

UNIVERZITA KARLOVA
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**Teologie objetí Miroslava Volfa v kontextu teologie CČSH
se zaměřením na otázku eschatologie
vedoucí ke křesťansky angažovanému životu**

**Miroslav Volf's theology of embrace
in the context of CHC theology
focusing on the question of eschatology
leading to Christian engaged life**

Diplomová práce

Vedoucí práce:

doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.

Autor:

Filip Sedlák

Praha 2017

Poděkování

Mé upřímné díky patří za trpělivost, výdrž a pevné nervy při vedení mé práce Jiřímu Vogelovi. Srdečně děkuji také Ivaně Macháčkové za pomoc s anglickým překladem a mým rodičům za pomoc s korekcí mého gramaticky děsivého textu. Za podporu nejustavičnější a všestrannou vděčím především své ženě. Závěrem děkuji svým dětem, že mě pravidelně vyrušovaly a tak vytrhávaly z teologického snění do reality nevšedního dne.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „Teologie objetí Miroslava Volfa v kontextu teologie CČSH se zaměřením na otázku eschatologie vedoucí ke křesťansky angažovanému životu“ vypracoval samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 26. 6. 2017

Filip Sedlák

Anotace

Jak otázka eschatologie, tak otázka společenské angažovanosti jsou pro současné církve otázkami klíčovými. Tato diplomová práce chce představit chorvatského protestantského teologa Miroslava Volfa (profesor Yale University a zakládající ředitel tamního Centra pro víru a kulturu) jako vhodného partnera dialogu pro husitskou teologii, a sice specificky v otázce pojetí eschatologie a z ní vyplývajícího požadavku křesťanské angažovanosti, která je charakteristická jak pro českou reformaci, tak i pro Církev československou husitskou. Byl to Zdeněk Trtík, který se na sklonku svého života s jistými výhradami přihlásil k některým principům teologie naděje Jürgena Moltmanna - Volfova učitele a přítele. Volfova teologie objetí může být pro nás podnětným impulsem svým radikalismem, který se však elegantně snoubí s nebývalou dávkou realismu, ve světě, který se potýká s mnohými problémy, kterým má církev před Boží tváří čelit.

Annotation

Both the question of eschatology and the question of social engagement are key issues for contemporary churches. This diploma thesis aims to introduce the Croatian Protestant theologian Miroslav Volf (Professor of Yale University and the founding director of the Center for Faith and Culture) as a suitable partner for the dialogue with Hussite theology and specifically on the issue of eschatology and consequential requirement of Christian engagement, which is characteristic of both the Czech Reformation, as well as for the Czechoslovak Hussite Church. It was Zdeněk Trtík, who, near the end of his life, accepted with certain reserves some principles of the Jürgen Moltmann's (Volf's teacher and friend) theology of hope. Volf's theology of embrace can be a stimulating impulse for us, especially by his radicalism, which, however, is elegantly combined with an substantial amount of realism, in a world that is confronted with many problems, which the Church has to face before God.

Klíčová slova

Církev československá husitská; CČSH; husitská teologie; česká reformace; eschatologie; křesťanská angažovanost; pacifismus; nenásilí; Miroslav Volf; Zdeněk Trtík

Keywords

Czechoslovak Hussite Church; CHC; Hussite theology; Czech Reformation; eschatology; Christian engagement; pacifism; nonviolence; Miroslav Volf; Zdeněk Trtík

Obsah

Obsah.....	5
Seznam zkratk.....	6
Úvod - Proč eschatologie?.....	7
1. Eschatologie a česká reformace.....	10
1.1 Jan Hus, jeho předchůdci a následovníci.....	11
1.2 Tábor a husité.....	12
1.3 Jednota Bratrská.....	14
1.4 Jan Amos Komenský.....	17
1.5 Pokračovatelka české reformace?.....	18
2. Eschatologie a Církev československá (husitská).....	20
2.1 Eschatologie a 1. generace CČS(H).....	20
2.2 Eschatologie a 2. generace CČS(H).....	25
3. Eschatologie Miroslava Volfa v kontextu husitské teologie.....	29
3.1 Křesťanství - aktivní síla dobra v tomto světě.....	31
3.2 Církev a kultura.....	33
3.3 Svoboda a osvobození.....	34
3.4 Objetí, odpuštění, pohoršení.....	35
3.4.1 Struktura objetí.....	38
3.4.2 Marnotratný syn.....	39
3.4.3 Odmítnutí.....	40
3.5 Nedefinitivní a definitivní smíření.....	42
3.6 Problém pravdy a pravdivého života.....	45
3.7 Nenásilí a pohoršení kříže.....	48
3.8 Eschatologická naděje na Boží odplatu.....	50
Závěr - Třístupňová eschatologie a výhledy v kontextu husitské teologie.....	53
Seznam použité literatury.....	56
Summary.....	62

Seznam zkratk

CČS - Církev československá

CČSH - Církev československá husitská

CČS(H) - Církev československá (husitská)

ŘKC - Římskokatolická církev

Znění použitých biblických citací je dle ČEP.

Úvod - Proč eschatologie?

Křesťanská víra by jistě měla být tím, co vnáší do života oporu, orientačním bodem, který nám pomáhá rozlišovat, jaký máme k čemu zaujmout postoj, ale i jak máme jednat. Je nepochybné, že eschatologie zaujímá nepostradatelné místo v křesťanské víře. Často však již není tak zřejmé, že tato její nepostradatelnost se vztahuje i na oblast křesťanské etiky, na oblast jednání. Daniel L. Migliore tvrdí, že "Církvi se naneštěstí z velké míry ztratila spojitost mezi křesťanskou nadějí a etikou. Je proto opravdu naléhavé tuto spojitost co nejdříve znovu nalézt. ... Nalézt spojitost mezi nadějí, která spočívá v Bohu a povoláním ke službě druhým, která nás vytrhává ze zarytého individualismu a vede nás mezi trpící, k odpovědnosti za přítomné i budoucí. Vede nás k postoji, který nezavírá oči před utrpením světa."¹ Eschatologie není nijak okrajovou záležitostí ani v textu evangelií, naopak jde o centrální bod novozákonní zvěsti. Podle Uda Schnelleho výroky o budoucím království Božím nalezneme v každém proudu staré křesťanské tradice, přičemž eschatologický obzor přicházejícího Božího království nás vede přímo k jádru zvěsti Ježíše Krista. Právě provázanost jednání a mluvení se vztahováním se k eschatologické budoucnosti je podle něj pro Ježíše typická.² Eschatologie, proto není něčím odtrženým od životní reality, pouhým útěsným sněním, ale je naopak tím budoucím, co nás již nyní proměňuje, zaslíbením nového věku, které nám již nyní svítí na cestu. Dle Karla Bartha má eschatologická naděje velmi co do činění již s naším přítomným životem. "Křesťanská naděje nás neodvádí od tohoto života, je naopak odhalením té pravdy, v níž Bůh vidí náš život. Je překonáním smrti, ne však útekem do zázvětna. Jde o *realitu* tohoto života. Právě eschatologie správně chápaná je tím nadobyčejně *nejpraktičtějším*, co si můžeme myslet. Tam, kde je eschaton, padá světlo shůry do našeho života."³ Eschatologie není pouze částí křesťanské nauky, naopak celé křesťanství má eschatologický charakter. Poeticky to vyjádřil Jürgen Moltmann: "Eschatologického není něco *na* křesťanství, ale je to přímo základ křesťanské víry, tón, ke kterému je všechno laděno, barva svítání očekávaného nového dne, ve které je vše ponořeno. ... Eschatologie je utrpení a vášně vycházející z

1 MIGLIORE, Daniel L. *Víra usilující rozumět: úvod do křesťanské teologie*. Jihlava: Mlýn, 2009. s. 332-334.

2 SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, c2009. s. 92-97.

3 BARTH, Karl. *Základy dogmatiky: přednášky Karla Bartha*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1952. s. 180-181. Pozn. Veškeré zvýraznění textu formou kurzívy, závorek apod. je na tomto místě i v celém dalším textu této práce součástí původního citovaného textu, pokud není výslovně uveden opak.

Mesiáše. Proto eschatologie vlastně nemůže být jen částí křesťanské nauky. Eschatologicky orientovaný je spíše charakter celého křesťanského zvěstování, každé křesťanské existence a celé církve."⁴

Doposud řečené můžeme shrnout s Josephem Ratzingerem, který konstatuje, že současná teologie zásadně přehodnotila svůj základ. Tímto základem se stala eschatologie či eschatologická naděje. Pohled, který byl v osvícenství vyhrazen pouze outsiderům, se stal pohledem všeobecně přijímaným. Toto konstatování je mu faktem a to bez ohledu na to, jak sám tuto skutečnost hodnotí.⁵ Realitu eschatologického pohledu v současné teologii musíme brát vážně z toho důvodu, že vrchol tohoto zvratu zasáhl v nemalé míře i teologii Církve československé (husitské).⁶ A také proto, že ať již se jeho intenzita změnila jakkoliv, rozhodně nemůžeme říci, že by odezněl, či byl překonán a plně nahrazen nějakou novou vlnou.⁷ Tato skutečnost před nás staví výzvu, jak se s otázkou eschatologie a jí motivované křesťanské angažovanosti ve vlastní tradici, v kontextu teologie světové, vyrovnat.

Ještě je třeba říci, že nám zde nejde o eschatologii individuální. Tedy o otázku individuálního života po smrti, osobního soudu, nebe či pekla. Ale jde nám o eschatologii

4 "Das Eschatologische ist nicht etwas *am* Christentum, sondern es ist schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens, der Ton, auf den in ihm alles gestimmt ist, die Farbe der Morgenröte eines erwarteten neuen Tages, in die hier alles getaucht ist. ... Eschatologie ist das Leiden und die Leidenschaft, die am Messias entstehen. Darum kann die Eschatologie eigentlich kein Teilstück christlicher Lehre sein. Eschatologisch ausgerichtet ist vielmehr der Charakter aller christlichen Verkündigung, jeder christlichen Existenz und der ganze Kirche." MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. 7. vyd. München: Kaiser, 1968. Beiträge zur evangelischen Theologie. s. 12.

5 RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Brno: Barrister and Principal, 2004. s. 9, 44-48.

6 Církev československá husitská - CČSH, nesla do roku 1971 název Církev československá - CČS. Více viz např.: HRDLIČKA, Jaroslav, LÁŠEK, Jan B. CČSH mezi lety 1948-1989. In: BUTTA, Tomáš. *90 let Církve československé husitské: sborník*. Praha: Církev československá husitská ve spolupráci s Náboženskou obcí CČSH v Praze 1, 2010. s. 129. V celém dalším textu, abychom se vyhnuli neplodnému zesložňování, budeme používat označení Církev československá (husitská) - CČS(H) a to bez ohledu na časové zasazení. Výjimku samozřejmě tvoří přímé citace a názvy děl.

7 Více o posunu paradigmatu eschatologie v Novém zákoně např.: LUKEŠ, Jiří. Byl Ježíš Nazaretský prorokem konce času? In: VOJTÍŠEK, Zdeněk. (ed.) *Apokalypsa, nebo transformace?: mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. Praha: Dingir, 2014, s. 243-274.

všeobecnou, tedy o otázku konce času, všeobecného posledního soudu, parusie - druhého Ježíšova příchodu ve slávě a nového stvoření.⁸

Cílem této práce je popis teologické pozice CČS(H) v oblasti eschatologie a z ní vyplývající křesťanské angažovanosti, která, jak předpokládám, se v husitské teologii neobjevila až vlivem teologie naděje, ale která zde byla přítomna již od samého počátku a to dokonce ve vědomé návaznosti na teologii české reformace, a následné uvedení této pozice do kontextu pojetí eschatologie a křesťanské angažovanosti teologie objetí Miroslava Volfa. Hlavní těžiště je položeno na představení Volfovy teologie objetí právě v tomto eschatologicko - angažovaném rozměru a jeho obhájení jakožto vhodného partnera pro teologický dialog s husitskou teologií. Na základě analýzy Volfovy teologie chci také vyznačit směr, kterým by se mohla další práce husitské teologie v této oblasti ubírat. Jako metodu práce jsem zvolil analýzu a interpretaci textu a také komparaci teologických přístupů. V první kapitole bude nastíněno propojení mezi pojetím eschatologie v české reformaci a jejími důsledky pro praktické jednání, pro křesťanskou angažovanost a představení jejích podob, jak se v české reformaci projeví se zaměřením na rysy podstatné pro budoucí teologii CČS(H). Ve druhé kapitole bude stručně popsán vývoj eschatologické a křesťansky angažované pozice CČS(H) s jejím vyústěním v myšlenkovém setkání Zdeňka Trtíka s Jürgenem Moltmannem. Ve třetí kapitole bude provedena analýza pojetí eschatologie a z ní plynoucích podob křesťanské angažovanosti v díle Miroslava Volfa s průběžnou komparací s pozicemi husitské teologie. Závěrem bude učiněno shrnutí kontextu husitské teologie a teologie objetí spolu s vyznačením výhledů pro možnou budoucí práci.

⁸ RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*. Vyd. 2., revid. (ve Vyšehradu 1.). Praha: Vyšehrad, 2009. Teologie. s. 110.

1. Eschatologie a česká reformace

Eschatologie a česká reformace spolu nerozlučně souvisí. Stejně tak její pojetí eschatologie jako podnětu k praktickému jednání, vnímanému jako příprava cest pro příchod Páně, které může dorůst až do revolučního rozměru.⁹ Můžeme dokonce říci, že eschatologie obecně i eschatologie jako motiv ke konkrétnímu jednání je pro českou reformaci typická. "*Patří tedy eschatologie k nejzákladnějším charakteristickým rysům české reformace, k motivům, které samostatně a pro obecnou církev přínosně dostřežila.*" Je ovšem třeba hned na začátku uvést, že eschatologická naléhavost biblické zvěsti zakládající nárok přítomně jednajícího živého Pána církve není vlastní pouze reformaci české, nýbrž i pozdější reformaci světové. Jak ovšem později kritizuje např. i J. A. Komenský, reformační teologové se silně omezují pouze na víru a přítomný život, přičemž eschatologickou naději na kosmickou proměnu světa odsouvají na okraj svého zájmu. Pro českou reformaci naopak eschatologická perspektiva není ničím okrajovým, nýbrž nepochybným centrálním motivem celé zvěsti Písma. Sílu, pevnost a výbojnost české reformace vidí Amedeo Molnár jako přímo úměrnou míře realističnosti prožívání Božího eschatologického zaslíbení.¹⁰ Zdeněk Kučera zase zdůrazňuje posun významu v chápání Božího zákona u teologů české reformace, kteří jej "... z ideální oblasti přesadili do empirických souvislostí. Z abstraktní normy učinili tím normu ekleziologickou a společenskopolitickou, která působila jako rozbuška při výbuchu husitské radikální reformace."¹¹ Pokud nyní odhlédneme od otázky oprávněnosti revolučního jednání, je třeba zdůraznit, že právě toto pojetí Božího zákona a eschatologického dosahu, jeho dodržování či nedodržování, působilo jako katalyzátor reálného vstupu teologie do oblasti společenského působení.¹²

9 MOLNÁR, Amedeo. Eschatologická naděje české reformace. In: MOLNÁR, Amedeo, Josef B. SOUČEK, Luděk BROŽ, Bohuslav POSPÍŠIL a Josef L. HROMÁDKA. *Od reformace k zítřku*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1956. Kalich. s. 11-101; VEVERKOVÁ, Kamila. Eschatologické naděje počátků české reformace. *Theologická revue*. 2012, **83**(4), 452-469. s. 452, 467; KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost: ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. Brno: Luboš Marek, 2002. Pontes pragenses. s. 52.; MEDEK, Rudolf. *Husitství v bohoslužbě, učení a životě Církve československé husitské*. Pěnčín: Granum, 1992. s. 16.

10 MOLNÁR. Eschatologická naděje české reformace. s. 13-14, 91.

11 KUČERA. *Hoře a milost*. s. 96.

12 VEVERKOVÁ. Eschatologické naděje počátků české reformace. s. 465-466; ROKYTA. Pohledy na válku, příměří a obranu Boží pravdy mečem v husitství. s. 92-98; KUČERA. *Hoře a milost*. s. 96.

Zde je třeba zdůraznit, že smyslem této kapitoly není prokazovat, že česká reformace má eschatologické rysy. To ostatně bylo prokázáno už několikrát, jak již bylo řečeno výše. Půjde nám spíše o poukázání na propojení mezi pojetím eschatologie v české reformaci a jejími důsledky pro praktické jednání, pro křesťanskou angažovanost a představení jejích podob, jak se v české reformaci projeví.

1.1 Jan Hus, jeho předchůdci a následovníci

Jako první příklad ze zástupců české reformace v otázce eschatologicky motivovaného jednání, protože to nás především zajímá, zmiňme Jana Milíče z Kroměříže a jeho dům pro padlé ženy.¹³ Milíčovo praktické jednání realizované vybudováním Jeruzaléma, důraz na askezi a chudobu a ovšem i důraz na časté přijímání eucharistie, vnímané jako již předjímaná hostina blížícího se Království, je třeba číst z perspektivy hluboce zakoušeného blížícího se soudu. Je důležité, že jeho zvěstování přicházející Boží spravedlnosti nepostrádalo ani sociální rozměr, který se silně odrážel právě v pražském Jeruzalémě, který byl vztyčeným prstem budoucího zaslíbení a obnovené čistoty proti hříšné a nekající se církvi.¹⁴ Dalším představitelem raného pojetí eschatologie v české reformaci je Matěj z Janova. Eschatologicky zdůvodňuje potřebu očistění církve, která se musí navrátit k církvi původní - apoštolské, protože již nezbyvá mnoho času před příchodem a soudem Kristovým. Odtud tedy i jeho eschatologická naléhavost potřeby kázat Boží Slovo. Je zajímavé, že dle něj musí očista církve začít očistou teologickou, což právě s kázáním čistého Slova Božího nezbytně souvisí.¹⁵ A abychom alespoň částečně doplnili mozaiku, zmiňme také Tomáše ze Štítného, který je na rozdíl od předcházejících, zástupce spíše individualizované eschatologie, řešící převážně otázku osobní smrti, pekla a individuální možnosti života věčného, tedy eschatologie, která postrádá ono ostré vyhocení aktuální angažovanosti.¹⁶

Po Husových předchůdcích zaměříme pozornost na Husa samotného. Podle Zdeňka Kučery je celé Husovo myšlení i jednání motivováno perspektivou Božího soudu, který čeká každého z nás. Z důrazu na individuální obstání před Božím soudem se může zdát, že Husovi je vlastní převážně otázka eschatologie individuální s jejími soteriologickými

13 VEVERKOVÁ. Eschatologické naděje počátků české reformace. s. 455-458.

14 MOLNÁR. Eschatologická naděje české reformace. s. 14-17.

15 Tamtéž. s. 17-20.

16 Tamtéž. s. 20-21.

důsledky. Ovšem, jak je patrné z Husova komplexního eschatologického důrazu, který se u něj projevil v eklesiologické intenci, církev, pokud má obstát před Božím soudem, musí být napravena, jak to Hus vyjádřil ve svém spise *O církvi*, a právě v této otázce nápravy a obstání církve před Božím soudem v jejím kolektivním smyslu, můžeme mluvit o Husovu pojetí eschatologie jako o kolektivním.¹⁷ Na rozdíl od Kučery však soudí Molnár, že Hus smýšlel eschatologicky dosti střízlivě, ba že dokonce eschatologie nebyla nijak zvlášť ve středu jeho teologického uvažování. Rozměr jeho eschatologického pojetí skutečnosti se dle něj objevuje převážně až ve chvíli jeho radikálního rozhodnutí odchodu z Čech na Kostnický koncil. Jeho vrchol pak spatřuje v Husovu odmítnutí odvolat a tedy v sebeoběti, kde se blížící se Boží soud projeví jako rozhodující. Teprve Husův skon v Kostnici vidí jako jeho hlavní eschatologický přínos, který se tak stává doslova eschatologickým katalyzátorem, znamením času husitské revoluce. Toto pojetí potom dále rozpracoval Jakoubek ze Stříbra.¹⁸

Jakoubek však stále zůstává věrným představitelem husitského středu, který mírní jakékoliv radikální eschatologické náběhy kosmického charakteru. Jeho pojetí je mnohem více spiritualizující a jeho nový Jeruzalém, spíše než novým světovým řádem je novým způsobem smýšlení a stavem ducha. "Výzvou až mystickou 'Zavři se s Kristem v srdci!' brání se Jakoubek společenským důsledkům eschatologického vědomí, v nichž vidí zvnějšnění, ..." Naopak jako příklad eschatologicky motivovaného jednání nám může sloužit Jan Želivský, jehož kázání, které přímo vedlo k první pražské defenestraci - otevřenému aktu revoluce a převzetí moci v Praze, bylo nesené cele v duchu eschatologického očekávání. Eschatologie pak u Želivského měla silný aspekt sociální a ovšem i typicky husitský důraz na eucharistické slavení.¹⁹

1.2 Tábor a husité

Strachem ze společenských důsledků eschatologické naděje netrpělo ani radikální křídlo husitství - Tábor. Pokud chceme pochopit eschatologii Táborského hnutí, musíme začít u toho, že rané táborské hnutí nebylo eschatologicky homogenní, nýbrž se v něm

17 VEVERKOVÁ. Eschatologické naděje počátků české reformace. s. 460-461; KUČERA, Zdeněk.

Eklesiologický výklad posledního soudu - pokus o porozumění Janu Husovi. In: LÁŠEK, Jan Blahoslav. *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního sympozia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995. s. 147-153.

18 MOLNÁR. Eschatologická naděje české reformace. s. 21-23.

19 Tamtéž. s. 23-25, 37.

nacházely dvě protichůdné skupiny, které se nakonec neubránily otevřenému střetu. V Táboře nacházíme zástupce zdravé budoucnostní eschatologie, které nejvýrazněji obhajoval Mikuláš z Pelhřimova. Druhé pikartské pojetí, které je typicky chiliastické, usilovalo o násilné ustavení eschatologických poměrů vlastními silami, jako jeho představitele můžeme uvést např. Martínka Húsku. Chiliasté ovšem svým jednáním vlastně eschatologické zaslíbení popírali, neboť nečekali na Boží jednání, místo toho se sami stali vykonavateli nového řádu. Jde tak o chiliastickou eschatologii naplněnou a žitou, nikoli očekávanou. To se projevilo mimo jiné i tím, že chiliasté sami sebe delegovali na anděly pomsty v již nastalém novém věku, čímž jejich eschatologie již ztrácí svůj budoucnostní ráz.²⁰ Jejich chiliasmus se tedy neomezuje pouze na vypočítávání konkrétního data nástupu 1000 leté vlády Kristovy, ale zahrnuje i snahy o vlastnoruční ustavení již budoucích poměrů Božího království. Tyto snahy se projevovaly nejen známými poutěmi na hory, ale i reálným prováděním úkonů spadajících do oblasti biblického eschatologického očekávání, tedy samo-konáním toho, co je vyhrazeno Bohu samotnému, což můžeme metaforicky označit jako strhávání nebe na zem a tak se vlastně jedná o odvržení důvěry v Boží zaslíbení, potažmo vlastně zrušení celé eschatologické naděje v pravém slova smyslu. Tento chiliastický přístup vedl také k vyprázdňení svátosti večeře Páně i samotného Písma, obojí ztrácelo smysl i váhu ve světle druhého Kristova příchodu.²¹ K odstranění chiliasmu v rámci táborství nakonec skutečně došlo. Je však třeba vědět, že stejně jako zmíněné chiliastické strhávání nebe na zem bylo typické převážně pro pikartské křídlo táboritů, ale nikoli pro Tábor obecně, tak ani odstranění chiliasmu z Tábora se nerovná odstranění eschatologie jako takové, ale právě pouze onoho radikálního pikartského křídla. Ve vlastním slova smyslu, jak bylo již řečeno výše, vlastně právě chiliasmus pravou eschatologií není. Odstranění chiliasmu naopak vedlo k rozvoji eschatologie skutečně biblické. Jelikož Tábor jako celek chiliastické pojetí nepodržel, mohl velmi brzy vypracovat eschatologicky motivovanou eklesiologii, sociální teologii i teorii války. "Eschatologické sebehodnocení Táborů", které je dle Molnára neoddiskutovatelné, nelze tedy stavět do jedné řady s pikartským chiliasmem. Tábořské eschatologické vědomí a z něj rostoucí angažovanost se nese v duchu přísného dodržování zákona Božího a skutečně vážného přijetí Božích zaslíbení, nikoli ve svévolném nastavování nových poměrů na

20 Tamtéž. s. 32-33; VEVERKOVÁ. Eschatologické naděje počátků české reformace. s. 465-466;

ROKYTA. Pohledy na válku, příměří a obranu Boží pravdy mečem v husitství. s. 92-98.

21 MOLNÁR. Eschatologická naděje české reformace. s. 28-33.

základě Písma. Tato dvě pojetí je skutečně nezbytné od sebe přísně odlišit a nezaměňovat!²²

Pro tábořskou eschatologii je také typické vědomí eschatologických mezí poznání. Z tohoto pohledu si drží velmi otevřený pohled, jak ve vztahu k dogmatu, tak ve vztahu k Písmu, které je sice třeba brát vážně, ovšem s vědomím známého Pavlova výroku: "Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tváří v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne." (1. Kor 13,12) Teprve eschatologická budoucnost otevře plnost pravdy o Bohu, člověku i světě. To dávalo jejich teologii zřejmý punc pokory, ale i rozhodnosti proti jakémukoli autoritářství. Pro Táboře je také příznačné, ve srovnání s jinými reformními proudy v křesťanství, že eschatologie jim nebyla pouze impulsem v počátku jejich existence, ale že je provázela stále a to v neochabující míře. Tam, kde v jiných případech eschatologické očekávání "pouze" nastartovalo církevní obnovu, v případě Tábořských šlo o motiv, skutečně základní a nosný, který stále držel jejich existenci i teologii. Z toho, co bylo doposud řečeno, by se mohlo zdát, že eschatologické vědomí bylo vymezeno pouze pro křídlo radikálního husitství. Nedá se však říci, že by silný eschatologický důraz byl vyhrazen pouze radikálnímu křídlu. Pražská konzervativní strana eschatologii rozhodně nepřehlížela. Ovšem ve srovnání se stranou radikální se jeví o poznání vlažnější a také více zaměřená na onu eschatologii individuální, daleko více v duchu klasického scholastického myšlení. Ač eschatologie i u nich živá, postrádá však zcela jistě svoji teologickou centralnost a základnost, kterou nacházíme právě v Táboře.²³

1.3 Jednota Bratrská

Jednota Bratrská je podle Molnára teologickou radikalizací Tábořského hnutí. Realizace její eschatologie - či jinak řečeno z ní rostoucí angažovanost - spočívá v aplikaci christologie na církve v dějinách. Konstitutivní pro celou Bratrskou teologii včetně jejího eschatologického důrazu je Petr Chelčický. Jeho radikalismus vede k důslednému uplatňování zákona lásky ve věcech víry i správy státu, což se projevilo v nesmlouvavém požadavku nenásilí. Tento požadavek je Bratřím jedním z poznávacích znamení pravé církve. Církve, která se uchyluje k násilí, je církví falešnou a nepravou, zatímco ta, která se

²² Tamtéž. s. 32, 38-40.

²³ Tamtéž. s. 40-47.

pevně drží nenásilí i za cenu vlastní destrukce, se drží na úzké cestě následování.²⁴ Chelčický také ostře odsuzuje pikartský chiliasmus jako záměnu duchovního boje za boj mocenský, jako podlehnutí svodu Antikristovu, který je zmátl při výkladu Písma i pochopení znamení času. "Svévolným zesoučasněním eschatologických událostí pohrdli chiliasté svrchovanou svobodou Boží a nedotknutelností jeho plánu. ... Je tedy Chelčickému *chiliasmus nebezpečnou, přímo ďábelskou úchylkou zdravé biblické eschatologie.*" Odsuzuje vůbec všechny naděje, které spočívají v silách člověka či v mocnostech světa. Tento šalebný optimismus je dílem ďábelským, protože celý tento časný, dějinný svět až do svého konce leží ve zle a hříchu a nemá sil se uzdravit a obnovit sám ze sebe, nýbrž je odkázán na záchranu z druhé strany. Křesťanská eschatologická naděje nemůže být lidským stržením nebe na zem, ale jedině svobodným vlomením se Božím do tohoto světa. Tato naděje spočívá v očekávání a nikoli v uskutečňování zaslíbení, jehož příchod není závislý na dějinné situaci.²⁵

Chelčický proti sobě staví předkonstantinovskou a pokonstantinovskou církev, přičemž církev předkonstantinovská je mu církví spoléhající se právě na eschatologická zaslíbení, církví žijící v naději, církví odvážnou a odhodlanou k jednání a životu podle víry, kdežto církev pokonstantinovská je církev, která se sama ze svých sil snaží o svou existenční sebezáchovu, "... chce býti moudrá a opatrná, zajištěná na všechny strany smlouvami a přízní nebo rovnou zbraněmi, kdežto první církev byla bláznivá pro Krista a zarmoucená." V jeho pojetí není křesťanská naděje nadějí pro tento svět, nýbrž tento svět trvá kvůli křesťanské naději. Trvá kvůli Kristu, který je předmětem této naděje.²⁶ Eschatologickým úkolem Jednoty Bratrské je oddělení se od zpronevěřilé církve a přivtělení se k církvi pravé. Tento čin, ale nekonají samotní bratři, nýbrž jde o samotné eschatologické jednání Hospodinovo, obživení nového Izraele, obnovení církve. Jednota tak vystupuje z církve, která je ve světě, avšak nepodílí se na tříštění Kristova těla, protože tak činí pro církev, která je ve světě, aby sama na sobě ukázala znamení Božího zaslíbení a vyjevila Boží povolání k obrácení a návratu k prvotní apoštolské církvi. Tak Jednota i ve

24 Tamtéž. s. 59, 65; ROKYTA, Jan. Pohledy na válku, příměří a obranu Boží pravdy mečem v husitství.

Theologická revue. 2012, **83**(1), 87-115. s. 109-110; CHELČICKÝ, Petr a Eduard PETRŮ. *Ze sítě víry: o rotách, o každé zvláště.* 1. vyd. v tomto souboru. Praha: Československý spisovatel, 1990. Slunovrat.

Velká řada. s. 157, 161-162; Nejuceleněji své učení o nenásilné nápravě společnosti vyjádřil Chelčický ve svém spise *Sít' víry*: CHELČICKÝ, Petr. *Sít' víry.* I. vydání. Praha: Orbis, 1950. Politická knihovna.

25 MOLNÁR. Eschatologická naděje české reformace. s. 60-61.

26 Tamtéž. s. 61.

svém vystoupení z církve, zůstává v církvi, aby tuto svou existencí proměňovala. "Bratři hodnotili sám vznik své Jednoty jako eschatologické příkladné znamení církvi a světu k záchraně."²⁷ Na rozdíl od utrakvistů, kteří viděli eschatologické očekávání v temných barvách příchodu ohně a soudu, pro Bratry je toto očekávání výrazně prosvětleno skutečně pozitivní nadějí na příchod Boží, která osvobozuje od strachu. Velmi zjednodušeně řečeno - zatímco utrakvisty svým způsobem motivuje strach z bezprostředního Božího soudu, tak Bratry naděje na Boží příchod naopak osvobozuje od strachu, jež má původ v tomto světě. Naděje pro Bratry není čímsi ochromujícím v tomto věku, ale naopak jim v tomto nedokonalém věku pomáhá žít a fungovat.²⁸

Chelčický nevidí Krista jako toho, který má někdy v daleké budoucnosti přijít a ujmout se svého úřadu, ale jako již přicházejícího. Nejde tedy o naději odloženou na neurčito, ale o naději, na jejíž naplnění sice čekáme, ale která již vstupuje do tohoto světa. Proto naše přijetí tohoto přicházení ve víře nás opravňuje se spolehnout jen a pouze na Krista, místo abychom hledali oporu v současných společenských pořádcích, které Kristovo přicházení relativizuje, aby jednou až přijde v plnosti, byly plně nahrazeny svrchovanou vládou Boží. Panování Kristovo nad světem je již nyní realitou, ovšem až v naplnění času se plně projeví a vyjeví všem. V současnosti je poznává pouze zrak věřící církve, což jsou jen nemnozí, kteří se drží na té úzké cestě kříže - ústrků, pronásledování, nepochopení a odmítání. Naděje v tomto čase je pouze ve víře, ve spolehnutí se na Krista. Jen takto je možné v čase přítomném alespoň částečně zjevně realizovat vládu Kristovu, ve víře ji přijmout, přestože se prozatím plně viditelně neprojevuje. S tímto přijetím Kristova přítomného panování, s tímto spolehnutím se na Krista, však musí církve přijmout i nevyhnutelný fakt utrpení - nesení kříže v tomto světě. Protože tak jako královský úřad Kristův se ve své dějinnosti projevil v kříži, tak i poddanství tomuto království si ponechává tuto podobu. Jednota bratrská, ovlivněná Chelčickým, se cele spolehla pouze na eschatologickou naději příchodu plného Kristova panování a s tím souvisejícího již přítomného kralování přístupného jen těm, kdo věří a spoléhají se pouze na Boží Slovo. To je vedlo k držení se zásady nenásilí, chudoby, neokázalosti i distancování se od spolupráce se světskou mocí. Potvrzením správnosti jejich víry jim byla mimo jiné i jejich vlastní malopčetnost, která vypovídala o tom, že jde skutečně o tu pravou církev, která kráčí po oné evangelijní úzké cestě. Molnár soudí, že eschatologie byla zásadním impulsem pro

²⁷ Tamtéž. s. 67.

²⁸ Tamtéž. s. 65, 74.

vznik Jednoty bratrské stejně tak i pro směřování její teologie. Jednota žije v období bezprostředního očekávání Kristova příchodu, jež ovšem nemůžeme zaměňovat s chiliasmem, ale musíme v něm vidět právě ono eschatologické pojetí přicházejícího již nezjevně vládnoucího Krista, protože dle Bratří je vlastně církev po celý čas své existence v eschatologickém čase bezprostředního očekávání Kristova příchodu. V tomto pojetí očekávajícího času se profiluje jako obnovená pravá apoštolská církev, která se příliš nestará o světské záležitosti, starosti ani instituce, nýbrž vše světské relativizuje ve světle eschatologické naděje. Naděje, která osvobozuje k odvaze být v první řadě církví Nového zákona, s vědomým neuchylováním se ke kompromisům a k ochotě trpět pro Krista. Proto jejich oddělení se od světa není nějakým činem pragmatismu či zoufalství, ale naopak rozhodným činem v odpovědi na naději v Boží zaslíbení.²⁹

1.4 Jan Amos Komenský

Přestože Komenského myšlení je jistě postiženo přijetím mnohých dobových bludných proroctví očekávání brzkého konce a nastolení Království Božího na zemi, či teologicky pochybné, přehnané důvěry vkládané do člověka, jakožto obrazu Božího, nemůžeme proto shodit ze stolu celý jeho eschatologický důraz, který nevyrůstá z prorokování blouznivců, nýbrž převážně z eschatologického dědictví Jednoty Bratrské, ve které Komenský vyrůstal. Bez ohledu na spekulativní převážně utopické důsledky, ke kterým Komenský často docházel, je nepopíratelný jeho eschatologický důraz, a to jak individuální, tak silněji akcentovaný kolektivní - kosmický. Eschatologie mu je zdůvodněním veškeré práce pedagogické, teologické i filosofické, veškeré práce všenápravné. Je mu motivem i posilou při všech nezdarech i nesnázích, s kterými se při svém úsilí potýká. Komenského je třeba bez rozpaků označit za chiliastu, ba dokonce on sám chiliasmus ke konci svého života obhájí jako pravé křesťanství. Chiliasmus podle něj správně zasazuje Kristovo zaslíbené panství do pozemských reálií a neodsouvá jej do nedohledna. Ve své kritice odeschatologizování zvěsti evangelia uvádí mimo jiné, že vede ke zpohodlnění křesťanů, naopak přítomné chiliastické očekávání probouzí k vyznavačství a bezprostřední aktivitě. Je však třeba zdůraznit, že to pozitivní, co vidí Komenský na chiliasmu, není vypočítávání data Kristova příchodu, či délku doby jeho panování, ale právě rozhodné přiznání se ke spolupůsobení při nastolení Božího Království, které ovšem nelze zaměňovat s vulgárně chiliastickým "strháváním nebe na zem", které se při

²⁹ Tamtéž. s. 62-64.

nechilistické eschatologii vystavuje nebezpečí odsunutí do nedosažitelného zázvětna a tak vede v posledku opět k pasivitě stejně jako křesťanství, které eschatologii odsunulo definitivně.³⁰

Komenský si osvojil eschatologicko - aktivistickou tezi svého učitele Jana Piscatora, podle které nás ospravedlnění nezbavuje povinnosti poslušnosti vůči Božímu zákonu, která je zacílena k posledním věcem, a jejíž důraz má vyloženě charakter křesťanského aktivismu v tomto světě a čase, čímž by se dalo charakterizovat právě celé Komenského působení. Eschatologie nás vede k aktivnímu spolupůsobení, přímo k synergii s Bohem, v práci na obnově světa porušeného hříchem. Naděje na nebeskou blaženost nás nemůže a nesmí vést k netečnosti vůči pozemské bídě.³¹ Komenského eschatologie má tak vědomě silný a zdůrazňovaný etický rozměr: "... *parusie* (je) *základní pružinou lidského jednání*."³² Stejným eschatologickým rozměrem je protknuto i jeho úsilí o pansofii, která má přirozeně eschatologický charakter. Nejde mu však o naplnění na konci času, nýbrž ještě v čase, v dějinách. Vzhledem k našemu následnému kontextu nemůžeme ještě nezmínit jednu z pro Komenského podstatných rolí církve, která z eschatologického očekávání plyne. Jde o její funkci ve službě pokoje v tomto světě. Církev se má aktivně zasazovat za smír mezi konfesemi a národy. "Právě proto, že se Kristus blíží, je třeba mu běžet v ústrety bojem o mír." Právě mírové úsilí je mu nejvěrnějším naplňováním požadavku na vyrovnání stezek Páně.³³

1.5 Pokračovatelka české reformace?

Bez ohledu na rozdílná pojetí, důrazy a důsledky, můžeme říci, že eschatologie a jí motivovaná křesťanská angažovanost je tím, co specificky souvisí s českou reformací. Toto poznání je pro nás důležité hlavně proto, že k české reformaci se jako její pokračovatelka přihlásila na počátku 20. století nově vzniklá Církev československá, jež později připojila ke svému názvu právě onu charakteristiku husitská,³⁴ která se po vystoupení z Církve

30 Tamtéž. s. 88-94; KUČERA, Zdeněk. Teolog universality Jan Amos Komenský. In: CACH, Josef, Jaroslava PEŠKOVÁ a Michal SVATOŠ. *Poceta Univerzity Karlovy J. A. Komenskému*. Praha: Karolinum, 1991. s. 205-206.

31 KUČERA. Teolog universality Jan Amos Komenský. s. 206-207.

32 MOLNÁR. Eschatologická naděje české reformace. s. 92, 95. (text v závorce - autor)

33 Tamtéž. s. 96-97.

34 O bodech návaznosti mezi CČS(H) a českou reformací, a to včetně otázky eschatologie a křesťanské angažovanosti, pojednává např.: MEDEK, Rudolf. *Husitství v bohoslužbě, učení a životě Církve*

římskokatolické nepřipojila ani k církvi pravoslavné ani k církvím evangelickým, přestože pokušení na obě strany bylo silné, ale nakonec postavila svoji pozici zcela svébytně jako církev sice reformační, ale církev reformace tzv. první, tedy reformace české.³⁵ CČS(H) byla od počátku nepochybně zamýšlena jako církev národní. Ovšem nikoli ve smyslu laciného vlastenectví, ale v tom smyslu, že český národ byl nábožensky probuzen svébytnou reformací, od které odpadl a nyní odpadá od víry vůbec. Pokud má být pro víru zachráněn, tak právě navázáním na přetrženou nit národní české reformace. "To neznamená mechanický návrat k poměrům ze století patnáctého a šestnáctého." CČS(H) toto své úsilí nezaměřila směrem do minulosti, ale pochopením její intence chce formovat současnost a budoucnost.³⁶ Tuto svébytnost a smysl návaznosti na českou reformaci zřejmě nejlépe vyjádřil na 1. řádném sněmu CČS(H) Karel Statečný: "Speciálním úkolem, který při tom připadá církvi československé, bude, dobudovati toto dědictví otců tak, jak by se bylo utvářelo, kam by bylo asi dospělo, kdyby ve svém vývoji nebylo bývalo přerušeno a zadrženo třistaletou porobou lidu československého pod dynastií habsburskou. Chceme se pokusiti husitské a českobratrské toto učení podávati tak, jak by si je byli představovali Husité a Čeští bratři, kdyby se byli dožili věku našeho. Jinými slovy: chceme si vytvořiti náboženství a chceme si vybudovati církev, která by vyhovovala představám nynějšího, t. j. novodobého, pokrokového člověka československého. Proto dovolujeme si prohlásiti, že fundamentální náš program zní: **dokončení české náboženské reformace.**"³⁷ František M. Hník dokonce považuje "... odborné studium nábožensko-sociálního obsahu české reformace, ... za jeden z nejdůležitějších vědeckých úkolů československých bohoslovců."³⁸

československé husitské. Pěnčín: Granum, 1992. O zdůvodnění změny názvu církve v kontextu české reformace např.: TRTÍK, Zdeněk. Proč Československá církev husitská? *Theologická revue.* 1970, , 125-137.

35 HNÍK, František M. *Duchovní ideály československé církve: příspěvek k rozboru její sociálně křesťanské struktury.* Praha: Církev československá. Ústřední rada, 1934. Edice Blahoslav. s. 57

36 Tamtéž. s. 54-56.

37 *Zpráva o I. řádném sněmu církve československé: konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924 v Praze-Smíchově.* Praha: Ústřední rada církve československé, 1924. s. 41. (Zvýraznění původní.)

38 HNÍK. *Duchovní ideály československé církve.* s. 136.

2. Eschatologie a Církev československá (husitská)

2.1 Eschatologie a 1. generace CČS(H)

Pro začátek se zaměříme na důležitost křesťanské angažovanosti pro CČS(H), přičemž na chvíli ponecháme stranou její eschatologickou motivaci. Křesťanská angažovanost se stala podstatným znakem nově vzniklé církve a to hned od jejího počátku daleko větším dílem, než jak to můžeme pozorovat v římském katolicismu či v německém a švýcarském protestantismu a zařadila se svým postojem spíše k přístupu typickému pro oblast anglosaskou.³⁹ Zdeněk Kučera upozorňuje, v návaznosti na myšlenky Dom Paul de Vooghta, že "Vztah jednotlivých církevních organizací k české reformaci má nejen historicko-kulturní, nýbrž i politicko-aktuální dosah. Ty, jež se hlásí k Husově odkazu ... měly blíže ke kulturnímu, filozofickému, národnímu či politickému kvasu, než ty ostatní."⁴⁰ Jako příklad tohoto angažovaného zaměření můžeme poukázat na *Ústavu CČSH*,⁴¹ ale i na věroučné dokumenty první generace jako je *Československý katechismus*⁴² a *Učení náboženství křesťanského*.⁴³ Nacházíme je také v současně platném věroučném dokumentu církve, jímž jsou *Základy víry*.⁴⁴ Svou cestu si přirozeně našlo i do sociálně-etického dokumentu církve *Základy sociálně etické orientace*.⁴⁵ Dále je patrný velký

39 VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti: (studie k husitské eklesiologii)*. Brno: L. Marek, 2005.

Pontes pragenses (L. Marek). s. 67.

40 KUČERA, Zdeněk. *Náboženská témata včera a dnes: studie a reflexe k porozumění teologické přítomnosti*. Praha: M & V, 2003. s. 48.

41 *Ústava Církve československé husitské: Schválena 3. zasedáním VIII. sněmu 19. října 2002 v Praze, ve znění novelizace přijaté 4. zasedáním VIII. sněmu 25. června 2005 v Praze a 5. zasedáním VIII. sněmu 26. ledna 2008 v Praze*. [online]. 2008 [cit. 2016-10-18]. Dostupné z: http://ccsh.cz/dokumenty/2232-518-ustava_2008_web.pdf. Konkrétně 1. a 2. článek.

42 FARSKÝ, Karel a František KALOUS. *Československý katechismus: učebnice pro mládež a věřící církve československé*. Příbram: vl.n., 1922. s. 4, 13-18, 23.

43 *Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé: přijato sněmem CČS 28.-30. března 1931*. Praha: Ústřední rada CČS, 1932. s. 11-13, 19-34.

44 *Základy víry Církve československé husitské se stručným komentářem: přijaté na 1. zasedání VI. sněmu dne 17. října 1971 jako oficiální nauková norma ve znění, vydaném ústřední radou v roce 1958, č.j. 1554/71 - I/1. Novelizovány na 3. zasedání VII. sněmu dne 27.-28. srpna 1994, vyhlášeny v Úředních zprávách č. 2/1994. Stručný komentář k Základům víry CČSH a některým jejich formulacím přijatý na 6. zasedání VIII. sněmu dne 17.-18. 10. 2014, vyhlášeny v Úředních zprávách č. 3/2014 dne 21. 10. 2014*. Praha: Církev československá husitská, 2014. Blahoslav. Zvláště otázky č. 30, 36, 37, 38, 40, 42, 46, 48.

45 EBERTOVÁ, Anežka. *Základy sociálně etické orientace církve československé husitské*. Plzeň: Ústřední rada Církve československé husitské, 1983.

sociální důraz zakladatele a prvního patriarchy Karla Farského.⁴⁶ O skutečnosti, že v otázce společenské angažovanosti v sociálních otázkách nestála CČS(H) pouze na poli teoretickém, svědčí také aktivita prvních kněží, stejně jako obětavost laiků, kteří vlastnoručně vybudovali z vlastních prostředků několik set kostelů a sborů.⁴⁷ Od počátku byly budovány sociální výbory a organizace sester, které se zabývaly sociální činností. Byly hojně organizovány "... charitativní bazary, sbírky, plesy, divadelní představení..." Tyto tendence se také projevovaly v hojné dárcovské aktivitě laiků. V rámci sociální činnosti zaměřené na děti a mládež se pořádaly různé tábory a výlety a také byl zřízen dětský domov. CČS(H) byla aktivní v péči o uprchlíky ze Sudet před 2. světovou válkou. Po válce se péče zaměřovala na repatrianty a propuštěné z koncentračních táborů. Vznikla také "soustavná ošetrovatelská a zdravotní služba v rodinách", která do té doby neměla obdoby. Otevírány byly ošetrovny, ozdravovny a organizovány návštěvy v nemocnicích. Byl založen nevýdělečný pohřební ústav. To je jen několik ilustračních příkladů reálné křesťanské angažovanosti v sociální oblasti, která však byla postupně v letech 1948 a 1949 zastavena socialistickým státem a tak CČS(H) ve velké míře ztratila velkou část své specifické orientace.⁴⁸ Podle Jiřího Vogela je pro zakladatelskou generaci CČS(H) typický právě její "... optimistický aktivismus, sociální programy církve, vyzdvihování demokracie a duchovní tlak na politickou scénu vyzýváním k solidaritě s chudými vrstvami obyvatelstva, ... vyzdvihování praktického křesťanství apod." Specifické směřování mladé církve je patrné i z kritiky, která se na ní kvůli těmto postojům snažela. Za příklad takové kritiky může sloužit J. L. Hromádka⁴⁹ nebo později farář ČCE Břetislav Hladký, který se v novinové diskuzi se Zdeňkem Trtíkem přel právě o oprávněnost angažovanosti církve ve společnosti.⁵⁰ Uvedené jen demonstruje skutečnost, že přestože společenská a sociální

46 KUČERA. *Hoře a milost*. s. 103- 105; TRTÍK, Zdeněk. Angažovaná theologie. In: SALAJKA, M., A.

EBERTOVÁ a Z. TRTÍK. *Theologie angažované církve*. Praha: Blahoslav, 1979, s. 79-130. s. 104-106.

47 KUČERA. *Hoře a milost*. s. 101.

48 LÍBALOVÁ, Olga a Hedvika ZIMMERMANNOVÁ. *Diakonie a sociální činnost Církve československé husitské*. In: BUTTA, Tomáš a Zdeněk KUČERA. *90 let Církve československé husitské*. s. 231-234.

49 VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti*. s. 67.

50 TRTÍK, Zdeněk. Duch Kristův, ekumenismus a církev. *Český zápas: Týdeník církve československé*.

1947, **30**(21-22): 127; TÝŽ. Kritika československé církve v Kostnických jiskrách. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1947, **30**(50): 299-300; TÝŽ. Kritika československé církve v Kostnických jiskrách. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1947, **30**(51): 305-306; HLADKÝ, Břetislav.

Církev služebnic časných zájmů?. *Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(18): 2; TÝŽ. K otázce ekumenické spolupráce. *Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(18): 2; TÝŽ. Náš poměr k

angažovanost církve se nám z dnešního pohledu může jevit jako něco samozřejmého, na počátku 20. století tomu tak nebylo. CČS(H) byla na tomto poli skutečně zlomovou a původní.

Ovšem, co se týče již zmíněné otázky eschatologie, je to v zakladatelské generaci s návazností na českou reformaci poněkud složitější. S odvoláním na teze Zdeňka Kučery, můžeme říci, že eschatologie byla pro zakládající generaci CČS(H) eschatologií přítomnou, prožívanou, imanentní. Období vzniku samostatného československého státu bylo podle Kučery naplněno entuziastickým, ba přímo eschatologickým očekáváním: "Nesčetné básně starších i mladších literátů dosvědčovaly tuto skoro náboženskou euforii, podkreslenou často i obavami z budoucna. Tento chiliasm či eschatologické očekávání nových věcí v 'zaslíbené zemi' ... byl typický pro českou atmosféru z konce války, která přinesla vítězství české věci." Šlo "... o touhu po novém životním stylu. Realistický politik Masaryk ji charakterizuje: 'Demokracie, nová demokratická republika vyžaduje nových lidí, nového člověka, nového Adama...!'"⁵¹ "Povznášející, ano až utopické úvahy a sny o rovnosti, spojované s husitským odkazem o bratrství a zápasu proti zlu, byly podkresleny živě zakoušenou dějinně-filozofickou a náboženskou imanentní eschatologií, očekávající radikální proměnu celé osvobozené národní společnosti."⁵² Toto očekávání příchodu, vstupu do "zaslíbené země", je patrné i na zakládající generaci CČS(H)⁵³ a projevilo se právě i v konečném rozhodnutí vystoupit z Římskokatolické církve a založit církev novou. "Modernisté však věděli, že nastala rozhodující chvíle - krize - kdy je třeba vše přihodit na váhu a obětovat se do krajnosti. V tom byl nesporný rys skutečně prožívané eschatologie, christologicky zaměřené."⁵⁴ Ačkoli koncem roku 1920 byla eschatologická nálada společnosti téměř vyčerpána, nově založená církev, jež vznikla na nejzazší vlně zmíněného entuziasmu, v tomto duchu žila a pracovala i nadále⁵⁵ a její společenská angažovanost, jak sociální tak politická, která z tohoto prožívání eschatologie vyrůstá, je více než příznačná.⁵⁶

československé církvi. *Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(47): 4; TÝŽ. Náš poměr k československé církvi (pokračování). *Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(48): 3.

51 KUČERA. *Náboženská témata včera a dnes*. s. 44.

52 KUČERA. *Hoře a milost*. s. 99.

53 MEDEK. *Husitství v bohoslužbě, učení a životě Církve československé husitské*. s. 25.

54 KUČERA. *Hoře a milost*. s. 100-101.

55 KUČERA. *Náboženská témata včera a dnes*. s. 46-47; KUČERA. *Hoře a milost*. s. 100-101.

56 KUČERA. *Hoře a milost*. s. 97-99.

Co se prožívané eschatologie týče, můžeme bez obtíží mluvit o návaznosti na směřování české reformace. Problematictější je to však s eschatologií v otázce teologické reflexe. V zakládající generaci, ač žitá, nebyla eschatologie teologicky reflektovaná. Naopak byla pod vlivem liberální, racionalistické teologie označena za přežitý mýtus. Později však, jak uvidíme dále, se toto pojetí přehodnocuje a eschatologie se dostává opět do vědomé teologické reflexe. Podobně jako Jiří Vogel mluví o prvotním nereflektovaném a teprve posléze reflektovaném personalismu v tradici CČS(H),⁵⁷ můžeme tento trend pozorovat i v otázce eschatologie.

Samo království Boží, ale není v zakladatelské generaci naprosto odsunuto z teologické reflexe, avšak je vykládáno jako kralování Boží v nitru člověka a také jako cíl, který má člověk již zde ve svém časném životě naplňovat. Tím se ovšem teologie rané CČS(H) dostává velkou měrou do rámce utopie.⁵⁸ Alois Spisar, nejvýraznější představitel první generace CČS(H) v oblasti systematické teologie, věří v dokonalého, věčného a věčně tvořícího Boha a ve shodě s dobovým vědeckým názorem je přesvědčen o věčnosti vesmíru, která se nesnese s nějakým posledním soudem, koncem dějin apod. Z této perspektivy odmítá druhý Ježíšův příchod jako nadbytečný. Smrt je pro něj pouze přechodem k dokonalejší, zasněžené formě života, která je náplní věčnosti - věčným pokrokem a věčným bližením se k Bohu, neboť věří, že ani smrt není definitivní, ale život nesmrtelné duše i po smrti dynamicky trvá a vyvíjí se. Celá otázka kolektivní eschatologie jím je rázně označena za starověký mýtus, jehož obraz přetrvává i v Novém zákoně, ale který pouze zamlžuje Boží zjevení o Božím království, které se uskutečňuje v duši věřícího člověka a je dále budováno ve společenství stejně smýšlejících lidí, ke stále dokonalejšímu v nikdy nekončícím pokroku i za hranicemi smrti.⁵⁹

Zde nemůžeme nezmínit F. M. Hníka, zřejmě nejvýraznějšího sociálního teologa CČS(H), který toto věroučné pojetí království Božího rozpracovával právě s ohledem na potřebu a oprávnění křesťanské angažovanosti, a který se převážně věnoval "sociálnímu

57 VOGEL, Jiří. Struktura identity CČSH. *Theologická revue*. 2015, **86**(4), 389-396.

58 O vývoji pojetí království Božího píše Jiří Vogel v práci *Církev v sekularizované společnosti, i když z pohledu eklesiologického nikoli eschatologického*: VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti: (studie k husitské eklesiologii)*. Brno: L. Marek, 2005. Pontes pragenses (L. Marek).

59 SPISAR, Alois. *Věrouky v duchu církve československé*. Díl 2., Bůh-Posvětitel neboli Sjednotitel. Praha: Tiskové a nakladatelské družstvo Blahoslav v Praze, 1945. Edice Blahoslav. s. 302-313. Srov. SPISAR, Alois. *Ideový vývoj církve československé (nástin)*. Praha: Ústřední rada církve československé, 1936. Edice Blahoslav. s. 182.

hledisku evangelia".⁶⁰ Podle Hníka "Československá církev vychází z odlišných věroučných předpokladů a odpovídá též zcela jiné sociální situaci než byla ta, na kterou reagovala bohoslovecká soustava thomistická. V její nauce se dostává znova důrazu ústřední ideji Ježíšova evangelia o království Božím na zemi; ... Církev přestává být účelem sama o sobě a stává se prostředkem, který má poskytovat duchovní posilu, aby se následovníkům Ježíše Krista společným úsilím podařilo přiblížit království Boží mezi lidmi. ... Theologie církve československé má sloužit ústřednímu cíli lidského života, který záleží v uskutečnění království Božího na zemi."⁶¹ V jiné Hníkově práci však nalezneme tezi, která vyjadřuje pohled mnohem bližší ortodoxnímu pojetí: "V křesťanském náboženství jsou však též obsaženy prvky sociální, zaměřující úsilí věřících k výstavbě obce Boží, která by byla předobrazem chrámu Božího v lidských duších a předjímalá příští Nového Jeruzaléma."⁶² Takové vyjádření předpokládá, že to, co zde konáme, není ještě plností, ale pouze předjímkou. Tedy i budování Božího království je třeba nahlížet v tomto světle. V obdobném smyslu můžeme chápat závěrečnou proklamaci Malého vyznání víry CČSH: "Věříme v život dokonalý, který zde na zemi se začíná a v Bohu své naplnění má."⁶³ I přes tyto náznaky je však teologie první generace povětšinou vyjádřením právě oné realizace Božího království zde a nyní, bez vědomého výhledu k očekávané plnosti v naplnění času.

Shrňme se Zdeňkem Kučerou, že společenská angažovanost a zaměření na křesťanskou praxi bylo od počátku podstatným rysem CČS(H). Absence teologicky reflektované eschatologie v zakladatelské generaci byla vyvažována eschatologií zakoušenou ve vzniku nové republiky. Postupem času se však tento přístup ukázal jako falešná snaha po utopii, která touží lidskými prostředky vybudovat království Boží na zemi. Přesto se tyto utopické tendence v nemalé míře projeví ještě po roce 1948, kdy

60 KUČERA. *Hoře a milost*. s. 102. Jednou z nejvýraznějších Hníkových prací, která nahlíží CČS(H) jako církev angažovanou, kdy sociální angažovanost je jedním z hlavních znaků i úkolů CČS(H) je: HNÍK, František M. *Duchovní ideály československé církve: příspěvek k rozboru její sociálně křesťanské struktury*. Praha: Církev československá. Ústřední rada, 1934. Edice Blahoslav.

61 HNÍK, František M. *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství: rozbor vztažností mezi teologií a sociální službou*. Praha: Ústřední rada Církve československé, 1935. Blahoslav. s. 299, 307.

62 HNÍK. *Duchovní ideály československé církve*. s. 187-188.

63 *Základy víry*. s. 11.

množství duchovních i laiků CČS(H) často nekriticky vložilo své naděje do budování socialistického státu.⁶⁴

2.2 Eschatologie a 2. generace CČS(H)

S tím, jak postupně začalo opadávat eschatologické prožívání, vrátil se tvrdý dotek reality a utopie se ztrácela z dosahu, projevila se dosavadní racionalistická eschatologie CČS(H) jako nedostatečná a eschatologie se dostává do obzoru teologické pozornosti v poněkud tradičnějším pojetí.⁶⁵ To má samozřejmě svůj vývoj související s pohybem teologie světové. Přestože Albert Schweitzer a Johannes Weiss a hlavně jejich závěry ohledně eschatologičnosti evangelia, které proměnily stávající teologické paradigma, byly v době zakládající generace již dobře známy, přece jen byly zatlačeny ještě stále dobíhající reflexí racionalismu a liberalismu v modernistické podobě, vyrůstající z poválečného optimismu "vítězné strany". Teprve druhá generace CČS(H) mohla plně docenit důsledky, které vnesl tento paradigmatický posun na scénu světové teologie. Avšak světová teologická reflexe např. Rudolfa Bultmanna, ale i Karla Bartha, měla stále tendenci vykládat eschatologii jako něco přítomného, něco přijatelného a aktuálně zapadajícího do rámce našeho uvažování. Eschatologický nárok byl tedy uzpůsobován současné teologii místo naopak. Až vstup Jürgena Moltmanna a jeho teologie naděje - *Theologie der Hoffnung* (1964) - na scénu uvažování o eschatologii přináší skutečně radikální změnu paradigmatu⁶⁶ a to i přes to, že jde vlastně o obrat od liberalismu směrem k tradici. Moltmann opět chápe budoucí zaslíbení, jakožto budoucí. Ovšem Moltmannova genialita spočívá v tom, že toto budoucnostní očekávání, tuto naději uchopil znovu jako něco pozitivního, co má reálný dopad pro naši současnou situaci. Naděje na budoucí Boží království mu není jen útěšným snem, ale právě naopak je mu motorem, který žene člověka k usilování o lepší a spravedlivější svět, o pravdu, mír a prosazování křesťanských hodnot.⁶⁷

64 KUČERA. *Hoře a milost*. s. 99-107.

65 *Tamtéž*. s. 100-101; KUČERA. *Náboženská témata včera a dnes*. s. 46-47; VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti*. s. 62-63.

66 TRTÍK, Zdeněk. Kritický bod v teologii naděje. *Theologická revue československé církve*. 1968, (2), 45-53. s. 45. Srov. VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti*. s. 63-64

67 VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti*. s. 63-64; MOLTSMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und den Konsequenz einer christlichen Eschatologie*. 7. vyd. München: Kaiser, 1968. Beiträge zur evangelischen Theologie.

Zmíněný Moltmannův přínos nezůstává opomenut ani v CČS(H), kde se jeho reflexi věnovala např. nástupkyně Hníkovy linie Anežka Ebertová hlavní autorka *Základů sociálně etické orientace CČSH*, přičemž její reflexe Moltmannovy teologie se na tomto církevním dokumentu zřejmým způsobem podepsala.⁶⁸ Reflexi teologie naděje se však věnoval převážně Zdeněk Trtík, nejvýraznější představitel systematické teologie v druhé generaci teologie CČS(H), který se postupně kriticky vypořádával s Moltmannovou teologií naděje, až se k ní ve velké míře přihlásil v jedné ze svých posledních prací *Život a víra ThDr. Karla Farského* (1982) a dokonce Moltmanna zařadil na seznam myslitelů, kteří mají zásadní význam pro formování teologie CČS(H), vedle takových pro nás tradičních a známých jmen jako je Martin Buber, Emil Brunner a Karl Heim.⁶⁹ V "době před Moltmannem" je u Trtíka zřejmá snaha o obnovení eschatologické teologické reflexe, která ale zůstává v převážné míře v rámci individuální eschatologie, tedy otázky smrti a osobního vzkříšení, která nemá reálný dopad na naši aktivitu v přítomném čase, vyplývající z rozporu mezi současným stavem světa a zaslíbenou budoucností. Otázka druhého příchodu, posledního soudu a nového stvoření je pro něj v této době v zásadě okrajová či úplně opomíjená.⁷⁰

Moltmannovu teologii naděje ovšem Trtík rozhodně nepřijímá nekriticky. Hlavní bod rozporu nachází v otázce času Božího přebývání. Moltmannovi vytýká, že Boha až příliš jednostranně zasazuje do budoucnosti, ale takový Bůh nemůže být osobně přítomný ve svém zjevení, ve shromáždění věřících, ani není schopen být zde, aby vyslechl naše modlitby. "Otázka osobní Boží přítomnosti ve zjevení je kritickým bodem Moltmannovy teologie." Problém spočívá v Moltmannově přístupu, který staví Boha, jakožto přicházejícího do budoucnosti, a tak neumožňuje osobní setkání s Ním, ale pouze s Jeho zaslíbením. Nesetkáváme se tedy s Ty Boha, ale s Ono zaslíbení, nesetkáváme se se subjektem, ale s objektem.⁷¹ Avšak tento problém souvisí rovněž s celkovým Moltmannovým pojetím času. Jeho zásadní chybou je, že čas vidí chronologicky, tedy jako

68 Další zajímavou prací Anežky Ebertové na toto téma je např. EBERTO VÁ, Anežka. *Úvod do sociální teologie*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967.

69 TRTÍK, Z. a V. KADEŘÁVEK. *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha: Blahoslav, 1982. s. 145, 167, 171-181. Srov. VOGEL. *Církev v sekularizované společnosti*. s. 62-64. Zřetelné stopy teologie naděje nacházíme např. již v "Uvedení do Základů víry" z roku 1973. Nejvíce v kapitole o Božím království. TRTÍK, Zdeněk. Uvedení do Základů víry. *Theologická revue*. 2004, 75(1), 85-123. s. 112-113.

70 TRTÍK, Zdeněk. *Komentář k věrouce, dílu II*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1955. s. 241-284.

71 TRTÍK. Kritický bod v teologii naděje. s. 46-47.

plynoucí z minulosti do budoucnosti, přičemž do této budoucnosti umisťuje Boha. "Jestliže Moltmann prohlašuje za čas Božího bytí jen budoucí část tohoto iluzorního časového proudu, činí tím z Boha rovněž iluzi."⁷² Písmo však takto čas nevnímá. Podle Trtíka je čas časem vznikajícím v přítomnosti a odplývajícím do stále vzdálenější minulosti. V tomto přístupu se inspiruje u Emila Brunnera, i když ten podle Trtíka stále též zůstává v zajetí chronologického pojetí času.⁷³

Ze zmíněných důvodů přichází Trtík s novým originálním pojetím času: "... pravá přítomnost se děje v nepředmětné dimenzi světa před přítomností naší, pohlcovanou a zatíženou minulostí. Východisko času a událostí v něm je v této pravé, nám objektivně nedostupné přítomnosti. Rozdíl mezi ní a naší přítomností je kvalitativní. ... Jestliže však čas a dění přicházejí z nepředmětné přítomnosti, pak konkrétní budoucnost je totožná s touto nepředmětnou přítomností. Začátek a konec světa a dějin jsou odděleny nezměrnou distancí časového proudu. Stejně však, jako tento začátek vyšel, tak tento konec vyjde z nepředmětné přítomnosti. V ní je začátek, konec i naplnění všeho našeho času a dění v něm. V této pravé přítomnosti záleží věčnost. Není to bezvztažnost k našemu času, protože v ní má náš čas svůj původ, tvůrčí zdroj i konečný cíl. Není to bezčasovost, nýbrž dimense čisté přítomnosti, která našemu času chybí. ... Boží věčnost je totožná s pravou přítomností..."⁷⁴ Aniž bychom hodnotili oprávněnost Trtíkovy kritiky, je třeba říci, že i přes své výhrady Trtík trvá na zásadní důležitosti eschatologie a také na významu křesťanské angažovanosti, která z této eschatologie, či jinak řečeno eschatologicky prožívané křesťanské existence, vyplývá. Trtík tak představuje nové a osobité zasazení eschatonu, které je sice jiné než Moltmannovo, ale přesto je stále dobře kompatibilní s důsledky, které Moltmann vyvozuje z pojetí vlastního.

Právě na tomto místě se dostáváme k Miroslavu Volfovi, Moltmannovu žáku a příteli,⁷⁵ který v mnohém na svého učitele navazuje, ačkoli jej zjevně rozvíjí specifickým

72 Tamtéž. s. 52.

73 Tamtéž. s. 49-53.

74 Tamtéž. s. 51-52. Toto Trtíkovu pojetí času je pak velmi zajímavé v kontextu jeho pojetí christologie, kdy vyjádřil myšlenku, že hranice mezi námi a Ježíšem Kristem není metafyzická nýbrž eschatologická.

TRTÍK, Zdeněk. *Komentář k věrouce, dílu I*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1954. s. 171-179.

75 Volf úspěšně pod Moltmannovým vedením obhájil dvě disertační práce při svých studiích v Tübingen. BIDWELL, Kevin J. *"The church as the image of the Trinity": a critical evaluation of Miroslav Volf's ecclesial model*. Eugene, Or: Wipf, 2011. s. 4-5. Jejich vzájemný vztah je patrný např. také z vedoucí pozice, kterou měl Volf při sestavování sborníku k Moltmannovým 70. narozeninám, do kterého přispívaly i osobnosti jako je Dorothée Sölle, Gustavo Gutiérrez, Wolfhart Pannenberg, Hans Küng či

směrem. Právě zde je bod návaznosti, který bych chtěl vyzdvihnout a navrhnout k dalšímu studiu a promýšlení. Volfovo eschatologické zaměření propojené s aktuální zásadní otázkou vztahu totožnosti a jinakosti vidím jako vysoce důležitou aktualizaci a rozvinutí Moltmannovy teologie, která by právě kvůli vlivu, který Moltmann na Trtíkovo pozdní myšlení měl, neměla uniknout naší pozornosti.⁷⁶

Paul Ricoeur. VOLF, Miroslav, Carmen KRIEG a Thomas KUCHARZ. *The future of theology: essays in honor of Jürgen Moltmann*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1996.

76 Stojí ještě za povšimnutí, že oba teology - Miroslava Volfa a Zdeňka Trtíka - nespojuje pouze vázanost na Moltmannovu teologii, ale také jejich zaměření na otázku vztahů a problematiku totožnosti a jinakosti, přičemž oba dva uvedla k problému přemýšlení o důležitosti této otázky válečná situace. Pro Trtíka to byla 2. světová válka, pro Volfa válka na Balkáně. Oba ji analyzovali jako nikoli problém o sobě, ale jako projev hlubší krize. Jednou stránkou řešení tohoto problému je jeho teologické promýšlení, druhou pak je vlastní potřeba přímé angažovanosti na zmírnění dopadů této situace v konkrétních lidských životech a práce pro pokoj a mír mezi lidmi a reflexe této angažovanosti. VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout?: totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005. Teologie. s. 11, 17, 21-26; KUČERA, Zdeněk, Jiří VOGEL a Daniel TOTH. *Zdeněk Trtík: teolog Církve československé husitské*. 1. vyd. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, 2004. s. 37-38.

3. Eschatologie Miroslava Volfa v kontextu husitské teologie

Miroslav Volf, významný současný protestantský teolog,⁷⁷ je v českém prostředí jen velmi málo známý. "Nejdále" jsou v tomto směru evangelíci, neboť to byli oni, kteří pořídili jediný překlad Volfovy práce do češtiny - *Odmítnout nebo obejmout?* (2005).⁷⁸ Všimli si zajímavého světového teologa také v několika článcích a recenzích a dokonce Volfa již vícekrát hostili na své fakultě.⁷⁹ Ale ani o katolících nemůžeme říci, že by o existenci Miroslava Volfa nevěděli.⁸⁰ Za významný považuji nedávný rozhovor s Volfem pro *Salve* o jeho pohledu na 2. vatikánský koncil a současný vývoj ŘKC.⁸¹ Ovšem CČS(H), zdá se, až doposud vůbec netušila o Volfově existenci, pokud tak můžeme soudit z nulového počtu publikací o něm. A to je nesmírná škoda právě z výše zmíněných důvodů myšlenkové návaznosti. V kontextu a z perspektivy husitské teologie se tedy zaměříme na Volfovo pojetí eschatologie a křesťanské angažovanosti, jak je vyložil v rámci své teologie objetí, kterou se nejsoustavněji zabývá v již zmíněné práci *Odmítnout nebo obejmout?*,

77 Miroslav Volf (*1956) je současným protestantským teologem chorvatského původu, jehož kořeny však sahají až do České republiky. Studoval v rodném Chorvatsku, v Německu i USA. V současnosti působí jako profesor systematické teologie na Yale University a zakládající ředitel tamního Centra pro víru a kulturu. Jeho nejvýraznější spisy jsou *Exclusion and Embrace* (1996), *After Our Likeness* (1998), *Allah: A Christian Response* (2011), *A Public Faith: On How Followers of Christ Should Serve the Common Good* (2011). Miroslav Volf. *Yale Center for Faith and Culture* [online]. New Haven, CT, ©2016 [cit. 2016-10-20]. Dostupné z: <http://faith.yale.edu/people/miroslav-volf>; VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. přebal.

78 VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout?: totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005. Teologie; VOLF, Miroslav. *Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon, c1996.

79 KOČÍ, Martin. Miroslav Volf, A public faith : How followers of Christ should serve the common Good. *Communio Viatorum*. 2013, **55**(3), 308-310; KŘIVOHLAVÝ, Jaro. Láskou proti násilí. *Teologická reflexe*. 2003, **IX**(1), 88-92; TÝŽ. Teologie lásky. *Evangelický týdeník*, 2002, **87**(22), s. 3; MACHÁLEK, Vít. The trinity and Christians in dialogue with Islam. *Communio viatorum*. 2014, **56**(1), 56-77. s. 56-62; TROJAN, Jakub S. Odmítnout, nebo obejmout?. *Křesťanská revue*, 2006, **73**(1), s. 39-40.

80 MED, Jaroslav. Kniha, kterou byste neměli přehlédnout. *Katolický týdeník*, 2007, **18**(9). *Perspektivy [příloha]*, 2007, **5**, s. iii.

81 Církev nespasí ani konzervativní, ani progresivní postoj: Rozhovor s protestantským teologem Miroslavem Volfem. *Salve: revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. Praha: Krystal OP, 2015, **25**(4), 103-110 .

kteřá je pro Volfu prací charakteristickou a zásadní, a za kteřou také v roce 2002 obdržel prestižní Grawemeyerovu cenu.⁸²

Na úvod je dobře nastínit perspektivu, ze které Volf přistupuje k teologii i životu obecně, a kteřá není dána jen odborným zaměřením a studiem, ale i rodinným zázemím a církevní příslušností. Volf vyrostl v letniční rodině a společenství, pro které byla přirozená sociální angažovanost v duchu následování Ježíše Krista. Dle Volfových vlastních slov po vzoru Ježíše a apoštolů i oni se v noci modlili a ve dne léčili nemocné a krmili hladové. Souvisí to také s tím, že byli svým způsobem revolucionáři, reálně očekávající příchod Království Božího a proměnu světového řádu, což Volf srovnává s baptisty 16. století. S jeho "rodinnou" vírou, také souvisí přístup, podle kterého otázka spásy není pouze otázkou duše, ale i těla. Proto je angažovanost za lepší svět podstatná. Zdravé tělo a zdravý svět jsou přípravou na spásu, její předjímku, kteřá má být již v tomto čase částečně realizována. Není zde protiklad mezi čekáním a prací pro lepší svět, ale jsou to dvě nutné strany jedné mince. Opodstatněnost tohoto "rodinného" pojetí, se kterým měl často v mládí problém, našel při studiích u Jürgena Moltmanna. U něj pochopil důležitost eschatologického očekávání nejen pro křesťanskou víru, ale především pro křesťanskou praxi. Čekání, které "je esenciální pro autentickou křesťanskou víru", má dvě strany. Skutečně má tu stranu pasivní, kdy očekáváme příchod Boží do světa, nové stvoření, odpuštění a nastolení nového spravedlivého řádu, má ale i svou druhou aktivní stránku.⁸³ Tato aktivní stránka má dvě části: "... druhý příchod, kdy Bůh působí konec dějin, a první příchod, kdy Bůh vstupuje do dějin. Život Ježíše Krista, Boha, který přišel a který přichází, nám je příkladem, co máme dělat, když čekáme."⁸⁴ Volfova pozice je pozicí křesťana očekávajícího příchod eschatologické budoucnosti nového stvoření, v jejímž světle žijeme své životy, konáme a rozhodujeme se a v jejímž světle vede i své teologické uvažování. Můžeme říci, že jeho obecně teologická pozice je eschatologická, je tímto eschatologickým

82 2002 – Miroslav Volf. *Grawemeyer awards*. [online]. 21.7.2002 [cit. 2016-10-17]. Dostupné z:

<http://grawemeyer.org/2002-miroslav-volf/>

83 VOLF, Miroslav. *Flourishing: why we need religion in a globalized world*. New Haven: Yale University Press, 2015. s. 8-12.

84 "... the second coming, when God brings about the end of history, and the first coming, when God enters history. The life of Jesus Christ, the God who has come and who is coming, exemplifies what we do as we wait." Tamtéž. s. 12.

očekáváním prodchnuta a formována, že toto očekávání, tento postoj, je vždy přítomen a je třeba s ním počítat, a to i když se o něm výslovně nemluví.⁸⁵

Pokusme se nyní stručně nastínit celkový obraz, který postupně rozpleteme do jednotlivých vláken. Na Volfově myšlení, jak je předestírá v teologii objetí, je patrné, že křesťanství má být aktivní silou dobra v tomto světě (3.1), přičemž místo církve je určeno v odstupu od kultury a přitom stále v ní (3.2). Z tohoto důrazu církve, jakožto aktivního společenského činitele, je zřejmé Volfovo místo v Moltmannově linii eschatologicky motivované angažovanosti. Jako stojící v této linii se Volf nutně vyrovnává s teologií osvobození, na níž kritizuje vrcholné postavení, které je v ní vyhrazeno svobodě a tak, opět s odkazem na Moltmanna, staví na tento vrchol lásku. Království Boží je společenstvím lásky a toto společenství je vrcholem, ke kterému svoboda - osvobození je cestou, ale nikoli cílem (3.3). Společenství lásky je láskou tím způsobem, jak je zjevena v kříži Ježíše Krista a je ve Volfově terminologii označena jako objetí (3.4). Objekt, vyžadující odpuštění a specifický druh zapomnění, je metaforou smíření, přičemž naším cílem je smíření "konečné". Avšak cesta k tomuto smíření je znemožněna lidským hříchem a tak není v lidských silách tohoto absolutního konečného smíření dosáhnout. Zde přichází ke slovu eschatologická naděje na konečné Boží smíření, která je nám oporou ve snaze o "nedefinitivní smíření". Tato naděje na konečné smíření musí stát v pozadí veškerého křesťanského usilování o lepší svět (3.5). Cesta ke smíření, neboli objetí, stojí na dvou pilířích, jimiž jsou pravdivý život (3.6) a praxe nenásilí v propojení s pohoršením kříže a to ve spojitosti s naší neschopností požadavku nenásilí absolutně dostát (3.7). Realizace nenásilného postupu, který těsně souvisí s životem v pravdě, se ovšem neobejde bez eschatologické naděje na Boží odplatu (3.8).

3.1 Křesťanství - aktivní síla dobra v tomto světě

Volf zastává přesvědčení, že "... křesťanská víra jako jedno z velkých světových náboženství nepřispívá primárně k rozvoji násilí, ale naopak k vytváření pokojného společenského prostředí." Uznává, že křesťanství bylo a je zneužíváno k podpoře násilí a útisku. Také si je vědom, že slepá náboženská horlivost jistě není tím, co by vytvářelo pokojnou společnost. Přesto tvrdí, že "Lékem není méně náboženství, ale - v určitém pečlivě vyhraněném smyslu - *více* náboženství." Nikoli náboženství jako vágní religiozita, která slouží k ospravedlnění života utvářeného soukromými zájmy nejrůznějšího druhu, ale

85 Tamtéž. s. 17-18.

naopak "... větší a inteligentnější oddanost víře jako *víře*." Křesťanská praxe musí dle Volfa mít opravdový, uvědomovaný, morální obsah, aby mohla být oddaně zastávána. Pokud však bude vágní, povrchní a neuvědomělou, pak v takovém případě horlivost povede k podpoře násilí a ne-pokoje. V tomto smyslu Volf hovoří o obsahově "silné" a obsahově "slabé" víře.⁸⁶ Církev žijící obsahově "silnou" vírou nemůže nečinně přihlížet ve světě, který je zmítán utrpením, které je v rozporu se zaslíbeným novým stvořením. Naopak je ze své vnitřní podstaty, v naději na eschatologické zaslíbení, puze k činu. "S problémem utrpení, ať jde o utrpení minulé nebo přítomné, se nelze vyrovnat na rovině teoretických otázek. ... Jedinou adekvátní odezvou na utrpení je *čin*."⁸⁷ Ten, s odvoláním na Jürgena Moltmanna, je odpovědí na otázku kladenou životem pod tíhou utrpení tohoto světa v "... hledání takové budoucnosti, v níž bude touha po Bohu naplněna, utrpení překonáno a ztráty zažehnány..."⁸⁸ Tento čin křesťanské angažovanosti má ve Volfově pojetí naprosto konkrétní charakter. Jeho úkolem není tvorba nových společenských pořádků, nýbrž výchova lidí, kteří nebudou automaticky delegovat svou odpovědnost na státní či jiné nadřazené struktury, ale kteří budou schopni a ochotni žít v plných a rozvětvených vztazích, jejichž jsou součástí a kteří se budou angažovat nejen ve svém úzce vymezeném okruhu rodiny a přátel, ale v životě celé společnosti.⁸⁹ Zmíněná myšlenka je zajímavá v kontextu Trtíkova požadavku na výchovu člověka ke svobodě autonomního svědomí, stojícího pod svrchovanou autoritou Ducha Kristova, tedy Slova Božího, které ve víře přijal. Duch Kristův - Slovo Boží se tak stává jeho vnitřním zákonem, díky němuž je člověk schopen se sám svobodně rozhodovat a jednat a za toto rozhodování a jednání nést plnou a svobodnou odpovědnost, bez neustálého odvolávání se na nějaké zástupné a vnější autority.⁹⁰

Křesťanská angažovanost má však ve Volfově pojetí hlavně podobu úsilí o smíření, spravedlnost a pokoj mezi lidmi či jak to sám označuje - vůle k objetí, což je metafora,

86 VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 13-14.

87 Tamtéž. s. 153.

88 Tamtéž. s. 153. Zde Volf cituje Moltmanna: MOLTSMANN, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*, San Francisco, HarperCollins, 1981. s. 49.

89 VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 30-31.

90 TRTÍK, Zdeněk. *Slovo víry*. Praha: Blahoslav, 1963. s. 11-12. Srov. VOGEL, Jiří. Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze. In. KUČERA, Zdeněk. VOGEL, Jiří. CHADIMA, Martin et al. *Víra a služba: společenství Církve československé husitské v myšlení a praxi*. Chomutov: L.Marek, 2012. s. 29-30.

kteřou pro toto usilování používá, přičemž objetí, jako metafora smíření, naznačuje víc, než je v samotném pojmu smíření obsaženo⁹¹ a je základem pro mluvení o Božím sebevydání v Ukřižovaném a konsekvencí, které z toho pro nás vyplývají. Objekt jako "vůle vydat sebe sama druhým a 'přijmout' je, poopravit svou vlastní totožnost tak, aby mohl vzniknout prostor i pro ně, je něco, co musí mít přednost před každým naším soudem, vyjma toho, který je identifikuje v jejich lidství."⁹² Volfovi proto nejde "pouze" o solidaritu s trpícími, převážně zdůrazňovanou Moltmannem, ale jde mu o smíření s nepřitelem. Právě v požadavku přijetí nepřitele vidí vrcholnou realizaci křesťanské angažovanosti, úsilí o objetí, smíření, spravedlnost a pokoj, tedy boje proti zlu, který je nutným požadavkem kladeným na toho, kdo se odvažuje nazývat Kristovým následovníkem.⁹³

3.2 Církev a kultura

Problémem našeho odhodlání ke křesťansky angažovanému životu je přílišné svázání církve s kulturou a pohodlí, které nám tento svazek přináší, jež nás vede k lhostejné letargii. Podle Volfa "Pohodlí, jež nám skýtá naše kultura, nás oslepilo vůči jejím zlům, takže místo abychom je pranýřovali, nabízíme - v božím jménu a s dobrým svědomím - jen své vlastní verze těchto zel."⁹⁴ Volf kritizuje častou přílišnou provázanost církve s kulturou, ve které se vyskytuje, kdy přijímá její hodnoty a cíle, halí je do křesťanského hávu a vydává za slovo Boží. Církev, která má být nositelkou smíření, se tak často stává spíše nositelkou sváru při obhajobě kulturních postojů, které, ač si to neuvědomuje, se nekryjí s postojem křesťanským. "Sakralizace kulturní identity" vede až k takovým jevům, jako je obhajoba násilí jako projevu pravé zbožnosti.⁹⁵ Tragédií je podle Volfa skutečnost, že "Křesťanské komunity, jež by měly být 'solí' kultury, jsou až příliš často právě tak 'bez chuti' jako všechno kolem nich."⁹⁶ Z tohoto důvodu je dle něj třeba "... hledání vyváženého vztahu mezi odstupem od kultury a přináležitostí k ní."⁹⁷

Zde si bere na pomoc Abrahama, který opustil své "kulturní a rodinné svazky" a "zřekl se bohů svých prapředků", aby vyslyšel Boží zavolání a chytil se nejisté naděje,

91 VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 160.

92 Tamtéž. s. 39.

93 Tamtéž. s. 33-35.

94 Tamtéž. s. 46.

95 Tamtéž. s. 46-47.

96 Tamtéž. s. 47.

97 Tamtéž. s. 48.

kteřá mu byla nabídnuta. Svou věřnost tak odevzdal pouze Bohu, který je Bohem všech národů a kultur.⁹⁸ Volf zdůrazňuje, že Abraham není nějakým nezodpovědným tulákem, který putuje odnikud nikam bez cíle, bez svázanosti a odpovědnosti. Naopak Abraham vychází z konkrétního místa, konkrétní kultury a konkrétních vztahů a jeho vyjítí není náhodným tĕkavým impulzem, ale je poslušnou a důvěřivou reakcí na Boží zavorání.⁹⁹ "Abrahamovo vyjítí není popřením vztahů, není to případ moderního samotáře, jenž se tĕkavě potuluje. Modernost hledá 'emancipaci, jež nás s druhými nikde nesvazuje' (Lyotard and Gruber 1995, 20); Abraham však je tím nejradikálnějším způsobem *svázán s Bohem*."¹⁰⁰ Slovo, které by nás mělo oslovit při promyšlení Abrahamova příběhu, není tak podle Volfa útĕk, ale odstup. Křesťané nejsou ti, kdo by utekli ze své vlastní kultury "... do nějaké nové 'křesťanské kultury' a stali se tak outsidersy své vlastní kultury; spíš jsou to ti, kdo na zavorání evangelia ze své kultury jednou nohou vystoupili, tou druhou však v ní zůstávají pevně zasazení. Jsou v odstupu, ale přináleží k tomu, z čeho poodstoupili. *Jejich odlišnost se projevuje uvnitř dané kultury...*". Odstup je pro autentické křesťanství čímsi nesmírně důležitým. Tím, co chrání právě před nebezpečím klamného splývání evangelia s kulturou. Zde však Volf dobře upozorňuje, že odstup nemůže být bez přináležitosti. Takový odstup by postavil církve do izolace, která je evangeliu cizí. Učedníci přece byli vysláni do světa, aby v něm sloužili a zvěstovali. To ale nemůže být činěno bez odstupu, ve kterém se realizuje vzdání své věřnosti jedině Bohu.¹⁰¹

3.3 Svoboda a osvobození

Podívejme se nyní na otázku projevení křesťanské angažovanosti v kontextu boje za osvobození utlačovaných, jak jej podala na Moltmannovy závěry navazující teologie osvobození. Úsilí o smíření a objetí se nikdy nemůže zcela vyhnout otázce svobody a osvobození. V tomto kontextu Volf kritizuje, jak liberalistické, tak socialistické pojetí svobody, protože obě existují pouze jako osvobození z nežádoucího stavu, jímž je vždy nějaká forma útisku, přičemž kategorie útisku a osvobození "... jsou pohonem bojových střetnutí ... jsou dobré pro boj, ne pro vyjednávání ..." Navíc je často velmi složité, ne-li nemožné určit, kdo je utlačovaným a kdo utlačovatelem. Jsou jistě situace, kdy musíme

98 Tamtéž. s. 48-50.

99 Tamtéž. s. 51-53.

100 Tamtéž. s. 52-53.

101 Tamtéž. s. 61.

jasně rozhodnout, kdy se bez těchto kategorií neobejdeme. To však nic nemění na tom, že kategorické rozdělení utlačovaný - utlačovatel, které s pojetím útisk - osvobození jde ruku v ruce, je silně problematické. Abychom mohli aplikovat jednoznačné schéma útisk - osvobození, museli bychom mít jasné a jednoznačné příběhy provinění a nevin. A opět jsou jistě i jasné konflikty mezi dobrem a zlem, ale právě proto, abychom je mohli jasně označit, musíme říci, že jiné konflikty takto jasné nejsou a těch nejasných, je většina. Dále s odvoláním na Zygmunta Baumana vidí Volf problém ve skutečnosti, že "bezpráví má sklon ke své kompenzaci bezprávím - jen s výměnou rolí." Ze všech těchto důvodů je Volf přesvědčen, že schéma útisk - osvobození nelze použít jako schéma všepřeklenující. A proto i "... pojem 'svobody' jako konečné společenské mety..." je nevhodný. S odkazem na svého učitele Moltmanna říká, že "království svobody" nemůže prostě být konečnou metou lidských bytostí, ale že jím musí být království Boží, které je královstvím lásky. Svoboda tedy může být pouze procesem, který je součástí našeho směřování k tomuto království lásky. A připomíná, že "... svobodou trojjediného Boha není ani pouze nepřítomnost vnějších zásahů, ani sebeovládání, ale 'zranitelná láska' ..." Odvozeně od svobody Boží má být formována i svoboda lidská, která je účastí na slávě trojjediného Boha, který sám je láska. Tím není svoboda a úsilí o ní odsunuto stranou, ale naopak je správně zasazena do širšího rámce, jímž je úsilí o smíření, přijetí a objetí druhého.¹⁰²

Ze stejného důvodu, tedy nesamospasitelnosti svobody, nemluví husitská teologie nikdy pouze o svobodě svědomí, ale vždy o svobodě svědomí v Duchu Kristově, aby se vyvarovala onoho nebezpečí bezobsažnosti svobody. Vědoma si toho, že svoboda jako taková je právě jen důsledkem negace útisku či zajetí, lhotejnost zda myšlenkového či fyzického, sama o sobě není cílem, konečnou metou, ale pouze cestou, prostředkem k dosažení skutečného cíle, jímž je Boží láska, zjevená v Ježíši Kristu.¹⁰³

3.4 Objekt, odpuštění, pohoršení

Řekli jsme, že vrchol, o nějž Volfovi jde, je smíření symbolizované metaforou objetí. S objetím pak nutně souvisí požadavek odpuštění. Právě objetí není bez odpuštění možné, protože zde nejde pouze o nějaký vnější úkon, ale o totální přijetí druhého a

102Tamtéž. s. 117-122.

103Vyjádření tohoto přesvědčení nacházíme i přímo v 1. článku *Ústavy ČČSH* i v současném učení církve *Základy víry*. s. 141. Konkrétně také otázky č. 46-52. Dále o neodlučitelnosti svobody svědomí od Ducha Kristova např. TRTÍK. *Slovo víry*. s. 8-12; VOGEL. Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze. s. 29.

smíření s ním. Jinak řečeno - cesta k objetí není možná, dokud neprojdeme branou odpuštění. Výzvou, která nás povolává k odpuštění, je nám Kristův kříž, který stojí ve středu Volfovy teologické reflexe jako vrchol Božího zjevení v Ježíši Kristu, kde je zjevena povaha trojjediného Boha a také nárok, který je na nás jako na jeho obraz kladen. Zde je zjevena Boží láska, která ve světě propadlém hříchu nabývá podoby kříže.¹⁰⁴ Toto pojetí je velmi blízké výkladu zjevení Boží lásky na kříži, jak je ve své *Trojčinní teologii* podává Zdeněk Kučera. Je tomu tak z prostého důvodu. V pojetí kříže jako místa zjevení Trojice i povahy Boží lásky, totiž Kučera stejně jako Volf vycházejí z Moltmanna. Ostatně jak Kučera uvádí, tento Moltmannův přínos vnesl do husitské teologie již Zdeněk Trtík.¹⁰⁵ Kříž, který je zároveň vrcholným zjevením povahy lidského hříchu i Boží lásky, před námi otevírá otázku "... co může božské darování sebe sama znamenat pro budování lidské identity a pro vztah k druhým..."? Stejně tak z ní vyplývající nárok, jemuž se jakožto křesťané nemůžeme vyhnout.¹⁰⁶ Nejpřesnějším výrazem tohoto nároku je Ježíšovo slovo z kříže "Otče, odpusť jim, vždyť nevědí, co činí." (Lk 23,34b). A to i v tom případě, pokud nejde o Ježíšova vlastní slova, neboť v nich, zasazených právě na místo kříže, postihl evangelista Lukáš podle Volfa velmi přesně celkovou intenci Božího zjevení v Kristu. Nejde zde o samo utrpení, ale o utrpení, které je nabídnuto jako "*modlitba za odpuštění trýznitelům*". V tomto činu odpuštění je potlačen tvrdý nárok restituční spravedlnosti, který se nám zdá přirozené vymáhat. Teprve po přijetí kříže jako odpuštění, můžeme pohlédnout dále ke kříži, jakožto k objetí.¹⁰⁷

Pokud mluvíme o kříži, nemůžeme nechat stranou otázku jeho skandálnosti. Na kříži se otevírají paže Ukřižovaného, které vypovídají o Božím otevření směrem k nepřítelům, o Božím pozvání do prostoru, který v sobě Bůh utvořil, aby přijal znepráteného člověka a to i za cenu obětování vlastního Syna, za cenu proměny sebe sama. Toto pozvání, toto otevření se, odpuštění a objetí nepřátel, ale není v žádném případě slabostí, či neschopností. Právě naopak jde o silný postoj totálního vymezení se vůči nepřátelství. Jde přímo o "*nepřátelství* vůči nepřátelství", jež odmítá přijmout model chování, které nabízí agresor. Ukřižovaný se odmítá stát pouhým zrcadlovým obrazem zla, které je na něm pácháno, ale místo toho přetíná řetěz násilí a svobodně si volí odmítnutí

104VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 143-145, 34.

105KUČERA, Zdeněk. *Trojčinní teologie: základ teologie ve zjevení*. Brno: Luboš Marek, 2002. Pontes pragenses. s. 105n, 258.

106VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 143, 35.

107Tamtéž. s. 143-145.

odvetné reakce, která je mechanicky automatickou. Odpuštěním a otevřením prostoru pro nepřítele odsuzuje nepřátelství, násilí a zlo na sobě páchané. Tím je odsouzeno veškeré zlo, ať již vykonané agresorem, tak i zlo odvetné, které vychází z jeho oběti. Tímto radikálním činem se přímo "*proměňuje* vztah mezi obětí a pachatelem zla", namísto toho, aby oběť prostřednictvím odvetné reakce zůstávala uzavřena v kruhu násilí a odplaty.¹⁰⁸ Kříž se tak stává činem přerušení tohoto bludného kruhu.

Na mysl však přichází otázky, vyvolané tímto pohoršením kříže: Nepovede takovýto přístup pouze k posílení agresorů a k totálnímu rozdrčení jejich obětí? K nesnesitelnému a nesmyslnému utrpení těch, kteří se rozhodli Krista následovat? K samotné otázce možnosti praxe nenásilí se vrátíme později. Nyní řekněme jen tolik, že právě toto pohoršení je tím správným a pravdivým, co musíme pocítit při upřímném pohledu do tváře Ukřižovaného. Toho, kdo sám sebe dal jako oběť za usmíření nepřátel. Jde o pohoršení, které od podstaty kříže nemůžeme odejmout, aniž bychom znetvořili zvěst, jež nám přináší.¹⁰⁹ Vůle k objetí, jako realizace následování Ježíše Krista, je tak vpravdě důvěřivým vykročením do nejistoty, které se může vyvinout nejrůznějším způsobem. Pokud se vydáváme směrem k objetí, vystavujeme se zcela jistě riziku selhání této akce, nedostáváme žádné záruky ani jistoty o tom, zda ten druhý objetí přijme, zda je nezneužije a i pokud se opravdové objetí skutečně odehraje, ani tak neznáme předem obrysy toho, v co vyústí. Pokud bychom se chtěli této nejistotě a tomuto pohoršení vyhnout, vyhýbáme se cestě, která vede k následování Ukřižovaného.¹¹⁰

Toto Volfovo pojetí se zajímavým způsobem odráží i v jeho pojetí eucharistie, jako liturgické oslavy události, v níž Bůh nám v sobě otevřel prostor, přestože jsme byli Božími nepřáteli.¹¹¹ Nejde však pouze o takto jednosměrně vnímanou oslavu, jde také o akt vyznání, v němž se zavazujeme, že tak jako nás objal Bůh i my se zavazujeme objímat a přijímat do sebe ty druhé, včetně nepřátel, protože jen tím skutečně přijímáme Boží objetí, tak že "nevzdorujeme své proměně" v aktéry Boží milosti.¹¹² "V eucharistii tak slavíme ono dávání sebe sama druhému a přijímání druhého do sebe sama, jež v Kristově utrpení na

108Tamtéž. s. 145.

109Tamtéž. s. 145-146.

110Tamtéž. s. 167-168.

111Tamtéž. s. 147.

112Tamtéž. s. 148.

kříží uskutečnil trojjediný Bůh, i to, že my sami jsme povoláni a zmocnění toto dávání a přijímání žít v našem konflikty sužovaném světě."¹¹³

3.4.1 Struktura objetí

Pro jasnější pochopení Volfovy teologie objetí je dobré, zde ještě nastínit základní strukturu samotného objetí. "Strukturu objetí tvoří čtyři základní pohyby či prvky, a to otevření náruče, vyčkávání, sevření náruče a její opětovné otevření." Přičemž pokud to máme nazývat skutečně objetím, musí zde být přítomny všechny prvky bez výjimky a to v tomto přesném pořadí, jinak by objetí vůbec nenastalo, případně by se mohlo změnit v čin útlaku a zvrátit se tak ve svůj pravý opak, jímž je odmítnutí.¹¹⁴

1) "*otevření náruče*" je znamení vnitřního postoje otevření se a vytvoření prostoru sám v sobě, do kterého zvu toho druhého. Vytvoření prostoru s sebou nutně nese i upozadění mého vlastního já a je též pozváním i symbolickým klepáním na dveře toho druhého.¹¹⁵ S touto fází objetí souvisí také nezbytná "*asymetrie* tohoto vztahu". Volf, s odvoláním na Emanuela Lévinase, upozorňuje, že je to vždy jeden ze dvou, kdo se v tomto otevření vydává všanc, očekávajíc na milost opětování a přijetí. "'Jeden krok na víc' v přístupu k mému bližnímu a první krok - možná i druhý a třetí - vůči mému nepříteli!"¹¹⁶

2) Nezbytné pro objetí je "*vyčkávání*", bez kterého by se stalo objetí násilím, invazí či uchvácením. Vyčkávání je realizací respektu k svobodě druhého. Jde o přijetí druhého v každém případě, ať již objetí opětuje či nikoli, které se projevuje respektem i k jeho touze být "ponechán na pokoji".¹¹⁷

3) Nyní se již dostáváme k vlastnímu cíli objetí, jímž je "*vzetí do náruče*". "Při objetí stává se host hostitelem a hostitel hostem. I když jeden může dávat nebo přijímat víc než ten druhý, jeden i druhý musí vstoupit do prostoru toho druhého a dát mu svou přítomnost zde pocítit." A to včetně toho, že naše totožnost je částečně proměněna totožností toho druhého, stejně tak totožnost druhého je částečně proměněna totožností naší. Ten, kdo vstoupí do objetí, z něj nikdy nevystoupí jako tentýž člověk. Avšak aby se to mohlo stát, je potřeba být schopen druhého "*nechápat*". Přijímat druhého jako tajemství, které není lehce prohlédnutelné, ale které je mnohem složitější a hlubší, než jsme kdy

113 Tamtéž. s. 149.

114 Tamtéž. s. 161.

115 Tamtéž. s. 161-162.

116 Tamtéž. s. 166.

117 Tamtéž. s. 162-163.

schopni se ponořit. Teprve v takovém postoji k druhému, kdy se mi neservíruje jako snadno poznatelný objekt, ale kdy zůstává tajemným a nepostižitelným subjektem, může dojít k objetí a proměně těch, kteří se v něm setkávají. Ten druhý musí být ve vztahu ke mně poznáván jako transcendentní.¹¹⁸

4) Posledním pohybem, který je nutný, aby objetí bylo objetím a ne okupací, je "opětovné *otevření náruče*" Objektím se v žádném případě nemyslí zrušení, smazání hranic a rozplynutí se do nějakého neohraničitelného "my". Každý z obou aktérů sice vychází z objetí proměně, ale stále si zachovává svou "jinakost" a svou "totožnost". Stejně jako na počátku objetí, stojí vyčkávání na jeho svobodné přijetí, tak zde stojí otevřenost k svobodě odejít.¹¹⁹

Objetí je důvěřivým vykročením do nejistoty, která se může vyvinout nejrůznějším způsobem. Pokud se vydáváme směrem k objetí, vystavujeme se zcela jistě riziku selhání této akce, nedostáváme žádné záruky ani jistoty o tom, zda ten druhý objetí přijme, zda je nezneužije a pokud se opravdové objetí skutečně odehraje, ani tak neznáme předem obrysy toho, v co vyústí. "Jen jeden výsledek není možný: opravdové objetí nemůže ponechat oba partnery úplně stejné jako byli předtím."¹²⁰

3.4.2 Marnotratný syn

Ve středu Volfovy teologie objetí stojí podobenství O marnotratném synu (Lk 15,11-32).¹²¹ Zde je zajímavý zvláště důraz, který při jeho výkladu Volf klade na vztahovost. Otec staví vztah ke svým synům nad jejich chování. Jeho vztah k nim není odvislý od skutečnosti, že mladší syn se rozhodne zpřetrhat všechny vazby na svou rodinu a odejít. Otec však přesto zůstává stále s ním. Jeho odchod není pro otce důvodem k přerušení vztahu z jeho strany. I syn, který se zřídka své rodiny a ruší veškeré vazby, které k ní má, je stále jeho synem. Když se vrací zpět a chce být přijat za služebníka, otec ho v láskyplném objetí přijímá jako svého milovaného syna. Otcův vztah k synům není odvislý ani od toho, když starší syn jej odmítá, jakožto nezodpovědného, nazývat otcem a svého bratra svým bratrem a tak se distancuje od své rodiny, i když méně dobrodružným způsobem než jeho bratr. Přesto jej přijímá jako toho, který má podíl na veškerém otcově

118 Tamtéž. s. 163-164.

119 Tamtéž. s. 164-165.

120 Tamtéž. s. 167-168.

121 Tamtéž. s. 178.

majetku. Jejich otec je stále jejich otcem a oni jsou jeho synové. Tento vztah lásky je nadřazen nad podmínky chování, které sice mohou vztah ovlivnit, nemohou jej však zrušit.¹²² "... to jak se chováme, může se vztahem *něco udělat*, ale ten vztah na tom *založen není*. Proto je vůle k objetí nezávislá na kvalitě našeho života, jakkoli 'pokání', 'doznání' a 'důsledky našeho jednání' mají své nezadatelné místo."¹²³ Otec v přijetí svých synů i v jejich vymezení se, otevírá v sobě prostor pro jejich přijetí. A to i přes to, že on sám se musí změnit, že toto jeho přijetí svých synů i v jejich distanci a nepřátelství, promění otce samého, takže již není tím, kým byl dřív. Vztah lásky, který k nim chová, mu umožňuje tuto radikální možnost podstoupit. Vyslovuje tak přesvědčení, že váha vztahů je větší než váha striktních a nemilosrdných pravidel.¹²⁴ "Otec upřednostněním vztahů, odmítá nejen to, aby morální pravidla byla poslední autoritou, která rozhoduje, koho vyloučit a koho obejmout, ale i to, aby o své identitě rozhodoval v izolaci od svých synů."¹²⁵

3.4.3 Odmítnutí

Co je myšleno pod pojmem objetí nepochopíme zcela, pokud se zároveň nezeptáme, co stojí na jeho odvrácené straně. Odvrácenou stranou, druhou možností, jak jednat s druhým pokud nemáme vůli k objetí, je odmítnutí. V tomto smyslu Volf zdůrazňuje, že "Kříž není prosazením jednoho proti mnohým, ale *sebevydáním za mnohé*." Na kříži se reálně manifestují Boží rozprážené ruce, které mají vůli obejmout, nikoli odmítnout.¹²⁶ Volf upozorňuje na fakt, že ukřižování nebylo dílem těch zlých, ale těch spravedlivých. Těch, kdo věděli, co je pravda a spravedlnost a horlili pro ni. Upozorňuje také na fakt, že jako ti, kteří se považují za spravedlivé, máme tendenci se distancovat od jednání, které nás děsí tím, že je označíme za barbarské. Jako příklad uvádí etnické čistky na Balkáně. Máme tendenci je od sebe odříznout a považovat za něco, co se nás civilizovaných lidí netýká. Pokud se ale dobře podíváme do historie a pokud bez růžových brýlí čteme Písmo, pak vidíme jasně, že hřích a zlo jsou záležitostí každého člověka bez výjimky. Právě v tomto kontextu upozorňuje na nebezpečí odmítnutí. Každý z nás má

122Tamtéž. s. 186-188.

123Tamtéž. s. 187.

124Tamtéž. s. 187-188.

125Tamtéž. s. 187-188.

126Tamtéž. s. 59.

tendenci druhé odmítat a vylučovat od sebe jako ty špatné, zlé a nespravedlivé a to právě pod záminkou spravedlivého a dobrého jednání.¹²⁷

Přestože odmítnutí prostupuje celou řadu hříchů, tak není jejich vlastním základem.¹²⁸ Volf spatřuje ústřední rys hříchu v úsilí o falešnou čistotu, která to, co považuje za nečisté, odmítá a vylučuje. Avšak nečistým není něco, co by bylo vně, ale to co je uvnitř, a sice nečisté srdce (Mk 7,15).¹²⁹ Tuto politiku čistoty demonstruje Volf na příkladu nacistického Německa, etnických čistkách na Balkáně či rasových válek na africkém kontinentu.¹³⁰ Obdobným způsobem odmítnutí druhého je jeho označení za něco méně cenného, než jsem já sám. Zde odkazuje např. na politiku apartheidu.¹³¹ Princip odmítnutí, ať už v jakékoli podobě však předpokládá, že se považujeme za suverénní individuum, které je na druhých nezávislé. Ale "Lidské já je konstruováno dialogicky, druzí jsou od samého počátku jeho součástí. Tím, kdo jsem, jsem ve vztahu k druhému..." Protože se ocitám v celé síti vztahů napříč prostorem a časem, tak jsem vždy ve vztahu k druhým lidem. Jestliže chci být sám sebou, musím se k těmto vztahům nějak postavit. Pokud mají tyto vztahy být zdravé a má být zdravé i moje já, musím být připraven vytvořit v sobě prostor pro toho druhého, který se tím pádem stává součástí mne samého. V případě, že já chci zůstat skutečně sám sebou, musím v sobě najít vůli k objetí. Lehce se však může stát, že ten druhý není takový, jaký já si představuji, že by měl být a tehdy jej ze sebe vyloučím nebo se ho snažím přetvořit, tak aby mi vyhovoval. V obou případech se dopouštím násilí. "...místo toho, abych přeznačil sám sebe, a tak vytvořil prostor pro druhého, hodlám přetvořit jej, a to v někoho, kým chci aby byl, abych ve vztahu k němu mohl já být tím, kým sám chci být."¹³²

Avšak abych mohl usilovat o správný poměr k druhému v otázce objetí a odmítnutí, je nezbytně nutné mít správný střed svého já, ze kterého k druhému vycházím. Toho dosáhneme jedině "decentralizací" starého ega a novou "centralizací" na nové centrum, jímž je Ježíš Kristus. Tento jednotný akt decentralizace a centralizace spočívá v přijetí kříže a zmrtvýchvstání ve víře a křtu a tak je účastí na obojím. Pak teprve můžeme mít pravý "vztah", můžeme druhého obejmout, teprve když naším rozhodným centrem je

127Tamtéž. s. 68-72.

128Tamtéž. s. 84.

129Tamtéž. s. 86.

130Tamtéž. s. 87.

131Tamtéž. s. 88.

132Tamtéž. s. 105-106.

sebevydávající láska - Ježíš Kristus.¹³³ K tomu je třeba hned dodat, že "Nová centralizace nemá za následek sebezapíravé popření vlastního já, jež se v Kristově já rozpouští. ... Naopak, tento nový střed ono já otevírá a činí je schopným a ochotným dát sebe sama za druhé a druhé přijmout do sebe sama."¹³⁴ A to podle vzoru k následování, který nám dal Bůh, který "... přijetím znepráteleného lidství do svého vlastního božího života vytvořil model toho, jak by lidé měli žít i mezi sebou."¹³⁵ Tímto Božím jednáním je řečeno, že "... 'druhé' nemusíme pokládat za nevinné, abychom je mohli milovat, že bychom je měli obejmout *přesto, že je pokládáme za darebáky*."¹³⁶

3.5 Nedefinitivní a definitivní smíření

Na začátku jsme řekli, že "Jedinou adekvátní odezvou na utrpení je *čin*."¹³⁷ Tuto tezi Volf konkretizuje tvrzením, že to co je vykonáno, nelze nikdy zcela odčinit, již jednou vytrpěné utrpení nelze ani sebevětším činem odstranit. Proto i dosahování striktně restituční spravedlnosti je svým způsobem chimérou. Realistickým řešením situace je naopak zcela konkrétní čin odpuštění, smíření a objetí.¹³⁸ Abychom však mohli odpustit, vytvořit v sobě prostor pro druhého a tak projevit vůli k objetí, zbývá ještě vykonat jeden a to ten nejtěžší krok na cestě ke konečnému smíření, a sice zapomenutí. Volf nikterak neumenšuje význam pamatování si. Vzpomínku na minulé zlo musí podržet jako štít proti zlu, jak oběť, která na toto zlo upozorňuje, tak pachatel, který je odrazován od opakování svého přečinu. Pamatování si má však i svou negativní stránku. Pokud si pamatujeme spáchané zlo, žijeme stále ve stínu této vzpomínky a tak stále v sevření minulého zla, které brání našemu vykoupení. Stejně tak náš, byť minulý nepřítel, zůstává, i když jen ve vzpomínce, stále nepřítelem, proto bez zapomenutí nemůže být přítomnost nikdy plně uzdravena.¹³⁹ Vzpomeňme na tomto místě na Trtíkovo pojetí času, jak jsme je nastínili výše. Na kvalitativní rozdíl mezi pravou přítomností, která je Boží věčností a nepravou přítomností zatíženou hříchem minulosti, která ač odplynula, je stále naší součástí. Vykonaný hřích, přestože je již časovou minulostí, je stále přítomen v naší zkušenosti a

133Tamtéž. s. 81-84.

134Tamtéž. s. 83.

135Tamtéž. s. 116.

136Tamtéž. s. 99.

137Tamtéž. s. 153.

138Tamtéž. s. 140-143.

139Tamtéž. s. 150-152.

paměti a je tak součástí nás samých.¹⁴⁰ Proto Volf upozorňuje, že takto zatížení nejsme vlastně schopni plného odpuštění a tedy ani objetí, jakožto smíření. V tomto kontextu Volf upozorňuje, že mu jde o "... zcela určitý druh zapomenutí. Je to zapomenutí, které předpokládá, že otázka 'pravdy' a 'spravedlnosti' již byla vyřízena ..., že pachatelé byli jmenovitě uvedeni, souzeni a (doufejme) změněni, že oběti jsou již v bezpečí a jejich rány zahojeny ..., tedy zapomenutí, k němuž tak nakonec dochází *pouze spolu s tím*, že 'všecko' je učiněno 'nové'."¹⁴¹ Právě ono "nové" je to, co nás především zajímá. Toto zapomenutí, o kterém mluví Volf, má vyloženě eschatologický charakter a bude skutečně umožněno teprve tehdy, až bude stvořeno nové nebe a nová země.¹⁴² To úzce souvisí s Trtíkovým tvrzením, že tato pravá přítomnost, tato eschatologická dimenze, nám není z naší strany skrze naše snažení přístupná, ale pouze Boží zásah nám ji může otevřít. V předjímce ji zakoušíme v působení Ducha svatého skrze zjevení v Ježíši Kristu. V plnosti ji poznáme však až v definitivním Božím zásahu na konci času.¹⁴³

Podle Volfa je velmi důležité podržet vědomí, že nová budoucnost bude budoucností, kde i ti kdo týrali a vraždili, oblečou bílá roucha. I přesto, že jde o něco tak nepředstavitelně radikálního, musíme to přijmout jako součást Božího zjevení v Ukřižovaném, který stejně jako na sebe vzal hříchy světa, vezme na sebe jednou i všechnu trýzeň vzpomínky na vytrpěné zlo a jako ukřižovaný Beránek na trůnu se ujme vlády, což úzce souvisí s potřebou přijetí pohoršení kříže, jak jsme o tom pojednali výše. Ptáme se však, zda má toto budoucí zaslíbení nového stvoření, které již nebude pamatovat na minulé hrůzy, nějaký reálný vztah k našemu přítomnému času? Volf říká, že "Má - za předpokladu, že nezapomeneme, že dokud nepřijde Mesiáš ve své slávě, aby se ujal nevinných obětí, musíme sami mít na paměti jejich utrpení; musíme o něm vědět, musíme si je pamatovat a musíme o něm hlasitě mluvit, tak aby všichni slyšeli ... Toto nezbytné pamatování by však měl provázet výhled na ono vykoupení, díky němuž jednou vzpomínku na nám způsobené rány a protivenství ztratíme."¹⁴⁴ Celý náš současný život je tedy i z tohoto úhlu pohledu položen do eschatologického horizontu, ze kterého k němu máme přistupovat. Zapomenutí

140TRTÍK. Kritický bod v teologii naděje. s. 51-52.

141VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 150.

142Tamtéž. s. 155.

143TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu I*. s. 171-179; KUČERA. *Trojiční teologie*. s. 148-152; KUČERA,

Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie: hledání věrohodné transcendence od moderny k postmoderně*.

2. upravené a rozšířené vydání. Praha: Nakladatelství Martin, 2004. s. 146-147.

144VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 157-160.

na vytrpěné zlo není něčím, co můžeme či smíme v plnosti vykonat v přítomném věku. V tomto smyslu, co platí o zapomenutí, jakožto cestě ke smíření, to platí i o smíření samotném.

Volf kritizuje moderní dobu a její přesvědčení, že "... praskliny světa lze vyspravit a svět může být vyléčen." Kritizuje obecnou víru v pokrok a moc lidských schopností. Naproti tomu odkazuje k potřebě víry v Boží milost, která se neobejde bez přijetí bláznovství kříže do naší celkové koncepce uvažování.¹⁴⁵ Volf se staví proti falešným utopickým snahám, které v moderní době nabývají na nebezpečnosti právě tím, že by mohly být uskutečněny. Veškeré pokusy o ustavení Božího království lidskými silami, totiž napáchaly "spoustu antikristovské zkázy". Do této kategorie nebezpečných utopických snah patří právě i snaha o dosažení konečného smíření lidskými prostředky. Podle Volfa snaha o dosažení konečného smíření náleží do Boží kompetence. Její uskutečnění lidskými prostředky je utopií, která pokud by jí bylo lidsky dosaženo, byla by katastrofou a násilnou totalitou. Jak se ale vypořádat se situací, kdy konečné smíření je pro nás nedosažitelné? Otázkou není hledání způsobu dosažení nedosažitelného konečného smíření, ale hledání zdroje, který nám umožní žít v relativním míru i v tomto čase, kterému je konečné smíření odepřeno. V tomto kontextu Volf zdůrazňuje, že se nemůžeme vzdát naděje na konečné smíření. "Kdyby se křesťanská víra měla vzdát *naděje* na konečné smíření - smíření, jež již nemůže být překonáno ani zrušeno -, skoncovala by sama se sebou." Zároveň je však třeba mít na mysli, že "... konečné smíření není dílem lidí, ale dílem trojjediného Boha. ... nejedná se o apokalyptický konec světa, ale o nový eschatologický začátek ... konečné smíření není žádná v sobě uzavřená 'totalita', protože spočívá na Bohu, jenž je dokonalou láskou. Právě na pozadí naděje na takovéto 'netotalitní' konečné smíření se křesťané angažují v boji za mír v podmínkách nepřátelství a útlaku." Eschatologická naděje je nesrovnatelná s nadějí utopickou. Naděje utopická, která vkládá osud budoucnosti plně do lidských rukou, je destruktivní. Naděje eschatologická, která plnost očekává z rukou Božích, je naopak konstruktivní a vede nás k angažovanému křesťanskému životu ve službě míru a spravedlnosti, s vědomím omezenosti vlastních možností a schopností. Volf tak hájí boj "... za *nedefinitivní smíření založené na naději v ono smíření, jež už nelze zrušit.*"¹⁴⁶ Na postavení konečného smíření, které je smyslem a cílem lidského usilování, jehož je objemem pevnou součástí, je velmi dobře vidět celková eschatologická intence

145Tamtéž. s. 37-38.

146Tamtéž. s. 126-127.

Volfovy teologie objetí, která pevně stojí nohama na zemi přítomného času, ale která vede až za horizont eschatologické budoucnosti, která není jakousi mlhavou útěchou od bolesti života, ale je velmi konkrétním zaslíbením, nadějí, která vybízí a uschopňuje k práci pro "lepší svět".

Volfův výhled na eschatologické konečné smíření, konečné odpuštění a plné objetí, tedy vede ke specifické podobě křesťansky angažovaného života, k usilování o mír, pokoj a spravedlnost mezi lidmi v tomto "ne definitivním smíření". Tato angažovanost je specifická dvěma důrazy nebo řekněme způsoby dosahování tohoto ne definitivního smíření, a sice důrazem na pravdu a nenásilí, bez kterých by toto usilování postrádalo právě svůj křesťanský charakter.¹⁴⁷

3.6 Problém pravdy a pravdivého života

Volf ve vztahu k novozákonnímu textu (J 8,45; 2.Kor 11,10; Ef 4,14-15) upozorňuje na skutečnost, že pravda se pouze nemluví, ale že jde o to "být pravdivý". "Mluvení je jen část toho, co s pravdou 'děláme', když bojujeme proti její deformaci; žít pravdu je rozhodně právě tak důležité. Nepravda uvěznuje jak myšlení, tak život, a proto nemůže být překonána jen správným myšlením a správnou mluvou. Hledání pravdy, poznání pravdy, když jsme s ní konfrontováni, a mluvení pravdy nahlas a beze strachu vyžaduje *pravdivý život*."¹⁴⁸ Pravdivý život neboli pravdivost je nutný předpoklad pro budování zdravého společenství a zdravých lidských vztahů. Avšak "Tím, co praxe lží nebo pravdomluvnosti buď ničí nebo podporuje, není společenský život jako takový, nýbrž jeho *kvalita*."¹⁴⁹ Zde je dobré zmínit myšlenku Jiřího Vogela, že impulsem ke vzniku CČS(H) a významným prvkem její identity je důraz právě na kvalitu osobních vztahů. Podle Vogela by CČS(H) nevznikla, pokud by vztahy v tehdejší ŘKC byly jen o kousek lepší. Důraz na kvalitu osobních vztahů byl, jako skutečně křesťanský důraz lásky, nadřazen sporům o učení a kult.¹⁵⁰

Volf kritizuje postoje, které proti sobě staví řecké a hebrejské pojetí pravdy jako nekompatibilní.¹⁵¹ Hebrejské vyjadřování pravdu vidí předně jako spolehlivost a věrnost ve

147Tamtéž. s. 304.

148Tamtéž. s. 286.

149Tamtéž. s. 288-289.

150VOGEL. Struktura identity CČSH. s. 391.

151Zde je zajímavé srovnání s pojetím pravdy u Trtíka, který v tomto vychází z Emila Brunnera. Podle nich je správné pouze ono "hebrejské" pojetí pravdy, kdežto pojetí "řecké" je jedem, který otrávil celé Písmo,

vztahu Boha k člověku a člověka k Bohu, nikoli pouze shodu věci a myšlení, avšak v tomto pojetí zdůrazňuje výše uvedenou jednotu myšlení a jednání. Ale otázka pravdivosti nemůže rezignovat ani na pojetí pravdy, jako souladu myšlenky a skutečnosti, tedy na pojetí pravdy "v řeckém smyslu". "V biblických textech se pojmy 'spolehlivosti' a 'pravdivé řeči' objevují často vedle sebe a jsou spolu nerozlučně propojeny, i když žádný z nich nelze redukovat na ten druhý." Pravda ve smyslu pravdivé řeči, ve smyslu souladu myšlenky s realitou, záleží v tom, aby slova odpovídala skutečnosti. Ne proto, aby pravdu popsala jako korektní vztah "mysli" a "faktu", ale proto, že záleží na tom "... jak se lidé k sobě navzájem chovají." Písmu jde o pravdu jako realitu žití mezilidských vztahů, která se odehrává jak na rovině spolehlivosti, tak na rovině pravdivého mluvení, souladu slova či myšlenky a toho, co označuje. Naše pravdivé či lživé jednání či mluvení odráží kvalitu našich vztahů a naši vůli nacházet k sobě vzájemně cestu. Pravdivost totiž také vyjadřuje loajalitou vůči vztahu k druhému člověku, na kterém nám záleží, zatímco lež nás od druhého izoluje a je tak odpadnutím od tohoto vztahu. Lživým slovem i životem člověk zpřetrhává vazby vztahů, odděluje se od společenství a tak jistým způsobem spěje ke smrti.¹⁵²

Požadavek pravdivosti je však zakotven nejen naším vztahem k člověku, ale i naším vztahem k transcenci a to tím, že svůj život stavíme před tvář Boží. Živý Bůh není nějakým abstraktním transcendentním základem pravdy, ale tím kdo se nám sám dal jako pravdivý poznat a tuto kvalitu požaduje také od nás. Tím, který sám je bojovníkem v "zápasu pravdy".¹⁵³ Pro tento vztah je podstatné, že "... my na rozdíl od Ježíše *nejsme* pravda a *nejsme* ani sebezapíravými svědky pravdy. Proto právě věříme v Ježíše Krista - že nám umožňuje vidět, že nejsme, kým bychom měli být, a umožňuje nám, abychom se tím, kým máme být, stávali. Naše oddanost Ježíši Kristu, který je pravda, proto nepřerůstá do tvrzení, že vlastníme nějakou absolutní pravdu." Pravda je v jistém smyslu důležitější než vlastní já. Ovšem obráceně moje pravda, řečeno v kontextu skutečnosti, že pravdu v plnosti nepoznáváme, nemůže být považována za něco důležitějšího než je bytí druhého. Zde jsou důležité dvě skutečnosti, a sice za prvé - já jsem povinován položit život za Pravdu, kdežto druhého nesmím za žádných okolností obětovat za svou malou osobní pravdu. Za druhé -

teologii a křesťanství a kterého je tedy třeba se důsledně zbavit a od něj očistit. TRTÍK, Zdeněk. *Vztah Já-Ty a křesťanství: význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*. Praha: Ústřední rada Církve československé, 1948. s. 8-10; BRUNNER, Emil. *Truth as encounter*. 1st ed. London: SCM, 1964. Studies in biblical theology. New testament titels. s. 66-68.

152VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 289-292.

153Tamtéž. s. 292-293.

oddanost pravdě, která se projevuje v ochotě sebeobětování, musí kráčet ruku v ruce s požadavkem nenásilí.¹⁵⁴ Jinak řečeno, snaha vyslyšet požadavek "být pravdivý" musí být blíže konkretizována výrazem "v lásce". Nemůžeme být pravdiví jen sami o sobě, ale vždy ve vztahu lásky k druhému. Vůle k pravdě "... musí být provázena *vůlí druhého obejmout, vůlí ke společenství*.", aby nebyla vůlí k smrti.¹⁵⁵ "... bez vůle druhé obejmout nelze mluvit o nějaké pravdě mezi lidmi. A zase obráceně: vůle k objetí nemůže obstát a nepovede ke skutečnému objetí, neprosadí-li se pravda."¹⁵⁶

Volfův požadavek pravdivosti, pravdivého života či života v pravdě je nesmírně zajímavý v kontextu s mistrem Janem Husem, který svůj život postavil pod autoritu Pravdy a který se pevně držel požadavku jednoty myšlení, slov a jednání. Proto zde nemůžeme nezmínit známý Husův výrok: "Protož věrný křesťane! hledej pravdy, slyš pravdu, uč se pravdě, miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdu až do smrti; nebť pravda tě vysvobodí od hřícha, od ďábla, od smrti duše, a konečně od smrti věčné, jenž jest odlúčení věčné od milosti božie, i od blahoslavené všie radosti, kteréžto radosti dojde, ktož kolivěk věří v boha i Jezu Krista, jenž jest pravý buoh a pravý člověk."¹⁵⁷ Tento výrok pro Husa nebyl pouze krásnou teorií, ale i bolestnou praxí. Volfův požadavek pravdivosti je také zajímavý v kontextu s požadavkem Zdeňka Trtíka na svobodu svědomí, jako požadavkem mít svobodu svou víru vyjádřit slovem i životem. Mít právo, a jako křesťan dokonce povinnost, uskutečnit soulad mezi vnitřní vírou, slovem a skutkem.¹⁵⁸ Otevřenou otázkou pro nás jakožto církve zůstává, zda bychom neměli více promýšlet i zdůrazňovat, právě onu praktickou stránku svobody svědomí, která není pouze svobodou vnitřní víry, ale ani pouze svobodou projevu, nýbrž také svobodou k jednání a životu v souladu s touto vírou.

154Tamtéž. s. 302-303.

155Tamtéž. s. 286.

156Tamtéž. s. 288.

157HUS, Jan a Karel Jaromír ERBEN. *Mistra Jana Husi sebrané spisy české: z nejstarších známých pramenů*. Díl 1. Praha: B. Tempský, 1865. s. 7.

158Tato problematika je přehledně vyjádřena ve Vogelově zpracování diskuze Zdeňka Trtíka s Aloisem Spisarem, právě v otázce svobody svědomí. VOGEL. *Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze*. s. 18-32.

3.7 Nenásilí a pohoršení kříže

Násilí se při stále nabalujících reakcích řetězí do nikdy nekončící souslednosti utrpení. Ježíš sám na sobě ukazuje, jak nahradit odvetnou reakci na násilí principem neodporování. Jeho přístup k neodporování a nenásilí není zřeknutím se sebe sama a odevzdáním se do rukou druhého. Nenásilné postavení se na odpor mechanismu odvety je naopak jedinou možností, jak řetěz násilí přetrnout. Není tak podvolením se nepříteli, ale svým způsobem jeho přemožením. Je postavením se na odpor automatizaci napodobování chování svého nepřítele, ve kterém by se stal pouze jeho "zrcadlovým obrazem". Přijetí Ukřižovaného tak není slabostí, která se podvoluje "systému teroru", ale je naopak jeho radikální kritikou. Tuto skutečnost Volf shrnuje tezí: "Kříž *rozbíjí cyklus násilí*." Ovšem nenásilí samo o sobě jako negace násilí nestačí. Nejde o pouhé pasivní přijímání násilí. "Kříž je ... součástí Ježíšova aktivního boje za boží pravdu a spravedlnost." Nenásilí je smysluplné pouze za předpokladu, že je součástí vědomého zápasu se zlem tohoto světa, zápasu s terorem, podvodem a útlakem.¹⁵⁹

Volf ale není žádný naivní snílek, je si velmi dobře vědom toho, že boj za mír a spravedlnost formou nenásilí je podoben sisyfovskému úkolu. Nenásilí se často, ba spíše většinou, setkává s drtivou porážkou ze strany agresivního a bezohledného násilí, přesto je úkolem křesťana vzít svůj kříž a následovat ukřižovaného Mesiáše na cestě nenásilí, a tak se podílet na přerušení cyklu odvetného jednání. Přestože ve světle problematičnosti nenásilné praxe a složitosti násilného světa jsou chvíle, kdy je zřejmě třeba se k násilí uchýlit, říká k tomu Volf jedno velké ALE: "Je možné, že ve světě násilí je důsledné neodplácení a nenásilí nemyslitelné. Je možné, že tyrané je třeba sesadit z trůnu a šilencům je třeba zabránit v rozsévání zkázy. Rozhodnutí Dietricha Bonhoeffera zúčastnit se pokusu o zneškodnění Hitlera je dobře známým a přesvědčivým příkladem takové úvahy. Je také možné, že jsou nutná určitá opatření zahrnující i připravenost použít násilí, aby se tyrané a šilenci vůbec nedostali k moci a aby se spouště běžných násilníků, kteří chodí po našich ulicích, zabránilo v jejich násilných činech. Je možné, že ve světě zaplaveném násilím není problémem, zda 'násilí nebo mír', ale spíš to, 'jaké formy násilí lze tolerovat, abychom zabránili tomu 'míru', který je udržován pod nátlakem prostřednictvím mlčky trpěného bezpráví' ... Když se však člověk rozhodne, že na sebe místo svého kříže vezme vojenskou výstroj, neměl by pro to hledat ospravedlnění ve víře, která hlásá ukřižovaného Mesiáše.

¹⁵⁹VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 138-140, 323-325.

Ta totiž blahoslaví tiché, ne ty, kdo se odhodlají k násilí (Matouš 5,5)."¹⁶⁰ V Kristově kříži i učení je před nás postaven požadavek, v něm jsme osloveni, abychom na něj adekvátně odpověděli. Pokud toho nejsme schopni, a my skutečně nejsme, máme si to přiznat a činit pokání ze své hříšné neschopnosti a ne se snažit ten požadavek nějak překroutit, aby nárok na nás kladený nebyl tak těžký a pro nás nesplnitelný. Právě přijetí Ježíšova požadavku radikálního nenásilí, nás staví jakožto lidi do pravého světla, jako ty kdo nejsou schopni Božímu nároku dostát, jako ty kdo nejsou schopni dosáhnout konečného smíření a nevlastní Pravdu. Teprve v tomto vědomí sebe sama jako hříšníků můžeme s upřímností zavrhnout utopii Božího království na zemi a máme důvod vložit svou naději do očekávání eschatologické události konce času, nového stvoření a příchodu Páně, kterému svým nedokonalým a nedostatečným přičiněním připravujeme cestu.

Vraťme se ještě jednou v kontextu požadavku nenásilí k již zmíněnému problému pohoršení kříže. Tímto pohoršením podle Volfa není samo utrpení, které lze za určitých okolností snášet. A to předně v případě, že trpíme odůvodněně a toto utrpení přináší kýžené plody. "Konečným pohoršením kříže je onen příliš častý nezdar sebedarování přinést pozitivní ovoce: dáš sebe samého/sebe samu za druhého - avšak násilí nepřestane, nýbrž tě zničí; obětuješ svůj život - a jen upevníš moc pachatele násilí." Můžeme se ptát, jestli není pohoršení kříže natolik veliké, že nemůžeme než na kříž rezignovat. Pravdou ovšem je, že pokud se chceme zvat křesťany, učedníky a následovníky Ježíše Krista, ukřížovaného Mesiáše, tak neexistuje možnost jak se pohoršení kříže vyhnout. Legitimní jsou tedy pouze dvě možnosti - první je zamítnutí kříže, ale s ním i skutečné křesťanskosti naší víry, druhou možností je přijetí kříže i s jeho nárokem a pohoršením, které z toho vyplývá. Bláznovství sebedarování, jež se na kříži realizuje, se nikdy neobejde bez nebezpečí zneužití a nezdaru, které je proti této nejistotě nepojistitelné. Bláznovství kříže je pohoršením pro všechny lidi bez rozdílu, které jde naprosto proti modernímu myšlení opírajícímu se o optimistický utopismus a bezbřehou víru v pokrok, v lidskou schopnost zachránit a zahojit svět. Písmo učí, že rány, kterými svět trpí, nemohou být vyhojeny jiným lékem, než je právě kříž, který je silnou slabostí a moudrým bláznovstvím. Přijetí kříže i s jeho nesejmutelným pohoršením je nutností pro zachování víry a praxi křesťanskou.¹⁶¹

160 Tamtéž. s. 338-339.

161 Tamtéž. s. 36-38.

3.8 Eschatologická naděje na Boží odplatu

Volf sice velmi silně oceňuje význam nenásilí, přesto realisticky přiznává, že "... nenásilí nemá velké šance násilí překonat."¹⁶² Zde opět přichází ke slovu otázka eschatologické naděje, kterou se Volf pokouší zodpovědět na pozadí Zjevení Janova v kontextu s ukřižovaným Mesiášem.¹⁶³ Volf se staví proti všem apokatastatickým tendencím, snažícím se z Boha udělat "hodného tatínka", který přijme do svého království všechny bez rozdílu, i kdyby se snad bránili sebevíc, který odpustí vše, bez lítosti a snahy o nápravu. Z takového pojetí, totiž plyne velké nebezpečí, a sice že při takové víře se člověk jen velmi těžko ubrání snaze vzít násilí do vlastních rukou.¹⁶⁴ Není to ale člověk, kdo má vzít do rukou soud a nastolení spravedlnosti. Biblická tradice stojí na jasném oddělení Boha a člověka a vyjadřuje skutečnost, že existují jisté věci, které patří pouze do Boží kompetence a použití násilí je právě jednou z nich. Tato monopolizace násilí v rukou Božích je naprosto jednoznačně vykreslena a potvrzena v Novém zákoně, který staví lidské nenásilí a Boží odplatu do úzké souvislosti. Trpící Mesiáš a Jezdec na bílém koni Zjevení Janova nejsou protikladnými postavami, které se brání nalezení jakékoliv spojitosti, ale naopak nutnými spojenci v "prosazování nenásilí".¹⁶⁵ Volf v tomto smyslu odkazuje i na příklad z církevních dějin, a sice na radikálně-reformační tradici, která se vždy odhodlaně držela principů pacifismu i vstříc skutečně fyzicky katastrofálním důsledkům, zároveň ale vždy trvala na teologii Božího hněvu a soudu. Teologie soudu, jak ji podává Zjevení Janovo, nás informuje o tom, že Bůh nechce zasáhnout do lidské svobody a přinutit ty, kdo chtějí zůstat "dravými šelmami", aby chtěli pokoj a smíření. Neměli bychom zavírat oči před tragickou možností, že i takoví lidé mohou existovat. Nad těmito lidskými zrůdami se prostě musí otevřít Boží hněv. Protože nehněvající se a "Nepohoršený Bůh by byl komplicem bezpráví, podvodu a násilí." Avšak ten kdo je vystaven Božímu hněvu a soudu, mu není vystaven pro samotné zlo, které spáchal, nýbrž právě pro tvrdošíjně odmítání Božího odpuštění, kterého se nám dostalo v náruči ukřižovaného Mesiáše.¹⁶⁶ Podobně i Jan Hus, pro kterého je poslední soud základní motivací k praktickému jednání, vidí jako poslední možnou mez, která rozhoduje o spáse člověka, právě přijetí či odmítnutí milosti, která se z Božích rukou nabízí. Tomu, kdo milost odmítá, nebude tato milost vnučována,

¹⁶²Tamtéž. s. 327-329.

¹⁶³Tamtéž. s. 322-339.

¹⁶⁴Tamtéž. s. 330, 336.

¹⁶⁵Tamtéž. s. 333-334.

¹⁶⁶Tamtéž. s. 329-330.

ale bude na základě svého "svobodného rozhodnutí" zatracen.¹⁶⁷ Volf říká, že Boží trpělivost se zlovolníky je sice obrovská, ale nemůže být nekonečná. Den konečného zúčtování musí přijít. A to nejen kvůli spravedlivému Bohu, ale také kvůli trpícím. Daň, která je placena za prodlužování lhůty, oddalování soudu, je totiž draze placena krví nevinných obětí.¹⁶⁸ Proto "... teze o tom, že lidské násilí odpovídá božimu odmítnutí soudit, si žádá poklid maloměst'ácké domácnosti. Ve spálené zemi zmáčené krví nevinných vezme natrvalo za své."¹⁶⁹ "Hodný' Bůh je výplodem liberální představivosti, nadzemskou projekcí neschopnosti vzdát se svých oblíbených iluzí o dobrotě, svobodě a rozumnosti lidské společnosti." Řečené, nám ale nesmí bránit v naději na možnost (!) spasení všech. "V zájmu pokoje božího dobrého stvoření smíme a musíme trvat na *tomto* božím hněvu a *tomto* božím násilí a přitom se současně držet naděje, že z vojska, které touží vést válku proti Beránkovi, nakonec zběhnou i jeho vlajkonosi."¹⁷⁰

Shrňme tedy, že jako křesťané, tváří v tvář světu trýzněnému utrpením, nemůžeme ustoupit od hledání pravdy a konání spravedlnosti, avšak ono svaté násilí je třeba teologizovat a odevzdat jej zpět transcendenci, Bohu, přičemž je třeba podržet, že Boží násilí a Boží hněv jsou aspektem Boží lásky, Boží zainteresovanosti ve vztahu k člověku, protože Bůh není lhostejný k lidskému utrpení a zatvrzelosti.¹⁷¹ Je dobré zmínit, že o Božím hněvu jako o aspektu Boží lásky mluví i Zdeněk Trtík. "Svatost a láska, hněv a milost tvoří Boží přirozenost. Popírání kteréhokoliv z těchto znaků je destrukcí poznání Boha ve víře." Boží láska, která touží po výlučném vztahu člověka k Bohu, bezprostředně souvisí s Boží svatostí. Boží láska je láskou věrnou vůči nevěrnému, která se v kříži projevila jako Boží hněv, který však je v přijetí Ježíše Krista vírou poznán jako Boží láska.¹⁷² "Že nás oheň jeho hněvu pálí, to pochází z toho, že je to oheň jeho hněvající se lásky, nikoliv nenávisti." Oheň zájmu a nikoli lhostejnosti.¹⁷³

Závěrem je třeba znovu zdůraznit, že podle Volfa cílem posledního soudu není ukončit svět v ohni tohoto soudu, ale očistění stvoření k novému počátku světa

167KUČERA. *Eklesiologický výklad posledního soudu - pokus o porozumění Janu Husovi*. s. 147-153.

168VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 331-332.

169Tamtéž. s. 336.

170Tamtéž. s. 330-331.

171Tamtéž. s. 334-335.

172TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu I*. s. 79-83.

173TRTÍK. *Komentář k věrouce, dílu II*. s. 270.

spravedlnosti, pravdy a pokoje. Světa nenásilí a trvalého objetí, v jehož středu je Beránek, který veškeré násilí vzal na sebe, jehož vládu "... nelegitimuje 'meč', ale jeho 'rány'".¹⁷⁴

¹⁷⁴VOLF. *Odmítnout nebo obejmout?*. s. 332-333.

Závěr - Třístupňová eschatologie a výhledy v kontextu husitské teologie

Viděli jsme místo eschatologie ve Volfově myšlení, které se nám projevilo, řekněme ve třech stupních průniku, prostupujících celý jeho systém teologie objetí.

Prvním stupněm je eschatologický nárok, který na nás klade zaslíbené Boží království v kontrastu s aktuálním světem hříchu, a také pohled na dokonalé lidství Ježíše Krista a naši hříšnou nízkost, přičemž obojí nás vede ke křesťanské angažovanosti. Tato angažovanost ve své snaze o lepší svět má svou intenci, svůj vrchol a směřování v úsilí o objetí, v přijetí toho druhého, v úsilí o odpuštění a smíření, má svůj konkrétní cíl v úsilí o "ne definitivní smíření" ovšem s nadějí na smíření definitivní.

Zde přichází druhý stupeň eschatologického průniku, který řeší právě problém naší neschopnosti tohoto definitivního smíření všech lidí a vzájemného objetí všech nepřátel dosáhnout. Tuto úzkost z naší hříšné neschopnosti vyrovnává právě eschatologická naděje na konečné smíření zaslíbené z rukou Božích na konci času, která nás posiluje v úsilí o ono Volfem zdůrazňované ne definitivní smíření.

Toto úsilí je konáno formou pravdivého života v lásce, tedy v praxi nenásilí. Požadavek pravdy a pravdivého života jistě není pro tradici husitské teologie neznámý. Jan Hus a jeho snaha o plné podřízení života Pravdě až za práh smrti či požadavek svobody svědomí podřízené svrchované autoritě Ducha Kristova, jsou toho zřejmými doklady. Ovšem s otázkou nenásilné praxe je to složitější. Zatímco pro Volfa není otázkou, zda má křesťan být pacifista, ale jakým způsobem má pacifistou být,¹⁷⁵ tradice CČS(H) tak daleko nezachází a s pacifismem se neztotožňuje. V tomto ohledu jde zřejmě nejdále již několikrát zmíněný F. M. Hník. Ten uvažuje v jakém postavení je CČS(H) právě vůči praxi pacifismu.¹⁷⁶ Předně se Hník shoduje s Volfem v přesvědčení, že Ježíšův pacifismus, o kterém není pochyb, není neaktivitou či pasivitou, ale právě naopak je aktivním bojem za správnou věc, ovšem mírovými prostředky. Ježíšův proces a ukřižování není prohrou, není fiaskem, ale naopak je cíleným, rozhodným činem.¹⁷⁷ Podle Hníka je v každém případě mírové úsilí jedním z hlavních úkolů všech církví. Podstatné je však v aktuální situaci

175Theologian Miroslav Volf makes a surprising case for one candidate. In: *Religion News Service* [online]. Washington D.C., 2016 [cit. 2016-10-18]. Dostupné z: <http://religionnews.com/2016/10/05/who-should-christians-vote-for-theologian-miroslav-volf-makes-a-surprising-case-for-one-candidate/>

176HNÍK. *Duchovní ideály československé církve*. s. 309-337.

177Tamtéž. s. 309-316.

působit tak, aby válka nebyla a nikoli spekulovat o tom, co budeme dělat, až válka přijde. Válka je vždy neoddiskutovatelné zlo a církve se má přičinit, aby válka nebyla.¹⁷⁸ Nalezneme u něj zjevný důraz na naléhavý požadavek praxe před spekulativní teorií. Ani Volf však nemůžeme vinit z toho, že by spekuloval. Jeho teorie stojí na nutnosti vyrůstající z vlastní zkušenosti. Rozdíl je spíše ve vlastní dějinné situaci jejich reflexe. Zatímco Volf reflektuje po válečných událostech a ptá se, zda je pacifismus možný tváří v tvář agresivnímu násilí a jak je možné odpustit minulé zlo. Naproti tomu Hník, přestože světová válka skončila nedávno, přemýšlí v době, kdy ta druhá je na spadnutí, jako hlavní úkol vidí aktivní jednání o míru. Spekulace o případném neodporování atd. jsou v tu chvíli mimo. Válka je zlo, je nemyslitelná a je jí třeba zabránit. Výrazně se však shodují v požadavku zápasu s násilím, který musí provázet každý pacifismus. A oba se ve svých úvahách odvolávají na praxi Ježíšovu. Co však u Hníka v žádném případě nenalezneme, je vyjádření o tom, že násilí za všech okolností je hřích, jak to říká právě Volf. Naopak spíše se blíží tezi, že bránit se je povinnost. A přiklání se k Masarykově tezi o potřebě syntézy Chelčického a Žižky.¹⁷⁹ Ovšem v tomto srovnání obou teologů hraje také roli diametrálně rozdílné pojetí hříchu. Pojetí hříchu je v rané CČS(H) velmi zproblematizováno až odsunuto do pozadí a jiný ekvivalent pro takové vyjádření, jaké dává Volf, se příliš nenabízí. Právě z tohoto důvodu, a také z důvodu absence výrazné teologie Božího soudu, nemůže teologie CČS(H) jednoznačně odsoudit praxi násilí a musí ji přiřknout alespoň částečnou legitimitu v mezní situaci. CČS(H) se několikrát jasně vymezila proti spojování "svého husitství" s násilnou praxí husitství středověkého a přihlásila se vědomě k liberálnímu a tolerantnímu přínosu husitského období.¹⁸⁰ Neudělala však ten zásadní krok až k otevřenému se přihlášení k pacifismu, který v tradici české reformace představuje Chelčický a to i přes to, že se otevřeně přihlásila mimo jiné i k odkazu Jednoty bratrské.¹⁸¹ Lépe řečeno, nerozvíjela v tomto směru myšlenky, které jsme viděli u Hníka. Pozdější nijak výrazné hlášení se k praxi nenásilí dost možná plyne právě z jisté bezzubosti uplatňování této praxe ve skutečném světě. To ovšem Volf řeší velmi realistickým

178 Tamtéž. s. 328-337.

179 Tamtéž. s. 322.

180 KUČERA. *Hoře a milost*. s. 94; MEDEK. *Husitství v bohoslužbě, učení a životě Církve československé husitské*. s. 25.

181 Takovéto přihlášení k tradici Jednoty bratrské najdeme např. i přímo v preambuli *Ústavy CČSH*.

Zajímavé je, že *Učení náboženství křesťanského CČS* se otevřeně v pozitivním smyslu vyjadřuje o pacifismu Petra Chelčického: *Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé*. s. 33.

zdůrazněním dialektických dvojic nároku a neschopnosti, hříchu a milosti. Skutečně při dodržení věrnosti evangelijnímu nároku nenásilí, stáváme se sami velmi často oběťmi násilí v tomto násilném světě, kdy nenásilí je, zdá se, neschopno dát násilí dostatečně průraznou odpověď, aby je mohlo porazit.

Zde přichází onen třetí a poslední eschatologický zásah související s Božím soudem a mečem, který vykoná onu poslední násilnou spravedlnost, které se my musíme v tomto čase zříci a právě díky tomuto výhledu na Boží spravedlivý soud, jsme k tomu uschopnění.

Teologie CČS(H) z těchto tří eschatologických vstupů zdůraznila v osobě Trtíkové především ten první, inspirovaný právě Moltmannem, který nás motivuje k boji za pokoj a spravedlnost v tomto světě. Jistě je však přítomné i vědomí nemožnosti dosažení Božího království v tomto světě. Problém je ovšem v tom, že Trtík neměl před sebou natolik konkrétní vizi toho, co máme v souvislosti s Božím příchodem na konci času očekávat, což je v souladu s jeho přístupem, který odmítá přílišné zasahování do oblasti Božího tajemství formou teologické spekulace. Volf má naopak vizi velmi konkrétní. Je jí právě smíření, či objetí, abychom použili tuto jeho metaforu. U Volfa nejde o království Boží, které bude dokonalé jakýmsi nejasným, přesně nedefinovaným způsobem, ale jde o království Boží, které bude královstvím odpuštění, smíření a přijetí, a jak jsme viděli výše i zcela specifického zapomnění. Tento přesný obrys dává daleko jasněji vědět, že skutečně nejde o království z tohoto světa, ale že jde o království Boží, v něž máme doufat, a které k nám přichází.

Úkoly stojící před teologií CČS(H) vidím za první - zaujmout stanovisko vůči praxi křesťanského pacifismu v aktuální dějinné situaci; za druhé - ujasnit si, jaká konkrétně jsou ta eschata, na která čekáme a v která doufáme. Totiž to, v co doufáme, jakožto zaslíbení příchodu Božího království v plnosti, zásadně ovlivňuje naše postoje a naše jednání jako Kristových učedníků v tomto světě. Tyto otázky dnes stále nejsou uspokojivě v husitské teologii rozřešeny a to i přes to, že je před cca třiceti lety Zdeněk Trtík otevřel a vykročil zcela určitým směrem dobře navazujícím na aktuální situaci, světovou teologii i dosavadní tradici církve. Důvodem je skutečnost, že teologická generace, která "převzala štafetu" po Trtíkovi, reprezentovaná převážně Zdeňkem Kučerou, považovala za důležitější otázky trinitologické a christologické, přičemž nepochybuji o tom, že v tu chvíli důležitější byly. To nic nemění na věci, že dořešení otázky moderní husitské eschatologie, která byla Trtíkem otevřena, je stále před námi.

Seznam použité literatury

- BARTH, Karl. *Základy dogmatiky: přednášky Karla Bartha*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1952.
- BIDWELL, Kevin J. *"The church as the image of the Trinity": a critical evaluation of Miroslav Volf's ecclesial model*. Eugene, Or: Wipf, 2011.
- BRUNNER, Emil. *Truth as encounter*. 1st ed. London: SCM, 1964. Studies in biblical theology. New testament titles.
- EBERTOVÁ, Anežka. *Úvod do sociální teologie*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967.
- EBERTOVÁ, Anežka. *Základy sociálně etické orientace církve československé husitské*. Plzeň: Ústřední rada Církve československé husitské, 1983.
- FARSKÝ, Karel a František KALOUS. *Československý katechismus: učebnice pro mládež a věřící církve československé*. Příbram: vl.n., 1922.
- HLADKÝ, Břetislav. Církev služebnicí časných zájmů?. *Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(18): 2.
- HLADKÝ, Břetislav. K otázce ekumenické spolupráce. *Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(18): 2.
- HLADKÝ, Břetislav. Náš poměr k československé církvi. *Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(47): 4.
- HLADKÝ, Břetislav. Náš poměr k československé církvi (pokračování). *Kostnické jiskry: evangelický týdeník*. 1947, **32**(48): 3.
- HNÍK, František M. *Duchovní ideály československé církve: příspěvek k rozboru její sociálně křesťanské struktury*. Praha: Církev československá. Ústřední rada, 1934. Edice Blahoslav.
- HNÍK, František M. *Pohnutky dobročinnosti v křesťanství: rozbor vztažností mezi teologií a sociální službou*. Praha: Ústřední rada Církve československé, 1935. Blahoslav.
- HRDLIČKA, Jaroslav, LÁŠEK, Jan B. CČSH mezi lety 1948-1989. In. BUTTA, Tomáš. *90 let Církve československé husitské: sborník*. Praha: Církev československá husitská ve spolupráci s Náboženskou obcí CČSH v Praze 1, 2010. s. 117-134.

HUS, Jan a Karel Jaromír ERBEN. *Mistra Jana Husi sebrané spisy české: z nejstarších známých pramenů*. Díl 1. Praha: B. Tempský, 1865.

CHELČICKÝ, Petr. *Sít' víry*. I. vydání. Praha: Orbis, 1950. Politická knihovna.

CHELČICKÝ, Petr a Eduard PETRŮ. *Ze sítě víry: o rotách, o každé zvláště*. 1. vyd. v tomto souboru. Praha: Československý spisovatel, 1990. Slunovrat. Velká řada.

KOČÍ, Martin. Miroslav Volf, A public faith : How followers of Christ should serve the common Good. *Communio Viatorum*. 2013,**55**(3), 308-310.

KŘIVOHLAVÝ, Jaro. Teologie lásky. *Evangelický týdeník*, 2002, **87**(22), s. 3.

KŘIVOHLAVÝ, Jaro. Láskou proti násilí. *Teologická reflexe*. 2003, **IX**(1), 88-92.

KUČERA, Zdeněk. Teolog universality Jan Amos Komenský. In: CACH, Josef, Jaroslava PEŠKOVÁ a Michal SVATOŠ. *Pocta Univerzity Karlovy J. A. Komenskému*. Praha: Karolinum, 1991. s. 202-208.

KUČERA, Zdeněk. Eklesiologický výklad posledního soudu - pokus o porozumění Janu Husovi. In: LÁŠEK, Jan Blahoslav. *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi: sborník z mezinárodního sympozia, konaného 22.-26. září 1993 v Bayreuthu, SRN*. Praha: Česká křesťanská akademie, 1995. s. 147-153.

KUČERA, Zdeněk. *Hoře a milost: ke kořenům teologie církve radikálního modernismu*. Brno: Luboš Marek, 2002. Pontes pragenses.

KUČERA, Zdeněk. *Trojiční teologie: základ teologie ve zjevení*. Brno: Luboš Marek, 2002. Pontes pragenses.

KUČERA, Zdeněk. *Náboženská témata včera a dnes: studie a reflexe k porozumění teologické přítomnosti*. Praha: M & V, 2003.

KUČERA, Zdeněk. *Pravda a iluze moderní teologie: hledání věrohodné transcendence od moderny k postmoderně*. 2. upravené a rozšířené vydání. Praha: Nakladatelství Martin, 2004.

KUČERA, Zdeněk, Jiří VOGEL a Daniel TOTH. *Zdeněk Trtík: teolog Církve československé husitské*. 1. vyd. Hradec Králové: Univerzita Hradec Králové, 2004.

- LÍBALOVÁ, Olga a Hedvika ZIMMERMANNOVÁ. *Diakonie a sociální činnost Církve československé husitské*. In: BUTTA, Tomáš a Zdeněk KUČERA. *90 let Církve československé husitské*. s. 231-237.
- LUKEŠ, Jiří. Byl Ježíš Nazaretský prorokem konce času? In: VOJTÍŠEK, Zdeněk. (ed.) *Apokalypsa, nebo transformace?: mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. Praha: Dingir, 2014, s. 243-274.
- MACHÁLEK, Vít. The trinity and Christians in dialogue with Islam. *Communio viatorum*. 2014, **56**(1), 56-77.
- MED, Jaroslav. Kniha, kterou byste neměli přehlédnout. *Katolický týdeník*, 2007, **18**(9). *Perspektivy [příloha]*, 2007, **5**, s. iii.
- MEDEK, Rudolf. *Husitství v bohoslužbě, učení a životě Církve československé husitské*. Pěnčín: Granum, 1992.
- MIGLIORE, Daniel L. *Víra usilující rozumět: úvod do křesťanské teologie*. Jihlava: Mlýn, 2009.
- MOLNÁR, Amedeo. Eschatologická naděje české reformace. In: MOLNÁR, Amedeo, Josef B. SOUČEK, Luděk BROŽ, Bohuslav POSPÍŠIL a Josef L. HROMÁDKA. *Od reformace k zítřku*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1956. Kalich. s. 11-101.
- MOLTMANN, Jürgen. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und den Konsequenz einer christlichen Eschatologie*. 7. vyd. München: Kaiser, 1968. Beiträge zur evangelischen Theologie.
- RAHNER, Karl a Herbert VORGRIMLER. *Teologický slovník*. Vyd. 2., revid. (ve Vyšehradu 1.). Praha: Vyšehrad, 2009. Teologie.
- RATZINGER, Joseph. *Eschatologie: Smrt a věčný život*. Brno: Barrister and Principal, 2004.
- ROKYTA, Jan. Pohledy na válku, příměří a obranu Boží pravdy mečem v husitství. *Theologická revue*. 2012, **83**(1), 87-115.
- SCHNELLE, Udo. *Theology of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, c2009.

- SPISAR, Alois. *Ideový vývoj církve československé (nástin)*. Praha: Ústřední rada církve československé, 1936. Edice Blahoslav.
- SPISAR, Alois. *Věrouky v duchu církve československé*. Díl 2., Bůh-Posvětitel neboli Sjednotitel. Praha: Tiskové a nakladatelské družstvo Blahoslav v Praze, 1945. Edice Blahoslav.
- TROJAN, Jakub S. Odmítnout, nebo obejmout?. *Křesťanská revue*, 2006, **73**(1), s. 39-40.
- TRTÍK, Zdeněk. Duch Kristův, ekumenismus a církev. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1947, **30**(21-22): 127.
- TRTÍK, Zdeněk. Kritika československé církve v Kostnických jiskrách. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1947, **30**(50): 299-300.
- TRTÍK, Zdeněk. Kritika československé církve v Kostnických jiskrách. *Český zápas: Týdeník církve československé*. 1947, **30**(51): 305-306.
- TRTÍK, Zdeněk. *Vztah Já-Ty a křesťanství: význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství*. Praha: Ústřední rada Církve československé, 1948.
- TRTÍK, Zdeněk. *Komentář k věrouce, dílu I*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1954.
- TRTÍK, Zdeněk. *Komentář k věrouce, dílu II*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1955.
- TRTÍK, Zdeněk. *Slovo víry*. Praha: Blahoslav, 1963.
- TRTÍK, Zdeněk. Kritický bod v teologii naděje. *Theologická revue československé církve*. 1968, (2), 45-53.
- TRTÍK, Zdeněk. Proč Československá církev husitská? *Theologická revue*. 1970, 125-137.
- TRTÍK, Zdeněk. Angažovaná teologie. In: SALAJKA, M., A. EBERTOVÁ a Z. TRTÍK. *Theologie angažované církve*. Praha: Blahoslav, 1979, s. 79-130.
- TRTÍK, Z. a V. KADERÁVEK. *Život a víra ThDr. Karla Farského*. Praha: Blahoslav, 1982.
- TRTÍK, Zdeněk. Uvedení do Základů víry. *Theologická revue*. 2004, **75**(1), 85-123.
- Učení náboženství křesťanského pro věřící církve československé: přijato sněmem CČS 28.-30. března 1931*. Praha: Ústřední rada CČS, 1932.

Ústava Církve československé husitské: Schválena 3. zasedáním VIII. sněmu 19. října 2002 v Praze, ve znění novelizace přijaté 4. zasedáním VIII. sněmu 25. června 2005 v Praze a 5. zasedáním VIII. sněmu 26. ledna 2008 v Praze. [online]. 2008 [cit. 2016-10-18]. Dostupné z: http://ccsh.cz/dokumenty/2232-518-ustava_2008_web.pdf.

VEVERKOVÁ, Kamila. Eschatologické naděje počátků české reformace. *Theologická revue*. 2012, **83**(4), 452-469.

VOGEL, Jiří. *Církev v sekularizované společnosti: (studie k husitské eklesiologii)*. Brno: L. Marek, 2005. Pontes pragenses (L. Marek).

VOGEL, Jiří. Výzva svobody svědomí současné teologii na pozadí jedné diskuze. In. KUČERA, Zdeněk. VOGEL, Jiří. CHADIMA, Martin et al. *Víra a služba: společenství Církve československé husitské v myšlení a praxi*. Chomutov: L.Marek, 2012. s. 18-32.

VOGEL, Jiří. Struktura identity CČSH. *Theologická revue*. 2015, **86**(4), 389-396.

VOLF, Miroslav. *Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon, c1996.

VOLF, Miroslav, Carmen KRIEG a Thomas KUCHARZ. *The future of theology: essays in honor of Jürgen Moltmann*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1996.

VOLF, Miroslav. *Odmítnout nebo obejmout?: totožnost, jinakost a smíření v teologické reflexi*. Praha: Vyšehrad, 2005. Teologie.

VOLF, Miroslav. *Flourishing: why we need religion in a globalized world*. New Haven: Yale University Press, 2015.

Církev nespasí ani konzervativní, ani progresivní postoj: Rozhovor s protestantským teologem Miroslavem Volfem. *Salve: revue pro teologii, duchovní život a kulturu*. Praha: Krystal OP, 2015, **25**(4), 103-110.

Základy víry Církve československé husitské se stručným komentářem: přijaté na 1. zasedání VI. sněmu dne 17. října 1971 jako oficiální nauková norma ve znění, vydaném ústřední radou v roce 1958, č.j. 1554/71 - I/1. Novelizovány na 3. zasedání VII. sněmu dne 27.-28. srpna 1994, vyhlášeny v Úředních zprávách č. 2/1994. Stručný komentář k Základům víry CČSH a některým jejich formulacím přijatý na 6. zasedání VIII. sněmu dne 17.-18. 10. 2014, vyhlášený v Úředních zprávách č. 3/2014 dne 21. 10. 2014. Praha: Církev československá husitská, 2014. Blahoslav.

Zpráva o I. řádném sněmu církve československé: konaném ve dnech 29. a 30. srpna 1924 v Praze-Smíchově. Praha: Ústřední rada církve československé, 1924.

Miroslav Volf. *Yale Center for Faith and Culture* [online]. New Haven, CT, ©2016 [cit. 2016-10-20]. Dostupné z: <http://faith.yale.edu/people/miroslav-volf>.

Theologian Miroslav Volf makes a surprising case for one candidate. *Religion News Service* [online]. Washington D.C., 2016 [cit. 2016-10-18]. Dostupné z: <http://religionnews.com/2016/10/05/who-should-christians-vote-for-theologian-miroslav-volf-makes-a-surprising-case-for-one-candidate/>

2002 – Miroslav Volf. *Grawemeyer awards*. [online]. 21.7.2002 [cit. 2016-10-17]. Dostupné z: <http://grawemeyer.org/2002-miroslav-volf/>

Summary

At the turn of the 19th and 20th century theology has reevaluated its basis so that eschatology regained its position of this basis. The view, which was kept only by the outsiders in the period of the Enlightenment, has become a generally accepted one. The intensity of this shift changed in a variety of ways but it cannot certainly be said that it was overcome or replaced by a new wave until now. The importance of the eschatological viewpoint in contemporary theology has affected to a great extent also the theology of the Czechoslovak Hussite Church (CHC). However, the importance of eschatology in the CHC theology does not stem from the mentioned shift only, but has its historical roots in the Czech Reformation from which the subject of eschatology is inseparable, as well as in its understanding eschatology as an impulse to practical action perceived as preparing the ways for the Lord's coming which can eventually turn to the revolutionary dimension. The continuity with the Czech Reformation was declared soon after the foundation of the new church using the slogan: „Completing the Czech religious reformation.“ It is undoubtedly clear from many historical sources that the CHC wanted to be from the very beginning a engaged church, both in the social work and in the influence on the political climate in the new republic. However, the eschatological justification of such an engagement was more difficult. According to Zdeněk Kučera the entire society and also the church lived a strong present eschatology of the newly created own state perceived in an idealized way as a liberation from 300 years of oppression. Due to it the reflection of the eschatological viewpoint did not consider the Kingdom of God to be eschatological but rather utopian in the spirit of the fading away liberal theology. It was only the second generation that due to the decline of the utopian mood gradually began to consider eschatology an important part of its theology. CHC's most prominent representative in the field of systematic theology Zdeněk Trtík accepted with certain reserves near the end of his life some principles of the theology of hope of Jürgen Moltmann. Thus, the question of eschatology was reopened by Trtík, but later on it was not sufficiently studied and discussed. In further thinking in this direction Miroslav Volf could be a good partner, both because he is a faithful student of Moltmann whose work he conceives in an updated context and at the same time he is a theologian the way of thinking of whom is very close to the biblical personalism of the CHC theology.

The importance and place of eschatology in Volf's thinking can be defined in three steps penetrating the whole system of his theology of embrace.

The first step is the eschatological claim that is imposed on us both by the promised Kingdom of God which is in contrast to the current world of sin and by the contrast between the real humanity of Jesus Christ and our sinful inferiority. These both lead us to Christian engagement. This engagement in its aim at a better world has its intention, zenith and direction in the effort to embrace, to acceptance of the other, to forgiveness and reconciliation. It has its specific goal in the endeavour for the „non-definitive reconciliation“ supported by the hope of the definitive reconciliation.

The second step of Volf's eschatological thinking solves the problem of our inability to achieve this definitive reconciliation of all people and mutual embrace of all enemies. The anxiety from our sinful inability is compensated by the eschatological hope of the final reconciliation at the end of time promised by God, which strengthens us in the effort to non-definitive reconciliation. This effort is performed in the form of a truthful life in love which means the practice of nonviolence. The requirement of truth and truthful life is certainly nothing new to the tradition of Hussite theology as may be seen in John Huss and his effort to live fully in the Truth regardless of the risk of death as well as in the requirement of the freedom of conscience subordinated only to the sovereign authority of the Spirit of Christ. However, the question of nonviolence is more complex. While for Volf the question is not whether a Christian should be a pacifist but how he/she is to be a pacifist, the tradition of the CHC did not go as far and does not identify herself with pacifism. The CHC clearly refused merging her „Hussiteness“ with the violent practice of medieval Hussitism and she consciously entered for liberal and tolerant contribution of the Hussite period. However, she did not make the crucial step towards a straightforward acceptance of the pacifism which is in the tradition of the Czech Reformation represented by Petr Chelčický, even though she openly refers herself to the heritage of the *Unitas Fratrum*. CHC's uninspired reporting to the practice of nonviolence may be due to certain inefficiency in practising the nonviolence in the real world. However, this problem is solved by Volf by a very strong emphasis on dialectic relation of claim and inability and of sin and grace.

The third step is connected with God's judgement and sword that will execute the last violent justice that we must forsake at this time. Thanks to the anticipation of the promised God's righteous judgement we are enabled to do so.

The CHC theology in the person of Trtík emphasized from these three steps primarily the first one which motivates us to fight for peace and justice in this world.

Certainly, there is also present the awareness of unattainability of God's Kingdom in this world by human power. The problem is that Trtík did not have any specific vision what we are to expect in the context of God's coming at the end of time. This corresponds well with his attitude to reject an excessive interference with God's mystery by theological speculations. On the contrary, Volf has a very specific vision – a vision of reconciliation or embrace – to use his metaphor. Volf's vision is not the Kingdom of God which will be perfect in a vague, not clearly defined way, but it is the Kingdom of God, which will be the kingdom of forgiveness, reconciliation and acceptance as well as of a very specific obliviousness. This precise image makes it quite clear that this kingdom is not of this world but that it is the Kingdom of God in which we hope and which is coming to us.

Two current tasks of the CHC theology as they ensue from this thesis are in my understanding the following: 1. To take an opinion on the practice of Christian pacifism in actual historical situation and 2. To clarify what are the eschata we are waiting for and in which we do hope.