu modelu je hrozící křesťanský exkluzivismus. Bevans sice oceňuje, že tento model zastává „jasné a odvážné stanovisko uprostřed toho, co je často spíše lenivým pluralismem, který redukuje náboženskou víru na záležitost pouhého názoru či vkusu.“²⁴⁶ Uznává také, že mnozí zastánci, mezi které patří např. i Lesslie Newbigin, jsou poměrně dost „inkluzivní ve svém chápání jedinečného zjevení Boha v Kristu.“²⁴⁷ Přesto podle Bevans hrozí, že v kulturně pluralitním a multi-religiózním kontextu západní kultury zastánci tohoto modelu budou ve jménu nadřazenosti křesťanství přehlížet způsoby, jakými se manifestuje Bůh v jiných

246 Ibid., 126.

247 Ibid., 126n.

náboženstvích, zdůrazňovat rozdíly mezi nimi a ignorovat to, co mají společné a co je v nich hodnotné. Vyjadřuje-li takto Bevans obavy z křesťanského triumfalismu vůči dalším tradičním náboženstvím, pak je, domnívám se, ve vztahu ke GOCN tato obava zbytečná. Osobně bych spíše ocenil vyznavačský charakter GOCN a jeho misijní ekleziologie, ostatně jako to dělá i Bevans. Domnívám se, že církve nemůže jinak, než zvěstovat nikoho a nic jiného než Krista jako Pána a Spasitele světa. Zjevnou skutečností však je, že formulovat vztah křesťanství a dalších tradičních náboženství a usilovat o dialog mezi nimi nevnímá GOCN jako svůj prvořadý úkol – pokud ovšem nevezmeme v potaz způsob, jakým GOCN přistupuje k západní kultuře. Tato kultura totiž v pohledu GOCN vykazuje náboženský charakter, je pohanskou kulturou modloslužby a jako taková stojí pod Božím soudem. Uchopíme-li vztah GOCN a západní kultury jako vztah dvou náboženství, pak skutečně musíme dát Bevansovi za pravdu v tom, že přes „křížové tažení“, které GOCN idolatrické západní kultuře vyhlašuje, může pominout to, co je v ní hodnotné a na co lze smysluplně navázat. Jinak řečeno: hrozí, že se z církve coby kontrakulturního společenství stane společenství antikulturní. Domnívám se (stejně jako Bevans v případě vztahu mezi jednotlivými náboženstvími), že vztah evangelia (a tedy i církve coby „hermeneutiky evangelia“) a kultury nemusí být pouze vztahem radikální diskontinuity, jak ji akcentuje GOCN, ale také vztahem jisté kontinuity (třebaže ve velmi omezené míře – viz Pavlovo kázání na Areopagu ve Sk 17). K této problematice se vrátím ještě později.

Druhá limitace kontrakulturního modelu spočívá v monokulturní sestavě jeho zastánců. Je skutečně pravda, že podíváme-li se na teology publikující pod hlavičkou GOCN, zjistíme, že se zpravidla jedná o bílé muže a v menší míře i ženy ze střední třídy, kteří působí na severoamerickém kontinentu a většinou jsou protestantské provenience. Označení autorů vtipným akrony-

mem „WASP“²⁴⁸ by zde zřejmě bylo na místě. Na obranu lze říci, že GOCN si je tohoto limitu dobře vědomo. Svou kulturní podmíněnost reflektuje již ve svém názvu – the Gospel and *Our Culture Network*. Teologie vycházející z lůna GOCN v žádném případě není žádná *theologia perrenis*, ale odpovídá potřebám a problémům konkrétního místa v konkrétním čase. Zároveň je však třeba říci, že i přes svou veškerou snahu GOCN v Severní Americe ne-reprezentuje kulturní diverzitu v takové šíři, se kterou se lze na tomto kontinentě setkat. Bevans podává svědectví o tom, jak se GOCN snažilo zapojit do svého projektu osoby jiného etnického původu a z jiného kulturního okruhu, avšak v tomto ohledu nedosáhlo valného úspěchu. Zapojili-li se někteří, pak zpravidla nesdíleli zájem GOCN v kritice převládající kultury, ale soustředili se na to, „aby mohutnější dominantní bílá kultura přiznala význam jejich vlastní kultuře.“²⁴⁹ Bevans z toho vyvozuje, že ne každý model kontextuální teologie je vhodný pro každý kontext. Ani ekleziologie GOCN tedy není uplatnitelná v každém kontextu. Hrozí, že církev vybudovaná na půdorysu teologie formulované „WASP“ si bude získávat zastánce hlavně opět z tohoto ekonomicko-sociálně-kulturně-náboženského okruhu. Lze tedy předpokládat, že ekleziologie GOCN by se mohla např. dobře uchytit ve větší-novém evropském kontextu, ale jen velmi těžko v prostředí menšin, jejichž „kulturní a osobní identita je často ohrožena.“²⁵⁰

Třetím nebezpečím kontrakulturního modelu je možnost přeexponování důrazu na církev jako společenství oddělené od světa do takové míry, že se stane do sebe sama zakřiveným společenstvím a upadne do izolace, „sektářství“. Hrozí, říká Bevans,

248 Zkr. pro „White Anglo-Saxon Protestant“.

249 BEVANS, *Models of Contextual Theology*, 126.

250 Ibid.

[ž]e se společenství bude soustředit na svou integritu, na kvalitu svého společenství, autenticitu své bohoslužby a [přitom] nevykročí do světa. Nestačí, aby křesťané [nabízeli] prostředí přijetí; křesťané si musí „ušpinit ruce“ skutečnou prací ve skutečných světských institucích.

Církev má být znamením světu tím, že se ve světě angažuje, nikoliv tím, že ze světa utíká.

Lze označit ekleziologii GOCN za „sektářskou“? Jsem přesvědčen, že nikoliv. I přes některé neopatrné formulace²⁵¹ je pro GOCN církev myslitelná výhradně jako církev imitativně participující na Boží misii ve světě. Církev, která by se zřekla svého misijního poslání ve světě, by podle GOCN přestala být církví. Přesto se však Bevansovi podařilo dotknout se bolavého místa GOCN, hovoří-li o křesťanech a jejich každodenních světských povoláních. Ekleziologie GOCN se soustředí výhradně na komuniální dimenzi svědectví, ale zcela opomíjí tu velkou část života křesťana, která se odehrává ve znamení všedních povinností, kde má věřící osvědčit svou věrnost Kristovu evangelium. Boží kralování v každodenním životě věřícího se tak GOCN ztrácí ze zřetele. Neblahým důsledkem pak je, že dobře míněný důraz GOCN na společenství může vyvolat dojem, že křesťanský svědecký život se omezuje výlučně na toto společenství. Michael W. Goheen, který vychází ze srovnání pojetí misie u GOCN a Lesslieho Newbigina, na nějž GOCN navazuje, se podivuje rozporu, který mezi nimi nachází. Tvrdí, že „pro Newbigina byla misie jednotlivých věřících ve světě kultury tím prvořadým místem, kde se odehrává misie církve.“²⁵² Toto tvrzení dokládá následujícím Newbiginovým citátem:

Nevěřím, že církev svou roli v sekulární společnosti primárně vykonává prostřednictvím korporátního jednání – církve jako organizovaná tělesa na poli politiky či kultury. (...)

251 Dochází GOCN, že mluví-li např. o církvi jako o „paralelním společenství“, používá geometrickou analogii přímek, které existují vedle sebe, ale nikdy se neprotnou?

252 GOHEEN, *The Missional Church*, 487.

Naopak! Věřím, že vykonává tuto roli prostřednictvím jednání křesťanských laiků, kteří se zhošťují svých rolí jako občané, dělníci, manažeři, zákonodárci.²⁵³

Na obranu GOCN by se chtělo namítnout, že je-li cílem GOCN vypracovat misijní *ekleziologii*, pak je zajisté nutno formulovat ji za pomoci termínů, jež zachycují její pospolitý charakter. Vypracovávat vedle „komuniální eklezio-
logie“ také jakousi „individuální eklezio-logii“, by se jevilo jako *contradictio in
adjecto*. Tuto námitku však zpochybňují závěry nizozemského biblisty Herma-
na Ridderbose (1909-2007), podle kterého je slova *ecclesia* v Novém zákoně
užíváno hned ve třech významech:²⁵⁴ jako označení pro společenství, jež se
schází ke křesťanským aktivitám, jako termínu pro jednotlivé sbory, ale zej-
ména pak jako výrazu pro „nový Boží lid v totalitě jeho života, jež je rekon-
stitucí lidstva v Ježíši Kristu.“²⁵⁵ Právě důraz na církve jako „nové lidstvo“ by
podle Goheena mohl pomoci překonat nedostatek, který spatřuje v opomíjení
svědectví laiků v jejich světských povoláních. Odvolává se při tom i na doku-
ment Světové Rady církví *The Evantson Report* (1954), ve kterém stojí:

Laici nejsou pouhým fragmentem církve, kteří by byli roztroušeni po světě a opětovně se
scházeli k bohoslužbě, poučení a specificky křesťanskému nedělnímu společenství. Jsou to
představitelé církve, nehledě na to, kde se nachází.²⁵⁶

Podle Goheena je sice třeba nově uschopnit církve k tomu, aby byla jako ce-
lek věrným reprezentantem Božího království, avšak nesmí se tak dít na úkor
povolání jednotlivých věřících ve světě. GOCN sice v *Missional Church* vě-
nuje obsáhlou kapitolu roli vedoucích v církvi, roli laiků však nerozpra-
covává; věnuje celou kapitolu misijním strukturám církve, ale „nezmiňuje

253 NEWBIGIN, *Baptism, The Church and Koinonia*, 127, in: GOHEEN, *The Missional Church*, 487.

254 Cf. RIDDERBOS, *Paul: An Outline of His Theology*, 328-330, in: GOHEEN, *The Missional Church*, 487.

255 GOHEEN, *The Missional Church*, 487.

256 WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *The Evantson Report*, 161, in: GOHEEN, *The Missional Church*, 487.

církevní struktury, které by připravily laiky na jejich povolání.²⁵⁷ Domnívám se, že toto (společně s jednostranným pohledem na „křesťanstvo“ a nebezpečím možného sklouznutí k antikulturní misii, jak o tom bude řeč níže) je jeden z největších deficitů eklesiologie GOCN: Boží kralování konkrétně se projevující v každodenním povolání jednotlivých křesťanů v práci a rodině se GOCN ztrácí ze zřetele.

Čtvrté nebezpečí kontrakulturního modelu vychází z možného sklouznutí do hyperkritického přístupu vůči kultuře a úpadku do antikulturního postoje, který v dějinách misie církve nejednou vedl k destrukci celých kultur. Bevans k tomu poznamenává:

Pokud nebyl brán zřetel na přítomnost Ducha svatého v lidském kontextu v minulosti, jistě je to nebezpečím i dnes. Zdá se, že zastánci kontrakulturního modelu místy západní kulturu demonizují, ale musí přece být jasné, že žádná kultura není zcela zkažená nebo zlá.²⁵⁸

Hrozí toto nebezpečí GOCN? Podíváme-li se na jeho pneumatologii, pak zjistíme, že přestože je pro GOCN Duch svatý „zdroj všeho života ve stvoření“²⁵⁹ a ve světě je tedy nadále přítomný,²⁶⁰ pneumatologické pasáže se soustředí především na jednání Ducha svatého v církvi. Téměř nikde GOCN nerozpracovává dílo Ducha svatého ve vztahu ke kultuře nezávisle na církvi.²⁶¹

COGN uznává, že vztah církve a kultury je podvojný – kultura není monolitem, který by šlo jednoduše jako celek odmítnout, a proto je úkolem církve,

257 GOHEEN, *The Missional Church*, 488.

258 BEVANS, *Models of Contextual Theology*, 125.

259 GUDER, ed., *Missional Church*, 143.

260 S ohledem na nebezpečí možné „panteistického“ výkladu těchto tvrzení však GOCN spěchá s upřesněním že „Duchu coby Boží životodárné přítomnosti v celém stvoření nelze rozumět jako panteistické přítomnosti v přírodních silách světa, nebo jako božskému racionálnímu principu univerza. Naopak, jednání Ducha svatého jsou svobodné skutky svrchovaného Boha“ (ibid.,143).

261 S ohledem na předchozí analýzy je zjevné, že tento nedostatek je důsledkem nedostatečného rozpracování *missio Dei*.

aby v dynamické interakci s ní kulturu podrobila kritice; odmítla to, co je v rozporu s evangeliem, ale zároveň ji konstruktivně rozvíjela.²⁶² Vzhledem k přítomnosti výzev k pozitivnímu rozvoji kultury tedy nelze označit ekleziologii GOCN za antikulturní. Zároveň je však třeba říci, že i přes proklamaci potřeby pozitivního rozvoje kultury se GOCN soustředí téměř výhradně na kritiku jejího modloslužebného charakteru a možných kladných prvků si nevšímá. Vzhledem k tomu, že antitetický vztah vůči kultuře u GOCN jednoznačně převládá a možným prvkům kultury, ke kterým by se mohla církev přiznat a dále je rozvíjet, se téměř vůbec nevěnuje, misijní ekleziologie GOCN antikulturní dojem budit může. Je to dáno jeho vymežováním se vůči domestikované církvi, americkému „občanskému náboženství“, které vychází z unitarismu Stvořitele – pojetí Boha, které „si není vědomo hříchu, a tím pádem nemá cit pro potřebu odpuštění, pokání či radikální změnu života.“²⁶³ Cílem GOCN je ukázat, že hodnoty, které obyvatelé Severní Ameriky považují za křesťanské, jsou právě toliko pouze severoamerické.²⁶⁴ Spolu s tím je spojená i kritika konstantinismu, který podle GOCN stále přetrvává v podobě „funkčního křesťanstva“. Způsob, jakým GOCN prezentuje epochu křesťanstva, však není prost jednostranností.

Ekleziologie GOCN je vystavěna v přímém protikladu vůči ekleziologiím, které dominovaly v době symfonie církve a státu. Způsob, jakým však GOCN k této éře světových dějin přistupuje, se omezuje na nepříliš diferencovaný výčet negativ a přehlížení jejího možného přínosu. Např. podle Lesslieho Newbigina se církev zachovala správně, když převzala zodpovědnost za utváření kultury po křtu Konstantina:

262 GUDER, ed., *Missional Church*, 151; GOHEEN, *The Missional Church*, 485.

263 MIGLIORE, *Víra usilující rozumět*, 74.

264 Cf. VOKOUN, *Číst Bibli zase jako Bibli*, 45.

Když klasickému antickému světu (...) došlo duchovní palivo a obrátil se na církev jako na tu jednu společnost, která mohla udržet rozpadající se svět pohromadě, měla církev odmítnout tuto žádost a umýt si ruce od zodpovědnosti za politický řád?²⁶⁵

Newbigin vykládá křesťanstvo jako „první vážný pokus přeložit Kristův univerzální nárok do politické řeči.“²⁶⁶ I britský teolog Oliver O'Donovan (1945) se domnívá, že přes všechny problémy bylo v zásadě správné, že církev zvedla rukavici, kterou jí hodil císař Konstantin: „Byl to právě imperativ misie, který přiměl církev vzít konverzi Římské říše vážně a chopit se příležitosti, jež se naskytla.“²⁶⁷ O'Donovan je přesvědčen, že ideál křesťanstva musí být součástí misie církve. Podle O'Donovana, píše Goheen,

[j]e misie povolání uvést ve všeobecnou známost vítězství Kristova univerzálního panství (...). Když je církvi pro odvahu mučedníků nabídnuta moc na poli kultury, církev by se měla chopit příležitosti přebudovat praxi a instituce [celé] civilizace.²⁶⁸

Ukazuje se tak, že nevyváženou kritikou křesťanstva si GOCN možná zavírá cestu, která by ji mohla dovést k ještě plnějšimu uchopení misijního povolání církve. GOCN nesmí zapomínat, že

[b]ěhem tisíciletého období křesťanstva evangelium prostoupilo a oslilo mnoho aspektů sociálního, intelektuálního, politického, morálního a ekonomického života evropské kultury a že Západ dosud žije z kapitálu tohoto období.²⁶⁹

Nevyrovnaný vztah GOCN jak k západní kultuře obecně, tak k dědictví křesťanstva, který se následně promítá i do její ekleziologie, jež se pak profiluje jako programově menšinová, lze do jisté míry omluvit tím, že sedí-li na jedné straně houpačky někdo opravdu těžký, o to s větší silou je třeba sko-

265 NEWBIGIN, *Foolishness to the Greeks*, 100n, in: GOHEEN, *The Missional Church*, 485.

266 NEWBIGIN, *Your Kingdom Come*, 47, in: GOHEEN, *The Missional Church*, 488.

267 O'DONOVAN, *The Desire of the Nations*, 212, in: GOHEEN, *The Missional Church*, 486.

268 GOHEEN, *The Missional Church*, 486; Cf. O'DONOVAN, *The Desire of the Nations*, 215.

269 GOHEEN, *The Missional Church*, 488.

čit na druhý konec.²⁷⁰ Přestože lze většinou se závěry GOCN souhlasit, výše popsané jednostrannosti její ekleziologii ubírají na kredibilitě. Domnívám se, že pro ekleziologii GOCN by bylo přínosem, kdyby kontrakturní model doplnila prvky antropologického modelu, který ke kontextu přistupuje na bázi hermeneutiky důvěry – vždyť „Bůh nepřestal dosvědčovat sám sebe v každém národě a každém čase.“²⁷¹ Zapojení antropologického modelu by pomohlo GOCN kompenzovat výše zmíněná rizika modelu kontrakturního; kontrakturní model by naopak chránil antropologický model před nebezpečím úpadku do kulturního romantismu. Toto „kreativní napětí“, na které se často a rád odvolával David J. Bosch,²⁷² by bylo pro misijní ekleziologii GOCN velkým přínosem.²⁷³

Bevanova kritika kontrakturního modelu pomohla odhalit některé slabé stránky misijní ekleziologie GOCN. Jsem však přesvědčen, že označení této ekleziologie za kontrakturní lze pouze tehdy, zabýváme-li se výlučně její kontextuální dimenzí. Studujeme-li ekleziologii GOCN na pozadí metodologického přístupu, se kterým GOCN přistupuje k interakci evangelia a kontextu, pak může být označení misijní ekleziologie GOCN jako „kontrakturní“ přiléhavé. Avšak zúžit celý koncept misijní ekleziologie v pojetí GOCN na kontrakturní podnik by bylo velmi zavádějící a v posledku nepravdivé, neboť by se tím zatemnil pozitivní základ celé teologie GOCN, jenž spočívá v dobré zprávě o Božím příklonu ke světu prostřednictvím Krista v moci Ducha svatého, o Božím kralování, jehož je církev ve světě sice nedokonalým, ale přece nezbytným reprezentantem, a o příslibu eschatologického završení tohoto Božího kralování nad celým stvořením. Formuluje-li GOCN svou

270 GOHEEN, „*As the Father Has Sent Me, I Am Sending You*“, 438.

271 BEVANS, *Models of Contextual Theology*, 56.

272 Cf. BOSCH, *Transforming Mission*.

273 Doplnění kontrakturního přístupu antropologickým doporučuje GOCN sám Bevan (*Living between Gospel and Context*, 154).

ekleziologii v jistém smyslu slova jako „kontrakulturní“, pak je to především z následujícího důvodu:

Církev existuje jako společenství, služebník a posel Božího království uprostřed jiných království²⁷⁴, společenství a mocností, které usilují o formování našeho chápání skutečnosti. Svět těchto království²⁷⁵, společenství a mocností se často staví na odpor, přehlíží či má jiné priority než Boží kralování. Tomuto světu je církev apoštolem – vyslaná jménem Božího království.²⁷⁶

Kritický hrot vůči západní kultuře a negativnímu dědictví křesťanstva nevychází z prvoplánové reakční antikulturní umanutosti, ale z pozitivní skutečnosti Boží misie, Božího příklonu ke světu, Božího svrchovaného kralování nad jeho stvořením. Ač se tedy misijní ekleziologie GOCN snaží o usebrání církve tím, že formuluje svou ekleziologii v kritickém vztahu vůči současnému kontextu, základem této snahy je přesvědčení o Božím svrchovaném kralování, které vylučuje poslušnost jiným vládcům a mocnostem, a vědomí povolání církve ke svědecké imitativní participaci na Boží misi ve světě. Z tohoto důvodu je označení „alternativní společenství“ pro církve v pojetí GOCN výstižnější.

274 Orig.: „kingdom“.

275 Orig.: „kingdom“.

276 GUDER, ed., *Missional Church*, 110.

„*Missional Church* je průkopnickou prací, nikoliv definitivní ekleziologií.

Michael W. Goheen²⁷⁷

5. Závěr

Cílem této práce bylo představit a zhodnotit misijní ekleziologii v pojetí severoamerické větve hnutí the Gospel and Our Culture Network. Hlavní rysy této ekleziologie lze shrnout do následující definice: Církev v pojetí GOCN je alternativní společenství svědků Bohem povoláné k účasti na Boží misii; této misie se církev účastní jako reprezentant Božího království v Kristu, o němž v moci Ducha svatého vydává svědectví celému světu svým bytím, slovy i činy v očekávání budoucího dovršení Boží vlády nad celým stvořením.

Církev v pojetí GOCN definuje její apostolicita. Protože Boží misie dala vznik církvi, nelze církev oddělit od jejího misijního poslání. Svědecké poslání církve být reprezentantem Božího království (*martyria*) se uskutečňuje a konkretizuje v pospolitě existenci církve (*koinonia*), v tom, co církev koná ve prospěch všech znevýhodněných a utlačovaných v rámci církve i mimo ní (*diakonia*), a v jejím zvěstování (*kerygma*). Misijní povolání ke svědectví je centrem, kolem něhož krouží celá ekleziologie GOCN. Misiologické hledisko určuje ekleziologii GOCN do takové míry, že by dokonce bylo vhodnější mluvit v případě GOCN spíše o eklezijní misiologii, než misijní ekleziologii. Je společenstvím povolaným a vyslaným k vydávání svědectví o Boží misii, k imitativní participaci na Božím příklonu ke světu. Bůh církev prostřednictvím Krista v Duchu svatém povolal k účasti na Božím království, aby byla reprezentantem Božích záměrů se světem. Církev je proto součástí evangelia,

277 GOHEEN, „*As the Father Has Sent Me, I Am Sending You*“, 439.

jeho hermeneutikou, jeho podobenstvím; jako *pars pro toto* je znamením, předjímku, aktérem a nástrojem Božího kralování nad světem. Misijní bytí a misijní jednání církve od sebe principiálně nelze oddělit. Je však škoda, že základy, ze kterých toto pojetí vychází, se GOCN nepovedlo přesvědčivě vyjádřit. Možnost dichotomní interpretace *missio Dei* v díle GOCN ukazuje na nedostatečně rozvinuté předpoklady, které zpětně mohou deformovat pojetí vztahu evangelia, církve a světa, a v důsledku tedy i samotnou ekleziologii.²⁷⁸

Ekleziologie GOCN je ekleziologií zdola. Ve svých úvahách o struktuře církve vychází GOCN z důrazu na partikulární společenství – sbor –, jež je součástí Boží misie na určitém místě. Protože však jednotlivý sbor nelze izolovat od celku církve Kristovy, je nanejvýše žádoucí, aby jednotlivé sbory spolu byly navzájem propojené za pomoci struktur, které přispívají a završují svědectví jednotlivých společenství. Utváření těchto struktur by si však mělo udržet odstředivý charakter. Struktury církve pak nemohou být rigidní, ale ve služebném postavení misijnímu povolání církve.

Charakteristickým rysem ekleziologie GOCN je zdůrazňování církve jako alternativního společenství. Ekleziologické úvahy GOCN jsou vedeny na pozadí přesvědčení o modloslužebném charakteru západní kultury a dosud setrvávajícím negativním dědictvím křesťanstva. Současné společnosti má být církev vyvedená ze zajetí „funkčního křesťanstva“ profétickým protějškem. GOCN sice vedle kontrakturního přístupu proklamuje i potřebu konstruktivního rozvoje kultury, avšak v konečném důsledku toto téma hlouběji ne-

278 Např. v souvislosti s akcentováním *missio Dei specialis* na úkor *missio Dei generalis* musí GOCN čelit pokušení zúžit vztah evangelia a kultury na vztah církve a kultury, aby pak v jistém ohledu nebylo vhodnější mluvit o hnutí the Church and Our Culture, spíše než o hnutí the Gospel and Our Culture. Jinými slovy: Je zde riziko, že GOCN tím, že ve svém přístupu k *missio Dei* klade tak silný důraz právě na úlohu církve v této Boží misii, poskytuje příliš mnoho prostoru pro interpretaci, která by Boží působnost omezila toliko právě na církev. Za tuto poznámku děkuji doc. Timovi Noblemu, Ph.D.

rozpracovává. Neposkytuje tudíž dostatečnou pojistku proti antikulturní interpretaci vztahu církve a kontextu, v němž působí, a není s to plně čelit pokušení církve zaobírat se především svým vlastním vnitřním životem, což může vyústit v pohroužení se církve do sebe sama a uzavření se světu. Toto nebezpečí je ještě posílené tím, že i přes jinak pozitivní a velmi potřebný důraz na komuniální charakter církve GOCN opomíjí důležitou oblast svědectví jednotlivých věřících v civilním povolání a rodině. I přes tyto nedostatky považují misijní ekleziologii v pojetí GOCN za inovativní a hodnotnou; i přes omezení, která spočívají ve specifitě a jisté nepřenositelnosti kontextu, v němž byla formulována, by mohla být užitečným katalyzátorem v diskuzi týkající se podstaty a konkrétní podoby misijní církve i v kontextu střední Evropy.

Přílohy

Příloha č. 1

Seznam publikací vydaných v řadě *The Gospel and Our Culture Series*²⁷⁹

HUNSBERGER, GEORGE R. a VAN GELDER, CRAIG, edd., *The Church Between Gospel and Culture: The Emerging Mission in North America*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.

GUDER, DARRELL L., ed., *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

HUNSBERGER, GEORGE R., *Bearing the Witness of the Spirit: Lesslie Newbigin's Theology of Cultural Plurality*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

VAN GELDER, CRAIG, ed., *Confident Witness – Changing World: Rediscovering the Gospel in North America*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

GUDER, DARRELL L., *The Continuing Conversion of the Church*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

BROWNSON, JAMES V., DIETTERICH, INAGRACE T., BARRY, HARVEY A. et al., *StormFront: The Good News of God*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.

²⁷⁹ Publikace jsou seřazeny chronologicky. Stav odpovídá květnu roku 2018.

- BARRETT, LOIS Y., ed., *Treasure in Clay Jars: Patterns in Missional Faithfulness*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.
- HUNSBERGER, GEORGE R., *The Story that Chooses Us: A Tapestry of Missional Vision*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.
- GORMAN, MICHAEL J., *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.
- GUDER, DARRELL L., *Called to Witness: Doing Missional Theology*, *The Gospel and Our Culture Series*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.
- PAAUS, STEFAN, *Church Planting in The Secular West: Learning from the European Experience*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016.
- GOHEEN, MICHAEL W., ed., *Reading the Bible Missionally*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016.
- VAN GELDER, CRAIG a ZSCHEILE, DWIGHT J., *Participating in God's Mission: A Theological Missiology for the Church in America*, *The Gospel and Our Culture Series*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018.
- BARRAM, MICHAEL, *Missional Economics: Biblical Justice and Christian Formation*, *The Gospel and Our Culture Series*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018.

Znaky misijní církve²⁸⁰

1. Misijní církev zvěstuje evangelium.

Jak to vypadá: *Příběh Boží spásy je věrně převypravován mnohými různými způsoby.*

2. Misijní církev je společenstvím, ve kterém se všichni jeho členové učí být Ježíšovými učedníky.

Jak to vypadá: *Všichni si podrží svou identitu učedníků; ode všech se čeká růst v učednictví.*

3. Bible je normou v životě této církve.

Jak to vypadá: *Církev čte Bibli v obecnosti, aby se dozvěděla to, co se nemůže dozvědět nikde jinde – Boží dobré a milostivé záměry pro celé stvoření, tajemství spásy, identitu života ve společenství a úmyslu, který s ním Bůh má.*

4. Církev pro svou účast na životě, smrti a vzkříšení svého Pána sebe sama chápe jako společenství, jež je odlišné od světa.

Jak to vypadá: *Ve svém pospolitém životě a svědectví před veřejností se církev vědomě snaží podřizovat svému Pánu, nikoliv velkému množství kultur, které ji obklopují.*

5. Církev se snaží rozpoznávat Boží konkrétní misijní povolání pro celé společenství a všechny jeho členy.

Jak to vypadá: *Církev ze své „misié“ učinila svou prioritu; neskryvaným a pospolitým způsobem usiluje, aby věděla to, byla tím a konala vše, k čemu jí Bůh povolal.*

280 Tento seznam znaků misijní církve je překladem výňatku z metodologické části publikace *Treasure in Clay Jars: Patterns in Missional Faithfulness* (BARRETT et al., *Treasure in Clay Jars*, 160n). Zde prezentovaný text je zároveň součástí *A Working Document of the „Developing Congregational Models“ Team* a projektu hnutí GOCN *The Transforming Congregations Toward Mission*.

6. Misijní společenství se pozná podle toho, jak se křesťané chovají k sobě navzájem.
Jak to vypadá: *Velkodušné společenství charakterizují obětavé skutky jedněch ve prospěch druhých jak v církvi, tak v jejím okolí.*
7. **Je společenstvím, které smiřuje.**
Jak to vypadá: *Církev se posouvá od homogenního společenství ke společenství rasově, etnicky, věkově, genderově a socio-ekonomicky heterogennímu.*
8. **Lidé uvnitř společenství jsou si navzájem vykazatelní. Tato vykazatelnost se děje v láskyplné atmosféře.**
Jak to vypadá: *Lidé spolu tráví významnou část svého času pro to, aby jeden druhého střežili.*
9. **Církev je pohostinná.**
Jak to vypadá: *Klíčovou roli hraje vítání cizinců ve středu společenství.*
10. **Uctívání je centrální akt, kterým společenství s radostí a důkuvzdáním oslavuje jak Boží přítomnost, tak Boží zaslíbenou budoucnost.**
Jak to vypadá: *Účast na společném uctívání Boha má veliký význam a smysl. Je při tom třeba zaměřit se na kulturu těch, kteří takto společně uctívají, a odpovídajícím způsobem se jí zabývat.*
11. **Toto společenství je velkým svědectvím veřejnosti.**
Jak to vypadá: *Církev má viditelný dopad na své okolí; přispívá k transformaci života, společnosti a lidských vztahů.*
12. **Církev si je vědoma toho, že je sama nedokonalým vyjádřením Božího království.**
Jak to vypadá: *V církvi je široce zakořeněné povědomí o tom, že jako společenství někam směřuje – jejím cílem je věrněji žít svůj život v Božím království.*

Církev jako společenství evangelizující a evangelizované: Evangelizace v pojetí George R. Hunsbergera a Darrella L. Gudera

Ve svém článku nadepsaném *Announcing the Reign of God*²⁸¹ se George R. Hunsberger zabývá problematikou zdůvodnění evangelizace z Nového zákona.²⁸² Jeho výklad se soustředí nejprve na problémy s výkladem slov tzv. „velkého poslání“ (to uchopuje jako skupinu textů – vedle Mt 28,16-20 jde také o Mk 16:15-18, Lk 24:45-49, J 20,21-23 a Sk 1,6-8) a následně formuluje tři navzájem se doplňující přístupy, na jejichž základě lze alternativně uchopit a zdůvodnit evangelizaci na pozadí Nového zákona. Hunsbergerovým cílem není snižovat význam „velkého poslání“, ale zproblematizovat jeho převládající post-osvícenskou interpretaci, kterou mu vtisklo moderní misionářské hnutí, jež se na něm orientovalo výhradně jako na příkázání vyžadující poslušnost. S odvoláním na Sk 1,6-8 a další texty Hunsberger konstatuje, že Ježíšova slova jsou především příslib vztahující se k identitě těch, kteří ho následují pod vlivem působení Ducha svatého, nikoliv instrukce: „Být svědkem není naším úkolem, je to naší identitou.“²⁸³ Svou pozici následně zdůvodňuje i tímto postřehem Lesslieho Newbigina:

Je to (...) závažný fakt, že Pavel v žádném ze svých dopisů církvím nepobízí církev k plnění povinnosti evangelizace. Může svým čtenářům domlouvat, upomínat je a vybízet k věrnosti Kristu v mnoha záležitostech, ale nikde ho nenalezneme, jak je pobízí k aktivní

281 HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 86-100.

282 Autoři v hnutí GOCN často rozlišují mezi „evangelization“ a „evangelism“. Toto rozlišení však z hlediska českého úzu nepovažuji za příliš důležité; budu tedy mluvit pouze o „evangelizaci“, která v sobě spojuje význam obou anglických výrazů.

283 Ibid., 88.

evangelizaci (...). Jinými slovy, misie je evangelium a ne zákon; je to překypování velkého daru, nikoliv nošení velkého břemena.²⁸⁴

Otázkou, které jako církve v současnosti čelíme, není jak motivovat církve ke spontánní evangelizaci, ale „proč se evangelizace neděje jako věc zcela samozřejmá?“²⁸⁵ Problém evangelizace se netýká primárně evangelizačních aktivit církve, ale její identity. Skutečnost, že se texty „velkého poslání“ vykládaly a vykládají jako příkaz zavazující k povinnosti konat misii, a ne jako legitimizace něčeho, co by mělo být pro církve zcela přirozené, ukazuje na ztrátu misionality církve: „Evangelizace se zde nevyžaduje, ale autorizuje.“²⁸⁶ Neomezíme-li se pouze na pár textů, které se zdají evangelizaci přikazovat, ale budeme-li Nový zákon číst v širších souvislostech, můžeme dojít hlubšího a širšího založení evangelizace. Na základě svého čtení Nového zákona Hunsberger formuluje tři témata, která mohou být vodítkem pro dnešní církve. Týkají se 1) evangelizačního přístupu vycházejícího z evangelia samého, 2) postoje evangelistů k lidem cizích kultur a 3) způsobu vyjádření evangelia v rané církvi.

Pokusme se stručně osvětlit první téma. S ohledem na způsob, kterým Ježíš zvěstoval evangelium o Božím království, chápe Hunsberger evangelizaci především jako pozvání. Evangelium je dar, který můžeme přijmout, Boží království sami nebudujeme, ale jsme zváni do něj vstoupit. Církve je společenstvím těch, kteří tento dar přijali, do této sféry Boží vlády vstoupili a nechávají se jí určovat. Církve je tak novým společenstvím mezi lidmi a Bohem a lidmi mezi sebou navzájem. Proto evangelizace nesmí být agitací:

Kráčíme bok po boku s těmi, kterým se tento dar také předkládá a kterým Bůh nabízí to samé přivítání. Zveme je, aby se k nám připojili v naší radosti z každodenního přijímání a vstupování do Božího království. Evangelizace tedy [nemíří] *k* lidem, [necílí] *na* lidi, ale

284 NEWBIGIN, *Mission in Christ's way*, 21, in: HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 88.

285 HUNSBERGER, *The Story That Chooses Us*, 88.

286 *Ibid.*, 91.

[odehrává se] s nimi a *po jejich boku*. Evangelizace chápána jako růst církve nebo nábor členů až příliš snadno slouží našim osobním nebo institučním zájmům. Evangelizace spočívá spíše v nabízení Božího daru a vítání těch, které vítá Bůh. Postoj zvaní a uvádění do životního stylu sdílení tak nahrazuje obraz dobývání a dominance. Ospravedlnění takto pojaté evangelizace vychází z podstaty evangelia samého.²⁸⁷

Východiskem druhého bodu je skutečnost, že evangelium nevlastníme, nelze si ho tedy ani nárokovat. Evangelium musí být vypuštěno do světa; nalézáme ho tak, že ho pozbýváme a tak na něm máme svůj podíl.²⁸⁸ Myslíme-li si, že máme na evangelium monopol, pak se evangelizace stává projevem náboženského egoismu. Zároveň skutečnost, že se Pavel snažil vždy co nejvíce přiblížit těm, kterým evangelium zvěstoval, stavěla hráz ztotožnění evangelia s jedinou kulturní formou.

Třetí bod podtrhává důležitost evangelizace coby svědectví prostřednictvím života církve. Přítomnost víry, lásky a naděje se projevuje navenek ve společenství. Společenství ztělesňuje evangelium a tak se stává svědkem svému okolí, „čočkou“ která dovolí lidem vidět, co je obsahem evangelia a jak na něm mít podíl.

Tématu evangelizace se také obšírně věnuje Darrell L. Guder. V jeho knize *The Continuing Conversion of the Church* teologie evangelizace představuje jádro, ze kterého vychází celé jeho pojetí misijní církve. Cílem jeho snažení je poskytnout základ pro neustávající konverzi církve, pomoci církvi rozpoznat a opustit okleštěné pojetí evangelia, domestikované nominální křesťanství, obnovit její misijní identitu, instituční struktury, její praxi a uschopnit ji k odpovědné službě svědectví ve světě. Guderovo pojetí evangelizace je zakořeněno v *missio Dei*. Spolu s Davidem J. Boschem je přesvědčen že, „evangelizace je jádrem, srdcem, či středem misie“²⁸⁹ Na rozdíl od Bosche však nechápe

287 Ibid., 95; kurzíva původní.

288 Cf. *ibid.*

289 BOSCH, *Evangelism*, 100, in: GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 25.

evangelizaci pouze jako zvěstování evangelia nevěřícím, ale uchopuje ji v mnohem větší šíři:

Potřebujeme naši mluvu a myšlení osvobodit od představy, že služba evangelizace míří pouze na nevěřící. Nový zákon se od začátku do konce (...) obrací na věřící a evangelizuje na každé stránce. Evangelizující církve jsou ty církve, které se nechávají evangelizovat. Z důvodu svého povolání k evangelizaci je nezbytné, aby se církev nepřestávala obracet.²⁹⁰

Evangelizace tak nesměruje pouze ven, směruje nejprve do církve samé a cílí na její proměnu – neustávající konverzi: „Pokračující konverze církve nastává tehdy, když sbor novým a celistvým způsobem slyší evangelium, odpovídá na něj a podřizuje se mu,“²⁹¹ píše Guder. Podle Gudera je tak evangelizace především Božím jednáním, jež proměňuje církev a uschopňuje ji k jejímu misijnímu poslání:

Evangelizace (...) se děje, když Kristus pověřuje společenství k tomu, aby bylo jeho svědkem a jemu svědčilo svými skutky i slovy. Pokračující konverze [znamená obracení se] ke Kristově spasení, a tudíž k jeho misii.²⁹²

Sama církev se tedy musí nechat neustále evangelizovat – vystavovat evangelium obsaženém v Písmu a působení Ducha svatého, aby mohla být věrným svědkem Boží misie ve světě. Tak se církev stává reprezentantem Božího království – společenstvím, služebníkem a poslem svědčícím o *missio Dei*, Božím příklonu ke světu, smíření, kterého bylo dosaženo v Kristu Ježíši, a naději budoucího dovršení vlády pokoje, kdy Bůh bude „všecko ve všem“ (1K 15,28).

290 GUDER, *The Continuing Conversion of the Church*, 26n.

291 Ibid., 150.

292 Ibid., 159.

Seznam citované literatury

BARRETT, LOIS Y., ed., *Treasure in Clay Jars: Patterns in Missional Faithfulness*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.

BARTH, KARL, *The Church Dogmatics*, 4 vols. in 13 parts, Edinburgh: T. And T. Clark, 1956-69, 1975.

BOSCH, DAVID J., Evangelism: Theological Currents and Cross-currents Today, in: *International Bulletin of Missionary Research*, XI (3), 1987, 98-103.

———, Towards a Hermeneutic for Biblical Studies and Mission, in: *Mission Studies*, III (2), 1986, 65-79.

———, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, The American Society of Missiology Series, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.

BEVANS, STEPHEN B., *Models of Contextual Theology* (Revised and Expanded Edition), Faith and Cultures Series, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002.

———, Living between Gospel and Context: Models for a Missional Church in North America, in: VAN GELDER, CRAIG, ed., *Confident Witness – Changing World: Rediscovering the Gospel in North America*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, 141-154.

BROWNSON, JAMES V., DIETTERICH, INAGRACE T., BARRY, HARVEY A. et al., *StormFront: The Good News of God*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.

DAWN, MARVA J., Reaching Out without Dumbing Down: A Theology of Worship of the Church in Postmodern Times, in: VAN GELDER, CRAIG, ed.,

Confident Witness – Changing World: Rediscovering the Gospel in North America, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, 270-282.

DIETTERICH, INAGRACE T., A Particular People: Toward a Faithful and Effective Ecclesiology, in: HUNSBERGER, GEORGE R. a VAN GELDER, CRAIG (edd.), *The Church Between Gospel and Culture: The Emerging Mission in North America*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, 347-369.

DULLES, AVERY, *Models of the church*, Garden City, NY: Image Books, 1978.

ENGELSVIKEN, TORMOD, Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological Concept in European Churches and Missiology, in: *International Review of Mission*, XCII (367), 2003, 481-497.

FAJFR, DANIEL, Kontextuální misiologie jako nedílná součást praktické teologie, in: *Potřebujeme misiologii? Pokud ano, proč ji nevyučujeme a systematicky ji nerozvíjíme? Sborník příspěvků z první konference Středoevropského centra misijních studií, Praha, Česká republika, 20. 6. 2007*. Praha: Středoevropské centrum misijních studií, 2007, 17-23.

FILIPÍ, PAVEL, *Církev a církve: kapitoly z ekumenické eklesiologie*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2000.

———, *Křesťanstvo: historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*, 4., dopl. vyd., Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012.

FLETT, JOHN G., Missio Dei: A Trinitarian Envisioning of a Non-Trinitarian Theme, in: *Missiology: An International Review*, XXXVII (1), 2009, 5-18.

- , *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010.
- GEERTZ, CLIFFORD, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973.
- GOHEEN, MICHAEL W., „As the Father Has Sent Me, I Am Sending You“: J. E. Lesslie Newbigin’s Missionary Ecclesiology. Serie Mission, nr. 28. Zoetermeer: Boekencentrum, 2000.
- , The Missional Church: Ecclesiological Discussion in the Gospel and Our Culture Network in North America, in: *Missiology: An International Review*, XXX, (4), 2002, 479-490.
- GUDER, DARRELL L., *Be My Witnesses: The Church’s Mission, Message, and Messenger*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985.
- , *Called to Witness: Doing Missional Theology*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.
- , *The Continuing Conversion of the Church*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
- , ed., *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- HLÁSEK, VÍT, *Laying a Foundation for a Missional Ecclesiology of the Church of the Brethren* [online], 2017 [cit. 2018-01-29]. Dostupné z: <http://hdl.handle.net/11250/2447699>. Vedoucí práce: Jeppe Bach Nikolajsen.
- HUNSBERGER, GEORGE R., Sizing Up the Shape of the Church, in: HUNSBERGER, GEORGE R. a VAN GELDER, CRAIG (edd.), *The Church Between Gospel and Cultu-*

re: *The Emerging Mission in North America*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, 333-346.

———, The Newbegin Gauntlet, in: HUNSBERGER a VAN GELDER, CRAIG, edd., *The Church Between Gospel and Culture: The Emerging Mission in North America*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996, 3-25.

———, *The Story that Chooses Us: A Tapestry of Missional Vision*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.

KÄHLER, MARTIN, *Schriften zur Christologie und Mission*, Munich: Chr. Kaiser Verlag, 1971.

KRAUS, NORMAN C., *The Authentic Witness: Credibility and Authority*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978.

KÜNG, HANS, *The Church*, Garden City, NY: Image, 1967.

LEDDY, MARY JO, The People of God as a Hermeneutic of the Gospel, in: VAN GELDER, CRAIG ed., *Confident Witness – Changing World: Rediscovering the Gospel in North America*, The Gospel and Our Culture Series, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999, 303-313.

MIGLIORE, DANIEL L., *Víra usilující rozumět: úvod do křesťanské teologie*, Jihlava, Mlýn, 2009.

———, The Missionary God and the Missionary Church, in: *The Princeton Seminary Bulletin*, new series, XIX, (1), 1998, 14-25.

MINEAR, Paul, *Images of the Church in the New Testament*, Philadelphia: Fortress, 1977.

- MORTIMER, ARIAS, *Announcing the Reign of God: Evangelization and the Subversive Memory of Jesus*, Philadelphia: Fortress, 1984.
- NEWBIGIN, LESSLIE, Baptism, The Church and Koinonia: Three Letters and a Comment, in: THOMAS, M. M., ed., *Some Theological Dialogues*, Madras, India: Christian Literature Society, 1977, 110-144.
- , Can the West be Converted?, in: *International Bulletin of Missionary Research*, XI (1), 1987, 2-7.
- , *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture*, London, UK: SPKC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.
- , *Mission in Christ's way*, Geneva: World Council of Churches, 1987.
- , *One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today*, London and New York: International Missionary Council, 1958, reprint 1959.
- , *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.
- , *Unfinished Agenda: An Updated Autobiography* (2nd ed.), Edinburgh: Saint Andrew Press, 1993.
- , *Your Kingdom Come: Reflections on the Theme of the Melbourne Conference on World Mission and Evangelism*, Leeds, UK: John Paul the Preacher's Press, 1980.
- NIKOLAJSEN, JEPPE BACH, Missional Church: A Historical and Theological Analysis of an Ecclesiological Tradition, in: *International Review of Mission*, CII (2), 2013, 249-261.

- NOBLE, TIMOTHY F. T., Misiologie jako obor teologie: Úvod do problematiky [online], in: *Getsemany* č. 288, 12/1999. Dostupné z: <https://www.getsemany.cz/node/3380>.
- O'DONOVAN, OLIVER, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of the Political Theology*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.
- RIDDERBOS, HERMAN N., *The Coming of the Kingdom*, ed. Raymond O. Zorn, př. H. deJongste, Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1962.
- , *Paul: An Outline of His Theology*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965.
- SANNEH, LAMIN, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.
- SHENK, WILBERT R., A Missiology of Western Culture: Background and Development of a Project, in: CORRIE, JOHN a ROSS, CATHY (edd.), *Mission in Context: Explorations inspired by J. Andrew Kirk*, Abingdon: Routledge, 2016 (c2012), 169-186.
- THE GOSPEL AND OUR CULTURE NETWORK, *About the Network: What and Why?* [online], ©2017 (cit. 2017-12-28). Dostupné z: <https://gocn.org/about-us/what-and-why/>.
- VOKOUN, JAROSLAV, *Číst Bibli zase jako Bibli: úvod do teologické interpretace Písma*, Praha: Česká biblická společnost, 2011.
- WALLS, ANDREW A ROSS, CATHY, edd., *Mission in the 21st Century: Exploring the Five Marks of Global Mission*, London: Darton, Longman and Todd, 2008.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Uppsalla Speaks: Section Reports of the 4th Assembly of the World Council of Churches, Uppsala 1968*, 2nd rev. ed., Geneva: World Council of Churches/New York: Friendship Press, 1968.

———, *The Evantson Report: The Second Assembly of the World Council of Churches*, New York: Harper and Brothers Publishers, 1954.