

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

MEZI DUCHEM A HMATATELNOSTÍ

**Dynamika života církve v Novém zákoně a meze jejího uplatnění
v historii**

Doktorská práce

Martin Šály

Katedra praktické teologie

Vedoucí práce: Prof. Pavel Filipi, Dr. Ladislav Beneš

2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto doktorskou práci s názvem *Mezi duchem a hmatatelností - Dynamika života církve v Novém zákoně a meze jejího uplatnění v historii* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

Ve Velkých Popovicích dne 21. 2. 2016

Martin Šály

Bibliografická citace

Martin Šály, *Mezi duchem a hmatatelností: Dynamika života církve v Novém zákoně a meze jejího uplatnění v historii*. Doktorská práce, Univerzita Karlova, ETF, Praha, 2016.

Anotace

Předmětem práce je novozákonní církev. Autor nejprve upozorňuje na hermeneutické obtíže, které předmět studia přináší. Patří mezi ně rozlišení mezi (1) teologickou řečí o církvi, která se v NZ nachází ve formě mnoha různých obrazů o církvi, a (2) výpověďmi, které se zabývají etikou, autoritami, liturgií a podobně. Rozlišení není ovšem dokonale možné a na ploše NZ se obě tyto řeči provazují.

Práce metodicky chápe novozákonní církev jako „dynamický prostor na osách mezi různými póly“. NZ církev tak není popisována pomocí určitých vymezujících typik, ale prostřednictvím „napětí mezi“. Konkrétně je církevní život v práci hledán v „osách“ napětí mezi následujícími dvojicemi pólů: duch – hmatatelnost; tradice Ježíše z Nazaretu – tradice církve; ideál – realita; spolupráce se společností – vyčleňování se ze společnosti; moc – bezmoc; uniformita – diverzita; kontinuita – diskontinuita.

Každá dvojice pólů a jim odpovídající osa napětí je nejprve stručně vysvětlena. Poté jsou pro ni uvedena novozákonní východiska, která mají doložit, že existence daného napětí mezi póly je v jednom nebo více okruzích NZ církve relevantní. Dále jsou v práci po každou zvolenou osu napětí stručně uvedeny vybrané historické ilustrace z pozdějších dějin církve; ty mají ilustrovat případy, kdy zřejmě nastal nežádoucí příklad k určitému pólu dané osy.

Novozákonní východiska a historické ilustrace společně podporují praktické zaměření práce: jejím cílem je nabídnout určitou sadu kritérií, podle kterých by bylo možné uvažovat o „novozákonní hodnověrnosti“ církve a církvi dnešní doby.

Klíčová slova

Eklesiologie, Nový zákon, historie církve.

Bibliographic citation

Martin Šály, *Between spirit and tangibility: Dynamics in the life of the New Testament church and limits of its application in history (Mezi duchem a hmatatelností: Dynamika života církve v Novém zákoně a meze jejího uplatnění v historii)*. Dissertation, Charles University in Prague, Evangelical Theological Faculty, Prague, 2016.

Summary

The subject of the paper is the New Testament church. The author first draws attention to hermeneutic difficulties of the subject. These include e. g. a distinction between (1) the theological language of the church, which can be found in the NT in the form of many various images of the church, and (2) the NT passages intended to talk about the church as a religious organization, to target church ethics and so on. In the NT, however, the perfect distinction between the two areas is not always possible.

Methodically, the work conceives the New Testament church to live in a dynamic space formed with various axes between different poles. Therefore, the NT church is not described here using certain typical attributes, but it is viewed in the dynamic space of "tensions between poles". The following pairs of poles are described for the New Testament church life: spirit - tangibility; The tradition of Jesus of Nazareth - The church tradition; ideal - reality; cooperation with society - exclusion from society; power - powerlessness; uniformity - diversity; continuity - discontinuity. Each pair of poles and the corresponding "axis" tension is briefly explained. Then there are described New Testament resources to demonstrate the relevance of the tension for one or more NT text groups.

One of the goals of the work is to offer some aid (a set of criteria) for considerations, how a specific today's church can be "compliant" with the New Testament. This aspect of the work is supported by commenting each "tension axis" by the selected historical illustrations taken from the later history of the church. Historical examples are given as apparently too excessive shift towards a particular pole of the axis.

Keywords

Ecclesiology, New Testament, Church history.

Poděkování

Rád bych s vděčností vzpomenu na svého hlavního „Doktorvater“, prof. Pavla Filipiho (+ 28. 12. 2015). Jeho vedení při vzniku této práce bylo pro mne krásnou odbornou i lidskou zkušeností a smutek z jeho odchodu trvá. Jsem zavázán Dr. Ladislavu Benešovi, že byl ochoten vedení převzít, i za cenné rady, kterými mi přispěl k její finalizaci. Každá konzultace s pedagogy ETF UK v průběhu mého doktorského studia (Jiří Mrázek, Jindřich Halama, Peter Morée a další) pro mne znamenala vždy inspiraci a povzbuzení a jsem za ně velmi vděčný. Jsem dále zavázán těm, kteří věnovali svůj čas a energii k tomu, aby pročetli koncept této práce a přispěli mi radami k její finalizaci. Můj dík za to patří jmenovitě Janu Konzalovi a Pavlu Hradilkovi. Jsem také velmi vděčný Mirku Zvelebilovi za pečlivé pročtení a navržené úpravy textu. Nakonec chci poděkovat své ženě Janě a celé své rodině, bez níž by tato práce nemohla vzniknout.

Obsah

1	Úvod	9
2	Církev mezi duchem a hmatatelností	18
2.1	Úvod.....	18
2.2	Novozákonní východiska	20
2.3	Historické ilustrace	32
2.4	Shrnutí.....	38
3	Církev mezi tradicí Ježíše z Nazaretu a tradicí svou.....	40
3.1	Úvod.....	40
3.2	Novozákonní východiska	41
3.3	Historické ilustrace	51
3.4	Shrnutí.....	57
4	Církev mezi ideálem a realitou	59
4.1	Úvod.....	59
4.2	Novozákonní východiska	60
4.3	Historické ilustrace	70
4.4	Shrnutí.....	76
5	Církev mezi spoluprací se společnostmi a vyčleňováním se z ní	77
5.1	Úvod.....	77
5.2	Novozákonní východiska	79
5.3	Historické ilustrace	88
5.4	Shrnutí.....	95
6	Církev mezi mocí a bezmocí	96
6.1	Úvod.....	96
6.2	Novozákonní východiska	99
6.3	Historické ilustrace	109
6.4	Shrnutí.....	118
7	Církev mezi uniformitou a diverzitou	118
7.1	Úvod.....	118

7.2	Novozákonní východiska.....	120
7.3	Historické ilustrace.....	133
7.4	Shrnutí.....	140
8	Církev mezi kontinuitou a diskontinuitou	142
8.1	Úvod	142
8.2	Novozákonní východiska.....	143
8.3	Historická ilustrace.....	147
8.4	Shrnutí.....	149
9	Závěr	150
10	Literatura	153

1 Úvod

Předmětem zájmu této práce je novozákonní církev.¹ Hledám eklesiologické normativy křesťanů prvního století a uvažují o míře jejich vlivu v pozdějších církevních dějinách. Záměr textu je praktický – najít vodítka, podle kterých mohou být křesťanské církve „novozákoně hodnověrné“.

Každý pokus o uchopení novozákonní eklesiologie ovšem naráží na různé druhy obtíží. První z těžkostí je velká rozrůzněnost hlasů, kterými texty Nového zákona o církvi hovoří. Paul Minear ve své klasické práci *Obrazy církve v Novém zákoně*² nabízí téměř stovku „obrazů“, které shrnuje do skupin a hledá jejich vzájemné souvislosti.³ Minear svým přístupem upozorňuje na širokou imaginaci novozákonních autorů v jejich řeči o církvi a nepřímou nabádku k obezřetnosti při pokusech uchopit novozákonní eklesiologii příliš syntetizujícím způsobem.

¹ Míním tím církev reflektovanou v kanonických textech Nového zákona, které vznikly v časovém rozmezí let cca 49 - 100. K dataci vzniku novozákonních textů srov. Petr Pokorný, Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona*. Vyšehrad, Praha, 2013 (orig. 2007), str. 787-788.

² Paul S. Minear, *Images of the Church in the New Testament*. WJK Press, Louisville, 2004 (orig. 1960).

³ Minear nachází v novozákonním textu celkem 32 „menších obrazů“ (např. *sůl země, nekvašený chléb, ratolest, fíkovník* atd.) a dále čtyři hlavní kategorie: *Boží lid, nové stvoření, společenství víry a tělo Kristovo*. Do každé ze čtyř hlavních kategorií přiřazuje i další novozákonní obrazy církve, např. pod *Boží lid* shrnuje obrazy jako *vyvolený rod, svatý národ, svatý chrám* atd. K hledání souvislostí mezi obrazy viz Minear, str. 221-259. Jiní autoři se ovšem pokoušejí určité uzlové principy novozákonní eklesiologie vymezit koncentrovaněji. Podrobnější rozbor takových koncepcí zcela přesahuje záměr této práce, uvedu jen ilustrativní příklady: tak R. Hayes míní, že principy církevní eklesiologie (min. v jejím etickém rozměru, na který se soustředí) tvoří podle NZ *kříž, komunita a nové stvoření* (srov. Richard B. Hayes, *The Moral Vision of the New Testament*. Harper One, New York, 1996, str. 196nn). Jiný autor, A. Dulles, postupuje při hledání novozákoně podložených „modelů církve“ ještě jinak (Avery Dulles, *Models of the Church*. Doubleday, New York, 1987). Hovoří o církvi postupně jako o instituci, mystickém společenství, svátosti, hlasateli, služebníku a eschatologicky zaměřeném společenství. Poté pojednává o „pravé církvi“, zabývá se problematikou „církve a církví“, služebníky církve, vztahem ke zjevení a nakonec zamíří k církvi - společenství učedníků jako svému preferovanému obrazu.

Minearovy obrazy upozorňují i na jinou věc prvořadě důležitosti: novozákonní obrazná řeč o církvi je vesměs teologická, je to tedy řeč víry. Církev v NZ je společenství lidí žijících ve víře v Ježíše z Nazaretu jako Božího Krista, společenství, které věří, že je a bude tajemně animované Božím Duchem. Teologický jazyk řeči o církvi je tak nutně „prvním jazykem“, kterým eklesiologie má o novozákonní církvi hovořit. Množství teologických obrazů novozákonní církve ovšem odpověď na otázku „jak teologicky chápat novozákonní církev“ značně ztěžuje. Jsme nuceni přijmout, že naše teologické usilování bude (stejně jako každá jiná teologická řeč) pokusem o hledání *shluků ohniskových obrazů*.⁴ Pokud i v této práci míním hovořit o novozákonní církvi teologicky, bude nutné od začátku přijmout, že v *Novém zákoně neexistuje žádná konzistentní nebo uniformní eklesiologie*.⁵

Alternativně lze ovšem uvažovat o jiné metodě, o „druhém jazyku“ řeči o novozákonní církvi. Mám na mysli snahu vyjmout víru novozákonních křesťanů před závorku a hovořit o jejich životech a názorech pomocí objektivizujících sociologických, etických, religionistických nebo historických kategorií. Pokud ale sledujeme texty relevantních autorů, kteří takovou metodologii sledují, nabýváme dojmu, že se v nich nakonec prosadí síla jejich teologického předporozumění a dojde ke zpětnému směšování prvního a druhého jazyka.⁶

⁴ „Focal images“, Hayes, str. 196.

⁵ Raymond E. Brown, *The Churches the Apostles Left Behind*. Paulist Press, New York, 1984, str. 146. Takový názor se jeví v dnešní novozákonní diskuzi standardní, srov. např. Pavel Filipi, *Církev a církve*, CDK, Brno, 2000, str. 37; Joseph A. Fitzmyer, *Co říká Nový zákon o Kristu*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2000, str. 121.

⁶ V této práci se budu častěji odkazovat na trilogii Rogera Haighta (Roger Haight, *Christian Community in History, vol. 1, Historical Ecclesiology*. Continuum, New York, 2004, v práci cituji jako Haight I; Roger Haight *Christian Community in History, vol. 2. Historical Ecclesiology*. Continuum, New York, 2005, cit. jako Haight II; Roger Haight, *Christian Community in History, vol. 3, Ecclesial Existence*. Continuum, New York, 2008, cit. jako Haight III). Míra dodržení výchozí deklarované metodologie „historické eklesiologie zdola“ (srov. Haight I, str. 56-66) je ovšem u tohoto autora problematická. Zdá se, že angažovaný pohled církevního historika téměř znemožňuje ryze neteologický pohled. Uveďme ilustrativní citaci: *Církev je ontologicky konstituována a vždy existuje v dvoucestném vztahu, k Bohu a ke světu nebo historii nebo společnosti ... Její vztah k Bohu skrze Ježíše a Ducha činí z církve prostředníka či symbol zprostředkující Boží přítomnost*

V této práci bude užitečné občas o novozákonní církvi hovořit jako o sociologické nebo náboženské entitě. Pod dojmem určitého metodického neúspěchu autorů, kteří se pokusili o „čistou druhou řeč“, se však v této práci nemíním soustředit na metodologicky čisté řezy mezi oběma jazyky. Místo toho upozorním tam, kde se to bude jevit důležité, kterou z řečí o církvi míním aktuálně využívat. Takový postup není metodicky zcela precizní, ale lze ho obhajovat poukazem na postupy novozákonních autorů, u kterých lze vnímat „rozostření hranice“ mezi prvním a druhým jazykem dokonce jako určitý záměr. Zvolíme-li ilustrativní příklad, tak v 1J 3,17 čteme: *Má-li však někdo dostatek v tomto světě a vidí, že jeho bratr má nouzi, a zavře před ním své srdce, jak v něm může zůstat Boží láska?* Jistě zde vnímáme konkrétní a objektivní morální nárok, aby příslušníci určitého společenství netrpěli nouzí; tento nárok je vysloven v „druhé řeči“, v etických kategoriích. Motivace k etickému jednání je zde ovšem teologická – jednání způsobuje *Boží láska*, o které věří autor, že v takovém bratru *zůstává* a k praktickému jednání ho nějak tajemně ponouká. Fundamentální (teologické) novozákonní přesvědčení, že církev je Božím činem v tomto světě,⁷ představuje pro každou „objektivizující“ eklesiologii vážnou překážku. Eklesiologie musí zůstat ve svém základu teologií.

Výše citovaný novozákonní verš je dobrou ilustrací další obtíže, se kterou se jakákoli řeč o církvi Nového zákona musí vyrovnat: novozákonní eklesiologie je celkově vzato náznaková a implicitní. V NZ textech nalezneme především reflexi „události Kristus“ - NZ je primárně christologií. Oproti tomu

vůči světu ... (Haight I, str. 422). Haightova vyjádření tohoto druhu nelze chápat jako metodicky neteologická. Jiným autorem, ze kterého v této práci vycházím, je Gerd Theissen. Ten k novozákonní diskuzi významně přispěl sociologicky vedenými rozbory novozákonní církve (srov. Gerd Theissen, *Sociology of early Palestinian Christianity*. Fortress Press, Minneapolis, 1978). Později se pokusil pro jiný úhel pohledu na rané křesťanství využít religionistickou metodiku (srov. Gerd Theissen, *The Religion of The Earliest Churches*. Fortress Press, Minneapolis, 1999). Theissenův religionistický pokus vyznívá metodicky přesvědčivěji než Haightův, ovšem také se zde objevují teologické přesahy - srov. např. Theissenovo shrnutí „hlavních motivů“ podle kterých se konsolidovalo rané křesťanstvo po přestálých krizích (str. 274-282). Zde se autor také uchyluje k teologicky obrazné terminologii - srov. na str. 280: *Motiv lásky. Láska je zdrojem pozitivního vztahu k Bohu a lidským bytostem.*

⁷ Srov. 1K 3,9 aj.

*učení o církvi ... se vyvíjelo zřetelným zpožděním, jakoby váhavě a pomalu*⁸. Taková náznakovost a implicitnost není jistě zásadní překážkou eklesiologických zkoumání - například v Markově nebo Janově evangeliu slovo *církev* nenajdeme, přesto lze soudit mnohé o církvi „markovských“ nebo „janovských“ křesťanů.⁹ Míra takové implicitnosti v novozákonní eklesiologii musí být ovšem hlídána, protože překročení únosné meze by mohlo vést ke zvažování církevního pozadí u prakticky každé novozákonní perikopy.¹⁰

K výčtu úskalí lze přidat ještě další hermeneutické pochybnosti. Je vůbec novozákonní eklesiologie jako taková smysluplným předmětem zkoumání? Pro autory kolem skupiny zvané *Jesus seminar* je omylem a zradou Ježíšových ideálů nejen pozdější vývoj církve (řekněme od 2. století), ale už vlastně vznik církve novozákonní. Rané křesťanství je v tomto okruhu vnímáno jako historické scestí, ze kterého je třeba nalézt východisko v návratu k „historickému Ježíši z Nazaretu“. Takový názor můžeme hodnotit jako hermeneuticky problematický,¹¹ ukazuje se ale jako důležité se s ním vyrovnat a činím tak i v této práci.¹² Takříkajíc z druhého břehu přichází hermeneutické podezření, že naše

⁸ Pavel Filipi, *Církev a církve*. CDK, Brno, 2000, str. 37.

⁹ Srov. John P. Dvorak (ed.), *The New Testament Church – The Challenge of Developing Ecclesiologies*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2012. Tento sborník dobře ilustruje „implicitní“ přístup k novozákonní eklesiologii, přístup, který je ovšem reflektovaný a přiznaný. Tak např. na str. 86 čteme: *Janovo evangelium a tři janovské epistoly mají eklesiologii, tedy doktrínu církve. Ale tato doktrína nemůže být nalezena tím, že vyhledáváme konvenční termíny* (Thomas Olbricht, *The Church in the Gospel and Epistles of John*). Lze ostatně hledat různé „vize“ pro církve u autorů snad každé novozákonní knihy, srov. Markus Bockmuehl, Michael B. Thompson (ed.), *a Vision For The Church*. T&T Clark, Edinburgh, 1997.

¹⁰ Při práci na svém starším textu (Martin Šály, *Církev obecných epištol*. Diplomová práce, Univerzita Karlova, ETF, Praha, 2011) jsem získal zkušenost, že při nadměrné „implicitnosti“ je chápání novozákonní církve příliš velkorysé.

¹¹ Mezi teology svázané s tzv. *Jesus seminar* patří např. J. C. Crossan, R. Funk a další. Viz James D. G. Dunn, *Christianity in the Making, vol. 1, Jesus Remembered*. William B. Eerdmans Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003 (v práci citováno jako Dunn, JR) včetně přehledu historie bádání o „historickém Ježíšovi“ a bibliografie týkající se také tzv. *Jesus seminar* (str. 11-135). Dunn zde dobře popisuje hermeneutickou problematičnost programu „návratu k historickému Ježíši z Nazaretu“.

¹² Viz kap. 3.

bádání o církvi v Novém zákoně bude nutně zatíženo předporozuměním vycházejícím z pozdější historie církve, včetně předporozumění konfesního. Můžeme vůbec s historickou zkušeností, které do našeho způsobu uvažování vryla rehořovská reforma církve 11. století nebo „kulturprotestantismus“ století devatenáctého, hodnověrně přemýšlet o oněch malých, neuspořádaných, Krista vyznávajících skupinách mužů, žen a dětí, roztroušených v římském světě prvního století? Nebude každé naše hledání církve v Novém zákoně nějak hermeneuticky beznadějně¹³ a riziko dezinterpretace nebo dokonce zneužití novozákonního textu¹⁴ neúnosně velké? Taková rizika je nutno mít na zřeteli.

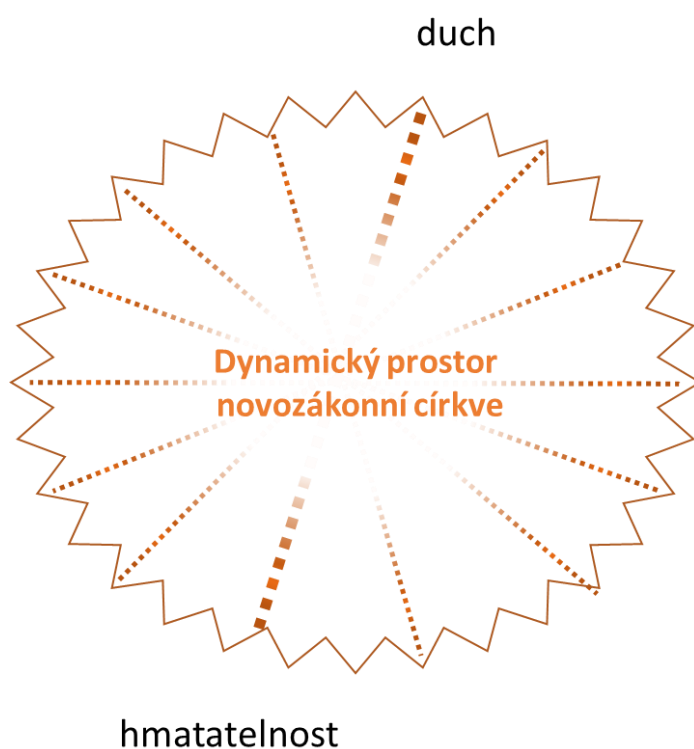
Výše uvedené obtíže a zájem o praktické vyznění této práce hrály roli při volbě struktury práce. Moje původní představa o zachycení hlavních koncepcí církve jako teologických nebo institučně/organizačních typik postupně narážela na stále větší pochybnosti. Začal jsem si uvědomovat, že život křesťanstva prvních desetiletí existence nebyl fixován do nějaké koncepce nebo několika hlavních koncepcí. Naopak, stále častěji jsem začal objevovat v osudech prvních křesťanů různá dynamická napětí. Ve výběru té či oné množiny koncepcí jsem proto začal vnímat příliš velké nebezpečí, že fixace jedné či druhé věci novozákonního textu¹⁵ zatlačí tuto dynamiku do pozadí. Nakonec jsem se rozhodl popsat život novozákonní církve prostřednictvím napětí mezi póly. Budu postupovat tak, že do prostoru života novozákonní církve umístím několik „os napětí“ a na nich budu popisovat místa, ve kterých křesťané toho či onoho novozákonního okruhu nacházeli svou dynamickou přítomnost. Nadpis této práce zahrnuje první z takových os napětí: již křesťané novozákonní doby se museli vyrovnávat s napětím mezi pólem nevypočitatelného jednání

¹³ Tímto směrem poukazuje např. N. T. Wright při řešení otázky, zda Ježíš z Nazaretu zamýšlel „založit církev“. Wright píše: *Ovšemže ano a ovšemže ne ... otázka je anachronická. Ježíš v ní vyznívá jako průkopník – evangelizátor devatenáctého století, který odhazuje dosavadní denominace a staví svůj vlastní svatostánek*. N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*. Fortress Press, Minneapolis, 1996, str. 275.

¹⁴ Srov. Petr Pokorný a kol., *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Vyšehrad, Praha, 2005, str. 86. K nutnosti hermeneutické obezřetnosti při výkladech Písma viz také Manfred Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky*, Vyšehrad, Praha, 2001.

¹⁵ Srov. Pokorný, *Hermeneutika*, str. 119.

„z jiného světa“ vůči člověku – tento pól je zde symbolizován „duchem“¹⁶, který vane dle svého uvážení a převrací lidská východiska a zvyklosti. Opačný pól „hmatatelnosti“ symbolizuje reálnou nutnost najít hmatatelné stabilizující opory pro život křesťanů z masa a kostí. V mé představě novozákonní církev musela hledat určitou dynamickou rovnováhu, aby nezabředla na jedné straně do nezajištěné otevřenosti vůči nějakému nedobrému duchu falešných proroků a na straně druhé do petrifikace forem učení a organizace církve, která vanutí ducha Božího překáží a ohrožuje ji. Hledání dynamického místa rovnováhy novozákonní církve na ose duch - hmatatelnost si představuji formou určitého znázornění:



Obr. 1 - Představa hledání dynamické rovnováhy mezi „duchem“ a „hmatatelností“ u novozákonní církve.

¹⁶ Blíže k vymezení viz kap. 2.

Na obr. 1 jsou kromě osy „duch – hmatatelnost“ naznačeny i osy další, které budu v této práci postupně pojmenovávat a popisovat. Výsledná představa dynamického prostoru novozákonní církve má ilustrovat potřebu hledání místa mezi krajnostmi na různých nezávislých osách současně. Posun k pólu na kterékoli z os může znamenat ohrožení dynamiky životního prostoru a nebezpečí pro církevní existenci jako takovou.

Každá z následujících kapitol nejprve v odstavci *Úvod* stručně zvolenou osu vymezí. Poté uvedu v odstavci *Novozákonní východiska* opory pro tvrzení, že dané napětí bylo v novozákonní církvi relevantní a konečně v odstavci *Historické ilustrace* se pokusím podpořit praktické zaměření této práce pomocí ilustrací z pozdějších dějin církve. Historické ilustrace by měly ukazovat příklady přílišného přiblížení k určitému pólu sledované „osy“. Rozsah práce dovolí načrtnout obrysy vždy dvou nebo tří historických ilustrací, ač příkladů, kdy se křesťané uchýlili do nějakého extrému, by se v dějinách církve našlo bohužel více. Spolu s Gonzálem¹⁷ si musíme také přiznat, že každá ilustrace z historie církve nepředstavuje nic jiného než pohled na nějaký „viditelný vrcholek“ krajiny církevních dějin. Údolí této krajiny – tedy život církve z dob a míst, ze kterých se nám nedochovala žádná svědectví - zůstávají zahalena mlhou: o dějinách církve tak neumíme získat plastičtější obraz.¹⁸ Volba konkrétních historických ilustrací v dané kapitole nepodléhá žádné pevné metodě: cílem bylo zvolit příklady, které dokládají (většinou nepřiměřený) posun na sledované ose pohybu. Historické ilustrace mají vytvářet s novozákonními východisky výraznou „asociativní analogii“. Vůči námitkám, že mohly být vždy zvoleny i ilustrace jiné, mohu jen postavit v zásadě subjektivní názor na signifikanci zvolených příkladů pro církve dnešní doby.

Proč byly v práci zvoleny konkrétní „osy pohybu“ a ne jiné? Výchozím požadavkem bylo, aby osy byly (a) navzájem dostatečně nezávislé a aby

¹⁷ Srov. Justo L. Gonzáles, *The Changing Shape of Church History*. Chalice Press, St. Louis, 2002.

¹⁸ Ještě zmíním další vnímané omezení - tato práce je vytvořena pohledem příslušníka křesťanského Západu. Dějiny církevního Východu jsou až na výjimky z ranějších časů církve pominuty.

(b) představovaly ve svém souhrnu určitý „úplný popis“. Nakolik zvolené osy naplňují stanovená kritéria, se pokusím zhodnotit v závěru práce, nyní uvedu několik důvodů, které mne po dlouhém zvažování vedly ke konkrétnímu výčtu.

První osa (*Církev mezi duchem a hmatatelností*) byla pro mne do značné míry základem a východiskem úvah pro celou práci; promítl jsem ji proto i do jejího názvu. Jde o výsledek vyrovnání se s tím, co jsem (naštěstí jen krátce) vnímal jako jakousi religionistickou zradu novozákonní teologie ze strany Gerda Theissen¹⁹. Právě tento autor mi ovšem svou „provokací“ nakonec otevřel nové cesty myšlení a také připomněl nutnost velké pokory a potřeby vnímání všeho „lidského“ při jakékoli teologické práci.

Bylo mi dále zřejmé, že se musím vyrovnat s dosavadní diskuzí ohledně jednoty a diverzity novozákonní církve a otázek jejího vývoje v průběhu prvního století. Název první z těchto dvou „povinných“ os (*Církev mezi uniformitou a diverzitou*) jsem přeformuloval oproti běžnější poloze jednota - diverzita proto, aby byl zřejmější rozdíl mezi především teologicky vnímanou jednou církví a její diverzitou empirického pohledu. Druhá osa z této dvojice (*Církev mezi kontinuitou a diskontinuitou*) pak přidává do zkoumání uniformity a diverzity časové hledisko.

Silný dojem ze studia janovských listů i přátelství s některými protagonisty tzv. skryté církve v Československu mne vedly k úvahám o „moci a bezmoci“ církve. Po delším přemítání jsem se tuto osu metodicky vymezil jako moc a bezmoc „vnitrocírkevní“ (*Církev mezi mocí a bezmocí*). Při novozákonním zkoumání této oblasti jsem zažil zřejmě největší překvapení.

K mnoha úvahám mne také vedlo seznámení se s osobností a dílem J. L. Hromádky i s texty, které jeho činnost reflektují z dnešního pohledu. Tyto a další impulsy mne dovedly k nutnosti hledat novozákonní východiska i historické ilustrace na ose *Církev mezi spoluprací se společností a vyčleňováním se z ní*.

Další z os (*Církev mezi tradicí Ježíše z Nazareta a tradicí svou*) vznikla z dlouhodobého zájmu o „osobu historického Ježíše z Nazareta“. Napětí mezi závěry současné novozákonní diskuze na tomto poli a tvrzeními křesťanských

¹⁹ Srov. G. Theissen, *The Religion...*

autorů (včetně novozákonních!) pro mne znamenají trvalý zdroj údivu a poučení.

Časově jako poslední se mi vyjevila potřeba popsat osu *Církev mezi ideálem a realitou*, jejíž opominutí by jistě znamenalo nedostatek v nároku na úplnost popisu.

Při inventuře východisek a cílů této práce se chci ještě vyrovnat s dosud implicitně přijímaným předpokladem, že novozákonní kritéria jsou pro církev dneška opravdu relevantní. Ač patrně každá křesťanská církev deklaruje, že Nový zákon je její „normou normující“, při podrobnějším zkoumání praxe se až příliš lehce naleznou rozpory. Vezměme jedinou ilustraci: fixovanější organizační struktura církve se ustavila teprve v průběhu druhého století. Jak to, že nejedna církev se ve své praxi stále drží schématu z druhého století a nemíní uvažovat o možnosti návratu do více pluralitních časů století prvního?²⁰ Nepříjemným důsledkem takových fixací je, že se do Nového zákona vnáší ahistorické představy. Najdeme tak autoritativní texty z pera církevních otců, koncilů a vážených teologů, které interpretují Nový zákon způsobem odporujícím současné novozákonní diskuzi.²¹ To, že Nový zákon musí být východiskem pro kritéria myšlení i jednání dnešní církve, je ale nutno podržet i s rizikem, že budeme mířit i proti „nebiblickým“ tradicím, které jsou však v určité církvi součástí jejího étosu. Vstupujeme tak na poněkud riskantní pole: některá z novozákonních zkoumání neodpovídají leccčemu, co ta či ona církev hájí jako svou „tradicí“. Podrobná novozákonní zkoumání vedou k velké pokoře

²⁰ Blíže zejm. odst. 2.3.1.

²¹ Roger Haight (Haight II, str. 132) uvádí jako příklad kritiku směřovanou na Kalvína ze strany Jaye (Eric G. Jay, *Church: Its Changing Image Through Twenty Centuries*, Westminster John Knox Press, 1980, str. 174). Kritika se týká řádu církve, který Kalvín navrhuje na základě konkrétních novozákonních východisek. Podle Jaye ovšem Kalvínův řád služby na základě svědectví Písma není o nic více odůvodněný než systém papežský, episkopální nebo kongregacionalistický. *Historická zkušenost učí, že Novým zákonem pro své představy argumentoval jak Kalvín, tak římská církev* (Haight III, str. 55). Přidejme ještě citaci často citovaného katolického eklesiologa 19. století Johanna Möhlera z jeho spisu *Jednota církve* jako příklad výroku, který dnes nenajde oporu v novozákonní diskuzi: *Fakt, že apoštolové ustavili vůdce, biskupy a kněze všude, a uvedli je do svého úřadu, je nepochybně potvrzen historií rané církve ... Apoštolové sami instalovali všude biskupy, proto je to božský zákon, kterým je založen úřad biskupa* (cit. dle Haight II, str. 349).

při hájení jakýchkoli eklesiologických nároků. Mohu nicméně shrnout s R. Haightem, že pokud Nový zákon opravdu vážně brát chceme, tak to *neznamená, že najdeme v Bibli popis 21. století. Ale přesto křesťanská církev nesmí být na štíru s biblickými ideály a musí být schopná stavět pozitivní linii shody nebo vývoje mezi vizemi Písma a dnešní církvi. Nový zákon je ústřední a nejdůležitější autoritou v církvi.*²²

2 Církev mezi duchem a hmatatelností

2.1 Úvod

Vyjasněme nejprve použité názvosloví. Na prvním pólu není „duchem“ automaticky míněn Duch Boží. Pól má symbolizovat každou nepředvídatelnost a neuchopitelnost, která naléhá na člověka jakoby „z jiného světa“ a otrásá světem jeho běžné zkušenosti. V teologickém pohledu se ovšem i Boží Duch (jako jeden z duchů mezi jinými) vykazuje nepředvídatelností a neuchopitelností (srov. J 3,8).²³ Samotný vznik a život novozákonní církve ovšem byl překvapivým projevem Boží moci: novozákonní církev byla Duchem založena²⁴ a věřila, že pod vládou Božího/Kristova Ducha žije.²⁵ Snad nejpregnantnější vyjádření této víry najdeme u Lukáše, který popisuje iniciační čas církve jako *naplnění Duchem svatým* (Sk 2,4). Jestliže v názvu pólu ale hovořím o duchu s malým „d“, chci tím vyjádřit, že pokud se někdo vykazuje

²² Haight III, str. 146.

²³ Zde je ovšem potřebné mít na zřeteli určitou zkratkovitost takového pojmenování. „Duch Boží“ může být totiž vnímán i právě opačně - jako dárce kontinuity a stability života církve (srov. kap. 8 práce). Symbolika „Ducha“ může také poněkud zastířit „trojiční plnost“ Božího vztahování se k člověku a k církvi; „Duch“ zde musí být pak vnímán jako symbol pro celek takového dění.

²⁴ Srov. Yves Congar, *I believe in the Holy Spirit. The Spirit Animates the Church*. Herder & Herder, New York, 1983 (orig. 1980), str. 9.

²⁵ V celé kapitole budu do značné míry sledovat své dřívější zkoumání (srov. Martin Šály, *Mezi Duchem a hmatatelností - jak novozákonní církev hledala rovnováhu mezi dvěma póly*. In: *Sborník konference In Pluribus Unitas IV*, Bratislava, 2015).

Duchem Božím, nemusí to ještě znamenat, že jeho duch (třeba prorocký) skutečně projevem Božího Ducha je. Toto bolestné - novozákonně doložené - dilema křesťanů později (v odstavci 6.2.1.3) rozebereme více: jestliže se dva křesťané vykazují Božím Duchem a přitom si protirečí, jak má být nalezena skutečná „pravda Ducha“ (srov. 1J 5,6)? Pól ducha naší osy napětí novozákonní církve tak není stavěn jako jednoznačně kladný – zda nějaký duch je opravdu výrazem Ducha musí být rozlišeno (srov. 1K 12,10). V tomto smyslu představuje pól ducha i nebezpečí: subjektivní názory a ambice mohou být až příliš snadno vykazovány jako výraz Ducha Božího neprávem, a duchy je nutno rozlišovat podle určitých kritérií (srov. 1J 4,1). Konkrétnost a hmatatelnost kritérií pro takové rozlišování v NZ někdy přímo šokuje, srov. 1J 4,2: *Podle toho poznávejte Ducha Božího: Každý duch, který vyznává Ježíše Krista, jenž přišel v těle, je z Boha.* Tento novozákonní verš vybízí k tomu, že právě hmatatelnost²⁶ má smysl postavit jako protipól ducha na této ose života církve.

Pól hmatatelnosti může být podpořen i dualitou naznačenou v úvodu práce: církev vznikla současně jako zázrak Ducha Božího a současně jako historicky vzniklá organizace.²⁷ V NZ tak najdeme popsateľné, hmatateľné atributy ideové i praktické, o které se tehdejší církev opírala. Hmatateľné opory jsou patrně nezbytné pro každou společnou a dlouhodobější aktivitu lidí, včetně aktivity náboženské. Rozpor mezi duchem a hmatateľností tak skutečně nemůže být vnímán jako rozpor mezi dobrým a zlým, např. v gnostizujícím slova smyslu. Bez hmatateľných opor není lidského ani církevního života a raná církev svůj historický život má,²⁸ včetně sady hmatateľných opor jako jsou Písmo (míněn „Starý zákon“), formule vyznání víry, zákony a pravidla, způsob řízení nebo *ustálené způsoby vzájemné komunikace*.²⁹ Pro konkrétnější systematizaci

²⁶ Používám pojem „hmatateľnost“ ve smyslu popsateľnosti a srozumitelné komunikovateľnosti. V tomto pojetí je i určitá slovní formule nebo náboženský rituál záležitostí hmatateľnou, přestože mohou nabízet díky své symboličnosti přesahující pohled za své hmatateľné vyjádření.

²⁷ Srov. pozn. 6.

²⁸ Srov. Haight I, str. 52.

²⁹ Srov. Haight I, str.103.

onoho „hmatatelného“ v rané novozákonní církvi využiji v odst. 2.2.2 religionistickou metodu Gerda Theissena.³⁰ Do historicky nebo religionisticky vedeného popisu rané církve by ovšem žádný provokující duch ani patřit neměl. Jakýkoli duch včetně toho Božího může být vnímán jako disruptivní, nesystémově působící činitel působící proti lidské snaze o kontinuitu a stabilitu, proti snaze o hledání bezpečí a jistot. V teologickém pohledu je ale Duch Boží právě ten princip, který v (dis)kontinuitě hmatatelného přeci jen kontinuitu vytváří - skrze přítomnost a zjevování sebe samého.

2.2 Novozákonní východiska

2.2.1 Svoboda Ducha v NZ

2.2.1.1 Zmrtvýchvstání Ježíše z Nazaretu jako typus nečekaného daru nového života

Pokud studujeme novozákonní pasáže týkající se zmrtvýchvstání Ježíše z Nazaretu³¹, zaráží nás fakt, že toto dění přicházející „z jiného světa“ obrací zkušenosti tohoto světa naruby. Smrt, jak ji z lidské zkušenosti známe, již není skutečnou smrtí a život, který tady a teď zakoušíme, vlastně není pravým životem. Zážitek prázdného hrobu nebo setkání se Zmrtvýchvstalým chápání života a smrti převrací. U aktérů, které zmrtvýchvstání tak či onak zasáhlo, se tímto zásahem „z nebe“ mění způsob uvažování a jejich životních cesty mění směr, viz např. Lukášův popis „cesty do Emmauz“ (v L 24,13-33). Popis události zmrtvýchvstání je přitom vrcholně teologickou výpovědí Nového zákona – nejde zde o popis historické události mezi událostmi jinými, ale o zachycení svrchovaného Božího jednání prolamujícího se z nebes do lidského světa naprosto nečekaným způsobem (srov. L 24,21).

³⁰ Viz str. 10.

³¹ Míneha je tradice prázdného hrobu a tradice zjevení zmrtvýchvstalého Ježíše z Nazaretu. Viz Dunn, JR, str. 825-880.

V životě novozákonní církve je víra v manifestaci svobodného a nečekaného Božího činu ve zmrtvýchvstání Ježíše z Nazaretu určující.³² Pro Pavla tvoří jeden z úhelných kamenů jeho teologie³³ a Pavlovo setkání se Zmrtvýchvstalým, svou povahou a průběhem podivuhodně odlišné od zmíněného vyprávění o cestě do Emauz,³⁴ muselo být pro Pavla natolik určující, že ho Lukáš ve Skutcích zaznamenává třikrát (kap. 9, 22, 26). Význam zmrtvýchvstání pro život církve se ovšem netýká jen synoptiků nebo Pavla, ale i ostatních novozákonních textů.³⁵ Zkušenost prázdného hrobu (zážitek nedefinitivnosti konců všeho pozemského) a setkání se Zmrtvýchvstalým (zážitek nového, nebeského, věčného života) byly považovány za natolik určující, že se v životě církve dostaly do samého středu novozákonní liturgické symboliky.³⁶

Novozákonní církve ve své víře ve zmrtvýchvstání učila stále tento „nový život“ očekávat a předjímat.³⁷ Učila se tak otevírat jakoby novým setkáním se svým Zmrtvýchvstalým, možná už ne tak materiálním, jako u Lukášových svědectví (L 24,39.43) nebo tak omračujícím jako u Pavla, ale přesto setkáním podobné síly a důsledků: setkáním, která jsou zprvu k neuvěření (J 20,27), ale pak se díky jejich intenzitě obrací smýšlení i životní směřování. Přijetí Zmrtvýchvstalého má na první křesťany *dynamizující vliv*,³⁸ stávající hmatatelné jistoty se posouvají k pólu nejistot a změn přicházejících z nového světa, který On nyní obývá.

³² Pokud bychom chtěli z pohledu zde využívané terminologie najít přímou vazbu Božího Ducha a zmrtvýchvstání, lze tak učinit s pomocí Ř 1,4; 8,6.10-11.

³³ Srov. Ř 7,4; 4,24, 8,11; 1K 6,14; 15,4nn; 2K 4,14; Ga 1,1; 1Te 1,10 aj.

³⁴ Podle 1K 15,4-8 navíc s výraznými odlišnostmi oproti synoptickým tradicím. Blíže viz Dunn, JR, str. 854-857.

³⁵ Srov. Ko 2,12; Ef 1,20; 2Tm 2,8; He 13,20; 1Pt 1,21 atd.

³⁶ Ř 6,3-4, srov. 2K 4,11 aj.

³⁷ Alespoň ve svých ranějších časech, kdy bylo Ježíšovo zmrtvýchvstání s plnou intenzitou viděno jako začátek brzkého nastolení Božího království, součástí jehož příchodu bude zmrtvýchvstání všech, viz 1K 15,23 (srov. Mt 27,52).

³⁸ Joseph A. Fitzmyer, *Pauline theology*, In: *The New Jerome Biblical Commentary*. Prentice Hall, Upper Saddle River, 1990, str. 1409. Na *The New Jerome Biblical Commentary* se budu dále v této práci odkazovat jako na NJBC.

2.2.1.2 Letnice - vznik církve jako díla Ducha

Novozákonní texty překypují častou vazbou Ducha ve vztahu k církvi.³⁹ Lukášův popis Letnic ve Sk 2 jsme již zmínili výše jako příklad toho, jak Duch převrací životní osudy lidí. Dějí se věci nečekané na individuální i kolektivní rovině. Komuniální rovina příběhu Letnic je zdůrazněna ve směru až utopického vzájemného porozumění (Sk 2,8) i života (Sk 2,42.44nn). Lukášovo líčení v závěru druhé kapitoly Sk lze jistě chápat jako teologizující zkratku, ovšem záměr vystihnout nečekanou proměnu života těch, kteří „přijali Ducha svatého“ a schopnost žít společně jinak než tomu bylo dříve, je zřetelný.

Na tomto místě je vhodné zmínit i „pohanské letnice“, tj. vylití Ducha na uvěřivší nežidy (Sk 10,44-45). Toto vylití Ducha na „pohany“ se stalo v Pavlově i Lukášově teologii královskou cestou k obhajobě možnosti hlásání evangelia nežidům bez nutnosti, aby se stali židy,⁴⁰ tj. bez toho, aby byli obřezáni, srov. Sk 10,45: *a věřící ze Židů, kteří přišli s Petrem, byli ohromeni tím, že i na pohany byl vylit dar Ducha Svatého.*⁴¹ Duch dřívější bariéry prolamuje (srov. Ga 3,14) a proti všemu židovskému očekávání se přiznává i k pohanům.

2.2.1.3 Svoboda charismat Ducha u Pavla

Původ charismat – darů milosti je vztažen k Duchu bezprostředně (srov. Sk 2,4; 19,6). Charismata mají velký význam v Pavlově eklesiologii s jeho metaforou církve jako Kristova těla; k budování tohoto těla mají charismata sloužit (srov. 1K 12,7;14,26). Zdá se, že v důsledcích projevů jednotlivých charismat Pavel vnímal i nebezpečí extremizace do nezajištěného pólu ducha naší osy. Lze to doložit na pasážích, kde Pavel naléhá, aby svoboda projevů Ducha nenarážela zbytečně do společenských mantinelů.⁴² Už v 1Te, pravděpodobně nejranějším Pavlově dopise, najdeme bezprostředně za nadšeneckými výzvami (1Te 5,19.20) také žádost o uměřené zkoušení (δοκιμάζω) všeho (v. 21) – jistě v tomto kontextu jde o zkoumání všeho, co Duch ve svých

³⁹ Srov. Haight I., str. 115.

⁴⁰ V této práci se pokouším rozlišovat pojmy žid (přívrženec židovského náboženství) a Žid (příslušník židovského národa).

⁴¹ Srov. Ř 15,27.

⁴² 1K 11,4 aj.

projevech dává. Dvanáctá kapitola 1K se svým výčtem charismat je vlastně Pavlovou snahou všechna taková charismata směřovat ke společnému prospěchu, k budování církve jako celku. Pavel odmítá vnímatelné projevy charismat jako odznak statusu a ducha jejich jednotlivých nositelů. Snaží se, aby při uplatnění charismat nenastával zmatek, který by mohl být zvenku a nakonec i zevnitř vnímán jako problematický a nakonec Ducha-prázdný. Pavel konkrétním radám věnuje dlouhé pasáže (srov. 1K 14). Varování, aby se z věřené přítomnosti Ducha nestalo nakonec pohoršení, nelze tedy přehlédnout. Nicméně i díky těmto výstrahám může vyniknout víra v aktuální zjevování se Božího Ducha jako zvěstovatele Božího království, jednajícího skrze charismatická slova a činy věřících zcela mimo obvyklé lidské rámce.

2.2.1.4 Duch jako praktický hybatel misie a života církve ve Sk

Lukášovo líčení ve Sk prezentuje Ducha jako aktéra činnosti církve.⁴³ Iniciační události židovských i pohanských Letnic pro církve jsem již zmínil, podle Sk 1,2 směřuje Kristus i další činnost církve bezprostředně prostřednictvím Ducha. Duch ve Sk přímo řídí slova (srov. Sk 4,8.31; 6,10; srov. 28,25) i kroky (Sk 8,29 aj.) věřících. Lze usuzovat, že často takové vedení Duchem bylo uplatněno prostřednictvím prorockého charismatu (Sk 6,6.7; 13,2; 15,28; 20,23; 21,4.11) nebo prostřednictvím nějakého individuálního vnuknutí (Sk 8,29; 10,19; 11,12). Kroky Ducha jsou vskutku překvapivé, Duch mj. zabraňuje evangelizátorům, aby v některých místech prováděli svou misii (Sk 16,6-7). Ve Sk 20,22 je odkaz k Duchu nečekaně negativní: *a nyní, hle, jsa spoután (δέω) Duchem, jdu do Jeruzaléma a nevím, co mne tam potká*. Duch zde vystupuje téměř jako *fatum*, agent obtíží, které Pavla potkají.

To, že vlastně Duch sám, nikoli člověk, vede podle Sk svou církev, a to leckdy neočekávaným směrem, evokuje situaci novozákonní církve nesvázané předem danými hmatatelnými mantinely nebo plány. Církev je podle Sk⁴⁴ věcí Ducha, k dispozici jeho instrukcím a inspiracím.

⁴³ K tomu R. Brown: *Kdosi navrhl, že druhá Lukášova kniha by se výstižněji mohla jmenovat Skutky Ducha, než Skutky apoštolů* (R. Brown, *The Churches...*, str. 65).

⁴⁴ a samozřejmě i podle velkého Lukášova vzoru Pavla. Ve Sk jsou nicméně Lukášovy odkazy k Duchu „praktičtější“ ve smyslu již zmíněných konkrétních slov nebo činů, ke

2.2.1.5 Eschaton bez jistot a pravidel

Jako poslední v našem výběru nehmatatelného a nečekaného v životě církve zmíníme nejistoty dějů svázaných s příchodem eschatonu. Podle apokalyptických textů v synoptické tradici se zdá, že eschatologické události se neřídí jakýmikoli pravidly. Nejenže není známo, kdy *onen den* přijde (Mk 3,32; par. Mt 24,36), ale průběh a smysl těchto událostí je zahalen zmatkem a temnotou. To, co běžně dávalo naději na nový život, je nyní cestou ke zkáze (srov. Mk 13,17: *Běda těhotným a kojícím v oněch dnech*. Proroctví, tak cenné charisma u Pavla, bude - zřejmě definitivně? - zpochybněno (Mk 13,22). Padnou ty nejpevnější a Bohem samým ustavené jistoty běhu světa (Mk 13,25-26), padnou Židy i Řeky ceněné a hájené jistoty rodinné (Mk 13,12). Markova apokalypsa je snad myšlena jako trénink odolnosti křesťanských evangelizátorů (srov. Mk 13,10), protože jejich osud může být neuchopitelně temný (Mk 13,6). V apokalyptice Q přistupuje naprostá nejistota ohledně výsledku Božího soudu (L 17,34.35; par. Mt 40,41), není vůbec zřejmé, proč bude *jedna vzata a druhá zanechána*, když *obě budou mlít na obilném mlýnku*. Nejsou zde žádná rozlišující kritéria, proč eschatologický soud těch, kteří se chovají stejně, dopadne tak fatálně protikladně. Nejistoty eschatologických dějů ve vztahu k církvi jako celku jsou také dobře ilustrovatelné v knize Zj. V symbolice církve jako nevěsty *volá* tato církev s Duchem (Zj 22,14); svůj cíl nebo opory nemá ve svých rukou. O vlastním eschatologickém dění tato nevěsta slyší ve Zj jen symbolické mýtické příběhy. Ale vlastně nepotřebuje vědět nic hmatatelnějšího, protože prožívání naděje na Nebeský Jeruzalém je tím způsobem bytí církve, který postačí i pro překlenutí všech nejistot eschatologického dramatu.

Z textů apoštola Pavla zmiňme na tomto místě list 1Te, nejeschatologičtější z Pavlových listů,⁴⁵ s relativně častým připomínáním parusie. Podle tohoto listu má církev vlastně žít spiritualitou očekávání brzké návštěvy. Jeho příchod

kterým Duch vybídne. Pro Pavla, jehož odkazy k Duchu jsou také velmi četné, jde spíš o záležitosti motivace (milosti) ke svobodě od hříchu, Pavel např. často využívá Ducha v apelech na chování, které nemá být z *těla*, ale z *Ducha* (srov. Ga 3,3; 5,17; 6,8; Ř 7,14; 8,1.4.5.13; 1K 3,1; 6,19). Pro jiný příklad Ducha, který „hovoří přímo k církvím“ viz Zj, kap. 2 - 3.

⁴⁵ Srov. Dunn, BJ, str. 703.

je různě zpochybňován (srov. 1Te 4,13), ale lepší styl života než styl příprav na to, co brzo nastane, podle tohoto Pavlova listu nemáme, ač stále trvá nejistota, co období do jeho příchodu přinese.

Nejistoty kolem časů a okolností parusie jsou důležitou novozákonní výzvou: novozákonní církev má podle uvedených východisek žít - se všemi průvodními nejistotami - atmosférou jistoty výsledku svého očekávání. Současně má být církev připravena i na to, že eschatologické události samé se zřejmě budou vyvíjet zcela jiným způsobem, než podle jakéhokoli předem připraveného scénáře.

2.2.2 Novozákonní církev hledající hmatatelné opory

Po zkoumání prvního pólu, který měl symbolizovat neočekávané a „z jiného světa“ přicházející dění, nyní přejdu k ilustraci opačného pólu života novozákonní církve na této ose. Tím je hledání a nalézání hmatatelných opor. Na ploše Nového zákona lze takové snažení dobře ilustrovat a různí autoři to činí různým způsobem.⁴⁶ Zde se přidržím systematizace Gerda Theissena, která se mi jeví v rámci jeho pojetí náboženství dostatečně obecná a shrnující.⁴⁷ Náboženství, tedy i rané křesťanství, je pro Theissena *system kulturně podmíněných znaků, který slibuje nějaký zisk v životě díky vztahování se k mezní realitě*.⁴⁸ Theissenův náboženský člověk (raný křesťan) je tvor interpretující, vyrovnávající se s přesahujícími tajemstvími symbolickým jazykem. Náboženství (rané křesťanství) je pro Theissena jakousi sémiotickou katedrálou vystavěnou v historii. S využitím takové religionistické metodiky Theissen navrhuje zastřešující trojici kategorií mýtus, ritus a étos a konkretizuje jejich „hmatatelný“ obsah pro rané křesťanství. Zde uvedu alespoň stručné vysvětlení.

⁴⁶ Příkladem souboru charakteristických „hmatatelných“ opor (ve smyslu poznámky č. 26 výše) jsou postupně vznikající formule vyznání víry. Viz Felix Porsch, *Mnoho hlasů, jedna víra*. Zvon, Praha, 1993, str. 11 - 28.

⁴⁷ Theissenova metodologie přístupu k náboženství je ovšem jednou z mnohých, srov. např. Daniel L. Pals, *Osm teorií náboženství*, ExOriente, Praha, 2015.

⁴⁸ *Theissen, The Religion...*, str. 17.

2.2.2.1 Mýtus

Mýty podle Theissena slovně zachycují prostřednictvím vyprávění, co od základu určuje svět a život. Jsou to ahistorické příběhy, které se pokoušejí ony hlubinné základy světa a života přivést do lidské zkušenosti. Mýty jsou tedy hmatatelnou cestou, jak nevyjádřitelná tajemství vyjádřit tak, aby mohlo dojít v lidské historii k doteku s tajemstvím hlubin. I křesťanské mýty jsou konkrétní a „historizované“ příběhy z nebeských výšin a hlubin. Nejvýraznější mýtickou materializací je zde Ježíš z Nazaretu samotný. Tento Ježíš sdílel s židovstvem mýtus o jediném Bohu a konkrétním způsobem ho podle víry křesťanů propojil s aktuální historií svého vlastního života. Theissenův Ježíš tak žil v „historizovaném mýtu“, který je „dramatizací židovského monoteismu“. V centru pozornosti je Ježíšovo hlásání blízkého a už nějak zachytitelného Božího království (srov. Mt 12,28: *Jestliže však já vyháním demony v moci Ducha Božího, pak už k vám přišlo Boží království*). Mytologickou oporou křesťanů, která kotví hmatatelně v aktuální historii a současně tuto historii dialekticky vztahuje k nebesům, je tedy náboženský mýtus Židů aktualizovaný a zhmotněný v osobě Ježíše z Nazaretu, chápaného jako Krista.

Mýtická vyprávění představují nejen příběhy synoptických evangelistů nebo Skutků apoštolů, ale jsou zachycena i ve formulích víry na ploše celého Nového zákona.⁴⁹ Formulím víry tak rozumíme jako pokusům o symbolicky hmatatelné vyjádření teologických skutečností.⁵⁰ Vyprávění a formule zachycené novozákonními autory musejí mít přesah do tajemství a neurčitosti, křesťanství ale formulovalo soubor konkrétních mýtů a interpretujících formulací jako součást své hmatatelné tradice. Podle Theissena také křesťanstvo pochopilo potřebu „dobrých“ mýtů a slov interpretace v tom smyslu, že (a) svobodu ducha, na které ukazují, nespoutají, a (b) jejich formulace umožní vymezení se proti konkurenčním a protirečícím duchům a jim odpovídajícím mýtům.

⁴⁹ Podrobnější rozbor v tomto případě viz Porsch.

⁵⁰ Ve vztahu k naší terminologii „ducha“ lze zmínit NZ místa, kde taková vyznání mohou být pronesena jen v *Duchu* (srov. 1K 12,3; 1J 4,1-3).

V duchu úvah Gerda Theissena lze na tomto místě dodat, že míra pružnosti a pevnosti mýtů a slov interpretace musí být stále zkoumána. Obzvláště důležité se to jeví při přetavování původně mýtických interpretací do fixovanějšího učení. Termín *učení* (διδασκαλία) nalezneme u Pavla v Ř 16,17, ale kontext svobody Ducha (blíže viz odst. 2.2.1.3) nabízí u Pavla dynamizující protiváhu. Podobnou otevřenost lze najít třeba v Matoušově evangeliu, které hájí konkrétně zformulované „Ježíšovo učení“⁵¹ proti učení jiným (srov. Mt 16,12). Smyslem Ježíšova učení je u Mt ovšem hledání nové, vyšší spravedlnosti,⁵² která je z principu předem neuchopitelná, situační, komunikovatelná jen na příkladech a ilustracích (srov. Mt 5,22 atd.), nikoli ve fixujících formulacích. Větší jednostrannost můžeme vnímat při použití termínu *zdravé učení* (ὕγιαινούση διδασκαλία) v pastorálních epištolách.⁵³ Obtížněji než u Pavla nebo v Mt zde hledáme nějakou dynamizující protiváhu, vytvářející nezajištěnou otevřenost: zmínky o Duchu jsou v pastorálních epištolách okrajové a těžiště úvah se naklání právě k hmatatelnému. Ono *zdravé učení* je patrně soubor slovně formulovatelných vyjádření, vyhovujících autorově představě.

2.2.2.2 Ritus

Ritus znamená souhrn symbolických rituálů - opakujících se vzorců chování, jejichž prostřednictvím lidé přerušují své každodenní aktivity, aby se jimi vztahovali k přesahující skutečnosti. Pro Theissena představují (křesťanské) rituály symbolické zpřítomnění světa zachyceného mýty.⁵⁴ Jsou to symbolické aktivity, které jsou realizovány podle relativně pevných pravidel. Rity jsou nezávislé na času a prostoru, jsou privilegovaným způsobem strukturování prostoru a času pomocí periodických svátků. Rity nabízejí uchování nebo obnovu kořenů lidské identity, lidé rity vnímají znovu a znovu jako proniknutí „věčného“ do plynoucího času: rity jsou osvobozeny od každodenní účelovosti.

⁵¹ Záměr Matoušova evangelia jako mj. katechetické prezentace Ježíšova „učení“ viz např. Donald Hagner, *Matthew 1-13. Word Biblical Commentary*, Dallas: Word, Incorporated, 2003, str. 122 (Word Biblical Commentary budu uvádět v této práci dále jako WBC).

⁵² Srov. Eduard Lohse, *Teologická etika Nového zákona*, Serafin, Bratislava, 2008, str. 73. Blíže viz odst. 4.2.2 níže.

⁵³ 1Tm 1,10; 6,3; 2Tm 4,3; Tt. 1,9; 2,1.

⁵⁴ Srov. Theissen, *The Religion...*, str. 14; srov. také Haight I, str. 99.

Vytvářejí základnu, rámec a východisko pro všechny účelové akce, zatímco rituály samotné „končí samy v sobě“. Ritus tedy umožňuje lidem strukturovat čas a koordinovat základ pro vzájemnou spolupráci. Podle Theissena ritus odporuje chaosu - zabraňuje lidem propadnout do chaosu psychologického a následně sociálního.

Klasickými příklady křesťanských rituálů jsou křest a večeře Páně, které jsou přímo vztahovány k mýtům o Ježíšově smrti a vzkříšení (srov. Ř 6,3; J 6,51 aj.). Křest je ovšem iniciační rituál, symbolizuje hmatatelné přidružení se ke konkrétnímu kultu. V NZ nalezneme podle Theissena jistě i jiné rituály, dle 1Tm 4,14 lze uvažovat o ritu ordinace skrze vkládání rukou apod. Zvláštní význam v rituálním jazyce křesťanstva má Kristova oběť – všechny oběti náboženství se nyní nahrazují jedinou obětí Ježíše Krista. Křest je ponořením se do Ježíšovy smrti (a vynořením k novému životu) a eucharistie symbolizuje večeři na rozloučenou. Křesťané uskutečnili podle Theissena v oblasti ritu náboženskou revoluci: díky interpretaci smrti Ježíše z Nazaretu jako univerzální a definitivní oběti přestali obětovat sami. Místo toho opakovaně rituálně Kristovu smrt zpřítomňují ve svých „svátostných“ rituálech. Křesťanské svátosti jsou pak snahou symbolicky hmatatelným (a tedy komunikovatelným) způsobem deklarovat a oslavovat vírou a nadějí přijímané mýtické dění.

2.2.2.3 Étos

Étos (mrav, obyčej, preferovaný a společensky podporovaný modus jednání) umožňuje podle Theissena lidem koordinovat své chování za pomoci sdílených symbolů a rolí. Křesťanský étos je charakterizován následujícími dvěma hlavními prvky: (a) láskou k bližnímu (tedy nikoli jen k sousedovi nebo nejbližší rodině) a (b) vzdáním se statusu, mířícím až k „eschatologickému převrácení“ (srov. Mk 10,31 - *mnozí poslední budou první a první poslední*). Jde původně o židovské hodnoty, které křesťané transformovali a uvedli nově do pohanského prostředí. Láska jako židovská hodnota je radikalizována a rozšířena – jde nyní o lásku k bližnímu, tj. tomu, kdo je „blízko“, což může být i nepřítel (Mt 5,44; L 6,27.35) nebo hříšník (L 7,37 aj.). Ve hře je podvrácení tradičních hodnot, láska se v NZ někdy jeví až antirodinná (srov. L 14,26; Mk 3,33).

Mýtus a étos se podle Theissena navzájem podporují, s odkazem např. na Fp 2,6-9. Současně je podle Theissena celý raný křesťanský étos provizorní, jako je koneckonců provizorní celá historie.

2.2.3 Interpretace Ježíše z Nazaretu jako Krista jako pohyb mezi duchem a hmatatelností

Teologická interpretace Ježíše z Nazaretu jako zmrtvýchvstalého a povýšeného Krista v textech Nového zákona je sama o sobě dobrou ilustrací pohybu mezi duchem a hmatatelností. Byla to církev, která ve vyjádřeních novozákonních autorů dospěla k přesvědčení, že historicky hmatatelný člověk Ježíš z Nazaretu je božským Kristem, že ono hmatatelné, co na této zemi říkal a činil, bylo a je teologicky provázáno s děním „z nebes“.⁵⁵ V interpretaci „události Kristus“ pak církev nutně oscilovala mezi vzpomínkami na jeho historické působení (nejvýrazněji asi utkvělo v paměti jeho ukřižování) a víru v jeho nebeské poslání (nejvýrazněji opřené o víru ve zmrtvýchvstání).

2.2.4 Historický Ježíš z Nazaretu v pohybu mezi duchem a hmatatelností

Pokud v této kapitole metodicky uvádíme „ducha“ jako toho, který přináší nečekané a nové události a nové směřování životních cest, můžeme se nyní podívat, zda u samotného Ježíše z Nazaretu, Mistra novozákonní církve, je něco takového možné nalézt. Domnívám se, že to ilustrovat lze alespoň následujícími příklady:

- Začátek Ježíšova působení je zachycen ve všech čtyřech evangeliích v souvislosti s Ježíšovým křtem a všem evangelistům záleží, aby ho vykreslili jako projev Ducha (Mt 3,16-17; Mk 1,10-11; L 3,21-22;

⁵⁵ K takovému poznání se ovšem novozákonní exegeze nedostávala přímočaře, viz Pokorný, str. 355n.

J 1,32-33). Nicméně (záměrné?) mlčení o Ježíšově předcházejícím životě⁵⁶ nebo velká napětí, se kterými ve vztahu k Ježíšovi z Nazaretu vykreslována osoba Jana Křtitele,⁵⁷ naznačují, že Ježíšův křest pro něj samého znamenal nečekaný přelom v jeho životě. Jana Křtitel byl pro Ježíše, syna tesaře z Nazaretu, v určitém bodě Ježíšova života přelomovou, iniciační postavou. Motivoval Ježíše k tomu, aby se zcela vzdal předchozího života a „v Duchu“ po svém křtu nasměroval svůj život směrem předtím netušeným.

- Ježíš z Nazaretu vnímal svou misii jako snahu o obrodu židovského národa (srov. Mt 10,5; 19,28; L 22,30). Novozákonní záznamy o Ježíšově působení však obsahují události, ve kterých se Ježíš stal znamením spásy i pro nežidy (Mk 7,22-30; L 17,16; J 4,3-18). Přikláním se k názoru, že takové události měly historické pozadí, což Ježíše z Nazaretu muselo udivit a vést ke změně jeho původního smýšlení. Vzpomínky na takové události v životě Ježíše z Nazaretu později musely motivovat novozákonní církev k podpoře misie i pro nežidy (srov. Ř 3,29 atd.).
- Ježíšova životní cesta se vyvíjela jinak, než on sám předpokládal, což se ukázalo zejména v jejím dramatickém konci (blíže viz odst. 6.2.1.1). Jestliže věříme, že i takový Ježíšův pozemský konec byl plný Ducha (srov. L 23,16; viz také Sk 7,55), pak tento Duch byl oním duchem nečekaného a nového, který přeměroval velmi mnoho z předchozích Ježíšových hmatatelných jistot i nadějí.

⁵⁶ Lukášovy a Matoušovy příběhy z dětství lze vnímat jako ahistorické, sloužící vesměs k apologetice (Mt) ev. dokreslení Ježíšova významu a zvěsti (L). Srov. např. Dunn, JR, str. 339-348.

⁵⁷ O rozhodujícím vlivu Jana Křtitele na výchozí nasměrování Ježíšova hlásání srov. Dunn, JR, str. 339 – 361. Tato skutečnost bývá v textech všech čtyř evangelií tu přímo naznačována (srov. doslovnou shodu Mt 3,2 a Mt 4,17), tu zatemňována (J 1,30), ale i v opatrněji vedené diskuzi lze říci, že *Jan Křtitel je ve všech případech spojován s Ježíšovým osamostatněním, počátkem veřejného působení a zvláštní příslušnosti Bohu* (Mireja Ryšková, *Doba Ježíše Nazaretského*, Karolinum, Praha, 2008, str. 206). Jan Křtitel je *nepohodlnou postavou* Nového zákona (Mireja Ryšková, cit. předn.).

2.2.5 Nebezpečí fixace hmatatelných opor v novozákonní církvi?

Najdeme už na novozákonní ploše příklady nadměrných fixací hmatatelného, které by naznačovaly až příliš velké spoléhání se na hmatatelné na úkor „ducha“? Možná nejzřetelnější obavu v tomto směru představuje posun pojetí autority od pavlovského charismaticky a funkčně založeného pojetí k pojetí pastorálních epištol.⁵⁸

Pavel zřejmě vedl sbory ve svém dosahu k tomu, aby se vyhýbaly institucionálním titulům a konceptům formálního úřadu.⁵⁹ Snad jedinou hmatatelnou autoritou měla být autorita apoštola, v daném případě autorita Pavla samotného (srov. 1K 9,2; 1K 12,28; Ga 1,8). Pavel ale díky představě charismatického vedení a charismatické samo-regulace sborů svou autoritu nemohl nárokovat mocensky. Při ilustraci uvedené pavlovské představy můžeme vyjít z 1K 12,28: *a v církvi Bůh ustanovil nejprve apoštoly, za druhé proroky, za třetí učitele, potom projevy moci, potom dary uzdravování, pomoci, vedení, druhy jazyků.* Podstatný zde není nějaký apriorní status těch, skrze které charismata přicházejí, ale to, co se skutečně děje, co „funguje“. Ve vztahu k Ř 12,6 nebo 1K 12,8-10 lze ukázat, že podle Pavla je charisma prorockví výkon prorokování, tedy aktuální řeč daná inspirací, nikoli nějaká vnitřní dispozice či role.⁶⁰ Proroci byli tedy proroci proto, že prorokovali pravidelně nebo pravidelněji, jejich autorita byla dána realizací jejich inspirace, nikoli apriorním statutem. Církev tak proroky nevybírala, stejně jako nevybírala apoštoly – všichni byli povoláni Duchem a „sami“ se projevíli jako proroci v praxi církevního sboru. Takový funkční přístup zde ovšem platí nejen pro prorockví: podle Ř 12,7b (*je-li vyučující, ať učí*) je znovu charismatem sám akt učení (srov. také 1K 14,26). Také *slovo moudrosti* dle 1K 12,8 je v první řadě situační, asi odpovídající naší zkušenosti, že každý umí říci občas ke

⁵⁸ Podrobněji jsem o tomto vývoji autority v NZ již pojednal jinde, viz Martin Šály, *Modifikace eklesiologie apoštola Pavla v listech Koloským/Efezským a v pastorálních epištolách.* In: Jiří Klimeš (ed.), *Jednota v mnohosti Olomouc 2014, Forum Velehrad X*, 2014. Zde využívám teze tohoto textu. O hledání „apoštolských“ jistot novozákonních křesťanů více pojednám ještě v odst. 7.2.4.3, o přijímání hmatatelných autorit v janovských textech viz kap. 6.

⁵⁹ Srov. Dunn, BJ, str. 638.

⁶⁰ Srov. Dunn, BJ, str. 639.

společnému prospěchu něco moudrého. Jsou pak ale patrně ti, kterým je *slovo moudrosti* dáno říkat častěji, proto má být jejich slovu nasloucháno a být přednostně posuzováno oproti slovům jiným.

Církev pastorálních epištol už nepřipomíná živé a dynamické charismatické dění, které popisuje Pavel. V pastorálních epištolách se má předávat *svěřený poklad* (dosl. úložka, to, co je někomu s důvěrou předáno), jako již výše zmíněné *zdravé učení*. Pavlovská eklesiologie se radikálně mění, rozhodující roli mají převzít církevní úřady – ty mají být hmatatelnými jistotami, o které se církevní život opírá. Vzájemná „charismaticky dynamická“ zodpovědnost všech členů církve se ztrácí: v každém městě/obci mají být ustaveni *presbyteroi*.⁶¹ Objevuje se také *episkopos*, zřejmě dohlížející na církev nejen ohledně učení, ale ověřující i náboženské a mravní chování členů komunity. Zajištění jasné doktríny je nicméně klíčové. Noví úředníci mají držet to, co převzali (Tt 1,5-9) a opravovat falešné učitele. Vlastnosti vyžadované na presbyterech/biskupech jsou institucionální (mají být citliví, vážení, mírní), aby mohli být modelem pro společenství uvnitř i příklady hodnověrnosti navenek. Noví úředníci církve mají být hájeni více než charismatici dříve: *Stížnost proti starším nepřijímej, leda na základě výpovědi dvou nebo tří svědků* (1Tm 5,19). Ojedinelé odkazy na charisma nebo prorocké ustanovení sice nechybí (charisma vedení je stále podle 2Tm 1,6 předáno vkládáním rukou „apoštolových“ a v 1Tm 4,14 jsou starší ustanovení podle prorockého pokynu), ovšem hlavní důrazy již míří jinam, k hmatatelnosti autorit nového typu.

2.3 Historické ilustrace

2.3.1 Autority církve druhého a třetího století jako ilustrace posunu k pólu hmatatelnosti

V předchozím odstavci jsme uvažovali, že místem, kde na ploše Nového zákona můžeme hledat snad nejvýraznější tendenci k vychýlení dynamické

⁶¹ Tato představa se objevuje ovšem ve vztahu k Pavlovi ve Sk - Pavel se svými druhy v založených obcích *starší* ustavuje, srov. Sk 14,23 aj.. Toto lze ovšem považovat za ahistorické, *starší* se v autentických Pavlových dopisech nevyskytují. Viz Dunn, BJ, str. 637.

rovnováhy od ducha směrem ke hmatatelnému, jsou pastorální epištoly s jejich posunem pojetí církevní autority oproti pavlovským textům. S příchodem druhého století se misky vah nevracejí zpět,⁶² naopak. V křesťanstvu se pevně zformuje na dlouhou dobu určující struktura hmatatelné církevní autority ve formě hierarchie biskup – kněz – jáhen.⁶³ Zatímco v Novém zákoně roli a funkce *episkopoi*, *presbyteroi* či *diakono*i nelze jednoznačně vymezit⁶⁴ a postava „křesťanského“ kněze se zde nevyskytuje vůbec, uvidíme, že již v chápání Ignáce z Antiochie církev bez těchto autorit nemůže hodnověrně existovat. V druhém století se tak vlastně realizuje program pastorálních epištol – ustavit v církvi autority, které by chránily své Domy Boží před nebezpečím falešného učení.⁶⁵ Tímto směrem ukazuje již list Klementův do Korintu, který pochází pravděpodobně z r. 96/97,⁶⁶ ve kterém v kap. 42 čteme: *Apoštolové ... kázali v zemi a městě, ustavili své první konvertity, poté, co je ověřili Duchem, aby byli biskupy a diakony budoucích věřících. To nebylo nic nového, protože Písmo zmiňovalo biskupy a jáhny dlouho dříve. Protože toto kdesi říká Písmo: ustavím jejich biskupy ve spravedlnosti a jejich diakony ve víře.*⁶⁷ Hlavním proponentem posunu k pólu hmatatelnosti v oblasti církevní

⁶² Takový zpětný pohyb nastal obecně vzato až díky reformaci 16. století.

⁶³ Podrobně viz Francis A. Sullivan, *From Apostles to Bishops, The Development of the Episcopacy in the Early Church*. Newman Press, New York, 2003.

⁶⁴ Srov. Raymond E. Brown, *The Churches...*, str. 33. Také Daniel Harrington uvažuje podobně s tím, že v nedostatku novozákonních údajů tuší dva možné směry k církevnímu „zřízení“ v prvním století. Jednu variantu mohla tvořit osa biskupové - jáhni, druhou presbyteri (starší). V druhém století mohlo tak dojít k jakési fúzi. Srov. Daniel J. Harrington, *The Church according to the New Testament*, Sheed and Ward, Chicago, 2001.

⁶⁵ Srov. Sullivan, str. 91 - 101. Jistě nelze ale hovořit o tom, že by pastorální epištoly obsahovaly představu monoepiskopátu. V pastorálních epištolách a dalších textech (srov. Jk 5,14; 1Pe 5,5; 2J 1; 3J 1; Fp 1,1) lze snad sledovat v náznacích pravděpodobný proces, kdy křesťané pro své potřeby zřizovali modely autorit v židovských synagogách (*presbyteroi*), rodinách (*pater familias*), městských autorit i dobrovolných sdružení, které měly své *episkopoi* – dohlázele.

⁶⁶ Srov. Cyril C. Richardson, *Early Christian Fathers*, Westminster Press, Philadelphia, 1953, str. 34.

⁶⁷ Citací zde Klement miní Iz 60,17, srov. Richardson, str. 63.

autority je ale již zmíněný Ignác z Antiochie (zemřel patrně 108).⁶⁸ Ignác naléhá na třístupňovou strukturu autorit v církvi – biskup, jemu asistující kněží a konečně diakoni. Ignác o těchto třech kategoriích křesťanských úředníků říká: *bez nich nemůžete mít církev*.⁶⁹ Tyto autority pro Ignáce přímo stojí *na místě Božím* (*Dopis Magnesijským* 6,1; 3,1-2; *Efezským* 5,3). To, co Ignác prosazoval pro své maloasijské církve, se nakonec v průběhu druhého století stalo pro celou církev v průběhu druhého století *prakticky normou*.⁷⁰ Přispěla k tomu jistě i potřeba vymezit se proti frýžským montanistům, velikým „charismatikům“ své doby. Jejich nárok na uplatnění duchovních darů prorocství mohl být stěží odmítnut poukazem na „jiného ducha“, protože montanisté si zřejmě činili nárok na výlučnost svého nového prorocství. Při většinovém odmítnutí montanistů⁷¹ musela být hledána hodnověrná, „hmatatelná“ opora, která by vyvážila nárokovanou sílu jejich ducha. Montanisté přitom nebyli jedinou „herezí“ druhého století, vůči kterým bylo třeba se vymezit. Snad největší zápasník s herezemi druhého století, Irenej z Lyonu, využívá ve svém boji koncept apostolicity, zhmotněné pro něj ve formě „apoštolské sukcese“. Má to být historická posloupnost biskupů, která apostolicitu garantuje,⁷² jakýkoli „duch“ mimo její rámec musí být odmítnut. Hmatatelným znamením jistoty je pro Ireneje také církev města Říma s tradicemi Pavla a Petra, formule víry a vše, co podle něj bylo společné pro starou církev.⁷³ Irenej tedy nebojuje duchem proti jinému duchu, využívá při svém zápasu hmatatelné (a z dnešního pohledu poněkud problematické) opory. Pokud ale Irenej vsadil ve šlépějích Ignáce na „hmatatelnou apostolicitu“ církevních autorit, vystavil církev riziku, že Duch Boží se v díle církevních úředníků už nebude svobodně zjevovat, aby byl zkoumán a potvrzován, jako tomu bylo v představě charismatické církve apoštola Pavla. Místo toho se Duch u daného církevního úředníka (především

⁶⁸ Srov. Harrington, str. 162-165.

⁶⁹ *Dopis Trallianům* 3,2.

⁷⁰ Haight III, str. 45.

⁷¹ Srov. Stuart G. Hall, *Církevní úřady, uctívání a křesťanský život*. In: Ian Hazelett (ed.), *Rané křesťanství*. CDK, Brno, 2009, str. 101.

⁷² Irenej, *Proti herezím*, 3,3,1. K problematičnosti takového pojetí blíže viz odst. 7.2.4.3 níže.

⁷³ Srov. Ignatius, *Proti herezím* 3,1-5.

biskupa) prostě předpokládá. Jen málo cesty je třeba ujit k tomu, aby nějaká církevní autorita začala při výkonu svého úřadu „Duchem Božím“ argumentovat na základě existence úřadu samotného. Pak je dokonán nejen posun na ose od ducha k hmatatelnosti, ale i troufalá záměna „ducha“ s Duchem Božím, díky které může být pak případně odůvodněno jakékoli rozhodnutí, které dotyčná autorita učiní nebo učinit chce.

2.3.2 Novodobé letniční hnutí - svoboda duchů a svoboda Ducha

Druhá historická ilustrace v této kapitole se zabývá novodobým letničním hnutím.⁷⁴ Iniciační postavou tohoto hnutí se stal metodistický kazatel Charles F. Parham. Ten začal na samém konci 19. století v kansaské Topece vést biblickou školu, kde začal upírat pozornost na biblické pasáže pojednávající o „křtu Duchem“. Ten si spojil s mluvením v cizích jazycích (glossolálií). Parham a jeho posluchači vyvinuli studijní i modlitební úsilí, až první z jeho posluchaček prožila náboženskou zkušenost odpovídající novozákonnímu „křtu v Duchu“ včetně schopnosti modlitby v cizím jazyku. Takový „křest v Duchu“ se v okruhu biblické školy Ch. Parhama stal běžný. Širší rozvoj hnutí je nicméně spojen se jménem pastora Williama Seymoura, působícího v Los Angeles na Azusa Street od r. 1906. To je místo, odkud se „letniční hnutí“

⁷⁴ Z přehledové literatury o letničním hnutí zmiňme alespoň Allan H. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014 nebo William Kay, *Pentecostalism*, SCM Press, London, 2009. Srov. také Haight III, str. 452-477. Tuzemská bibliografie je bohatá s vrcholem produkce v první polovině devadesátých letech 20. století. Uvádím vybrané prameny: Jozef Vrabec, *Obnova v Duchu Svätom*, Lúč, 1991; Norbert Baumert, *Dary Ducha Ježíšova*. Verlag Styria Graz, Wien, 1986, díly 1-3; Benedict Heron, *Katolická charismatická obnova*. ICTS, London, 1992; Michael Marsch, *Uzdravení skrze víru*. Portál, Praha, 1992; John Wimber a kol., *Neseni třetí vlnou*. Ichthys, Havlíčkův Brod, 1990; John Wimber, *Uzdravení*. Ichthys, Havlíčkův Brod, 1991; John Wimber, *Evangelizace Boží mocí*. Ichthys 1991. Wolfhard Margies, *Osvobození*. Logos, Praha, 1991; Reinhold Ulonska, *Duchovní dary v učení a praxi*. vydavatel. a rok vydání neuveden; Wolfhard Margies, *Víra, která činí zázraky*. Logos, Praha, 1992. Jedním z extrémnějších pozic letničního proudu teologie prosperity, v češtině např. Harold Hill, *Žít jako královské dítě*; Kenneth E. Hagin, *Vítězná církev*. Studio Petřina, Praha, 2012.

rozšířilo po celém světě, stalo se pro křesťanstvo jedním z nejdůležitějších fenoménů 20. století a jeho význam nadále stoupá. Roste počet tímto způsobem orientovaných křesťanů. Před koncem 20. století měl podíl letničně zaměřených křesťanů tvořit 27%, růst ovšem neustává a podle jedné z extrapolací v roce 2025 dosáhne jejich zastoupení mezi všemi křesťany 47%.⁷⁵ Letniční hnutí je různě definováno,⁷⁶ rozlišují se v něm různé jeho směry i etapy⁷⁷ a proměňují terminologické, teologické i praktické důrazy. Nicméně lze patrně říci, že pro letniční hnutí *všechny definice ... zdůrazňují přítomnost a projevy charismat (duchovních darů) v soudobé církvi.*⁷⁸ Fenomén letničního hnutí je tak zřejmě nejcharakterističtější svým odkazem na charismatické projevy vnímané jako projevy Božího Ducha v Pavlových listech a Skutcích apoštolů.⁷⁹ Mezi letničními křesťany je široce přijímáno, že Duch jedná stejně jako v rané církvi, v široké škále jeho projevů tehdy i dnes. Pak ale i liturgická setkání dnešních křesťanů mohou a mají být vnímána jako přímo řízena Duchem.⁸⁰

Vznik a rozvoj novodobého letničního hnutí můžeme vnímat jako královský příklad svobody Božího Ducha a pádnou námitku na všechny dřívější cessacionistické představy (teze, že duchovní dary jako mluvení jazyky, pro-roctví nebo uzdravování ustaly se smrtí Dvanácti).⁸¹ Nelze zpochybňovat, že v rámci letničního hnutí se dějí stejné jevy, které jsou popisovány jako „dary ducha“ v pavlovských listech a Skutcích apoštolů. Skutečně se hovoří jinými jazyky, skutečně se dějí uzdravení a skutečně se prorokuje, řada očitých svědectví působí zcela hodnověrně.⁸² Vnik i rozvoj letničního hnutí díky své pře-

⁷⁵ Haight III, str. 452.

⁷⁶ Srov. Kay, str. 5-10.

⁷⁷ Rozlišuje se mezi „letničním“ a „charismatickým“ hnutím, odlišuje se „přijetí darů Ducha“ od „naplnění Duchem“ nebo „přijetí Ducha“, někteří proponenti kladou důrazy na „uzdravení Duchem“, „evangelizaci Boží mocí“ atd. Srov. např. Wimber, *Neseni...*, str. 11-22; Anderson, str. 180.

⁷⁸ Kay, str. 26

⁷⁹ Srov. Anderson, str. 19.

⁸⁰ Srov. Anderson, str. 179.

⁸¹ K cessacionismu např. M. M. B. Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts. Then and Now*. Paternoster, Carlisle, 1996, str. 196nn. Turner zde mj. popisuje různé formy cessacionismu.

⁸² Z výše uvedené literatury lze zmínit např. věcně psané *Uzdravení J. Wimbera*.

kvapivosti, nečekanosti i schopnosti angažovat své příznivce dobře odpovídá pólu „ducha“ na ose, kterou v této kapitole sledujeme.

Někdy ovšem zaráží samozřejmost, se kterou letniční křesťané vnímají své charismatické projevy automaticky jako dílo Ducha. Při takovém hodnocení by se ale měla uplatnit novozákonní kritéria, která používal apoštol Pavel, když hodnotil charismatické dění ve „svých“ obcích. Připomeňme (odst. 2.2.1.3) Pavlovu potřebu charismata pořádat *ke společnému prospěchu* a zkoumat, zda daný projev Ducha, např. prorocství je skutečně tak *dobrý*, aby se ho křesťané mohli držet (1Te 5,18). Přidáme-li k tomu již zmíněné verše 1J 4,1 (*Milování, nevěřte každému duchu, ale zkoumejte duchy, jsou-li z Boha; neboť do světa vyšlo mnoho falešných proroků*) nebo 1K 12,10, lze začít vnímat automatismus „dějí se projevy jako uzdravení nebo mluvení jazyky = Duch Boží je zde přítomen“ se silným hermeneutickým podezřením. Podezření vůči takovému automatismu je zesíleno faktem, že v samém letničním hnutí nepanuje jednota. Již mezi dvěma zakladatelskými osobnostmi letničního hnutí, Parhamem a Seymourem, nastal ostrý konflikt týkající se pravosti projevů Ducha⁸³ a obecně vzato se zdá, že letniční hnutí spíše přispělo k diverzifikaci křesťanů, než k jeho sjednocení *ke společnému prospěchu*.⁸⁴ Na vlně letniční spirituality vnikají také deviantní proudy odsuzované i mnoha letničními křesťany - možná nejznámějším a nejnebezpečnějším příkladem je tzv. teologie prosperity.⁸⁵ Výše popsaný automatismus „charismatické projevy = přítomnost Božího Ducha“ je nepřijatelnou zkratkou, vztah Božího Ducha a „darů ducha“ je neutrální. Duch Boží může naopak demonstrovat svou svobodu v takovém

⁸³ Srov. např. Henry H. Knight, *Anticipating Heaven Below*, Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2014, str 130. Podobně se musejí autoři letniční orientace vyrovnat třeba již zmíněným montanismem 2. století, jehož projevy mohou být dobře vnímány jako „charismatické“ (srov. Anderson, str. 19). Znamená již popsané odmítnutí montanismu jako „hereze“ porážku Božího Ducha?

⁸⁴ V České republice je dobře znám příklad rozkolu v Jednotě bratrské, který nastal poté, co část příslušníků této církve začala vyznávat letniční ideály.

⁸⁵ Podle této pozice jsou křesťané jako „královské děti“ v zásadě předurčeny k úspěchu již tady a teď. Pokud křesťan úspěch nezakouší, je to zřejmě nedostatkem jeho víry. Takto pojaté hodnocení může být příliš zjednodušující, nicméně směr dle mého soudu představuje jedno z uzlových nebezpečí křesťanství. Z výše citované literatury jsou proponenty takového přístupu K. Hagin nebo H. Hill.

dění nebýt (srov. L 17,17) a zjevit se naopak v situacích neodvratného neúspěchu (srov. Sk 7,55).

Pavlovské výzvě zkoumání *všeho* z 1Te 5,18 nelze uniknout ani v letničním hnutí. Jsem přesvědčen, že uzdravování nebo mluvení cizími jazyky představuje určitou lidskou dispozici, která může být určitých případech uvolněna i využita *ke společnému prospěchu*. Takové dění je překvapivé a nečekané a jeho darovanost „z jiného světa“ ho na naší ose jistě umisťuje k pólu ducha. Zda je však to či ono takové dění i plné Ducha Božího, má v rukou právě jen tento Duch sám a rychlé hodnocení člověku nepřisluší – je alespoň potřeba počkat na ovoce. Zastáncům zkratky lze připomenout Sk 16,17-18 – zde ani „správná řeč“ není projevem Božího Ducha samotného. Tam, kde se zkratka přijímá, vzniká a dokonce se reflektuje zvláštní druh *teologie zkušenosti*,⁸⁶ ve které se teologie chápe s nápadným empirickým zatížením.⁸⁷ Přítomnost Ducha se pak detekuje na základě lidské zkušenosti, nikoli na základě víry, která lidskou zkušenost překračuje.

Letniční hnutí lze vnímat jistě jako prostředí pólu ducha, kde Duch přítomný být může – v úspěšných uzdraveních, mocných proroctvích a extatické radosti. Stejný Duch je ale přítomen i v poutech a soužení (Sk 20,22) nebo v lidsky viděno beznadějně neúspěšných a neprosperitních koncích (srov. Zj 2,11). Přítomnost Ducha je tedy v novozákonní tradici viděna široce, od vrcholů náboženského a lidského zdaru až k propadům do zakoušené bezbožnosti. Pokud takovou svobodu Ducha letniční hnutí ve své praxi přijme všeobecně, jistě zůstane nadějí celého křesťanstva a ilustrací, že Duch se do forem hmatatelných kategorií svázat nenechá.

2.4 Shrnutí

Dynamiku církevní existence novozákonních křesťanů na ose mezi duchem a hmatatelností, kterou jsme se pokusili doložit, můžeme snad shrnout pomocí

⁸⁶ Baumert II, str. 7.

⁸⁷ Bylo by ovšem neodůvodněné tvrdit, že letniční hnutí jako celek do takové pasti padá, najdou se příklady úspěšné obrany před takovým scestím. Srov. M. Šály, *Mezi probuzenectvím a postmodernou. Úvaha nad fenoménem „Církev bez hranic“*. Seminární práce, Univerzita Karlova, ETF, 2011.

Mk 16,16: *Kdo uvěří a bude pokřtěn, bude zachráněn. Kdo neuvěří, bude odsouzen.* Víra, o které zde čteme, je jistě darem samého Ducha a tedy neproniknutelným tajemstvím. Na straně druhé se zde takové tajemství komunikuje formou křtu, prostřednictvím velmi hmatatelného rituálu, který byl pro novozákonní církve neoddiskutovatelnou součástí jejího života.⁸⁸

Novozákonní církve se zrodila nečekaně, „z jiného světa“ - z ducha, o kterém uvěřila, že je Duchem Božím. Současně dokázala pokojně přijímat hmatatelné výrazivo pro svou existenci a mezi jinými nejdůležitější hmatatelné historické východisko své existence – člověka Ježíše z Nazaretu. Historie církve, podobně jako historické ilustrace této kapitoly připomínají, že nebezpečí fixace v hmatatelnosti provází církve stále. Theissenovy analýzy ale naznačují malou naději, pokud by se celé křesťanstvo vydalo cestou kvakerů⁸⁹ nebo začalo hledat podle rady D. Soelle jakousi *církev mimo církve*.⁹⁰ Pokud vše hmatatelné v církvi bude nesené „dobrymi“ mýty, „dobrym“ ritem i „dobrym“ étosem (které dokáží udržet církve v pružné a dynamické otevřenosti vůči všemu novému a nečekanému, co přichází z Božího světa), jistě k petrifikaci nedojde. Vše „dobré hmatatelné“ naopak umožní církvi, aby ji neumrtvili různí jiní duchové, než je ten Boží.

⁸⁸ Srov. Dunn, JR, str. 355-377.

⁸⁹ *Kvakeři ... nemají žádné placené kněze, žádné svátosti, žádné náboženské objekty ve svých místech setkání. ... je těžké stanovit, co kvakeři učí, protože kvakeři nemají obecnou shodu na nějakém krédu ... věří, že víra je intenzivní osobní záležitostí, která přýští z osobní zkušenosti více než z teologického vyjádření. Kvakeři věří, že vytvářením prostředí, ve kterém nikdo nebude nucen k vyjádření, že věří něčemu, za čím nestojí celým svým srdcem, bude možné pro každého postupně mířit směrem k plné pravdě.* Srov. Dave McKay (ed.), *Quaker Connection*, Repromen, Chennai, 2003, str. 5-6. Programovost takové „nehmatatelnosti“ či „neprogramovosti“ by bylo možné např. s využitím Theissenovy metodologie diskutovat. Srov. také B. Heather, Marianne O. Nielsen, *Quaker ideology, colonialism and American Indian education*. In: *Culture and Religion*, vol. 14, is. 3, 2013.

⁹⁰ Blíže viz O. Semmelroth, *Tajemství církve a její služba*. In: *Wurzburgský kurs teologie*, 1,17, str. 903.

3 Církev mezi tradicí Ježíše z Nazaretu a tradicí svou

3.1 Úvod

Úsloví Alfreda Loisyho *Ježíš hlásal Boží království, a místo toho přišla církev* je přes své zjednodušení výstižné.⁹¹ Pokud bychom se chtěli držet na rovině novozákonní zvěsti, můžeme analogicky (a znovu poněkud zjednodušeně) říci, že zatímco novozákonní Ježíš hlásal Boží království, novozákonní křesťané po něm hlásali Ježíše. Ač zjednodušeně, přesto se zde ukazuje osa tázání, kterou chceme prozkoumat v této kapitole: nakolik „program Ježíš“, tak zřetelný v textech apoštola Pavla nebo v Janově evangeliu, odpovídá Ježíšovým záměrům, Ježíšovu poslání pro své učedníky? Podle Mt 10,6-7⁹² neposílá totiž Ježíš svých Dvanáct hlásat Ježíše, ale chce, aby hovořili „jeho“ slovy a blízkost Božího království prokazovali i „jeho“ činy - mají stejně jako Ježíš uzdravovat, navracet mrtvé k životu, vymítat démony. Neměla tedy celá novozákonní církev pokračovat v misii a životním stylu Ježíše z Nazaretu?⁹³

Zatímco o Božím království jako Ježíšově „životním programu“ panuje v novozákonní diskuzi široká shoda (viz odst. 3.2.1), způsob transformace takového programu do křesťanské zvěsti o Ježíšovi v NZ vyvolává stále otázky. Tuto transformaci lze nicméně dobře ilustrovat; zde pro to zvolíme janovské a pavlovské texty (viz odst. 3.2.2 a 3.2.3). Ukáže se, že Ježíš interpretovaný jako Kristus se „vnitrocírkevní agendou“ skutečně stal – patrně mnohem více, než by to on sám čekal. Hlavní otázka, kterou budeme mít na mysli, zní: nezatemnila „událost Kristus“ ve své novozákonní interpretaci natolik obsah původní Ježíšovy vize, že novozákonní hlásání Ježíše jako Krista už Ježíšově záměru neodpovídá?⁹⁴ To, že novozákonní církev „káže Krista“, je však nepominutelným faktem. Bude proto dobré alespoň ověřit, zda se Ježíš Kristus

⁹¹ Alfred Loisy, *L'Évangile et l'Église*. Paříž, 1902. str. 154-155. Loisyho vyjádření ovšem nebylo primárně myšleno konfrontačně vůči církvi.

⁹² Ve shodném smyslu viz vyslání sedmdesáti L 10,1-20.

⁹³ Srov. M. Hengel, *Between Jesus and Paul, Studies in the Earliest History of Christianity*. Fortress Press, Philadelphia, 1983, str. 62.

⁹⁴ K takovému tázání srov. pozn. 11.

(v duchu předchozí kapitoly 2) nestal už na ploše Nového zákona nějakým příliš fixovaným symbolem, obsahem učení nebo morálním systémem. Pokud by se tak stalo, rostlo by nebezpečí, že církev Nového zákona začala hájit svou, „církevní“ tradici, že na ose pohybu nastal příliš velký posun od „tradice Ježíše z Nazaretu“. Naše obezřetnost může narůst, když na ploše Nového zákona najdeme s tradicí Ježíše z Nazaretu přímý rozpor (viz odst. 3.2.4). Budeme-li pak hledat podobné odchylky v mladší historii církve (viz odst. 3.3), dospějeme k varování, že přílišný posun od Ježíšova programu k jakémukoli „programu církve“ představuje pro církev v konečném důsledku neúnosné riziko.

3.2 Novozákonní východiska

3.2.1 Boží království jako Ježíšův program

Ježíš z Nazaretu byl nejen inspirován a iniciován svým mistrem Janem Křtitelem⁹⁵ k tomu, aby zahájil novou etapu své životní cesty, ale převzal (a modifikoval) i hlavní důraz Křtiteleova hlásání – blízkost/příchod Božího království.⁹⁶ Hlásání o Božím království je obsaženo v úvodních zaznamenaných Ježíšových „misijních“ slovech v Mk 1,14-15: *Po Janově uvěznění přišel Ježíš do Galileje a hlásal evangelium Boží. a říkal: „Naplnil se čas a přiblížilo se Boží království; čiňte pokání a věřte evangeliu.“*⁹⁷ Pojem království Boží (βασιλεία τοῦ θεοῦ) ev. nebeské (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) se dále vyskytuje v NZ často: 13x u Marka, 9x v Q, 28x v textech považovaných za zvláštní tradici Mt a 12x v analogické speciální tradici lukášovské. Odůvodněnost *Božího*

⁹⁵ Viz pozn. 57.

⁹⁶ Viz Martin Šály, *Boží království jako evangelium a životní program Ježíše z Nazaretu*. In: Getsemany č 262 – červenec/srpen 2014. Z tohoto textu čerpám pro následující odstavce. O důrazu na Boží království v Ježíšově misii viz Dunn, JR, str. 383-387. Podle Dunna je *centrálnost Božího království v Ježíšově hlásání jedna z nejméně diskutovaných či diskutovatelných faktů o Ježíšovi* (str. 383).

⁹⁷ Slovo „evangelium“ mohlo být autorem Markova evangelia převzato z okruhu apoštola Pavla nebo z okruhu jiných putujících misionářů. Srov. např. Mk 10,29 vs. L 18,29 nebo Mk 13,10 vs. Mt 24,14. Tak W. Marxsen, *Mark the Evangelist: Studies on the Redaction History of the Gospel*. ET Nashville, Abingdon, 1969.

království v Ježíšově autentickém učení naznačuje i 22 výroků nekanonického Tomášova evangelia (z celkových 114 výroků). Za zmínku stojí také pasáž z úvodu Skutků apoštolských (1,6): *Když se tedy sešli, tázali se ho: „Pane, v tomto čase obnovíš království pro Izrael?“* Lukáš zaznamenává dotaz učedníků Zmrtvýchvstalému, který je konzistentní s tím, co Ježíš hlásal za svého pozemského působení.

O vlastním obsahu pojmu Boží království si nelze z Ježíšových slov učinit spolehlivou představu. Ke spolehlivým závěrům nevede ani zkoumání starozákonní ev. apokryfní tradice. Tam lze jistě vnímat očekávání, že Hospodin sám bude vládnout pevně, kralovat navěky a navždy (Ex 15,18; srov. Ž 145,13; Iz 52,7; Za 14,9 atd.), jinak jsou ale obrazy velmi různorodé. Boží vláda je zde svazována s koncem času: s koncem zla (či Satana – srov. 1Hen 10,48; Zj 20,2–3; Iz 24,21–22 atd.) a konečným soudem (Da 7,10; Sf 3,8; Iz 66,15–16). Jindy se sice otřeše celý kosmos (Da 12,1; Iz 13,9–10, Ez 32,7–8 atd.), ale pak nastane v zásadě „pozemská“ obnova Izraele (Dt 30,1nn; Ez 34,13 atd.). Zde by nešlo o „konec světa“, ale spíše o pokračování jeho historie v obnoveném vyvoleném národě. Oproti výše uvedené představě nové pozemské historie židovského národa ale znovu nalzáme představu o skutečném konci všeho a „novém stvoření“ (srov. Iz 34,4; Sf 1,18; Iz 51,6; Iz 65,17; 66,22 atp.). Obrazy příchodu Boží vlády jsou velmi pestré: čteme o obnově smlouvy (Jr 31,31–34; Iz 44,3 atd.), o obnově ráje (Iz 11,6; 51,3; Ez 36, 36), o eschatologické hostině (Iz 25,6; Ez 39,17–20 aj.), o vybudování nového chrámu (Tob 14,5 aj.), o návratu Hospodina na Sion (Iz 24,23; Mal 3,1 aj.). Na jedné straně slyšíme o zničení ostatních národů (Ž 2,8–9; Sf 2,9–11 aj.; srov. Zj 19, 17–21), na druhé straně o „pouti národů“ na Sion, kteří zde vzdávají hold jako „eschatologičtí proselyté“ (Iz 18,7; Ž 22,27–28; Jr 3,17 a další). Alternativou ovšem je, že vyvolený národ zdědí *celou zemi* (Ř 4,13; Sir 44,21 aj.). Obrazy vytvářejí opravdu pestrou mozaiku: budou izraelité soudit pohany (Da 7,22; 1K 6,2)? Nastane zmrtvýchvstání (Iz 26,19; Da 12,2; Oz 6,2)?

Jak rozuměl „Božímu království“ Ježíš z Nazaretu? Byl Židem, který vyrůstal v náboženských tradicích své doby. Jistě i on vnímal mnohoobraznost pojmu Boží království v židovské tradici. Ježíš, který byl zprvu pod vlivem

Jana Křtitele,⁹⁸ zahájil později samostatnou misií, která se původnímu janovskému hlásání poněkud vzdalovala. Možná nejvýznamnější rozdíl byl v Ježíšově důrazu na milosrdenství a záchranu, kterou příchod Božího království přináší. Stále je potřebné se obrátit a po vzoru Janova hlásání přizpůsobit své chování přicházejícímu Božímu království, vydávat ovoce svědčící o změně smýšlení (srov. např. Mt 3,7 a Mt 9,13). Ovšem jádro zvěsti se zdá být jinde: ti, kteří uslyšeli a přijali zvěst o příchodu Božího království, jsou již nyní blahoslavení (Mt 5,1nn). Nezmění se asi jejich hmatatelná životní situace, ale jejich blahoslavenství spočívá v tom, že se příchodu Božího království otevřeli: slyší Ježíšova slova a přijímají je. Ježíš dokládá svá slova znameními – Boží království přichází v moci, ale jeho určujícím znakem je záchrana a uzdravení, dávající život i tomu, co už zahynulo. Boží království nepřichází k odsudku hříšníků, ale k jejich záchraně, ke zničení všeho, co člověka svazuje a ohrožuje a Ježíš svými znameními takové pojetí Božího království dokládá: *Jestliže však vyháním demony prstem Božím, pak už k vám přišlo Boží království* (L 11,20).

Z novozákonních textů nedokážeme vyčíst jasnou Ježíšovu představu o Božím království, třeba nějakou mozaiku sestavenou ze starozákonních představ, které jsme stručně zmínili výše. Je pravděpodobné, že Ježíš sám svou představu o příchodu a blízkosti Božího království hledal a učil se svým životem jeho příchod prorocky předznamenávat, dosvědčovat, zpřítomňovat. Ježíš z Nazaretu vrůstal do příběhu, který sám hlásal. Uvažovat o sebeporozumění Ježíše z Nazaretu ve vztahu k jeho misií na základě textů NZ lze např. s využitím klasické práce F. Hahna⁹⁹ týkající se Ježíšových christologických titulů.

⁹⁸ Delší dobu byl pravděpodobně jeho učedníkem či *stoupencem*, srov. Pokorný, *Úvod...*, str. 165.

⁹⁹ Ferdinand Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*. James Clarke&Co., Ltd, Cambridge, 2002 (orig. 1963). Diskuze o christologických titulech je ovšem starší, srov. Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*. Mohr, Tübingen, 1957.

Zdá se, že u Ježíše z Nazaretu můžeme hovořit zejména o jeho prorockém sebeporozumění¹⁰⁰ a velký význam pro něj měl titul *Syn člověka*.¹⁰¹

Ježíš z Nazaretu se učil postupně vrústat do hlásaného programu blízkosti Božího království a hledal v něm svou vlastní roli. Po jeho zmrtvýchvstání se ovšem zdá, že se představy Ježíšových učedníků o Božím království zkoncentrovaly kolem jeho osoby (srov. Sk 8,12; 28,23.31), příchod Božího království se s Ježíšem propojil. Nemohlo to ale vlastně představovat „zradu“ Ježíšova vlastního programu? Nakolik představy o přítomné aktuálnosti Božího království v osobě Ježíše Krista odpovídají starozákonní pestrosti popsané výše? Zdá se totiž nepochybné, že Ježíš hlásal příchod Božího království v budoucnosti – proč by jinak učedníky učil prosit Otce: *Přijď království Tvé* (Mt 6,10; L 11,2)? Také další pasáže ukazují budoucí očekávání Božího království u Ježíše (Mt 8,11; 10,30; 13,40; 21,31; 19,28; Mk 12,25; 19,28; L 16,25; Sk 1,6). Budoucnost Božího království je v NZ spojena se soudem (Mt 13,40 aj.), odměnou spravedlivých (Mk 12,25 aj.), „eschatologickým převrácením“ (Mt 20,16 aj.) nebo eschatologickou hostinou (L 22,18); vše toto jsou představy budoucího času, hovoří se o tom, co ještě není hmatatelně přítomné. Není tedy v transformaci Ježíšovy víry a naděje v přicházející a již blízké Boží království do víry a naděje v živého Ježíše vlastně určitá slabina i omezení pozdějších novozákonních textů?¹⁰²

Následující odstavce na dvou příkladech ilustrují posuny z výše rozebrané otevřenosti „starozákonních“ obrazů do ohniska Kristus.

¹⁰⁰ Tímto směrem míří Hahn, viz jeho dodatek na str. 352-456. Znovu zde u Ježíše tak objevujeme vliv Jana Křtitele, viz Pokorný, *Úvod...*, str. 72-73.

¹⁰¹ Srov. Martin Šály, *Příspěvek k diskuzi o christologickém titulu Syn člověka – význam pro křesťanskou eschatologii*. In: *Studie a texty ETF 2014/I*, UK ETF Praha, 2014. Str. 48-56. Dále viz Hahn, str. 15-54; Dunn, JR, str. 724-761.

¹⁰² Znovu srov. poznámka č. 11. Ostrost otázky lze ovšem zmírnit úvahou, že „přítomnostní“ chápání Božího království u historického Ježíše z Nazaretu nelze vyloučit. Nelze říci, nakolik již zmíněné L 11,20 naznačuje Ježíšovo osobní vrústání do „příběhu přicházejícího Božího království“ nebo zda je tento posun proveden v textu evangelia. Přesto představu naléhavosti, naplnění přítomného času nelze od historického Ježíše z Nazaretu zcela oddělit (Mk 1,15; 9,1; L 17,21). Hlásání má aktuální naléhavost pro přítomnost. Také v L 4,18-21 lze nalézt vnímání příchodu Božího království jako události „naplněné“ tady a teď (*dnes!*).

3.2.2 Pavlovo „evangelium Ježíš“

V dopisech apoštola Pavla jistě najdeme odkazy k Božimu království,¹⁰³ ovšem centralita pohledu, jak jsme ji sledovali u Ježíše z Nazaretu, mizí. Sluncem, kolem kterého krouží témata Pavlových dopisů je Ježíš Kristus *vydaný pro naše provinění a vzkříšený pro naše ospravedlnění* (Ř 4,25). Pavlovo *evangelium* je již jiné než to Ježíšovo.¹⁰⁴ Jestliže jsme uvažovali v předchozím odstavci o možnosti postupného ztotožňování se historického Ježíše z Nazaretu se zprávou, kterou sám hlásal, pro Pavla je už Ježíš jako Kristus centrem zvěsti samotné.

Pavel hlásá tuto dobrou zprávu: (1K 15,1nn): *Připomínám vám, bratři, evangelium ... že Kristus zemřel za naše hříchy podle Písem, byl pohřben a třetího dne byl vzkříšen*. Teologické i praktické dosahy z toho plynoucí jsou pro Pavla rozsáhlé.¹⁰⁵ Na jednotlivých bodech obsahu „Pavlova evangelia“ můžeme porovnat Pavlův program s programem Ježíše z Nazaretu:¹⁰⁶

- *Obrat od model k živému Bohu* (1Te 1,9). Pavel má zjevně na zřeteli kromě židů i nežidy. Takový program u Ježíše z Nazaretu, zaměřeného na náboženskou obnovu Izraele, najdeme stěží (srov. odst. 2.2.4).
- *Kristus ukřižovaný* (1K 1,23; 2,2). Toto se zdá být hlavním důrazem Pavlova hlásání, Pavlovo evangelium je *evangelium Kristovo*.¹⁰⁷ Ježíš z Nazaretu ovšem nehlásal sám sebe,¹⁰⁸ soustředil se na příchod Božího království (viz výše).
- *Bůh vzkřísil Ježíše z mrtvých* (Ř 10,9). Podobně jako Ježíšova smrt na kříži *za nás* je centrem Pavlovy zvěsti, je tomu tak i u Ježíšova

¹⁰³ Ř 14,17; 1K 4,20; 6,9.10; 15,50; Ga 5,21.

¹⁰⁴ Srov. Mireja Ryšková, *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Karolinum, Praha, 2014, str. 309-377.

¹⁰⁵ K teologii apoštola Pavla souhrnně viz James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*. William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2006; Mireja Ryšková, *Pavel...*

¹⁰⁶ Zachovávám zde osnovu struktury obsahu Pavlovy zvěsti dle Dunn, BJ, str. 572-586.

¹⁰⁷ Ř 15,19; 1K 9,12; 2K 2,12; 4,4; 9,13; 10,14; Ga 1,7; Fp 1,27; 1Te 3,2. Viz Dunn, BJ, str. 574.

¹⁰⁸ Blíže viz následující odstavec 3.2.3.

zmrtvýchvstání. Diskuze o tom, zda a jaké měl historický Ježíš z Nazaretu představy o svém zmrtvýchvstání, není zřejmě u konce.¹⁰⁹ Osobně se domnívám, že Ježíš se svým zmrtvýchvstáním nekalkuloval: Boží království bylo pro něj nadějeplně vyhlíženou záležitostí jeho času a jeho života, nikoli vázanou na to, „co se stane po jeho smrti“.

- *Ježíš je Pán* (Ř 10,9). Ježíš jako Pán je výsostný christologický titul u Pavla.¹¹⁰ S tímto Ježíšovým titulem se tak či onak nutně váže představa určité moci a také příslušné oslavy a uctívání.¹¹¹ Historický Ježíš z Nazaretu směrem svého uctívání jistě nemířil (srov. Mk 10,44 aj.).
- *Čekat příchod Božího Syna z nebes* (1Te 1,10). Očekávání parusie, druhého Kristova příchodu, je standardní součástí Pavlova programu. Historický Ježíš z Nazaretu jistě mohl očekávat příchod „Syna člověka“, ovšem v dřívějším textu jsem již vyjádřil své přesvědčení, že Ježíš tuto nebeskou bytost automaticky neztotožňoval se sebou samým.¹¹²
- *Uvěřili jsme v Ježíše Krista* (Gal 2,16). Ježíš věřený jako Kristus se pro Pavla stává vlastně ikonou Boha samého. V životě Ježíše z Nazaretu se mohla důvěra v Boha a jeho království, kterou Ježíš hlásal, proplétat s důvěrou v něho samotného (srov. Mar 9,23-4). Není však myslitelné, že by důvěra v Ježíše patřila k osám Ježíšova hlásání.
- *Dostanete Ducha svatého*.¹¹³ Vazbu tohoto k hlásání historického Ježíše z Nazaretu nelze jistě jednoduše vyloučit (srov. L 11,13 atp.). Stěží však v programu Ježíše z Nazaretu najdeme přijetí Ducha mezi pilíři jeho hlásání, jak je tomu u Pavla. Proč by se měl Ježíš soustředit „jen“ na příchod Ducha, jestliže Boží království je blízko s plností Boží přítomnosti?
- Slavení Večeře Páně. To, co lze ze strany Ježíše z Nazaretu vnímat jako situační záležitost před jeho tušeným koncem života (znamením jeho

¹⁰⁹ Srov. Dunn, JR, str. 825nn včetně bibliografie.

¹¹⁰ Srov. Hahn, str. 68-135.

¹¹¹ Srov. Dunn, BJ, str. 579.

¹¹² Blíže viz Šály, *Příspěvek...*

¹¹³ Srov. Ř 8,15; 1K 2,12 atd.

trvající naděje na příchod Božího království – Mk 14,25), se u Pavla stává charakteristickou a opakovanou liturgickou praxí.

- Způsob života. Pavel vztahuje důsledky „svého“ evangelia do oblasti etiky, máme *vstoupit na cestu nového života* (Ř 6,4).¹¹⁴ Motivací pro tento nový život není však již naléhavost Božího království, ale Kristus a Boží/Kristův Duch: křesťané mají ve víře poslouchat svého nového Pána (Ř 1,5).

V tomto přehledu lze jistě diskutovat jednotlivosti, rozdíl mezi „Ježíšovým programem“ a „Pavlovým programem“ lze ale stěží popřít. V následujícím odstavci to bude podobně zřetelné při zkoumání janovských textů.

3.2.3 Janův Ježíš jako těžiště zvěsti

V textech Janova evangelia a tří janovských listů znovu nalezneme odkaz na Boží království, nicméně podobně jako u Pavla okrajově.¹¹⁵ Janovi učedníci mají sice svědčit o Ježíšovi, protože s ním byli *od začátku* (J 15,28),¹¹⁶ nicméně toto svědectví se znovu oproti synoptické představě mění. Pro následující přehled využijí Dunnovo srovnání mezi „synoptickým Ježíšem“ a „Janovým Ježíšem“:¹¹⁷

Mt a L začínají s „panenským“ početím Ježíše.	Jan začíná s inkarnací preexistentního Logu.
Ježíš jde do Jeruzaléma jen poslední týden své misie, je zmiňována jen jedna pascha.	Ježíš je aktivní v Judeji větší čas své misie, která překračuje tři paschy.
Ježíš jen málo mluví o sobě, neexistuje něco podobného janovskému <i>Já jsem</i>	Ježíš mluví mnoho o sobě, speciálně v <i>Já jsem</i> ... prohlášeních.

¹¹⁴ Blíže viz kap. 4.

¹¹⁵ Viz J 3,3.5. Srov. T. Olbracht, *The Church in the Gospel and Epistles of John*. In: Harrison, J. P. - Dvorak, J. D. (ed.) *The New Testament Church – The Challenge of Developing Ecclesiologies*. Wipf and Stock, Eugene, 2012 (dále v práci citováno jako HNTC), str. 86.

¹¹⁶ Srov. Olbracht, str. 87.

¹¹⁷ Srov. James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the Gospels*. Eerdmans, Grand Rapids, 2011, str. 72.

Ježíš vyzývá k víře v Boha.	Ježíš vyzývá k víře v jeho samotného.
Centrálním tématem Ježíšova kázání je Boží království.	Boží království sotva hraje roli v Ježíšových řečech.
Ježíš mluví poměrně často o obrácení a odpuštění hříchů.	Ježíš mimo J 20,23 nikdy nemluví o obrácení a odpuštění hříchů.
Ježíš hovoří typicky v aforismech a parabolách.	Ježíš rozvádí dlouhé dialogy.
Ježíš zřídka hovoří o věčném životě.	Ježíš pravidelně hovoří o věčném životě.
Ježíš vykazuje silný zájem o chudé a hříšníky.	Ježíš nevykazuje zájem o chudé a hříšníky.
Ježíš je znám pro svůj exorcismus.	Jan nevypráví o žádném exorcismu.

Rozdílů mezi synoptickým a janovským Ježíšem lze pochopitelně nalézt více, za zmínku stojí pojetí Ježíšovy slávy v Janově evangeliu,¹¹⁸ které Ježíše z Nazaretu téměř dokétizuje; největší Ježíšova sláva emanuje z jeho kříže. Příchod Božího království je u Jana vlastně transformován do Boží/Ježíšovy slávy zjevované skrze žijícího i trpícího Ježíše. S Janovým Ježíšem jakoby nepřišel na svět člověk hledající svou životní roli v přicházejícím Božím království; Jan ve svém evangeliu vykresluje Ježíše jako téměř magickou figuru zářící Boží slávou, vytvářející zátoku pokoje, ve které mohou ti, kdo do ní vstoupí, nyní a na věky spočívat a nic jimi nemůže otrást.¹¹⁹

Sláva přítomného božského majestátu v Ježíšovi je v Janově evangeliu velkolepým teologickým posunem. V janovských textech se Ježíšův program Božího království reinkarnuje do programu Ježíš (analogicky jako tomu bylo u Pavla). Neobsahuje ale nakonec takový posun více nebezpečí, než nabízí? Není janovská teologie v příliš velkém rozporu s misijními výzvami synoptického Ježíše, neodvádí od toho, na co Ježíš chtěl dávat důraz?

¹¹⁸ Asi nejsystematičtější srov. Richard Bauckham, *Gospel of Glory*. Baker Academic, Grand Rapids, 2015.

¹¹⁹ V 1J - 3J se nicméně tón poněkud změní. O posunech mezi Janovým evangeliem a janovskými listy blíže viz kap. 6.

3.2.4 List Hebrejům jako novozákonní příklad rozporu s Ježíšovým programem?

Následující pasáž z listu Hebrejům patří mezi nejtemnější pasáže Nového zákona:

Neboť ty, kteří byli jednou osvíceni, okusili nebeského daru a stali se účastníky Ducha Svatého, okusili dobrého Božího slova i moci budoucího věku, a odpadli, je nemožné znovu obnovovat k pokání, neboť si opět křížují Syna Božího a vystavují ho veřejnému posměchu. Vždyť zem, která pije déšť, jenž na ni často přichází, a plodí užitečnou bylinu těm, pro něž je také obdělávána, dostává od Boha požehnání. Když však nese trní a bodláky, je neužitečná a blízka prokletí; jejím koncem je spálení. (He 6,4-8)

Rozpaky a kritika tohoto místa a s ním případně celého listu Hebrejům není věci novou.¹²⁰ Skutečně se tu zdá být něco v nepořádku: Ježíš po Křtitelově vzoru volal k *obrácení k odpuštění hříchů* (L 24,47: μετανοια εις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). To není primárně výzva ke změně smýšlení s cílem (konečně) dobře jednat, aby pak toto dobré jednání bylo odměněno i odpuštěním starých hříchů. Jádrem zvěsti je výzva a nabídka přesunout lidské uvažování a jednání svázané otěžemi zločin-trest ke zcela nové hermeneutice. Hlavním proudem dějin už není kolotoč viny a trestu, ale Boží království přicházející samo o sobě jako primárně odpouštějící a uzdravující proud, který staré viny nepočítá. Nabídka takového obrácení, změny nahlížení, vnitřního přeformátování konceptu lidských motivací, zaměření lidského příběhu *k odpuštění hříchů* představovala v Ježíšově hlásání součást příchodu Božího království.

Synoptických příkladů demonstrujících takový Ježíšův postoj nalezneme dost:

- Mt 18,21-22: *Tehdy přistoupil Petr a řekl mu: „Pane, kolikrát mám odpustit svému bratru, když proti mně zhřeší? Až sedmkrát?“ Ježíš mu řekl: „Pravím ti, ne sedmkrát, ale až sedmdesátkrát sedmkrát.“*
- Mt 6,12: *„A odpusť nám naše viny, jako jsme i my odpustili těm, kdo se provinili proti nám.“*
- Mt 18,32-33: *Tehdy si ho jeho pán zavolal a řekl mu: „Otroku zlý, celý ten dluh jsem ti odpustil, protože jsi mě poprosil. Neměl ses také*

¹²⁰ Srov. Luther a jeho předmluva k *Septemberbibel* z r. 1522, srov. Lohse, str. 206.

ty smilovat nad svým spoluotrokem, jako jsem se i já smiloval nad tebou?“

- L 7,42: *„Když mu neměli z čeho vrátit, odpustil oběma. Který z nich ho tedy bude více milovat?“*
- L 17,4: *„A zhřeší-li proti tobě sedmkrát za den a sedmkrát se k tobě obrátí se slovy: ‚Uznávám svou vinu, odpusť mi‘, odpustíš mu.“*
- Mt 19,26: *Ježíš na ně pohleděl a řekl jim: „U lidí je to nemožné, ale u Boha je možné všechno.“*

To, že bezpodmínečné odpuštění (navíc dobře transformovatelné také do jiných výrazů, např. Mt 5,44) je pro člověka navyklého uvažovat ve schématu „zločin - trest“ problematické, Nový zákon ovšem také dosvědčuje:

- 1J 5,16: *Uviděl-li by někdo svého bratra, že hřeší hříchem, který není k smrti, ať za něj poprosí, a Bůh mu dá život; těm, kdo nehřeší k smrti. Je hřích k smrti; u takového neříkám, aby prosil.*
- 2Pt 2,21: *Bylo by pro ně lépe, kdyby nepoznali cestu spravedlnosti, než když ji poznali, a odvrátili se od svatého přikázání, které jim bylo předáno.*

Nikde však patrně v NZ nenajdeme tak problematické vyjádření jako ve výše uvedeném úryvku z šesté kapitoly listu Hebrejům. Tvrdost, se kterou tezi o neodpušitelnosti odpadnutí (*παραπίπτω*) tento kanonický text vyslovuje, lze ilustrovat starozákonními odkazy (konkrétně *παραπίπτω* v LXX viz Ez 14,13; 15,8; 18,24; 20,27; 22,4) a argumentovat celkovým zaměřením listu He. Kontrast s Ježíšovými výzvami, jakkoli jsou pro praktický a „hmatatelný“ život nepohodlné, se ale jeví zřejmý.

Při dalším zkoumání nalezneme jiné napětí: list He sleduje teologii „jediného velekněze Ježíše Krista“.¹²¹ Jde o jednu z teologických interpretací role Ježíše z Nazaretu, vzniklou patrně v okruhu radikálních helénistických odpůrců chrámu.¹²² Nelze ovšem říci, že by Ježíšovo kněžské sebe-vědomí hrálo jakoukoli roli v jeho vlastním hlásání a životě. Ježíš nebyl z kněžského rodu,

¹²¹ He 2,17; 5,5,10; 6,20; 7,26-8; 8,1; 9,11.25; 13,11-12. Srov. William L. Lane, *Hebrews*. WBC, 1991.

¹²² Srov. R. Brown, *The Churches...*, str. 25.

jak o tom koneckonců ani nepochybuje list He (interpretace Ježíše jako *velekněze podle řádu Melchisedecha* - He 5,10; 6,20).

V listu He tedy nacházíme přinejmenším dvě oblasti, které se jeví přímo odporovat historickému Ježíši z Nazaretu. Jestliže byl list He zařazen mezi kanonické spisy,¹²³ pro Ježíšovy následovníky takové interpretace význam měly. Nicméně otázka zůstává: nemůže radikalita, ve které list He sleduje svou „vnitrocírkevní“ vizi, oslepit křesťany a vést až k odtržení se od původních kořenů? Pokud je Ježíšem hlásaný příchod Božího království něco jiného než definitivní vtažení do magnetického pole trvalého a definitivního odpuštění, konečné prosazení se uzdravení a zbavení všeho zlého (i všeho vztahově zlého, vyvolávajícího touhu po spravedlivé odplatě), co zbude z Ježíšova evangelia? A pokud se Ježíšovo hlásání a činy soustředily zcela určitým směrem, má smysl ho interpretovat christologicky způsobem, který by on sám stěží přijal? Na příkladu listu Hebrejům můžeme hledat imunitu k příliš spekulujícímu a ideologizujícímu teologizování, vedoucímu k té či oné hmatatelné fixaci (do idejí či mýtu), který se Ježíšovu programu bude vzdalovat. Nebezpečím takového počínání ve smyslu kapitoly č. 2 je, že se tím odsune i „duch“ Ježíšova programu a program církve se pak může řídit jinými duchy nebo rovnou se fixovat do pólu nějaké „vnitrocírkevní tradice“, která bude příliš daleko od dynamiky Ježíšovských postojů, tedy od tradice skutečně Ježíšovy.

3.3 Historické ilustrace

3.3.1 *Mia úsia en trisin hypostasesin?*

Jedna bytnost ve třech hypostazích zní překlad nadpisu tohoto odstavce. Jde o uzlovou normativní výpověď shrnující ve čtvrtém století předchozí vývoj křesťanského teologického myšlení. V námi nastavené ose pohybu mezi „Ježíšovým programem“ a „programem církve“ jsme se však s ní ocitli na pólu, kde se intenzivně řeší vnitrocírkevní agenda. Misky vah se nachýlily příliš. U historického Ježíše z Nazaretu lze jistě najít reflexe o Bohu. Pokud bychom

¹²³ Byť s určitým vázáním, srov. Pokorný, *Úvod...*, str. 728.

hledali jejich těžiště, můžeme dojít k ideji dětí Božích symbolizovaných Ježíšovým oslovením Boha jako *Abba*.¹²⁴ Taková reflexe ovšem zahrnuje postoj důvěry a otevřenosti, postoj reflektující třeba Mt 6,32-33 (par. L 12,30-31): *Vždyť váš nebeský Otec ví, že to všechno potřebujete. Hledejte však nejprve Boží království a jeho spravedlnost, a to všechno vám bude přidáno*. Výše jsme už zmínili i jinou pravděpodobnou osu Ježíšovy „sebereflexe“ (s těžištěm úvah kolem termínu *Syn člověka*).¹²⁵ Obě takové řeči Ježíšovy tradice se s výpovědí *jedna bytnost ve třech hypostazích* míjejí, tato řeč čtvrtého století hovoří jiným jazykem. Historický Ježíš z Nazaretu stěží koketoval s představou svého božství,¹²⁶ natož aby filosoficky analyzoval pojmy jako bytnost či hypostaze. Naopak pojem *Syn člověka*, který byl pro Ježíše důležitý,¹²⁷ se patrně jevil jeho následovníkům nesrozumitelný, mimo evangelia se tak už vyskytuje jen okrajově¹²⁸ a ani později nebyl kvůli své nejasnosti teologicky využíván.¹²⁹ Zato se objevily „řeči nové“, např. naše řeč čtvrtého století, která se s Ježíšovým programem míjí a působí jako řeč „vnitrocírkevní“, od historického Ježíše odtržená. Proč se tak stalo? Původní Ježíšův program, vzniklý v určitém náboženském a společenském kontextu, byl vystaven extrémnímu kulturnímu tlaku. Uvedme alespoň některé faktory:

- Naléhavost primárního zaměření Ježíšova programu na blízkost Božího království byla již postupem novozákonní doby utlumena. Křes-

¹²⁴ Srov Dunn, JR, str. 548-555.

¹²⁵ Srov. poznámka č. 101.

¹²⁶ Viz James D. G. Dunn, *Did The First Christians Worship Jesus?* Westminster John Knox Press, Louisville, 2010. Na otázku *Byl Ježíš monoteista?* (str. 93) odpovídá Dunn poukazem na Ježíšovy učedníky, kteří *si připomínali, že to byl Ježíš z Nazaretu, který vyznával stejné monoteistické krédo jako oni, který zakazoval službu jinému bohu a kdo se modlil k Bohu jako výraz jeho vlastních potřeb i závislosti na Bohu* (str. 145).

¹²⁷ Srov. pozn. 101. Platí, že *po „Božím/nebeském království“ není žádný jiný pojem tak běžný v Ježíšově tradici, jako je „Syn člověka“* (Dunn, JR, str. 724).

¹²⁸ Sk 7,56; He 2,6; Zj 1,13; 14,14.

¹²⁹ Christologický titul „Syn člověka“ v novozákonní diskuzi prožívá svou renesanci, která je zasloužená – titul má potenciál obohatit „systematickou teologii“.

ťané reflektují oddalování parusie¹³⁰ a jsou ochotni více přijímat představu svého křesťanství jako běhu na delší trať (tak lze interpretovat i Pavlův běh k cíli *vzhůru* ve Fp 3,14).

- Ježíš působil převážně na venkově, při své zvěsti používal řadu parabol z venkovského zemědělského a pastýřského prostředí. Křesťanství po jeho smrti se šíří primárně jako městské náboženství,¹³¹ což vyvolalo kulturní tlak na způsob uvažování i argumentace (srov. Sk 17,19nn).
- Ježíš působil v kulturním prostředí představujícím míšení židovských a řecko-římských tradic. Jeho způsob uvažování lze shrnout ale jako převážně židovský, Ježíš byl ve svém zaměření snad poněkud okrajový, ale především Žid,¹³² na jehož myšlení měla helénská kultura relativně menší vliv. Uvažování čtvrtého století v termínech *úsia* a *hypostasis* však nekoření v židovském myšlení, ale v řecké filosofické tradici. Ježíšovo náboženské úsilí bylo celkově zaměřeno *k Jeruzalému* (srov. L 9,51 aj.) a orientováno na náboženskou obnovu židovstva. Po pádu Jeruzaléma ale došlo definitivně k univerzalizaci křesťanství z původně *jeruzalémské mesiánské židovské sekty*¹³³ do nového náboženství, které chtělo vykročit ze židovské kultury a bylo tak vystaveno přirozenému tlaku na využívání obecně většinových „mýtů“ a forem uvažování – tedy forem helénských.¹³⁴

¹³⁰ Srov. pojetí Lukáše jako „teologa prodlužujícího se času“, viz např. John Nolland, *Luke*. WBC, 1989.

¹³¹ Soudí se, že první a rozhodující transformace křesťanství tímto směrem nastala v syrské Antiochii, viz Dunn, BJ, str. 241-321.

¹³² Srov. John P. Meier, *A Marginal Jew I-IV*, Doubleday, Londýn, 1991, 1994, 2001, 2014.

¹³³ Srov. Dunn JR, str. 172-237.

¹³⁴ Nasednutí pozdějšího křesťanského uvažování do helénského pojmosloví a filosofické tradice bylo některými křesťanskými mysliteli vnímáno jako pozitivní skutečnost. Příkladem proponenta takového názoru je v 20. století Vladimír Losskij, (srov. V. Losskij, *Dogmatická teologie*. Praha, Ústřední církevní nakladatelství, 1986). Směrodatnější novozákonní diskuze ve směru „Ježíš jako Žid“ (s důrazy vedoucími ke studiu primárně židovského kontextu Ježíšova působení) se rozvinula až od 70. let 20. století (viz Dunn, JR, str. 85-92).

- Touha druhého století povýšit křesťanství na úroveň konkurenceschopné filosofie je zřejmá u Justina Martyra (cca 100 – 165).¹³⁵ Snaha odvyprávět křesťanství jako důstojný nebo dokonce hlavní filosoficko-dějinný mýtus světa a lidstva však Justinem zdaleka nekončí a ve čtvrtém století dosahuje jednoho ze svých vrcholů.¹³⁶ Ježíšova parabolická a aforistická, ale „obrazně konkrétní“ řeč, se zde vytrácí i s jeho programem. Křesťanstvo se nyní snaží dotknout samých hlubin a výšin kosmických a lidských pravd filosofickým jazykem řecké tradice.

Důvody pro naznačený vývoj lze jistě chápat jako nutnost života v oblasti hmatatelného, jak to bylo diskutováno v kap. 2. Nezašlo se ale příliš daleko od ducha Ježíšovy tradice? Jestliže v naukových formulacích typu *jedna bytnost ve třech hypostazích* by Ježíš z Nazaretu sám sebe našel jen stěží, nemáme se zaměřit na ústup od formulací tohoto typu? Ježíš a jeho vystoupení se jeví ve střetu s církevní agendou čtvrtého století jako *nebezpečná vzpomínka*¹³⁷ a *nebezpečně kritický korektiv našich úvah o církvi*.¹³⁸

Dějiny církve přímo svázané s dopadem uplatňování formulace *jedna bytnost ve třech hypostazích* jsou problematické: série navazujících schizmatických roztržek v rámci křesťanstva je bolestná a rány nejsou zhojeny dodnes.¹³⁹ Vliv „dogmatických formulací“ je ovšem dodnes značný a přijetí „kréda“ může být stále chápáno díky své hmatatelnosti jako přijetí jádra křesťanství. Není bezpečnější se místo naléhání na pravověrnost daných formulí vracet k dráždivě otevřené Ježíšově tradici s jejím voláním k obrácení se před tvář blízkeho Božího království? Kdykoli jsme v pokušení hájit místo Ježíšovy tradice jakoukoli agendu a tradici vnitrocírkevní, měli bychom zvažovat místo na

¹³⁵ Justin např. ve své *Apologii* dochází k tomu, že Sokratés nebo Hérakleitos byli křesťané (Apol. I, 46, srov. Richardson, str. 272).

¹³⁶ Podrobně Bernhard Lohse, *Epochy dějin dogmatu*. Mlýn, Praha, 2000. Srov. také Peter Brown, *Autorita a posvátné, Aspekty christianizace římského světa*. CDK, Brno, 1999. Str. 32, 47 aj.

¹³⁷ Pavel Filipi, *Církev a církve*, CDK, Brno, 2000. str. 29 (s odkazem na J. B. Metz).

¹³⁸ Filipi, tamtéž.

¹³⁹ Blíže viz Pavel Filipi, *Křesťanstvo*. CDK, Brno, 2001. Str. 45-57.

ose mezi póly, které chceme hájit. Má být vlastně cílem církve něco jiného než pokračovat v misi Ježíše z Nazaretu a udržovat jeho misi a hlásání živé?¹⁴⁰

3.3.2 Teologie osvobození - Boží království jako aktuální program pro současný svět

Teologie osvobození (TO) je hnutí, jemuž dal svou knihou z r. 1971 jméno Gustavo Gutiérrez.¹⁴¹ Kromě Gutiérreze jsou dalšími často citovanými autory TO Leonardo Boff¹⁴² nebo Jon Sobrino.¹⁴³ Mezi centrální témata TO patří „preferenze chudých“ a ostrá kritika sociální nerovnosti a nespravedlnosti. Ta ovšem protagonistům TO často vysloužila podezření z obhajoby marxistických idejí. Zřejmě vrcholu vlivu dosáhla tato teologie na konferenci latinsko-amerických biskupů v Medellínu v r. 1968.¹⁴⁴ TO ale také vyvolala protireakci, vedoucí až k odsouzení vatikánskou Kongregací pro nauku víry v r. 1986.

Pod „osvobozením“ se v TO míní dílo Krista jako spasitele v lidské historii, který osvobozuje lidstvo z hříchu, který je v kořeni narušeného společenství lidí, nespravedlnosti a útlaku. Zdá se tedy, že v rámci TO můžeme najít „Ježíšův program“ přímo na první stránce.¹⁴⁵ hlavní nadějí teologie osvobození je, že vyvolá dramatické změny v politické a společensko-ekonomické situaci svých zemí. Modelem pro uskutečnění takové změny je právě doktrína Božího království. Gutiérrez vnímá Boží království jako dar lidské historii,¹⁴⁶ přináší osvobození jak na individuální rovině (od hříchu), tak osvobození chudých

¹⁴⁰ Haight I, str. 95.

¹⁴¹ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, Orbis Books, New York, 1973 (orig. 1971). Revidované vydání v r. 1988. Přehledově o teologii osvobození viz Haight II, str. 408-419.

¹⁴² L. Boff, *Jesus Christ Liberator. a Critical Christology for Our Time*. Orbis Books, Maryknoll, 1978 (orig. 1972).

¹⁴³ J. Sobrino, *Jesus the Liberator. a Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*. Orbis Books, Maryknoll, 1993 (orig. 1991).

¹⁴⁴ Srov. Haight II, str. 410. viz také: Leonardo Boff, Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*. Orbis Books, Maryknoll, 2001 (orig. 1987).

¹⁴⁵ Srv. Alan D. Myatt, *Liberation Theology and the Kingdom of God*. Evangelical Theological Society, Cincinnati, November 1991. Z tohoto rozboru zde vycházím především.

¹⁴⁶ Gutiérrez, *A Theology...*, str. 132.

z útlaku společenských struktur. V Gutiérrezově pojetí má jít zejména o obnovu společenství – bratrství Boha s lidmi a mezi lidmi navzájem. Tato eschatologická naděje musí být ale vyjádřena ve světě společenskou změnou.¹⁴⁷ Církev podle Gutiérreze musí být viditelným znamením přítomnosti Pána ve snaze o osvobození, musí usilovat o lidštější a spravedlivější společnost. Jen takto se zvěst o lásce, kterou církev nese, stane uvěřitelnou a účinnou. Království Boží je zde v první řadě výzva ke konkrétní aktivitě – nevíme, co Boží království „je“, můžeme ho odhalit a „realizovat“ v historii. Teologie osvobození zdůrazňuje, že Boží království již začalo.¹⁴⁸ Gutiérrez připouští, že rozlišení mezi Božím královstvím a společenskou revolucí je zamlžené. Radikálnější teologové z okruhu TO toto ale už tak výrazně nerozlišují, např. Miguel Bonino prohlašuje, že *Bůh buduje své království zcela z lidské historie a v jejím rámci*.¹⁴⁹

George Pixley, profesor baptistického semináře v Mexico City, učí, že Ježíšovo hlavní poselství bylo hlásat království Boží jako osvobození chudých a utlačovaných v soudobé historii; jeho úmyslem bylo postavit se útlaku lidu ze strany kněžské třídy vládnoucí v Jeruzalémě pod patronací Říma.¹⁵⁰ Ježíšova smrt v Jeruzalémě nebyla záměrná, byla pro Pixleyho jen přerušením jeho strategie. Ježíšovo hlavní poslání bylo odstranit systém dominance chrámu, který utlačoval chudé, jeho poprava musí být nahlížena jako selhání tohoto poslání.¹⁵¹ Teologie kříže je pro Pixleyho Pavlův vynález ovlivněný řeckou filosofií. Místo toho, aby Ježíšovo poslání uchopili jeho následovníci tak, jak ho Pixleyův Ježíš zamýšlel, transformovali království Boží do plátónské abstrakce umožňující útek od historie. Zvěst o království – říká Pixley – se transformovala do duchovního poselství o individuální spáse, a *umožnila třpicímu lidu vydržet za cenu soukromých snů, které kompenzovaly neúnosnou*

¹⁴⁷ Gutiérrez, a *Theology...*, str. 148, cit. dle Myatt, str. 4.

¹⁴⁸ Srov. Myatt, str. 5, s odkazem na Miguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation*, Fortress Press, Minneapolis, 1975, str. 133, 150.

¹⁴⁹ Bonino, str. 138.

¹⁵⁰ George V. Pixley, *God's Kingdom: a Guide for Biblical Study*. Orbis Books, 1981, str. 72, 75 (cit. dle Myatt, str. 5).

¹⁵¹ Pixley, str. 82-83.

*okolní realitu.*¹⁵² Ale Boží království nemá být podle autorů jako Pixley nebo Bonino vytěšňováno z tohoto světa, to by bylo zradou původního záměru osvobodit chudé z útlaku.

Zdá se, že celkově TO vnímá jako první akční krok „informovat“ chudé a tak je vlastně politizovat. Politizace je s TO přímo spojená, podle Gutiérreze chudí musejí pochopit, že *kapitalismus je hereze* a socialistická revoluce je *na straně chudých.*¹⁵³ Praktickým programem pro příchod Božího království je *usilovat o spravedlivý svět.*¹⁵⁴ V tomto pojetí je Boží království *aktuální projekt sociální transformace.*¹⁵⁵ Království Boží se tak vlastně ztotožňuje s touto společností - v její možné a žádoucí transformaci skrze de facto politickou aktivitu lidí. V rámci tohoto přístupu vystupuje jako problematická otázka mj. struktury moci po uskutečnění takového „osvobozujícího převratu“, podobně jako otázka násilí jako takového. Zdá se, že podle TO, podobně jako v marxistickém pojetí, i zde revoluce vyžaduje určité násilí, aby bylo dosaženo spravedlnosti.¹⁵⁶

Teologie osvobození Ježíšovu tradici Božího království přijímá, ale dle mého soudu ji neúnosně ohýbá ve směru její politizace. Ježíšem hláсанé Boží království *není z tohoto světa* (srov. J 18,36), je to království Boží, nikoli království vytvářené lidskýma rukama. Přílišné zhmatatelnění Ježíšovy vize blízkosti Božího království do prakticky vzato politického programu posouvá TO nejen příliš k pólu hmatatelnosti z kap. 2, ale na ose této kapitoly i k pólu vnitrocírkevní nebo dokonce politické agendy.

3.4 Shrnutí

Z novozákonních východisek se jeví, že mezi „Ježíšovým“ a „vnitrocírkevními“ programy a odpovídajícími tradicemi je třeba udržovat dobrou rovno-

¹⁵² Pixley, str. 100.

¹⁵³ Gutiérrez, a *Theology...*(1975), str. 121.

¹⁵⁴ Gutiérrez, a *Theology...*, str. 97.

¹⁵⁵ Myatt, str. 8.

¹⁵⁶ Myatt, str. 9.

váhu.¹⁵⁷ Pokud církev za svůj program prohlásí „program Ježíš“, není to bez omezení.¹⁵⁸ List Hebrejům může sloužit jako příklad, kdy se Ježíšova tradice už ztrácí k nenalezení. Lze soudit, že přílišná „vnitrocírkevnost“ pavlovských a dalších textů mohla přispět k novozákonnímu „návratu k Ježíšovi“ ve formě synoptických evangelií. Přes zjevné christologické posuny, které každé ze synoptických evangelií ve vztahu k Ježíšovi z Nazaretu má, byl u jejich tvůrců zjevný záměr zprostředkovat Ježíšovu životní cestu jako nosnou, jako zdroj počátků církve a její historické kontinuity.¹⁵⁹ Výzva z Mt 28,19 *čiňte učedníky* (μαθητεύσατε) platí: křesťané mají být učedníky Ježíšova životního stylu, směru jeho životního usilování, způsobu nasazení jeho životní energie. Křesťané mají důvěřovat tomu, čemu důvěřoval Ježíš z Nazaretu, směřovat své životní usilování stejným směrem.

Z historických ilustrací lze usoudit, že jakékoliv vnitrocírkevní řeči, jako jsou dogmatická řeč čtvrtého století, řeč církevní organizace, církevní moci nebo církevního práva, mohou být potřebné jako hmatatelné opory idejí nebo církevního provozu. Nicméně musejí být vždy chápány jako relativní a provizorní a musejí být dobře vyvažovány Ježíšovou tradicí. Ježíš ve svém programu ovšem takřikajíc nebyl úspěšný¹⁶⁰ a nesplnila se ani očekávání jeho následovníků (srov. Sk 1,6). Má to být signálem k fixaci programových alternativ nebo k „materializaci“ Božího království cestou praktických kroků, jak si to představuje teologie osvobození? Paradoxem Ježíšova života a smrti je, že se právě jeho program přes neúspěch jeho aktuální realizace stal ve víře křesťanů cestou na místo po Boží pravici. Bez ježíšovské eschatologické dychtivosti, vztahující se na přítomnost, nelze být křesťanem. Ježíšův životní program nelze kanalizovat do statického odkazu na budoucnost nebo dokonce

¹⁵⁷ Pro dosažení určité rovnováhy můžeme najít v NZ snahy o „integrující formulace“ spojující Boží království s jeho starým prorokem: tak Filip hlásá v Samařsku *radostnou zvěst o Božím království a o Ježíši Kristu* (Sk 8,12). Pavel v Římě *hlásal Boží království a učil o Pánu Ježíši Kristu* (Sk 28,31) a křesťané další generace *zvěstovali království Kristovo a Boží* (Ef 5; srov. Zj 11,15).

¹⁵⁸ J. Dunn shrnuje takto: křesťanství jako výlučný „program Ježíš“ může příliš snadno sklouznout do *Ježíšo-slужby* (*Jesus-olatry* blízké angl. *idolatry*), viz J. Dunn, *Did The First...*, str. 147. Pro ty, kterým se to stane, *Ježíš zabere poctu patřící samotnému Bohu*.

¹⁵⁹ Srov. Haight I, str. 80.

¹⁶⁰ Blíže viz odst. 6.2.1.1.

fixace „Ježíše“ do svatostánku nebo svatého textu. Možná má přeci podivná výzva v 2Pt o urychlování příchodu *Božího dne* (2Pt 3,12) v sobě více intuice, než by se na první pohled z její dikce a kontextu zdálo: čím méně budeme hlásat a žít Ježíšův program příchodu Božího království, tím méně se nás bude jeho blízkost skutečně týkat. Začneme-li hovořit vlastní řečí, snažit se prozkoumávat výšiny a hlubiny nebo měnit své okolí tím či oním politickým programem, lehce se vzdálíme světu důvěřujících dětí Otce, kterým království Boží právě skrze jejich důvěru prostě *patří*.¹⁶¹

4 Církev mezi ideálem a realitou

4.1 Úvod

Každá eklesiologie při zkoumání novozákonní (nebo dnešní) církve rychle narazí na napětí mezi ideálem a mírou jeho konkrétního dosažení.¹⁶² Obtížnější úvahy nás čekají na základě otázky, co vlastně máme považovat za „ideál církve“. Nalézt a prosadit to „dobré“ se bude jevit podobně problematické pro následovníky Ježíše z Nazaretu, jako tomu bylo pro Ježíše samotného (srov. Mt 12,12).

Napětí mezi ideálem a aktuální skutečností bylo jistě důležitou motivací ke vzniku novozákonních textů. Jejich autoři je psali, protože církve adresátů se odlišovaly od ideálních představ pisatelů. Měli bychom nejspíš k dispozici mnohem méně textů Nové smlouvy (pokud vůbec nějaké), pokud by jejich autoři neměli na mysli změnu myšlení a jednání svých adresátů. Pod pojmem ideál můžeme mít na mysli určitý étos (viz kap. 2.2.2.3) - snad lze pak skutečně říci, že novozákonní *etika je vyjadřovaná v eklesiálních pojmech*.¹⁶³ V NZ však neexistuje žádný obecný ideál církve, ale spíše mozaika ideálních představ o ní. Zůstávají v platnosti varování před příliš rigidními fixacemi

¹⁶¹ Mk 10,15.

¹⁶² *Eklesiologie vyžaduje směr realismu a utopismu Božího království* (Haight III, str. 40).

¹⁶³ Srov. Hayes, str. 197.

nebo zapouzdřenou vnitrocírkevností z předchozích kapitol. Ideál pro církve zůstává teologický, ten má být sledován, ač nutně leží stále mimo církve samé.

Bude však potřebné více upřesnit, co zde pod ideálem církve míníme. Za výchozí můžeme vzít představu poměrování určitého mravního chování křesťanů v církvi oproti ideální představě. Napětí mezi ideálem a realitou pak můžeme dobře ilustrovat na korintské církevní obci (odst. 4.2.1). Jiné pojetí ideálu církve můžeme hledat nikoli v mravním chování, ale ve způsobu kladení jeho teologických východisek: jak mají křesťané ideálně uvažovat, aby mohli jednat „dobře“? Toto budu ilustrovat na setkání mezi „starou“ a „novou a vyšší“ spravedlností v Matoušově evangeliu (odst. 4.2.2). Velmi výrazný střet ideálů s realitou nacházíme v knize Zjevení, jmenovitě v dopisech sedmi církvím (odst. 4.2.3). Tlak reality zde čistí představu církevních ideálů ohněm, a potvrzuje se zde, že ideály církve jsou ve svém základu teologické – spočívají v důvěře a naději, která v aktuální realitě nemusí mít nutně oporu.

V historických ilustracích zůstanu u vymezení „církevního ideálu“ ve smyslu mravního chování jejich členů. Budu se zabývat dvěma póly, jak takový ideál byl v pozdější historii církve uchopen, včetně jejich výhod a nevýhod. Půjde o pochopení církve jako „církve nedokonalých“ u Augustina (odst. 4.3.1) a církve jako „k dokonalosti směřujících“ u Menno Simonse (odst. 4.3.2).

4.2 Novozákonní východiska

4.2.1 Mezi ideálem jednoty Kristova těla a realitou církevní obce v Korintu

Církev jako Kristovo tělo je jedním ze základních obrazů Pavlovy eklesiologie.¹⁶⁴ Důležitým důvodem pro použití této metafory je pro Pavla snaha zdůraznit jednotu těch, kteří církve vytvářejí. Ryšková shrnuje:

¹⁶⁴ Srov. Dunn, *The Theology of Paul...*, str. 533-562; J. A. Fitzmyer, *Pauline theology*, NJBC, str. 1409-1412; M. Ryšková, *Pavel...*, str. 417. P. Minear obraz Kristova těla využívá jako jednu ze svých hlavních čtyř shrnujících skupin, viz Minear, str. 173.

Podle Pavla je církev organickou a dynamickou jednotou. Nejlépe toto pojetí vystihuje obraz těla (1K 10,17; 1K 11,29; 1K 12,12-27; Ř 12,4), živého organismu, v němž každý zastává určitou nezastupitelnou roli. Celek (tělo) je odkázán na části (údy) a části na celek. Jedno bez druhého nemůže fungovat, provázanost je taková, že celek i části sdílejí osud každého člena – údu (1K 12,26).¹⁶⁵

Představa církve jako těla je zde založena sociologicky.¹⁶⁶ Pavel ale rozšiřuje metaforu církve jako těla teologicky,¹⁶⁷ řeč je o *Kristově* těle, o společném a dynamickém pobývání v *Kristu*.¹⁶⁸ Kristus u Pavla ještě není hlavou církve,¹⁶⁹ jednota v Kristu směřuje u něj k představě dynamického provázání života a smrti těch, kteří uvěřili, s životem a smrtí jejich Pána. Tento život s Kristem probíhá na zemi tady a teď a je moderován Duchem.¹⁷⁰ K představě života v Kristu, který je moderovaný Duchem, náleží u Pavla také již zmíněný ideál charismatické komunity, jejíž každý úd má svůj dar od Ducha a v ideálu pracují ke společnému prospěchu (1K 12,7). Vnímáme zde jakousi provozně-funkční, dynamickou jednotu církve, která se vytváří působením samého Ducha v jednotlivcích *ke společnému prospěchu* (πρὸς τὸ συμφέρον, 1K 12,7). Jednota není vytvořena nastolením autority nějakých statických církevních autorit (srov. kap. 2.3.1), ale skrze vykonávání konkrétního daru Ducha se vlastně každý stává pro sbor autoritou v poli své působnosti (srov. Ř 12,6-8; 1K 12,28-29).

¹⁶⁵ Ryšková, str. 417.

¹⁶⁶ Srov. také soudobou představu města (polis) jako politického těla, srov. Dunn, *Romans*, WBC, 1991, str. 722. Jak jde o tělo „Kristovo“, není ovšem z metafory samé přímo zřejmé.

¹⁶⁷ Dunn zmiňuje možný teologický původ metafory poukazem na možný směr uvažování „jeden chléb - jedno tělo“ (1K 12, 1K 10,16-17), srov. Dunn, *The Theology of Paul*, str. 550. Stejně E. Lohse (str. 136): *Význam pojmu těla přechází z christologie do eklesiologie*.

¹⁶⁸ Častý a významný Pavlův teologumenon, podobně v *Pánu* nebo v *něm*. Viz Dunn, BJ, str. 528, pozn. 35.

¹⁶⁹ Tato představa se objevuje až v listech Ef a Ko, srov. Ko 1,18; Ef 1,22; srov. Ef 1,10; 4,15; 5,23.

¹⁷⁰ Srov. Ř 8,9.11. Viz také odst. 2.2.1.4.

Za zvláštní zmínku v tomto výčtu charismat stojí dar vedení (κυβερνήσις) v 1K 12,28. V kontextu dalších charismat zmíněných v 1K 12,28-29 (apoštolové - ἀπόστολοι, učitelé - διδάσκαλοι), je *kybernet*, kormidelník chápán jako funkčně-charismatický vůdce sboru.¹⁷¹ Pokud se lodička sboru vychyluje z žádaného kursu, skrze působení Ducha uplatní takový kormidelník svou charismatickou autoritu a pootočením kormidla církevního směřování dosáhne nápravy. Představa takového „vedoucího“ sboru jako rovnocenné autority s autoritami jinými je inspirativní a v kontrastu s pozdějším vývojem (viz kap. 2.2.5). Je součástí představy Pavlova církevního ideálu, ke kterému Pavel vyzývá: každý ve sboru (včetně jeho vedoucích) se má ukázat být prospěšný k budování celku (srov. Ř 14,19 - τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους).

Vypadá to ovšem, že ideál, který Pavel „svým“ sborům staví před oči, se od skutečnosti lišil. Na 1K 12 s jejím výčtem charismat můžeme nahlížet především jako na parenezi, napomínání k tomu, aby korintská církev Kristovým tělem (1K 12,27) skutečně byla - *aby v těle nebyla roztržka, ale aby údy navzájem o sebe stejně pečovaly* (1K 12,25). Na možné příčiny rozporů poukázal G. Theissen,¹⁷² který zdůraznil potřebu vnímat křesťanské církve tehdejší doby pohledem sociologického rozvrstvení společnosti. Tehdejší křesťanské církve nebyly církvemi chudých, ale církvemi, které v zásadě sociologicky odpovídaly rozvrstvení v tehdejší společnosti. Tato společnost byla „společností statusu“, kde dosažení určitého majetku nebo společenského postavení bylo vysoce ceněno, znamenalo dosažení prestiže.¹⁷³ Také byla ceněna určitá dovednost, dodávající dotyčnému status jiného druhu (řemeslný, umělecký, filosofický atp.). Do této oblasti patřila také prestiž „duchovní“, prestiž v náboženské oblasti. Pokud v rámci určitého náboženského směru - třeba mysterijního kultu - zakoušel někdo extatické uchvácení, ve kterém hovořil jinými

¹⁷¹ Funkční podoba charismat srov. Ř 12,7-8. Vazbu s participiem (Ř 12,7: ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ, atd.) snad nejlépe vystihneme popisem, že u daného charismatika je shledána schopnost učit díky tomu, že už opakovaně učil „ke společnému prospěchu“. Takový „učitel“ pak učit má – nejenže má být v rámci charismatického celku církve uplatněno jeho charisma, ale i on sám se má o společný prospěch usilovat vykonáváním svého daru učení.

¹⁷² G. Theissen, *Sociology...* Viz též Dunn, BJ, str. 817-824.

¹⁷³ Srov. také Ryšková, *Pavel...*, str. 110.

jazyky a prorokoval, získal „duchovní“ status a prestiž. Poměrování prestiže tohoto typu měl Pavel v 1K, kap. 12 - 14 pravděpodobně na mysli. Hovořil tedy o raději o charismatech (χάρισμα - dar milosti, v 1K 12 4x) než o duchovních projevech. Tím zdůrazňoval nestatutární darovanost charismat a relativizoval zejména dar řeči cizími jazyky (viz 1K 14). Ten sice řadil mezi charismata, ale kvůli popsanému nebezpečí, že bude sloužit jako potvrzení statusu jeho nositele, snižoval jeho význam (srov. *Usilujte o větší dary milosti* - 1K 12,31). Dary milosti mají budovat celek (srov. 1K 14,17) a nikoli sloužit posílení osobní prestiže.

Za druhé se život církve v Korintu zjevně odlišoval od ideálu jednoty Kristova těla spory mezi jednotlivými frakcemi (1K 1-4).¹⁷⁴ Pavel vybízí k jednotě (1K 1,10: *Napomínám vás, bratři, jménem našeho Pána Ježíše Krista, abyste všichni mluvili stejně a neměli mezi sebou roztržky...*); výzva k jednotě může být vnímána jako hlavní téma celého dopisu 1K.¹⁷⁵ Pavlovy výzvy k jednotě jsou vedeny charakteristickým christologickým směrem: *Je Kristus rozdělen? Byl snad za vás ukřižován Pavel? Anebo jste byli pokřtěni v Pavlovo jméno?* (1K 1,13). Zdá se ovšem, že podstatou frakcí v Korintu nejsou teologické rozepře, ale stranictví¹⁷⁶ a boj o moc a status. Status byl zřejmě spojen i se znalostí jedné z dovedností té doby, které se Pavlovi nedostávalo v takové míře jako jiným výrazným osobnostem v Korintu – rétorice.¹⁷⁷ Apollos, původem z Alexandrie, mohl být vskutku *muž výmluvný* (Sk 18,24), navíc nejspíš zajímavý i tím, že z Alexandrie znal nové a popularitu získávající (pre)gnostizující nauky.

Ve stranictví korintských hrálo roli asi i to, že v římské kultuře byla standardem struktura patron-klient. Kdo chtěl mít lepší vyhlídky, musel si získat patronství výše postaveného, komu dal svou podporu a tím současně potvrdit jeho status. Klienti své patrony doprovázeli a chránili při veřejných příležitostech, včetně ranního pozdravu (*salutatio*), kdy se za úsvitu dostavili ke svému patronovi ve formálním oděvu a doprovodili ho do práce. Kdokoli pak odmítal

¹⁷⁴ Pokorný, *Úvod...*, str. 255.

¹⁷⁵ Srov. Dunn, BJ, str. 789. Pavel zde ale reaguje i na námitky proti svému učení atd.

¹⁷⁶ S odvoláním na L. L. Welborna takto Dunn, BJ, str. 793.

¹⁷⁷ Srov. Pokorný, *Úvod...*, str. 196.

pracovat v této struktuře patron – klient, mohl být vnímán jako ten, kdo chce budovat alternativní společnost nebo protikulturu.¹⁷⁸ Křesťané v Korintu mohli proti vůli samotných kazatelů podle svých zvyklostí hledat vnitrokřesťanského patrona a vymezovat se proti patronům jiným.¹⁷⁹ Pavel pak díky potlačování stranictví tohoto typu mohl být v situaci člověka jdoucího proti konvenčnímu proudu.

Uvedený krátký přehled snad postačuje k náhledu, že církve v Korintu představovala stěží ideál křesťanské církevní obce. Právě naopak - pavlovský ideál církve, vyjádřený metaforou Kristova těla, byl s realitou v Korintu v různých ohledech ve zjevném napětí.

4.2.2 Ideál „cesty ke kořenům světa“ v Matoušově evangelia

Synoptická evangelia zobrazují „setkávání ideálu s realitou“ historického Ježíše z Nazaretu často prostřednictvím jeho sporů s farizeji, které jsou *mimořádně ostré*.¹⁸⁰ Nejvíce snad v Matoušově evangeliu, které je zakořeněno v židovské kultuře a náboženství.¹⁸¹ Matoušovo evangelium mohlo být napsáno pro skupinu „zpozdilých židokřesťanů“ v Antiochii.¹⁸² Zpozdilost těchto křesťanů byla v tom, že navzdory šíření křesťanství mezi pohany bez nutnosti jejich konverze k židovstvu¹⁸³ a navzdory událostem spojeným s pádem Jeruzaléma v r. 70 (jejichž následkem se křesťanstvo od mateřského židovstva muselo de facto odtrhnout - viz kap. 8) tyto křesťané stále nemínili opustit své židovské kořeny včetně Zákona jako zdroje pro svůj křesťanský život. Autor Matoušova evangelia proti takové představě ve všeobecnosti neprotestuje, ale využívá tradici dřívějších sporů Ježíše z Nazaretu (především) s farizeji. Ježíš

¹⁷⁸ O helénské klientsko-patronské struktuře v průběhu římské helénistické kultury, srov. např. Dunn, BJ, str. 551.

¹⁷⁹ Není tedy nutné tvrdit, že různí jmenovaní kazatelé v 1K jako potenciální „křesťanští patroni“ měli mezi sebou přímé spory, např. Pavel se proti Apollovi nikdy nevymezuje přímo negativně.

¹⁸⁰ Pokorný, *Úvod*, str. 485.

¹⁸¹ Srov. John P. Harrison, *Matthew's Vision for Jesus' Community of Disciples*. HNTC.

¹⁸² Srov. Jiří Mrázek, *Evangelium podle Matouše*. Centrum biblických studií, UK, Praha, 2011. Str. 11n.

¹⁸³ Srov. Sk 15; Ga 2.

zde učí, že za konkrétním ustanovením Zákona existuje „něco dále a hlouběji“, co umožňuje dobré řešení, které ne vždy nutně odpovídá literě Zákona. Za příklad lze vzít Mt 19,3-9,¹⁸⁴ kde za nařízením Mojžíšova zákona ohledně rozluky (odkaz k Mojžíšovi znamenal přitom odkaz k nejvyšší náboženské autoritě) pátrá Ježíš hlouběji v rovině času i věci samé. Pravda se zde nachází v před-mojžíšovském řádu stvoření, kde je vztah muže a ženy symbolem společenství Boha a člověka. Řešení otázky je zde v samých kořenech světa, nikoli „jen“ v odkazu k ustanovením Mojžíšova zákona. Matouš plně využívá této tendence k hledání skutečných zdrojů toho, co je to *činit dobře* (srov. Mt 12,9). Ideál je zformulován u Matouše jako nová, lepší spravedlnost v Ježíšově hor- ské řeči: *Neboť vám pravím: Nebude-li vaše spravedlnost o mnoho převyšovat spravedlnost učitelů Zákona a farizeů, do království Nebes určitě nevstoupíte* (Mat 5,20).¹⁸⁵ Tuto vyšší spravedlnost je třeba hledat v takové interpretaci Zákona, kterou nabízí ve svém učení Ježíš z Nazaretu - to je obsahem zvěsti hlásání evangelia.¹⁸⁶ Ideál Matoušova evangelia pak jistě koresponduje s ideálem pro „Ježíšovu“ církev.¹⁸⁷ Matoušovští židé, kteří chtěli být v učed- nictví Ježíše z Nazaretu těmi nejlepšími židy, museli narazit na své židovské nekřesťanské okolí. Spory byly jistě mimo jiné o novou interpretaci Zákona. Setkání s židy-nekřesťany muselo vyvolávat nejistotu, protože tradiční židé se matoušovské komunity židů stranili.¹⁸⁸ Matoušovský ideál „nejlepšího žida“ se tak střetl s realitou žida tradičnějšího.

¹⁸⁴ Srov. ale Mk 10,1-12 aj., tj. nejde o původní matoušovské téma.

¹⁸⁵ Viz E. Lohse, *Teologická etika Nového zákona*. Serafin, Bratislava, 2008. Str. 73-87. „Spravedlnost“ v Matoušově pojetí byla tradičně pojímána v rozporu s Pavlovým pojetím spravedlnosti, u Mt byla chápána jako záležitost správného lidského chování. Vzdálenost mezi Matoušovým a Pavlovým pojetím spravedlnosti lze ovšem zpochybnit, viz Francis Moloney, *Matthew 5,17-18 and the Matthean Use of dikaiosyné*. In: Christopher W. Skinner, Kelly R. Iverson, *Unity and Diversity In The Gospels And Paul*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2012. Str. 33-54, včetně bibliografie.

¹⁸⁶ Mt 28,20. Viz zdůraznění pravosti „Ježíšova učení“ v Mt 7,28-29: *a stalo se, že když Ježíš dokončil tato slova, byly zástupy ohromeny jeho učením, neboť je učil jako ten, kdo má pravomoc, a ne jako učitelé Zákona*.

¹⁸⁷ *Matouš nemá jen zájem o popis minulosti, ... jeho komunita je povolána Ježíšem k tomu, aby ho následovala, učila se od něj a poslouchala ho* (Harrison, str. 17).

¹⁸⁸ Harrison, str. 20.

Rád bych zde ještě na základě Matoušova evangelia uvedl jinou a závažnější osu setkání ideálu z realitou. Vycházím z toho, že zmíněný ideál „nové a lepší spravedlnosti“ sice v židovstvu a Zákone kotví, ale ve skutečnosti z něj vystupuje – reálným kritériem toho, co je a co není dobré, je sám Ježíš z Nazaretu. Odpoutávání se od Zákona Matoušova Ježíše se děje prostřednictvím antitezí *slyšeli jste - ale já vám pravím* (Mt 5,22.28.32.34.39.44), pokračuje v průběhu celého evangelia¹⁸⁹ a vrcholí v Mt 28,20 ve výzvě k tomu, aby Ježíšovými učedníky byli činěni příslušníci *všech národů*. Cesta od židovsky ideálního Ježíše (srov. Mt 5,18) k Ježíšovi inicializujícímu univerzální misii v Mt 28,20 je tak podivuhodným obloukem Matoušova evangelia.¹⁹⁰ Lze se pak domnívat, že autor Mt zamýšlel své židokřesťany postupně a nenásilně přivést k poznání, že hlubinný ponor do jim přirozeného „bytostně židovského“ prostředí, provedený pod vedením a učením Ježíše z Nazaretu, může pokojně vyústit k odpoutání se od samotného prostředí ponoru, tedy židovských reálií.

Přestože datování Matoušova evangelia zůstává předmětem diskuze,¹⁹¹ vycházím z toho, že je ho možné datovat významně později než je rok 70, např. do poloviny 80. let prvního století. V tomto období již ovšem probíhá přeformování židovstva do nové epochy – židovstva bez chrámu. Při hledání příčin toho, co způsobilo tak velkou tragédii, jakou byl pád židovského chrámu, se našli mimo jiné i křesťané jako jedna z nečistot, kterých se židé nevyvarovali a musejí se jí zbavit alespoň nyní. Roztržka mezi židy-křesťany a židy-nekřesťany nemusela mít v silně helenizované syrské Antiochii tak dramatický začátek jako v Judeji a jejím okolí. Nicméně lidé jako autor Matoušova evangelia museli vidět, že ideál „cesty Ježíšových učedníků ke kořenům Zákona“ jeho obce se srazí brzy s realitou definitivně negativní reakce židovského okolí na takovou představu. Drama Ježíšova střetu s farizeji se zopakuje a vygraduje tentokrát do nesmiřitelné roztržky církevní obce se svým židovským okolím. Matoušovský autor tak v rámci zmíněného

¹⁸⁹ Včetně modlitby Páně jako reakce na nesprávnou modlitbu (Mt 6,9), srov. Harrison, str. 20.

¹⁹⁰ Připomíná to jistě Pavlův program „univerzalizace židovstva“ - vztažení židovských zaslíbení i na nežidy.

¹⁹¹ Srov. Donald A. Hagner, *Matthew*. WBC, 2002, str. lxxiii.

odpoutávání se od Zákona zdůrazňuje (Mt 16,19) Petrovu autoritu, která po židovském vzoru dostává od samého Ježíše autoritu „svazovat“ (tj. interpretovat, co Tóra vyžaduje) a „rozvazovat“ (tj. stanovovat, co Tóra dovoluje). Je to ten Petr, o kterém se v Antiochii ví, že má za sebou také své „obrácení k pohanům“ (Sk 10) a který už se tak obrátil (srov. L 22,32) k cestě křesťanstva bez přímé závislosti na židovstvu.¹⁹²

Soudím tedy, že autor Matoušova evangelia patří mezi křesťany hledající ideál, který by unesl cestu do budoucnosti a umožnil převést církve do budoucího času s co nejmenšími otřesy. Matoušovský ideál takové cesty vpřed naráží u tradicionalistů uvnitř, kterým musí být zdůrazněno, že Zákon se nemění, a také u židovského nekřesťanského okolí, se kterým dochází ke sporům. O tom, jak takový hypotetický ideál přechodu do budoucna obstál před setkání s realitou, lze obtížně říci cokoli určitého. Ježíšovský styl „ponoru ke kořenům světa“ však snad mohl matoušovské křesťany přes tušenou krizi přenést a popostrčit je do větší otevřenosti vůči *všem národům* a tím druhotně k zachování své vlastní křesťanské existence.

4.2.3 Církevní inventura v knize Zjevení

Dopisy sedmi církvím (Zj 2,1 – 3,22) můžeme vnímat jako jakousi inventuru stavu církve.¹⁹³ Jedná se o jednu ze sérií sedmi, které se objeví později v knize Zj (pečeti, polnice, nádoby, hromy), ale tato se ale od ostatních sérií svou povahou liší. V tomto případě totiž *jde o zametání před vlastním prahem: zatímco všechny ostatní série podávají kritický obraz světa kolem, tato úvodní „dopisní“ série podává kritický obraz církve v tomto světě.*¹⁹⁴

Při pohledu na církve knihy *Zjevení* si můžeme upřesnit otázku ideálu pro církve. Ideálem zde není nějaký spokojený život sboru, ale dostání svému křesťanskému povolání, své křesťanské identitě. Pro dopisy církvím v knize Zj

¹⁹² Taková interpretace je jistě v kontrastu s interpretacemi tradičnějšími, které Petrovo obrácení vztahují k Ježíšovu hrdelnímu procesu, nikoli až k době pozdější (srov. např. J. Nolland, *Luke*, WBC, 2002, str. 1072).

¹⁹³ Srov. Jiří Mrázek, *Zjevení Janovo*. Centrum biblických studií, UK, Praha, 2009, str. 34.

¹⁹⁴ Mrázek, str. 34.

shrnuje Mrázek: *Jan si nedělá starosti, pokud jde o život. Má obavy jen z ohrožení, které si jeho křesťané tak říkajíc vyrábějí sami: ze ztráty vlastní křesťanské identity vinou kompromisů a falešného, neautentického učení.*¹⁹⁵

Hodnocení sedmi sborů vykazuje mnoho pozitiv, ale varování před opuštěním tohoto ideálu uchování křesťanské identity v něm najdeme dost. Církev v Efezu si vede dobře tváří tvář falešným apoštolům nebo tajemným Nikolaitům (2,2.6), ale jejich láska ochabuje (2,4). Mají se na svou první lásku *rozpomenout* (2,5), aby nebyl *pohnut jejich svícen*, tj. aby sbor nezaniknul. Ve Smyrně vládne pronásledování i chudoba (2,9) a její úkol je jiný:

*Nic nemají a na nic už nemají: ani prostředky ani sílu. Dokonce ani o vytrvalosti se zde už nemluví, natož o nějaké ostražitě pravověrnosti. ... Ďábel je jediný, kdo je ve „farním sboru“ Smyrna ještě aktivní. Církev ve Smyrně už je lidsky viděno po smrti ... Jestliže ve většině dopisů přichází po kritické analýze i napomenutí, od zuboženého sboru ve Smyrně se nežádá už nic jiného, než to, aby byl.*¹⁹⁶

Pergamští křesťané žijí v místě *trůnu Satanova* (2,11), kterým je snad míněno místní sídlo římské správní moci. Pergamský *věrný svědek Antipas* je zabít (2,13). Kromě utrpení jsou ale se svým *učením Balaámovým* či *učením Nikolaitů* (2,14.15) – tj. pravděpodobně se svými kompromisními postoji v kulturní oblasti – daleko od ideálu a musejí být voláni k pokání (2,16). Thyatyrští trpí *ženu Jezábel* (2,20, tj. patrně znovu někoho, kdo připouští kompromisní chování v oblasti kultu), která působí uvnitř sboru rozdělení (2,24). Sbor v Sardách už je vlastně *mrtvý* (3,1), existuje jen podle jména, jedinou nadějí na život je pár těch, kteří *neposkvrnili své roucho* (3,4), ale takový nový život se nejspíše odehraje až v eschatonu (3,4). Filadelfský sbor se podle všeho jen taktak kvůli přestálému pronásledování drží při životě (3,8), pronásledování zřejmě aktuálně pominulo, ale sbor je *přinejmenším psychicky zdecimovaný* a *filadelfští nevstoupí do slávy Boží s plnou parádou, ale s bídou se doplazí k nebeským*

¹⁹⁵ Mrázek, str. 37.

¹⁹⁶ Mrázek, str. 14 - 43.

branám.¹⁹⁷ Z nevýrazných laodicejských se (3,16) *Kristu dělá špatně*,¹⁹⁸ přestože zřejmě tento sbor překypuje sebevědomím a bohatstvím materiálním a zřejmě i duchovním (3,17).¹⁹⁹ Jejich zajištěnost jde ovšem podle autora Zj ruku v ruce s jejich slepotou a neryzností (3,18).

Jistě lze říci, že srdce autora knihy Zj leží na straně živořících sborů ve Smyrně nebo Filadelfii, nikoli na straně církve laodicejských. Ovšem naděje na doplazení se z posledních sil k nebeským branám nebo na prozření a otevření se Kristu se zde nalezne pro všechny, dokonce i pro pověstnou Jezábel (srov. 2,22). Všechny sbory, ve svém úpadku či rozkvětu, perspektivě i bezvýchodnosti, ve svém sebeklamu o své síle, ve své vědomé slabosti, ve svém více či méně promíseném stavu čistoty a poskvrnění, statečnosti a nestatečnosti, všechny tyto sbory jsou Kristovy církve otevřené vůči nové budoucnosti, kterou poté kniha Zj rozvine. Všechny tyto neideální sbory (a právě tyto sbory) tvoří nevěstu Beránkovu (Zj 21,2), připravenou pro svého ženicha.

Bez ohledu, jak bychom ideál pro církve mohli přesněji vymezovat, lze říci, že podle knihy Zj je tedy neideálnost církve normálním stavem. Pokud bychom za ideál Zj chtěli vidět „zachování křesťanské identity“, je třeba v Sardách vlastně už jen nadějí, touhou vyjádřenou tváří tvář stávající realitě, která naplnění takového ideálu nenasvědčuje. Ve skutečnosti je ovšem ideálem pro sbory v knize Zj v jejich životě i umírání to, že se budou muset (a moci) účastnit eschatologického divadla, po jehož vyústění jim Bůh *setře každou slzu z očí* (7,17; 21,4).

¹⁹⁷ Mrázek, str. 57 – 58.

¹⁹⁸ Mrázek, str. 61.

¹⁹⁹ Tak Mrázek, str. 61.

4.3 Historické ilustrace

4.3.1 Augustin a vize neideální církve na cestě k nebeskému ideálu

Poté, co se Augustin²⁰⁰ stal v roce 395 biskupem v severoafrickém Hippo, byl okamžitě vržen do konfliktu s donatisty. Konflikt měl své historické pozadí, sahající do předkonstantinovské církve, konkrétně do pronásledování křesťanů za císaře Diokleciána (284-305). Po Diokleciánově odstoupení se někdy kolem roku 310 severoafrické komunity nacházely v období uklidňování po předchozích turbulencích. Soudilo se, že příliš mnoho biskupů během posledního velkého pronásledování (303-305) kolaborovalo, včetně toho, že vydávali své rukopisy Písma ke spálení. Toto *traditio*, vydání posvátných knih, mělo ale podle názoru některých připravit konkrétního provinivšího se biskupa *traditora* o veškerou duchovní moc.²⁰¹ Soudilo se, že i Cecilián, biskup Kartága, byl ordinován jako takový *traditor*. V r. 311 prohlásilo 80 biskupů Numidie jeho ordinaci za neplatnou a zvolilo si biskupa jiného. Tento „čistý“ biskup Kartága byl brzy následován Donatem, který dal jméno „donatistické církvi“. Věci se ovšem v církvi Západu měnily: sám císař Konstantin se stal křesťanem a většina západní církve byla v zásadě připravena „kolaboranty“ tolerovat. Cecilián jako legitimní biskup měl podporu Konstantina, který si přál jednotnou a respektovanou církev. Spor mezi stranami narostl do nesmiřitelnosti, až kolem r. 347 „ceciliánská strana“ přistoupila k násilí opřenému o vládní moc a císařský pověřenec Makarius násilím přivrátil církev severní Afriky do lůna „církve katolické“. Makarius byl poté chválen „katolíky“ jako vykonavatel posvátného úkolu,²⁰² schisma tím ovšem neutichlo a za císaře Juliana Apostaty (361-363) se donatisté stali opět více tolerovanými. Díky jejich úsilí se pak donatistická církev stala v severoafrické Numidii dominantní.

²⁰⁰ Přehled o životě a vlivu Augustina viz Haight I, str. 209 – 234. Dále např.: Peter Brown, *Augustine of Hippo*. University of California Press, Berkeley, 2000; W. H. C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*. Clarendon Press, London, 1971.

²⁰¹ P. Brown, *Augustine*, str. 210.

²⁰² P. Brown, *Augustine*, str. 211. Také Augustin schvaloval tento počín a nesmlouvavost, se kterou byl realizován, omlouval *přečiny vojínů, nikoli křesťanů* v této věci.

Augustin zdědil problém donatistů jako „cizinec“. Thagaste, jeho rodiště, bylo „katolickou“ baštou, on sám byl zastáncem manicheismu, navíc dlouho pobýval v Miláně. Už tam byl zastáncem ideálu „katolické církve“²⁰³ a nyní po návratu zjistil, že církev je rozdělena ničím méně důležitým než záští mezi svými biskupy. Začal věc podrobněji studovat a záhy se začal vymezovat proti donatistické představě čistoty, ne nepodobné představě rituální čistoty vyvozené se Starého zákona: strachu z pozbytí duchovních schopností skrze kontakt s nečistými věcmi. Augustina také šokoval opakovaný křest donatistů (křest od „znečistěných křesťanů“ nepovažovali za platný), protože se tím zpochybňoval „katolický ritus“. Donatisté věřili, že se od „nečistého“ musejí v souladu s Biblií oddělovat, považovali se tedy za vyvolený lid svého druhu, který uchovává svou identitu skrze nemíšení se s nečistým světem. Donatisté čerpali také z jiných zdrojů severní Afriky: od Tertuliána i Cypriána zdědili ducha opozice vůči pohanské kultuře římské společnosti a byli posíleni kultem mučedníků, kteří představovali nejvyšší ideál utrpení pro Kristovu pravdu, ideál heroismu, svatosti a plné realizace lidské existence. Donatismus se stal synonymem pro určitý druh puritanismu a perfekcionistického křesťanství.²⁰⁴

Augustin postoj donatistů odmítal jako statický a defenzivní, církev nemá podle Augustina „chránit starý zákon“ a vymezovat se proti němu, nemá zůstat izolovaná jako starý Izrael, má naopak expandovat do nového prostoru a zasáhnout celou zemi. Donatisté, kteří *uzavřeli zahrady a zapečetili fontány*,²⁰⁵ neměli Augustinovu přízeň. Nicméně expandující církev nemůže o sobě říkat, že je „svatá“, protože je bezprostředně zjevné, že není. Augustin jako neoplatonik byl vycvičen v tom, že svět, který se mu jeví, je světem stávajícího se, hierarchií dosud nedokonalých forem, které v menší nebo větší míře participují na světě forem ideálních. Tak je to i s církví. Rity církve jsou bezpochyby „svaté“, protože jejich „objektivní“ svatost je dána participací na samém Kristu. Církev tady a teď je nedokonalým stínem ideální církve těla Kristova, ideálního nebeského Jeruzaléma. Křesťané usilují nedokonale uvědomit si

²⁰³ P. Brown, *Augustine*, str. 212. Brown dodává, že Augustin psal polemiky vůči manichejcům a platonikům, které by třeba Cyprián nenapsal.

²⁰⁴ Donatisté si nicméně také uvědomovali, že jsou společenstvím hříšníků, srov. Haight II, str. 223.

²⁰⁵ Haight I, str. 224.

svou svatost ve stínech reality, kterou prožívají. Rity v církvi tak mají objektivní a stálou platnost. Existují nezávisle na subjektivních kvalitách těch, kteří na nich participují.

Také církev je pro Augustina především ideální nebeskou komunitou zahrnující anděly a svaté, kteří velebí Boha. Empirická, instituční církev pro Augustina svatou komunitou není, přinejlepším je léčebnou pro nemocné, která nabízí rámec pro uzdravení a snad pokrok ve svatosti, ale nikoli dokonalost.²⁰⁶ Ti, kteří se nacházejí uvnitř empirické historické církve, mohou být mimo nebo uvnitř církve jako duchovní skutečnosti, ti kteří se nacházejí venku, mohou být naopak uvnitř této duchovní komunity.²⁰⁷ Empirická hmatatelná církev je smíšeným společenstvím, zasahuje dobré i zlé, obilí i plevy, jsou to dvě města, která budou ve dni soudu oddělena.²⁰⁸ Specifický význam slova *církev* pro Augustina tak představuje „vnitřní církev v empirické církvi“,²⁰⁹ církev vyvolených a svatých. To jsou lidé tohoto času, ale zcela ponoření do milosti žijící v lásce. Augustin nazýval tuto církev *holubici, zrním mezi plevami, duchovní, neporušenou, svatou církví bez poskvrn*.²¹⁰ I toto je však stále církev poutníků, žijících v tomto světě, nikoli dokonalá, ale pohybující se směrem k dokonalosti.

Augustin otevřel široce náruč nečistému, aby mohlo být obráceno na čisté. Jeho úspěch však ochladil počáteční nadšení původních křesťanských společenstev a dokonce i samotná křesťanská bohoslužba začala být krok za krokem poskvrňována prostě následkem obrovského přílivu nových vyznavačů.²¹¹ Mezi různými křesťanskými autory té doby se začal šířit mýtus o úpadku církve.²¹² Augustin vlastně nejprve otevřel svým pojetím církve náruč vůči nečistému, poté však pod jeho vlivem nastalo zbavování se všeho, co za nečisté

²⁰⁶ P. Brown, *Augustine*, str. 365.

²⁰⁷ Augustin, *O křtu* V,27,38; V,28,39.

²⁰⁸ Viz Augustin, *O Božím městě* 19,31.

²⁰⁹ Dle Haight I, str. 227.

²¹⁰ Augustin, *O křtu* IV,4,5 aj., srov. Haight I, str. 227.

²¹¹ P. Brown, *Autorita...*, str. 36.

²¹² Cituji zde odkazy P. Browna, *Autorita...* z poznámky č. 50 na str. 95: Jan Cassian, *Collationes*, 18,5,23, Sulpicius Severus, *Chronicon*, II,32; Jeroným, *Vita Malchi*, I; Isidor z Pelusia, *Epp.* 11,54.

bylo pokládáno.²¹³ Zatímco donatisté se od společnosti stahovali do svého čistého světa, nyní měl cestu k čistotě nastoupit celý svět.

Augustinovo pojetí pozemské církve můžeme shrnout jako církev nedokonalých, kteří na své pouti upírají zrak na ideální církev nebeskou, aby našli a podpořili „holubici“ ve svých řadách. Ideál církve pro Augustina je tedy na nebesích a neideální aktualita hmatatelné církve není s tímto ideálem v zásadním rozporu a důvodem k přepjatým akcím. Zejména není v rozporu s úkolem církve: církev jako církev nedokonalých poutníků na cestě k dokonalému Nebeskému Jeruzalému může a má zvát všechny jiné nedokonalé kolem, aby se přidali a putovali stejným směrem.

4.3.2 Menno Simons a vize neideální církve na cestě k pozemskému ideálu

Pokud jsme v předchozím odstavci představili Augustinovu vizi církve jako – zhruba řečeno – církve směsi více a méně ideálních poutníků za nebeským ideálem, nyní představíme pojetí, ve kterém jako by poněkud ožil duch starých donatistů. Jde o pojetí církve u Menno Simonse, nejznámější osobnosti novokřtěneckého hnutí šestnáctého století.

Menno Simons²¹⁴ se narodil v r. 1496 v dnešním Nizozemí a stal se katolickým knězem. V prvních desetiletích šestnáctého století začínala ovšem velká proměna evropského křesťanstva a Menno Simons byl brzy ovlivněn novými proudy reformačního uvažování. Zvláštní význam pro něj mělo setkání s hnutím novokřtěnců, včetně jejich ochoty obětovat svůj život pro své přesvědčení.

²¹³ Peter Brown, *Autorita a posvátné – Aspekty christianizace římského světa*. CDK, Brno, 1999. Str. 35. Připojme zde také Brownovo podezření, že z větší části to byla otázka autority. Augustin a jeho kolegové duchovní si osobovali právo přesně vykládat křesťanským laikům, co to pohanství ve skutečnosti bylo a jak velká jeho část přežívá v jejich vlastních náboženských zvyklostech uvnitř církve. (P. Brown, str. 37). Mezi jiné temné stránky Augustinova dědictví patří tendence posunu „objektivně působících svátostí“ směrem k objektivizaci (duchovní) moci kléru.

²¹⁴ Srov. John F. Funk, *Complete writings of Menno Simons*. Elkhart, Ind., 1871.

Citováno z <http://www.mennosimons.net/completewritings.html>. Srov. dále Haight II, str. 228.

Simons poté prošel konverzí směrem k reformačnímu a novokřtěneckému pojetí křesťanství a v r. 1536 rezignoval na svou kněžskou funkci. Poté se Menno Simons snažil dostát novokřtěnecky viděným křesťanským ideálům a své úsilí napnul také ke konsolidaci roztroušených novokřtěneckých skupin napadáných a pronásledovaných ze strany katolíků i protestantů. Menno Simons brzy musel začít žít tajným životem poutníka, v jehož průběhu de facto ustavil „mennonitskou církev“ v Nizozemí, severním Německu i na pobřeží Baltského moře.²¹⁵ Menno psal, napomínal a občas také exkomunikoval některé členy tohoto bratrstva. V posledních letech svého života se ocitl v kontroverzích ohledně přiměřenosti a míry přísnosti exkomunikace, která z povahy věci samé byla příčinou smutku. Mennova občasná aktivita směrem k vypovězení některých členů společenstva ovšem pramenila z jeho představy ideálu církve. Mennovy církve byly malé, dobrovolnické skupiny věřících, které se setkávaly v domech, tedy v ústraní a mimo hlavní farní struktury katolické i protestantské.²¹⁶ Církev byla pro Menna *shromážděním zbožných a společenstvím svatých*.²¹⁷ Ti, kteří věří v Krista, přijímají jeho Slovo, následují jeho příkladu vedení jeho Duchem a věří jeho zaslíbením. Církev musí mít mysl Kristovu, napodobuje Krista, miluje to, co miluje Kristus a nenávidí to, co nenávidí Kristus.²¹⁸ Menno Simons popisuje „pravou církev“. Mezi znaky patří *poslušnost Slovu* - tím se míní zbožný křesťanský život podle Pánova zaslíbení *Budete svatí, protože já, Tvůj Bůh, jsem svatý*.²¹⁹ Mezi znaky křesťanů musí patřit nelíčená, bratrská láska – Kristovi učedníci musejí být známi pro svou vzájemnou lásku. Křesťané musejí také pevně vyznávat Boha a Krista, tváří tvář v protivenstvích světa – a útlak kvůli Kristovu slovu; kříž je pro Menna přirozeným následkem svědectví křesťana Božímu slovu.²²⁰

²¹⁵ Srov. Haight II, str. 230.

²¹⁶ Mennova církev by mohla sloužit jako dobrá historická ilustrace pro kap. 5 níže jako příklad církve vyčleňující se (a vyčleněné) ze společnosti.

²¹⁷ Menno Simons, *Concerning the church, and an instructive comparison how we may distinguish between the church of Christ, and the church of anti-Christ*.

²¹⁸ Srov. Menno Simons, *Odpověď Gelliovi Faberovi*.

²¹⁹ Tamtéž.

²²⁰ Srov. Haight II, str. 231-232.

Církev podle Menna musí disponovat možností vylučovat, exkomunikovat své členy, protože znamení pravé církve jsou žita sociálně. Menno občas píše tak, že vylučování se jeví jako podstatný prvek církve. Exkomunikace slouží tomu, aby udržovala církev svatou a pokud se nebude praktikovat vylučování tak, jak to vyžaduje Písmo, církev nebude moci dostát tomu, co je po ní žádáno. Podle Menna *viditelná církev musí být pevná v učení, svátostech a úřadech a bezúhonná v životě před světem natolik, aby ten, kdo je schopen soudit jen to, co je viditelné, to tak mohl vidět.*²²¹ Pro Menno Simonse je ovšem každá exkomunikace vlastně sebe-exkomunikace: *nikdo není exkomunikován nebo vyloučen ze společenství bratří, jen ten, kdo se již sám exkomunikoval nebo vyloučil z Kristova společenství, buď falešným učením nebo nesprávným chováním ... Nikdo, kdo se zřiká zla, ať už je to falešné učení nebo marný život a podřizuje se evangeliu Ježíše Krista, do kterého je pokřtěn, se neodloučí ani nebude odloučen od žádného z bratří.*²²² Členové komunity se mají navzájem pozorně sledovat, a pokud někdo chybje, druhý ho nemá ignorovat, ale má mu pomoci láskou, napomenutím a snažit se modlitbou, slovy a skutky, aby ho odvrátil od chyb na jeho cestě a dotyčný zachránil svou duši a přikryl množství svých přestoupení. Pokud to nicméně nepomůže, pak s tím, kdo je exkomunikován, se musejí přerušit všechny společenské vazby.

Menno toužil, aby se „jeho“ církev odlišovala svým étosem od katolické i protestantské vlažnosti a morálního relativismu. V tomto kontextu je nutno brát jeho výše uvedené nároky. Avšak ideál církve lidí z masa a kostí viditelné jako vzor i pro ty, kteří *jsou schopni soudit jen to, co je viditelné*, se nebezpečně přibližuje hranici, kdy konkrétní realizace nebeského ideálu sestupuje do té či oné morální představy daného moralizátora. Přísná kázeň v osobním životě²²³ členů bratrstva ovšem odpovídá Mennově představě církve svatých, která stojí proti nesvatému světu. Svatost členů Mennova bratrstva má být očima viditelná.

²²¹ Tamtéž.

²²² Menno Simons, *Určité napomenutí*.

²²³ Srov. Filipi, *Křesťanstvo*, str. 137.

4.4 Shrnutí

Mezi ideálem a aktuální realitou v církvi bude vždy napětí a *eklesiologie jako disciplína obvykle charakterizuje církev, jaká by měla být, ne jaká opravdu je.*²²⁴

Ideály pro církev je možné hledat ovšem různým způsobem a nejen v rovně étosu. Etické napětí na novozákonní ploše jsme našli mezi ideálem a realitou u eklesiologie apoštola Pavla, prezentované adresátům v korintské církevní obci. Pavel přenášel svůj teologický ideál jednoty těla Kristova a společenství činného spojujícího Ducha do morální roviny života obce.²²⁵ V Matoušově evangeliu jsme poněkud spekulativně předpokládali u jeho autora ideál cesty, který by umožnil tuto židokřesťanskou enklávu vyvést do budoucí epochy křesťanství, ve které už bude sourozenecké pouto se staršími bratry židy přetnuto. Ideál pravého žida zde vlastně nabízí pod náparem reality možnost židovstvo opustit – hlubina opravdového židovstva se dotkne s hlubinou „nové spravedlnosti“ ježíšovského učení a životního stylu; už neplatí Zákon, ale Ježíšovo *ale já vám pravím*. „Ideály z nouze“, které reprezentují dopisy sedmi církvím v knize *Zjevení*, nutnost teologického zakotvení církevních ideálů demonstrují snad nejlépe. Ideál církve je a bude stavěný ve víře a naději, nikoli skrze hmatatelné úspěchy a neúspěchy konkrétního křesťanského společenství. Vlastně zde svým způsobem platí ono *Mnozí první budou poslední a poslední první* (Mk 10,31) - tentokrát to platí pro celé církevní sbory.²²⁶

V historických ilustracích představují vize ideálů Augustina a Menno Simonse pro církev do určité míry své protiklady. Augustin vykazuje větší pochopení pro narušenost lidí z masa a kostí v církvi a nevnímá to jako fundamentální vadu církve – teprve soud na konci času ukáže, kdo doopravdy patřil

²²⁴ Srov. Haight III, str. 40.

²²⁵ u apoštola Pavla jsme ovšem pominuli různá další zřetelná napětí mezi ideálem a realitou. Ohledně možná nejvýraznějšího pavlovského napětí mezi Duchem a tělem (*sarx*) viz Dunn, *Theology...* str. 477-482. Zde ovšem *sarx* vystupuje u Pavla většinou negativně, což neodpovídá napětí mezi duchem a hmatatelností z kap. 2, kde hmatatelnost negativně míněna *prima facie* není.

²²⁶ Vybrané tři novozákonní ilustrace byly jen vzorkem z možností ukázat napětí mezi ideálem a realitou na ploše Nového zákona. Pro mnohem úplnější přehled srov. Hayes, E. Lohse.

do církve-holubice, která už zde na zemi souzní s chóry oslavené církve na nebeských výšinách. Větší otevřenost Augustinova pojetí aktuality církve má výhody v širší náručí, kterou církev otevírá nedokonalým lidem tohoto světa. Tento postoj má ovšem své slepé uličky, např. ve své krajní mezi vede k fatalismu.²²⁷ Představa Menno Simonse je odvážnější, dynamičtější a rozhodně fatalismu nepodléhá – snaží se všechny ne-holubice ve svých sborech přivést na cestu podle Slova, pokud se to ale nepodaří, je nutno s odvahou říci, že tito bývalí bratři se z Kristovy církve sami vyloučili. Nebezpečí ne-teologického, striktně morálního ideálu se zde ale jeví blízko.

Novozákonní eklesiologie je vlastně celá jakousi utopickou eklesiologií, stavěním toho či onoho církevního ideálu, jehož naplnění na ploše Nového zákona mezi Ježíšovými následovníky příliš nepozorujeme. Tím méně pozorujeme obecnější naplnění morálního ideálu církve v její novější historii. Soudím, že Augustin i Menno dobře ukazují póly, mezi kterými se církev musí pohybovat. V církvi musí být stále žita dynamická rovnováha mezi pólem pokojného otevření se hříšnosti všech *bratří* a mezi pólem úsilí se s nimi posouvat k ideálu církve svaté už zde na zemi.

5 Církev mezi spoluprací se společností a vyčleňováním se z ní

5.1 Úvod

Odmítala novozákonní církev společnost kolem sebe a stavěla se proti ní, nebo naopak hledala ve světě kolem sebe podporu a začlenění do něj? Společnost či svět zde chápeme ve smyslu pojmu kultura, jak ho popsal Richard Niebuhr.²²⁸ Podle Niebuhra je kultura výdobytkem člověka, zahrnuje *řeč, vzdělání, tradice, mýtus, vědu, umění, filosofii, vládu, zákony, ritus, hodnoty,*

²²⁷ Mním zde Augustinovo učení o predestinaci, které je Achillovou patou popsané Augustinovy vize.

²²⁸ H. Richard Niebuhr, *Christ and culture*. Harper One, New York, 2001 (orig. 1951). Niebuhr zde podrobně vysvětluje kromě pojmu „kultura“ i to, co míní pod „Kristem“.

*dovednosti a technologie.*²²⁹ Jde o jakési sociální dědictví vytvářející *realitu svého druhu*,²³⁰ pojmenovatelné i pojmem *civilizace*.²³¹ Byla (nebo dokonce chtěla být) novozákonní církev při realizaci svého programu²³² antikulturní nebo se naopak pokoušela přizpůsobit aktuální kultuře, být její součástí a ovlivňovat jí? Prozkoumat novozákonní osu mezi těmito póly vnímám jako důležité pro pohled na pozdější dějiny církve, kdy v určitém období se církev s kulturou zcela provázala. Při prvním přehlednutí novozákonní plochy se jistě zdá být situace opačná: církev vznikla jako malá „židovská sekta“ v Jeruzalémě a později byli křesťané vnímáni jako přívrženci *nerozumné přemrštěné pověry*²³³ - jako extrémisté podezřelí z podvracení pluralistické a nábožensky tolerantní římské kultury. V takové situaci mohli být křesťané stěží zvnějšku vnímáni jinak než jako kultuře cizí prvek a vyčleňování se ze společnosti bylo novozákonní církvi víceméně souzeno.

Přijímala ale takovou svou roli novozákonní církev, nebo měla ve vztahu ke společnosti své vlastní ambice, svůj vlastní program? Najdeme v NZ například někde představu, že Ježíš je *Mesiášem společnosti, naplňovatelem jejich nadějí a aspirací?*²³⁴ Na novozákonní ose se začneme pohybovat od pólu ostře vnímané hranice církve a „světa“ (viz odst. 5.2.1), který je v NZ dobře ilustrován, až k poloze nepřímo nabízející východiska pro angažmá církve ve směru propojení církve a společnosti (odst. 5.2.5). Tato východiska později poslouží jako podpůrné ideje pro realizaci programu církve, ve kterém běh církve a světa fúzuje.

²²⁹ Niebuhr, str. 33.

²³⁰ Niebuhr, str. 32.

²³¹ Niebuhr, str. 1. Niebuhrovy nalezené typologie vztahu „Krista“ a „kultury“ jsou užitečné při sledování pozdější křesťanské historie (srov. také Niebuhrovu bibliografii na str. 230), ale jejich extrapolace do novozákonního kontextu by zde byly příliš násilné. Zvolil jsem proto vlastní systematizaci.

²³² Ať už jím míníme cokoli, viz kap. 3.

²³³ Plinius mladší, *Dopis císaři Traianovi*, X,96,8. Plinius mladší, *Dopisy*. Svoboda, Praha, 1988.

²³⁴ Niebuhr, str. 83.

V historických ilustracích si všimnu asi nejcharakterističtějšího období fúze života církve a společnosti v jedné kultuře (odst. 5.3.1).²³⁵ Pro historii církve ovšem nebylo ojedinelé ani místo na pólu, kdy se církev (resp. její část) ocitla se společností v ostrém nepřátelství. Jeden příklad uvedeme (odst. 5.3.2).

Do této kapitoly nezahrnuji otázku „misie“, ač ta je někdy vnímána jako základní forma vztahu církve a světa a imperativ církve²³⁶. Ovšem východisko misie je v našem tázání zahrnuto – totiž zda má církev misii vést „proti světu“, „ruku v ruce se světem“, nebo snad v nějaké specifické střední poloze.

5.2 Novozákonní východiska

5.2.1 Církev proti společnosti, společnost proti církvi

Již jsme zmínili vnímání novozákonní církve jako obecně vzato cizího a potenciálně podvratného živlu v očích římské společnosti. Pokusme se nyní shrnout okolnosti, na jejichž základě musela být církev vnímána jako nepřátelský fenomén v římské, ale i v židovské kultuře:

- Historický Ježíš z Nazaretu byl především Židem působícím v rámci židovstva a snažícím se o jeho obrodu, nicméně jeho postoje a činy se s většinovou židovskou kulturou dostávaly do rozporu a podvracely ji.²³⁷ S jistou opatrností při dohledávání slov a činů historického Ježíše²³⁸ lze říci, že se Ježíš dostával do sporů s legitimními židovskými autoritami skrze reinterpretace židovského Zákona (srov. Mt 5,21nn atd.), díky napadání hranic rituální čistoty (L 11,39nn aj.), kvůli svému nestandardnímu vztahu k šabatě (Mk 2,27) a pravděpodobně i vůči

²³⁵ Zde přistupuje otázka „moci“ církve vůči společnosti, která byla v novozákonních dobách bezpředmětná. Pohybu církve mezi „moci a bezmoci“ se chci nicméně věnovat v jiné „ose pohybu“ života církve, viz kap. 6.

²³⁶ Srov. např. Pavel Černý, *Kristovo dílo spásy jako základ a imperativ misie*. In: *Aktivita Světové rady církví*, L. Marek, Brno, 2006.

²³⁷ Podrobná analýza se vymyká rozsahu této práce, blíže viz např. John P. Meier, *A Marginal Jew*.

²³⁸ Srov. pozn. 11.

chrámu (Mk 13,2 a par.; srov. J 2,19).²³⁹ Ježíše nelze považovat za např. zélótu přímo podvracejícího společnost, ve které žije,²⁴⁰ nelze ani dobře prokázat jeho záměr podvrátit stávající římské pořádky (srov. Mk 12,17). Nicméně určitý antikulturní ráz byl v Ježíšově činnosti vždy přítomen a jeho program přicházejícího Božího království pro jeho židovské současníky mohl být antikulturní ze své podstaty.²⁴¹ Jako další faktor lze uvést „antikulturní“ konec pozemské pouti Ježíše z Nazaretu, vnímatelný jako smrt náboženského i společenského vyvrhele. Církev, která se vztahuje k takovému člověku jako svému Kristu, musí jistě upadnout do podezření o svých úmyslech.

- Počátky křesťanské církve vnímáme „v Jeruzalémě“, tedy v kultuře judaismu druhého chrámu. Z tohoto pohledu můžeme nalézt antikulturnost křesťanství v rámci židovstva. Židovstvo nebylo v této době monolitním útvarem, mělo své různé směry a sekty,²⁴² které žily na jeho okraji. Také křesťanství jako nová židovská sekta se nejprve pokoušelo působit v židovském rámci,²⁴³ který z pohledu vnějšího pozorovatele nevnímal jeho odlišnost od ostatního židovstva.²⁴⁴ Ideové spory křesťanů a židů se ovšem stávaly spíše pravidlem²⁴⁵ a tenze s židovskou kulturou poté eskalovala po pádu jeruzalémského chrámu v r. 70, kdy došlo k praktickému oddělení křesťanstva od mateřské židovské kultury.
- Římský státní systém v době novozákonní církve byl systém podporující aktivní náboženskost a náboženskou pluralitu. V době, kdy bylo mladé křesťanstvo součástí židovstva (nebo bylo tak nahlíženo), se na

²³⁹ Podrobná diskuze vztahu Ježíše z Nazaretu k jeruzalémskému chrámu a křesťanských interpretací souvisejících se zničením chrámu v r. 70 viz Dunn, BJ, str. 1077-1104.

²⁴⁰ Srov. Dunn, JR, str. 273.

²⁴¹ Dunn: *Nikoli otevřeně, ale hluboce podvratně* (Dunn, BJ, str. 555).

²⁴² Srov. Dunn, JR, str. 265-273.

²⁴³ Srov. Martin Hengel, *Between Jesus and Paul*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2003 (orig. 1975). Str. 1-29.

²⁴⁴ Srov. vyhnání židů z Říma za císaře Klaudia v r. 64, jehož součástí byli zjevně i křesťané (viz Sk 18,2).

²⁴⁵ Srov. Sk 6-8 v interpretaci M. Hengela. Blíže také viz kap. 7.

něj vztahovaly výjimky udělené židovskému náboženství, tedy možnost vyhnout se službě v armádě kvůli slavení šabatů nebo dispens od obětí státním božstvům jako projevu loajality vůči římskému státu. Židé však byli jako monoteisté vůči jiným bohům netolerantní a tak byli v rámci římské říše sami považováni do určité míry za antikulturu. Podobně museli být vnímáni křesťané, kteří nejenže převzali židovskou vizi jediného Boha a odmítali tolerovat bohy jiné, ale také po židovském vzoru odmítali vzdát úctu božstvům státním (srov. Zj 9,20). Velké a všeobecné nepřátelství vůči křesťanství v prvních desetiletích jeho existence je dnes spíše zpochybňováno, nicméně o vnímání křesťanstva římskou mocí jako přinejmenším podezřelého prvku nelze pochybovat.

Můžeme nyní přistoupit k novozákonním východiskům, která na antikulturnost nové křesťanské víry ukazují. Křesťanstvo tak z vnějšího donucení muselo začít samo sebe vnímat jako stojící proti společnosti, proti světu, ve kterém žilo. Asi nejvýrazněji je antagonistická poloha církve vůči společnosti charakterizován ve Zj.²⁴⁶ Zde církev zápasí s nepřátelskou šelmou identifikovatelnou s římskou říší²⁴⁷ na život a na smrt, žádná tolerance a možnost smíru neexistuje. Snad kdysi apoštol Pavel neodmítal maso obětované modlám (Ř 14,1-18; 1K 8,1-13), zde je to už vnímáno jako znamení nevěry, které volá po pokání (Zj 2,14-16.20-25). Je třeba vytrvat třeba až do mučednického konce (Zj 13,10), taková *vytrvalost a víra svatých* je vnímána jako dobré znamení věrnosti Bohu. Církev a společnost nahlížená skrze státní moc zde nemohou být na jedné lodi, naopak reprezentují fundamentální póly v apokalyptickém zápasu mezi dobrem a zlem, Řím představuje se svou zkažeností a pronásledováním církve obludnou příšeru zla a kniha Zj je ve svém odmítnutí takového světa radikální²⁴⁸ a stojí proti němu.

²⁴⁶ Srov. Olutola K. Peters, *The Church in the Apocalypse of John*. HNTC, str. 287. Dále viz Mrázek, *Zjevení Janovo*, str. 144 – 148 aj.

²⁴⁷ Široce přijímaná interpretace, srov. např. Mrázek, str. 148. Viz také David E. Aune, *Revelation*, WBC, 1998.

²⁴⁸ Srov. Niebuhr, str. 46.

Také janovské spisy (J, 1J, 2J, 3J)²⁴⁹ představují dobré kandidáty pro ilustraci antagonistické polohy vztahu novozákonní církve a světa.²⁵⁰ Janovský jazyk může být vnímán téměř jako antisemitský,²⁵¹ ovšem janovský „zlý svět“²⁵² zahrnuje nejen židovstvo. Satanský vládce tohoto světa (J 12,31; 14,30; 16,11), který nyní vládne (srov. figura antikrista v 1J 2,18), způsobuje, že svět je v moci temnoty (srov. J 3,19; J 12,46; 1J 1,6 aj.) a smrti. To, co patří smrti, už je na „druhé straně“ a nemusíme se za to už ani modlit (1J 5,16, srov. 1J 3,6). Ježíš a jeho učedníci ovšem nejsou z tohoto světa (J 15,19 aj.), jsou to děti koupající se v lásce Boží a zlý svět je proto *nezná* (1J 3,1). A více než to - svět má církve v nenávisti (J 15,18). Vůči světské říši zla se nemůže církve akomodovat a provádět nějakou aktivní misií pavlovského typu, na místě je „misie výkladní skříně“ (J 13,15).²⁵³ To je ale patrně maximum možného, vždyť samotné přežití církve v tomto světě visí na vlásku (srov. J 17,14-16).

5.2.2 Církev stahující se ze společnosti

Pokud se posuneme na naši ose od jejího krajního pólu, můžeme nalézt bod, ve kterém církve se společností snad přímo neválčí, ale „introvertně“ se z ní stahuje do jakéhosi křesťanského ghetta. Takové stahování se nemusí být nutně reakcí na nepřátelské násilí vůči církvi, ale může mít i jiné kořeny. Program

²⁴⁹ Za nejtypičtějšího zástupce lze považovat 1J, tak také Niebuhr, str. 46nn.

²⁵⁰ Srov. Raymond E. Brown, *The community of the Beloved Disciple*. Paulist Press, New York, 1979, str. 168 aj.

²⁵¹ V Janově evangeliu vystupují židé prakticky konzistentně jako „zlí“. Reflektuje se zde násilné *vylučování ze synagogy* (J 9,22; 12,42; 16,2, srov. J 9,34; 15,20), tj. situace po r. 70, kdy se židovstvo začalo zbavovat křesťanů jako jedné z nežádoucích příměsí. Blíže viz kap. 8.

²⁵² „Svět“ (κόσμος) jako takový v janovských textech ovšem vystupuje někdy i neutrálně, srov. J 1,9.

²⁵³ Srv. Jindřich Slabý, *Janovské společenství lásky*. In: *Křesťanská revue*, roč. XLVIII, č. 3-4, březen-duben 1981. Str. 49): *Pavel je vyvolávač, Jan je výkladní skříň. Výkladní skříň nechodí po tržištích světa a nevychvaluje své zboží. Hovoří ke kolemjdoucím svou pouhou existencí.*

církve zůstává stále víceméně eschatologický, zaměřený na druhý příchod Ježíše Krista. Ten se ale oddaluje, někteří z církve umírají a mezi Kristovými učedníky se šíří nejistota. Mírím zde k 1Te,²⁵⁴ patrně nejstaršímu novozákonnímu textu.²⁵⁵ Pavel v tomto dopise eschatologická očekávání nemírní, spíše je povzbuzuje: Kristus vlastně už klepe na dveře.²⁵⁶ Tesaloničtí nemají *spát jako ostatní* (1Te 5,3), ale mají žít v atmosféře stálého očekávání nebeské návštěvy a konce času. Etická poučení (srov. 5. kapitola 1Te) jsou heslovitá a úsečná, napsaná jakoby v chvatu, Tesaloničtí mají žít důstojně, protože Bůh je už *povolává do svého království a slávy* (1Te 2,12). Svět se v 1Te nejeví jako prvoplánově nepřátelský²⁵⁷ - on je nerelevantní. Skutečné dějiny se odehrávají jinde a účastnit se dějin spásy znamená vytrvat v atmosféře očekávání; možná k tomu ještě někteří budou získáni do houfce zachráněných (1Te 1,8), než přijde konec. Svou zkázu svět přitom nečeká, Pavlovi posluchači ale ano (1Te 5,3). První list do Tesaloniky se tak stává téměř příručkou pro zakladatele milenalistických sekt. Pavel se snaží své eschatologické nadšení přenést na své posluchače a marginalizovat vše, co věci problematizuje (srov. 1Te 4,11: někteří ze sboru zemřeli, což ostatní znejistilo, Pavel ale rychle vše vysvětlí). Církev Prvního listu Tesalonickým takřkajíc nemá mít s tímto končícím světem nic společného, křesťané mají čekat shromáždění za dveřmi, které budou již brzy vylomeny přicházejícím eschatonem. Nynější svět za těmito dveřmi není pro takový životní styl zajímavý.

5.2.3 Společnost jako vnímaný kontext

Další bod na naší pomyslné ose představuje situace, kdy společnost či svět ze zorného pole již vytěsnit nelze. To nastalo v novozákonní době s postupem

²⁵⁴ Srov. Dunn, BJ, str. 703 – 711. Viz také F. F. Bruce, *1&2 Thessalonians*. In: *Word Biblical Commentary*. Word Books, Dallas, 1982.

²⁵⁵ Srov. Pokorný, *Úvod...*, str. 787.

²⁵⁶ Viz četnost zmínek o parusii v tomto krátkém textu: 1Te 1,8; 2,19; 3,13; 4,15; 5,2; 5,23.

²⁵⁷ Nechci přitom vyloučit, že by církev 1Te nebyla ze strany „světa“ perzekuována vůbec (srov. Dunn, BJ 711), svět v listu 1Te se ale dle mého soudu vlastně má z obzoru čtenelů listu „vytratit“.

času. Étos „čekání za dveřmi“, popsany v odstavci výše, přestává stačit²⁵⁸ a společenský kontext života církve musí být brán v potaz. Svět za dveřmi je zaregistrován. Je vnímán jako cizí a církev ho nevyhledává, ale ani se vůči němu aktivně nevymezuje. Svět je nutnou obtíží, kontextem církevní existence, a to kontextem často negativním, nebezpečným a zatěžujícím, ač snad nikoli pokaždé smrtelně ohrožujícím.

Jako ilustraci takové polohy vztahu církve a společnosti můžeme vnímat První list Petřův.²⁵⁹ Křesťané jsou v 1Pt *cizinci a přistěhovalci* (πάροικοι και παρεπίδημοί - 1Pt 2,11)²⁶⁰. Autor 1Pt očekává, že křesťané budou ze strany tohoto světa vystavení utrpení a mají s tím počítat (srov. 1Pt 2,20). Ostrakizace ale v zásadě nemá vadit, protože křesťané už byli obdarováni novým společenstvím, stali se členy nové „domácnosti“ (1Pt 2,5). Postoj 1Pt víceméně odpovídá trpné akceptaci daných poměrů bez revolučních ambic – pokud zde existuje nějaké napětí vůči světu, neprojevuje se zde nějakým akčním revolučním plánem.

Také podle listu Hebrejům nejsou křesťané podle vzoru starých patriarchů na tomto světě doma, zaslíbenou zemi zahlédli jen zdaleka a vyznali, že jsou na zemi *cizinci a příchozí* (He 11,13). Křesťan v tomto světě trvalé místo nemá, *toužebně hledá to budoucí* (He 13,14).

Lze spekulovat, že církev mohla zpětně vnímat také Ježíšův vztah ke společnosti podobným způsobem jako 1Pt. Ilustrací k tomu může být Ježíšovo zřejmě historicky hodnověrné vymezení dvou světů v Mk 12,17: *Ježíš jim řekl: „Co je císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu“* (srov. Mt 22,21). Takové oddělování světů v Ježíšově tradici muselo mít v pozdější církvi ohlas.

²⁵⁸ Snad byl 2Te, který eschatologické vypjetí výrazně mírní, zařazen později za 1Te i jako jeho korektiv.

²⁵⁹ Zajímavé je vztazení 1Pt na situaci církve v Československu za totalitního komunistického režimu. Např. při hledání vztahu Českobratrské církve evangelické ke společnosti a státní moci si 1Pt vysoce považovali J. Souček nebo J. Doležal. Pro Součka dokonce reprezentoval 1Pt jakýsi typus pro fungování církve za totalitního režimu. Srov. Michael Pfann, *Život a působení farářů Alfréda Kocába a Jiřího Doležala v letech 1968 až 1989*. Diplomová práce, ETF UK, Praha, 2013, str. 114.

²⁶⁰ Srov. také He 11,13.

5.2.4 Neutrální vstřícnost

Na naší ose se dále pohybujeme k opačnému pólu. V tomto odstavci budeme očima novozákonní církve vnímat okolní společnost stále jako kontext, ale už nikoli jako kontext nutně neutrální až negativní. Svět si nyní zaslouží opatrné pootevření dveří církve, alespoň nesmělé porozhlédnutí se kolem, snad dokonce i nejisté podání ruky.

Ilustrací pro takové pootevření dveří je Ř 13. Autority zde jmenované nejsou viděny negativně, dokonce *jsou zřízeny od Boha* (Ř 13,1). Mají být respektovány, nejspíše jako kontext nezadržitelně se blížícího eschatologického dění (Ř 13,11). Pavlův postoj je možná dán víceméně pozitivní zkušeností, kterou Pavel se státní mocí měl.²⁶¹ Z různých interpretačních možností²⁶² se kloním k té, že Pavel píše tuto pasáž jako určitý (taktický?) korektiv dovnitř i navenek pro ty, kteří by chtěli vidět cézuru mezi církví a společností jako příliš ostrou. Vstřícnost vůči autoritám společnosti nelze v Ř 13 každopádně přehlédnout. U Ř 13 lze jistě podobně jako v předchozím odstavci u 1Pt říci, že *nejde o glorifikaci lidské moci, ale o skutečnost, že křesťan se musí zařadit do stávajících společenských struktur*.²⁶³ Pavel v Ř 13 mluví zřejmě především proti entuziasmu: politická moc patří řádům tohoto věku a je Bohem chtěná. Zatímco ovšem podle 1Pt 2,13 je politická vrchnost lidský výtvar (řec. *ktisis* ve smyslu instituce), Pavel ji považoval za zřízenou od Boha.²⁶⁴

Druhým a zřejmě nejvýraznějším novozákonním příkladem snahy o neutrální vstřícnost církve vůči společnosti jsou pastorální epištoly. Můžeme to ilustrovat v několika bodech:

- Církevní autority mají být vybírány *de facto* podle občanských ctností.²⁶⁵ Dohlížitel na život církve (ἐπίσκοπος) má být *bezúhonný, muž jedné ženy, střídavý, rozvážený, řádný, pohostinný, schopný učit, nepijan, ne rváč, nýbrž mírný, ne svárlivý nebo hrabivý*. Má dobře vést

²⁶¹ Srov. Sk 22,29 aj.

²⁶² Srov. přehled v Dunn, BJ, str. 554 (pozn. 148).

²⁶³ Srov. Pokorný, str. 739.

²⁶⁴ Je tak zajímavé sledovat dějiny vlivu Ř 13. Připomeňme např. vstřícný vztah ke světské moci u J. Kalvina - úřad vládců je pro něj přímo svatým povoláním (*Instituce* 4,20,4).

²⁶⁵ Srov. poznámka č 58. Viz také Rober A. Wild, *The Pastoral Letters*, NJBC, str. 893.

svou rodinu a udržovat děti v poslušnosti se vší počestností (1Tm 3,2; srov. 1Tm 3,12; Tt 1,6). Funkce episkopa podle tohoto popisu dobře koresponduje s rolí dobrého občana římské společnosti.

- Podle 1Tm 2,1-2: se má církev modlit mj. za krále a za všechny ty, kdo jsou ve vysokém postavení, abychom mohli vést tichý a pokojný život ve vší zbožnosti a důstojnosti. Kromě modliteb za státní úředníky je zajímavá i jejich intence – vést *tichý a pokojný život*, tedy de facto konformní se společností.
- Pastorační epištoly otvírají dveře záchrany „všem lidem“, viz 1Tm 4,10: *Proto se namáháme a zápasíme, že máme naději v živém Bohu, který je Zachránce všech lidí, zvláště věřících* (πάντων ἀνθρώπων μάλιστα πιστῶν; srov. také Tt 2,11).²⁶⁶ Takový výrok je jistě v napětí s Mk 16,16 nebo Zj 21,28. Pastorační epištoly vykazují vstřícnost společnosti i ve své misii. Křesťané mají hovořit ke světu jako k příteli, nikoli ho vidět jako prostředí zla a temnoty, ze kterého je třeba se zachránit útekem.²⁶⁷

Motivy takového otvírání se vůči okolní společnosti nemusejí vylučovat protitlak ze strany úřadů.²⁶⁸ Znovu může jít o taktické ohledy, o kterých jsme uvažovali u apoštola Pavla, úvaha však zřejmě míří jinam než ve zmíněném Ř 13. Zde mají v domě církve (1Tm 3,15; 2Tm 2,20; 3,6) jeho obyvatelé žít spořádaně, aby mu v očích okolí nedělali ostudu.

5.2.5 Snaha o propojení církve a společnosti (možné NZ východisko)

Pokud bychom se na ose mezi mírou vydělování se a začleňování se novozákonní církve do společnosti chtěli cíleně dostat k druhému zmíněnému pólu, měli bychom v NZ najít pobídky ke spolupráci církve a světa, výzvy

²⁶⁶ Srov. Wild, str. 897; srov. ale Sk 26,29 aj.

²⁶⁷ Srov. 1J 5,19 aj.

²⁶⁸ Srov. Christopher R. Hutson, *Ecclesiology in the Pastoral Epistles*. HNTC, str. 203.

k aktivnímu přetvoření světa, nebo alespoň výzvy ke službě světu a společnosti. Taková místa ovšem v Novém zákoně nenacházím.²⁶⁹

Nový zákon ovšem takto interpretován později byl (viz např. odst. 3.3.2 - popis Teologie osvobození, jiný příklad viz 5.3.1). Pokušení využít NZ při odůvodnění určitých církevních ambicí vůči společnosti může být podpořeno představou, že NZ obsahuje „velká vyprávění“, kosmické příběhy, ve kterých je církev významným aktérem celosvětových dějin. Pokud takovou hermeneutiku přijmeme, zřejmě nejvýznamnějšími texty se v tomto směru stanou listy Koloským a Efezským.²⁷⁰ V nich se vykresluje kosmický mýtus, ve kterém je do slávy povýšený Kristus hlavou církve (Ko 1,18) a také hlavou *každé vlády a každé moci* (Ko 2,10), Kristus je *přede vším a všechno v něm spočívá* (1,17). Každá myslitelná věc a bytost na nebi i na zemi je součástí tohoto vyprávění a věci se mají již nyní tak, že Bůh Kristu *všechno podřídil pod jeho nohy* (Ef 1,22: πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ). Církev na tom zde vůbec není špatně – její sláva odráží slávu své hlavy, s Kristem už křesťané slavně *vstali z mrtvých* (Ko 3,1). Křesťané zde nejsou vlastně součástí země nebo společnosti, ale kosmu,²⁷¹ aktéry příběhu dějin spásy nebe i země. Podle Ef 3,10-11 se přerozmanitá Boží moudrost uskutečněná v Kristu má stát *vládnoucí a autoritární* (ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις) známou *skrze církev* (διὰ τῆς ἐκκλησίας). V citaci jsme ovšem vypustili přívlástek v *nebesích* (ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις). Evangelium autora listu Ef se tak opírá o mystické vítězství Krista a jeho církve nad nebeskými mocnostmi – zápas církve dle Ef 6,12 *není proti krvi a tělu, ale proti vládám, proti autoritám, proti světovládcům této temnoty, proti duchovním mocnostem zla v nebeských oblastech*. Ovšem znovu dodejme začátek verše Ef 6,12, který je *Neboť náš...* V kosmickém divadle, kde nebeské dobro vítězí nad nebeskými silami temnoty, v onom *náš* jako by dění náhle vstupuje do prostoru hmatatelné církve pozemské. Pokud budeme přijímat tento popis (novo)platonsky, pak budeme věřit, že nejvyšší nebeské ideje světa a církve hypostazují do pozemské

²⁶⁹ Jistě v NZ najdeme řadu výzev ke službě bližním (tj. nejen *bratřům* v církvi). Tyto výzvy ale vnímám jako program pro ad hoc situace, nikoli jako politicko-programové prohlášení řešení obecného vztahu NZ církve jako celku ke společnosti.

²⁷⁰ Využívám zde svého textu Šály, *Modifikace...*

²⁷¹ Srov. Haight I, str. 125.

reality světa a církve. Nebeské vítězství Krista a jeho nebeské církve nad duchovními mocnostmi pak patrně může a má být přijato jako norma pro hermeneutiku posuzování dění na zemi tady a teď.

V Ef nebo Ko nepozorujeme nějaké praktické uchopení důsledků takové představy. To nebylo myslitelné, představa „církve vítězné“ je zde formulována z pozic církve slabé a nejisté,²⁷² je to jakýsi mystický zpěv k povzbuzení odvahy v aktuálních trampotách církve hmatatelné. Pokud církev ale se svým Kristem už zvítězila, nebylo by možné v dobách, které to umožní, chtít takový program činně hypostazovat na zemi, aby se Kristovo vítězství stalo hmatatelně viditelné? Třeba to jednou možné bude a církev bude moci vystoupit aktivněji i proti pohanům, kteří *mají zatměné myšlení a jsou odcizeni od Božího života pro nevědomost, která je v nich kvůli zatvrzelosti jejich srdce* (Ef 4,18). Třeba církev věřící v „naše“ vítězství na nebi zvítězí i tady na zemi, dokáže vztáhnout mýticko-mystickou, věřenou realitu do reality hmatatelného mocenského vítězství nad pozemskými vládami tohoto světa.

5.3 Historické ilustrace

5.3.1 Církev vstupující do konstantinovské éry

Postupem času se křesťanství stalo v *některých západních kulturách tak inkulturované, že v určitém bodu se stalo obtížné rozlišit mezi tím, co je skutečně křesťanské.*²⁷³ V tomto odstavci chceme sledovat zlomový bod vedoucí k takovému vývoji – legalizaci křesťanství v prostředí Římské říše.

Římský císař Konstantin společně s Liciniem umožnili od r. 313 svobodné vyznávání křesťanského náboženství. Konstantin se nakonec stal hlavním patronem křesťanství. Dříve podezřelé, okrajové a pronásledované náboženství se začalo provazovat se společností i státní mocí a jeho vedoucí představitelé získávali dříve nebývalý společenský statut. Pokud jsme v odst. 5.2.5 hovořili o možných východiscích pro představu církve jako aktivního účastníka kosmického příběhu vztaženého na povrch země, pak po vstupu do konstantinov-

²⁷² Blíže viz Šály, *Modifikace...*

²⁷³ Haight III, str. 237.

ské éry ve čtvrtém století se mohla taková vize církve začít uskutečňovat.²⁷⁴ Vnímá to tak zřejmě Eusebios z Cesareje, „otec církevní historiografie“, který Konstantina ve svém díle *Církevní historie*²⁷⁵ představil jako božského hybatele dějin světa:

Konstantinovi daroval Bůh s nebes jako plně zaslouženou odměnu za jeho zbožnost vítězství nad bezbožnými a zloducha spolu s jeho všemi poradci a přáteli přivedl ke Konstantinovým nohám. ... Obklíčili Božího nepřítele vojskem a za pomoci a vedení vše řídícího Boha a Božího Syna, Vykupitele všech lidí, lehce zvítězili. Bůh jim rád pomáhal. Tak tedy ti, kteří ještě včera a předevčírem zabíjeli a hrozili, rychle a dříve než by se kdo nadál, zanikli. Ano, ani jejich jména nebylo vzpomenu

²⁷⁴ Pod konstantinovskou či pokonstantinovskou érou církve lze mluvit roky 300 – 600 (tak např. Haight I, str. 199). Z určitého pohledu lze ovšem hovořit o konci této epochy až v době současné, viz např. Petr Morée, *‘Unsere Kirchen sind die Verkörperung, ein Extrakt der Kleinbürgerlichkeit. Die politische Funktion der Idee vom Ende des konstantinischen Zeitalters in der tschechischen Theologie.* In: Klaus Fitschen a kol. (ed), *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre.* Göttingen 2010. Ponejvíce v římskokatolickém prostoru zřejmě nikdy nezmizela tato představa „velkého příběhu církve a světa“, představa ve které se hranice mezi teologickým a historizujícím pojetím církve rozmazává. Ještě v polovině 20. století římskokatolický autor Henri de Lubac píše: *Spolu se svatým Tomášem a s mnoha dalšími autory bychom mohli pod pojmem církev chápat onen obrovský organismus, který kromě lidí zahrnuje také zástupy andělů a který je rozšířen na celý vesmír ... Celá již byla obsažena od prvního dne v malém jeruzalémském večeřadle a díky daru jazyků se ihned rozšířila mezi všechny národy země. Věděla už také, že přijala národy za dědictví. Jakmile se setkala s ideou oikúmené, všeobecnosti, hned si ji přivlastnila...* (Henri de Lubac, *Meditace o církvi.* Karmelitánské nakladatelství, Kostelní vydří, 2010 (orig. 1953), str. 32.). V této souvislosti lze také zmínit *Pastorální konstituci o církvi v dnešním světě Gaudium et spes* II. vatikánského koncilu katolické církve. Zde lze stěžejně nalézt představu mocenských nároků církve na světové dění, přesto časté použití pojmu „pravda“ v tomto textu evokuje představu, že církev skutečnou pravdu tohoto (celého) světa zná díky tomu, že věří, že tato hlubina příběhu světa jí je zjevena. Viz např.: *Koncil připomíná jen některé důležitější pravdy a ve světle zjevení podává výklad o jejich základech* (II/23).

²⁷⁵ Eusebios z Cesareje, *Církevní historie.* Cit. dle J. Novák, *Církevní dějiny (Ecclesiastica historia) - teol. studie.* Česká katolická charita, Praha, 1988. Text převzat z www.fatym.com.

a jejich obrazy a četné pomníky stihla zasloužená potupa. ... Velký vítěz a po všech stránkách velmi ctnostný Konstantin ... sjednotil římskou říši. Všechny země od východu slunce až po nejzazší západ, od severu k jihu, pokojnou cestou podřídil své moci. Ze všech lidí nyní spadl strach před těmi, kteří je tehdy utiskovali. Lidé to oslavovali se vši slavnostní nádherou. Všude zavládla radost. Ti, kteří byli dříve bití, se nyní jeden na druhého usmívali. Slavnostními zpěvy a hymny velebili křesťané ve městech i na venkově především vše řídicího Boha a pak i zbožného císaře a jeho bohumilé syny. Vzpomínka na staré utrpení zmizela, zapomenuto bylo i na bezbožné jednání. Žili přítomným štěstím a s radostnou nadějí hleděli do budoucnosti. Všude byly vyvěšovány výnosy vítězného císaře dýchající laskavostí, jakož i zákony dokazující jeho dobrotivost a jeho opravdovou bázeň před Bohem. Tak tedy skončila moc tyranů. Proto Konstantinovi a jeho synům plným právem patří mocná říše a netřeba jim ji závidět. Vymazali bezbožnost dřívějších vládců a plně si vědomi dober, která jim Bůh prokazoval, viditelným způsobem dávali najevo svou lásku ke ctnostem a k Bohu i zbožnost a vděčnost božské bytosti.²⁷⁶

Eusebios byl biskupem, zodpovídajícím za svou obec v palestinské Kaisareji, vzdělaným a plodným autorem, který psal mj. komentáře k novozákonním knihám. Svou chválou císaře Konstantina a nových poměrů vychází vstříc poměrům provázání církve a společnosti, které jsme v odst. 5.2.5 v NZ ovšem nenalezli.

Čtvrté století udělilo tomuto vývoji výrazný počáteční impuls: na začátku tohoto století prošlo křesťanství největším pronásledováním ve své historii, na jeho konci bylo oficiálním náboženstvím císařství.²⁷⁷ Konstantin, onen „první křesťanský císař“, pozemský patron všech křesťanů, zapříčinil, že církev rychle přešla ze situace, kdy se čest jejich biskupů, dříve nabytá mučednictvím, nyní spojila se ctí pozemskou. Náhle byli *církevní vůdcové u císařského stolu a mezi dvorními rádci.*²⁷⁸ Konstantin obdaril církev majetkem i vlivem. Budoval kostely, osvobodil klérus od daní a udělil jim specifický občanský status.

²⁷⁶ Eusebios, X,9.

²⁷⁷ Tím ho učinil římský císař Theodosius v r. 380.

²⁷⁸ Srov. Haight I, str. 201.

Uložil církvi odpovědnost v péči o chudé a udělil jí pravomoc pro vypořádávání některých občanských sporů. Církev se stala jedním z nástrojů řízení společnosti, její pletivo se tak se společností začalo neoddělitelně svazovat.

Konstantin se pokusil usmířit strany vtažené do donatistického konfliktu a poté, co jím svolaný koncil v Arles neuspěl, přistoupil k řešení silou. Byl to také on, kdo svolal ekumenický Nicejský koncil, měl osobní zájem na vyřešení ariánských sporů a těsně sledoval jednání koncilu. Dalo by se říci, že s ním teologie vstoupila do středu společnosti, *pod vládou Konstantina se ortodoxie stala císařským ideálem.*²⁷⁹

Popsaná změna nezůstala již v průběhu čtvrtého století bez následků pro sebe-vědomí a aktivity církve. Římszí biskupové Damasus (366-384) a Sirikus (384-399) představují růst toho, co lze nazvat papežskou mocí a autoritou. Papež Damasus měl extravagantní charakter, rád a okázale ukazoval své bohatství a asi jako první z římských biskupů spojil křesťanství se starou římskou imperiální pýchou. Se Sirikem narostla církevní administrativa a byrokracie. Sirikus psal dopisy biskupům v Galii a Španělsku stejným tónem, jaký používal pro své sufragánní biskupy, tedy ve stylu císařské kanceláře, včetně varování pro případ neposlušnosti.²⁸⁰ Tento „papež“ začal uplatňovat svou autoritu v církvi po celé Evropě novým způsobem, zjevně odvozeným od císařské autority uplatňované ve společnosti jako celku.

Od čtvrtého století se tak spojení církve a státu začalo prakticky uskutečňovat a pád římské říše poté znamenal zásadní otřes celého křesťanství, navyklého už žít v tomto paradigmatu. Po období hledání a zmatků se idea vrátí s novou silou a její realizace nabude vrcholu (viz odst. 6.3.1).

5.3.2 „Skrytá“ katolická církev v Československu v období komunistické totality

Poté, co v r. 1948 uchopili v Československu moc komunisté, trvalo asi rok, kdy se nový režim rozhodl k systémovým opatřením proti katolické církvi.²⁸¹

²⁷⁹ Haight I, str. 202.

²⁸⁰ Haight I, str. 208.

²⁸¹ Viz Petr Fiala, Jiří Hanuš, *Skrytá církev – Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. CDK, Brno, 1999; Jiří Hanuš, *Skrytá církev po dvaceti letech*. In: Erwin Koller a kol. (ed),

Tu považoval za svého vážného nepřítele kvůli odlišné ideologii i jejímu vatikánskému ústředí. Po určitém váhání a bezvýsledných počátečních jednáních se na jaře 1949 komunisté odhodlali k systematickému a tvrdšímu postupu. Začali pracovat na tom, aby katolickou církev zbavili vlivu na věřící, podrobili ji úplně státní kontrole a podřídili svým záměrům. Měla být vytvořena národní katolická církev bez vazeb na zahraniční ústředí, eliminován vliv samostatně smýšlejících biskupů, kněží a řeholníků (katolických elit) a zlikvidován pestrý katolický život škol, spolků, bratrstev a komunit. Základem byl boj proti Vatikánu, který se stal symbolem všeho náboženského zla.²⁸² V r. 1949 byly přijaty zákony o hospodářském zabezpečení církví, které podpořily státní dohled a kontrolu. V r. 1950 komunistická moc díky akcím „K“ a „R“ rozvrátila většinu řeholního života katolické církve.

Zdálo by se, že katolická církev, zvyklá řadu století na pozici státní církve nebo alespoň respektované entity ve společnosti, neměla předpoklady k návratu do pozice „církve proti státu, stát proti církvi“, jak jsme ji identifikovali v odst. 5.2.1 v NZ nebo našli v prvních staletích života církve před Konstantinem. Katolická církev ovšem ze své novější historie měla i jiné zkušenosti: tak v Japonsku se v 17. – 19. století musela církev stáhnout do podzemí, podobně tomu bylo v 20. století v Mexiku nebo Číně. V katolické církvi měl dlouhou tradici také proud, který bychom mohli nazvat „stahování se z většinového katolického paradigmatu“. Mám na mysli dlouhou tradici alternativ v katolické církvi, která periodicky vytvářela církevní paralelní kulturu či dokonce anti-kulturu - (kláštery, žebravé řády, milenalistická a reformní hnutí). V desetiletích před vznikem československé skryté církve lze mezi takovou vnitrokatolickou antikulturou zmínit tzv. Hnutí dělnických kněží (*Mission de France*)²⁸³ původem z Francie nebo příbuzné křesťanské hnutí dělnické mládežnické JOC (*Jeunesse ouvrière chrétienne*). Ordinovaní služebníci v tomto hnutí pracovali

Zradené proroctvo - Československá podzemní církev mezi Vatikánem a komunizmom. Vydavatelství Michala Vaška, Prešov, 2011 (v práci citováno dále jako ZP).

²⁸² Srov. Hanuš, *Skrytá církev...*, str. 125.

²⁸³ Viz *Vlastní pravidla Mission de France*. In: *Getsemany* 3, 1/1991; Jan Konzal, *Znovu o Mission de France*. In: *Getsemany* 8, 7/1991; Dominique de Rivoyre, *Dělniční kněží: luxus pro církev?* In: *Getsemany* 56, 11/1995.

jako dělníci v občanském povolání – věc stěží myslitelná pro většinu katolického kléru tehdejší doby, toto se ovšem stalo jednou z inspirací pro skrytou církev v Československu.

Další z tradic, kterou „skrytá církev“ uplatnila, byla tradice „malých skupinek“. Jeden z inspiračních zdrojů představovalo působení Tomislava Kolakoviče na našem území.²⁸⁴ Tento chorvatský kněz (vlastním jménem Poglajen) vystupuje z dostupných pramenů jako téměř legendární osoba. Kromě USA, Číny, Indie, Ruska a mnoha evropských zemí²⁸⁵ působil od r. 1943 aktivně na území Slovenského štátu a také v poválečném Československu. Jeho charismata zahrnovala schopnost iniciovat „malé kroužky“ křesťanů, někdy známé pod názvem Rodina.²⁸⁶ Pod vlivem Kolakoviče např. G. Bulanyi organizoval malá společenství v Maďarsku²⁸⁷ a stejným směrem Kolakovič inspiroval i řadu lidí na Slovensku.²⁸⁸ V r. 1945 inicializuje také pražský kroužek Rodiny.²⁸⁹ Kolakovič se ale dokázal pohybovat také ve vysokých patrech politiky, byl v těsném kontaktu s Tisem a slovenskými biskupy s cílem vytvořit určitý odstup jak od nacismu, tak hrozícího komunistického nebezpečí. Pro slovenskou biskupskou konferenci vypracoval v r. 1944 materiál *Pastorace pro těžké časy*, ve kterém navrhl vytvořit paralelní církevní strukturu dříve, než začne pronásledování.²⁹⁰ Kolakovičova kombinace (a) aktivního a angažovaného křesťanství, (b) spirituality malých skupin, vyžadujících aktivní zapojení neordinovaných křesťanů i *samostatnost v myšlení a rozhodování*,²⁹¹ (c) ochoty

²⁸⁴ Václav Vaško, *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce. Díl I*. Zvon, Praha, 1990, str. 96-103; Jozef Murin, *Skrytá církev na Slovensku*. In: *Getsemany* č. 196, 7-8/2008.

²⁸⁵ Srov. Vaško, *Neumlčená I*, str. 103.

²⁸⁶ Vaško, str. 97.

²⁸⁷ Srov. ; György Bulanyi, *Jít beze zbraně*. In: *Getsemany* č. 41, 6/1994.

²⁸⁸ Např. Vladimíra Jukla. Srov. Vladimír Vaško, *Profesor Kolakovič – mýty a skutečnost*. In: *Revue Impulz*, 3/2006.

²⁸⁹ Srov. Vaško, *Neumlčená I*, str. 100. Mezi prvními členy patřili Josef Zvěřina a Růžena Vacková.

²⁹⁰ Srov. Vaško, *Neumlčená I*, str. 83.

²⁹¹ Vaško, str. 97.

a připravenosti k organizování církve v podzemí i (d) osobní statečnosti a příkladu se jevila pro další vývoj skryté církve v Československu významnou inspirací.

V prvních měsících po komunistickém převratu v únoru 1948 nelze hovořit o bezprostředním vzniku „skryté církve“ jako nějaké vnitrocírkevní antikultury – vznik skryté církve iniciovali samotní církevní představitelé. Katolická církev se nechtěla některých svých aktivit vzdát (třeba svobodného hlásání evangelijní zvěsti nebo výchovy kněží podle vatikánských směrnic) a kromě hledání modu vivendi svého veřejného působení hledala i možnost, jak je konat skrytě, „v podzemí“, aby o nich státní moc nevěděla. Skrytá církev tak vznikla „organizačně“ na základě úlev (tzv. *speciálních opatření k výkonu moci*) z Kodexu kanonického práva, které získal biskup Trochta od Pia XII. při své návštěvě Vatikánu v listopadu 1948.²⁹² Podobné úlevy zvané „mexické fakulty“ udělil dříve Pius X. mexické církvi na začátku 20. století v době již zmíněného jejího pronásledování. Pokyny umožnily vytvořit alternativní církevní hierarchii, sloužit mše mimo kostelní prostory, umožnily tajné studium teologie i tajná svěcení. Od začátku 50. let pak vznikla světitelská linie, která vedla od rožňavského biskupa Róberta Pobožného přes další slovenské jezuity až k Janu Blahovi a nakonec k nejznámějšímu z biskupů skryté církve, Felixu Davidkovi. Ten pak sám vysvětil 17 dalších biskupů.²⁹³ Postupně vznikající skrytá struktura církve zahrnovala nakonec desítky biskupů a kněží a tvořily ji různé početné skupinky věřících, jejichž aktivity jako modlitby, svátostný život, vzdělávání nebo publikační činnost probíhaly v utajení, mimo struktury společnosti i mimo struktury a prostory veřejné části církve.

Skrytá církev jako alternativní struktura veřejné katolické církve působila v modu oddělení se od společnosti. Ten jí umožnil teologicky promyslet a prakticky realizovat mnohé, co se jeví dodnes pro českou nebo slovenskou katolickou církev výzvou.²⁹⁴ Modus „oddělení od společnosti“ byl ovšem realizován typicky tak, že skrytá církev nevyhledávala otevřené třecí plochy

²⁹² Hanuš, str. 126.

²⁹³ Fiala a Hanuš, str. 125.

²⁹⁴ Možná nejvýraznějším teologickým dědictvím československé skryté církve je „komuniální eklesiologie“, která byla teoreticky propracovaná i prakticky uplatňovaná v okruhu skryté církve vytvořeném kolem Jana Konzala a Pavla Hradilka. Nelze ovšem

v úrovni občanské nebo politické.²⁹⁵ Cílem bylo uchránit funkčnost této paralelní církevní struktury vůči jí nepřátelské státní moci.

5.4 Shrnutí

Raná novozákonní církev, vnímaná jako „židovská hereze“ nebo podezřelé nové náboženství, hledala svůj vztah ke společnosti leckdy pod tlakem a v konfliktu s majoritní židovskou a později řecko-římskou kulturou. To ji logicky stavělo do situace menšího nebo většího napětí vůči společnosti i do stavu otevřeného nepřátelství. Takové polohy lze na novozákonní ploše dobře nalézt. Naopak v NZ nenajdeme doklad těsné a synchronní spolupráce se společností. Přesto se taková praxe později v dějinách prosadila. Její počátek jsme hledali v konstantinovském převratu církve ve čtvrtém století. Postupem času byla církev donucena realizovat i zcela opačné módy svého fungování, jeden příklad jsme letmo načrtli popisem činnosti skryté katolické církve v období komunistické totalitní moci v Československu.

Pokud použijeme terminologii Richarda Niebuhra,²⁹⁶ můžeme se ptát, zda Kristus má být Kristem naší kultury, zda se Kristus s kulturou mívá, nebo zda stojí principiálně proti sobě. Jak silně se mají křesťané provázat se společností kolem sebe, aby dostáli výzvě být solí země (Mt 5,13)? Dějiny církve znají místa na obou pólech pomyslné osy tohoto vztahu. Pokud církev je nepřitelem společnosti, hrozí její zánik, který se na první pohled nejeví cílem, který by církev měla sledovat a vyhledávat. Vnímáme-li ale církev jako teologicky ustavenou entitu, nikoli jen jako hmatatelnou entitu popisovanou druhým jazykem

tvrdit, že československá skrytá církev obecně prosazovala komuniální eklesiologii (pace Erwin Koller, *Skrytá církev – kameň úrazu*, ZP, str. 38). Naopak myšlenkový okruh svázaný s biskupem Felixem Davidkem se může z vnějšího pohledu dnes jevit jako relativně klerikální. Po listopadovém převratu r. 1989 se ukazovalo s postupem času, že ze strany představitelů veřejné katolické církve není o uplatnění zkušeností i představitelů dřívější „skryté církve“ zájem; vůči představitelům skryté církve pak uplatnila i mocenské postupy. Blíže viz Hanuš, *Skrytá církev po dvaceti letech*, ZP, str. 124-136.

²⁹⁵ Obvinění proti řadě představitelů skryté církve tak bývala vykonstruovaná (Jan Konzal, Fridolin Zahradník a další).

²⁹⁶ Viz str. 77.

sociologie nebo religionistiky,²⁹⁷ lze se ptát, jaký osud je vlastně pro ni „kristovsky přiměřenější“. Zdá se mi, že propojení církve a společnosti představovalo a představuje pro církev obecně vzato neúměrné riziko. Pokušení moci a etablování se prostřednictvím aktuální společnosti se dle mého soudu jeví scestím, které vede k umenšení evangelijní zvěsti a schopnosti žít církev jako eschatologické znamení přicházejícího Božího království, které z tohoto světa není. Církev má být jistě znamením lásky a naděje světu, solí země, ale na dynamické ose pohybu mezi splynutím se společností a vyčleněním se z ní má hledat spíše polohu dále od prvního pólu. Církev může jít jistě kus cesty spolu se společností. Mělo by tomu ale patrně být vždy případ od případu a programově těsnému provázání se společností se má církev bránit už proto, že pro tuto pozici nemá novozákonně doložitelné genetické vybavení. Propojení církve a společnosti spolu nese nejen nebezpečí, že se církev stane nástrojem státu. Přináší i nebezpečí, že církev si začne přivlastňovat atributy „nebeské moci a slávy“ pozemským způsobem. Znamení nebeské moci a slávy církve prezentované skrze pozemská znamení moci a slávy však přímo odporuje novozákonní křesťanské zvěsti.²⁹⁸

Tím jsme dostali k další ose hledání rovnováhy v životě novozákonní církve.

6 Církev mezi mocí a bezmocí

6.1 Úvod

V této kapitole míním „moc a bezmoc“ církve vnitrocírkevně, bez přímé vazby na intenzitu a polaritu vztahu církve a společnosti, kterým jsme se zabývali v předchozí kapitole č. 5. Otázka společenského dosahu uplatnění takové „vnitrocírkevní“ moci zde samozřejmě nemůže zcela ustoupit, v období vrcholného středověku (viz kap. 6.3.1) byl praktický dosah vnitrocírkevní

²⁹⁷ Viz str. 10.

²⁹⁸ Srov. Mt 6,13; 7,29; 10,42n; 20,25; Sk 1,8; 8,10; 2Ko 12,10 atd.

moci zcela jiný, než u hrstky křesťanů pokoušejících se žít svou víru pod nadvládou moci římské. Primárně zde ale mám na mysli to, co lze podle Mt 16,19 opatrně nazvat „mocí klíčů“, mocí svazovat a rozsvazovat v církvi a pro církev.²⁹⁹ Takovou moc klíčů pojímám jako autoritativní uplatnění určité hmatatelné moci v církvi na základě teologického odůvodnění. Jestliže například v 1K 3,9 apoštol Pavel nazývá korintskou církev *Božím polem* a *Boží stavbou*, mohli bychom se ptát, jakouže autoritou nebo mocí³⁰⁰ klíčů či nástrojů moci uplatnil (či měl uplatnit) Pavel nebo korintská obec sama, aby toto Boží pole a Boží stavba byla praktickým způsobem potvrzena, hmatatelně ochráněna. Otázku ale míním posunout ještě dále: Dařilo se novozákonní církvi tu či onu „moc klíčů“ nalézat a uplatňovat, nebo se přes sebe-vědomí takové moci naopak novozákonní církev ocitla ve stavu nějaké hmatatelné vnitrocírkevní bezmoci? Připomenu, že zde nemám na mysli situaci destruktivního uplatnění

²⁹⁹ Pro úplnost dodejme, že určitá „moc klíčů“ nemusí být podle některých představ svázaná s mocí čistě vnitrocírkevní, ale část této moci klíčů vůči církvi může být uplatňována i zvnějšku. Citujme Huldrycha Zwingliho: *Pro viditelnou církev je tedy nutná určitá vrchnost, neboť k ní patří mnozí neposlušní a odbojní, kteří nemají žádnou víru a nedělali by si nic z toho, kdyby byli i stokrát z církve vyloučeni. Proto je nutná tato vrchnost, ať již je to kníže nebo nějaký přední lid, kteří by nestydatě hříšníky trestali. Neboť vrchnost nenosí meč nadarmo. Protože církev má pastýře, čímž, jak je vidno z Jeremjáše (kap. 23), mohou být myšlena i knížata, je jasné, že církev bez vrchnosti je neúplná. Jsme tedy vzdáleni toho, nejkřesťanštější králi, abychom před vrchností utíkali nebo ji považovali za špatnou, jak nás někteří pomlouvají, nýbrž spíše učíme, že vrchnost je nutná k tomu, aby zdokonalovala tělo církve.* (H. Zwingli, *Erklärung des christlichen Glaubens, gerichtet an Koenig Franz von Frankreich*. Cit. dle O. Semmelroth, *Tajemství církve a její služba*. In: *Wurzburský kurs teologie*, I. 17, str. 893.)

³⁰⁰ Domnívám se, že „moc“ od „autority“ nelze příliš úspěšně metodicky rozlišit (pace Haight, str. 340). Obojí vnímám ve smyslu „schopnost učinit někoho poslušným“. Míru uplatnění „svobody“, kterou bychom mohli měřit rozdíl mezi „mocí“ a „autoritou“, nelze totiž nikdy stanovit objektivně, je vždy věcí tajemně subjektivní na obou stranách. Podobně tak vnímám vyjádření typu *Církev je vybudována na základě svobody svých členů* (O. Semmelroth, str. 866.) jako vyjádření teologického ideálu. Používám proto v této kapitole výhradně pojem „moc“, pod kterým zde ovšem zahrnuji případy, kdy křesťan přijímá to či ono od své „autority“ bez vědomí mocenského podřízení se takové autoritě. Takto postupuji v této kapitole, v konkrétní praxi je ovšem zásadní, zda představuje v daném případě poslušnost vůči nějaké „duchovní autoritě“ pomoc při nasměrování lidské svobody plodným směrem nebo podlehnutí její dominanci a mocenským nástrojům.

státní moci vůči církvi, ale míru, se kterou novozákonní církev vnímala či nevnímala potřebu a oprávnění uplatnit svou „teologickou moc klíčů“ hmatatelným způsobem v rámci sebe samé. K otázce patří i to, zda novozákonní církev byla při takovém uplatňování moci klíčů úspěšná. Jestliže vyústění životního příběhu Ježíše z Nazaretu lze interpretovat spíše jako moc bezmocného, lze se ptát, zda má novozákonní církev „za každou cenu“ uplatnit svou moc klíčů pro udržení své identity nebo zda může přijmout alespoň pro nějaké situace také „praktickou bezmoc svých klíčů“. Kalvín např. bojoval za moc exkomunikace, jakkoli ji svými řády vymezoval a pořádal a hájil ji jako součást duchovní moci církve.³⁰¹ Lze Kalvínem ovlivněnou praxi exkomunikace ze ženevské církevní obce³⁰² prostřednictvím instituce tehdejší konzistoře novozákonně obhájit?

Na novozákonní ploše jistě nechybí řada ilustrací duchovní bezmoci, kdy moc klíčů lze nalézat jen paradoxně skrze víru v moc bezmocných (viz odst. 6.2.1). Možná s určitým překvapením však v NZ nacházíme i doklady silného duchovního sebe-vědomí novozákonní církve s „hmatatelným“ uplatněním moci klíčů. Takový projev moci novozákonní církve v krajních případech vede ke smrti těch, na které moc klíčů křesťanské církve dopadla (viz odst. 6.2.2).

V historické ilustraci představíme období vrcholného středověku, kdy se Řehoř VII. rozhodl uplatnit „moc klíčů“ v rozsahu předtím nebývalém (viz odst. 6.3.1). Taková moc klíčů vrcholící v monarchických tendencích je ovšem spíše protipólem osy, po které se církev jako celek v dějinách reálně pohybuje. Z historie české církve vezmeme příklad tradice *Tichých v zemi* jako ilustraci opačného pólu církevní bezmoci vnímané s nadějí v Boží moc (viz odst. 6.3.2). V prvním případě sledujeme záměr moc církevních klíčů rozprostřít nad celým světem, v druhém případě pozorujeme bezmoc jedné církve se z takové představy vymanit.

³⁰¹ Srov. Haight II, str. 126.

³⁰² Praxe exkomunikace v Kalvínově Ženevě se jeví ovšem umírněná. Srov. Haight II, str. 126.

6.2 Novozákonní východiska

6.2.1 Bezmoc novozákonní církve

6.2.1.1 Bezmoc Ježíše z Nazaretu jako typus bezmoci církve?

List Fp charakteristicky vyznává víru novozákonních křesťanů, podle které Bůh Ježíše z Nazaretu *ponížil* (ὕπερῴψωσεν) *nade vše a dal mu jméno, které je nad každé jméno* (Fp 2,9). O verš dříve ovšem najdeme konstatování nevábneho vyústění Ježíšovy životní cesty: *Ponížil se, stal se poslušným až k smrti, a to smrti na kříži*. Teologickým jazykem vyznaná moc Ježíše Krista zde sousedí s konstatováním hmatatelné bezmoci Ježíše z Nazaretu na konci jeho životní pouti. Hmatatelnost bezmoci Ježíše z Nazaretu je zřejmě dobře ověřitelná:

- Ježíš nedosáhl naplnění svého životního programu. Boží království, které hlásal (srov. odst. 3.2.1), se nestalo za jeho života naplněnou realitou a Ježíš se s tímto musel vyrovnávat (srov. Mk 14,3).
- V kritických okamžicích byl Ježíš podle všeho opuštěn svými nejbližšími, se kterými předtím sdílel svou náboženskou vizi a naděje (srov. lapidárně v Mk 14,50 – *Všichni ho opustili a utekli*).
- Ježíš zakoušel, že ani rozhodující vůdčí osobnosti židovstva (srov. Mk 14,63 aj.), ani „lid země“ (srov. Mk 15,3 aj.) Ježíšovo *evangelium* nepřijali.
- Z pohledu židovského náboženství umíral Ježíš *pověšen na dřevě* jako prokletý náboženský vyvrhel (srov. Ga 3,13; Dt 21,23).
- V pohledu římské společnosti klesl Ježíš na nejnižší dno – umíral ukřižováním, tedy smrtí provinivších se otroků, započten i reálně umístěn mezi zločince (L 23,33; L 22,37; srov. také Mt 27,35 aj.).
- Ježíšova moc nad zlem, dříve zjevná (srov. Mk 1,27 atd.), se nyní ukázala nedostatečnou pro to, aby zachránila před smrtí jeho samotného (srov. Mk 15,31).
- Mezi Ježíšem z Nazaretu a jeho vlastní rodinou vzniklo napětí, které zřejmě za Ježíšova života nebylo smířeno (srov. Mk 3,21.31-34; 6,4).

- Je myslitelné, že u Ježíše z Nazaretu těsně před jeho smrtí mohlo dojít k jakémusi zhroucení jeho osobní spirituality. Ježíšův důvěrný vztah s Bohem jako Otcem milosrdným se mohl zlomit do podřízení se přísnému a vždy oprávněnému soudci všech lidí (Mt 27,43-46 a L 23,46).

Jestliže můžeme být na základě uvedeného výčtu přesvědčení o bezmoci člověka Ježíše z Nazaretu před svou smrtí, lze současně říci, že novozákonní plocha tuto skutečnost široce akceptuje:

- Líčení synoptiků včetně zřejmě nejstaršího Markova, ze kterého jsme v příkladech výše citovali, uvedené skutečnosti bez obalu konstatuje. Stejně téma zaznívá i ve Sk (1,3; 7,56 atd.).
- Pro apoštola Pavla je hmatatelná bezmoc Ježíše Krista a ztotožnění se s ní jedním ze základních opěrných bodů jeho teologie, srov. výše uvedený citát z hymnu z druhé kapitoly listu Fp (srov. také 1K 1,23 aj.).
- Janovské texty zpracovávají téma Ježíšova utrpení specificky – zdá se, že v pašijovém příběhu nadzemská sláva, která z Ježíše září, nepripouští pozemské utrpení.³⁰³ O to více zde vystupuje Ježíšova bezmoc při jeho evangelizačním úsilí, srov. zejm. J 6,66 aj. Dále se zdá, že poté, co janovské církve zakusily na sobě bezmoc vedoucí až k jejich devastaci, změnil se i v tomto kruhu pohled na celou věc – k tomu blíže odst. 6.2.1.3.
- Pastorální epištoly téma Ježíšovy bezmoci rovněž akceptují, srov. 2Tm 2,11-12 apod.
- Podobné přijetí nacházíme i v okruhu listu Kol/Ef (srov. Ko 1,24 aj.).
- Pro list He je Ježíšovo bezmocné utrpení jedním z hlavních témat (srov. He 2,7.9.10 atd.).
- Z obecných epištol zmiňme alespoň 1Pt (1,11; 2,24).

³⁰³ Srov. např. Richard Bauckham, *Gospel of Glory*, Str. 63nn.

- Pro Zj je charakteristické téma Ježíše jako obětovaného Beránka, viz např. Zj 18,8, kde zachránění jsou zapsáni v knize tohoto *zabitého* Beránka.

Obecné akceptování Kristovy hmatatelné bezmoci vůči utrpení a smrti je v NZ fundamentálním teologickým počinem raného křesťanstva. Lidská bezmoc a vše, co ji provází, se pak ani v životě novozákonního křesťana nemusí vytěšňovat, ale přijímá se do příběhu života člověka a církve. Lze pak vskutku říci, že *utrpení Kristovo povolalo komunitu k tomu, aby vznikla*.³⁰⁴ Díky typologii bezmocného Ježíše mohou a mají být stávající bezmoci a utrpení novozákonní církve interpretována jako utrpení *spolu s ním* (srov. Ř 8,17). Už jsme zmínili, že podle 1Pt mají křesťané s utrpením přímo počítat a vlastně tomu mají být rádi – život bezmocně trpícího křesťana je křesťanským standardem (1Pt 2,20; 4,13; 5,1.9.10 apod.). V 1Pt se ovšem utrpení zřejmě váže především na vnější tlak ze strany společnosti. Pokud chceme v této kapitole mít na mysli „bezmoc vnitrocírkevní“, můžeme k tomu poznamenat, že otázku bezmoci z důvodů vnitřních a vnějších nelze od sebe vždy chirurgicky oddělit (Srov. Mk 6,4). V následujících dvou ilustracích o ryze vnitrocírkevní bezmoci novozákonních křesťanů ale jistě hovořit lze.

6.2.1.2 Vnitrocírkevní bezmoc apoštola Pavla

Než přejdeme k popisu „vnitrocírkevní bezmoci apoštola Pavla“, chci nejprve stručně uvést, jak Pavel teologicky zpracovává Kristovo utrpení na individuálnější rovině a vztahuje ho na sebe do teologického celku Boží moci jednající v lidské bezmoci. Možná nejuvýstižnější ilustrace obsahuje 2K, čteme zde: „*Stačí ti má milost, neboť má moc se dokonává ve slabosti*“ (2K 2,19). Největší projev lidské bezmoci – smrt – už vlastně projevem bezmoci není, protože život, jak ho známe, už vlastně život není, a smrt, jak ji známe, není smrtí: *Stále nosíme na svém těle Ježíšovo umírání, aby byl na našem těle zjeven i Ježíšův život* (2K 4,10). Život je vlastně stálé vydávání na smrt (2K 4,11), nezáleží na bezmoci „vnějšího člověka“, ale na síle toho vnitřního: *i když náš vnější člověk* (ὁ ἕξω ἡμῶν ἄνθρωπος) *chátrá, ten vnitřní* (ὁ ἔσω) *se však den*

³⁰⁴ Christopher R. Hutson, *Ecclesiology in the Pastoral Epistles*. HNTC, str. 196.

ze dne obnovuje (2K 4,16). Síla takového přesvědčení spočívá ve spojení plného přijetí hmatatelné bezmoci až do krajnosti a její teologické interpretace ve světle Kristova vzkříšení. Bezmoc je reálná, ale je cestou zjevení Boží moci, podobně jako se tomu stalo v příběhu smrti a vzkříšení Ježíše Krista. Pavel dokonce uvádí v 2K 12,10 (zde ale patrně s nádechem polemické hyperboly): *Proto mám zálibu v slabostech, v zlém zacházení, v tísních, v pronásledováních a úzkostech pro Krista. Neboť když jsem slabý, tehdy jsem mocný.*

„Vnitrocírkevní“ charakteristika Pavlovy bezmoci se opírá o konkrétní interpretaci Pavlovy životní dráhy v dějinách raného křesťanstva, kterou můžeme stručně popsat takto:³⁰⁵

- Pavel po své konverzi začal působit jako misionář církve v Antiochii a víceméně v souladu s jejími představiteli realizoval svou „první misijní cestu“ či „misii z Antiochie“ (srov. Sk, kap. 13 a 14).
- Díky svému důrazu na ospravedlnění z víry se na „apoštolském koncilu“ dostal do sporu s křesťany z *Judska* (Sk 15,1nn, srov. Ga 2 - šlo o křesťany z okruhu jeruzalémské církevní obce). Ti naléhali, aby se noví křesťané de facto nejprve stali židy, tj. přijali obřízku a dodržovali i další rituální náležitosti, kterými židovstvo vyjadřovalo vědomí svého vyvolení Hospodinem. Spor byl rozřešen zřejmě víceméně k Pavlově spokojenosti – noví křesťané už nemusejí přijímat výsostné prvky židovské identity.
- V dalším se ukázalo, že řešení sporu mnozí z *Judska* nepřijali za své. Ukázalo to spor Pavla s lidmi *od Jakuba* (Ga 2,11-21), tentokrát ohledně společného stolování křesťanů ze židů a z nežidů. Nároky těchto lidí od Jakuba lze chápat: naléhali patrně na to, že pokud již ustoupili v tom, že křesťané se nemusejí stát nejprve židy, nemusí to ještě znamenat, že židokřesťané musejí nutně židy přestat být, včetně ústupků ohledně dodržování rituální čistoty. Pavel ovšem takový názor vnímá jako ohrožení pravdy svého evangelia,³⁰⁶ které nabízí spásu všem, nikoli jen

³⁰⁵ Zde sleduji linii z Dunn, BJ, str. 416-496.

³⁰⁶ Viz odst. 3.2.2.

Židům, protože Boží milosrdenství k záchraně je dostupné skrze smrt a vzkříšení Ježíše Krista všem, kteří uvěří.

- Ke smíření mezi Pavlem a lidmi od Jakuba nedošlo a židokřesťanští *falešní apoštolové* poté způsobili Pavlovi mnoho trápení a v jím založených obcích mnoho neklidu. To naznačuje řada míst v jeho dopisech (Ř 16,17-18; Ga 1,7; 2,4; 5,12; 1K 9,1nn; 2K 11,13.20.26; Fp 3,2 aj.). Pavlova „Egejská misie“ (tradičně označována jako druhá a třetí misijní cesta, Sk 16-20) je již Pavlem a jeho spolupracovníky realizována v napětí s církví v Antiochii. Nelze přitom říci, že by Pavel o smíření s Jeruzalémem neusiloval, naopak. Jeho sbírka pro Jeruzalémské chudé, organizována s velkým rozmachem (srov. 2K 8-9 aj.) byla však podle všeho přijata přinejlepším vlažně a pokud Pavel slyšel od Jakuba slova tak, jak je zaznamenal Lukáš ve Sk 21,20 (*Vidiš, bratře, kolik tisíc Židů uvěřilo a všichni jsou horlители pro Zákon*), muselo to pro něj znamenat studenou sprchu. Lukáš ve svém líčení Pavlova zajetí a cesty do Říma naznačuje také to, že Pavlovi jeruzalémští souvěrci se Pavla nezastali (srov. Sk 21).

Pavel, onen *apoštol národů* (srov. Ř 11,13), se v tomto kontextu jeví ve vztahu k vlivné mateřské jeruzalémské obci jako vnitrocírkevní disident, který neprosadil svou církevní vizi. Do svých pout se podle všeho dostal díky svým židovským bratřím, mezi nimiž ovšem křesťané nejspíše nechyběli (srov. Sk 21,27-36). Takové zážitky jistě vedly k rozvoji Pavlovy „teologie života skrze smrti“ až k jeho možná nejmladšímu dopisu křesťanské obci ve Filipech,³⁰⁷ kde Pavel napíše (Fp 3,10-11): *...abych poznal jej [Krista] a moc jeho vzkříšení i účast na jeho utrpeních. Připodobňuji se jeho smrti, zda bych nějak nedospěl ke vzkříšení z mrtvých*. Podle kontextu (Fp 3,1-9) je tato zkušenost bezmoci v tomto světě opravdu „vnitrocírkevní“, vztažená na *špatné dělníky* (Fp 3,2) - bratry křesťany.

³⁰⁷ Tento dopis byl snad napsán z římské vazby, srov. Dunn, BJ, str. 512.

6.2.1.3 Bezmoc janovských církví a jejich presbytera Jana

V této kapitole využívám kromě výchozích pramenů³⁰⁸ i vlastní dřívější zkoumání.³⁰⁹ „Janovské“ církve, tedy ty, které patří do okruhu adresátů Janova evangelia a listů 1J, 2J a 3J, jsou pro novozákonní exegezi zdrojem poznání o napětích, *láskách a nenávistech*,³¹⁰ které novozákonní církev prožívala. *Presbyter Jan* (srov. 2J 1,1; 3J 1,1), předpokládaná autorita tohoto okruhu sborů,³¹¹ byl podle všeho bezmocným pozorovatelem situace, kdy „jeho“ církve byly rozvráceny *falešnými proroky* (1J 4,1) a musel pozorovat s posmutnělým údivem, jak se tyto obce štěpí a rozpadají.

Osud janovských obcí byl poznamenán dramatickými okolnostmi již před touto krizí. Patřili mezi křesťany, kteří si byli vědomi svých židovských kořenů a chtěli zůstat loajální židovstvu.³¹² Po pádu Jeruzalémského chrámu byli však ze strany reformující se židovské synagogy označeni jako heretici a ze společenství židovstva vylučováni.³¹³ Tato situace *vyhánění ze synagog* musela vyvolat bolestný smutek (J 9,22; 16,2; srov. J 1,11) a mohla být jedním z důvodů pozdější roztržky uvnitř janovských sborů.³¹⁴ Zaposlouchejme se nyní do ozvěny schizmatu, které v janovských obcích proběhlo:

³⁰⁸ Zejména Raymond E. Brown, *The Community...* Dále Stephen S. Smalley, *1,2,3 John*. WBC, 1984.

³⁰⁹ M. Šály, *Církev obecných epištol*. Diplomová práce, ETF UK, Praha, 2011.

³¹⁰ Brown, *The Community...*, podtitul: *Život, lásky a nenávisti jedné církve novozákonní doby*.

³¹¹ O povaze „moci klíčů“, tedy o formě uplatňování autority presbytera Jana v rámci církevních obcí v jeho dosahu, lze s těžší říci něco konkrétního. Jednalo se asi o autoritu neformální, jak o tom svědčí konečně i „bezmocná“ Janova reakce na rozvratníky v jeho obcích (viz níže). Brown předpokládá (Srov. R. Brown, *The Community...*, str. 94), že presbyter Jan mohl být autorem všech tří janovských listů, což nemusí být jednoznačné. Na rozdíl od 2J a 3J je 1J spíše traktát než osobní poselství a v 1J není autor nikdy explicitně zmíněn.

³¹² Srov. Smalley, str. xxiii.

³¹³ Vycházím zde z následujícího datování: aktivita „ješivy“ v Jabne, ústící k rozhodnutí o (de facto) vyloučení křesťanů ze synagog jako nepravověrných (*minim*) cca 85, Janovo evangelium cca 90, janovské listy 1J – 3J cca 100.

³¹⁴ Zatímco Brown (*The Community...*) hovoří o dvou skupinách stojících proti sobě v rámci janovských sborů, je možné, že situace byla složitější. Zatímco hlavní proud „heterodoxie“ a rozvratu zřejmě mířil ze strany křesťanů uvažujících dokétistickým

1J 2,18-19: *Dítky, je poslední hodina; a jak jste slyšeli, že přichází Antikrist, tak se nyní již objevilo mnoho antikristů; podle toho poznáváme, že je poslední hodina. Vyšli z nás, ale nebyli z nás. Kdyby byli z nás, zůstali by s námi. Ale to se stalo, aby vyšlo najevo, že nejsou všichni z nás.*

1J 4,5: *Oni jsou ze světa, proto mluví věci ze světa a svět jim naslouchá.*

2J 1,10-11: *Přichází-li někdo k vám a nepřináší toto učení, nepřijímejte ho do domu ani ho nezdravte; kdo ho zdraví, má účast na jeho zlých skutcích.*

Omyly rozvrtníků se týkají christologie i etiky. Snižují význam Ježíše z Nazaretu, *jenž přišel v těle* (1J 4,3), předstírají nesprávně, že jsou svobodní od hříchu (1J 1,6.8; 2,4) a obecně vzato nevykazují *lásku k bratřím* (1J 2,9-11; 3,10-24; 4,7-21). Lze u nich hledat podobnosti s gnostiky druhého století,³¹⁵ o něco jistěji ale můžeme uvažovat o jejich dokétistickém směřování. Možná tito falešní proroci (srov. 1J 4,1) byli putující charismatici, kteří se nechávali unášet prorockými vizemi bez vazby na „hmatatelného“ Ježíše z Nazaretu (1J 1,1). Obě strany sporu se odvolávaly na Janovo evangelium (1J 2,4.6.9 aj.), ale oponenti ignorovali širší tradice s ním spojené.³¹⁶ Dá se soudit, že rozvrtníci byli chytrí a vzdělaní - ucítili tep doby, ve které se zřejmě již začala projevat atraktivita gnóze, která v druhém století projevila svou sílu naplno. V Janově evangeliu mohli opory ke svému gnostizujícímu učení a jednání skutečně najít - např. v tom, že křesťané nemají *patřit světu* (J 15,19; 17,16 aj.). Také J 17,3 muselo znít hladivě gnosticky naladěným uším (*A život věčný je v tom, když poznají tebe, jediného pravého Boha, a toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista*), podobně jako J 17,8 (*Neboť slova, která jsi mi svěřil, dal jsem jim a oni je přijali. V pravdě poznali, že jsem od tebe vyšel, a uvěřili, že ty jsi*

a (pre)gnostickým způsobem (viz níže), část příslušníků janovských sborů ve snaze zůstat židovstvu věrni (a zvrátit případně rozhodnutí ješivy?) mohla především umenšovat mesiášství Ježíše z Nazaretu (srov. 1J 2,22; 5,1) a vytvářet pak specifickou *hairesis* židovstva. Ta se vyvinula nikoli křesťansko-gnostickým, ale ebionistickým směrem.

³¹⁵ R. Brown, *The Community...*, str. 105.

³¹⁶ Toto dobře ilustruje Brown, viz *The Community...*, str. 109 – 144.

mě poslal), které se v kontrastu se synoptiky koncentruje na vyslání Syna Otcem, nikoli na jednání Syna na této zemi. Ale presbyter Jan ve svých listech ukazuje, že Janovo evangelium se má brát ve svém celku – pokud představa „nepatření světu“ ústí v libertariánské chování, není to na místě. Křesťané mají žít po vzoru Ježíše, tak jak žil on (1J 2,6). Zůstávání v *pravdě* musí být také závazkem, nikoli jen „realizovanou pravdou“, nelze *nezachovávat přikázání* (1J 2,3-4; 3,22.24; 5,2-3) - to by bylo znovu neoprávněné vůči Janovu evangelium (srov. J 8,31). Pokud si „heterodoxní“ disidenti nárokovali nějaké přímé, zvnějšku nenapadnutelné poznání Boha a Ducha, Jan oponuje eticky: *Kdo říká: 'Poznal jsem ho', a jeho přikázání nezachovává, je lhář a není v něm pravdy* (1J 2,4).

Zdá se, že odpadlíci měli ve své vnitrocírkevní misii u janovských sborů početní úspěch (1J 2,18-19; 4,5). Jan se cítí vůči nim bezradný a bezmocný, nemá žádnou „moc klíčů“, kterou by rozvrat svých obcí mohl napravit. Jeho možná největší hořkost souvisí s hýčkaným pojmem *láska* Janova evangelia (nachází se zde 37x). Ten nyní rozvratníci zneužívají, jak čteme v 1J 4,19-20: *My milujeme, neboť on první miloval nás. Řekne-li někdo: 'Miluji Boha,' a přitom nenávidí svého bratra, je lhář. Vždyť kdo nemiluje svého bratra, kterého viděl, nemůže milovat Boha, kterého neviděl.* Bolí ho, když různí ambiciózní Diotrefové (3J 9), kterých není málo (1J 2,18) narušují koinonii. Presbyter Jan se spolehl na něco, co v praxi jeho naděje neuneslo: ono *nepotřebujete, aby vás někdo učil* (1J 2,24) přiznává, že přišli kontra-učitelé, kteří svou mocí klíčů uspěli.

Presbyter Jan mírní možné dualistické interpretace Janova evangelia (1J 1,5). Mírní dále jeho dokétistické tendence zdůrazňováním významu utrpení. Takový důraz v Janově evangelium nechybí (srov. J 1,29; 10,15 aj.), ovšem nyní se vyskytuje včetně významu kříže už explicitně (1J 5,6; 1J 2,2; 3,16). Je to krev Ježíše, jeho oběť, která nás očišťuje (1J 1,7) a Jan nabízí konkrétní, „hmatatelnou“ interpretaci *lásky*: *V tom je láska: ne že my jsme si zamilovali Boha, ale že on miloval nás a poslal svého Syna jako oběť smíření za naše hříchy* (1J 4,10). Asi nejtvrdší reakci presbytera Jana nalezneme v 1J 5,16, kde alespoň s některými z rozvratníků už nenachází žádnou společnou řeč.

Možná je potřebné díky kolapsu moci jeho klíčů hledat úplně jinde. Pokud přijmeme hypotézu, že 21. kapitola Janova evangelia je pozdějším dodatkem

k Janově evangeliu,³¹⁷ pak na základě prožitého traumatu janovských sborů se „pastorální klíče“ de facto předávají Petrovi (zajisté s dodržováním janovských důrazů lásky, která má být vlastním obsahem Petrova pasení). J 21 pak vlastně uznává vnější bezmoc „ortodoxního“ proudu a s ním spojeného presbytera Jana se prosadit a zachovat jednotu „svých“ obcí. Záchranou pro budoucnost janovských obcí je posun k hmatatelnému. Dříve měl zajišťovat kontinuitu Duch (srov. J 14,18) a spiritualita zůstávání v lásce (J 15,9), nyní vidíme posun k moci klíčů hmatatelné petrovské autority. Nejde zde jistě o akceptaci nějaké presbyterně-episkopální struktury,³¹⁸ reflexi projevu církevní bezmoci do hledání moci jiných klíčů zde ale můžeme nalézt srozumitelně.

6.2.2 Realizovaná moc novozákonní církve

Vydejme se nyní směrem opačným, k situacím, kdy novozákonní moc klíčů byla při jejím uplatnění hmatatelně úspěšná. Příklady lze rozdělit do dvou skupin, na (a) „inkluzivní“ ve smyslu smíření a (znovunabytí) církevní koinonie a (b) „exkluzivní“ v tom smyslu, že po uplatnění k moci klíčů zůstali ti, na které tato moc dopadla, za branami církve.

Mezi inkluzivní případy lze zřejmě uvést 2K 7,6, kdy byl Pavel ve svém sklíčení nad chováním korintského sboru *potěšen příchodem Titovým*, který mu zřejmě referoval o změně smýšlení Korintských a snaze se k Pavlovi přivrátit (2K 7,7).

Moc klíčů ale dopadala v novozákonní církvi často druhým zmíněným směrem:

- Asi nejdrsnější příklad najdeme v Sk 5,1-12. Ananiáš a Safira umírají poté, co nejsou shledáni ve svém chování vhodné pro připojení se ke křesťanské obci. Interpretace se mohou lišit,³¹⁹ nicméně destruktivní

³¹⁷ Srov. Dunn, CI, str. 72.

³¹⁸ Srov. R. Brown, *The Community...* str. 162.

³¹⁹ Zřejmě nejvčetnější vysvětlení navrhuje J. Dunn (Dunn, BJ, str. 183), podle něhož zde jde o starozákonní analogii setkání s posvátným a potřebu respektovat Boží moc, která při setkáním s člověkem je svrchovaná. Novozákonní církev je plná takové Boží moci. Když se s církví setkají ti, kteří nejsou dostatečně této (Božské) svatosti otevření, končí smrtí

dopad moci klíčů moci apoštola Petra nelze v tomto Lukášově líčení pominout.

- Příbuzné místo najdeme v 1Tm 1,19-20: *maje víru a dobré svědomí, jímž někteří pohrdli, a proto ztroskotali ve víře. Patří k nim Hymenaios a Alexandr, které jsem vydal Satanu, aby se naučili nerouhat.* „Vydání Satanu“ lze přes temnost významu tohoto místa patrně nejlépe interpretovat jako vynucený odchod ztroskotanců z ochranného prostoru církve do prostoru mimo ni, který je otevřen Satanu a jeho rejdům.³²⁰
- Podobným způsobem lze interpretovat 1K 5,5: *vydejte takového člověka Satanu k záhubě těla, aby duch byl zachráněn v den Pána Ježíše.* Pavel nad smilníkem (1K 5,1), který se svým činem zřejmě z křesťanské obce podle určitých etických kritérií „vyloučil sám“, vynáší na dálku rozsudek (1K 5,3).
- V pavlovských textech najdeme i další výstrahy, viz 2K 13,2: *Řekl jsem už, když jsem byl u vás podruhé, a když jsem nyní vzdálen, znovu předem říkám těm, kteří zůstali v hříchu, i všem ostatním: až zase přijdu, nebudu nikoho šetřit.* Nevíme, zda a jak k naplnění hrozeb došlo, výstraha však zní jasně.
- Nevíme, zda presbyter Jan splnil svou výstrahu Diotréfovi, že mu *připomene jeho skutky* (3J 10) a celkově vzato jsme texty janovských listů uváděli v předchozím odstavci jako příklad bezmoci klíčů, nikoli jejich moci. Lze jen spekulovat, jak ono *připomenutí skutků* vypadalo nebo mohlo vypadat.
- Lze diskutovat, zda 18. kapitole Matoušova evangelia můžeme rozumět více jako „řádu komunity“, nebo pojednává spíše o vůdcích této komunity.³²¹ V každém případě se v ní popisuje určité „vzorové“ uplatnění moc klíčů (Mt 15,18-17), tentokrát se mírní individuální moc klíčů

(srov. Nu 16,1 atd.). Ananiáš a Safíra tím, že si nechávají část majetku stranou, se pokoušejí zalhat obci i Duchu, že jim jde o dar všeho, tedy i sebevydání.

³²⁰ Srov. William D. Mounce, *Pastoral Epistles*. WBC, 2000, str. 66.

³²¹ Srov. Harrison, John P., *Matthew's Vision for Jesus' Community of Disciples*. HNTC, str. 29.

předchozích ilustrací ve prospěch kolektivní moci církevní obce. Individuální nositelé moci klíčů (srov. Mt 16,19) se mají podřídít procesu, který zahrnuje potvrzení jinými svědky (srov. Dt 19,15) a přistoupení k definitivnímu řešení jen tehdy, když je snaha o nápravu neúspěšná. Pokud úspěšná je, tak (narozdíl od výše citovaných míst) se má odpustit jednotlivcům, kteří se kají (Mt 18,21-35), protože církev přece žije v naději, že ji *brány pekelné nepřemohou* (Mt 16,18).³²² Matoušovo evangelium uplatnění vnitrocírkevní moci nepopírá, ale mírní jeho zbrklé uplatňování korektivem celé církevní obce.³²³

6.3 Historické ilustrace

6.3.1 Řehoř VII. - moc klíčů v církvi a ve světě

Začátek éry církve vrcholného středověku symbolizuje osoba papeže Řehoře VII. (papežem 1073 – 1085), se kterým dojde k upevnění moci papežství a k *největšímu posunu katolické eklesiologie v dějinách*.³²⁴ V následující éře se církev stane organizovaným posvítělem světa a začne celou společnost uspořádávat jako unifikovaně náboženskou. Vznikne posvátný systém jednotného náboženského a společenského života, určující běh společnosti od začátku do konce. Děje se to hmatatelně, prostřednictvím křtů o Velikonocích, slavení eucharistií o nedělích, až ke křesťanským pohřbům.³²⁵ Církev se také stane vzdělavatelem Evropy a bude nakonec vykonávat „vnitřní tlak“ na každou sféru lidského života – osobního, rodinného, společenského, etického, náboženského i ekonomického. K výčtu přistupuje i oblast politiky – církev bude hrát *vedoucí roli v evropské politice*.³²⁶

Církev bude stále definována teologicky, například Tomášem Akvinským jako *společenství věřících*, ale empirický, hmatatelný prvek bude ve vrcholném

³²² Srov. Harrison, str. 28.

³²³ Srov. také podobenství o pšenici a plevelu Mt 13,24-30 (v. 29: *...abyste snad při sbírání plevelu nevytrhli z kořenů spolu s ním i pšenici*).

³²⁴ Y. Congar, cit. dle Haight I, str. 330.

³²⁵ Srov. Haight I, str. 331.

³²⁶ Haight I, str. 336.

středověku extrémně zdůrazněn. Církev a s ní provázaná celá společnost se zformuje posvátně hierarchicky,³²⁷ i pro zmíněného Tomáše má jít o společnost vzájemné pomoci a spolupráce pod hierarchickou strukturou autority.³²⁸ Pro podporu takového uspořádání se píše apologetiky, ve kterých se tvrdí, že *nejlepší forma vlády pro lid spočívá v tom, že je ovládán jedinou osobou. Proto je i vedení církve uspořádáno tak, že v čele stojí jediná osoba.*³²⁹ Hierarchická církev má papeže na špičce pyramidy, kardinály jako vrchní správcovský orgán, arcibiskupy ve velkých městech a na nich závislé biskupy v městech menších. Kněží ordinovaní biskupy byli závislí na nich. Kláštery mohly být i nezávislé na biskupovi, ale vždy poslušné nějaké vyšší autoritě. Vše udržoval dohromady systém legátů, kteří pravidelně komunikovali s Římem a v daném místě vykonávali autoritu papeže. Mimo církev není spásy, exkomunikace je silnou papežskou zbraní a mocenskou pákou.

Při propojení církve a společnosti vyvstala nutně otázka moci. R. Haight shrnuje takto:

³²⁷ R. Haight (Haight I, str. 303-317) upozorňuje na vliv Pseudodionýsia Areopagity (text původem zřejmě z 5. století). Ten v duchu neoplatonismu pracuje se symboly jako vnímatelnými obrazy nebo skutečnostmi, jejichž prostřednictvím jsou rozumné bytosti pozvedány do sféry božského. Zatímco nebeská hierarchie není vnímatelná, pozemská ano a má řadu různých forem. Platonské rozdělení mezi světem nahoře a dole, mezi božským a stvořeným, vyžaduje symbolické zprostředkovávání. Hierarchie pak funguje jako výborný prostředek nebo struktura symbolického zprostředkovávání. Není to dichotomie, ale most, hierarchie nerepresentují, ale fungují. Hierarchie jsou struktury symbolů a úřadů, které zprostředkovávají Boží svět a vedou lidi zpět k Bohu. Díky Boží iniciativě se světské věci stávají symboly věcí božských, transcendentních, nebeských. Vyšší je dokonalejší, také vyšší moc je dokonalejší, proto je *mnoho biskupů, méně arcibiskupů, velmi málo patriarchů a jeden otec otců zvaný papež, jeden, první a největší duchovní otec všech otců ... zástupce Krista, zdroj, původ a vládce všech církevních knížat. Od něj, nejvyššího ze všech, je odvozena moc ordinace až k nejnižšímu členu církve* (Bonaventura, *Breviloquium*).

³²⁸ Srov. Congar, Y., *The Idea of the Church in St. Thomas Aquinas. The Mystery of the Church*. Baltimore and Dublin, Helicon Press, 1965, str. 67 (cit. dle Haight I, str. 317).

³²⁹ Jakub z Viterba, arcibiskup v Benventu a Neapoli, zemř. 1303; cit. dle O. Semmelroth, *Tajemství církve a její služba*. In: *Wurzburský kurs teologie*, I,17, str. 866. Jakub z Viterba se odvolává na Boethia a jeho snahu o „společné dobro“.

Středověká církev, protože byla souběžná se společností, mohla vykonávat duchovní autoritu jako dominující moc. Spojila jak duchovní moc, například exkomunikovat, tak přímou moc politickou ... Instituce římskokatolické církve si monopolizovala náboženskou stránku života. Římská církev uplatňovala rozhodující moc ve společenském životě, směřovala náboženskou praxi v ústředním rituálu mše³³⁰ a všech ostatních praktikách a uplatnila jazyk absolutismu, který řídil rámeček představ náboženského dialogu.³³¹

Církev tedy usilovala o to, aby její vnitrocírkevní moc klíčů dosáhla do celého světa. Vrchol takových představ zřejmě představoval Bonifác VIII. a jeho bula *Unam Sanctam* z r. 1302. Meč moci duchovní podle ní přirozeně stojí nad světským vládnutím, proto duchovní moc má předcházet moc pozemskou a soudit ji, pokud nečiní dobře. Výhodiskem je představa jednotného a jediného (křesťanského) společenství vedeného svatou autoritou papeže. Světská moc může být – jestliže se zpronevěří – souzena mocí duchovní, avšak duchovní moc nemůže být souzena člověkem, jedině vyšší autoritou duchovní. Závěr buly zní: *Všechna lidská stvoření zcela pro nezbytnost spásy podléhají římskému veleknězi*. Představa unifikace církve a světa³³² pod mocenským vedením „papeže“ je zde dokonána.

Je přitom známo, že Řehoř VII., který tento trend nastoupil, si byl vědom své nehodnosti pro takovou roli. Pročítání jeho dopisů dává nahlédnout i do osobnosti jejich pisatele, kde najdeme nejistotu.³³³ Považoval nicméně za potřebné vykonávat řídicí autoritu na špičce církevní hierarchie takřkajíc pro dobro věci samé. Řehoř VII. tak činil, co považoval za správné: snažil se, aby církev ve vztahu ke společnosti byla poroučející autoritou. Řehoř píše vzdáleným králům a nárokuje si autoritu nad křesťanskými zeměmi, které jsou vázány autoritou k apoštolskému stolci. Římská církev má být - a také je - jedinou spojující autoritou nad celou Evropou. Řehoř chce, aby církev volala

³³⁰ Haightovi zde lze alespoň částečně namítnout, že až do Tridentského koncilu samotná liturgie nebyla řízena centrálně.

³³¹ Haight II, str. 72.

³³² Srov. také kap. 7 níže.

³³³ Srov. Haight I, str. 291.

krále a světské vládce k zodpovědnosti. Církev je svobodná a nic jí nemá bránit, aby korigovala selhání králů. Řehoř hrozí králům sesazením a skutečně tak i činí – sesazuje Jindřicha IV., který poté v r. 1077 koná svou cestu podřízeného pokání do Canossy. Argumenty jsou založeny na předpokladu o dvou mocích – světské a duchovní, kdy světská moc je duchovní podřízena.³³⁴ Řehoř rozumí své moci „svazovat a rozvazovat“ jako moci dané Petrovi a uplatnitelné na celou sféru historie a společnosti, světské i duchovní. Tímto způsobem má být celá společnost řízena Božím zákonem. Petr (=papež) je nejvyšší autoritou a všichni křesťané (=celá společnost s ojedinělými výjimkami, např. malým množstvím Židů) mu mají být poslušni. Dokument *Dictatus Papae*³³⁵ obsahuje sérii požadavků, které vyjadřují „řehořovské“ nároky nad

³³⁴ R. Haight upozorňuje na chybu v takovém úsudku – „vyšší“ nepodmiňuje podřízenost, ale umožňuje paralelní existenci, jako je k tomu ve starším Gelasiově učení. Srov. Haight I, str. 292.

³³⁵ Je považován za dokument, který obecně vzato vyjadřuje Řehořovy názory, ač se dá předpokládat, že nebyl všude a v celku akceptován. Teze vyjádřené v dokumentu jsou pro naše téma ilustrativní:

I. Římská církev je založena samotným Pánem; II. Římský biskup jako jediný může být po právu nazýván obecným; III. Pouze on může ustanovovat a sesazovat biskupy; IV. Jeho legát, i když nižšího důstojenství, budiž představen nade všechny biskupy na koncilu, a je mu dovoleno pronášet proti nim klausuli o sesazení; V. Může sesazovat nepřítomné. (pozn.: pravděpodobně se tím myslí sesadit z úřadu ty biskupy, kteří nejsou dlouhodobě přítomní ve svých diecézích); VI.: Není dovoleno, mimo jiné, pobývat ve společném domě s tím, koho on vyobcuje z Církve Svaté; VII. Pouze jemu náleží právo podle potřeby doby tvořit nové zákony, ustanovovat nové obce, činit z kanonií opatství a obráceně dělit bohatá biskupství a chudá slučovat; VIII. Pouze on může disponovat císařskými odznaky; IX. Pouze jemu musejí všechna světská knížata líbat nohy; X. Pouze jeho jméno budiž připomínáno v církvi. (pozn.: tj. i v kostele při mši); XI. Neboť toto jméno je jedinečné v celém světě; XII. Budiž mu dovoleno sesazovat císaře; XIII. Je mu dovoleno přemísťovat biskupy na různá místa podle potřeby; XIV. Pouze on má moc světit a ustanovovat kleriky kteréhokoli kostela, který se mu zlíbí; XV. Může zakázat konání služeb ustanovených kněží pro své ordináře a přijímání vyšších svěcení od jiných biskupů; XVI. Žádný synod nemůže být zván obecný bez jeho souhlasu; XVII. Církevní právo nemůže být měněno a doplňováno bez jeho souhlasu; XVIII. Výrok jím ustanovený nemůže být nikým odvolán; pouze on sám může tento výrok odvolat; XIX. On sám nemůže být nikým souzen; XX. Nemůže být souzen ten, kdo se odvolá ke Svatému stolci; XXI. Pouze Svatý stolec může soudit "maiores causae" (pozn.: tj. soudit prohřešky proti kanonickému právu); XXII. Římská církev se nikdy nemýlila a podle důkazů Písma se nezmylí; XXIII. Necht je římský papež, pokud byl

církvi a společností. Řehoř VII. skutečně vládl. Ve svých dopisech napomínal, hrozil exkomunikací a také exkomunikoval, vymaňoval lidi z poddanosti lennímu pánovi a také sliboval odpuštění hříchů těm, kteří zůstali věrni Římu proti konkurenčnímu biskupovi.³³⁶ Moc klíčů nabývá v historii církve vrcholu. Potvrzuje se to při vyhlášení první křížové výpravy v r. 1095. Tento podnik přesahuje vedení místních autorit a zahrnuje Evropu jako celek, povolnou papežem ke společné posvátné akci.³³⁷

6.3.2 Tradice tichých v zemi: Jednota bratrská jako církev bezmocná

Zde pouze načrtneme několik obrysů z historie „staré“ Jednoty bratrské v období jejich dějin, která začíná v polovině 15. století a končí jejím zánikem v českých zemích v průběhu Třicetileté války (1618-1648).³³⁸ Sledujme nejprve vznik Jednoty:

Kořeny Jednoty bratrské sahají do poloviny 15. století, kdy se vlády v Čechách zmocnilo, po doznění revolučních let, konzervativní křídlo strany podobojí. Jejich úsilí bylo zaměřeno k udržení alespoň nejzákladnějších požadavků husitství při současném smíru s církví římskou,

*kanonicky zvolen, pro zásluhy svatého Petra prohlášen za posvátnou osobu; XXIV. Pouze s jeho souhlasem je poddaným dovoleno vznášet obžaloby; XXV. Pouze on může ustanovovat a sesazovat biskupy bez svolání synodu; XXVI. Kdokoliv nesouhlasí s římskou církví, bude vyloučen z obce křesťanů; XXVII. Necht' může vyvazovat poddané ze slibu věrnosti vůči hříšníkům. Překl. P. Aleš, viz Aleš, P., *Církevní dějiny III*. Pravoslavná teologická fakulta, Prešov, 1995. cit. dle www.orthodoxia.cz/srovn/dictatus-papae.htm).*

³³⁶ Srov. Haight I, str. 295.

³³⁷ Pozdější historický vývoj ovšem takové paradigma změnil, výrazně tehdy, když v r. 1378 si začali autoritu nárokovat dva papežové. Definitivní rozvrat popsané středověké teorie i praxe přinesla evropská reformace (srov. kap. 7.3.3).

³³⁸ Využité prameny: Rudolf Řičan, *Dějiny Jednoty bratrské*. Ústřední církevní nakladatelství, Praha, 1957; Jiří Just, *Praha a historická Jednota bratrská*. In: *Nové Bratrské listy* XVI (2014), str. 92-95; J. A. Komenský, *Křať umírající matky Jednoty bratrské*. Spolek Komenského, Praha, 1879 (orig. 1650); *Obnovená Jednota bratrská, Historie Jednoty Bratrské* (převzato z <http://www.jednotabratska.cz/dokumenty>) cit. dále jako OJB; Josef Smolík, *Tradice tichých v zemi*. In: *Církev ve světě*, str. 49-54. Kalich, Praha, 1977.

na základě kompaktát, dohodnutých na koncilu v Basileji (1436). V těchto snahách nebylo ovšem místo pro radikalismus strany tábořské, která musela být vojensky (bitva u Lipan 1434) i diplomaticky (kutnohorská synoda 1443) potlačena. Kompromisní postoj strany podobojí ústil do polovičatosti ve věcech učení i v církevní praxi, v níž se nadto projevoval mravní úpadek mnohdy ne nepodobný tomu, jenž vedl ke vzniku reformních snah. Za těchto okolností mnozí lidé právem spatřovali v postoji církve podobojí zradu původního husitského požadavku – poslušnost Božího slova přede všemi jinými autoritami. V církvi přetrvávaly i nově vznikaly skupiny lidí nespokojených s jejím stavem, toužících po obnově a usilujících o opravdový křesťanský život. Jedna z takovýchto skupinek vznikala přímo pod kazatelnu Jana Rokycany, zvoleného arcibiskupa církve podobojí. Rokycana dobře viděl mravní stav církve, trápil se jím a dovedl ohnivě volat k nápravě, sám však rovinu mravokárných kázání nepřekročil. Skupina jeho posluchačů, vedená Bratrem Řehořem, byla ve svém hledání posílena a utvrzena učením Petra Chelčického, na nějž je Rokycana sám odkázal. Zřejmě pod vlivem tohoto jihočeského myslitele se rozhodli pro radikální řešení. Na podzim roku 1457 nebo na jaře 1458 odešli první z nich z Prahy, aby se usadili v Kunvaldě u Žamberka. Povolení usadit se tam dostali na přímluvu Rokycanovu od Jiřího z Poděbrad. Zde chtěli první Bratři uvádět v život svou představu o pravém křesťanství, jak ji přijímali ze svědectví slova Božího.³³⁹

Stará Jednota prožila v Čechách po výše načrtnutých počátcích téměř 200 dobrodružných let. Po většinu tohoto času (až do Rudolfova majestátu 1609) žila bez právního zajištění a podléhala tak periodicky menšímu i většímu pronásledování. Nakonec se stala obětí sporů kulminujících v Třicetileté válce. Když pročítáme Komenského *Kšaft*, napsaný v r. 1650 (poté, co naděje na obnovu Jednoty v Čechách definitivně pominuly), působí nápadně, že přestože Jednota byla především semleta v mocensko-náboženském soukolí mocných, tak Komenský nezaujímá „jobovskou“ polohu svého smutku ze zániku Jednoty. Naopak, píše: *Plačte a kvilte nad jiné víc, protože jste zhřešili nad*

³³⁹ OJB, str. 1.

jiné víc³⁴⁰ nebo: *Odkazují vám i toto ... abyste se k skutečné nápravě statečně měli a na první opuštěnou lásku zase navrátili.*³⁴¹ Není jednoduché v textu *Kšaftu* samém najít interpretační klíč k obsahu onoho *zhřešili*. Spolu se Smolíkem ho můžeme hledat v úryvku z jiného pozdního Komenského textu *Zavírka Komeniusova: Pannou byla církev naše, dokud se jejich radami a příklady spravovati nezačala; po těch postoupivši, vzala porušení.*³⁴² Oč zde jde? Poté, co podle Komenského poslechla Jednota reformaci (*Luthera, Bucera a jiné*³⁴³) ve všem, co žádali (kněžské manželství, využití lidového jazyka), tak cit. *naši naproti tomu o vyzdvižení Kristu v církvi stolice soudné prosili, aby se dílo evangelium proti kacířstvům, roztržkám a rozpustilostem života utvrditi mohlo; jestliž co prosbám a osvědčováním jejich dáno?*³⁴⁴ Podle Komenského to vypadá, že reformace panenskou Jednotu svedla, ve vstřícnosti vůči ní se Jednota stala nakonec jakousi její bezbrannou obětí, přičemž největší a přímo tragické škody byly napáchány přijetím reformační představy o roli vrchnosti ve věcech náboženských. V programových kořenech Jednoty byla totiž zakotvena představa, že zakotvení v Kristu má vylučovat jakékoli jiné opory. Bratr Řehoř i další vykládali v dlouhých traktátech, že víra žije pouze z moci Slova a Ducha, že s ní nemá nic společného vynucovací moc a proto se evangelium nikdy nemůže opírat o vrchnost. *Takové tóny, které tak mocně rozezvučel Chelčický, nepřestaly v Jednotě znít. Bratrská tradice je tradice tichých v zemi, kteří všechnu svou naději složili v Kristu, kteří vyhlížejí jeho příchod a žijí z jeho Slova.*³⁴⁵

Už v dřívější historii Jednoty se zde pod vlivem Lukáše Pražského prosadil proud, který se stavěl ve vztahu k zastávání úřadů a světské moci smířlivěji než generace zakladatelů a *Jednota se vydala cestou, kterou lze označit jako kritické přisvědčení společenské odpovědnosti křesťana. Její další postoj vyjadřuje zásada, že věřící křesťan může setrvat na cestě spasení i při účasti na*

³⁴⁰ Komenský, *Kšaft*, 7.

³⁴¹ Komenský, *Kšaft*, 10.

³⁴² Text převzat z: Jan Lasitský, *Obraz Jednoty Českobratrské – historie o původu a činech Bratři Českých, kniha osmá*. Edv. Grégr, Praha, 1869 (str. 296).

³⁴³ Komenský, *Zavírka*, Lasitský, str. 295.

³⁴⁴ Tamtéž, Lasitský, str. 296.

³⁴⁵ Smolík, str. 51.

životě společnosti a správě veřejných věcí, bude-li pozorně dbát, aby se všemožně držel zákona Božího.³⁴⁶ Lukáš se jeví osobností, která dodala Jednotě v tomto směru vyváženou pozici. To se ovšem s prosazením vlivu reformace v řadách Jednoty změnilo. Smolík píše o vztahu ke světské moci ve vztahu k reformaci toto:

Myšlenka, v luterství běžná, že úkolem šlechty je, aby byla defensor fidei, byla bratrským začátkům naprosto cizí. Staří Bratři ji tvrdě odmítali. Nicméně pod vlivem luterství proniká tato myšlenka do řad bratrské šlechty, zatímco bratrští teologové si smysl tohoto vývoje dost neujasnili, když se po Lukášově smrti velice kladně přiznali k luterství, nedbajíce na námitky bratra Škody, kterému se nepodařilo luterský vliv v Jednotě zastavit ... Vycházejíc z luterského pojetí vrchnosti, které spojilo náboženskou svobodu se svobodou politickou, dávajíc vrchnosti právo rozhodovat o otázkách víry svých poddaných, přidala se bratrská šlechta k protestantům, kteří ve šmalkaldské válce bojovali proti císaři. Závažnost věci si teologové Jednoty neuvědomovali ... Jednota rozpoznávala, že přijetí luterství, které svěřuje život a osud církve do rukou vrchnosti, se do jejího života promítlo velice bolestně. ... Po těchto bolestivých zkušenostech se Jednota vrátila ke své dřívější teologické linii. Církev žije ze Slova a z víry, její vnější zajišťování mocenskými prostředky se nedá z evangelia odvodit a není proto teologicky legitimní.³⁴⁷

Ve velmi podobném duchu lze vnímat se Smolíkem vztah „zdravé části“ Jednoty ke kalvínské větvi reformace - byli si podobní v mnohém, nikoli však v otázce vrchnosti. Kalvínovo úzké sepětí ženevské republiky s ženevským sborem a dovolávání se světské moci ve věcech kázně, bylo pro Bratry nepřijatelné³⁴⁸, ovšem na začátku 17. století se situace definitivně změnila a mezi aktivními aktéry politických zápasů ústících do stavovského povstání v r. 1618 už bylo řada pánů z bratrských řad³⁴⁹ s Václavem Budovcem v čele. Taková

³⁴⁶ OJB, str. 2.

³⁴⁷ Smolík, str. 51.

³⁴⁸ Smolík, str. 52.

³⁴⁹ Srov. Říčan, str. 356.

politická aktivita se jevila pochopitelná ve vírech politických proudů tehdejší doby, nicméně zdrženlivosti starých otců jednoty neodpovídala. V hodnocení, že příčinou posunu v myšlení byl kromě naléhání doby i vliv kalvínské části reformace, není pochyb.³⁵⁰

Komenský tedy vidí úděl Jednoty ve vyhnanství nikoli jako důsledek neúprosného osudu či zvuře katolických Habsburků, nýbrž jako důsledek vin a hříchů, za které přichází soud. Smolík tyto hříchy interpretuje jako ochotu se nechat svést svými reformovanými bratry v hledání ochrany světskou mocí. Panna Jednota, která přijala ochranu světských pánů, spoléhajíc na jejich moc, se nechala strhnout do mocenských zápasů. V těch šlo vedle svobody víry o politická privilegia pánů a Jednota nakonec padla i s neúspěchem boje o moc těchto svých pánů.

Lze uvažovat, jestli by Komenského Kšaftu neslušelo i více „jobovské“ polohy při hodnocení osudu Jednoty - tato malá církev byla semleta v soukolí boje velkých hráčů³⁵¹. Komenského pláč nad tím, že v Jednotě se nakonec svým způsobem hříšná sázka na moc také prosadila, je ale jedním z důvodů, proč vůně staré Jednoty dodnes nevyvanula.³⁵² Má smysl si stále připomínat tuto tradici *hluboké a živé víry a tichého vyznavačství*³⁵³ i vyjádření lítosti, že Jednota nakonec nedokázala zůstat u „moci bezmocných“.

³⁵⁰ Srov. Smolík: *Povstání, které zahájil Václav Budovec z Budova bylo pod vlivem kalvinizujících názorů v této věci* (str. 52). Říčan: *Již i Bratří, mezi nimi starý Budovec, rozhodli se [1618] pro rázný postup. Kalvínský vliv i tu zapůsobil na překonání rozpaků* (str. 356).

³⁵¹ Sám Komenský ovšem vkládal během třicetileté války své naděje do obnovy poměrů cestou vojensko-politickou. Ve svém textu *Polnice milostivého léta* se radoval povzbuzen dočasnými úspěchy evangelických řad pod praporem švédského krále Gustava Adolfa II. Srov. Říčan, str. 368.

³⁵² „Stará“ Jednota zůstává stále pro církev inspirací. Srov. např. Lydie Medková, *Odkaz Jednoty bratrské v učení a praxi současných protestantských církví v České republice*. Diplomová práce, Univerzita Karlova, HTF, Praha, 2015. Srov. také Říčan, str. 404-406.

³⁵³ Smolík, str. 49.

6.4 Shrnutí

Na naší ose mezi „vnitrocírkevní“ mocí a bezmocí jsme na novozákonní ploše našli doklady o obou pólech. Míra, se kterou má být uplatňována moc klíčů s cílem udržení samé identity církve, musí být hledána s vědomím, že taková moc svazovat a rozvazovat, stejně jako církev samotná, nejsou cílem dějin spásy, ale provizoriem před plným příchodem Božího království.

Církev vrcholného středověku s uplatněním moci svých klíčů dokázala vtisknout světu nový ráz a de facto vytvořit novou kulturu. Tento vývoj ale přinesl také výrazné stinné stránky: vytvořil silný tlak na vnímání ordinovaných služebníků církve jako držitelů posvátné moci, přispěl ke zmechanizování a zmagičtění chápání svátostí, k formování pasivního a konzumního křesťanského „lidu“, k nebývalému rozvoji církevní byrokracie a k dalšímu prosazení významu pozemské „moci a slávy“ katolické církve.

Reflexe moci a bezmoci u staré Jednoty bratrské je naopak tím, co dodnes inspiruje a dodává naději pro budoucnost.

7 Církev mezi uniformitou a diverzitou

7.1 Úvod

Pod uniformitou budu v této kapitole mluvit identitu forem teologického uvažování, etických norem, žité spirituality a/nebo způsobů organizace novozákonní církve. Uniformita a diverzita jako její protipól ovšem souvisí s otázkou po jednotě církve. Skutečnou jednotu církve (podobně jakou církev samotnou, viz str. 10) nelze ovšem popsat jinak než teologicky - např. ve smyslu Ef 4,5: *jeden Pán, jedna víra, jeden křest*. Uniformitu a diverzitu proto budeme v této kapitole hledat víceméně pomocí „druhé“, neteologické řeči o církvi.³⁵⁴ Život novozákonní církve nemohl probíhat bez hmatatelných opor (viz kap. 2.2.5). Již v prvním století církev musela hledat, jaká hmatatelná znamení jednoty církve jsou nutná a dostatečná, aby dostatečně svědčila o teologické jednotě církve. V naší terminologii se můžeme ptát: může být

³⁵⁴ Viz str. 10.

vlastně církev neuniformní, aniž by to překáželo (věřené) jednotě církve? Ne-představuje hmatatelná diverzita překážku víry v jednotu?

Novozákonní zkoumání odpovídá jednoznačně – jednota církve její uniformitu nepředpokládá. Zdá se být dnes obecně přijímáno, že *církev prvního století připomínala spíše sbírku různých církví než jednu církev*.³⁵⁵ Pokud jsme v úvodu zmínili, že Nový zákon je především christologií, pak dobrým příkladem teologické diverzity je pluralita pohledů na Ježíše z Nazaretu, kterou NZ vykazuje.³⁵⁶ Kromě toho v jednom časovém okamžiku existovaly skupinky křesťanů, které kromě teologického uvažování měly i odlišný étos a životní praxi. V průřezu takovými svědectvími NZ nalezneme ale i snahu o hledání jednotících pojítek teologické řeči a dokonce i náznaky hledání či uplatňování pojítek empiricko-organizačních. Osu napětí novozákonní církve mezi uniformitou a diverzitou zde budeme zkoumat ve třech časových řezech - v samých počátcích církve (odst. 7.2.1), za časů apoštola Pavla (odst. 7.2.2) a v „poapoštolské době“ (odst. 7.2.3). Poté se budu zabývat pojítky jednoty, které novozákonní církve hledaly (7.2.4).

Optimální bod na ose dynamické rovnováhy mezi uniformitou a diverzitou musel být v pozdější historii církve nalézán znovu a znovu. Nelze se divit ob-ranným reakcím proti diverzitě vyhodnocené jako heretické či schizmatické. V reakcích se nejspíše vždy nějakým způsobem prolínala touha po zachování jednoty s touhou po uplatnění nějaké formy moci. Příkladem úspěchu obhájení jednoty v různosti, může být příběh ustavení novozákonního kánonu (odst. 7.3.1). V souvislosti s reakcí církve proti „herezím“ nastalo ale v církvi druhého století prosazování uniformity křesťanské ortodoxie (odst. 7.3.2). Pokud v duchu již popsané řehořovské uniformity (srov. odst. 6.3.1 výše) tvrdil ještě v 15. století vlivný teolog Juan de Torquemada, že Kristus sám založil církev jako papežskou monarchii,³⁵⁷ situace se brzy měla změnit. Evropská

³⁵⁵ Haight III, str. 41. Srov. J. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London, Philadelphia, 1990.

³⁵⁶ Toto lze dobře ilustrovat odlišnými důrazy jednotlivých novozákonních textů při použití „christologických titulů“ Ježíše z Nazaretu. Viz Hahn.

³⁵⁷ Srov. Haight I, str. 391.

reformace (viz odst. 7.3.2) způsobila, že křesťanstvo začalo být znovu „sbírkou různých církví“, podobně jako tomu bývalo za novozákonných časů.

7.2 Novozákonní východiska

7.2.1 Diverzita křesťanů v Jeruzalémě v počátcích církve

Lukášovo líčení počátků novozákonní církve v Jeruzalémě ve Sk evokuje občas dojem idylické jednomyslnosti: *Všichni věřící byli pospolu a měli všechno společné... Denně zůstávali jednomyslně (ὁμοθυμαδὸν) v chrámě, po domech lámali chléb a přijímali pokrm s veselím a prostotou srdce* (Sk 2,44-46). Důkladnější novozákonní zkoumání knihy Skutků ale ukazuje, že v jeruzalémské mateřské obci – kolébce křesťanstva – existovala od počátků významná diverzita.³⁵⁸ Základem této diverzity byl jazykový a kulturní rozdíl mezi hebrejsky/aramejsky mluvícími Židy a Židy helénizovanými, kteří hovořili řecky (Ἑβραῖοι vs. Ἑλληνισταί, srov. Sk 6,1). Jeruzalém byl se svým chrámem a obětním kultem za všechny lid (srov. He 9,19) náboženským a kulturním centrem židovstva, centrem historické epochy nazývané dnes „pozdní judaismus druhého chrámu“.³⁵⁹ Jeruzalémský chrám se svou pokladnicí byl navíc i ekonomickou a mocenskou základnou velekněžských rodin

Helénizace byl program, s jehož pomocí chtěl Alexandr Veliký (356-323) na dobytém území prosadit řecký jazyk a nastolit tak určitou kulturní uniformitu. Cílem bylo sjednocovat a lépe spravovat nově vytvářenou civilizaci. Helénizace byla poměrně úspěšná a mnoho Židů se postupem času cítilo příslušníky této nové civilizace. Národní vědomí Židů a jejich pohled upřený k Jeruzalému tím ovšem neuvadl. Extrémní tlak na helénizaci za vlády krále Antiocha Epifana (175-164) vyvolal makabejské povstání (1Mak 1-2) a samotný termín judaismus se ustavil v opozici právě k helénizaci, které bylo

³⁵⁸ Kořeny k interpretaci knihy Skutků jako harmonizovaného záznamu o tenzi mezi různými skupinami v Jeruzalémě sahají až k F. C. Bauerovi (1792-1860). Zde se opírám zejména o M. Hengel, *Between Jesus and Paul*.

³⁵⁹ Srov. Dunn, JR, str. 89 aj.

rozuměno jako pokusu oslabit izraelskou tradici smlouvy (Zákon, obřizka, jídelní předpisy).³⁶⁰ Jeruzalém se svým chrámem zůstal centrem judaismu. Kromě očí a myslí k němu směřovaly i kroky mnoha Židů: byl cílem poutí o náboženských svátcích (srov. L 2,41; J 7,8;12,12.20; Sk 2,5) a vysněným cílem pro nejednoho Žida žijícího v diaspoře bylo, aby mohl prožít poslední léta svého života v Jeruzalémě. Ti, kteří si to mohli dovolit, takový cíl realizovali; v Jeruzalémě kromě vlastního chrámu byly i synagogy, kde se velmi pravděpodobně hovořilo řecky (srov. názvy synagog ze Sk 6,9).

Lukášovo líčení v 6. kapitole Sk diverzitu mezi *hellénistai* a *hebraioi* spíše zakrývá, než odhaluje. Lukáš je spisovatelem, který leccos ze svých primárních zdrojů vypouští s cílem jejich harmonizace a otupení třecích ploch.³⁶¹ „Prvomučedník“ Štěpán se ve Sk objevuje jako nový typus křesťanského hrdiny, který ve skutečnosti jeruzalémským křesťanským *hebraioi* odporuje. Ve Štěpánově řeči – nejdelší řeči ve Sk – lze najít nápadné odlišnosti od líčení popsaného ve Sk 1-5 právě ve vztahu k jeruzalémskému chrámu. Podle Sk 3,1nn (*Petr a Jan vystupovali o třetí hodině odpoledne - hodině modlitby - do chrámu, ...*) nebo Sk 5,21 (*Když to uslyšeli, vešli za úsvitu do chrámu a učili.*) se jevil život v začátcích jeruzalémské církve s chrámem svázaný. Pokud sledujeme ve Sk Štěpánovu řeč (Sk 7,47-51), nacházíme odlišnost od „chrámově kompatibilního křesťanství“³⁶² Petra nebo Jana kapitol předešlých: *Nejvyšší nebydlí v domech zhotovených lidskýma rukama, jak praví prorok: ,Nebe je mým trůnem, země podnoží mých nohou. Jaký dům mi vystavíte, praví Pán, nebo jaké bude místo mého spočinutí? Což to všechno neučinila má ruka?‘ Vy tvrdošíjní, vy lidé neobřezaného srdce i uší, stále vzdorujete Duchu Svatému; jak vaši otcové, tak i vy!* Takto ostrá protichrámová řeč, narušující

³⁶⁰ Srov. Dunn, JR, str. 278.

³⁶¹ Srov. Hengel, *Between...*, str. 4. Šestá kapitola Sk je považována za začátek „antiochijského zdroje“, který Lukáš použil pro svou kompozici Sk. Blíže také viz Dunn, BJ, str. 242.

³⁶² Judaismus v tomto období byl ale pluralitní a mimo jeho hlavní proud zde existovaly i proudy, které byly vůči jeruzalémskému chrámu v napětí. Nejznámější takovou skupinou je zřejmě kumránská komunita, která považovala svou náboženskou praxi přímo jako protiváhu jeruzalémskému chrámovému kultu. Srov. např. James Charlesworth, *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*. Vyšehrad, Praha, 2000 (orig. 1993).

představu centrality chrámu a s ním svázaného establišmentu, vyvolala ostrou odezvu vedoucí až ke Štěpánově smrti. Štěpán je ale představován jako nový křesťanský hrdina; popis jeho konce je Lukášem v řadě ohledů vyličen jako paralela se smrtí samého Ježíše.³⁶³ V jádru náboženského sporu mezi křesťanskými *hellénistai* a *hebraioi* byl stěžejí spor o zanedbávání řecky mluvících vdov (srov. Sk 6,1 - historické pozadí mít ovšem mohl), ale odpor helénistů vůči spojení křesťanství s jeruzalémským chrámovým kultem. Jisté argumentovali i Ježíšovou tradicí, která byla vůči chrámu patrně rovněž kritická.³⁶⁴ Snad mělo být záměrem křesťanských *hellénistai* nahradit jeruzalémský kult *kultem Ježíšova těla a krve*.³⁶⁵

V každém případě se zde projevila diverzita mezi jeruzalémskými *hellénistai* a konzervativnějšími *hebraioi* ze stejného města. Ti druzí se zřejmě až do svého konce v r. 70 (přes ústupky, které dokázali učinit, viz odst. 7.2.2) drželi své představy těsné jednoty se židovstvem i jeho chrámem. Podle Sk 8,1 se nicméně jeví, že taková diverzita křesťanskou jednotu tehdy neunesla: křesťanští oponenti chrámu z řad helénistů (tedy nikoli *hebraioi*!) byli z Jeruzaléma vypuzeni a křesťanská jednota musela být později namáhavě nastolována. Nezdá se ovšem, že by žádná z obou stran konfliktu jednotu s tou druhou v budoucnu někdy akceptovala bezvýhradně (srov. Sk 21,20). V Lukášově vsuvce *kromě apoštolů* ze Sk 8,1 (πλην τῶν ἀποστόλων) se patrně skrývá jeden z bolestných chromozomů genetického kódu celého novozákonního křesťanstva: Lukášův ideál ze Sk 2,42, aby křesťané *měli všechno společné*, se v křesťanské praxi prvního století nikdy zcela nenaplnil.

7.2.2 Diverzita křesťanů za časů působení apoštola Pavla

O diverzitě novozákonní církve v souvislosti s apoštolem Pavlem jsme již mnoho uvedli v odst. 6.2.1.2. Zde můžeme proto stručně sumarizovat diverzitu

³⁶³ Srov. L 23,46 vs. Sk 7,59; L 23,34 vs. Sk 7,60.

³⁶⁴ Viz poznámka č. 239.

³⁶⁵ Teze propagovaná Brucem Chiltonem, srov. např. *Rabbi Jesus: An Intimate Biography*. Doubleday, New York, 2000.

církve v časovém řezu zahrnujícím odpovídající období padesátých a šedesátých let prvního století. Nacházíme minimálně čtyři hlavní proudy:³⁶⁶

- Jeruzalémští židokřesťané, zřejmě z řad výše zmíněných *hebraioi*, chtějící konvertovat pohany: jsou to „křesťanští farizeové“, *lidé z okolí Jakubova nebo strana obřízky* (Srov. Sk 11,2; 15,5; Gal 2,12). Ti byli přesvědčeni, že křesťan má být sice zvláštním způsobem, ale přesto židem, zachovávajícím Mojžíšův zákon včetně obřízky.
- Apoštol Pavel a „jeho“ církev. Ten předchodí uvedené skupině hořce odporoval, zápasil s ní (odst. 6.2.1.2) a proti jejím záměru zakládal církev bez požadavků na dodržování Mojžíšova zákona.
- Petr a Jakub a jimi ovlivnění křesťané. Ti souhlasili s Pavlem, že pohané mohou být obráceni bez obřízky, ale chtěli určitou observanci židovských praktik s ohledem na jídlo. Toto zřejmě převážilo v církvích v Palestině a Sýrii (srov. Sk 15,20.23).
- Helénističtí oponenti chrámu, které jsme vylíčili v odst. 7.2.1. Tito antichrámoví radikálové mohli po svém vypuzení z Jeruzaléma pomoci spoluvytvořit první centrum křesťanství otevřené světu v Antiochii.³⁶⁷

Pavel sám musel působit jako kontroverzní osobnost, býval cílem slovních i fyzických útoků, musel se často skrývat a utíkat, byl vězněn a nakonec patrně popraven jako náboženský (politický?) buřič. Jeho vize teologické jednoty mezi (křesťansky věřícími) židy a (křesťansky věřícími) nežidy jako „novými židy“ (srov. Ga 3,28; 1K 1,24; Ř 11,11-26 atd.) byla ještě po jeho smrti vysoce ceněna (srov. Ef 2,13-14), ale nakonec nedošla svého naplnění (viz odst. 8.2.1).

7.2.3 Diverzita křesťanů v poapoštolské době

Pod poapoštolskou dobou budu v souladu s R. Brownem³⁶⁸ rozumět dobu od r. cca 65 do konce prvního století. Do tohoto období lze datovat vznik větší části novožákonních spisů. S R. Brownem budeme sledovat v následujících

³⁶⁶ Srov. R. Brown a kol., *Early Church*. In: NJBC (str. 1338 - 1353).

³⁶⁷ Srov. Ryšková, str. 191-194.

³⁶⁸ Srov. R. Brown, *The Churches...* Přehled v tomto odstavci kopíruje Brownovo členění.

odstavcích jejich překvapující diverzitu odpovídající diverzitě církví, pro které byly určeny.

7.2.3.1 Pavlovo dědictví – Lukášovy Skutky apoštolů a evangelium

Pavel ve Sk je Lukášovým velkým hrdinou. Lukáš sleduje jeho misii „až na sám konec země“, přitom ale nezmiňuje žádný z jeho dopisů. Pavel je hodnocen jako autorita pro své komunity, ač již víme (srov. odst. 6.2.1.2), kolik bezmoci při nárokování takové autority si Pavel užil a jak nesamozřejmá pozice v řadě církevních sborů musela být. Ve svém evangeliu Lukáš oslovuje především vzdělané pohanokřesťany jako je Teofil (L 1,3; Sk 1,1). Křesťanství je pro něj již plně na cestě k pohanům a podle toho je třeba prezentovat – jako cestu, vůči které nemusejí mít římské autority žádnou nedůvěru, naopak může být prospěšná i jim (srov. L 7,6 atd.). Učedníci podle Lukáše nemají příliš hledět do nebe (Sk 1,11), mají pod vedením Ducha (srov. 2.2.1.4) žít na místě Kristově tady a teď. Duch je Duchem historie církve.³⁶⁹

7.2.3.2 Pavlovo dědictví – listy Koloským a Efezským

V Efezu nebo Kolosách se Pavlova tradice velmi ctí, pečlivě formuluje (srov. Ef 2,8) a jeho myšlení se také extrapoluje do proudů již na Pavlovi nezávislých (viz odst. 5.2.5 výše). Na rozdíl od bezmoci janovských církví vůči své exkomunikaci z židovských synagog (viz odst. 6.2.1.3) zde v souladu s vysokou christologií listů Ef a Ko hranice mezi židy a pohany vizionářsky padá: Kristovým křížem je vše spojeno v jedno (Ef 2,11-22; srov. ale Ko 4,11). V takové naplnění Pavlovy touhy po výše zmíněné jednotě mezi židy a nežidy zřejmě autoři Ef a Ko nepřestali stále věřit, na rozdíl od autora Sk, který v samém závěru Sk takovou možnost už zpochybňuje (Sk 28,25-29) a učí své posluchače zaměřovat svou misionářskou energii na pohany.

Církev listu Ko/Ef má své obtíže, ale nemusí se při jejich řešení zatěžovat hmatatelným, má jen pozvednou oči výše – je a může být svatá (Ef 5,27). Je Kristem přímo eroticky milovaná (Ef 5,25.32), je už vlastně místem realizace

³⁶⁹ Srov. R. Brown, *The Churches...*, str. 67.

Boží vlády v dějinách.³⁷⁰ U takové církve, která je nevěstou bez poskvrny, hrozí ovšem nebezpečí, že selhání jejích jednotlivých členů budou skrývána. Zmenšuje se role místní církve (pavlovského sboru daného místa nebo domu) ve prospěch jednoho velkého, „mystického“ a svatého Kristova těla. Církev listu Ko a Ef je církví jednoty, jednota je zde ale vytvořena mystickou vizí bez hmatatelných opor - otázka uniformity resp. diverzity se tím vlastně obchází.

7.2.3.3 Pavlovo dědictví – pastorální epištoly (1Tm, 2Tm, Tt)

V pastorálních epištolách vnímáme jiné záměry, než ve Sk nebo Ko/Ef. Církev stále ohrožují judaizátoři, ale řešení obrany proti nim je zcela jiné než ve Sk. Na stráž pavlovského dědictví mají nastoupit církevní funkcionáři (blíže viz 2.2.5). Zatímco v Ko/Ef nelze hovořit přes použití metafory Kristova těla o proměně církve na „společnosti“, zde v pastorálních epištolách takovou zhmotňující tendenci již pozorujeme. Noví církevní úředníci mají být chráněni a hájeni (1Tm 5,19) – toto vytvoří oporu pro ty jejich následovníky, kterým se hmatatelná moc klíčů a sláva takové role zalíbí.

7.2.3.4 Církev janovských textů

Můžeme souhlasit nebo nesouhlasit s R. Brownem, že *janovská eklesiologie je nejpřitažlivější a nejvíce vzrušující ... a současně jednou z nejméně stabilních*.³⁷¹ Už jsme zmínili, že janovské texty reflektují vylučování ze synagog po r. 70. Naděje ještě přítomná v Ko/Ef na jednotu křesťanstva zahrnujícího židy i pohany se zde zcela zhroutila. Židovstvo již představuje jiné náboženství, které má d'ábla jako otce (J 8,44), liturgické slavnosti židů jsou už *jejich* slavnosti (J 6,4; 7,2) a křesťanům jsou cizí. Ježíše už asi podle Jana ani není možné považovat zcela za Žida - Židé v Janově evangeliu vystupují jako „zlí“. Spiritualita janovského křesťana podtrhuje intenzitu vztahu jednotlivého křesťana k Ježíši Kristu způsobem, který zřejmě nemá na ploše NZ obdoby. Je to spiritualita spočívání věřícího v lásce Boží skrze lásku Syna. Janovští křesťané nemusejí hledět dopředu ani nahoru, protože Ježíšova sláva a světlo již na svět

³⁷⁰ Srov. R. Brown, *The Churches...*, str. 51.

³⁷¹ Srov. R. Brown, *The Churches...*, str. 123.

přišla a přebývá zde (J 3,19). Úřady zde na rozdíl od pastorálních epištol nehrají roli, osobní a živá láska k Ježíšovi má být úřadům vysoce nadřazena (srov. J 21,15-17). Někteří funkcionáři mohou sice stádo *pást*, ale ve skutečnosti je jeden pastýř a stádo je jeho (J 10,14; srov. i 1Pt 5,4). Rozhodující je osobní vztah věřícího k Ježíšovi a láska k němu - po vzoru milovaného učedníka, velkého hrdiny Janova evangelia. Dalo by se říci, že individualismus „Ježíš a já“ také znevýznamňuje církev jako Boží lid.³⁷² Janovské křesťanství je v kontrastu s tendencemi pastorálních epištol rovnostářské.³⁷³ Nejsou zde křesťané druhého řádu. Ženy nejsou snižovány jako „lehkověrné“ jako v pastorálních epištolách (2Tm 3,6) nebo vysunovány do pořízené role (Ko 3,18). Naopak, ženy v Janově evangeliu nemají menší roli než muži (srov. J 20,18).³⁷⁴ Všichni janovští křesťané mají Parakléta (J 14,16.26; 15,26; 16,7; 1J 2,1), na rozdíl od pastorálních epištol, kde se jeví, že ho skutečně potřebují jen vůdcové (srov. 1Tm 4,14; 2Tm 1,6). Vzorní janovští křesťané jsou si rovni bez ohledu na pohlaví, status, čas nebo prostor jejich života.

7.2.3.5 Církev knihy Zjevení

Zde je, podobně jako v janovských textech, roztržka mezi Židy a křesťany zřejmě již dokonána. Synagoga Satanova a Židé jsou prezentováni jako zjevné nepřátelé (Zj 2,9; 3,9). Hlavní roli eschatologické vize nehraje jeruzalémský chrám, ale nový, nebeský Jeruzalém, ve kterém žádný chrám už není potřeba. Křesťané podle knihy Zjevení mají věřit ale přece jinak než křesťané janovští – má u nich hrát mnohem větší roli budoucnostní eschatologie, ve srovnání s převážně „přítomnostní“ eschatologií janovských textů. Nyní není dobře (v apokalyptickém dění nelze janovsky přítomnou „slávu Boží v jeho Synu“ dobře vidět), vše se otevře světlu (až) v eschatonu.

³⁷² Srov. R. Brown, *The Churches...*, str. 98.

³⁷³ Srov. R. Brown, *The Churches...*, str. 94.

³⁷⁴ Srov. vůdčí roli Marii z Magdaly v J 20,18 resp. hypotéza, že ona je tím „milovaným učedníkem“ Janova evangelia.

7.2.3.6 Církev listu Hebrejům

Těmto křesťanům je více než jiným jejich současníkům kladen před oči Ježíš Kristus ve své lidskosti, pokušení, utrpení, bezmoci a potřebě i schopnosti se měnit (He 4,15; 5,7-9). List Hebrejům reprezentuje výše zmíněnou antichrámovou tendenci s Kristem jako jediným pravým veleknězem. Křesťanství je tělesné a pragmatické, s autory listy Ko a Ef by si nejspíš autor He příliš nerozuměl. Není třeba hledět do nebes na Kristovu slávu a nechat se jí prostoupit, ale s vytrvalostí běžet svůj kristovský závod a neochabovat, i kdyby to znamenalo prolítí krve (He 12,1-4).

7.2.3.7 Církev Prvního listu Petrova

Jestliže v listu Hebrejům je Kristus jediným veleknězem a Prostředníkem, v listu 1Pt samotná církev tvoří královské kněžstvo (1Pt 2,9). Tento list „krade“ jazyk judaismu a přivlastňuje si jej pro křesťanstvo. 1Pt může být vnímán jako projev petrovské tradice, ovšem poučené a propojené s tradicí pavlovskou. Dopis tak může učit a vybízet ke smíření obou církevních tradic, které dříve byly v napětí.

7.2.3.8 Církev listu Jakubova

Tento dopis zachovává židovský rámeček. Nezabývá se christologií, zato prezentuje vzorně židovské pojetí morálky (Jk 1,27): *Zbožnost čistá a neposkvrněná před Bohem a Otcem je toto: navštěvovat sirotky a vdovy v jejich soužení a zachovávat se neposkvrněným od světa.* Zde křesťanství stále znamená dodržovat židovské hodnoty a nelze zde vnímat žádný skutečný odvrát od judaismu. Je třeba dodržovat Zákon a to celý (Jk 2,10). List Jakubův vyzdvihuje nápadně jiné hodnoty, než jsou ty pavlovské (srov. Jk 2,24 vs. Ř 3,28).

7.2.3.9 Církev Matoušova evangelia

Existuje mnoho vazeb mezi listem Jakubovým a Matoušovým evangeliem.³⁷⁵ Matoušovští křesťané jsou ctiteli celku židovské tradice (Mt 5,18)

³⁷⁵ Přehled viz James P. Martin, *James*. WBC, 1988, str. lxxv.

i jednotlivých ustanovení (např. na rozdíl od janovských křesťanů ještě dodržují šabat, srov. Mt. 24,20). Jeruzalém je stále pro Matouše svaté město (Mt 27,53), ač je jeho svatý dům zničen.³⁷⁶ To je velká odlišnost od Sk 7, listu He nebo J 4,21. Teologické úsilí autora Mt jsme nicméně viděli již v odst. 4.2.2 postupovat tak, aby umožnilo osvobození od striktní vazby na židovský Zákon. Matoušův Ježíš je dokonalý zákonodárce, který dohlédá samé základy Mojžíšova zákona, aby vyučoval zákon nové, vyšší spravedlnosti. Farizeové časů matoušovské církve chtějí fixovat ústní tradici³⁷⁷ podobně rigidním způsobem, jako farizeové za Ježíšových časů, tomu je třeba „Ježíšovým učením“ v matoušovských církvích odporovat. Závěrečná fanfára misijní výzvy ke všem národům (Mt 26,19) je na ploše celého Mt pečlivě připravována (srov. Mt 2,1-5; 4,12-17; 8,10-12; 21,43 aj.) a z výchozího bodu Mt 10,5 může charakterizovat vývoj (nebo vytoužený vývoj, viz odst. 4.2.2) celé matoušovské komunity. Matoušovo evangelium mohlo představovat střední cestu pozicí proti jakubovským konzervativcům a pavlovskému „liberalismu“,³⁷⁸ kterému ale zřejmě podle Mt 26,19 patří budoucnost.

7.2.3.10 Církev Markova evangelia

Markovo evangelium mohlo být určeno pro církve, kde mnozí nerozumějí a vlastně nevěří – podobně jako Petr nebo Dvanáct podle toho, jak jsou v tomto evangeliu vykresleni. Trpět je pro křesťana normální – pro Ježíše to bylo přímo jeho osudovým určením (Mk 8,31; 9,31; 10,33). Nejistoty a utrpení nemají markovské křesťany zmást. Pokud datujeme sepsání Markova evangelia kolem r. 70,³⁷⁹ může nejistotu zvyšovat i známost poměrně nedávné Petrovy smrti. Ale všem učedníkům, i Petrovi má být řečeno, že ho jako Zmrtvýchvstalého uvidí (Mk 16,7). Markovská církev není církev věřených jistot „nahore“ (Ko/Ef), „zde“ (J) nebo „na konci“ (Zj). Je to církev přítomných nejistot, do kterých jistotu vnese naděje na svém způsobem pozemsky hmatatelné

³⁷⁶ Srov. R. Brown, *The Churches...*, str. 129.

³⁷⁷ Součást židovské reakce na pád jeruzalémského chrámu.

³⁷⁸ Srov. R. Brown, *The Churches...*, str. 128.

³⁷⁹ Srov. Pokorný, *Úvod...*, str. 407.

sjednocení s Ježíšem. Mají jít Ježíšovou životní cestou, která dost možná neskončí jinak, než ta jeho.

7.2.4 Pojítka jednoty novozákonní církve

V odstavcích 7.2.1 - 7.2.3 jsme tedy nacházeli v různých časových řezech v rámci jednotlivých novozákonních církví (viděných autory jednotlivých novozákonních textů) výraznou diverzitu. Objevili jsme církve, které hájí a využívají židovský zákon (Jk, Mt) i ty, které s ním už nepočítají (Lk, Sk); církve, které stále hájí svazek se židovstvem (Ko/Ef) nebo už reflektují rozdělení s ním (J, Zj); církve, které mají řešit nejistotu poapoštolských časů důrazem na moc Duchu (Sk) nebo naopak důrazem na hmatatelnou autoritu (pastorální epištoly). Liší se i recepty, jak nakládat s přítomnou nouzí: zda jistoty hledat přítomném v kruhu církve lidí z masa a kostí (Mk), v mystice počátků (J), s očima upřenýma na nebeské divadlo „nahore“ (Ko/Ef) či snad zda hledět vpřed za hranice časů v pevné naději na dobrý konec všeho (Zj).

Diverzita mezi novozákonními církvemi těchto textů je zřetelná. Přesto nelze říci, že by kterýkoli z autorů novozákonních spisů hájil diverzitu samoúčelně, naopak lze zde vždy tušit opravdovou potřebu jednoty, např. u „presbytera Jana“ i apoštola Pavla jsme již bolestné reakce na snahy o narušení jednoty popsali.

Budeme-li ale hledat konkrétnější znamení jednoty novozákonní církve prostřednictvím hledání prvků uniformity, výsledkem pátrání bude zřejmě překvapivě krátký výčet, o který se pokusím v následujících odstavcích.

7.2.4.1 Jeden Bůh židů = jeden Bůh křesťanů

Diverzitu a napětí mezi křesťany s židovskými kořeny a křesťany z nežidů jsme již naznačili. Jedno výrazné pojítko ale existuje: Bůh židů. Pro všechny křesťany platí (1K 8,5-6): *Neboť i když jsou takzvaní ‚bohové‘, ať už v nebi nebo na zemi - jakože jsou mnozí ‚bohové‘ a mnozí ‚páni‘ - my máme jediného Boha, Otce, od něhož je všechno a pro něhož jsme my...* Takový základ jednoty mohl být tenkrát mnohem méně samozřejmý, než se může zdát s odstupem času. Víme už, že pokud se někteří z nežidů chtěli stát křesťany, nemuseli se

(alespoň v některých církvích) stát zcela židy. Musel ale uvěřit v jediného židovského Boha, nesměli zůstat být *neodolatelně vlečeni k němým modlám* (1K 12,2). Co se stalo po roztržce mezi křesťanstvem a židovstvem? Ani zde odkaz k židovstvu a jeho Bohu nemizí: *My se klaníme tomu, co známe, protože záchrana je ze Židů* (J 4,22). Ať už se mezi křesťany a židy postaví jakékoli bariéry z obou stran, Ježíšův Otec zůstane pro křesťany identický se „starozákonním“ Hospodínem. Bůh přitom musí zůstat jeden (Ř 3,30; Ga 3,20; 1Tm 2,5; Jk 2,19 aj.), obava před narušením monoteismu se nejví u křesťanů menší než u židů.

7.2.4.2 Historický Ježíš jako vyvýšený Kristus

James Dunn umisťuje hlavní a vlastně jediný postačující společný základ křesťanů do jednoty mezi historickým Ježíšem z Nazaretu a zmrtvýchvstalým vyvýšeným Kristem, ve kterém křesťané rozeznali Boží zachraňující moc.³⁸⁰ Za hranicí tohoto vymezení Dunn nenachází žádnou jinou normativní jednotnou formu křesťanství prvního století, která by v Novém zákoně byla ukotvena. Má-li Dunn pravdu, lze hovořit o christocentrickém základu jednoty církve: církve jsou ti, kteří svědčí o „události Ježíš Kristus“. Ovšem už víme, že centrální teologické téma „Ježíš jako Kristus“ není v NZ zpracováváno jednotně, ba právě naopak. Zmínili jsme již celou řadu christologických titulů,³⁸¹ jejichž prostřednictvím je Ježíš interpretován různými NZ autory a tedy i různými komunitami rozdílně. Ježíš jako Kristus bylo sice jednotící kritérium, ale k uniformitě nevedlo.³⁸²

Také apoštol Pavel využil k hledání pojítek jednoty stejný klíč „Ježíš jako Kristus“. Pavel považoval spojení a kontinuitu mezi „jeho“ církvemi a mateřskou církví v Jeruzalémě a Judeji za záležitost nejvyššího významu.

³⁸⁰ Srov. J. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*, London, Philadelphia, 1990.

³⁸¹ Srov. již zmíněná práce F. Hahna *The Titles...*, kde popisuje novozákonní použití christologických titulů Syn člověka, Pán, Kristus, Syn Davidův a Syn Boží. Různé důrazy a posuny novozákonní christologie jsou zřejmé, ovšem „christologický“ důraz víry v Ježíše z Nazaretu je univerzální.

³⁸² Viz také Gerd Theissen, *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*. Fortress press, Minneapolis, 1999. Str. 249-74.

Teologicky ji opřel o „rozšířenou redefinici“ vyvoleného Božího národa. Původně je takovým Božím lidem pro Pavla pochopitelně izraelský národ (Ga 3,17; srov. Ř 11,26). Nyní však platí toto zaslíbení všem, kdo věří v Ježíše jako Pána, všem, kteří jsou v *Kristu*. Pak už *není rozdílu mezi Židem a Řekem: Vždyť nade všemi je týž Pán, štědrý ke všem, kdo ho vzývají* (Ř 10,12). Už jsme zmínili, že toto Pavlem hájené pojitko jednoty neobstálo ve vírech dějin prvního století, na jehož konci zela mezi křesťanstvem a židovstvem nepřehlédnutelná propast.

7.2.4.3 Apostolicita

Zatímco výše navržená christocentrická a teocentrická pojící novozákonní kritéria jsou výsostně teologická, jiné kritérium, které v NZ budeme nyní sledovat, lze popsat více „druhým jazykem“ řeči o církvi o církvi.³⁸³ Jistotou, která je v NZ se zájmem sledovaná, je apostolicita. To, co je „apoštolské“, má pečeť garance původu od samého Ježíše z Nazaretu. Význam pojmu apoštol ovšem na ploše Nového zákona kolísá. Lze vyjít z jeho obecnějšího použití ve smyslu „vyslanec“ (2K 8,23). V tomto smyslu byli patrně v začátcích křesťanství všichni poslové zvěsti o zmrtvýchvstalém Kristu všichni „apoštoly“ a byli vnímáni s relativní bezproblémovostí.³⁸⁴ Postupně se ovšem taková apoštolská činnost i přijetí apoštolů komplikovalo nutností rozlišovat. Bylo třeba hledat garance pravosti proti všem falešným apoštolům (2K 11,13; Zj 2,2), falešným bratrům (Ga 2,4), špatným dělníkům (Fp 3,2), falešným prorokům (2Pt 2,1; Mt 7,15; 1J 4,1), prázdným mluvčím (Tt 1,10), lidem, kteří hovoří převráceně (Sk 20,30), úlisně (Ř 16,18), kupčí s Božím slovem (2K 2,17), přestrojují se za služebníky spravedlnosti (2K 11,15), podporují nestálost (Ef 4,14), jsou sobci (Fp 1,17), nedrží se zdravých slov (1Tm 6,3); proti lidem, kteří jsou přímo

³⁸³ Viz str. 10.

³⁸⁴ Tak interpretováno skrze pojem *Wanderradikalismus* Gerda Theissena, podle něhož jsou počátky křesťanství s charismatickými putujícími apoštoly nedílně svázány, jsou jeho nejvýraznější „sociologickou charakteristikou“. Srov. Gerd Theissen: *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*. 7. Aufl. Chr. Kaiser, Gütersloh 1997.

antikristé (2J 1,7), předem zapsáni k odsouzení, protože Pána Ježíše Krista zapírají (Ju 4). Kritérium apoštolství se začalo tedy zpříšňovat, ne každý, kdo přicházel se zvěstí o Kristu, už apoštolem automaticky byl. Proti takovým je třeba vymezit pravé apoštolství, apoštolství snad hmatatelně dosvědčitelné (srov. 1J 1,1). Zpříšňování mezi šlo poměrně daleko. Vezmeme-li Lukášovo určení ve Sk, pak apoštolem mohl už být je ten, *kdo chodil s námi po celý ten čas, kdy Pán Ježíš pobýval mezi námi* (Sk 1,13.25). Takový apoštol je tak vyslancem od samého Ježíše (srov. L 9,2; 10,1). V L 6,13 Lukáš potenciální širší okruh Ježíšových učedníků, který by takovému vymezení vyhovoval, ještě dále zužuje na dvanáct.³⁸⁵ *Dvanáct* se přitom považuje za odlišný titul v okruhu Ježíšových učedníků – měli se stát při příchodu Božího království eschatologickými soudci dvanácti kmenů Izraele (Mt 19,28; L 22,30). Zatímco význam eschatologicky orientovaného titulu Dvanácti s „prodlužováním času“ do příchodu parusie uvadal, význam „pravého apoštolství“ rostl. Lukášovým kritériím ovšem nevyhovuje *apoštol* Pavel - historického Ježíše z Nazaretu nepoznal. Pavel ovšem ve všech svých listech (s výjimkou 1Te) na své apoštolství naléhá – je ten, kdo spatřil Pána (1K 9,1), byl přesvědčen, že jím byl povolán (Ř 1,1; 1K 1,1; Ga 1,1) a o svém charismatu apoštola (první ze všech charismat v 1K 12,28) nepochyboval (Ga 1,17). Pavel dokonce sám kritérium apoštolství dodefinovává (1K 15,8) – on je „poslední“ z apoštolů a ti, kteří přicházejí po něm, už zřejmě autoritou vyslání od Krista nemohou disponovat.

Pavlovo apoštolství bylo navzdory Lukášovu názoru přijato. V poapoštolské době se tak jménem „apoštolů“ včetně Pavla začaly psát texty, které měly apoštolskou autoritu prodloužit a upevnit (Ef, Ko, 2Te, 1Tm, 2Tm, Tt, 1Pt, Ju, Jk, srov. 2Pt 3,15-16). O těchto textech přitom s dostatečnou mírou jistoty můžeme tvrdit, že jejich autory nejsou ani Pavel, ani „historičtí“ Ježíšovi apoštolové z řad lukášovských Dvanácti. Docházíme tak k poněkud paradoxní situaci: „hmatatelné“ Lukášovo kritérium apoštolství se ztrácí v historické nehodnověrnosti a představa apostolicity začíná vytvářet už na ploše Nového zákona svou vlastní historii. Apoštolství je ovšem glorifikováno, za symbolický vrchol může být považováno Zj 21,14: *a hradba toho města má dvanáct*

³⁸⁵ Neurčitost v tomto směru podtrhují textové varianty L 9,1. Srov. ale Zj 21,14.

základních kamenů a na nich dvanáct jmen dvanácti Beránkových apoštolů. Zde apoštolství dosahuje svého věčného, trvalého významu. Janovská zkušenost s falešnými apoštolů byla zřejmě tak silná, že s výjimkou J 13,16 se zde slovo apoštol nevyskytuje.³⁸⁶ Nicméně taková zdrženlivost zůstane v NZ výjimečná, touha posilovat hodnověrnost textů prostřednictvím odkazu na toho či onoho „apoštola“ se stane pro poapoštolskou dobu standardem.

7.3 Historické ilustrace

7.3.1 Novozákonní kánon jako standardizace diverzity

V řádcích výše jsme nacházeli mezi jednotlivými texty Nového zákona pozoruhodnou diverzitu. Jednotlivé proudy křesťanského uvažování a křesťanské praxe prvního století našly svá vyjádření skrze autory textů novozákonních tradic - pavlovské, synoptické, janovské a dalších. Projevy některých jiných křesťanských tradic zde ovšem nenajdeme. NZ neobsahuje gnostické texty³⁸⁷ nebo myšlenky reprezentující radikálně dokétistické uvažování některých křesťanů prvního století (obsažené např. v apokryfním *Petrově evangeliu*). Nenajdeme zde „evangelium ebionitů“,³⁸⁸ a také spisy reprezentující židovsko-křesťanské myšlení jsou zastoupeny méně, než by tomu odpovídala početní i ideová síla tohoto proudu (přinejmenším do r. 70). Nový zákon je nicméně přesto sbírkou heterogenních spisů, které si leckdy přímo

³⁸⁶ Srov. ale již zmíněnou „hmatatelnost“ v 1J 1,1.

³⁸⁷ Mezi nekanonizovanými texty, které nemusejí být nutně starší než nejmladší texty Nového zákona, ovšem gnostizující texty jsou. Nejznámější je zřejmě Tomášovo evangelium, o kterém lze soudit, že může obsahovat autentické výroky Ježíše z Nazaretu, uchované ústní tradicí, přeformované gnostizující optikou. Srov. J. Dus, P. Pokorný, *Neznámá evangelia - Novozákonní apokryfy I.* Vyšehrad, Praha 2001.

³⁸⁸ Nedochovaný, zřejmě ostře protipavlovský a židovství hájící text, o kterém se zmiňuje Órigenés (185 - 253) nebo Epifanos ze Salamis (315 - 403). Ebionité ctili tradici apoštola Petra a tradici jakubovskou. Jeho vznik lze klást do samého začátku 2. století. Srov. Dus, str. 180-181.

odporují. S W. Bauerem můžeme potvrdit to, co jsme již výše rozebírali - v novozákonní době v křesťanstvu nebyla žádná standardní ortodoxie,³⁸⁹ křesťanství bylo diverzifikovaným hnutím ve své teologii i praxi. Pokud diverzitu přijmeme jako „normativní cestu křesťanské teologie a praxe,“³⁹⁰ pak by vlastně každá unifikace křesťanského myšlení a jednání, snaha o unifikaci nějaké pravé ortodoxie nebo dokonce ustavování vnější uniformity znamenala s touto raněkřesťanskou normou rozpor. Formace kánonu NZ nepředstavovala snahu o jednotící uniformitu, ale hledání mezi přijatelné diverzity.

Kánon se formoval v silových polích druhého století, z nichž Metzger jmenuje: (a) gnózi ve své diverzitě druhého století (Basileides, Karpokrates, Valentios, okruh Nag Hammadi), (b) Markion, (c) montanismus, (d) vliv pronásledování.

Dobrym příkladem obrany před unifikací může být reakce proti Markionovi. Bohatý rejdář Markion přišel do Říma kolem r. 140.³⁹¹ Stal se protektorem římské křesťanské komunity, poté se ale od ní kolem r. 144 oddělil. Důvodem byla jeho teologie, která nicméně do značné míry rezonovala s děním tehdejší doby. V letech 132-135 byli Židé poraženi ve válce vedené s velkou krutostí.³⁹² Markion se poté objevil v Římě se svými *Antitezemi* mezi Starým a Novým zákonem. V této době, kdy se celý svět odtahoval od poraženého národa, se mělo podle Markiona od židovstva definitivně odtrhnout i křesťanství. Pro Markiona existovala dvě božstva, Bůh Starého zákona (Bůh spravedlnosti a odplaty, vyžadující oko za oko, povolující polygamií a rozvod, uzákoňující pravidla chování atd.) a Bůh Nového zákona (Bůh lásky a milosti, lásky k nepřítelům, Bůh svobody od Zákona atd.). Starý zákon byl tak Markionem zcela odmítnut a formující se nový kánon měl být očištěn

³⁸⁹ W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Fortress, Philadelphia, 1971 (orig. 1934). Odkaz dle Brown, *The Churches...*, str. 17; podobně s odkazem na stejného autora Theissen, str. 368, pozn. 3. Ke vzniku novozákonního kánonu dále viz R. Brown, R. Collins, *Canonicity*. NJBC, str. 1034-1054; Bruce Metzger, *The Canon of The New Testament*. Oxford University Press, Oxford, 1987.

³⁹⁰ Srov. původ slova „kánon“ jako „míra“, viz Brown, *Canonicity*, str. 1035.

³⁹¹ Dle Theissen, *The Religion...*, str. 262.

³⁹² Předtím byla utopena v krvi dvě židovská povstání (66-74 v Palestině a 115-117 v širší oblasti Blízkého východu).

od židovských vlivů; ze čtyř evangelií měl být využíván jedině Lukáš (bez kapitol 1-2) a jako *Apostolikon* mělo sloužit deset pavlovských listů. Markionův tlak na unifikaci mohl být jedním z hlavních impulsů k tomu, že obava z přílišného zjednodušení křesťanství následně zapůsobila ve směru diverzity křesťanského kánonu.³⁹³ Antimarkionovská vlna tak navzdory peripetiím vztahů mezi křesťany a židy po r. 70 definitivně potvrdila „Starý zákon“ jako součást křesťanského kánonu. Hlavní rozhodnutí ve prospěch diverzity kánonu byla tato³⁹⁴:

- Starý zákon³⁹⁵ byl zahrnut spolu s „novým“
- Evangelia a listy byly položeny vedle sebe
- Byla kanonizována čtyři evangelia a ne jedno
- Obecné epištoly byly zahrnuty spolu s Pavlovými listy

Pokud budeme chtít vznik kánonu křesťanského Písma vnímat spolu s Gerdem Theissenem jako *konec raného křesťanství*,³⁹⁶ jako ustavení jakési normativní kolektivní paměti, pak takovou křesťanskou normou je diverzita, nikoli uniformita. Tato diverzita má své meze - co je za nimi, už „kanonické“ není. Co je ale uvnitř, není uniformní.

7.3.2 Na cestě ke křesťanské ortodoxii – Irenej z Lyonu

Jeví se jako historický paradox, že navzdory diverzitě novozákonních textů, které jsme se věnovali v předchozích odstavcích, se v obraně proti „nekanonickým“ vlivům druhého století paralelně prosazovala hermeneutika, která se pokoušela o unifikovaný pohled na tyto diverzifikované texty. V začátcích mohla být vize Klementa, podle jehož představy je *slavný a svatý kánon naší tradice v kontrastu s prázdnými a bláznivými úvahami* (1Klem 7,2).³⁹⁷ Rodí se

³⁹³ Vývoj byl ovšem komplikovanější. Např. syrská církev používala Tatianův *Diatessaron*, který se pokoušel evangelia zharmonizovat do jednoho textu, až do 4. století. Teprve v 5. století byla i zde akceptována čtyři evangelia (srov. R. Brown, *Canonicity...*, str. 1047).

³⁹⁴ Theissen, *The Religion...*, str. 261.

³⁹⁵ Použití termínu „Starý zákon“ bylo ovšem do r. cca 130 anachronismem.

³⁹⁶ Theissen, *The Religion...*, str. 251.

³⁹⁷ Srov. R. Brown, *Canonicity*, str. 1035.

zde představa ortodoxní pravdy, která musí vykazovat nějaké znaky uniformity, aby mohla být oddělena od toho, co ortodoxní není. Garantem takové „apoštolské pravdy“ se postupně stával vybíraný soubor křesťanských textů interpretovaných nyní jako „ortodoxní“. Taková představa musela nutně vyvolat tlak na uniformitu interpretace kánonických textů. Irenej z Lyonu (zemř. 202), *hlavní teoretik kánonu druhého století*,³⁹⁸ často zmiňuje *pravidlo víry* (v jednotném čísle). Jde o „pravidlo“, které *Písmo dosvědčuje a které heretici převracejí* (*Adv. Haer.* 3.2.1; 3.11.1 atd.). Irenejova tendenčně unifikující „ortodoxie“ je ovšem ve skutečnosti jednou z pravd, která v křesťanském prostoru v jeho době obíhá. Zmiňme alespoň, že v druhém století byla na mnoha místech (především v Sýrii a Egyptě) etablovanější a obecněji přijímaná pravda gnostizujícího křesťanství, která vcelku pokojně žila paralelně s dalšími křesťanskými proudy. Irenej však staví proti herezi gnóze nesmlouvavě svou představu unifikované tradice, kde kromě představy ortodoxie *učení apoštolů* už vystupuje i představa hmatatelné *posloupnosti biskupů*:

Toto je pravá gnóze: učení apoštolů i stará instituce církve, rozprostrěná po celém světě, a rozlišující znamení tohoto Kristova těla v souladu s posloupností biskupů, kterým apoštolové svěřili každou místní církev, a věrné uchování, přicházející k nám, vycházející z Písmem, spolu s plným jeho počtem, nedovolujícím přidávat nebo ubírat, s čtením bez falzifikace a ve shodě s Písmem i výkladem, který je legitimní, pečlivý, bez nebezpečí rouhání (AH 4.33.8).

Je zřejmé, že přetavení diverzifikovaného „učení apoštolů“ do určité „ortodoxie“ je interpretací. Irenej například vyjadřuje obsah víry „přijaté od apoštolů“ ve stručných trinitárních formulích (např. AH 1.10.1). Míni přitom, že všechny autentické církve rozptýlené po světě sdílejí tuto jeho víru. Všichni křesťané žijící v jednom domě mají odpovídat stejné (Irenejově) metafyzické vizi, protože *jazyky světa jsou různé, síla tradice je jedna a tatáž* (AH 1.10.2). Irenej od této *jedné tradice* odlupuje všechny, kteří tam podle jeho mínění nepatří. Diverzifikované texty novozákonní tradice jsou zde tedy amalgamovány

³⁹⁸ Theissen, *The Religion...*, str. 257.

do představy unifikujícího pravověří. V odstavcích 7.2.1 - 7.2.3 výše jsme už rozebírali důvody, proč je taková hermeneutika dnes obtížně myslitelná. „Pravda písma“ křesťanského kánonu není pravdou unifikujících pravidel (hypotetických „pravd“, které se v Písmu nevyskytují, ale Písmem mají být potvrzeny). Pravda Písma spočívá v nastavených hranicích jeho diverzity a vzájemně se korigujícím dialogu, který mezi sebou jednotliví novozákonní autoři vedou.

7.3.3 Na prahu velké diverzity církve – eklesiologie Martina Luthera

Církev Západu se nikdy nevyznačovala uniformní jednotou, kterou pro ni Irenej a další ve své imaginaci hledali. Se vstupem do konstantinovské éry (odst. 5.3.1) ale vize jedné pravé církve - podporované samým císařem - začala nabývat reálné obrysy. Ve středověku (odst. 6.3.1) mohla dosáhnout představa církve mluvící jedním teologickým i institučně/organizačním jazykem svého vrcholu. Přes existující pluralitu forem (srov. náboženské řády) byla tehdy idea jiné než jedné instituční církve stěží myslitelná. Ani velké schizma mezi západní a východní církvi, které od 1054 v křesťanstvu existovalo, nemuselo takové představě odporovat. Západu se mohlo jevit jako určitá deviace od předpokládané unifikované normy, která bude jistě napravena.³⁹⁹ Rovněž náboženské proudy jako hnutí valdenských, albigenských, hnutí bekhardů a bekyň⁴⁰⁰ nebo náboženské divergence v Čechách 15. století mohly být stále vnímány jako odchylky od předpokládané jednoty. Taková jednota měla být hmatatelně vyjádřena institučně jednotnou, centralizovanou církví. To, že oproti konstantinovským časům byla nyní řízena papežskou, nikoli císařskou „viditelnou“ hlavou, neznamenalo z tohoto pohledu změnu paradigmatu.

Definitivní změnu ale přineslo šestnácté století. Na jeho konci už nebude možné jednotu církve vnímat skrze její centralizovanou uniformitu, jednota církve bude muset být poté už hledána v pluralitě institučně nezávislých církví. S určitou nadsázkou by se dalo říci, že tuto revoluci způsobila eklesiologie:

³⁹⁹ Srov. snahy „basilejsko-ferrarsko-florentského koncilu“ 1431-1445.

⁴⁰⁰ Philip Sheldrake, *Spiritualita a historie (Úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života)*, CDK, Brno, 2003.

v 16. století se totiž církev *stala centrálním předmětem zájmu teologie*.⁴⁰¹ Zakladatelští duchové nových církví, které vznikly v 16. století, ovšem postavili eklesiologické důrazy zcela jinak než Řehoř VII. V letném náčrtu se zde zastavíme jen u eklesiologických důrazů Martina Luthera.

Luther definuje církev teologicky, jako shromáždění křesťanů, lid Boží, společenství těch, kdo vyznávají Ježíše Krista či společenství svatých.⁴⁰² Praktické závěry Lutherovy eklesiologie jsou ovšem v ostrém kontrastu s hmatatelnou praxí církve jeho doby:

- Luther klade důraz na místní církev žijící ve víře v proudu Slova.⁴⁰³ Konkrétní shromáždění církve je Slovem jakoby opakovaně vyvoláváno k církevnímu životu. Založení místní církve jako „pobočky“ větší centralizované instituce tak není na místě. Církev je vnímána jako aktualizované dílo Slova proti slovům lidským i proti lidským tradicím. Lutherova církev tak musí být vnímána dynamičtěji, jako ta, která se v příběhu Slova znova uskutečňuje, nikoli jako ta, která (např. díky představě „automaticky“ působících svátostí a viditelné církevní instituci) staticky „je“, aby byla „konzumována“.
- Luther vystupuje proti rozdělení církve na klérus a laiky a zdůrazňuje obecné kněžství pokřtěných. Kněžský nebo biskupský úřad v církvi je Lutherem vnímán funkčně, nikoli ontologicky či stavovsky. Kněz je v zásadě funkcí sboru pro daný sbor. Pokud tuto funkci pro sbor již nevykonává, knězem vlastně přestává být. Představa všeobecného kněžství posiluje autonomii místního sboru, status kléru ustaveného „hierarchicky shora“ se z pohledu teologického i organizačního umenšuje. *Kněží, jak je nazýváme, jsou služebníci vybraní z našeho středu. Vše, co činí, činí v našem jménu; kněžství není nic jiného než služba.*⁴⁰⁴ Kněžství nepředstavuje posvátnou řeč moci, ale službu Slova. Mizí zde

⁴⁰¹ Srov. Haight II, str. 3.

⁴⁰² Srov. např. Luther, Velký katechismus III,2.

⁴⁰³ „Slovo“ se u Luthera jeví jako syntetizující pojem, odkazující jak na Krista, tak na Písmo, tak i v rozšířeném významu na kázané slovo, kterým se vyjadřuje a zprostředkuje Boží komunikace k člověku.

⁴⁰⁴ Luther, *O Babylonském zajetí církve*.

středověká představa absolutní ordinace, představa příslušnosti ordino-
vaných osob k nějaké vyšší (nebo bližší) sféře skutečnosti.

- Náboženská prominence, kterou Luther vidí v místním sboru, se odpovídajícím způsobem odráží v jeho vztahu k úřadům církve. Biskupové pro Luthera nejsou nositelé moci, ale služby. Jsou voleni ne proto, aby vládli, ale aby sloužili svým obcím. Luther byl ochoten akceptovat administrativní roli pro biskupy, nikoli moc náboženskou, episkopální moc má být jurisdikční, ale nikoli náboženská, která by vážala svědomí před Bohem. Podobně papež není pro Luthera žádnou hlavou křesťanstva, ale biskupem církve v Římě, který si vůči jiným církevním sborům uzurpoval jemu nepříslušející autoritu. *Papež není hlavou celého křesťanstva z božského práva podle božího Slova, protože toto místo přináleží pouze Ježíši Kristu. Papež je jen biskupem a pastýřem církve v Římě a těch, kteří se k němu dobrovolně připojí skrze lidskou instituci (tj. skrze světskou vládu vykonávanou papežskou světskou mocí).*⁴⁰⁵ Podle Luthera křesťanstvo papežskou instituci nepotřebuje, je zbytečná.
- Luther zachovává „objektivitu“ svátostí, ale redukuje jejich počet a váže je ke službě slova a kázání. Jejich „účinek“ odvozuje od moci Slova a služby Slovu v rámci (místní) církve.⁴⁰⁶

Výše uvedené teologické a eklesiologické důrazy se u Luthera doplňují s jeho vztahem ke světské moci. V uplynulých staletích se církve snažila s větším nebo menším úspěchem prosazovat řehořovskou představu nadřazenosti moci duchovní nad mocí světskou a tak provázanosti církve a světa. Luther na rozdíl od Řehoře zaujal ke světské vrchnosti pozici *zdrženlivého respektu*.⁴⁰⁷ Akceptuje rameno světské moci nad církevním životem - pokud ovšem neodporuje Slovu.⁴⁰⁸ Luther vkládá do světské moci nad církví dokonce určité

⁴⁰⁵ Šmalklandské články, 2.3.

⁴⁰⁶ Srov. Haight II, str. 59.

⁴⁰⁷ Srov. Martin Wernisch, *Politické myšlení evropské reformace*. Vyšehrad, Praha, 2011, str. 62.

⁴⁰⁸ Srov. např. Luther, *Velký katechismus* (Čtvrté přikázání aj.).

naděje, apeluje na představitele světské moci, aby se stali organizátory reformního hnutí.⁴⁰⁹ Podle Luthera církev může stát proti společnosti, ale nemusí stát proti jejím vládcům.⁴¹⁰

Martin Luther vyvolal nezadržitelný pohyb a konec 16. století křesťanstvo nalezl teologicky i institučně diverzifikované.⁴¹¹ Katolická církev se postupně s touto skutečností musela začít vyrovnávat. Není ovšem zcela jasné, zda k tomu došlo dodnes - zda již tato církev jako celek došla k přesvědčení, že *pestrost náboženství není zlo, které má být vymýceno, ale bohatství, které můžeme vítat a mít z něj radost.*⁴¹²

7.4 Shrnutí

Novozákonní církev nebyla teologicky nebo organizačně unifikovaným celkem. Naopak, podle celku Nového zákona je normou církve její diverzita. Pojítka jednoty novozákonní církve byla hledána vesměs s použitím teologické řeči. Fixovaná hmatatelná pojítka jednoty v NZ nenalzáme, po kritickém rozboru se jeví jako problematická v tomto směru i novozákonní idea apostolicity církevní tradice. Novozákonní kánon lze chápat jako vymezení přijatelných mezí diverzity souboru křesťanských pravd. Jde ovšem o vymezení z obou stran: soubor teologií, praxí i svědectví o životních osudech nemá být ani příliš úzký, ani zasahovat až tak daleko, aby (teologická) znamení jednoty zcela divergovala.

⁴⁰⁹ Celé některé Lutherovy spisy jsou přímo určeny světským autoritám (srov. *Křesťanské šlechtě německého národa o zlepšení stavu křesťanstva* aj.).

⁴¹⁰ S odvoláním na Ř 13 – viz Luther, *Křesťanské šlechtě německého národa o zlepšení stavu křesťanstva*.

⁴¹¹ Samo „reformační hnutí“ se ovšem stalo vnitřně diverzifikovanou skutečností, včetně odlišných důrazů jeho eklesiologie. Sám Luther musel zakoušet, jak jeho iniciativa přesáhla únosné meze diverzity (srov. jeho odsouzení tzv. Münsterská komuny 1534-1535). Spory a dělení mezi reformačními směry neustávaly. V porovnání s římskokatolickým úsilím o uniformní jednotu vedlo Lutherovo rozvolnění představ institučně sjednocené církve k opačnému extrému: počet křesťanských denominací, hlásících se tak či onak k „reformaci“, narostl nakonec do desítek tisíc.

⁴¹² E. Schilleebecks, *Church: The Human Story of God*. New York, Crossroad, 1990. Str 166.

Paralelně k implicitnímu pojetí jednoty v diverzitě se v druhém století poněkud paradoxně prosadila i hermeneutická cesta za hypotetickou jednou křesťanskou pravdou, pravdou pravověří, pravdou křesťanské ortodoxie. Taková pravda měla být posléze symbolizována formou institučně/organizační vnější jednoty církve. Jestliže vrchol takové snahy jsme vnímali na křesťanském Západě v období vrcholného středověku, šestnácté století představovalo na dynamické ose prostoru mezi uniformitou a diverzitou rozhodný pohyb zpět k pólu diverzity.

Dnešní křesťanská církev, podobně jako ta novozákonní, není uniformní, ale diverzifikovaná, *polycentrická*.⁴¹³ Zatímco v 16. století byla – jak se zdá – diverzifikovaná pluralita v církve vnímána většinou tehdejšího světa negativně, pluralita dneška je vnímána obecně jako netoxická. Vývoj jednotlivých církví můžeme vnímat jako vzájemně se korigující cesty. Zatímco církve vzešlé z proudu reformace mají ve své genetické výbavě tendenci k přirozené diverzitě, ale musely projít bolestnou zkušeností nadměrného štěpení, katolická církev je nucena postupně opouštět představy, ve kterých se jednota církve nejlépe realizuje prostřednictvím uniformní teologie nebo formy organizace.

Poloha na ose mezi póly uniformity a diverzity církve musí být znovu a znovu nalézána ve prospěch dynamicky hledané a vytvářené jednoty církve. V tomto dynamickém prostoru přílišná uniformita potlačuje svobodu Ducha i lidského projevu a přílišná diverzita bez ochoty přijmout rozumnou míru teologické i hmatatelné uniformity (organizační, liturgické atp.) rozvrací možnost i vůli k jednotě.

⁴¹³ Srov. J. L. Gonzáles, *The Changing Shape of Church History*. Chalice Press, St. Louis, 2002. Str. 12.

8 Církev mezi kontinuitou a diskontinuitou

8.1 Úvod

V předchozí kapitole jsme hledali uniformitu nebo diverzitu novozákonní církve ve vybraných časových řezech (v počátcích církve, v době apoštola Pavla, v poapoštolské době, srv. kap. 7.2.1 - 7.2.3). Nyní se zaměříme na vývoj církve a hledání prvků kontinuity a diskontinuity mezi různými body postupujícího času. Podíváme se na znamení kontinuity a diskontinuity novozákonní církve v časovém rozsahu padesáti nebo šedesáti let, což pravděpodobně představuje rozmezí mezi dobou vzniku nejstaršího a nejmladšího novozákonního spisu. V předchozí kapitole jsme již potvrdili diverzitu mezi jednotlivými novozákonními texty; velkou část z toho, co bylo řečeno, tak využijeme i nyní - diverzita se takřikajíc rozložena v čase vtělí do znamení diskontinuity vývoje novozákonní církve. Diverzita novozákonní církve ve vztahu k židovstvu vyústila nakonec do pozoruhodné diskontinuity v identitě křesťanů (odst. 8.2.1). V průběhu plynutí novozákonního času najdeme ale i další znamení diskontinuity (odst. 8.2.2) a potvrdíme také, že již rozebíraný pojem apostolicity, kterou novozákonní texty nabízejí jako unifikující symbol hodnověrnosti, dnes nedokážeme přijmout jako za znamení kontinuity novozákonní církve (odst. 8.2.3). Znamení kontinuity ale ve vývoji novozákonní církve přesto najdeme, ale podobně jako u znamení uniformity bude řeč mířit k „prvnímu“ jazyku o církvi – znamení kontinuity budou teologická, vyslovená řeči víry (odst. 8.2.4 a 8.2.5).

V historických ilustracích již jen shrneme a potvrdíme, že *církev se nikdy nepřestala měnit*.⁴¹⁴ Znovu zde využiji mnohé z toho, co již bylo řečeno výše, a pokusím se shrnujícím způsobem uvažovat o trajektoriích vývoje církve, které se mi jeví jako užitečné pro úvahy o církvi budoucnosti.

⁴¹⁴ Haight I, str. 417.

8.2 Novozákonní východiska

8.2.1 Diskontinuita identity - od židovské sekty k novému náboženství

V odstavci 7.2.3 jsme již uvedli mnohé z toho, co můžeme nyní stručně shrnout: církve novozákonní doby prošla v průběhu prvního století ohromující změnou identity od židovské sekty k novému náboženství. Počátky církve jsou ve Sk 1 – 5 popsány s řadou legendárních prvků, ovšem její vkořenění do židovského náboženství a reálií lze stěží popřít. Později ztroskotají pavlovské naděje, že křesťanská víra zůstane napojena na židovstvo, které se samo touto vírou promění; nakonec dojde k *vylučování ze synagog* a dokoná se roztržka s židovstvem, nesená mnohými křesťany těžce (6.2.1.3). Křesťané projdou otřesem své identity,⁴¹⁵ jakousi svou genetickou mutací a musejí přeformovat svou novou, na židovstvu již přímo nezávislou identitu. Následků, který taková proměna identity představuje, se ovšem křesťané nikdy nezbaví. Budou sice projevovat někdy až extrémní nepřátelství k Židům, zůstanou ale přitom navždy jejich „mladšími bratry“, kteří stále vyznávají, že jejich *záchrana je ze Židů* (J 4,22).

8.2.2 Diskontinuita étosu - od rybářství k pastýřství, od cesty ke stavbě

Jak jsme již naznačili, body již dříve sledované v kap. 7 můžeme shrnout do vývojové linie. Církve apoštolských rybářů, vyslaných *do celého světa* (Mk 16,15 aj.), se mění v průběhu novozákonní doby na církve apoštolských pastýřů, kteří mají nikoli lovit, ale pást (srov. pastýřské metafory v J21,15-17; 1Pt 5,2-4; Ju 1,12 aj.). Tito noví pastýři spravují již vystavěnou Boží domácnost (1Tm 3,15). Vyprchává étos putujícího vesnického misionáře Ježíše z Nazaretu, který se ještě vtisknul do étosu putujících charismatických misionářů,⁴¹⁶ a slábne také představa křesťanství jako cesty (srov. Sk 9,2; 24,14).

⁴¹⁵ Srov. výstižné shrnutí tohoto vývoje z Dunn, CI – křesťan konce prvního století není „ani Žid, ani Řek“.

⁴¹⁶ Srov. pozn. 384.

Církev mění svou identitu z rybářského spolku na spolek domovní údržby natolik, že *autor pastorálních epištol je ochoten obětovat charismatické kvality za kvality přízemnější, které by zabezpečovaly harmonii v křesťanské komunitě.*⁴¹⁷ Novozákonní apostolicita, sama o sobě problematická (viz odst. 8.2.3), se nyní definuje ve prospěch obhajoby hypoteticky předpokládané staré tradice. Podle pastorálních epištol se zdá, že jen velká stabilita a solidnost církevních autorit může zajistit uchování apoštolského dědictví a ti, kteří přinášejí něco nového (a milují diskuze a kontroverze, srov. 1Tm 6,4-5; Tt 3,9), vlastně jen dráždí uši svých posluchačů (2Tm 4,3). Dynamika činnosti všech duchů i Ducha samého se musí umravnit ve prospěch prověřené pravdy (1Tm 1,14). Ta se má se držet „pevně“ a být pilířem, který se nesmí zborit (1Tm 3,15). A možná i sám Duch má být této „pravdě“ podřízen - srov. 2Tm 1,14. Timotej vkládá ruce na druhé (1Tm 5,5) a Duch svatý, který je v tomto pověřování vnímaný zřejmě jako automaticky přítomný, má pomoci pověřenému, aby naplnil svůj úkol (2Tm 1,6-7). Duch v pevné stavbě církve má zajišťovat její stabilitu. Ti, kteří se stavějí proti staré pravdě a přinášejí nějaké novoty, budou mít nejspíš ty nejhorší kvality:

2Tm 3,1-8: Toto však věz, že v posledních dnech nastanou těžké časy. Lidé budou sobečtí, chtějí peněz, chlubití, domýšliví, rouhaví, rodičů neposlušní, nevděční, nesvatí, bezcitní, nesmířliví, pomlouvační, nevázaní, hrubí, nepřátelští k dobrému, zrádci, lehkomyšní, nadutí, milující rozkoš spíše než milující Boha. Budou mít vnější formu zbožnosti, ale její moc jim bude cizí. Od takových se odvracej. K nim patří ti, kteří vnikají do domů a podmaňují si lehkověrné ženy, které jsou obtíženy hříchy a hnané rozličnými žádostmi, které se stále učí, a nikdy nemohou přijít k poznání pravdy. Jako se Jannés a Jambrés postavili proti Mojžíšovi, tak se i tyto lidé stavějí proti pravdě. Jsou to lidé se zvrácenou myslí, neosvědčení ve víře.

Nové nauky se mají přestat učit (Tt 1,11). Věrní se mají podřít autoritám reprezentujícím starou solidnost a kontinuitu (podle Tt 3,1 dokonce i autoritám světským). V této novozákonní církvi má kontinuitu zajišťovat *imprimatur*⁴¹⁸

⁴¹⁷ Brown, *The Churches...*, str. 36.

⁴¹⁸ Srov. R. Brown, *The Churches...*, str. 38.

hmatatelných autorit, které jistě Ducha mají ve svém referátu. Připomeňme kapitolu 2, kde jsme každého „ducha“ (a pro církev i věřeného Ducha Božího) vnímali především jako inovátora přinášejícího nečekaná řešení. Zde se vnímá všechno nové s podezřením - Duch svatý je vnímán jako garant neměnnosti.

8.2.3 „Apostolicita“ jako nehodnověrné znamení kontinuity novozákonní církve

Zde se k tomuto již probíranému pojmu vrátím naposledy. Způsob, jakým byla apostolicita na ploše Nového zákona využita jako jednotící pojítko (odstavec 7.2.4.1), dnešní čtenář NZ může vnímat jako účelové a ahistorické. Už jsme si všimli nejasné definice apostolicity na ploše NZ a tendenci apostolicitu (s úmyslem vymezení se proti *falešným apoštolům*) redefinovat (str. 132). S velkou jistotou můžeme tvrdit, že autorem například pastorálních epištol není historický apoštol Pavel, přestože jsou tyto tři texty Pavlovým jménem⁴¹⁹ a s důrazem na jeho „apoštolství“ nadepsány (1Tm 1,1; 2Tm 1,1; Tt 1,1). Už jsme ukázali, že naléhání těchto listů na ustavení hmatatelných církevních autorit nového typu nebylo „apoštolským“ záměrem Pavla z Tarsu (viz odst. 2.2.5 a 7.2.3.3). Naše úvahy o apoštolské kontinuitě přes čas vzniku textů NZ jsou dále znejistěny nápadnými rozdíly mezi „programem Ježíše z Nazaretu“ a „programem novozákonní církve“, jehož rozdíly jsme se už věnovali v kap. 3. Pojem apostolicita je tak z pohledu dnešního čtenáře Nového zákona zatížen takovou mírou nejasnosti, že je jím lepší jako znamení kontinuity novozákonní církve neoperovat. Takovéto kritérium kontinuity se totiž dostává do vleku christologie i eklesiologie, podléhá té či oné teologické interpretaci Ježíše z Nazaretu a té či oné představě o fungování církve. Pojem apostolicita jako znamení kontinuity novozákonní církve není využitelný.

⁴¹⁹ Takové přeznačování autorství bylo ovšem běžnou praxí tehdejší doby, srov. např. Dunn, CI, str. 817 aj.

8.2.4 Kontinuita NZ církve v pojících jednoty

V kapitole 7.2.4 jsme již uvažovali o pojících jednoty v různých řezech času novozákonní církve. Zopakujme tři pojítka, která jsme zde našli: (1) Bůh Židů zůstává Bohem křesťanů, (2) Ježíš z Nazaretu je interpretován „christologicky“ a (3) kritérium pravosti a jednoty je hledáno skrze představu „apoštolské“ blízkosti k Ježíšovi z Nazaretu. První dvě zmíněná znamení jednoty lze bez dalšího komentáře převzít i jako kritéria kontinuity, protože se jeví konstantní přes hranici celé novozákonní doby. Kritérium apostolicity, které jsme vnímali jako unifikující pojítka k hledání jednoty novozákonní církve, jako hodnověrné znamení kontinuity vnímat nelze.

8.2.5 Janovské znamení kontinuity

Hledáme-li alternativu ke hmatatelnému kritériu apostolicity, které se nám jeví díky našemu zkoumání iluzorní, zřejmě musí být výsledkem našeho hledání návrat k „prvnímu“, teologickému jazyku novozákonní církve. Pozoruhodný teologický pokus o nalezení znamení kontinuity církve najdeme v janovských textech.

Rozvratníci janovských obcí (srov. odst. 6.2.1.3) se z vnějšího pohledu mohou jevit jako progresivní inovátoři. Oni i jejich konzervativnější oponenti se odvolávají na „apoštolskou autoritu“ evangelia milovaného učedníka.⁴²⁰ Odkazují-li se ale dvě svářící se strany ke stejným tradicím a navíc obě prohlašují, že jsou jejich náhledy „z Ducha“, kde nalezneme pravdu? Už pro Janovo evangelium je pravda dynamickým děním a darem, který je darován (J 16,13; srov. ovšem J 14,6). Jestliže však platí, že ani „z ducha“ není nic jisté (1J 4,1-6), že nelze *věřit každému vnuknutí*, přeci je třeba dalšího upřesnění. Janovská vize se nevydává cestou odkazu na hmatatelnou, např. apoštolskou kontinuitu. Pravost „darované pravdy“ se hledá v eticky viděné dynamice žité přítomnosti - srov. 1J 3,17-19: *Má-li však někdo dostatek v tomto světě a vidí, že jeho bratr má nouzi, a zavře před ním své srdce, jak v něm může zůstat Boží láska? Dítky, nemilujme slovem ani jazykem, ale v skutku a v pravdě. Podle toho poznáme, že jsme z pravdy, a tak před ním upokojíme své srdce.*

⁴²⁰ Brown, *The Churches...*, str. 110.

Pravda se zjevuje v dynamice žité kontinuity: *Milovaní, milujme se navzájem, neboť láska je z Boha, a každý, kdo miluje, se z Boha narodil a Boha zná* (1J 4,7, srov. J 14,24). Tato kontinuita lásky, navržená v časech turbulencí nebo po nich, je pozoruhodným pokusem janovského okruhu o nalezení znamení kontinuity novozákonní církve. Láska Ježíše ke svým učedníkům, láska učedníků k Ježíšovi a láska mezi učedníky navzájem je skutečnou žitou pravdou, která je zde *nahlížena jako na trvajícím prvek, i pro ty, kteří Ježíše nepoznali v průběhu jeho pozemského působení.*⁴²¹ Láska je zde tedy pravým znamením kontinuity novozákonní církve se svým Pánem.

8.3 Historická ilustrace

V této závěrečné historické ilustraci se spekulativně pokusím načrtnout tři charakteristické trajektorie vývoje církve od dob jejího vzniku až do dnešních časů. Jaká znamení kontinuity a diskontinuity lze ve vývoji církve v průběhu téměř dvou tisíciletí hledat? Využijeme zde historické ilustrace předchozích kapitol⁴²² i výsledků uvažování některých dalších autorů.⁴²³ Pro první dvě navrhované trajektorie lze odkázat ke kapitole č. 2, kde jsme popisovali, jak novozákonní církev velmi často zažívala ve svých počátcích věci nové a nečekané. Zaznamenali jsme také pozdější úsilí, které někteří křesťané vynaložili na to, aby to nové a nečekané bylo co nejvíce omezeno unifikujícími institucionálními tlaky i důrazem na „ortodoxii“ v oblasti teologie. Všechno nové a nečekané mělo být pak omezeno v oblasti teologie i praxe. R. Brown shrnuje: *strach před novými idejemi ... se stal endemickým v církevních strukturách.*⁴²⁴ Jestliže stále věříme, že hlavní zdroj a znamení kontinuity církve je Duch sám,

⁴²¹ Srov. R. Brown, *The Churches...*, str. 97.

⁴²² Připomínám již zmíněné omezení: pohled do historie byl veden v zásadě pohledem na „západní“, evropské křesťanství.

⁴²³ Srov. Medard Kehl, *Kam kráčí církev?* CDK, Brno, 2000; Hans Küng, *Malé dějiny katolické církve*. Barrister & Principal a Vyšehrad, Praha, 2005; Haight III; James O'Halloran, *Církev jinak. Od základního společenství ke křesťanské obci*. Sít', Praha, 2006. Jan Konzal, *Je v našich rukách být církví budoucnosti*. In: Koller (ed.), *Zradené prorocstvo*. Vydavatelství Michala Vaška, Prešov, 2011.

⁴²⁴ Brown, *The Churches...*, str. 40.

pak se v takové trajektorii vývoje zdá, že v poloze mezi duchem a hmatatelností se přichází první pól příliš zkrátka. Touha církve po „hmatatelné stabilitě“ byla dobře patrná již od druhého století v oblasti teologie i organizace života církve (srov. odst. 2.3.1, 3.3.1). Uvažovali jsme ale o diskontinuitě, kterou v raném novověku svými činy inicioval Martin Luther (odst. 7.3.3). Jestliže se jeho působení stalo spouštěcím momentem nastolení teologické i praktické diverzity, pak pro naše uvažování se reformace 16. století stala spíše obnovou kontinuity s novozákonními časy. Také moderní letniční obnova (odst. 2.3.2) je přes popsání omezení a rizika dobrým znamením průlomu nového a nečekaného do moderního církevního života. Představuje v tomto smyslu rovněž jeden pramen obnovy kontinuity s církví prvních křesťanů a výzvu všem, kdo by chtěli působení ducha svázat s představou neměnnosti forem vyjadřování a praxe církevního života.

První vývojovou trajektorii bychom mohli zjednodušeně nazvat „návrat k teologické diverzitě“. Zdá se, že začíná být bezpředmětná představa „kontinuity“ církve ve formě souboru slovně fixovaných „dogmatických“ formulací, které se v NZ nevyskytují, ale jsou s jeho použitím odůvodňovány. Nový zákon je ve svém celku i ve zcela klíčových teologických otázkách teologicky pluralitní. Nezdá se tedy, že by kontinuita dnešní církve s NZ měla spočívat v syntetizované a slovně formulované ortodoxii. Slovní formulace mohou vyjasňovat, ale současně ohraničují a omezují. Platí, že *za každý teologický náhled se platí cena. Čím brilantnější náhled, tím více je pravděpodobnější, že jiné aspekty pravdy budou dány stranou do stínu, často přehlédnuty a zapomenuty.*⁴²⁵ Reformace otevřela brány pluralitní teologii jako trajektorii návratu k diverzitě teologie novozákonní církve.

Druhou trajektorii vývoje církve budeme hledat v oblasti „druhého jazyka“ církve v návratu k empirické, hmatatelné diverzitě církve. Popisují ho autoři jako H. Küng,⁴²⁶ J. González,⁴²⁷ A. Lord⁴²⁸ nebo R. Haight.⁴²⁹ vývoj církve se

⁴²⁵ Brown, *The Churches...*, str. 117.

⁴²⁶ Srov. Küng, str. 136 aj.

⁴²⁷ Srov. pozn. č. 413.

⁴²⁸ Andy Lord, *Network Church, a Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*. Brill, Boston, 2012.

⁴²⁹ Srov. Haight I, str. 61.

podle nich jeví jako oblouk od empiricky pluralitní novozákonní církve přes církve centralizovaných struktur zpět k církvi *neuniformní* (Küng), *polycentrické* (Gonzáles), *církvi zdola* (Haight) resp. *církvi síťové* (Lord). S představou univerzální (myšleno uniformní) církve je podle těchto autorů nutno pracovat velmi obezřetně. Taková církev neexistuje, je konstruktem. „Univerzální církev“ ani *není ve skutečnosti církve, ale přesně vzato jedna z dimenzí církve, brána abstraktně*.⁴³⁰ Těm, pro které je drahá představa kontinuity církve ve formě historické neměnnosti jejich forem, lze připomenout, že rehořovská reforma byla pro církve podobně velkou změnou jako později reformace šestnáctého století.⁴³¹ Představu o neměnnosti církevní organizace v římskokatolické církvi nelze hájit – druhá naše trajektorie míří zpět ke kontinuitě s novozákonní, *polycentrickou* církvi.

Třetí trajektorie, kterou pojmenujeme, souvisí s jednou s NZ diskontinuit, a to mezi církvi rybářů k církvi pastýřů (odst. 8.2.2). V průběhu celé své historie církve jistě vyvíjela misijní úsilí podobné tomu v raných letech církve. Zdá se ovšem, že pro velké části Evropy platí stále představa pastýřské údržby domu ve struktuře lidových církví. Taková představa neodpovídá reálnému vývoji.⁴³² Naše třetí trajektorie míří zpět ke kontinuitě s rybářskými časy církve NZ. V České republice už početně rostou jen ty církve, které jsou schopny takovému étosu dostat.⁴³³

8.4 Shrnutí

Při hledání novozákonních východisek jsme nacházeli ve vývoji novozákonní církve znamení kontinuity i diskontinuity. Nalezená pojítka jednoty, která vytvářela v církvi kontinuitu přes hranice novozákonního času, se ukazují jako pojítka teologická, nikoli pojítka empiricky ověřitelná.

⁴³⁰ Haight III., str. 11.

⁴³¹ Srov. Haight III, str. 62.

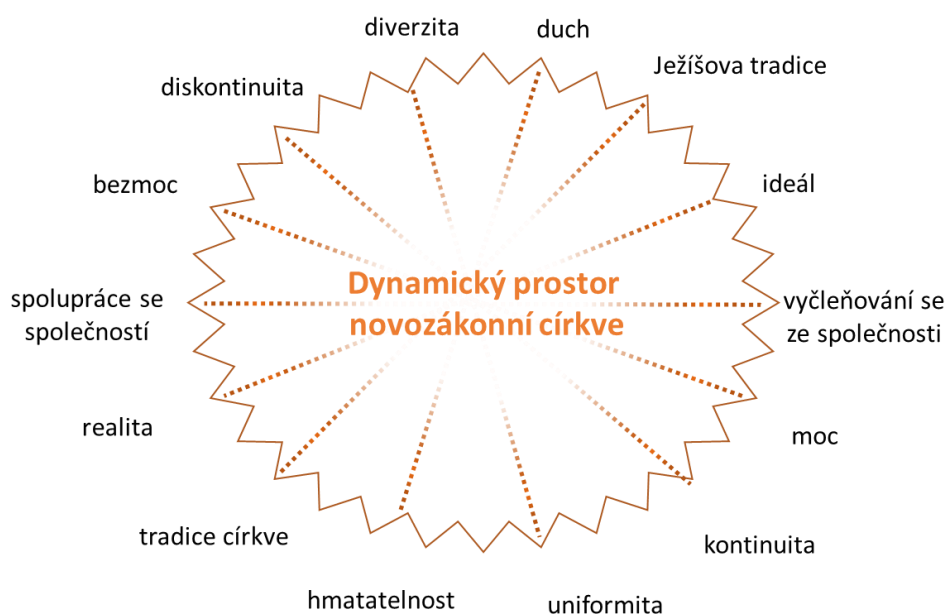
⁴³² Srov. Zdeněk Vojtíšek, *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Beta Books, Praha, 2007.

⁴³³ Viz Martin Šály, *Mezi probuzenectvím a postmodernou. Úvaha nad fenoménem „Církev bez hranic“*. Seminární práce, ETF UK, Praha, 2011.

V historických ilustracích jsme sledovali několik trajektorií, které se zdají nastolovat diverzitu oproti „řehořovské“ představě církve a jejími současnými relikty a vracejí se ke kontinuitě s církví novozákonní. Zdá se, že v církvi blízké budoucnosti bude vývoj tímto směrem pokračovat. Kéž by obavy, které přináší diskontinuita s tím, co bylo dlouho zvykem, byly překonány radostí ze znovuoživení kontinuity s novozákonními časy.

9 Závěr

Tato práce se pokusila vystihnout život novozákonní církve v její dynamice pomocí představy hledání optimální rovnováhy na různých „osách pohybu“. Námi navržené osy pohybu v životě staré církve jsme postupně popisovali. Nyní lze tedy doplnit obrázek č. 1 z úvodu této práce:

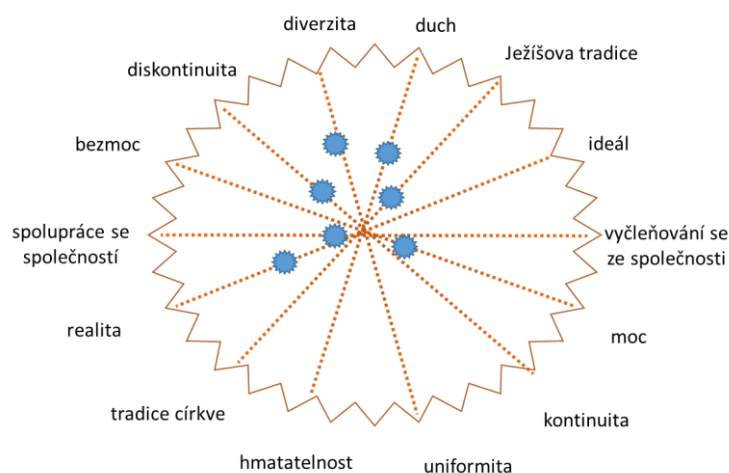


Obr. 2 – Dynamický prostor života novozákonní církve.

Prostor života novozákonní církve jsme s použitím naší metodiky vnímali nikoli jako prostor statických koncepcí nebo tezí, ale jako dynamické pole siločar v teologickém uvažování i praxi. V takovém mnohočetném silovém poli si staří křesťané a jejich sbory museli hledat prostor, který by umožnil plodnost pro přítomnost i směřování daného sboru do budoucnosti. Sledovali jsme novozákonní příklady, kdy církev nacházela místo někdy blíže nějakému pólu osy, někdy blíže pomyslnému středu. Zdá se, že pokud nastal příliš výrazný posun k nějakému z pólů, vnímali jsme z dávných novozákonních časů pachů' nedobrého ovoce a uslyšeli snahu o korektivní posuny.

Dynamické hledání „dobrého“ místa novozákonní církve na různých osách považujeme za směřodonné. Na historických ilustracích jsme se pokusili ukázat příklady, kdy podle našeho soudu došlo k přílišnému posunu od optima. Zdá se, že vývojové trajektorie církve v průběhu jeho vývoje, které jsme poněkud spekulativně hledali v kap. 8 na ose mezi kontinuitou a diskontinuitou, naznačují (třeba po mnoha staletích) určité návraty do kontinuity s novozákonními časy.

Pokud bychom náš model dynamiky novozákonní církve chtěli využít jako normativní pro církve a církve pozdějších časů, pak s využitím Obr. 2 bychom se mohli pokusit spekulativně nalézat místa jednotlivých církví v daném čase na jednotlivých osách. Tak např. pro obec v Korintu, které psal své listy apoštol Pavel, bychom její „místo“ na jednotlivých osách mohli chtít znázornit například takto:



Obr. 3 – Hypotetický odhad konkrétní církevní situace.

Zda takové modelování „místa“ určité církve může být nějak užitečné při posuzování „novozákonní věrohodnosti“, je ovšem otázkou - hodnocení jakékoli církve způsobem podle Obr. 3 bude totiž patrně vždy příliš spekulativní.

Na místě je se vrátit k úvodní úvaze o volbě konkrétních os, na kterých dynamické místo určité církve hledáme. Jsou splněny výchozí požadavky na nezávislost a úplnost (viz str. 15)? V jednotlivých kapitolách se nacházejí odkazy do kapitol jiných, domnívám se však, že základní parametry nezávislosti byly obhájeny relativně disjunktivními novozákonními východiskami i historickými ilustracemi. Pro praktický život církve to znamená, že má a musí hledat a hlídat svou optimální rovnováhu „ve více dimenzích současně“ – ke škodám zřejmě stačí přílišné vychýlení na jediné z os církevního života. Nakolik se podařilo naplnit kritérium úplnosti popisu (novozákonního) církevního prostoru bude zřejmě možné posoudit až s určitým odstupem. V úvodu jsem popsal stručně motivace, které mne vedly k volbě právě daných os, věřím ovšem, že je možné další osy přidat nebo nalézt zcela jinou množinu.

Touto prací jsem však především chtěl obhájit tezi, že „novozákonní věrohodnost“ církve nespočívá v tom, že daná církev disponuje určitými staticky vnímanými atributy, že vyhovuje nějakému hypotetickému seznamu hodnotících kritérií. Církev je novozákonně věrohodná tehdy, jestliže je ochotna přijmout protikladné nároky, které na ni naléhají, a na siločarách mezi póly znovu a znovu nalézat dynamickou rovnováhu.

Věřodná církev je církev uskutečňující se, dějící se, církev, která je ochotna stále své místo hledat, nikoli na nějakém „být“. Novozákonně věrohodná církev totiž ví, že nějaké skutečně pevné místo nenalezne, protože jejím osudem je pouť k plnosti Božího království a každá poloha církevní existence je v dynamice jejího života provizorní.

10 Literatura

- Pavel **Aleš**, *Církevní dějiny III*. Pravoslavná teologická fakulta, Prešov.
- Allan H. **Anderson**, *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge University Press, Cambridge, 2014.
- David E. **Aune**, *Revelation*, In: *Word Biblical Commentary*. Word Books, Dallas, 1998.
- Markus **Bockmuehl**, Michael B. Thompson (ed.), *A Vision For The Church*. T&T Clark, Edinburgh, 1997.
- Peter **Brown**, *Autorita a posvátné, Aspekty christianizace římského světa*. CDK, Brno, 1999.
- Peter **Brown**, *Augustine of Hippo*. University of California press, Berkeley, 2000.
- Raymond E. **Brown** a kol., *Early Church*. In: *The New Jerome Biblical Commentary*. Prentice Hall, Upper Saddle River, 1990.
- Raymond E. **Brown**, John P. Meier, *Antioch and Rome, New Testament Cradles of Catholic Christianity*. Paulist Press, New York, 1983.
- Raymond E. **Brown**, *The Churches the Apostles Left Behind*. Paulist Press, New York, 1984.
- Raymond E. **Brown**, *The Community of the Beloved Disciple*. Paulist Press, New York, 1979.
- F. F. **Bruce**, *1&2 Thessalonians*. In: *Word Biblical Commentary*. Word Books, Dallas, 1982.
- Yves **Congar**, *I believe in the Holy Spirit*. Herder & Herder, New York, 1983 (orig. 1980).
- Brian E. **Daley**, *Christ, The church, and the shape of Scripture. What we can learn from patristic exegesis*. In: Patricia Walters (ed.), *From Judaism To Christianity, Tradition and Transition*. Brill, Leiden/Boston, 2010.
- James D. G. **Dunn**, *Jesus, Paul and the Gospels*. Eerdmans, Grand Rapids, 2011.
- James D. G. **Dunn**: *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. London, Philadelphia, 1990.
- James D. G. **Dunn**, *The Theology of Paul the Apostle*. William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2006.
- James D. G. **Dunn**, *Christianity in the Making, vol. 1 - Jesus Remembered*. William B. Eerdmans Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2003. V práci citováno jako Dunn, JR.
- James D. G. **Dunn**, *Christianity in the Making, vol. 2 - Beginning from Jerusalem*. William B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2008. V práci citováno jako Dunn, BJ.
- James D. G. **Dunn**, *Christianity in the Making, vol. 3 - Neither Jew nor Greek - Contested identity*. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2015. V práci citováno jako Dunn, CI.
- James D. G. **Dunn**, *Did The First Christians Worship Jesus?* Westminster John Knox Press, Louisville, 2010.
- James D. G. **Dunn**, *Romans*. In: *Word Biblical Commentary*. Word Books, Dallas, 1988.
- Avery **Dulles**, *Models of the Church*. Doubleday, New York, 1987.
- Jan **Dus**, Petr Pokorný, *Neznámá evangelia - Novozákonní apokryfy I*. Vyšehrad, Praha 2001.
- Mircea **Eliade**, *Mýty, sny a mystéria*. Oikomenh, Praha, 1998.
- Eusebios** z Caesareje, *Církevní historie*. Cit. dle J. Novák, *Církevní dějiny (Ecclesiastica historia) - teol. studie*. Česká katolická charita, Praha, 1988. Text převzat z www.fatym.com.

- Petr **Fiala**, Jiří Hanuš, *Skrytá církev – Felix M. Davídek a společenství Koinótés*. CDK, Brno, 1999.
- Pavel **Filipi**, *Církev a církve*. CDK, Brno, 2000.
- Pavel **Filipi**, *Křesťanstvo*. CDK, Brno, 2001.
- Joseph A. **Fitzmyer**, *Co říká Nový zákon o Kristu*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2000.
- John F. **Funk**, *Complete writings of Menno Simons*. Elkhart, Ind., 1871.
Cit. z <http://www.mennosimons.net/completewritings.html>.
- Donald A. **Hagner**, *Matthew*. In: Word Biblical Commentary. Word Books, Dallas, 1993.
- Justo L. **González**, *The Changing Shape of Church History*. Chalice Press, St. Louis, 2002.
- Ferdinand **Hahn**, *The Titles of Jesus in Christology*. James Clarke & Co., Ltd, Cambridge, 2002 (orig. 1963).
- Roger **Haight**, *Christian Community in History, vol. 1, Historical ecclesiology*. Continuum, New York, 2004. V práci citováno jako Haight I.
- Roger **Haight**, *Christian Community in History, vol. 2. Historical ecclesiology*. Continuum, New York, 2005. V práci citováno jako Haight II.
- Roger **Haight**, *Christian Community in History, vol. 3, Ecclesial Existence*. Continuum, New York, 2008. V práci citováno jako Haight III.
- Daniel J. **Harrington**, *The Church according to the New Testament*, Sheed and Ward, Chicago, 2001.
- John P. **Harrison** & J. D. Dvorak (ed.) *The New Testament Church – The Challenge of Developing Ecclesiologies*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2012. V práci citováno také jako HCNT.
- Richard B. **Hayes**, *The Moral Vision of the New Testament*. Harper One, New York, 1996.
- Ian **Hazelett** (ed.), *Rané křesťanství*. CDK, Brno, 2009.
- Martin **Hengel**, *Between Jesus and Paul*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2003.
- James **Charlesworth**, *Ježíš a svitky od Mrtvého moře*. Vyšehrad, Praha, 2000 (orig. 1993).
- Bernd **Jaspers**, *Ekumenické církevní dějepisectví*. In: Jiří Hanuš (ed.), *Ekumenické církevní dějepisectví*. CDK, Brno, 2003.
- Jiří **Just**, *Praha a historická jednota bratrská*. In: Nové Bratrské listy XVI (2014), str. 92-95.
- William **Kay**, *Pentecostalism*, SCM Press, London, 2009.
- Medard **Kehl**, *Kam kráčí církev?* CDK, Brno, 2000.
- Erwin **Koller** a kol. (ed), *Zradené proroctvo - Československá podzemná církev mezi Vatikánem a komunizmem*. Vydavatelství Michala Vaška, Prešov, 2011. V práci citováno také jako ZP.
- Jan **Konzal**, *Je v našich rukách být církvi budoucnosti*. In: Koller (ed.), *Zradené proroctvo*. Vydavatelství Michala Vaška, Prešov, 2011.
- J. A. **Komenský**, *Kšaft umírající matky Jednoty bratrské*. Spolek Komenského, Praha, 1879 (orig. 1650).
- Henry H. **Knight**, *Anticipating Heaven Below*. Wipf and Stock Publishers, Eugene, 2014.
- Kol.**, *Knih svornosti*. Kalich, Praha, 2006.
- Kol.**, *Wurzburský kurs teologie I - III*. Samizdat bez datace.

- Hans **Küng**, *Malé dějiny katolické církve*. Barrister & Principal a Vyšehrad, Praha, 2005
- William L. **Lane**, *Hebrews*. In: *Word Biblical Commentary*. Word Books, Dallas, 1991.
- Andy **Lord**, *Network Church, a Pentecostal Ecclesiology Shaped by Mission*. Brill, Boston, 2012.
- Bernhard **Lohse**, *Epochy dějin dogmatu*. Mlýn, Praha, 2000
- Eduard **Lohse**, *Teologická etika Nového zákona*. Serafin, Bratislava, 2008.
- Vladimír **Losskij**, *Dogmatická teologie*. Ústřední církevní nakladatelství, Praha, 1986
- Henri de **Lubac**, *Meditace o církvi*. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní vydrž, 2010 (orig. 1953).
- James P. **Martin**, *James*. In: *Word Biblical Commentary*, Word, Dallas, 1988.
- Paul S. **Miner**, *Images in the Church in the New Testament*. Westminster Press, Louisville, 2004 (orig. 1960).
- Peter **Morée**, 'Unsere Kirchen sind die Verkörperung, ein Extrakt der Kleinbürgerlichkeit.' *Die politische Funktion der Idee vom Ende des konstantinischen Zeitalters in der tschechischen Theologie*. In: Klaus Fitschen a kol. (ed.), *Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre*. Göttingen, 2010.
- William D. **Mounce**, *Pastoral Epistles*. In: *Word Biblical Commentary*, Word, Dallas, 2000
- Jiří **Mrázek**, *Evangelium podle Matouše*. Centrum biblických studií, UK, Praha, 2011.
- Jiří **Mrázek**, *Zjevení Janovo*. Centrum biblických studií, UK, Praha, 2009.
- Alan D. **Myatt**, *Liberation Theology and the Kingdom of God*. Evangelical Theological Society, November 1991.
- H. Richard **Niebuhr**, *Christ and Culture*. Harper One, New York, 2001 (orig. 1951).
- John **Nolland**, *Luke*. In: *Word Biblical Commentary*, Word Books, Dallas, 2002.
- Nová smlouva**. Nestle-Aland 28 (elektronická verze dle BW10, databáze BGT). České citace dle Českého studijního překladu (elektronická verze BW10, databáze CSP).
- Manfred **Oeming**, *Úvod do biblické hermeneutiky*, Vyšehrad, Praha, 2001.
- Michael **Pfann**, *Život a působení farářů Alfréda Kocába a Jiřího Doležala v letech 1968 až 1989*. Diplomová práce, ETF UK Praha, 2013.
- Petr **Pokorný**, Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona*. Vyšehrad, Praha, 2013 (orig. 2007).
- Petr **Pokorný** a kol., *Hermeneutika jako teorie porozumění*. Vyšehrad, Praha, 2005.
- Felix **Porsch**, *Mnoho hlasů, jedna víra*. Zvon, Praha, 1993.
- Cyril C. **Richardson**, *Early Christian Fathers*, Westminster Press, Philadelphia, 1953.
- Jürgen **Roloff**, *Die Kirche Im Neuen Testament*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.
- Mireia **Ryšková**, *Doba Ježíše Nazaretského*. Karolinum, Praha, 2008.
- Mireia **Ryšková**, *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Karolinum, Praha, 2014.
- Philip **Sheldrake**, *Spiritualita a historie*, CDK, Brno, 2003.
- Christopher W. **Skinner**, Kelly R. Iverson, *Unity and Diversity In The Gospels And Paul*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2012.
- Stephen S. **Smalley**, *1,2,3 John*. In: *Word Biblical Commentary*. Word Books, Dallas, 1984.
- Josef **Smolík**, *Tradice tichých v zemi*. In: *Církev ve světě*, str. 49-54. Kalich, Praha, 1977.
- Josef **Souček**, *Církev v Novém zákoně*. In: *Slovo – člověk – svět*, ed. L. Brož, 1982.

- Francis a **Sullivan**, *From Apostles to Bishops, The Development of the Episcopacy in the Early Church*. Newman Press, New York, 2003.
- Martin **Šály**, *Boží království jako evangelium a životní program Ježíše z Nazaretu*. In: *Getsemany* č 262 – červenec/srpen 2014.
- Martin **Šály**, *Církev obecných epištol*. Diplomová práce. ETF UK, Praha, 2011.
- Martin **Šály**, *Srovnání pojetí církve v pastorálních epištolách s pojetím apoštola Pavla*. Seminární práce. ETF UK, Praha, 2010.
- Martin **Šály**, *Církev viditelná a neviditelná u Alexeje Chomjakova a Sergeje Bulgakova*. Seminární práce. ETF UK, 2010.
- Martin **Šály**, *Mezi probuzenectvím a postmodernou. Úvaha nad fenoménem „Církev bez hranic“*. Seminární práce. ETF UK. 2011.
- Martin **Šály**, *Vybrané koncepce církve v NZ a možnosti jejich dnešního využití*. In: Klimeš (ed.), *Sborník konference In pluribus unitas 2014*. CMTF, Olomouc, 2015.
- Martin **Šály**, *Modifikace eklesiologie apoštola Pavla v listech Koloským/Efezským a v pastorálních epištolách*. In: *Sborník konference „Svět pro příští generace“*, HTF 2014, Praha, 2015.
- Martin **Šály**, *Mezi Duchem a hmatatelností - jak novozákonní církev hledala rovnováhu mezi dvěma póly*. In: *Sborník konference In Pluribus Unitas IV*, Bratislava, 2015
- Martin **Šály**, *Průběh a příčiny zániku Pražské obce ES*. Seminární práce. ETF UK, Praha, 2010.
- Martin **Šály**, *Příspěvek k diskuzi o christologickém titulu Syn člověka – význam pro křesťanskou eschatologii*. In: *Studie a texty ETF 2014/I*, UK ETF Praha, 2014.
- Martin **Šály**, *Na cestě za komuniální církví*. In: *Getsemany*, červen 2011. Viz <http://www.getsemany.cz/node/2809>.
- Martin **Šály**, *Na kraj světa, na okraj církve: z cesty za španělskými základními skupinami*. Viz http://www.rkckomunio.cz/Na_kraj_sveta_na_okraj_cirkve, 2011.
- Gerd **Theissen**, *The Religion of The Earliest Churches*. Fortress Press, Minneapolis, 1999.
- Gerd **Theissen**, *Sociology of Early Palestinian Christianity*. Fortress Press, Minneapolis, 1978.
- M. M. B. **Turner**, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts. Then and Now*. Paternoster, Carlisle, 1996.
- Václav **Vaško**, *Neumlčená. Kronika katolické církve v Československu po druhé světové válce. Díl I*. Zvon, Praha, 1990.
- Zdeněk **Vojtíšek**, *Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět*. Beta Books, Praha, 2007.
- Martin **Wernisch**, *Politické myšlení evropské reformace*. Vyšehrad, Praha, 2011.
- John **Wimber** a kol., *Nesení třetí vlnou*. Ichthys, Havlíčkův Brod, 1990.
- John **Wimber**, *Uzdravení*. Ichthys, Havlíčkův Brod, 1991.
- N. T. **Wright**, *Jesus and the Victory of God*. Fortress Press, Minneapolis, 1996.