

P e t r N e u n e r

MALÁ PŘÍRUČKA EKUMENISMU

St. Benno-Verlag 1984

(Církevní schválení, Drážďany, 5. října 1987).

Pro vnitřní potřebu studentů CMTF zpracoval Dr. Michal Altrichter, Th.D.

Copyright pro všechny původní socialistické země - Patmos
(licence 480/121/89)

OBSAH:

Předmluva vydavatele

1. díl
EKUMENICKÝ PROBLÉM

I. Ekumenismus - co je to?

II. Ekumenická motivace

A. Misijní příkaz
B. Podstata církve
C. Překonávání jednostranností

III. Naděje a hranice

A. Naděje

1. Ekumenismus jako záležitost oficiálních církví
2. Teologická přiblížení
3. Základní naléhání
4. "Ekumenické hnutí"

B. Hranice ekumenického úsilí

1. Nedostatečné přejímání teologických výsledků
2. Strach z důsledků
3. Lhostejnost v mnoha obcích
4. Opačné hnutí tradicionalistů

2. díl

VELKÁ CÍRKEVNÍ ROZDĚLENÍ A JEJICH VÝZNAM PRO PŘÍTOMNÉ EKUMENICKÉ IDEJE

I. Schizma Východ/Západ

- A. Dějiny rozdělení mezi Východem a Západem
- B. Ortodoxní církve dnes
- C. Další orientální církve

II. Reformace v 16. století

A. Církve luteránské reformace

1. Martin Luther
 2. Luteránské církve
- ##### B. Reformované církve
1. Huldreich Zwingli
 2. Jan Kalvín
 3. Vývojová linie reformované tradice
- ##### C. Protestantismus v době dvou Německých států
- ##### D. Anglikánské církevní společenství
1. Dějiny anglikánské církve
 2. Konfesionální charakter
 3. Ekumenické zaměření

III. Starokatolicismus

- A. K dějinám
- B. Konfesionální charakter

IV. Svobodné církve

V. Katolická církev a problém jednoty v křesťanském světě

3. díl

SJEDNOCOvacÍ SNAHY

I. Mnohostranný ekumenismus

A. Ekumenická rada církví

1. Dějiny založení
 - a) Edingburg 1910
 - b) Mezinárodní misijní rada
 - c) Hnutí pro Víru a ústavu církve
 - d) Hnutí za "Praktické křesťanství"
 - e) Založení Ekumenické rady církví
2. Plenární shromáždění
 - a) Amsterdam 1948
 - b) Evanston 1954
 - c) Nové Delhi 1961

- d) Uppsala 1968
- e) Nairobi 1975
- f) Vancouver 1983
- 3. Pojetí Ekumenické rady církví
 - a) Základna
 - b) Ekleziální charakter
 - c) Struktury Ekumenické rady církví
- 4. Vztah Ekumenické rady církví k římsko-katolické církvi
- 5. Konvergentní prohlášení o křtu, Eucharistii a úřadě
- B. Regionální Křesťanské rady
- C. Unie církví
 - 1. Die United Church of Canada (1925)
 - 2. Church of South India (1947)
 - 3. Teologické sjednocení a "neučební" problémy

II. Konfesionální snahy o sjednocení a bilaterální dialogy

- A. Celosvětová křesťanská společenství
- B. Dvojstranné snahy o sjednocení
 - 1. Starokatolicismus a anglikánské společenství
 - 2. Lvovská konkordie
 - 3. Řím a luteránské církve
 - 4. Řím a reformované církve
 - 5. Ortodoxie a starokatolicismus
 - 6. Ortodoxie a katolická církev
 - 7. Řím a anglikánské společenství

4. díl

HLAVNÍ TEOLOGICKÉ PROBLÉMY

I. Problém úřadu

- A. Ordinovaný úřad
 - 1. Východisko církve jako celku
 - 2. Zvláštní úřad a jeho úkol
 - 3. Pojem "kněz"
 - 4. Ordinace
 - 5. Svátostný charakter
 - 6. Sukcese

- B. Biskupský úřad
- C. Papežství

II. Večeře Páně

- A. Reálná přítomnost
- B. Problematika oběti
- C. Otázka interkomunia

III. Otázka po základních rozhodnutích

IV. Představy o cíli církevní jednoty

* * * * *

(Pozn. překladatele: Souvislosti, které se vážou k záležitostem bývalé NDR nebo BRD, jsou v překladu uváděny již "v minulém čase").

PŘEDMLUVA VYDAVATELE

Kdo dnes pozoruje život církve, shledává, že usiluje o jednotu s jinými církvemi. V církevních zprávách je řeč o dvoustranných a mnohostranných rozhovorech nebo konferencích ekumenického druhu. Kdo žije v církvi a s církví, je vtažen do pohybu jiných církví a církevních společenství. Je hlubokou touhou najít jednotu církve Ježíše Krista v jednotě mnoha církví. Existuje proto nepřehledné množství ekumenické literatury. Neexistuje však souhrnné líčení ekumenických snah nebo jejich výsledků a obecně srozumitelné podání takových otázek a problémů, které by se měly dále projednávat, jako představuje tato útlá "Příručka".

"Malou příručku ekumenismu" předložil pan Profesor Peter Neuner v r. 1984, aby tomuto nedostatku odpomohl. Povstala z jeho přednášek k tématu "Úvod do ekumenické teologie" v kontaktním studiu, jehož se účastnili jak studenti teologie různých studijních oborů, tak i kněží z farností nebo katecheté, kteří touto cestou hledali informace a další vzdělání. Člověk to vycítí z jejich výkladů, že nejsou vypracovány jen pro učební akademický charakter, nýbrž že již byly předloženy širšímu okruhu posluchačů.

Pro jejich přehlednost a srozumitelnost - která neumenšuje jejich spolehlivost - by měly být zpřístupněny i v našem prostoru.

Přítom je chvályhodné, že nemají na zřeteli jen vztah mezi římsko-katolickou církví a reformačními církvemi naší (tj. německé, pozn. překl.) země, nýbrž i na sjednocující snahy s anglikánským společenstvím a ortodoxními církvemi a také na práci Ekumenické rady církví.

Pan Prof. Neuner vydal svou knihu v roce 1984. Na několika místech mohl vydavatel vzít zřetel k ekumenickým událostem dalších let - poukaz na to, že ekumenismus je živý a aktuální.

Naše srdečné poděkování patří panu Prof. Neunerovi, že dovolil vydání svého díla v takto předloženém znění. Je zároveň přáním nakladatele i vydavatele, aby "Malá příručka ekumenismu" prohloubila poznání našich církví a jejich sjednocujících snah, a tím posloužila naléhavé prosbě, kterou vyslovil Kristus ve Velekněžské modlitbě: *aby všichni byli jedno*.

Erfurt, srpen 1987

Georg Sterzinsky

I. DÍL EKUMENICKÝ PROBLÉM

I. EKUMENISMUS - CO JE TO?

"Ekumenismus" je obtížné slovo, cizí slovo - nejen co do původu pojmu, ale často i věcně. Mnohdy je falešně vyslovováno a zaměňováno s "ekonomií". Ale i tehdy, když jsme si již tento pojem osvojili, nejsou ještě nijak obtíže odstraněny.

Slovo "ekumenismus", "ekumenický" tedy pochází z řečtiny. /1/ Tam znamená: "celou zemi", příp. "celou obývanou zemi", nebo také zemi, jak je charakterizovaná helenistickou, příp. římskou kulturou. Toto pojetí se nachází i v Novém zákoně. Ekumenismus je "pracoviště" církve, tam, kde ona žije, kde má hlásat své poselství. Ve staré církvi se toto jazykové užívání změnilo. V té míře, jak se stávala římská říše křesťanskou, slovo "ekumenický" nabývalo jiného významu: "náležející k církvi". "Ekumenismus" je tedy křesťanské impérium, slovo "ekumenický" dostalo nyní také univerzálně platný smysl, a tak znamená: "mající všeobecnou církevní platnost". Toto slovo pak ztratilo veškerý zeměpisný a politický význam a označovalo jen věcný obsah: "pro všechny křesťany příslušný, důležitý, zavazující". V tomto smyslu má biskup z Konstantinopolu titul "Ekumenický Patriarcha", církevní shromáždění univerzálního významu jsou označovány jako "Ekumenické koncily".

Tento pojem se podstatně změnil v evangelické oblasti, a to v pietismu 18. století. Pod jeho vlivem vystoupilo evangelické křesťanství ze svého církevně zeměpisného ohraničení a začalo rozsáhle působit misijně. Výraz "ekumenický" se nyní stal výrazem smýšlení, které má na mysli jednotu všech křesťanů, sahající za všechny hranice národa. Cílem je vzájemné porozumění nad hranicemi národnostními a konfesionálními.

Začátkem 20. století měl pojem "ekumenický" zpočátku v první řadě geografický obsah. Vyjadřoval univerzální, tj. misijní zaměření církvi. Byl to Nathan Söderblom, lutherský biskup z Upsaly, jenž pojem znovu naplnil více teologicky ve smyslu Staré církve. Používal jej, aby dosvědčoval fundamentální bytí jednoty křesťanských církvi jako celku. Výraz "ekumenický" je od doby Söderbloma "vyjádřením skutečnosti jedné, svaté, katolické, apoštolské církve". /2/ Jednota, daná předem Kristem, je základem zřeknutí se jednoty, kterou je třeba ještě uskutečnit. Ten význam se prosadil. V pojmu "ekumenický" se dodnes spojují dva základní obsahy: "světově-univerzálně-misijní" a "týkající se jednoty církvi". Obojí souvisí jak historicky, tak i věcně navzájem. Konečně moderní ekumenické hnutí vyrostlo z misijní myšlenky. Přesto však oba obsahy nebývají stejně zdůrazňovány. V evangelické oblasti vyjadřuje pojem "ekumenický" jako těžiště vztah církvi Evropy a Severní Ameriky k misijním církvim, příp. mladým církvim. O styku s římskou církvi neusiluje v zemských církevních úřadech Referát ekumenismu, nýbrž Referát pro Katolické otázky. I přes toto zdůrazňování jsou v menšině ty hlasy, které tvrdí, že se "v ekumenismu nejedná o jednotu církvi, nýbrž o to, aby celá církev přinášela evangelium celému světu". /3/.

V katolické oblasti spočívá těžiště jednoznačně na pochopení "týkající se jednoty církve". II. vatikánský koncil definoval: "Pod 'ekumenickým hnutím' se rozumějí takové činnosti a podnikání, které... jsou povolány k životu k podpoře jednoty křesťanů, a k tomu cíli jsou také zaměřeny." /4/ Celosvětová jednota je pro katolické myšlení teologicky méně problematičká. V centru tohoto pojmu, a tak se používá dnes i za hranicemi katolické oblasti, stojí chápání jednoty ve smyslu překonání stávajících hranic náboženských vyznání.

V posledně jmenovaném smyslu budou používány v této knize prvořadě tyto pojmy: "ekumenismus", "ekumenický". Tím není misijní hledisko dáno do závorek nebo dokonce popíráno. Bude se rovněž vyskytovat v ekumenické motivaci a v dějinách ekumenického hnutí, jako i v systematických otázkách po možnostech a představách cíle jednoty. Avšak těžiště se tak stanoví, jak lze vůbec překonat stávající rozdělení církvi, jak lze tedy přivodit sjednocení církvi, které se dnes ještě navzájem vylučují a odmítají správnou křesťanskou formu. Rozhodnutí pro toto porozumění je už naznačeno: Tato kniha je psána z katolického hlediska. Mnoho příkladů je vzato z této oblasti. V charakterizaci různých církvi stojí vždy ve středu historická otázka, proč se ono společenství oddělilo od Říma. Přitom se katolicismus mnohdy snad jeví v chmurnějším světle. Ale byly to vesměs zmatené doby a v různém ohledu žalostné církevní poměry, které se staly podnětem k rozdělení církvi. Samosebou se rozumí, že katolická církev je víc, že její dějiny vykazují i jiná období než jsou ona, která jsou zde vybrána kvůli stanoveným tématům.

Při líčení dnešních ekumenických snah spočívá těžiště při Ekumenické radě církvi (ÖRK, ERC). Katolická církev, jak je známo, nepřistoupila dosud do ERC. Dává přednost dvoustranným rozhovorům. Z toho důvodu budou při přetřásání bilaterálního ekumenismu především líčeny dialogy s katolickou církvi. Jiné rozhovory budou především jmenovány tehdy, pokud mají modelovou povahu a mohly by být ukazately i pro jiná sjednocovací (unijní) jednání. Přístup katolicismu, který je zde volen, nemusí však pohled zúžovat, ekumenismus ohraničovat nebo dokonce chápat jednotu církve jako návrat k Římu. Spíše z tohoto konkrétního východiska má být otevřen pohled na celkovou ekumenickou problematiku, jak se jeví zvláště v německy mluvícím prostoru. Katolický přístup by se tím neměl redukovat, nýbrž, pokud vychází z konkrétního stavu, měl by brát ohled na obecně diskutované ekumenické otázky. Bez konkrétního se nemůže hovořit ani o obecném. Stanovisko, které předstírá, že je nadkonfesionální, má v sobě mnohem více nebezpečí, pokud prohazuje předběžná rozhodnutí, která jsou učiněna nevědomky.

Konfesionální zvláštnost, vědomé východisko určité tradice, nijak nevylučuje ekumenismus. V tomto smyslu zde chápeme výrazy "ekumenismus" a "ekumenický".

II. EKUMENICKÉ MOTIVACE

A. Misijní příkaz

Současné ekumenické hnutí vzniklo z misijní myšlenky. R. 1910 se sešli zástupci většiny evropských a severoamerických církví a misijních společností na světovou misijní konferenci v Edinburgu. Shromáždění bylo nesené přesvědčením, že misie, které se v nejlepším případě podrízejí zájmovým sférám, které si však také nezřídka konkurují, si navzájem upírají pravou křesťanskou tvář, a tak nemohou zprostředkovávat žádný přesvědčující obraz o křesťanství. Rozdělení církví představují pro člověka, který má být osloven misijemi, povážlivou bariéru. A tak na misijním poli člověk poznal, že rozdělení příliš výrazně zkracuje věrohodnost křesťanského poselství.

Tato myšlenka se dnes pořád uznává. Avšak jen pomalu se prosazuje poznání, že neplatí jen pro misijní území, nýbrž že rovněž by měla být použita v církevní situaci v Evropě a Severní Americe. Rozdělením křesťanů vzniká z velké části spoluzodpovědnost za to, že křesťanský a církevní život v naší době ztrácejí na věrohodnosti. Odcizení mnohých lidí církvím v průběhu novověkých dějin, dalekosáhlé odkřesťanštění veřejného a mnohdy i soukromého života, musí se zcela konkrétně chápat jako důsledek.

Následkem je nevěrohodnost různých vyznání, navzájem se vylučujících, které však obapolně vznášejí nárok, že jsou jedinou církví Kristovou. "Kde sekularizace novověku vzala na sebe formu odcizení křesťanství, tam to dopadlo na církev ne jako vnější osud, nýbrž jako důsledek jejich vlastních hříchů proti jednotě, jako následek rozdělení církví 16. století a nerozhodných náboženských válek 16. a 17. století." /5/ Tyto války, vzájemné zamítání a exkomunikace, uložily lidem v nábožensky smíšených oblastech za úkol, aby své spolunažívání vystavěli na takové základně, která by zůstala nedotčena náboženskými protiklady. "Křesťanství" se už nedalo společně formulovat. Tím se vyňal základ pro mnohé oblasti života. Jednota v civilní oblasti se dala hledat jen s vyloučením konfesijních-náboženských protikladů, a tím s naprostým odepřením přihlížet k fenoménu křesťanství, poněvadž se ukazuje jen v protirečících formách. Náboženství ztratilo svou integrační sílu. "Kvůli přežití společnosti bylo zapotřebí uvažovat, bez přihlídnutí k náboženství, o nové základně, která by všechny spojila a byla pro všechny závazná. Kvůli míru bylo nutné náboženství prohlásit jako soukromou záležitost, a jako novou základnu soužití uzнат rozum, který by spojil všechny lidi, příp. přijmout rozumně uznávaný řád přírody" (H. Grotius) /6/, o němž bylo mínění, že platí, i kdyby Bůh neexistoval (Grotius, 'etsi Deus non daretur'). Ve veřejnosti hrálo náboženství už jen podřadnou úlohu. Společnost se zbavila křesťanského pohledu, aby se nemusela zapletávat do stále nových sporů a kontroverzí. Náboženství nesloužilo jednotě, nýbrž bylo podnětem ke stále většímu roztržštění společnosti. Rozdělení církví a ústup křesťanství či náboženství z veřejnosti příčinně souvisejí.

To však neznamená, že ve chvíli, kdy církve mluví společně, jejich svědectví je ihned přijato, nebo dokonce že by ekumenismus mohl odstranit zesvětštění našeho novodobého myšlení. Historické postupy nelze zvrátit. Ale církve potřebují jednotu, aby dále neztrácely na věrohodnosti, aby v rozhodných otázkách naší doby - a to jsou otázky etické, v nichž by církve byly vlastně tázány - mohly najít slyšení. To neznamená, že každá mnohotvárnost v křesťanství by byla škodlivá - zcela naopak. Když se vzájemně uznají odpovědi na otázky naší doby ve vší jejich rozmanitosti jako zákonitě křesťanské a nebude se upírat jejich zástupcům řeč o pravdě a spáse, pak může vyrůst nová podoba věrohodnosti. Právě rozmanité pokusy, jak adekvátně odpovědět, mohou pak působit věrohodně. Tato rozmanitost může ukázat, jak se dají uvnitř společnosti vydržet napětí a jak se dá s nimi i žít, aniž by se zpochybnula jednota a společný cíl.

Jednota v církvi nestojí sama o sobě a o ní se neusiluje jenom pro ni samu. Má spíše koneckonců sloužit jednotě lidí vůbec. Ježíšovo kázání o nebeském království zamýšlí spásu celého světa a usiluje o sjednocení celého lidstva pod Boží vládou. Co platí všem lidem, má být učiněno konkrétně viditelným ve společenství věřících, v církvi, a právě v jejím **být jedno** má názorně se anticipovat to, co platí celému světu. Tím má vydávat svědectví pro poselství o Boží vládě vládě a království. /7/ V církvi se má stát viditelným to, co platí pro lidstvo vůbec. II. vatikánský koncil říká o církvi, že je v Kristu jako svátost, to znamená jako znamení a nástroj pro nejužší spojení s Bohem jako pro jednotu celého lidstva. /8/ Čtvrté plenární shromáždění Ekumenické rady církví v Upsale v r. 1968 se chopilo této otázky a stanovilo, že církev je povolána už nyní být znamením budoucí jednoty lidstva. Aby církev vykonala svůj příspěvek k tomuto cíli, a tak mohla splnit svůj vlastní úkol, musí uskutečnit jednotu, kterou dodnes postrádá.

B. Podstata církve

Všechny církve vyznávají v Krédu: "Věřím v jednu, svatou, katolickou a apoštolskou církev." Jednota je tedy podstatným znakem církve, nejen snad nějakým žádoucím cílem. Skutečnost, že církev není jedna, není okrajová chyba na kráse, to je chyba, poklesek proti samé podstatě církve. V Novém zákoně, především v Janově evangeliu, ale také v Pavlových listech, se vždy důrazně znovu napomíná, aby se uchovávala jednota v duchu. Jednota je příkazem Pána církve. Kdo chybí proti jednotě, nebo komu je jednota církve lhostejná, prohřešuje se proti Ježíšovu přikázání.

Tuto pohnutku stavějí někteří ekumenisté nad motivační věrohodnosti nebo misijní schopnosti. Visser't Hooft, snad nejvýznamnější průkopník ekumenické myšlenky ve 20. stol., je dokonce přesvědčen: "Existuje jen jeden motiv, který může propůjčit ekumenickému hnutí skutečnou sílu a nezávislost, totiž, že společenství patří k samé podstatě církve a že rozdělení v každé formě zatemňuje Boží plán pro jeho lid. Tento motiv se musí prosadit bez ohledu na současné proudy. Platí ve 20. stol stejně tak, jako v prvním století. Církev popírá svou vlastní podstatu a zapírá úkol svého poslání, když je rozdělena. Církev potřebuje společenství, ne protože je to užitečné, žádoucí nebo příjemné, nýbrž proto, že společenství patří k podstatě jejího života.

II. vatikánský koncil zastával tuto myšlenku, když říká, že pro rozdělení bude i pro "katolickou" církev samu obtížnější hájit plnost katolicity z každého hlediska v realitě života". /10/

V zanedbání přikázání Pána jsou církve nejednotné, upírají si navzájem pravou formu křesťanství, vzájemně se vylučují, a tím se "exkomunikují". Sice se ve vzájemném chování staly přátelské. Tvrdým a urážlivým výpovědím, jak jen možno, se jakž takž vyhýbají, pojmy jako "heretici" a "schizmatici" z našich slovníků do budoucna snad vymizely, ale když se dotýkají jádra rozdělení církví, pak se ukáže, že jako předtím, tak i potom, jsou v platnosti staré praktiky.

Ani veškerá přátelskost vůči (méně nebo více) odděleným bratřím nemůže zakrýt, že na tvrdých bodech, které bolí, jako dříve i nadále, stojí staré závory: v otázce eucharistického společenství, částečně v otázce manželství různého vyznání, v připuštění uchazečů, kteří žijí v manželství různého vyznání, k pastorační službě. To ukazuje, že křesťanství nijak nežije v samozřejmé toleranci vedle sebe, nýbrž že, jako dříve tak i nyní, vládne rozdělení a vzájemné vylučování, a tím stav, který přímo odporuje podstatě církve a příkazu Ježíše. V posledních letech se ovšem uskutečnilo mezi církvemi značné sblížení. Tak se dnes stalo obvyklým zdůvodňovat rozdělení církví prvořadě dějinně, a tím méně z učení víry. Říká se, že co vyrostlo ve stoletích rozdělení a vzájemného zavrhování, to se nedá odstranit škrtnutím péra na papíře. I když nejsou dnes už vyvolávány problémy, které by vedly k rozdělení církví jako takové, pak nás přesto odděluje po staletí trvající vývoj, v jehož průběhu se rozdílly stále přirostovaly a tím se církve navzájem sobě odcizovaly. Jen "s dlouhým dechem", jen v trpělivosti, se dají předělat takové argumentace, které se nashromáždily v průběhu dějin.

Argumentace je jen tehdy rozhodnuta, když se rozdělení církví nestane záluďným, ale zdánlivě snesitelným, a to pomocí přátelských slov. Nepřesvědčí ani toho, jemuž je v manželství různého vyznání zabráněno společně se svým manželem a svými dětmi přijímat Večeři Páně, nemůže přesvědčit ani toho, jehož manželství není uznáno, poněvadž je uzavřeno v jiné církvi. Zde a všude tam, kde se zakouší rozdělení církví a trpí v celém jejich důsledku, je odkazování na trpělivost, na dlouhé dějiny, na zvyk, trochu nevhodné. Člověk si nesmí zvyknout na nějaký stav, který je v protikladu se založením Ježíše a podstatou církve: na rozdělení, právě tak ne na herezi nebo na roztržku s apoštolským původem. Jednota tak podstatně patří k církvi a k jejímu úkolu, jako pravověrnost a apoštolskost. Ani stoleté dějiny nemohou ospravedlnit, že církve se navzájem vylučují a odpírají si společenství slova a svátostí, tedy v základě se exkomunikují. To teologie ví, že nespravedlivá exkomunikace nepoškozuje ani tak postiženého v jeho spáse, nýbrž toho, který ji vynesl a na ní pevně staví. Nenutí-li nezvratné důvody víry nebo způsob života k tomu, aby někomu nebo určité skupině osob muselo být odepřeno církevní společenství, oddělení se nedá ospravedlnit. Jednota církve nepředstavuje žádný speciální zájem pro její milovníky, nýbrž požadavek pro všechny, kteří žijí v církvi a s církvi.

C. Překonávání jednostrannosti

Rozdělením se církve vždy vyvinuly do konkrétního opačného postavení vzhledem ke konkurenčním církvím. Tím se staly nutně jednostrannými. V každé z křesťanských tradic se zvlášť vyzvedl určitý prvek a ten byl považován jako specifické vlastní vyznání. To, co se zdůrazňovalo v jiném vyznání zvlášť, vidělo se jako specificky jiné, jako to, co vyznání odepíralo. To je už zřejmé v samotném jméne církve, která sebe samu označuje jako "protestantskou". I když "protestor" znamená nejdříve: "Vydávat svědectví pro", "dosvědčovat", přijal tento pojem prvořadě kritickou funkci: "Protest, Ne." Kritika všeho katolického se tak stala podstatným znakem, který pak zvýrazňoval protestantismus. Pojem "katolicizující" je používán v širokých kruzích protestantských církví, nyní jako dříve, v pejorativním významu. Nežádka se považovalo za dobré a správné protestantské to, co bylo právě antikatolické.

V katolické oblasti nacházíme zcela obdobný vývoj. Novodobý katolicismus je hluboce zvýrazněn Tridentským koncilem. Tento koncil dal odpověď na dotazy reformace. Tím je řečeno, že byl určován těmito otázkami. Dogmatické výpovědi koncilu jsou jakoby složeny z odpovědí na reformaci. Co reformátoři nezpochybnovali, kde nepanovaly žádné rozdíly - a to byla daleko převážná část převzatých nauk -, to v Tridentu tematizováno nebylo, a

to ne proto, že by to teologové odmítli, nebo chtěli odložit stranou, nýbrž zcela naopak, nikdo o nich nepochyboval, a proto nebyl důvod, aby koncil tyto otázky pevně předepsal. Tridentinum vůbec nechtělo obsažně představit celé katolické učení, nýbrž vyzváno určitými otázkami, dalo v některém ohledu vědomě perspektivně zkrácenou, třeba i jednostrannou odpověď. Reformní dekry Tridentina, které jsou celkově podstatně vyváženější než naukové dekry, sice určovaly katolickou reformu, avšak na dogmatickou teologii měly sotva nějaký vliv. Na toto perspektivní zkrácení výpovědi Tridentina se později zapomnělo. V přijetí koncilu se vidělo to, co si sám pro sebe nenáročoval, totiž formulaci obsažných katolických výpovědí. Nyní se Tridentinum stalo základnou, na které byly formulovány, tedy slovně vyjádřeny katechismy, které pak měly vyjadřovat celou nauku. Až do naší současnosti působí ty protiklady, které povstaly z přijetí Tridentina. Nyní se stala "církve slova" protichůdnou k "církvi svátosti", církev úřadu najednou stojí proti církvi obecného kněžství, církev autority je proti církvi svobody křesťanského člověka. A rozdíly, které se takto vynořily, byly nezdědka povýšeny na právě platné specifikum náboženského vyznání: na "protestantský princip", na "katolické základní rozhodnutí". Církev, podmíněně rozdělením, považovaly vždy jeden nepostradatelný vybraný bod za celek evangelia a z něho vykládaly poselství jako celek. Těžiště, na kterém se pro sebe dovolávaly jiná vyznání, nechaly ustoupit daleko do pozadí nebo je odzbrojily. Obě církve své vlastní protesty chápaly jako zbraň proti druhé nebo proti obrazu, který si o druhé učinily. Řečeno přirovnáním: Zeď, která oddělovala od druhého, sloužila k tomu, aby určovala vlastní stanovisko. /11/

Co rozdělovalo, to byl systém seřazení podle určitého pravidla (koordinační systém), v jehož rámci bylo pevně stanoveno vlastní místo. Až do teologie dneška nebylo vůbec obvyklé, aby se určovalo to, co bylo vlastní, aniž by se uvedl protiklad k druhému. Takto se teologie dlouho opisovala. Bylo zapotřebí nalézt druhého, totiž protivníka, nepřítel či heretika, aby se pro sebe samého našlo místo v křesťanském učení a tak ve společnosti. Na této cestě se naše církve ve svém učení a své zbožnosti staly jednostrannými. Některé body zvláště zdůrazňovaly, že právě jedině takto lze vybudovat náboženský život, a jiné prvky, které se k tomu nedaly bez problému přiřadit, bylo třeba dát do závorek nebo je zcela vyloučit, byť by patřily neméně k biblickému poselství a ke křesťanské tradici. Aby se tyto jednostrannosti překonaly, aby se znovu získala plnost křesťanského svědectví, potřebují církve - vždy jiné tradice -, ne se od ní odstavovat, nýbrž ji integrovat. Jen cizí tradice může ještě zprostředkovat to, co v konfesionálně zúženém pohledu právě schází onomu učení a této podobě církve či zbožnosti; může tyto jednostrannosti pomocí jiných prvků, snad vůči ní stojících v napětí takto vyrovnat. Pro plnost, vyváženost a vyrovnanost měli bychom si vzájemně říci a nechat si říci, co jsme právě platného v naší tradici zanedbali.

Zvláště působivě jsem slyšel, jak to jednou formulovat patriarcha Athenagoras, přední "jezdec myšlenky jednoty" v ortodoxní církvi. Krátce před svou smrtí řekl návštěvníkům bohoslužby ve své rezidenci, že je vždy připraven jít do Říma a přijmout z papežova Kalicha komunio, sv. přijímání. Považuje totiž papeže za ortodoxního, právě tak, jak sebe samého považuje za katolického, a to proto, poněvadž oba jsou evangelijní.

Základní charakteristika církve: Katolicita, evangelicita a ortodoxie se staly pojmy, kterých se vždy dovolávalo vyznání pro sebe samo, aby tím je jiným upíralo. Ekumenismus je nezbytný, abychom překonali naše kofesijní jednostrannosti, abychom si mohli navzájem být prostředníky v tom, co v naší té či oné tradici nemůžeme vhodně pevně držet.

Tím jsme už řekli, že ekumenismus nemůže spočívat v konversi jedné církve ke druhé. Cílem ekumenismu tak, jak je zde zastáván, není univerzálně jednotná církev, ve které by byly rozdíly nivelizovány, nýbrž společenství tradic, které se navzájem obohacují.

III. NADĚJE A HRANICE

A. Naděje

1. Ekumenismus jako záležitost úředních církví

Oficiální církve učinily ekumenismus svou vlastní záležitostí. /12/ Tak tomu vždycky nebylo. Avšak mezitím žádná církev nevynechá, aby při důležitých a slavnostních příležitostech nepamatovala na ekumenismus. Při důležitých příležitostech jsou přítomni úřední zástupci jednotlivých církví. Každý rok přicházejí alespoň ve Světové oktávě modliteb povzbuzující a podněcující hlasy. Úřední texty, jako je "Dekret o ekumenismu" II. vatikánského koncilu a Usnesení Pastoraální synody jurisdikčních krajů Berlínské Biskupské konference "Ökumene in der Gemeinde" či texty jiných synod přinášejí množství podnětů, které v naší církevní praxi nejsou zdaleka vyčerpány. V regionální oblasti, stejně jako na univerzálně církevní rovině, existuje mnoho takových mezicírkevních rozhovorů nebo dohod, že i pro odborníka je obtížné ještě je všechny sledovat a mít stále na paměti. V mnoha diecézích existuje ekumenická komise a ekumenický referent, ve farnostech nebo alespoň v děkanátech se hledají ekumeničtí pověřenci, kteří by se zvláště ujali záležitosti jednoty křesťanů. Ve více konfesích již byly vydány ekumenické minimální požadavky nebo jiné podněty pro farní obce. Všude existují na oblastní nebo národní rovině oboustranné nebo mnohostranné pracovní společenství. Při všech problémech, které s sebou přináší velká organizace, tyto snahy

přece ukazují, že církve vzaly na vědomí oficiálně ekumenickou zodpovědnost. Kdo dnes usiluje o ekumenismus, ten již snad nestojí předem v podezření, že nebere opravdu vážně své vyznání. Ekumenismus se stal záležitostí církvi.

To neplatí přirozeně jen pro Řím. Jiné církve se zde staly už dříve aktivní. V oblasti reformátorských církví existují mnohé pokusy jak překonat alespoň rozdělení reformačních církví. Výsledkem těchto snah byly unie v 19. století. Skrze Lvovskou konkordii ("Leuenberger Konkordie") z r. 1973 bylo mezi těmito církvemi obnoveno společenství kazatelny a společenství Večeře. Také postoj ke katolicismu se od dob posledního koncilu zřetelně změnil. Především dohoda Synody evangelicko-luteránských církví ve Svazové republice Německa (VELKD), poskytnout vstřícně katolíkům přístup k Večeři a evangelickým křesťanům dovolit sv. přijímání při katolických bohoslužbách, vzbudilo rozruch či podiv. Tyto události ukazují, že si církve i na úřední rovině jsou zcela vědomy ekumenické zodpovědnosti.

2. Teologické přiblížení

V teologické práci spory, které církve doposud rozdělovaly, byly daleko překonány. Existuje množství úředních i neúředních komisí, v nichž byly vypracovány listiny o souhlasu nebo alespoň o postupném praktickém sblížení ke všem sporným otázkám. I když nebyly ještě odstraněny všechny obtíže z cesty, mohl Karl Rahner už v roce 1972 napsat, že podle jeho názorů s výjimkou papežství teologicky již neexistují takové problémy, které by nás nutily kvůli pravdě žít v rozdělených církvích. /15/ Později toto tvrzení obšírně zdůvodnil /15a/ až v r. 1983 vydal spolu s Heinrichem Friesem proslulou knihu "Einigung der Kirchen - reale Möglichkeiten. /15b/ I když všechno to, co je v knize řečeno, nenašlo souhlas, je toto tvrzení přece význačné. Také v otázce po papežství se mohlo od té doby dosáhnout značného pokroku. Takový teologický pokrok pak povzbuzuje k ekumenické práci.

3. Základní naléhání

Ekumenická problematika dosáhla také svého základu. "Lid církví chce jednotu." Na prvním místě zde stojí skupiny, pro něž ekumenismus musí být už podle jejich osobního životního údělu životním přáním, totiž manželské páry různého vyznání. Jejich stále rostoucí počet vede k novému postoji k ekumenické problematice, kolem níž nemohou jít nevšímavě ani úřední představitelé církve.

Základní vědomí víry, "báze víry", se razí soustředěností na prostředky. Centrum křesťanství, víra v Ježíše Krista, snaha žít podle jeho vzoru, příklad některých méně velkých postav, na nichž se dá příkladně ozřejmit křesťanská existence, vyznačují přesvědčení víry a křesťanský životní ideál. Vedle toho problémy, které považujeme za rozdělování církví, ty zřetelně ustupují do pozadí a jsou považovány za okrajové jevy, a to především v mladší generaci, ale nejen v ní: částečně jsou už i obecně jako problémy nechápány. Tím však nevzniká "třetí konfese", a tato koncentrace na střed vůbec nemusí znamenat výprodej "křesťanského zboží". Že existuje střed víry a jejího rozvinutí, že tedy všechny pravdy víry nijak nestojí na jednom stupni, to je také učení II. vatikánského koncilu. /16/ Koncil žádá, aby se neopomenulo, že existuje uspořádání podle důležitosti, neboli "Hierarchie pravd" uvnitř katolického učení, a to vždy podle různého druhu souvislosti s jejich základem křesťanské víry. Základní pozice v našich obcích je dnes patrně určována vědomím víry jako tímto středem, který není sporný, i když v jednotlivých problémech, které jsou pak považovány za okrajové jevy, dají se mezi vyznáními zjistit různé rozdíly.

Důležitým zjevem naší doby a nadějí pro ekumenismus jsou ekumenické bohoslužby, které se ve většině obcí staly jakousi samozřejmostí. To pro věřící něco znamená, když vidí, že duchovní různých vyznání konají společně bohoslužbu, že se společně modlí, že skládají své křesťanské vyznání společně a nikoliv proti sobě. Tyto ekumenické bohoslužby ztratily totiž nářek něčeho senzačního, jsou již normálními, ba někdy i denními, a tím se staly častěji i trochu skromnějšími. To však neznamená, že by nadále nepůsobily, i když příliv v posledních letech určitě ochabl.

4. "Ekumenické hnutí"

V našich křesťanských církvích nacházíme řadu nových rozvinutí, které se profilují nadkonfesionálně, tedy mají nadkonfesionální povahu. Chtějí žít ze středu samotného křesťanství, a tím by chtěly roztrhat zděděné konfesionální hranice. Zde je třeba jmenovat na prvním místě charismatickou obnovu. Proti zkušenosti Ducha se konfesionální hranice jeví jako druhořadé. Podobně lze zažít v kruzích hnutí fokolárů. Také v těchto kruzích dnes existují v široké míře nová hledání religiozity, totiž smyslu a cíle života. Náboženská témata už nejsou tabu, nedotknutelná, spíše jsou jim kladeny nové otázky. Toto tázání jde často mimo etablované, zařízené církve. Přesto přitom nabývají zděděné křesťanské hodnoty novou závažností a důležitostí, i když jiná témata stojí v centru jako sporné body, kvůli nimž v 16. století zanikla jednotu církví. Dotazy jdou na křesťanství jako takové, nikoliv na jednotlivé vyznání církve. Odpověď musí být formulována společně, má-li se jí rozumět. Problémy, o které se hnutí snaží, tkví často v etické oblasti, a to především oblasti společensky etické. Církve dnes společně stojí před výzvami doby, jako je hlad, nouze, násilí, válka. Odpověď je možná jedině v jednání. Toto jednání má pravidelný ráz specifické

konfesijnosti, i když mu jako takovému nikdo nemůže upřít křesťanskou závažnost. Společné konání vábí dohromady a zároveň sjednocuje. V této souvislosti je zvláště významné, co Walbert Bühlmann nazval "Příchodem třetí církve". /17/ Tím nemyslí nějakou "třetí konfesi", nýbrž církve Třetího světa. Tyto takzvané "mladé církve" jsou prostě méně ochotny přejímat sporné evropské otázky 16. století. Zde vzniká dynamická, do budoucnosti ukazující forma křesťanství, která se dá jen částečně začlenit do zděděných konfesijních schémat. To přináší samozřejmě leckterou obtíž, avšak především také napomáhá překonávat ustrnulé fronty a rozšiřovat ekumenickou fantazii.

B. Hranice ekumenického úsilí

1. Nedostačující přejímání teologických výsledků

V teologické práci byly mnohé sporné body tak dalece osvětleny, že by mohly platit za překonané nebo alespoň by nemusely už být považovány za ty, které církve rozdělují. Přesto nebyly z toho vyvozeny důsledky. Výsledky zůstaly pro církve a vůbec v obcích daleko bez významu. Dnes je ústřední spornou otázkou ekumenické práce to, jak může být začleněn teologický pokrok do sjednocujících snah v církvi. V tomto bodě se setkáváme s jakousi bezradností. Jistě, ekumenická aktivita není dnes v první řadě věcí teologů. Ti svou práci odvedli důsledně. Nyní vyvstává otázka, jak vedení církví a obcí reagují na to, co již bylo teologicky vypracováno. Receptce se stala ekumenickým problémem: pro vedení církví, stejně tak jako pro základní bázi. Převedení do praxe spočívá rozhodujícím způsobem na ruce kněží ve farnostech, a právě ti, bohužel jen velmi omezeně, postřehli, co se stalo možným na postupném sblížení se ve výpovědích víry. Na všech úrovních připadá obtížné vzít na vědomí výsledky této práce, natož pak aby se z toho vyvodily důsledky!

Přitom proces receptce neproběhl bez problému ani uvnitř teologie samotné. Také v teologii byly výsledky mezikonfesijních rozhovorů jen velmi částečně přijímány. Nezřídka se teologie stále ještě provozuje a přednáší tak, jako by vůbec neexistovaly naukové rozhovory posledních desetiletí.

2. Strach z důsledků

U většiny, kteří mají odpovědnost v církvích, se setkáváme s velkým strachem. Převládá mínění, že nejdříve máme usilovat o klid a jistotu ve vlastním domě, a to cestou vlastní konfese, dříve než se právě stávající církve ukáže schopnou znovu podniknout odvážné kroky navenek, a tak připustit nějaké experimenty. Pokračující proces sjednocování přináší mnohé problémy, a před nimi se chtějí v daném okamžiku raději chránit. Máme už dost těžkostí sami se sebou. Přitom může jít ruku v ruce úzkostlivé zdráhání s dobře znějícími vyznáními k jednotě. Často lze vidět, že globální ujišťování vůle k jednotě nijak nevyklučují úzkostlivé zdráhání prvních malých kroků. A přece: Strach je špatný rádce. Kdo jen stále brzdí, ten nemůže řídit ani vést.

Při veškeré netrpělivosti, která se se zřetelem ke zdráhání v církevním vedení mnohdy šíří, má přesto pro budoucí snahy o jednotu rozhodující význam získat na svou stranu osoby zodpovědné v církvích, a to především faráře a biskupy, a u nich podporovat důvěru k této práci. Dějiny ekumenického hnutí ukazují, že bez spolupráce vedoucích orgánů ve všech církvích je sjednocení nemožné.

3. Lhostejnost v mnoha obcích

Tzv. "základní teze" často zdůrazňuje, že k sjednocení církví by rychleji napomohlo, kdyby se obcím poskytla větší svoboda. Avšak i při bližším pohledu se tento odhad jeví jako iluze. Novější zkoumání, která provedl Institut pro ekumenická bádání Luteránského světového svazu ve Štrasburku, dokazují, že tyto základní báze jsou podstatně méně otevřeny pro ekumenismus, než jak doufají horliví ekumenici. Štrasburská studie přinesla výsledek, který přivedl mnohé k vystřízlivění: "Ekumenické snahy na místní úrovni patrně nemají centrální význam. I když záležitost ekumenismu nenaráží na lhostejnost, jak tomu bohužel často bývá, tak se přece většinou nechápe jako nutný a konstitutivní prvek života obce. Vedle mnoha jiných skupin (mládež, starší, biblický kroužek, sborový zpěv) existuje "také" mj. "skupina ekumenická". Toto pastorační smýšlení pak věří, že tím učinilo ekumenické záležitosti obce zadost. I tam, kde tato skupina schází, její nedostatek se vážně nepociťuje. Ekumenismus se často přijímá jako vedlejší zaměstnání uvnitř života obce. Většina místních členů obce - jak se zdá - netrpí rozdělením církví, a jsou proto sotva ekumenicky motivováni. /18/ "Základní báze", jak studie dosvědčuje, jsou pro záležitost ekumenismu podstatně méně připraveny, než se často lze domnívat. Snad právě proto také mnohé iniciativy zazní naprázdno.

Položme však Štrasburské studii zpětnou otázku: Není třeba útlum zjistitelných ekumenických aktivit zapříčiněn tím, že mnozí členové obce už žijí v po-ekumenické atmosféře a že se jim proto problémy, které církve doposud ještě dnes dělí, nejeví už hodné uvažování a důvodem k jejich překonávání? Především mezi mladou generací,

avšak i v "ekumenických hnutích", je patrně toto stanovisko rozšířeno. Pokles zájmu o ekumenické tendence, ubývající počet návštěvníků při ekumenických bohoslužbách, na které se i porůznu nařiká, mohou mít kořeny v rozličných i protikladných příčinách. Všechno nelze zahrnout pod jednotnou odpověď, jako by obce ještě nebyly zralé pro hlubší a stále pokračující sjednocování církví. Nezřídka se totiž právě ukazuje zcela opačný výklad.

4. Opačná hnutí tradicionalistů

V posledních letech se proti ekumenickému myšlení nejhlasitěji vyslovily kruhy tzv. tradicionalistů. Jsou to skupiny jako "Una voce", "Za papeže a církve" a zvláště přirozeně stoupenci arcibiskupa Lefèbre. Jsou činní jak v západní Evropě, tak i v Severní Americe. Ekumenismus se jim jeví jako titul jedné známé knihy, jako trojský kůň v Božím městě, vhodný k tomu, aby i v katolické oblasti zasel sémě relativismu, subjektivismu, nejistoty, pohrdání autoritou, a vůbec to, co se klade za vinu protestantům. Ekumenismus se pak jeví jako nástroj, jak katolickou církev přetvořit na protestantskou. Kdo totiž smýšlí ekumenicky, nemůže být katolíkem, kdo má solidní katolické smýšlení, cítí a žije svou identitu, tomu se musí jevit ekumenismus jako kámen úrazu, jako ztráta katolické autenticity. Obdobné jevy existují i v jiných církvích. A není náhodou, že takové tradicionalistické kruhy si často za hranicemi svých konfesí tak docela nerozumějí špatně. Takto se vlastně přibližují k tomu, co již bylo označeno jako "ekumenické hnutí". Přirozeně jsou to malé skupiny, které takto smýšlí. Ve svých sférách vlivů však mají schopnost připoutat si k sobě vděčné adresáty, ať to jsou vlastní časopisy, či otevřená provolání. V nich podezřívají všechny, kteří chtějí ekumenicky smýšlet, že ztratili svou identitu. Proto jsou pro seriózní ekumenismus nebezpečím.

Odkazy:

/1/ W. A. Visser't Hooft, Geschichte und Sinn des Wortes "ökumenisch", v: Ökumenischer Aufbruch, Hauptschriften Bd. 2, Stuttgart-Berlin/W. 1967, 11-28; tamtéž, Das Wort "Ökumenisch" - seine Geschichte und Verwendung, v: R. Rouse - St. Ch. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, Zweiter Teil, Göttingen 1958, 434-441; J. Brosseder, Ökumenische Theologie, Geschichte-Probleme, München 1967, 147 nn. K. Raiser, Ökumene, v: Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen, Frankfurt/M. 1983, Sp. 877-881.

/2/ W. A. Visser't Hooft, Geschichte und Sinn des Wortes "Ökumenisch". aaO., 26.

/3/ Tak J. C. Hoekendijk: Ökumene in Schule und Gemeinde, vyd. F. Hasselhoff a H. Krüger, Stuttgart 1971, 25.

/4/ Dekret o ekumenismu Unitatis redintegratio, č. 4.

/5/ W. Pannenberg, Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel, v: Una Sancta 30 (1975, 216-222, zde 216).

/6/ W. Kasper, Der Gott Jesu Christ, Mainz 1982, 21.

/7/ Srv. J. Brosseder, Unterwegs zur einen Kirche? Ekumenické problémy přítomnosti, v: J. Hüttenbügel, Gott-Mensch-Universum, Graz, Wein-Köln 1974 (747-791, zde 747).

/8/ Konstituce o církvi, Lumen gentium, č. 1.

/9/ ??

/10/ Ekumenický dekret Unitatis redintegratio, č. 4.

/11/ Srv. k tomu H. Fries, Von der Polemik zum Dialog v jeho: Glaube und Kirche auf dem Prüfstand, München-Freiburg 1970, 267-297.

/12/ K celému III. oddílu viz H. Fries, Hoffnungen-Grenze-Gegenströmungen in der Ökumene, v jeho Ökumene statt Konfessionen? Frankfurt/M 1977, 44-103.

/13/ ??

/14/ ??

/15/ K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg, Basel, Wien 1972, 110 str.

/15a/ Scheinprobleme in der ökumenischen Diskussion v těžchže: Schriften XIII, 48, 68 (Dotisk ThJb 1980, 451-464).

/15b/ Freiburg (Quaestiones Disputatae 100).

/16/ Dekret O ekumenismu, Unitatis redintegratio, č. 11.

/17/ W. Bühlmann, Wo der Glaube lebt, Freiburg-Basel-Wien 1974.

/18/ Dokumentování v: Una Sancta 36 (1981), 92-97, zde 95.

II. DÍL

VELKÁ CÍRKEVNÍ ROZDĚLENÍ A JEJICH VÝZNAM PRO PŘÍTOMNÉ EKUMENICKÉ IDEJE

I. SCHIZMA VÝCHOD/ZÁPAD

Ortodoxní církve nabyly v posledních desetiletích značného významu pro celé křesťanství. Na přelomu století Adolf Harnack vyšel z přesvědčení, že ortodoxní církve jsou celkem v naprosto bezútěšném stavu, že jsou více méně vydány v šanc magii a pověře. Opakoval to, co se v našem prostředí vlastně obecně myslelo. Mezitím se toto hodnocení značně pozměnilo. Naše horizonty se rozšířily. Můžeme pozorovat cizí kulturní tradice, jak žijí ze svých vlastních hodnot. Tím se stáváme způsobilějšími si vážít jejich živého ducha. Mystický charakter orientálních církví získává novou přitažlivost. Západní církve mohou v tom, co je v ortodoxních církvích stále dnes živé, poznávat také něco ze své vlastní minulosti. Východní církve pronikly různými cestami do povědomí veřejnosti. V míře, jak se zviditelňovala Východní Evropa, stávalo se známým i východní křesťanství. Nový zájem o antiku a vůbec řeckou kulturu toto poznání posílil. Samotné ortodoxní církve prodělaly v posledních bezmála sto letech zřetelné změny. Většina jejich vůdčích teologů a biskupů zná důkladně západoevropskou teologii. Východní církve kromě toho dokázaly získat, zvláště pomocí Ekumenické rady církví, značný přínos zájmu pro křesťanství ve světě vůbec. Působivé vystupování při ekumenických příležitostech zajišťuje zástupcům ortodoxie zájem sdělovacích prostředků. A rovněž ne na posledním místě turistika z Východu na Západ nebo ze Západu na Východ přinesla z bohatství této tradice nové inspirace a podněty.

A. Dějiny rozdělení mezi Východem a Západem

Rozdělení mezi Východem a Západem se většinou klade do roku 1054. Ve skutečnosti je však nutné se podívat podstatně zpět dále do dějin. Dne 11. května r. 330 prohlásil Konstantin starou Byzanc, která k jeho počtě byla později přejmenována na Konstantinopol, hlavním městem římské východní říše. Dostala čestný název: Nový Řím. Byla vybudována s veškerou nádherou a vyznamenána císařskými výsadami, aby svým významem a vážností vynikla nad starý Řím. Protiklad k Starému Římu byl tak již určen, když se on sám "vložil tomuto mladému stvoření na Bosporu jako dar k narozeninám do kolébky". /1/

Císař měl svou rezidenci ve Východním Římu. Tím nabylo město na Bosporu a u Zlatého Rohu také značného církevního významu. Ve staré církvi to byli císařové, kteří svolávali koncily a jím předsedali. Císař měl nejen světské postavení, ale rovněž významné církevní. Přitom byl Konstantinopol zpočátku církevně bezvýznamný. Nedalo se hovořit o apoštolském založení a ve svých zdech nemohl poukázat na žádný hrob někoho z apoštolů. To byla ve starém křesťanství kritéria, která městu propůjčovala zvláštní postavení. A skutečně, ani Řím neodvozuje své přednostní církevní postavení od toho, že byl městem císařským, nýbrž že má apoštolské založení, a nemá jen jeden hrob apoštola, jako mají jiná města, nýbrž dokonce dva hroby. V Konstantinopolu vznikla proto Legenda o Ondřejovi, podle které apoštol Ondřej hlásal evangelium v okolí Konstantinopolu a v Byzanci prý dokonce založil biskupské sídlo. A navíc byl Ondřej podle svědectví Písma povolán za apoštola ještě před svým bratrem Petrem. Proto biskupskému sídlu v Konstantinopolu přísluší přednost jak nad celým křesťanstvím, tak i nad Západem vůbec. Na koncilu v Konstantinopoli byl r. 381 vydán kánon, který prohlašoval: "Biskup z Konstantinopolu si má nad biskupem z Říma nárokovat čestný primát, neboť toto město je Novým Římem." /2/ Tento kánon sice ještě nebyl zaměřen proti Římu, nýbrž jen proti starým patriarchátům v Alexandrii a v Antiochii, které co do apoštolského založení Konstantinopol daleko předčila, nyní ovšem měla být zase posunuta o nějaký stupeň nazpět. Řím se postavil na odpor proti tomuto nároku Konstantinopolu. Především chtěl zabránit ponižování starých metropolitních sídel Východu. Kromě toho se biskupové Konstantinopolu projevovali vůči císařům, kteří smýšleli vesměs často ariánsky, příliš povolnými. Římu se tak zdálo zjevně nebezpečné vybavit takovými pravomocemi biskupský stolec, který stál pod příliš bezprostředním zásahem císaře. Kromě toho sdílel Řím jistě i starost, že bude Konstantinopolem politicky i církevně předstížen. Ve skutečnosti se však kánon koncilu z Konstantinopolu prosadil: Konstantinopol se stal druhým biskupským stolcem křesťanstva. Biskup z Konstantinopole přijal titul "ekumenický patriarcha", a to znamenalo: "příslušný pro celý křesťanský okřesek země". Byla to zjevná konkurence vůči nárokům Říma. Samozřejmě, že tento počin Řím rozhodně odmítl.

Odcizení mezi Římem a Konstantinopolem narůstalo. V rámci zmatku okolo takzvaného monofyzitismu byla v roce 484 nad patriarchou Akakiosem z Konstantinopolu vynesena exkomunikace, načež on zase zrušil vztahy s Římem a vyškrtl jméno papeže z liturgických přímlov. To bylo první schizma mezi Byzancí a Římem. Trvalo 34 roků. Vztahy mezi Římem a Východním Římem byly v druhé polovině 1. tisíciletí střídavě různé, většinou však napjaté. Obě části křesťanského světa žily mimo sebe a tak se vůči sobě odcizovaly. Na Západě se stala latina církevní řečí a řečí teologů. Západní církevní Otcové, především Augustin, jehož Východ ztěžuje přijímá, vystupují společně vedle řeckých Otců, ba stávali se natrvalo vlivnějšími než východní.

Jako okamžik definitivního rozdělení se většinou uvádí rok 1054. V pozadí přitom stála politika. Šlo především o problém papežského primátu, tak, jak se vyvinul v clunském reformním hnutí. V roce 1053 dal papež Lev IX. podnět k vojenské výpravě proti Normánům v jižní Itálii. Šlo o území, které podléhalo církevně částečně patriarchovi z Cařihradu. To byl podnět k tomu, aby patriarcha cařihradský Michal Cerularius vystoupil proti západní církvi, a to zvláště proti papeži. Obviňoval Řím z kacířství, poněvadž se při Eucharistii používal nekvašený chléb, poněvadž o sobotách Postní doby se postí a poněvadž v Postní době se vynechává Aleluja. Zřejmě šlo o bezvýznamné věci, spíše vytažené z kontextu, aby se tak politickému sporu propůjčila náboženská legitimace. Šlo o nároky panování. V pozadí stála vlastně otázka: kdo může vykonávat svrchovanou moc, tedy primát.

Na latinské straně stál papež Lev IX., první papež z tzv. clunské reformy. Důrazně hájil papežská práva primátu a poslal do Cařihradu kardinála Humberta da Sila Candida, aby zastupoval římské zájmy. V Cařihradě došlo k značným výtržnostem proti latiníkům, kteří vyjádřili svůj postoj písemně, a to krajně nevhodným způsobem. Patriarcha pak zakázal papežskému legátu celebraci (sloužit mši) v řeckých kostelích. A latinské kostely dal uzavřít. Přitom došlo k ponižujícím přehmatům. Odpovědí na to bylo položení exkomunikační buly nad patriarchou na hlavní oltář chrámu Sofia. To se událo 16. července 1054 při liturgii. Zástupci papeže pak odcestovali. Tato vyobcovací bula byla formulována strohým kardinálem Humbertem těmi nejostřejšími slovy a obsahovala nepravdivé výčitky anebo nespravedlivé žaloby. Panovačné vystupování tohoto latinského kardinála, který neměl žádné citění pro Východ, má určitě svůj podíl na vině při vzniku schizmatu. Několik málo dní později také exkomunikovala řecká synoda původce této buly. Tyto vzájemné exkomunikace nerozdělovaly zpočátku církev jako takové. Byly zaměřeny jen proti jednotlivým osobám. Kdy však z toho vzniklo samotné rozdělení církvi, nedá se přesně stanovit. Neznáme ani datum, nemůžeme se odkázat ani na konkrétní jednotlivou událost.

Podstatnější než exkomunikace z r. 1054 jsou ovšem Křížové výpravy. Doba takzvaného latinského císařství v Cařihradě, které bylo zřízeno v souvislosti s křížovými výpravami (1204-1261), "ukázalo často Orientu mnoho západních křesťanů přímo v odpuzující nekultivovanosti, hrubosti a vykořisťování. Hrabiví kupci z Benátek a Janova využili náboženského nadšení křížových výprav k vykořisťování Byzantské říše. Zkažená sebranka z různých krajů křesťanského Západu, která se potulovala v křížáckém vojsku, prováděla špatnosti všeho druhu a nestyděla se znesvěcovat nejsprostším způsobem i Boží svatyně východních křesťanů". /3/ Pokusy o násilnou latinizaci ortodoxie ukázaly na nedostatek citu, na nedostatečné znalosti lidí a pochopení svérázu orientálního chápání. Na počátku Čtvrté křížové výpravy stojí dobytí Cařihradu v r. 1204. Tato Křížová výprava nepřišla nikdy do Jeruzaléma, skončila na Bosporu, a sice rozbořením starého císařského města. Že Konstantinopol zanikl, není v prvé řadě dílem Turků, nýbrž latinských křížových výprav. Tato událost je v našich západních dějepisných knihách poznamenána jen jakoby na okraj; pro každého orientálce je však velmi živou a bezprostřední vzpomínkou.

Jestliže až do křížových výprav byly oficiální církevní úřady a klérus na Východě přesvědčeny o nutnosti odklonu od západního křesťanství, došlo od té doby ještě více k prohloubení národní nenávisťi proti Západu a proti "bílým mohamedánům", jak byl on označován. Až dodnes nese zodpovědnost Řím za to, že centrum ortodoxního světa, staré císařské město, zaniklo. Na tomto pozadí mohly mít sotva úspěch nějaké pokusy o sjednocení, které Řím v následujících dobách vždy znovu vyvíjel. Všechno, co i z dáli vypadá jako tzv. unie, na to se Východ dívá s největší skepsí. V rámci těchto rozporů je třeba vidět trnitý problém tzv. "Filioque". Krédo, jak koncil z Konstantinopolu r. 381 předepsal, toto tzv. Filioque neobsahuje. Tam je řeč o Duchu svatém podle pro nás běžného latinského znění: "qui ex patre procedit" ("který z Otce vychází"). Ani v jednotlivostech se neobjasňuje, jak se tento dodatek dostal do latinského Kréda: "qui ex patre filioque procedit", tedy výpověď, že "Duch vychází z Otce a Syna". Zdá se, že toto rozšíření bylo převzato do Kréda spíše díky nějaké nedbalé teologické diskusi nebo lidové zbožnosti, než skrze nějakou změnu oficiálního křesťanského učení. Původně se papežové bránili proti přijetí Filioque, a sice s odůvodněním že koncil v Konstantinopolu stanovil víru bez této formulace, a odsoudil každého, kdo by chtěl pozměnit toto vyznání víry. Ale skutečně, Filioque, jak se je nyní modlíme, bylo vloženo na Západě. Na pozadí rozporů mezi Západem a Východem, v nichž Východ politicky a vojensky daleko podléhal, potřebovala nyní východní církev použít Filioque jako zbraň. Pomocí pozměněného Kréda se tak dokazovalo, že na Západě zanikla pravá víra, neboť bylo přímo změněno učení o Bohu. Důležitější však ještě bylo, že podle východního přesvědčení se papežové opovážili změnit obecným koncilem stanovené Vyznání víry. Východní církve odmítly nárok na tuto moc papeže rozhodovat o pravé víře, a odsoudili každého jako kacíře, kdo by vyznával Krédo v jeho rozšířené formě. Jen Východní církve se jevila ještě jako pravověrná, tedy ortodoxní. V centru tohoto sporu snad méně stojí spekulace o Trojici, jako spíše otázka, kdo má plnou moc formulovat Vyznání víry, po příp. je měnit. Zatímco na Západě připadá teologům, a to nemluvě o církevním lidu, za těžko vůbec porozumět věcnému rozdílu mezi oběma formami Kréda "s" nebo "bez" Filioque, je ortodoxie v tomto bodu dodnes neúprosná. Podle jejího přesvědčení Západ skoncoval s pravou vírou, opustil základ staré církve a proto už není pravověrný, není ortodoxní, snad se sotva dá ještě označit jako křesťanský. Římská dogmata o Marii, jakožto i učení o primátu či neomylnosti papeže, každému zřetelně ukázaly na tuto odchylku od víry staré církve. Když někdo porušil víru, a tím se vzdal spojení s církví apoštolů, nemůže si už znovu získat pravověrnost. Pouhé škrtnutí Filioque k Kréda by tedy vůbec nepomohlo. Nejprve by musel Západ uznat, že pobloudil ve víře, aby si pak mohl nechat darovat víru od ortodoxních, pravověrných církvi. Nevyžaduje se tedy zde nic méně, než konverze k ortodoxii, přičemž se pak zdá možné zachovat samostatnost v ritu a v církevní západní správě. Ortodoxní teologie je bezsporně mnohotvárná a různé patriarcháty a teologové zastávají různé představy. Avšak hlasy z ortodoxie, které říkají, že Krédo může být pravověrné "s" Filioque i "bez" něho, jsou výjimkou.

Zřejmě v pozadí tohoto sporu není pouze učení o Trojici, nýbrž také strach, že díky připodobnění se Západu by byla ohrožena vlastní kultura a tradice. Přitom jsou ortodoxní církve v nesmírně dobré "diskusní situaci". Mohou se odvolávat na to, že jejich Vyznání nezměněně souhlasí s tím, jak se koncipovalo ve staré církvi, zatímco Západ tuto víru již pozměnil. Vůči strachu z odcizení a snad i osamocení má tento argument bezpochyby značnou váhu.

Z Říma byly vždy znovu podnikány snahy o sjednocení s ortodoxií. Zpočátku se Řím pokoušel Východ latinizovat. V době latinského císařství v Konstantinopolu ustanovoval latinské biskupy a Řeky zaháněl. Této formě "unie" nebyl přirozeně přisouzen úspěch. Dále došlo k "unijnímu koncilu" ve Ferrare-Florencii (1438-39). V jednom dekretu z r. 1419, ve kterém bylo vytvořeno zdánlivě sjednocení, se připouštěly obě formy Kréda. Mluvílo se o návratu Řeků k poslušnosti vůči Římu, aniž by museli své Krédo rozšířit. Na druhé straně by nevyvstal požadavek od latiníků, aby se Filioque škrtlo, a tak by se zahrnuté připustilo, že se dosud vyznávala falešná víra. Obě formy Kréda tak mohly stát vedle sebe, přičemž se uznávala jejich pravoplatnost. Takto se ohlašovala jednota víry a jednota církvi ve stejné oprávněnosti různých ritů.

Přesto tomuto pokusu z 15. století nebyl přisouzen úspěch. Hned při návratu do Řecka se ortodoxní účastníci zase od unijní formule distancovali. To, co ve Florencii podepsali, učinili víceméně pod politickým tlakem. Církve ortodoxního světa nebyly vesměs ochotné přidat se do unie, a tak ji svorně zamítly. Pokus o sjednocení ztroskotal. O několik málo let později (1543) Konstantinopol padl a v dalším průběhu oblastní celky Orientu padly pod islámské panství. Na sjednocení se Západem se nedalo nyní ani z politických důvodů myslet.

B. Ortodoxní církve dnes

Ortodoxie si dokázala jak v teologii, tak liturgii, ve všech přizpůsobeních různým situacím, uchovat svou pravou jednotu. V protikladu k představě o "blokové jednotě", za jaký bývá na Západě porůznu považována, je ve své organizaci nesmírně mnohotvárná. Při vzniku této mnohotvárnosti hrály důležitou úlohu politické problémy. Bezprostředním podnětem pro vytvoření na Konstantinopolu nezávislé "autokefální církve", tj. samostatné církve, se stal "unijní koncil" ve Florencii. Velkokníže Vasil II. z Moskvy (1425-1462) odmítl unii, kterou jeho metropolita, Řek Izidor, podepsal. Izidor musel utéci. Jedna synoda ruské církve zvolila, aniž by se starala o patriarchu z Konstantinopolu, vlastního metropolitu Kijeva a celé Rusi (1448). Jeho nástupce se pak už nazýval metropolitou Moskvy: Moskva se tak stala "Třetím Římem". Rok 1448 bývá dnes považován za vznik samostatné ruské církve.

Novodobá národnostní myšlenka takto dala vznik dalším autokefálním církvím, postupně jedné po druhé. Církve je autokefální, tj. má svou vlastní nejvyšší hlavu, pokud je její samostatnost uznána jinými církvemi, a to především patriarchátem z Konstantinopolu. Podle kanonického uspořádání se dnes počítají jako ortodoxní církve:

Ekumenický patriarchát Konstantinopolu,

Patriarchát Antiochie,

Patriarchát Jeruzaléma,

Patriarchát Moskvy,

Patriarchát Bělehradu,

Patriarchát Bukurešti,

Patriarchát Sofie,

Autokefální církev Kypru,

Autokefální církev Řecka,

Autokefální církev Polska,

Autokefální církev Albánie.

K autokefálním církvím se dnes připočítávají ještě církve Gruzínská, církev Československá a církev Finská. Kromě toho existují církve, které se samy prohlásily za autokefální, jejichž samostatnost ještě nebyla celou ortodoxií uznána, nebo takové, které jsou jen několika patriarcháty nebo autokefálními církvemi přijaty za samostatné. Zde existuje status "semiautokefálie" a "autonomie". Zvláštní význam zaujímá ortodoxní církev v Americe. Jako poslední se jednostranně za autokefální prohlásila ortodoxní církev Francie. Proto chápeme, proč se liší počet a pojmenování samostatně uznaných církví.

Mnozí ortodoxní křesťané žijí jako vystěhovalci a emigranti se svými potomky mimo kmenová území svých církví. Tak vznikaly církve v diaspoře. Téměř všechny tyto církve odmítají patriarcháty své vlasti. Ortodoxní církev v USA značně získala vážnost jak pro svou velikost, tak i pro svou samostatnou organizaci nebo svou teologickou práci. Tato napětí působí ortodoxní církvi těžkosti při společném jednání ve snaze přiměřeně odpovídat na výzvy naší doby.

Ekumenický patriarchát v Cařihradě v posledních desetiletích výrazně pozbyl svůj bezprostřední význam. Kvůli rozporům mezi Řeckem a Tureckem se ortodoxní věřící z Turecka daleko vystěhovali, takže dnes snad podléhá pod bezprostřední patriarchát Cařihradu méně než 10000 věřících. Určitou, ovšem jen nominální jurisdikci vykonává patriarchát ještě nad některými řeckými ostrovy v Dodekanesu, na Rhodu a Krétě, které totiž nenáleží k řeckému synodu. Patriarchátu v Cařihradě také podléhá bezprostředně mnišská republika na Athosu. Avšak církevní jurisdikce ekumenického patriarchy se vztahuje i na všechna území, v nichž nejsou žádné autokefální církve. Zde

patří západní Evropa, Severní Amerika, Austrálie, Afrika a Ázie. Nevyhnutelně zde existují konflikty, poněvadž více těchto území usiluje o autokefálii, avšak Cařihrad je považuje za své vlastní podřízené.

Ekumenický patriarchát jako "hlava a centrum" ortodoxie hraje mimo vlastní jurisdikční oblast koordinující úlohu. Ta se nechápe ve smyslu právní kompetence. Kromě toho patriarchát "má právo převzít iniciativu, když se jedná o celocírkevní, "panortodoxní" ("celoortodoxní") záležitosti". /4/ Ortodoxní církev svou skladbou není ani univerzalistická, že by chápala místní církve jako de jure et facto (právně i skutečně), jako podřízené části jedné církve, ani jako pouhý souhrn místních církví, nýbrž jako společenství čtrnácti autokefálních nebo autonomních církví, kdy každá za sebe může vznést nárok být jednou, svatou, katolickou a apoštolskou církví, za předpokladu, že je ve společenství s jinými místními církvemi. Mimo toto společenství víry a lásky, které vyjadřuje hlubokou identitu ortodoxie, neexistuje jedna, svatá, katolická a apoštolská církev.

Nejvyšší autoritu v církvi nemá patriarcha, nýbrž vždy jen společenství církví, reprezentováno nakonec na ekumenickém koncilu. Avšak takový koncil se již od nepaměti nekoná. Je sporné, zda "panortodoxní" konference středověku mohou být považovány za taková, pro celou ortodoxii, závazná grémia (výbory). Nikdy se však nepoužil pojem "ekumenický koncil", poněvadž bylo zřejmé, že není zastoupen celý křesťanský svět, jelikož scházel Západ, a jen celá církev může konat koncily. Podle tohoto názoru se tedy už od církevního starověku žádný koncil nekonal. Od r. 1961 se usilovně pracuje na přípravě koncilu ortodoxních církví. Čtyři "celoortodoxní" konference se věnovaly hledání témat pro takový koncil. V r. 1971 poprvé zasedala přípravná komise, v letech 1976 a 1982 se shromáždila "panortodoxní" předkoncilní konference v Chambesy. Ta pak sestavila katalog témat k jejímu zpracování. Je zřejmé, že cesta k "panortodoxnímu" koncilu bude ještě velmi namáhavá.

Ortodoxní církve nyní žijí ve vnitřně napjatém vztahu, který jim ztěžuje, aby přiměřeně reagovaly na nová znamení doby. Určitá nedůvěra mezi různými církvemi pak ztěžuje společný postup a každé jednotlivé církvi znemožňuje přijmout dalekosáhlá rozhodnutí. Ortodoxie zastává názor, že právě ona by měla reprezentovat starou církev v její neochvějně věrnosti. Nová úprava liturgie, tak, jak ji provedly církve na Západě, by se sotva považovala za potřebnou, ačkoliv už kvůli jejímu časovému rozsahu se mnohdy pocítuje u lidu, že lze i bohoslužbu "prostát". S výjimkou hlavních kostelů, a to o slavnostech, jsou kostely i o nedělích zdaleka nezaplněné.

Ale sotva vyvstane myšlenka, že snad nestačí slavit liturgii na jednom místě, a tím posvěcovat svět, nýbrž že by bylo také potřebné přizvat k sobě i lid, a tak mu umožnit přiměřenou účast. Na druhé straně, liturgická tradice je v lidu zřejmě hlouběji zakotvena, než dopadá její církevní rozsah. Při veškeré sekularizaci, které Řecko v nynější době prožívá, lze přesto zjistit, že např. na Athosu se počet mnichů v posledních dvaceti letech zdvojnásobil, a že jsou to převážně mladí muži, kteří tady hledají nový smysl života.

Teologie, pokud máme na mysli Řeckou církev, je téměř výlučně v rukou laiků. Převážná část kněžstva má sotva teologické vzdělání. V nynější době se v Řecku usiluje o to, aby 40 % kněží povinně absolvovalo studium teologie. Je to cíl, od kterého realita dneška je ještě velmi vzdálená. Důvodem snad je ztrnulé setrvání na zděděných formách, pevně utvořených liturgických textech a obrana proti všemu novému. To má za následek, že mnozí zástupci církve už z pozice svého stavu vzdělání nemohou ani dobré od zlého, pšenici od plev, odlišit. Komu se nedostává kritérií pro rozlišování, drží se pak z nutnosti starého podání, které vydává za věrnost k staré církvi, a tím ji považuje za jedinou zákonitou možnost. Mimoto existuje nyní v Orientě obava, že bude ovlivněna Západem a že převezme jeho zvyky. K tomu se objevuje, a to také v náboženské oblasti, nová hrdost z vlastní tradice či zděděných zvyků, spolu se skepsí vůči západním formám kultury a zejména proti západním církvím.

Vědomí, že jedině ortodoxie představuje neporušeně starou církev, určuje její postavení k ostatním církvím. V ortodoxii existují důležití zástupci pro ekumenické myšlenky. Na druhé straně se však zdá, že je to jen velmi malá skupina teologů a biskupů, kteří se této myšlence otevřeli. Církevní lid a převážná většina kléru nemá pro ekumenismus vesměs porozumění. Jsou zde určité rozdíly, například mezi ruskou církví, která je otevřena pro dialog, a církvi řeckou, která dalekosáhle zredukovala své styky se Západem, v každém případě pokud jde o komunikaci na úřední úrovni a úrovni biskupů. V řecké církvi dokonce převládá pochybnost, zda může být uznán křest udělený v západních církvích. Zástupci teologické fakulty v Athénách vůbec chovají málo zájmu přiznat příslušníkům západní církve křesťanství.

Ortodoxní církve přejímají, s výjimkou církví v diaspoře, charakter církví vlastní země. Ty obdržely svou autokefálii právě tak jako národní církve. Za toto stereotypní stanovisko se nyní málo chce jít. Tak ortodoxie nemá třeba žádné organizované misie. Nebudeme popírat, že za hranicemi národní církve a jiných ortodoxních církví, by mohli být ještě praktizující křesťané, avšak nemůžeme hovořit o živé víře. Téměř nikde v ortodoxních krajích se nenacházejí další početnější křesťanské církve. Zkrátka, neexistuje žádná živá zkušenost, která by rozvířila ekumenickou problematiku. Ortodoxní církve především trpí jinými problémy, než je právě rozdělení církví. Všechny tyto faktory jsou pro ortodoxii často pravým důvodem, proč se ekumenické myšlenky nelze otevřít.

C. Další orientální církve

Vedle ortodoxních církví Východu existuje celá řada dalších církví, které se už v rané křesťanské době oddělily od "Velké církve", a to v souvislosti se spory o pravou formu kristologie, a které zvláště neuznávají Koncil v Chalcedonu. /6/ Proto nejsou s ortodoxními církvemi v církevním společenství. Označení těchto církví není vůbec

jednoznačné, jejich mnohost spíše má naše západní uvažování. Zvláštní význam zaujímají církve nestoriánů, Jakobitů, Arménů, Koptů a etiopská církev. Tyto církve jsou již svým složením, zvláště svým biskupským úřadem, zpřízněny s ortodoxními církvemi, ale také s římsko-katolickou církví. Odlišují se však svým učením o Kristu. Přitom se dá zjistit, že rozdělení církví, ze kterých ony povstaly, byly různě podmíněny více politicky než teologicky a rozdíl v učení neukazují na bezpodmínečně nepřeklenutelné rozdíly ve víře.

Mimořádné postavení zaujímají takzvané sjednocené Východní církve. Mají určitě zaručený církevně ortodoxní původ. Sjednotily se sice s Římem, ale ponechaly si svou vlastní tradici jak v liturgii, tak ve zbožnosti, nebo v církevní správě a teologii. Uprostřed katolické církve představují samostatné rity.

Už ve 12. století se událo sjednocení maronitů, církve, která je nejvíce rozšířena v dnešním Libanonu, v Sýrii a Palestině. Představuje jediný případ, že se církev sjednotila jako celek. Ve všech ostatních uniích se dotyčné církve rozdělily, nebo jen malá skupina se spojila se západním křesťanstvím, a tím se oddělila od své vlastní církve. Nejpočetnější unií je Unie Brest-litevská, uzavřena 1595/96. Díky ní se Bělorusko a Ukrajina někdejšího Polského království připojili k Římu. Většina sjednocení se udála v 16. až v 18. století. Mezi ně patří rovněž Unie Melchitů Antiošského patriarchátu (1724). Kolem r. 1945 náleželo k uniatské Východní církvi celkem asi 10 milionů křesťanů. Některé unie byly pod tlakem a pronásledováním jejich stoupenců zase zrušeny.

Ortodoxní církve spatřují v těchto uniích pokus Vatikánu postavit oltář proti oltáři a biskupa proti biskupovi. V jejich očích představují spíše rozdělení církve, nikoliv sjednocení.

II. REFORMACE V 16. STOLETÍ

V protikladu ke schizmatu Východ/Západ, které se vyvíjelo postupně v průběhu staletí, dají se rozdělení církví v 16. století doložit buď historickými údaji, nebo podepsit jmény. Ve středu přitom stojí jméno: Martin Luther.

A. Církve luteránské reformace

1. Martin Luther

Martin Luther se narodil dne 10. 11. 1483 v Eisleben a tam taktéž dne 18. 2. 1546 zemřel. Byl druhým synem horníka, jenž se dopracoval k jakémusi blahobytu, a tak mohl dát svým synům solidní vzdělání. Martin Luther se dostal r. 1501 na univerzitu do Erfurtu. Vystudoval nejdříve artistickou fakultu, pak začal studovat práva, ale dva měsíce poté vstoupil na základě slibů do kláštera augustiniánů-poustevníků v Erfurtu. V roce 1507 obdržel kněžské svěcení, r. 1512 promoval na doktora teologie a byl pověřen profesurou svatého Písma. Ve velkých přednáškách z let 1513 - 1518 vyzrál jeho teologický názor, že totiž být spravedlivým před Bohem nemůže zapříčinit naše jednání, naše askeze, nýbrž jedině milost. Někdy mezi léty 1514, až začátkem r. 1518, měl takzvaný prožitek ve věži, ve kterém, podle jeho vlastní zprávy, se mu dostalo jako rána osvětlení ohledně ospravedlnění jedině skrze milost. Tehdy nepomyslel na nějakou roztržku s církví. Když však byl poděšen zkušenostmi ve zpovědnici s účinky Tetzela kázání o odpustcích, dne 31. října 1517 předložil teze o odpustcích. Tyto teze si našly široký ohlas. Středem jeho teologického poznání byla ta skutečnost, že Boží spravedlnost není žádná aktivní, trestající, nýbrž pasivní, odpouštějící spravedlnost. Bůh přenáší svou vlastní spravedlnost kvůli Kristu na lidi. Odpověď, kterou Luther nachází na trýznivou otázku: "Jak dostanu milostivého Boha," zní: "Spravedlivý žije z víry." Spravedlnost se tedy neděje skrze lidská díla, nýbrž jedině skrze víru. Nejde o to, co vykonám, nýbrž jedině to, co Kristus pro mně vykonal a co mi Bůh připočte jako spravedlnost, když věřím. Ne já jsem spravedlivý, nýbrž Bůh mě činí spravedlivým, on ospravedlňuje tím, že osvobozuje od viny, a vinu nepřičítá.

Ospravedlnění se dostává skrze víru. Tato víra není primárně (v první řadě) ve smyslu: považuji něco za pravdivou větu, nýbrž je to forma lidské existence, ve které člověk nemá svůj střed a své těžiště v sobě samém, tedy nebuduje na sobě samém, nýbrž na Bohu. Kdo věří, nedůvěřuje svému vlastnímu výkonu, svým dílům, své oběti, získaným odpustkům, nýbrž jedině Bohu, který kvůli Kristu nepřičítá vinu. Víra proto také není nové dílo, snad snadnější pro vykonání než mnohé těžké a tíživé kající cvičení, nýbrž znamená: zřeknutí se toho, že bych doufal ve svá vlastní díla. Díla nejsou špatná, ale nemohou pomoci, nemohou zachránit, nemohou učinit spravedlivým. Budovat na nich by byla nevěra. V tomto učení o ospravedlnění se podle Luthera jedná o bytí nebo nebytí církve a křesťanství. "Stojí-li tento článek, stojí církev, padne-li tento článek, padne církev." /7/

Díky tomuto odhalení Luther pocíťoval, že se stal křesťanem, aniž by měl dojem, že se tím dostal nějak do konfliktu s církví. Ve výměně názorů, které v církvi a říši vyvolaly Lutherovy teze o odpustcích, uvedli jeho protivníci, zejména Jan Eck, druhý motiv do diskuze, totiž otázku po autoritě v církvi. A tento problém v průběhu dalšího jednání stále více a více vstupoval do středu ve výměně názorů. Neomylnost církve nebo jejího úřadu, nýbrž jedině odvolání se na Písmo umožnilo Lutherovi na říšském sněmu ve Wormsu r. 1521 trvat proti církevním i

státním autoritám na tom, že je ochoten odvolat, když mu to vyvrátí z Písma svatého. Chtěl uznat učitelský úřad církve, jen když má za sebou Písmo.

Luther byl vyobcován z církve a postižen říšskou klatbou. Přesto církev prostě nezpochybnil a neodvolal se na čistě osobní individuální víru, na výlučně osobní vztah jednotlivého člověka ke svému Bohu. Něco takového jako křesťan, věřící bez církve se mu jevilo i v situaci exkomunikace nemyslitelné. Tak stanovil základ pro určité křesťanské struktury, vybudoval církevní nouzový řád na panovnicích, kněžích a řeholních osobách, kteří se k němu a k nově vznikajícím obcím připojili. Biskupové zpočátku nebyli na jeho straně, takže nemohl do tohoto nouzového řádu zahrnout biskupský úřad, i když ho nechtěl odstranit. Skutečnost, že Luther založil církevní nouzový řád (Notordnung), dokazuje, že nikterak se nechtěl odloučit od celé církve, a jedině jednotlivce postavit před svého Boha. Přesto v následující době byl bez rozlišení považován za zástupce nebo dokonce zakladatele nekřesťanského subjektivismu a individualismu. Ve svých důsledcích pro ekleziologii Lutherova teologie má nesmírný vliv, zřejmý až do současnosti.

Lutherův protest proti přemocným organizačním formám jeho světa, proti církvi a říši, proti nimž nemohl postavit nic než svou subjektivní jistotu víry, byl v následující době chápán ve smyslu subjektivismu a individualismu, které byly Lutherovi asi ještě cizí. Na počátku jeho myšlení, jak bývá zdůrazňováno, stojí otázka: "Jak dostanu milostivého Boha?" Tím podle tohoto chápání už nestojí v centru myšlení církev jako Tělo Kristovo, nýbrž nezávislé individuum, které nenachází ochranu a jistotu pomocí žádné vnější organizace. Luther zdůraznil vztah mezi věřícím a milostivým Bohem, takže církev v důsledku toho nemá už stejnou váhu.

Toto pojetí bezprostřednosti Boha a jednotlivce nechává úřady církve ustupovat do pozadí. Jednotlivec má tak prý přístup k Bohu i bez zprostředkování skrze církev, jejích kněží a biskupů, papeže. Kromě toho Luther hlásal tezi o jasnosti Písma. Věřící si může sám pro sebe číst Písmo a porozumí mu: V něm bude vnímat Boží slovo jako osobní výzvu. Každý církevní výklad tak stojí jako soukromá četba vždy pod světlem Božího slova a proto s ním nesmí libovolně disponovat. Jednotlivý člověk se může velmi dobře postavit proti církevnímu úřadu, a má pravdu, stojí-li Písmo na jeho straně. Tak byl v každém případě Luther všeobecně chápán, v tomto základním pojetí spočívají dějiny jeho působnosti, i když u samého reformátora se dají nalézt i opačné tendence. /8/

Tato tendence se pak u Luthera stále více vyvíjela a prohlubovala a v následující době výrazněji měla vliv na evangelické církve. Tím zpětně určovala i ráz katolické kritiky reformace. Církev se už nejeví jako ta, která je ustanovena předem bez rozporu, a to i jako organizace, která bezpečně zprostředkovává spásu. V Lutherově interpretaci je spíše chápána jako neviditelná skutečnost. Proto vzniká všude tam, kde existuje ospravedlnění. Uskutečňuje se tam, kde se odehrává pravé předávání svátostí a hlásání evangelia. Církev žije všude tam, kde člověk ve víře dosahuje ospravedlnění. I pro Luthera je toto ospravedlnění vázáno na udělování svátostí a hlásání Božího slova. Nikdo však nemá záruku pro to, že skrze udělení svátostí a hlásání evangelia skutečně víra vzniká, že se děje ospravedlnění, a tím že se stává církví. Církevní struktury jsou i pro Luthera nutné k tomu, aby se toto ospravedlnění umožnilo. Proto je církev dokonce označována jako podmínka nutná ke spáse. Pravá a pravdivá církev je teprve tam, kde se uskutečňuje ve víře toto přijetí. Církev není prvotně dána ve smyslu pevného zřízení s úřady, které by měly zaručovat zprostředkování spásy, nýbrž jako skutečnost, která vyrůstá z uvěřeného přijetí slova. Církev je "creatura verbi", "stvoření slova", ze slova povstává.

2. Luteránské církve

Luther chtěl reformovat církev, nikoli zakládat církev novou. Zhrozil se, když se jeho stoupenci začali označovat jeho jménem a nazývat "luteráni". O toto v žádném případě neusiloval. A přece se z reformy církve vytvořily samostatné luteránské církve. Reformace byla podnětem k církevnímu rozkolu.

Zpočátku byl Luther a jeho stoupenci - navzdory exkomunikaci - ještě toho mínění, že stojí jako dříve i potom v rámci církve. Církevní klatba se jevila více jako přechodné neštěstí, než trvalé rozdělení církví. Dokladem této představy je Augsburské Vyznání z roku 1530. Na říšském sněmu v Augsburgu předložil nakonec Melancton, jenž mluvil místo Luthera, otázku, zda přesvědčení o takové víře, kterou vyznávali nově věřící, se dá ještě udržet v rámci jedné církve. Z tohoto důvodu byla tato přesvědčení o víře zahrnuta do tezí a přednesena v Augsburgu. Tento text byl v následující době označen jako "Augsburské vyznání".

Augsburské vyznání má dvě části. V první části je v 21 člancích předloženo centrum křesťanského poselství, "articuli fidei praecipui". Melancton je přesvědčen, že se v těchto hlavních člancích víry postupuje shodně se starou církví. Soulad s učením staré církve spatřovali reformátoři např. v chápání Boha, dědičného hříchu, Syna Božího, v učení o ospravedlnění, o kazatelském úřadu, o církvi, o svatých Večeří, o zpovědi a pokání, o víře a dobrých skutcích, o službě svatých. I v bodech, které se často označují za rozdělující církve, v učení o ospravedlnění, učení o Večeří, o zpovědi, ve vztahu o víře a skutcích, o významu svatých, v nauce o církvi, se domnívali, že jsou zajedno se "starověrci". Centrum víry, jak se jim zdálo, je společně vypověditelné. Melancton uzavřel první část Augsburské konfese zjištěním: "To je téměř souhrn učení, které se v našich církvích káže a učí k pravému křesťanskému poučení a útěše svědomí, také k nápravě věřících." /9/ Je přesvědčen, že "tota dissensio est de paucis quibusdam abusibus" (celý spor se točí jen kolem několika nepřístojností), které se vloudily. Tyto nepřístojnosti jsou uvedeny až v druhé části Confessio Augustana: Večeře musí být rozdávána pod oběma způsoby, manželský stav kněží odpovídá biblické představě, mše a zpovědi se musejí nově zhodnotit, předpisy o jídle a postní úpravy by si neměly podržet dosavadní význam, který v průběhu staletí dostaly. To platí také o

řeholních slibech a o světské moci biskupů. V těchto bodech musí reforma církve přijít nezbytně, přinejmenším by se měla očekávat tolerance k praxi reformace. V otázkách, které stojí ve středu víry, však existuje soulad s tradičním učením církve, tedy s tradicí církve.

Melanchton položil tedy otázku: Lze věřit tak, jak to činíme my, a zároveň zůstat ve společenství s církví? Na Říšském sněmu v Augsburgu se dostalo Melanchtonovi odpovědi, která ho opravdu zklamala. V "Confutatio" mu bylo ze strany "starověrců" vytknuto v prvním znění více než 400 bludů. Tím jistě neodpověděli přiměřeně na Melanchtonovu otázku. Zklamán touto událostí, škrtnl po Augsburgském sněmu proslulou větou: "v celém sporu se jednalo jen o několik nešvarů". V německém překladu Augsburgských Vyznání už obsažena není. Z hnutí, které se od počátku chápalo jako vnitřní záležitost tradiční církve, se stala nová církev, podmíněna mnoha činiteli vlastní konfese. Augsburgské Vyznání se pro ni stalo základním konfesijním spisem a jím zůstalo dodnes.

Kromě Augsburgského Vyznání se dostaly v luteránství také další spisy mezi spisy vyznání: Melanchtonova Apologie Konfese a prohlášení o moci a vrchnosti papeže, Šmalkaldské články, Lutherův Velký a Malý katechismus, jakož i formule konkordií. Ukazují, jak se ve vznikajícím luteránstvím zápasilo o pravé učení a jak bylo závazně opisováno. Přitom určitě nemají všechny konfesijní spisy stejný význam. Zvláště formule konkordií se považuje za druhořadou, podřadnou. Až dodnes ve většině luteránských církví (alespoň v německé jazykové oblasti) nový farář, jenž má být uveden, skládá však přísahu na "Vyznání", přičemž většinou zůstává otevřeno, které spisy jednotlivě je třeba podřídít tomuto pojmu. Zvláštní důležitost mají v každém případě Augsburgské vyznání a Lutherův Malý katechismus. Uznání těchto obou spisů je např. předpokladem pro přijetí církve do Luteránského Světového svazu. Spisy o Vyznání mají již od svého vzniku a svého dalšího užívání charakter odlišení: zprvu vůči římsko-katolické církvi, pak ovšem také i vzhledem k "blouznivcům". Ti se totiž odvolávali podle Luthera na zvláštní vnuknutí a vedení Ducha svatého a tak považovali vnitřní osvětlení za důležitější než je slovo a svátost. K "blouznivcům" náležejí podle luteránského přesvědčení i tzv. obrazoborci a vůbec všichni, kteří ze svobody křesťana vyvozují bezprostřední politické důsledky, jako tomu bylo např. u Tomáše Müntzera. K "blouznivcům" připočetl Luther ve své Polemice většinou i švýcarské reformátory Zwingliho a Kalvína s jejich stoupenci.

B. Reformované církve

Nezávisle na Lutherovi, avšak obdobně ze stejných příčin, vznikly v jihozápadním Německu a ve Švýcarsku vlastní střediska reformace. Nositeli reformy zde nebyli zeměpáni, kteří totiž rozhodovali ve velkých oblastech, nýbrž města. To přiměřeně odpovídalo politické situaci v těchto krajinách. Tím obdržely místní obce větší samostatnost a dosáhly svého většího významu. Vývoj ukázal, že tzv. independentismus a kongregacionalismus, když každá místní obec získala pro sebe vlastní samostatnost a nezávislost, určovaly ve švýcarských kantonech samotné dějiny reformace. Přesto důležitější města Švýcarska dosáhla pro svůj politický význam a díky vynikajícím reformátorským osobnostem nadregionální význam: Curych skrze Huldreycha a Zwingliho a Ženeva díky Janu Kalvínovi.

1. Huldreych Zwingli

Huldreych, původně Ulrych Zwingli, narozený v roce 1484, byl r. 1506 vysvěcen na kněze a působil od r. 1518 jako lidový kněz při katedrále v Curychu. Toto místo r. 1522 položil, poněvadž se vnitřně odtrhl od papežství a již neměl více ochotu plnit své kněžské povinnosti: konat bohoslužbu mše svaté a udělovat svátosti. Rada města Curychu potom pro něho zřídila místo kazatele. Jeho kázání padlo na úrodnou půdu. Při jedné veřejné disputaci o náboženských otázkách žádal, aby se smělo učit jenom to, co je obsaženo v evangeliu. Zavrhl tedy papežství, mešní oběť, přímlyvy svatých, mnišské řády, celibát, duchovní moc biskupů, neboť toto vše není dosvědčeno Písmem. Po delším Zwingliho naléhání zmizely na příkaz rady města vůbec z kostelů ostatky a obrazy. Nyní se reformátor velmi ostře obrátil proti mši svaté, chápané jako opakování Kristovy oběti Kříže, a proti svátostnému kultu. Na Zelený čtvrtek r. 1525 byla v Curychu poprvé Večeře Páně slavena jako "Díkučinění a opětovná památka Kristova utrpení". Tím započala v Curychu reformace.

Pro Zwingliho myšlení je charakteristický rozpor ducha a smyslů. Bůh je pro něj duch. Kdo se chce k němu povznést, musí všechno smyslové a hmotné nechat za sebou. Obřady mají nanejvýš svůj význam jako pobídka pro prosté lidi, jako výchovný prostředek v předvečer pravého náboženství. Jen duch se může setkat s duchem. Klíčovým slovem pro něho bylo místo Písma: "Co dává život, je Duch, tělo samo nic neznamená" (Jan 6,63). Zwingli šel dokonce i tak daleko, že z kostelů vyloučil jak zpěv, tak také instrumentální hudbu, poněvadž zpívání a provozování hudby, stejně jako obrazy oslovují jen smysly a tak škodí pravé zbožnosti. Tento spiritismus určoval i jeho představu o svátostech. Slavení Večeře může prý mít jen ten smysl, že si člověk v duchu připomíná, co Ježíš pro nás jednou a provždy vykonal. Chápání mše jako oběti považuje za potupu jedné dokonalé oběti Kristovy, za pověru a rouhání se Bohu. Slova ustanovení Večeře pak vykládá symbolicky: "To je mé tělo" je třeba rozumět v tomto smyslu: "to naznačuje mé tělo". Slova Večeře je třeba rozumět zase v tomto smyslu: "To, co vám podávám k

jezení, je symbolem mého, za vás obětovaného, těla, a to, co nyní konám, to máte v budoucnu konat na mou památku." /10/ Večeře je jenom vzpomínková hostina na minulost trvalé Kristovy oběti a kromě toho je svědectvím naší přináležitosti ke Kristu a činným vyznáním obce.

Reformace si našla ve švýcarských krajích velkou oblibu; také Bern se přidal. Kantony Uru však zůstaly nadále katolické. Zwingli zde chtěl rovněž prosadit reformaci. Došlo proto k válce, ve které Curych v bitvě u Kappelu utřil dne 11. října 1531 velkou porážku a sám Zwingli padl jako voják. Městská rada jmenovala za nástupce Zwingliho Heinricha Bullingera.

2. Jan Kalvín

Jan Kalvín, narozený v r. 1509 v Noyon, žil téměř generaci po prvních reformátorech. Než se mu dostalo - podle jeho vlastního svědectví - náhlého obrácení, studoval právní vědy. Tehdy se snad psal rok 1533. Zakoušel, že je Bohem povolán, aby prosadil pravé náboženství, a to proti modlářství současné církve. Kalvín vedl nestálý, těkavý, potulný život, udržoval styky s mnoha reformátory v oblastech Švýcarska a Elssaska. Až v létě r. 1536 přišel do Ženevy. Tam už sice reformace provedena byla, ale všechno šlo "páté přes deváté". Dal se tedy přemluvit, aby zůstal a jako právník aby napsal Řád obce, který by měl sloužit k církevní kázni a důstojnému slavení Večeře. Přísné předpisy Církevního řádu se ovšem Radě města nelíbily. Kalvín byl tedy v r. 1538 vypovězen. Napětí v Ženevě přesto neustále rostlo, takže městská rada byla nucena po dvou letech povolát Kalvína zpět. V listopadu r. 1541 městská rada přijala Kalvínem navržený Církevní řád. Pak následoval Řád bohoslužeb a katechismus. Kalvínův Církevní řád uznává čtyři úřady: pastora, učitele pro náboženské vyučování, jáhna pro službu chudým a nemocným a presbytera čili stařešiny, jimž by kázeň obce podléhala. Dvanáct presbyterů by spolu s pěti až deseti pastory konzistoře tvořilo společenství, které by mělo bdít nad způsobem života členů obce. Každou rodinu by navštěvoval alespoň jednou do roka jeden člen konzistoře. Přestupování církevních pravidel by bylo přesně určeno a pak vzápětí přísně potrestáno. Zákon, který umístil Kalvín do středu svých teologických úvah, nemá smysl člověka pouze usvědčit z hříchu, nýbrž platí jako tzv. svazové nařízení, a tím dává do rukou měřítko, jak by měl pokřtěný žít. "Zákon nám ukazuje cíl, o který máme usilovat, aby každý podle milosti, kterou mu Bůh dal, se neustále snažil a to, aby den co den pokračoval vpřed." /11/ Svou teologii Kalvín vyličil v systematické formě ve svém "Institutio", jehož první vydání nechal vytisknout v roce 1536. Tak byl položen základ pro švýcarskou národní církev, která byla založena v roce 1566. Kalvín zemřel krátce před touto událostí (1564). Při své smrti tak mohl pohlížet na zajištěné životní dílo.

3. Vývojové linie reformované tradice

Reformovaný protestantismus předložil hned od počátku své jasné formule vyznání. Kalvín přišel s "Ženevským katechismem" (1541/1545) a s "Institutio Religionis Christianae" (1536, 1559). Toto vyznání pak následovaly další národy. Francouzští protestanté předali králi v roce 1559 "Confessio Gallicana". Podobná vyznání se nacházejí ve Skotsku (John Knox), v Belgii a v Holandsku. Pro německou oblast se stal závazným "Heidelbergský katechismus" (1563). Kurfiřt Friedrich III. se rovněž přiklonil ke kalvinismu, avšak nechtěl Ženevský katechismus převzít, neboť by to znamenalo veřejné odloučení od Augsburského vyznání, a tím by pozbyl právní ochranu, kterou požívali stoupenci tohoto Augsburského vyznání. Dal tedy zhotovit vlastní spis, totiž "Heidelbergský katechismus", v němž se zříká jakékoliv polemiky proti luteránskému učení o Večeři, a přitom nepřijal kalvínské učení o předurčení (predestinaci). Na prosby kurfiřta, jenž se přes tyto snahy dostal do říšsko-právních obtíží, poslal Bullinger z Curychu Vyznání víry, které bylo v r. 1566 uznáno za celošvýcarské Vyznání, "Confessio Helvetica posterior". Toto Vyznání se potom stalo směrnicí pro švýcarskou národní církev a také za jejími hranicemi pro reformované obce. V protikladu k luteránství neexistuje přesto v reformované tradici žádné uzavřené, všestranně uznané, Vyznání. Jednotlivá vyznání vykazují mezi sebou rozdíly.

Ekumenická myšlenka od reformovaného protestantismu přijala důležité podněty. Základní teologické usměrnění ukazuje v mnohém ohledu na syntézi mezi různými stanovisky. Nalézt kompromis je jakoby této tradici již vložen do kolébky. Švýcarská reformace nadále žila ve městech, tedy v obcích místní církve. Kalvín trpěl tolerancí mezi různými místními církvemi ve své mnohotvárnosti, zatímco v místě samém odchylky od pravého učení nestrpěl. Tím se měla tato tradice stát úrodnou půdou pro vznik nových církevních skupin. Zároveň zde byl položen základ pro obraz jednoty, který by mohl dále rozvinout zájem o ekumenické hnutí: Jednota jako jednota v místě, zatímco mezi místními církvemi jsou zcela možné rozdíly. Z Kalvínovy tradice vyrostl zejména v Anglii požadavek, že by se jednotlivým obcím mělo věnovat více pozornosti než církvi univerzální. Tato žádost vyvrcholila v požadavku Roberta Brownea: "každá obec (congregatio) měla mít naprostou nezávislost a vlastní zákonitost, a tak by byla zodpovědná jedině Kristu." /13/ Browne odmítal státní dozor a nadřazené organizační formy. Když Browne v Anglii takovou obec založil, musel přehnout před státním zásahem do Holandska. Odtamtud se plavil pověstnou lodí "Mayflower" do Severní Ameriky. Zde založil v roce 1620 tzv. "Otce poutníky", první kongregacionalistické obce. Z těchto hnutí severoamerických kongregacionalistů a presbyteriánů, kteří se vlastně nakonec odvozují ze samotné švýcarské reformace, vzešel právě ve 20. století důležitý podnět pro ekumenickou myšlenku.

Jednota reformace v 16. století ztroskotala především na rozdílu v učení o Večeři. Od 1. až 4. října 1529 disputoval Luther a Melancton na jedné straně, Zwingli a Oekoimpad na straně druhé o rozdělovacích otázkách, a to s cílem zřítit společenství reformačního hnutí. I přes mnohé pochybnosti se nakonec mohli ve všech sporných bodech sjednotit, nikoliv však v otázce po reálné přítomnosti. O tom, "zda je hmotně přítomné pravé tělo a pravá krev v chlebě a víně", se nakonec dohodnout nemohli. Aby nadřazenost Boha nade vším hmotným nezpochybnila příp. i skutečnou přítomnost Těla a Krve ve svátosti, a tak aby se nevydala na pospas, vzaly oba směry reformace na sebe úkol, že ani v tomto bodě reformační jednotu nevypovědí.

Skutečnost, že vedle sebe žily jak luteránské, tak i reformační církve a obce na témže území, přivádělo zvláště v konfesijně smíšeném Německu vždy znovu k napětím, které bylo třeba porůznu řešit také již z politických důvodů. Tento protiklad mezi oběma tradicemi protestantismu se od doby pietismu a osvícenství jeví jako bezvýznamný. Schleiermacher napsal ve svém "Učení o víře" (1821), že se mu zdá, jako by již "neexistovala žádná rozdělovací dogmatická stěna mezi oběma církevními společenstvími". Proto mohl vypracovat svou dogmatiku "podle zásad evangelické církve". /14/ Na tomto dogmatickém základu mohla být v 19. století uzavřena celá řada zdařilých unií. Známa je zvláště staropruská unie, dnes nazývána "Evangelická církev Unie" (EKU).

V těchto všech, jako i dalších uniích setrval problém, že v závazných spisech vyznání se pořád nachází slavnostní odsouzení jiných církví. V EKU se zděděná Vyznání velkoryse obešla. Obě tradice Vyznání zůstala stát vedle sebe a vyšlo se z toho, že lze unést tyto rozdíly v duchu umírněnosti a oboustranné vlídnosti. Konfesijní stav obcí se udržel tak, že vedle sebe stály zároveň reformační i luteránské spisy vyznání, při čemž žádná vůbec nebyla zavázána, aby převzala vyznání cizí. Společenství církve by se mělo zakládat na "evangeliu, dosvědčeném v těchto vyznáních", které je považováno za nedotknutelnou základnu pro učení a práci ve společenství církve. Různé reformační církve, jak je patrné, totéž evangelium dosvědčují.

Ve všech uniích 19. století se dá zjistit určitá indiference vůči zděděným naukovým rozdílům. Bylo zapotřebí vytvářet jednotu vůbec, a to částečně i pod vnějším tlakem, a proto se otázky po jinak odstíněném naukovém vyznání považovaly za překonané nebo vedlejší. A zase naopak se vždy vytvářely jako protiopatření vůči unii nové skupiny, vycházející většinou z luteránských buditelských hnutí, které se z důvodu svého svědomí bránily myšlence unie, neboť v ní neviděly uchováno Vyznání. Tak se spojily v "staroluteránské" obce.

Mezi tradičními luteránskými, reformovanými a unijními církvemi a obcemi uvnitř německého protestantismu vždy docházelo k těžkostem, a to především v otázkách vzájemného připuštění k hlásání slova, ke správě svátosti, a ve společenství ve Večeři Páně. Tyto problémy měly být urovnány v tzv. "Lvovské konkordii", ve které se v protikladu k uniím 19. století Vyznání vzaly vážně a snažily se je vzájemně smířit.

C. Protestantismus v době dvou Německých států

Protestantismus se tedy přeorganizoval v zemské církve. Každá zemská církev je samostatná a své zájmy řídí podle vlastní zodpovědnosti. To platí především pro její Vyznání. Obě církve vykazují organizační rozdíly. Přesto se dají zjistit i společné rysy. Ústava a organizace zemské církve se zakládá na obcích. Zde rozhoduje zvolené obecní představenstvo (Obecní církevní rada) a farář. Na vyšší úrovni, superintendentury, kraje církvi, regionu, představuje církev superintendent, děkan, prelát spolu se synodou kraje. Mnohé zemské církve zahrnují dohromady v sobě krajské církve ve vizitační okresy nebo-li proboštství. Nejvyšší rozhodovací moc na úrovni zemských církví mají synody, které jsou voleny obcemi, jejíž většinu tvoří **neteologičtí** členové. Synody určují Zemský církevní úřad neboli konzistoř, jako správní orgány, a také biskupa, nebo pokud církve nezavedly biskupský úřad, předsedu či prezidenta církvi, který dbá na podobné úkoly. Biskupskému úřadu připadá, fakticky víc než v teorii, klíčové postavení. Biskup dbá na duchovní vedení obcí a farářů, a kromě toho má centrální postavení v církevní správě. V luteránských církvích je mimoto volen zpravidla na doživotí.

Zemské církve se dne 13. července 1948 spojily v Evangelickou církev Německa (EKD). K ní náleželo původně třináct luteránských, dvě reformované a dvanáct unijních církví. V červnu r. 1969 byl ustaven "Svaz evangelických církví v NDR". K němu náležely tři luteránské a pět unijních církví. EKD byla od této doby omezena pouze na území Spolkové republiky Německa. Podle Základního řádu z r. 1948 EKD není církví s vlastním jednotným Vyznáním, nýbrž "Svazem luteránských, reformovaných a unijních církví", v němž "se zviditelňuje existující společenství německého evangelického křesťanství". /15/ Orgány EKD jsou: synoda, Církevní konference a Rada. Synoda má 120 členů, z nichž 100 vysílají synody Zemských církví, 20 povolává Rada. Synoda svolává každý šestý rok spolu s Církevní konferencí Radu. Vlastním orgánem EKD je Církevní konference, v níž všechny členské církve jsou zastoupeny jedním členem. Vedení EKD má Rada, kterou tvoří pět luteránských, pět unijních a dva reformované členové a předseda synody. EKD zastupuje členské církve na veřejnosti před státem a společností nebo také v ekumenické spolupráci. Stará se o velká církevní díla a obce v zahraničí, dává podněty v celocírkevních otázkách, radí se se zemskými církvemi nebo podporuje výměnu zkušeností. Není však nadřazena zemským církvím. V otázkách vyznání, hlásání, bohoslužby rozhodují samostatně Zemské církve. Přesto však EKD je víc než jenom účelovým svazem, spíše se chápe jako "církev nacházející se ve vývoji", z níž začleněné zemské církve nemohou jen tak vystoupit nějakým výpovědním prohlášením". /16/

Obdobně totéž platí o Svazu evangelických církví NDR. Není žádnou církví, nýbrž svazem samostatných církví. Chápe se však jako cesta k církví. V rámci EKD a Svazu se sloučily církve, které jsou svým vyznáním stejné nebo alespoň zpřízněné. Významné postavení zde měla "Sjednocená evangelicko-luteránská církev Německa" (VELKD) ("Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands"), k níž náležela většina luteránských zemských církví. Mezi sebou měly plné společenství slova a Večeře. V NDR se však Evangelicko-luteránská církev v Thuringen, Evangelická církev v Sasku a Evangelicko-luteránská církev v Meklenburgu spojily jako luteránské církve, a tak vytvořily vlastní VELKD pro oblast NDR. Avšak v roce 1987 se rozhodly vzdát se vlastního života a vstoupily do Svazu.

Kromě VELKD je nejdůležitějším sloučením "Arnoldhainská konference", ve které se organizovaly především reformované a unijní církve. Byla založena v roce 1967 v Evangelické Akademii v Arnoldshainu, kde už roku 1957 byly schváleny "Arnoldhainské teze" o společenství Večeře, které tehdy měly umožnit společenství Večeře mezi církvemi EKD. Církve sloučené v Arnoldhainské konferenci praktikovaly mezi sebou plné společenství slova a společenství Večeře, a pozvaly jiné církve EKD, aby se k tomu připojily. Církve VELKD zpočátku pozvání nepřijaly. Teprve díky Lvovské konkordii zde byl umožněn nový krok. Tato Konkordie měla plnou platnost pro církve Svazu evangelických církví v NDR.

D. Anglikánské církevní společenství

Anglikanismus není vůbec jenom církví v Anglii. Mnohem více jsou anglikáni světově rozšířeným církevním společenstvím, které se rozšířilo převážně pomocí misijí v někdejším britském společenství národů (Commonwealth). Ekumenické hnutí bylo rovněž anglikánským společenstvím inspirováno.

1. Dějiny anglikánské církve

/17/ O anglikánské církvi se zpravidla ví to, že její historické kořeny sahají k sňatkovým ambicím krále Jindřicha VIII. To je sice pravda, ale přesto velmi zkráceno. Manželství Jindřich VIII. s Kateřinou Aragonskou, o jehož rozloučení neboli anulaci (prohlášení o neplatnosti) se tehdy jednalo, bylo z hlediska církevně právního krajně problematické. Kateřina byla totiž provdána za Jindřichova zemřelého bratra, a to platilo ve středověku jako překážka manželství. Jak dalece je známo, že Jindřich VIII. byl první, který byl papežem dispensován od této překážky, a sám si kladl otázku, zda tato dispens byla vůbec platná, nebo zda manželství bylo pro tuto překážku neplatné, je otázka další.

Král neměl žádného mužského potomka. Tím bylo ořeseno nejen jeho vlastní životní dílo jako vládnoucího panovníka, nýbrž i pokoj a jistota celého národa, neboť byla ohrožena kontinuita a stabilita vlády. Kromě toho se chtěl oženit s dvorní dámou Annou Boleynovou. V tento stav požádal král papeže, aby jím prohlásil jeho manželství za neplatné. Neusiloval tedy o rozvod, jak se obecně často tvrdí, nýbrž chtěl dosáhnout církevně právního prohlášení o neplatnosti. Toto papež odepřel.

Nyní si král vzpomenu, že tuto otázku vůbec nemusí dávat do Říma, že naopak nejvyšší církevní soud jeho vlastní země je kompetentní a může i písemně potvrdit neplatnost. A skutečně, právní situace mezi Římem a Anglií byla již delší dobou sporná a vztahy byly napjaté. Ústřední římské církevní právo a vládnoucí zemské právo si protiřečily v mnohých bodech. Trvalé střety mezi světským a církevním soudnictvím činily právní stav překerním, nejistým a trapným. Právní nejistoty totiž byly na denním pořádku. V této situaci, ale jistě také pod aktuálním přáním bezprostřední svatby, vydal král r. 1533 prohlášení, ve kterém byly podstatně omezeny možnosti na odvolání se do Říma. Samotné soudy v jeho zemi byly prohlášeny za kompetentní, a ty označily ještě téhož roku Jindřichovo manželství s Kateřinou Aragonskou za neplatné a právě existující manželství s Annou Boleynovou za platné.

O rok později parlament vydal tzv. "Act of Supremacy", ve které král je pro církve v Anglii označován jako jediná a nejvyšší hlava země ("the only supreme head in earth of the Church of England"). Ani toto ještě neznamenovalo rozkol církve, nýbrž se zachovávala jakási tradice středověké církve, kdy králové byli samozřejmě považováni za hlavu křesťanství a vykonávali jurisdikční moc, jako bylo třeba i jmenování biskupů. Svým způsobem chtěl Jindřich tímto postupem zkoncovat s trvalou právní nejistotou vzhledem ke konkurujícím právním systémům. Konkrétní přání sňatku však propůjčilo celé záležitosti přirozeně dodatečnou dynamiku. Tak začne král na biskupech požadovat přísahu na Supremační akt. Odmítnutí bylo považováno jako velezrada a bylo trestáno smrtí. Nejznámější obětí byly v r. 1535 biskup John Fisher, jenž stačil ještě ve vězení být povýšen na kardinála, a kancléř lordů, Thomas More. V těchto konfliktních letech, kdy v Anglii dlouho převládal po léta nahromaděný protirímský postoj, pronikaly z pevniny v zesílené míře reformní ideje. Ty od počátku ovlivnily kritiku řeholního stavu a klášterů. Přitom se však spojoval tento reformační názor, že mnišství neodpovídá Novému zákonu, zároveň s hrabivostí krále. Mezi r. 1535 až 1540 byly zrušeny všechny kláštery, nadace, bratrstva a podpurná věnování a převedeny tak do vlastnictví státu. Tímto pochopitelně král nacházel velkou podporu u biskupů.

Po smrti Jindřich VIII. se anglické církevní dějiny nacházely v různě střídavé situaci. Za vlády nezletilého krále Eduarda VI. (1547-1553) se bez zábran prosazovaly reformační ideje. Anglie se rovněž stala útočištěm pro

pronásledované protestanty. Radikální reformační síly nabyly vrchu. Nástupcem Eduarda se stala Marie, dcera Jindřicha VIII. a Kateřiny Aragonské. Zbožňovala svou matku, jakož i římskou církev a snažila se tak reformaci zastavit, ba zvrátit. Přitom se nelekala ani násilí. Cranmer, dřívější arcibiskup z Canterbury, byl třeba jednou z obětí. Tento postup vynesl královně nejen titul "Katolická", ale i "Krvavá". - Po Marii pak jako královna následovala Alžběta I. Přivedla zemi zase k reformaci, jenže se už neuplatňovaly radikální praktiky, nýbrž o věcech rozhodovali umírnění reformátoři. Snažila se zachovávat střed mezi katolicismem a puritanismem. To se jí neustále dařilo až do doby, kdy byla r. 1570 exkomunikována papežskou bulou. Zároveň však, a to se pro další dobu stalo osudným, papež zbavil její podřízené přísahy věrnosti a poslušnost vůči ní postavil pod trest exkomunikace. Pro královnu platil od nynějška každý katolík za potenciálního velezrádce. Zřejmě se bála také o svůj život. V alumních, vychovaných v anglické koleji v Římě, "koleji mučedníků", kteří se vyznačovali velmi odvážným vyznavačstvím, viděla zapřísáhlé nepřátele jejího života a anglické církve. Jako odpověď na papežskou bulu vypuklo v Anglii pronásledování katolíků.

Od středověku si papežové nárokovali právo sesazovat krále. Papež prý má z titulu božského práva (iure divino) plnou moc odejmout světským panovníkům jejich moc. Pokud se on nepodřídí a zůstane nadále v úřadě, nechť platí za usurpátora a krutovládce, jenž se už nemůže odvolávat na božské ustanovení. To se pak spojilo s učením, že je dovoleno zavraždit tyрана: sesazený král je tedy tyran, který smí být zavražděn jako nespravedlivý vládce. Vzhledem k poměrům v Anglii se tento argument ukázal jako velmi nebezpečná zbraň. Králové Anglie tímto postupem papežů byli přímo nuceni se Říma odřeknout a tím potlačit samotnou identitu katolíků, pokud by nechtěli uznat v jeho zemi panovníkovu moc. Všechny pozdější pokusy králů o zajištění si loajality u svých katolických podřízených tím, že by žádali přísahu věrnosti, byly zmařeny. Přísaha, požadovaná králi, obsahovala, že papež nemá právo sesazovat krále; podpis pod takovéto prohlášení byl ze strany Říma postaven pod trest exkomunikace.

Anglické církevní dějiny sice nevykazují žádné náboženské války, jako třeba byla Třicetiletá válka v Německu, ale přesto se velmi dobře hemží krutými postupy proti "zavřzeným", totiž jinak věřícím. I Řím zde zřejmě jednal neosvíceně! V Anglii pak platil každý katolík jako zapřísáhaný nepřítel státu. Krutá pronásledování, pod kterými trpěli katolíci, nebyla náhodná. Takzvané "Prachové spiknutí", v němž roku 1605 chtěli katolíci vyhodit do povětří parlament spolu s králem, je jenom vrcholem řady podobných případů. Pro anglickou mentalitu se stal odpor vůči všemu římskému v průběhu staletí samozřejmostí. "No popery" je široce rozšířený základní postoj. A tak papež Urban VIII. dospěl k výsledku, že právě "papežové, jeho předchůdci, jsou ti, kdo zavinili ztrátu Anglie". /18/ Trvalo velmi dlouho, než se tento postoj v Anglii poněkud uvolnil. Konečně nové smýšlení nastalo teprve v 19. století. V Oxfordském hnutí to byl především pozdější konvertita John Newman, jenž se pokusil obnovit církevní život vědeckou a pastorační činností a znovu vyzvedl tradičně katolické prvky v církvi Anglie, s jejichž pomocí by bylo možné formovat nové a živé obce. Poprvé od doby zrušení klášterů Jindřichem VIII. povstaly tehdy v anglikánské církvi zase řády a náboženské společnosti.

2. Konfesionální charakter

Pro konfesionální identitu anglikanismu mají rozhodující význam dvě díla, obě pocházejí z reformační práce krále Jindřicha VIII. a Tomáše Cranmera, arcibiskupa z Canterbury: "Book of Common Prayer" a "Třicet devět článků". Tomáš Cranmer už jako student v Cambridge měl přístup k reformačním myšlenkám v Německu. Později během svým cest navazoval osobní styky s vícero reformátory. V r. 1532 byl jmenován Jindřichem VIII. arcibiskupem z Canterbury, a sice se svolením papeže.

V této funkci se Cranmer snažil doopravdy otvírat Písmo svaté lidu. Vytvořil lekcionář v mateřské řeči a současně začal pracovat na "Knize obecných modliteb" ("Book of Common Prayer"). Šlo o souhrn mešní knihy, knihy obřadu pro udělování svátostí a breviáře k použití lidu. V této modlitební knize usiloval o to, aby lidé pomocí anglického jazyka, své mateřštiny, měli přístup jak k církevní Modlitbě hodinek, tak k některým žalmům, nebo při latinské modlitbě Liturgických hodinek vůbec mohli sledovat text. Cranmer se stal autorem mešní pobožnosti v anglickém jazyku, kterou se lid mohl modlit během mše. Také zde mohl sáhnout k dřívějším pracím. Při vytváření liturgie ho vedle dvě zásady: srozumitelnost a biblická orientace. Obřady se konaly jednoduše, četba svatých byla omezena.

Za Jindřicha VIII., jenž smýšlel vesměs konzervativně, neměl Cranmer s touto namáhavě vykonanou prací velký úspěch. Král soukromou četbu Písma lidu zakazoval. To platilo také o liturgii v anglickém jazyku. Za Eduarda VI., v jehož vladařské radě měl Cranmer vlivné postavení, své reformní dílo pak provádět mohl. "Act of Uniformity" odstranil v roce 1549 římský obřad a učinil závaznou "Book of Common Prayer". První vydání této nyní úřední liturgické knihy bylo poměrně ještě konzervativní. Naproti tomu vydání druhé z r. 1552 bylo již výrazně pod vlivem Kalvína. Ve slavení mše se nyní úzkostlivě přesně vyhýbalo myšlence na oběť. Zdůraznění povahy Hostiny a zpochybnění reálné přítomnosti bylo prokládáno později připojenými rubrikami.

Pod směrodatným vlivem Cranmerovým bylo formulováno i učení anglické církve. "Čtyřicet dva článků víry", které Cranmer v roce 1553 formuloval, se stalo základnou pro v roce 1571 parlamentem odhlasovaných a dodnes závazných "třicet devět článků" anglikánské církve. Mohou být spolu s knihou "Book of Common Prayer" považovány za anglikánské Vyznání. Obrací se sice proti zlořádům tehdejší doby, ale jsou často málo přesné. Porůznu není zřejmé, zda se nějaká výpověď obrací proti nějakému zlořádu nebo proti samotnému učení. Dají se zde zjistit vlivy jednak Luthera, Augsburského Vyznání, jednak i Kalvína. Porůznu výpovědi zůstávají dost

konzervativní. Tak především v třístupňovém úřadu, který rozlišuje postavení biskupa, kněze a jáhna. Celkově si anglikánská teologie a církevní řád uchovaly svůj smysl pro tradici. Jednalo se podle zásady: "Nic nedefinovat, co sám Bůh nedefinoval v Písmě svatém, ale také v církvi nic neměnit, co bezprostředně neodporuje Božímu slovu." Proto v Anglii nebylo třeba nějaké obrazoborectví, které otřásalo reformace na pevnině.

Přimknutí se ke zděděným strukturám se ukazuje třeba v tom, že se zvláště podržela kontinuita úřadu. V protikladu k jiným církvím reformace, si tím anglikanismus uchoval poslušnost v třístupňovému dělení na církevní úřad biskupa, kněze a jáhna. Při svěcení Matěje Parkera, Cranmerova nástupce na biskupském stolci v Canterbury, se dbalo na to, aby dva ze čtyř konsekrujících biskupů byli vysvěceni za biskupy ještě za doby Jindřicha VIII. Nepřerušená apoštolská poslušnost takto neměla v žádném případě být zpochybněna. Tato poslušnost úřadu je až dodnes konstitutivní pro anglikánskou církev. V tomto bodě anglikanismus chce být v souladu s ortodoxními církvemi, s církví římskou- a starokatolickou.

V pohledu na protestantské křesťanství, které si neuchovalo tyto struktury úřadu, neboť s ním se člověk cítí ve víře zajedno, vyvstal tím problém, jak je třeba posuzovat církev bez této hierarchické struktury, tedy bez biskupského úřadu. Na tuto otázku se dávají v anglikánské oblasti převážně tři různé odpovědi: Částečně se zastává názor, že biskupský úřad náleží k podstatě církve. Proto nejsou evangelické církve z tohoto důvodu uznávány za církve v plném smyslu slova, poněvadž tento úřad nemají. Jiné směry říkají, že hierarchická struktura náleží k plnosti církve ("plenum esse"). Proto jako podmínku pro církevní společenství stanoví zavedení biskupského úřadu. Unie s nebiskupskými církvemi totiž předpokládá zpravidla reordinaci biskupských neordinovaných nositelů úřadu. Třetí skupina spatřuje v úřadech jáhna, kněze nebo biskupa jen dobrou organizační formu církve ("bene esse"), které se sice v anglikánských církvích nelze vzdát, avšak nelze jí také urgovat pro všechny církve. /19/ Zde se již nežádá, aby při přijetí unie i jiné církve musely přijat tuto organizační formu; osvědčila se jen pro anglikánskou církev.

Tato diference, v otázce pro církev bezpochyby rozhodující, ukazuje, že v anglikanismu mohou být a jsou zcela různé, navzájem si odporující názory, i když jde o centrální otázky. Ve vnitroanglikánské oblasti jsou tyto rozdíly shrnuty pod pojem "comprehensiveness". Toto slovo se dá obtížně přeložit. Vyjadřuje, že se anglikanismu chápe v širokém obsahu a mnohotvárně. "Comprehensiveness" tedy dovede pohromadě udržet různé směry a vzájemně je sbližovat v jediné církvi. "High Church", "Low Church" a "Broad Church" žijí pod jednou církevní střešou. Tato označení pocházejí ještě z doby, kdy bylo možno přímo vyčíst třídní rozdíly při návštěvě bohoslužby.

"High Church" ("Horní církev"), k ní především náležel společensky "establishment", tedy horní vrstva. Tam hraje bohoslužba a liturgie velkou roli. Úřad patří podle jejího názoru k podstatě církve. Bohoslužba "High Church" se dá sotva odlišit od liturgické podoby římsko-katolické bohoslužby. Dnes je tento směr vesměs označován za anglokatolický. Na druhé straně stojí "Low Church". Má zřetelný puritánský ráz. Puritanismus, s nímž se musela anglická církev vypořádávat od doby královny Alžběty I., a který chce podle reformované tradice očistit církev od všech nebiblických prvků a obřadů, měl značný vliv. Zde zase existuje jen minimum liturgie. Místo toho tento proud zahrnuje rozmanité intenzivní iniciativy v oblasti sociální. Toto křídlo církve především oslovovalo dělnictvo v Anglii. Liberální duch je v něm velmi rozšířen, teoretické výpovědi a formulace víry pak ustupují zřejmě do pozadí, až za praktické hledisko. "Broad Church" nestojí mezi oběma druhými skupinami. Vychází spíše z pokusu 19. století proniknout tradiční církevností a křesťanskostí vědeckým duchem přítomnosti. Neanglokatolické proudy jsou nyní zpravidla shrnuty pod označením "evangelikální" nebo "liberální". Avšak většina věřících se chápe prostě jako "anglikáni", aniž by se připočítávali k některému z křídel.

Tyto tři skupiny vůbec nevytvářejí nějakou pevnou církevní organizaci. Kontrasty mezi nimi jsou spíše pozvolné a plynulé, člověk nenáleží ani k jedné z těchto církví, nýbrž v jedné konkrétní obci může prožívat jak tradiční bohoslužbu se všemi liturgickými slavnostmi, tak v jiné farnosti zase puritánské slavení, které je již důsledně osvobozeno od všech zvláštních okázalostí a ceremonií, a v jejímž středu jednoznačně stojí výzva k sociálnímu jednání. "Comprehensiveness" zahrnuje a smiřuje obojí. Anglikánská církev je tím zvyklá žít s názory, teologickými míněními a základními pojetími, které i v podstatných a centrálních otázkách si vzájemně odporují. Takto anglikanismus vytváří něco jako vnitrocírkevní ekumenismus.

3. Ekumenické zaměření

Anglikánské církevní společenství je rodina církví, které se zvláště rozšířily v oblastech britského společenství národů díky misijím. Definice katechismu z r. 1967 stanoví: "Anglikánské církevní společenství (Anglican Communion) je rodina církví uvnitř univerzální Kristovy církve; zachovává apoštolské učení a strukturu (order) a stojí navzájem v plném svátostném společenství s biskupskými sídly jako je Canterbury a York."

Nejdůležitější orgán, který představuje a uskutečňuje jednotu světově rozšířeného "anglican communion", je "Lamberthova Konference". Přibližně asi jednou za deset let se shromáždí biskupové anglikánských církví v úředním sídle arcibiskupa v Canterbury, v Lamberthově paláci. První takové setkání se konalo již v roce 1867. Tyto konference nechtějí být podle svého sebecpání ani koncilem ve smyslu římsko - katolické církve, ani synodou reformačního původu. Chápu se spíše tak, jak to bylo opsáno při přizvání k první konferenci, shromážděním k výměně zkušeností a k projednání společných problémů. Přes toto právní omezení mají Lamberthovy konference rozhodující vliv na vývoj anglikánského společenství, jak na sklonku 19. století a ve století dvacátém. Slouží především jednotě uvnitř anglikánského společenství. Vzhledem k jejich mnohotvárnosti znovu vyvstával problém, jak zajistit jednotu různých anglikánských církví a kde tkví její hranice.

Vyzvána touto otázkou, Lamberthova konference vyjmenovala již v roce 1888 podmínky, které vyžaduje anglikánské církevní společenství pro jednotu církve: Uznání, že 1. Písmo svaté obsahuje všechno nutné ke spáse, 2. Nicejské vyznání je dostatečným vyznáním víry, 3. křest a Večeře Páně jsou jako svátosti Kristem samým ustanovené, 4. "historický biskupský úřad" podle přizpůsobení potřebám různých území a národů, je nutný. Tyto čtyři body jsou známe pod pojmem "Lambeth Quadrilateral". Od této doby představuje pro anglikánské církve východisko ke všem sjednocujícím snahám. Lamberthova konference r. 1920 rozšířila tento Quadrilateral a dala upřesnění, když společně přijala Apostolicum jako alternativní křestní vyznání. Apoštolský úřad v apoštolské posloupnosti byl opsán jako "úřad, který je uznáván každou částí církve, nejen té, která spočívá na vnitřním volání Ducha, nýbrž na příkazu Kristově a autoritě celého Těla (Kristova). /20/ Se všemi církvemi, které vyznávají tyto čtyři body, je anglikánské společenství zajedno, a proto s nimi může usilovat o unii.

V Quadrilateralu našly ekumenické tendence anglikánské církve svůj domov. Ekumenický duch je již patrný od doby reformační. Už Cranmer pozval všechny reformátory kontinentu do Anglie. Tam je prý člověk ve své víře bezpečný a svobodný, tam se může dorozumět ve všech sporných bodech, tam lze vytvářet společenství všech církví, které uznávají Písmo svaté jako výchozí normu.

Již od doby Alžběty I. stojí anglikanismus ve středu mezi katolicismem na jedné straně a puritanismem, tedy radikální reformací, na straně druhé. Anglikánská církev se chápala jako "via media", jako střední cesta mezi Římem a radikálními reformátory. Puritánská hnutí vždy setrvala na svých pozicích, avšak občas, a to je druhá stránka věci, se osamostatnila a založila pak vlastní společenství. Anglikánské společenství se nepovažuje jako jediné pravé církve, nýbrž jako "rodina církví uvnitř univerzální církve Kristovy". Vůbec neupírá jiným církvím jejich církevnost, totiž že jsou církví. V oxfordském hnutí 19. století byla tato myšlenka formulována pomocí tzv. "teorie větve" (Branch-teorie): Církev je sice navenek rozdělena, ale její neviditelná jednota nadále trvá. Různé církve jsou větve jediného stromu, neboť vyrostly z kmene staré církve. Rozmanitost větví neodporuje jednotě stromu. Mnohost a další rozlišenost učení pak jednotu církve neruší. V přejímání historického biskupského úřadu se anglikánské společenství považuje za součást tradice staré církve, v souladu s Římem a ortodoxií. Ve zdůrazňování Písma jako usměrňující normy se naproti tomu spojuje především s protestantskými církvemi. Tak přejímá anglikánská církev ve smyslu svého sebepochopení ráz spojovacího mostu mezi katolickou, ortodoxními a reformátorskými církvemi. Tuto ekumenickou zodpovědnost nese velmi vážně.

Šlo o závažný milník pro vznik moderního ekumenického hnutí, když v r. 1888 Lamberthova konference vydala výzvu k celému křesťanství k novému sjednocení církví (Appeal to all Christian People) s Quadrilateralem. Zástupci anglikánských církví byli vůdčími ekumenického hnutí. Styky mezi anglikánskými církvemi a ortodoxií jsou staré, od roku asi 1600 se odehrávají na oficiálním základě. V dějinách, které přináší změny, v nichž zvláště odštěpené skupiny vždy působily rušivě, byl především projednáván problém úřadu a přípuštění k Eucharistii, aniž by se dospělo k jejímu výraznějšímu zlomu. Zvláště intenzivně se vedly od počátku 20. století rozhovory v Severní Americe, kde na jednom prostoru blízko sebe žila episkopální církev (Episcopal Church) s ortodoxními církvemi. Obě strany tak mohly ze zkušenosti vypožorovat život druhé církve. Od r. 1920 se zúčastnili zástupci ortodoxní církve Lamberthovy konference jako hosté. Anglikánské pokusy o vzájemnou hlubší komunikaci již ovšem byly téměř bez výjimky zamítnuty. Anglikánská svěcení přesto byla některými ortodoxními církvemi uznána. Překážkou, která stojí proti sblížení ortodoxních a anglikánů, je Comprehensiveness, která dovoluje zastávat taková stanoviska, která jsou pro ortodoxní církve nepřijatelná. Obdobně společenství anglikánské církve se švédskými luterány, kteří si podrželi biskupský úřad, je překážkou.

V předešlých letech a desíletích se děly různé pokusy o překonání rozštěpení mezi anglikány a společenstvím, které se vyvinulo z puritánského křídla. Mezi nejdůležitější rozhovor lze přitom započít pokus o unii s metodisty, jakož i "Covenants", na němž se zúčastnili nakonec ještě další čtyři církve. Oba pokusy o vytvoření unie však nakonec ztroskotaly. Rozhodujícím důvodem byl ohled na Řím a ortodoxii. Vystala totiž obava, že sjednocení s církvemi, jejichž původ spadá až do puritánské tradice, i tehdy, pokud by tyto církve byly ochotny převzít biskupský úřad, by citelně omezily vztah ke starým církvím, pro které biskupské ustanovení je podstatné.

III. STAROKATOLICISMUS

A. K dějinám

Církev starokatolická vznikla jako kritika na římský katolicismus tak, jak se v 19. století oficiálně vyvíjel a jak se prezentoval na Prvním vatikánském koncilu v letech 1869/70 svými dogmaty o univerzálním primátu a neomylnosti papeže. Jako reakce na výzvy dozrívajícího osvícenství, totiž jeho kritiky náboženství, církve a křesťanství vůbec byly z Říma obecně připomínky současné doby příkře zamítnuty. Docházelo ke stále razantnějšímu a systematictějšímu odsuzování nových snah jak v teologické, náboženské a kulturní oblasti, tak i na poli přírodních věd, techniky a medicíny. Zvláštní význam měla několikerá odsouzení politických požadavků pro přijetí demokracie, svobody tisku a svědomí a svobody náboženské. Proti těmto proudům úřední postoj církve propagoval staré zděděné řády a hodnoty. Ve filozoficko-teologické oblasti šlo třeba o středověkou scholastiku. V

politice se hájil zděděný řád s jeho tradičními autoritami, které byly představovány jako od Boha chtěné. Jako hráz proti modernímu smýšlení jako rozkladně vnímaným ideám svobody, měly svým způsobem posloužit i dogmata I. Vatikána.

Je známo, že tehdejší oficiální vývoj římského katolicismu a zvláště průběh koncilu byl ze všech stran pozorován se starostí. Také převážná většina německých biskupů, náležejících ke koncilním otcům, se vyslovila proti vyhlášení dogmatu o papežské neomylnosti a před ukončením koncilu odcestovala, aby tím dosvědčila své odmítnutí. Nejostřejší kritika přicházela právě od Ignáce von Döllingera, mnichovského církevního historika. Spatřoval v koncilním usnesení zpochybnění a porušení starého řádu církve, který byl - podle něho - především vymezen biskupským úřadem. Papežským univerzálním primátem by mohli být biskupové vyňati ze svého nezřeknutelného postavení v církvi. Nyní prý totiž papež se stává bezprostředním biskupem každé jednotlivé diecéze, a tím jako by byli diecézní biskupové sesazeni. Ti mohou vykonávat nanejvýš ještě funkci papežského komisaře, který se ozdobí pouze biskupskými odznaky. Ve skutečnosti však všechna práva odevzdali již absolutně vládnoucímu papeži.

Také definici o papežské neomylnosti Döllinger označuje jako odklon od praxe staré církve: Nyní již prý není nejvyšším kritériem víry apoštolské podání, totiž tradice staré církve, nýbrž jedině to, co se papeži právě teď vymane jako nový článek víry, a co on může, aniž by se celé církve otázel, předepsat k závaznému věření. Döllinger měl dojem, že rozhodnutím I. Vatikána se církev římská odloučila od svého základu, tedy od víry apoštolů. Tím přestala být církví Kréda. /22/

V této souvislosti nám nepůjde o to, abychom přezkoumávali, zda Döllinger měl v této kritice pravdu či nikoliv. Jistě, jeho obava se nesplnila v tom, že se nyní nad církví snese nepřetržitá záplava neomylně označených prohlášení a výpovědí, povýšených na dogmata, která nenajdou v Písmě svatém ani v tradici svou oporu.

Koncilní dogmata jednoduše nepotvrdila ani názor extrémních přívrženců papeže, nýbrž je v mnohém ohledu právě modifikovala a upravila tak, že neomylnost byla vázána jenom na velmi úzké podmínky. Na straně druhé byla dogmata ještě tak formulována, že se nikterak nedal vyloučit výklad ve smyslu Döllingerových obav. Odtud se jeho protest jeví docela pochopitelný.

Döllinger byl pro svou kritiku na Prvém vatikánském koncilu dubnu r. 1871 vyloučen z církve. I několik dalších jeho stoupenců propadlo církevním trestům. Když laikům, kteří proti dogmatům protestovali, byly odmítány svátosti nebo církevní pohřeb, povstala z počátečního hnutí, které se cítilo být ještě jakoby uvnitř katolické církve, téměř neodvratně vlastní církev. Döllinger se rozhodně obrátil proti tomu, aby vybudoval obce s vlastní duchovní správou a úřady. To by znamenalo podle jeho přesvědčení postavit oltář proti oltáři, a tím církev rozštěpit. Požadoval však v nutném případě poskytnout duchovní pomoc těm, kteří protestovali proti koncilu a jímž oficiální církev své služby poskytnout odmítala. V posledku chtěl tuto duchovní činnost omezit jenom na případy v nebezpečí smrti. /23/

Inspirované hnutí však jeho rady neuposlechlo, a proto si hledalo vlastní napojení na biskupskou posloupnost. Poněvadž se ke starokatolickému hnutí žádný biskup nepřipojil, byl zvolen jiný kandidát: Josef Hubert Reinkens, jenž byl na biskupa vysvěcen Hermannem Heykampem, biskupem od Říma odloučené církve v Utrechtu. Biskupská posloupnost v úřadě tedy byla bezpochyby zaručena. Biskup Reinkens byl Římem nepřímo exkomunikován. Tím nastalo to, co Döllinger předvídal a před čím varoval. Vznikl církevní rozkol a dějiny obou církví začaly mít svůj rozdělený a vlastní život.

Díly napojení na církev v Utrechtu získalo starokatolické hnutí společenství s vícero církvemi, které měly biskupské ustanovení a přitom již byly odloučeny od Říma. V roce 1889 se sloučily v tzv. "Utrechtskou unii". Kromě církve v Utrechtu, která povstala ze schizmatu, který se datuje k době rozporů kolem jansenismu, k ní dále náležejí Církev starokatolická v Německu, Rakousku a v Československu, křesťansko-katolická církev ve Švýcarsku, která také povstala z reakce na události kolem Prvního vatikánského koncilu, Polská národní církev v Americe a v Polsku, jakož s jistými omezeními i Filipínská církev.

B. Konfesionální charakter

Jak už jméno samo označuje, církev starokatolická chce nepřerušeně nést nadále uspořádání a učení staré církve. To se projevuje obzvlášť v tom, že se zastává biskupského založení. I papeže by chtěli uznat, ovšem jen v takové formě, jak se jeho úřad představuje ve staré církvi, ne však ve stylu papežství I. Vatikána. Letité tradice katolicismu však byly podrženy. Chtěla pouze odstranit její "nejhorší zlořády": vybírání mešního stipendia, odpustky, výstřelky v úctě svatých. Příkázání o postu a zdrženlivosti bylo ponecháno osobnímu rozhodnutí. Rovněž tak i soukromé zpovědi, které v následné době byly téměř docela zatlačeny obecními kajícími pobožnostmi do pozadí. Směrodatnými se naopak staly liturgické reformy, zastavující používání mateřské řeči. Diskuse o celibátu uvedla starokatolickou církev do těžké vnitřní krize. V roce 1879 byl celibát postaven na bázi dobrovolnosti. To vedlo k tomu, že se v následující době klérus starokatolické církve většinou rekrutoval z kněží, kteří kvůli závazku celibátu opustili církev katolickou.

Na počátku starokatolického hnutí ovšem stojí myšlenka jednoty křesťanů! Na kongresu starokatolíků v Kolíně v září r. 1872 byla ustanovena komise, která se měla pokusit ve vědecké práci zpracovat naukové rozdíly, které církve dělily, a nahradit je pokud možno takovými výpověďmi víry, které by byly přijatelné pro všechny křesťanské

církve. Kromě toho se komise měla postarat o to, aby myšlenka církevní jednoty nejen v okruhu církevního vedení, nýbrž především v samotném křesťanském lidu nabyla života. /24/ Konkrétním výsledkem této unijní komise, jejímž předsedou se stal sám Döllinger, byly bonnské unijní konference z let 1874 a 1875. Jsou považovány za nejdůležitější ekumenické rozhovory 19. století. Vedle starokatolíků se jich zúčastnili v první řadě anglikáni a ortodoxní, zatímco protestanté byli zastoupeni s rozpaky a římsí katolíci přirozeně vůbec ne. I přes dalekosáhlý souhlas dokonce v otázce "Filioque", zúčastnění církevní představitelé se nakonec neodvážili výrazněji dát souhlas k dosaženým výsledkům, takže snahy zpočátku zůstaly bez hmatatelného výsledku. Starokatolíci si přesto udrželi snahu usilovat o jednotu křesťanů. Jednání o dosažení unie s anglikánským společenstvím byla úspěšná. Rozhovory s ortodoxními církvemi nadále trvají. Po II. Vatikánu nastala i pro starokatolickou církev možnost zase navázat styky i s římskou církví. Početně nevelká, stala se církev starokatolická nezanedbatelnou hybnou silou ekumenické myšlenky, a to obzvláště díky svým publikacím, třeba v církvích, které mají biskupské ustanovení. Avšak i evangelické církve s ní udržují živé styky. Starokatolickým studentům teologie byly katolické fakulty uzavřeny a vlastní teologické ústavy nepostačovaly, takže mnozí budoucí duchovní správci dostali své teologické vzdělání na fakultách evangelických. Tímto se starokatolická teologie podstatně inspirovala protestantismem.

IV. SVOBODNÉ CÍRKVE

Kromě jmenovaných církví existují ještě různé další takzvané "svobodné církve". Vyznačují se především tím, že jsou co do počtu svých členů poměrně malé, v každém případě alespoň v Evropě. Pojem "svobodná církev" více naznačuje, že jejich členové k nim náležejí ze svého svobodného rozhodnutí, že do nich nevrostli skrze narození nebo křest, který přijali jako dítě, nýbrž vstoupili ve svobodném a osobním rozhodnutí jako dospělí nebo povahově stabilní. Svobodná církev se tedy konstituovala jako protiklad vzhledem k lidové církvi nebo "církvi dorostenců". Prototypem těchto Svobodných církví jsou skupiny pokřtěných, které se vytvořily v reformační době především v kalvinisticky orientovaném Holandsku, jako jsou mennoniti a baptisté. Kalvínská tradice se svými zdůrazňováním smyslu pro svobodu jednotlivých obcí, vycházela jako misie především ze Skotska a Holandska, počínajíc s "Poutními otcí" v Severní Americe, a tak vedla k založení mnohých nezávislých obcí (kongregacionalismus, presbyterialismus). Tyto církve zdůrazňují samostatnost všech obcí, takže - s výjimkou závaznosti Písma - pro ně neexistuje jiný společný závazek.

Jiný typ svobodných církví, na které lze toto slovo přenést jen v přeneseném smyslu, vznikl z rozporu proti státnímu a zemskému církevnictví nebo na základě nových náboženských zkušeností a duchovních proudů, které ve velkých církvích nenacházely žádné místo. V těchto společenstvích byl křest dětí ponechán, tím zůstaly "dorosteneckou církví", ale své stoupence shromažďovali v kontroverzi s velikými církvemi. Tak se z anglikanismu vymanil methodismus. Vyrostl z náboženského a sociálního obrozeneckého hnutí 18. století. Ač se z anglikánské státní církve odloučilo, mezitím už zase usilovalo s anglikánským společenstvím o sjednocení.

V Německu se vytvořila pod duchovní iniciativou hraběte Zinzendorfa v 18. století tzv. "Ochranovská bratrská obec", která se vyznačuje pietistickým buditelským hnutím. Svobodné církve také povstaly porůznu z opozice proti církevním uniím (staroluteránské církve). K tomuto typu církví je třeba připočítat i starokatolické církve. K svobodným církvím se dále počítají církve národní, které vznikaly s odmítáním papežství a ve zdůrazňování národní samostatnosti či nezávislosti na římském katolicismu; částečně se připojily k Utrechtské unii.

Svobodné církve se zpravidla nechápou jako jediná možná forma církevního a křesťanského sdružování. U národních církví je to zřejmé, ale i většina jiných církví svobodných vychází z přesvědčení, že kromě nich mohou existovat i jiná oprávněná církevní společenství, a podle toho také již se další utvořily. Proto jsou svobodné církve většinou ekumenicky otevřené. To je pořád ještě odlišuje od sekt, které věří, že jen ony vlastní pravdu a odmítají styky navenek nebo chtějí působit pouze misionářsky. V různých sektách se ovšem pociťuje jakási tíseň k otevření navenek. Přejít mezi sektou a svobodnou církví se tím projevuje jako plynulý.

V. KATOLICKÁ CÍRKEV A PROBLÉM JEDNOTY V KŘESŤANSKÉM SVĚTĚ

Tato studie je psána z katolického hlediska. Proto je tato církev jmenována až naposled. Pokud přitom mluvíme o "katolické církvi", tím nezpochybujeme v žádném jiném vyznání katolicitu, která je vesměs podstatným znakem církve. Jako byla řeč o "evangelické" a "ortodoxní církvi", aniž bychom tím už předem odpírali jiným církvím jejich pravověrnost a věrnost Evangelium, tak i zde by měl pojem "katolický" najít své pozitivní zhodnocení, i když ne výlučně. Alternativní výraz "římsko-katolický" je trochu zdlouhavý, a tak se zdá, že se i v tomto kontextu příliš nevhodně zdůrazňuje ona "římskost".

Nechceme se pokoušet líčit katolickou církev samu o sobě. Mnohá hlediska, o kterých by se mělo jednat, již byla jmenována při pohledu na dějiny jiných církví. Obsahově budou některá význačná hlediska, která vyznačují katolické sebepojetí, projednávána v soustavnějších úvahách ve čtvrté části této knihy. Zde vyzvedneme pouze

jedno hledisko, totiž postoj katolické církve k ekumenické myšlence. Pro oficiální katolicismus 19. a ještě více ve 20. století byl ekumenismus sotva výraznějším problémem. Římská církev vycházela z toho, že je církví Ježíše Krista. Poněvadž církev může existovat jen jedna, nekatolíky bylo zapotřebí teologicky chápat jako odpadlé členy církve. Jednota tím již byla dána. Proto vlastně nikde nevázla a cíl, který by se třeba teprve měl uskutečnit, byl jednou provždy uskutečněn v římsko-katolické církvi, přičemž poslušnost vůči papeži hrála centrální roli. Nekatolíci platí za odpadlíky od pravé církve. Oni by byli ti, kteří by se museli právě obrátit a navrátit se do otcovského domu, který jednou tak neblaze opustili. Rozmanitě sice bylo požadováno, že se tento otcovský dům musí lépe představit a že je potřebné jej i lépe připravit na přivítání, aby ztracení synové mohli snadněji nalézt zpáteční cestu. Avšak jednota církve, která se vyznává v Krédu, neplatila jako společně váznoucí dluh, nýbrž jako ta, která už je v římsko-katolické církvi uskutečněna. Katolická, celá církev v tomto smyslu zahrnuje celek světa, a tím konečně i sám ekumenismus. Proto ona sama mohla pro sebe konat ekumenické koncily. Když se totiž všichni římsko-katolíci biskupové shromáždí kolem papeže, je zde reprezentována ve své celistvosti. Nic jí vlastně neschází. Skutečnost, že se jí mnozí odřekli, se jí teologicky nedotýkalo ani ji neomezovalo. Její učení je platné pro všechny, kteří se chtějí označovat jako křesťané. Její zákony zavazují všechny křesťany, i když se Říma zřekli, nanejvýš že by je sám zákon od toho dispensoval. Zkrátka: Církev je totožná s církví římsko-katolickou. Vedle ní existují jen heretici a schismatici.

Navzdory této teologicky základní pozici se katolická církev ani oficiálně s tímto rozdělením nesmířila. /25/ Od doby papeže Lva XIII. (1878-1903) rozhodně o něčem takovém jako o "katolickém ekumenismu" lze mluvit. Tento papež v celé řadě svých encyklik problém rozdělení církve pojmenoval a toho lítoval. Přitom se vyvaroval toho, aby označoval křesťany, kteří se v dobré víře odloučili od katolické církve, za heretiky a schismaticy. Po ukončení zmatků kolem antimodernismu, které vyznačovaly pontifikát papeže Pia X. (1903-1914) a stěží umožňovaly ekumenickou otevřenost, usiloval jak papež Benedikt XV. (1914-1922), tak i Pius XI. (1922-1939) o opatrné otevření, které ovšem v první řadě směřovalo k ortodoxním církvím a k anglikánům. V r. 1917 byl v Římě založen Orientální ústav. Na podnět papeže Pia XI. zřídil benediktinský klášter v Chevetogne a v Niederaltaich oddělení, která žijí ortodoxní zbožností i liturgií a věnují se studiu této tradice. Tento papež také vydal ekumenický program, který není dodnes předstižen: "Pro znovusjednocení je především nutné, abychom se navzájem poznali a milovali. Je nutné, aby jeden druhého poznal. Když již tolik pokusů o znovusjednocení ztroskotalo, je třeba uvést z veliké části jako příčinu tu skutečnost, že doposud jeden druhého dostatečně nepoznal. Vládou-li na obou stranách předsudky, pak tyto musejí padnout." /26/ V této cestě opatrného otvírání pokračoval i papež Pius XII. (1939-1958).

Ve všech těchto snahách můžeme zjistit, že byly primárně zaměřeny na Východ. Byly neseny naděje, že se ekumenická problematika dá vyřešit unijemí, v nichž by se části ortodoxních církví připojily k Římu. Jednota se měla dosáhnout podle tohoto modelu: Byla chápána jako návrat do Říma, který by nemusel vylučovat svou jistou samostatnost. Ekumenické hnutí v užším smyslu, které se začalo od roku 1910 systematictější koncipovat, bylo naproti tomu spíše chápáno jako snaha o shromáždění reformátorských církví, a tím navození touhy pro návrat do Říma. Tato forma ekumenismu nemohla najít žádnou jinou podporu, než na katolické straně. Když americká delegace v Římě předala úřední pozvání k účasti na první mezinárodní konferenci pro víru a církevní řád (Faith and Order), dostala dne 1. května 1919 od papeže Benedikta XV. odpověď: "Názor Vatikánu je ten, že všechna ostatní vyznání se oddělila od Římské církve, která pochází přímo od Krista. Řím proto nemůže jít k nim. Je na nich samých, aby se vrátili do lůna římské církve." /27/

Všem katolíkům byla zakázána účast na světové Konferenci pro víru a ústavu církve v Lausanne v r. 1927. V encyklice "Mortalium animos" v lednu 1928 papež Pius XI. vytyčil katolické zásady pro jednotu ve víře a přitom ekumenické hnutí odsoudil. Papež jmenuje jeho zástupce "pankřesťany". V tom se snad zrcadlil deset let předtím užívaný výraz "všekřesťanský", což však je třeba chápat zřejmě v znehodnocujícím smyslu, a dalo by se přeložit "křesťané celého světa" ("Allerwelts-christen"). Ti jsou ostře kritizováni: Konají "před početným posluchačstvem konference, shromáždění a přednášky, k nimž zvou všechny bez rozdílu k rozhovoru: pohany všeho druhu i křesťany, a nakonec i ty, kteří neblahým způsobem odpadli od Krista nebo jeho božskou přirozenost a jeho božské poslání rozhořčeně a tvrdohlavě potírají." /28/ A dále: "Když lze takto nalézt i mnoho nekatolíků, kteří hlasitě velejí bratrské společenství v Kristu Ježíši, nenalezne se ani jeden jediný, jemuž by napadlo se podříditi učení a vedení zástupce Ježíše Krista a ho poslouchat? Přitom však tito ujišťují, že chtějí rádi jednat s Římskou církví při zachování rovnoprávnosti, tzn. jako plně stejnoprávní strany. Ale o jednom není žádné pochybnosti: Kdyby došlo k společným rozhovorům, pak by oni jednali jen s tím úmyslem, aby nebyli donuceni snad v závěrečné dohodě ustoupit od názorů, které ještě i dnes jdou důvodem, aby mohli zůstat jako bloudící ovce mimo pravý Kristův ovčinec. Při tomto stavu věci je jasné, že ani Apoštolský stolec se nemůže nějakým způsobem účastnit jejich konferencí, ani katolíkům nemůže být nějakým způsobem dovoleno, aby tyto pokusy podporovali nebo na nich spolupracovali. Kdyby tak učinili, sjednávali by platnost falešnému křesťanskému náboženství, které je zásadně odlišné od církve Kristovy. Můžeme připustit, což by byla přece velká bezbožnost, aby se pravda, a to Bohem zjevená pravda, stala předmětem jednání?" Tento postoj Říma k ekumenickému hnutí zůstával v podstatě nezměněn po celá další desetiletí. Ještě papež Pius XII. prohlásil v encyklice "Mystici Corporis" ze dne 29. června 1943: "K údům církve se však mají vpravdě počítat jen ti, kteří přijali koupel znovuzrození, hlásí se k pravé víře a ani sami se ke svému neštěstí neodloučili od spojitosti s Tělem, ani nebyli vyloučeni od něho pro velké omyly právoplatnou církevní vrchností... Proto, kdo se zdráhá poslechnout církve, má být považován podle příkazu Pána za pohana a veřejného hříšníka. Z toho důvodu nemohou ti, kteří jsou ve víře nebo ve vedení od sebe oddělení, žít v tomto

jednom těle a z jeho jednoho božského Ducha." /30/ Takové hodnocení ne římsko-katolického křesťanství dává na srozuměnou, že katolíkům je zakázána účast na ekumenických setkáních. Tento zákaz byl obnoven ještě v r. 1948 ku příležitosti založení Ekumenické Rady církví. Navzdory těmto úředním zákazům existovaly neformální styky, především v Holandsku, Německu, Belgii a ve Francii. /31/ Světové týdny modliteb za jednotu křesťanů, spojené se jménem Paul Couturier a r. 1944 v Berlíně popraveném Maxem Josefem Metzgerem, šířily tyto myšlenky daleko i v obcích. Zvláště ve válečných letech ve spojení se zkušenostmi církevního boje spojovaly křesťany za hranicemi všech vyznání. Zaslouží si zvlášť jmenovat hnutí Una Sancta. Avšak všechny tyto snahy byly neseny představou, že zásadní změna dané situace je nemyslitelná. Pracovalo se zde podle ekumenického hesla: "contra spem sperare" (doutat proti vši naději).

Avšak už čtyři měsíce po smrti papeže Pia XII. nastal obrat. Papež Jan XXIII. ve zcela jiném způsobu než jako "přechodný papež", jak se myslelo zpočátku, ohlásil během světové oktávy modliteb v roce 1959 ekumenický koncil. Působilo to dojmem, že papež zpočátku myslel na koncil unijní. Tak to stálo i v oficiálním tiskovém sdělení o vyhlášení koncilu, že "koncil podle úmyslu papeže nemá sloužit jen ke vzdělání Božího lidu, nýbrž zároveň chce být pozváním odloučeným společenstvím ke hledání jednoty, po které dnes touží tolik duší ze všech končin světa". A několik dní později papež znovu potvrdil svůj úmysl: "My nechceme vyhledávat, kdo měl pravdu a kdo ne. Zodpovědnost je rozdělená. Chceme jen říci: Sejděme se a učinme konec rozdělení."

Oslovené církve reagovaly zpočátku zdrženlivě. Přesto mnohé poslaly na pozvání Sekretariátu pro jednotu své úřední pozorovatele, a také ortodoxní církve, jimž, jak se zdá, platilo v první řadě papežovo pozvání. Pozorovatelé sice mluvit v koncilní aule nemohli, to nebylo možné ani katolickým teologům koncilním. Ale mohli důležitým způsobem spoluúčinkovat na poradách a dávat podněty.

Už v přípravě koncilu zřídil papež v květnu r. 1960 Sekretariát pro jednotu křesťanů. Za předsedu byl povolán kardinál Augustin Bea, jako sekretář byl ustanoven Hollanďan Johannes Willebrands, jenž po smrti kardinála Bei v roce 1969 jej v tomto úřadě jako předsedy vystřídal.

Během koncilu Sekretariát pro jednotu především pracoval na třech dekretech. Z jeho iniciativy byly vyhotoveny: Dekret o ekumenismu, Prohlášení o náboženské svobodě a o vztahu k nekřesťanským náboženstvím, který především objasňuje postoj k židovství. Kromě toho Sekretariát pro jednotu měl za úkol prostudovat a propracovat ostatní Prohlášení a Konstituce ohledně jejich ekumenického obsahu a s příslušnými komisemi se radit o ekumenických otázkách. Významná byla třeba intervence Sekretariátu pro jednotu proti jednomu návrhu k dogmatické konstituci o Zjevení, který v důsledku toho byl papežem ztažen, poněvadž by zatížil ekumenickou diskusi. Ekumenismus byl, a to lze i dodatečně zjistit, doprovázející ideou koncilu.

Postoj katolické církve k otázce ekumenismu se díky koncilu zásadně změnil. Několik dokladů k tomu: V Návrhu k dogmatické konstituci O církvi ještě stálo: Církev je katolická církev, řízena římským veleknězem a biskupy ve společenství s ním. /33/ V konečném textu zní tato formulace: "Tato církev... je uskutečněna v katolické církvi." Na místo "je" (est) nastoupilo: "uskutečněna v" (subsistit). Tento rozdíl je závažnější, než se při první čtení jeví. Pokud vyšel návrh ještě z výlučné představy o identifikaci církve Kristovy s římsko-katolickou církví ("je"), pak nyní pouze říká, že v katolické církvi je uskutečněna církev Kristova, což si pro sebe nárokuje každá církev. S tím totiž není spojena už žádná výlučnost. "Uskutečněna v" připouští, že mimo její strukturu se dají nalézt i další a mnohotvárné prvky posvěcení a pravdy. /34/ Tímto "nepatrným" jazykovým posunem, jak ostatně také poznamenaly první komentující zaujatá stanoviska, "se stal postoj římské církve otevřený pro možný vývoj, a to v nedozírném dopadu". /35/

O křesťanech, kteří dříve byli označováni jako schizmatici a heretici, hovoří dekret O ekumenismu s velkou úctou: Lidem, "kteří se nyní narodili v takových společenstvích a v nich dosáhli víry v Krista, se nesmí klást za vinu odloučení - katolická církev je pokládá za bratry, a to v úctě a lásce... Skrze víru jsou ve křtu ospravedlněni a začleněni do Krista, proto jim patří čestné jméno křesťana, a právem jsou uznáváni od katolické církve jako bratři a sestry v Pánu". /36/

V dalším rozvedení výše citovaného místa, kde se ještě mluvilo o "prvcích" církve mimo samou církev katolickou, označil ekumenický dekret společenství, odloučené od Říma, jako "církve". "K tomu přistupuje, že některé, ba dokonce mnohé a významné prvky nebo hodnoty, z nichž vesměs církev je budována a získává svůj život, mohou existovat i mimo viditelné hranice katolické církve: psané Boží slovo, život v milosti, víra, naděje a láska či jiné vnitřní dary Ducha svatého... Také četné liturgické události křesťanského náboženství se u odloučených bratří vykonávají, a to různým způsobem vždy podle rozmanitého ustanovení každé církve, a společenství mohou bezpochyby skutečně plodit život v milosti, a proto musejí být považovány jako vhodné prostředky pro přístup ke společenství spásy. Také tyto odloučené církve a společnosti, i přes své nedostatky, které na nich podle naší víry ulpívají, nejsou nijak bezvýznamné a bez důležitého sepětí s tajemstvím spásy. Neboť Duch Kristův pokládal za vhodné, aby je použil jako prostředky spásy" (č. 3). Je zřejmé, že před sebou máme zcela změněný pohled na neřímsko-katolické křesťany. Pokud ještě v roce 1943 byli označováni jako "pohané a veřejní hříšníci", jsou nyní jejich církve a církevní společenství, asi 20 let později, označovány jako "prostředky spásy". Jestliže encyklika "Mortalium animos" z roku 1928 ještě spatřuje v unijním úsilí vznikajícího ekumenického hnutí "velkou bezbožnost", tak najednou nyní můžeme slyšet: "S radostí posvátný koncil pozoruje, že účast katolických věřících na ekumenickém díle den ze dne roste, a doporučuje ji všem biskupům na celé Zemi, aby ji horlivě podporovali a moudře vedli" (č. 4).

Při vyličení praktických možností ekumenismu koncil říká: "Při srovnávání učení mezi sebou se nemá zapomenout, že existuje pořadí neboli "hierarchie" pravd uvnitř katolického učení, a to vždy podle různého druhu jeho

souvislosti se základem křesťanské víry" (č. 11). Je tedy zcela možné, že církve, když se usilují o Krista, v centru své víry se sebou už souhlasí, i když v méně centrálních otázkách pořád ještě vládnu rozdíly. Encyklika "Mortalium animos" odmítala vůbec jakýkoliv takový způsob uvažování. Papež Pius XI. tehdy napsal: "Kromě toho je naprosto nepřipustné, aby se v oblasti pravd víry činil rozdíl mezi takzvanými "základními" a "nezákladními" pravdami víry, jak to zástupci "ekumenického hnutí" zavedli... Proto se musejí všichni opravdoví Kristovi přívrženci, například přesně silou téže víry, věnovat dogmatu o Neposkvrněném početí Matky Boží Marie stejně jako tajemství Nejsvětější Trojice, a nesmějí třeba Vtělení našeho Pána věřit jinak než neomylnosti učitelského úřadu papeže." /37/ Kdo takové texty srovnává a představí si, že oba byly předloženy v několika málo desetiletích s velkou závazností v katolické církvi, ten bude odporovat každému, kdo by chtěl na základě zklamání nad některými dílčími nepřívznými zvraty v oblasti ekumenismu věc samu odbýt jako beznadějnou a i přes veškeré snahy nesmyslnou.

Po koncilu se obzvlášť pro ekumenismus důležitými staly události na úrovni diecéze a potom také regionální synody. To například platilo i pro "Společnou synodu biskupství Spolkové republiky Německa", která se konala v letech 1971 až 1975 ve Würzburgu: rozhodnutí, které bylo učiněno pro ekumenické pojetí otázky jako obecnou perspektivu (vyhlídku do budoucna) vůbec. /38/ Synoda předložila také mnohé další úvahy, pravidla a podněty pro přímá ekumenická jednání na regionální úrovni. /39/ Tímto základním pravidlem bylo vysloveno a programově požadováno to rozhodující a pro ekumenismus podstatné. Člověk si navykl, že si církve právě teď utvářejí svůj vlastní život. Existují kontakty, mnohá společenství, ba i společné bohoslužby, ale to se pořád někomu může jevit jako výjimka, jakoby normální způsob jednání se odehrával odděleně, společné úsilí jako by bylo výjimkou. Synoda nyní žádá, aby se to pozměnilo. Východiskem ke změně smýšlení má být samozřejmě pospolitost, a to tam, kde je to jenom trochu možné; oddělení by mělo být výjimkou. Vztah pravidla a výjimky má být tedy obrácený.

I přes tato směrodatná prohlášení koncilu a synod každý ví, kdo pozorně sleduje ekumenickou situaci, že pořád nevládne pouze sluneční zář. V důsledku koncilu Sekretariát pro jednotu v Římě vydal směrnice více. /40/ (Pastorální synoda jurisdikčních krajů Berlínské biskupské konference (1972-1975) vždy věnovala pozornost uskutečňování koncilních usnesení v ekumenických záležitostech). O nich se mnohdy říká, že ono nadšení, které se neslo koncilem, nyní odrážejí stěží jen polovičatě. Je prý zřetelněji odevšad slyšet více napomínání k opatrnosti než ochotu k odvážnějšímu kroku. Jiná římská prohlášení a výnosy nebo napomenutí několika ordinariátů a biskupských konferencí vzbudily dojem, že proces sjednocování je jakoby třeba více brzdit nežli podporovat. Zvlášť obtížně se ukazuje problém eucharistického společenství křesťanů různého vyznání. To má jistě mnoho důvodů: především starost, že by se jednota mohla dosáhnout jen skrze ztrátu. Mnohá nadšení, která zašla příliš daleko, nebyla realistická. Stala se zklamáním. A právě zklamání naděje snadno mohou vést k rezignaci, lhostejnosti či k nekontrolovanému aktivismu, který pak vyvolává nová zpětná, tedy ustupující prohlášení.

Oficiálně však má dnes ekumenismus v katolické oblasti velmi vysokou vážnost. V neposlední řadě to dokládají papežské promluvy. Na druhé straně, jak se může zdát, tato vůle nachází svou podobu k jednotě jen v poměrně málo konkrétních, snad malých a pouze počátečních krůčcích. I tam, kde by se tyto konkretizace daly očekávat, nabývají na platnosti takové úpravy, které svědčí jen o málo pocitované ekumenické vůli nebo které dokonce zpochybňují i samotné dosažené pozitivní výsledky. To bylo v každém případě patrné v prohlášení ke společenství Eucharistie, dále v případě omezení ekumenických bohoslužeb o nedělích, o nepřipouštění katolíků, kteří žijí v manželství různého vyznání k některým církevním povoláním atd. Neposloužilo by to určitě k vývoji plnější ekumenické situace, kdybychom chtěli zamlčet i zklamání, která se na mnohých místech šíří. Na druhé straně se ovšem nesmějí přehlížet ani ty pokračující oficiální podněty, které jsou ekumenické otázky věrné, jako je například obsah "Nejmenších ekumenických požadavků". /41/ Ty přijaly i další jiné církve. V každém případě musíme z pohledu na dějiny mluvit o bouřlivém rozvoji ekumenického myšlení v katolické církvi, máme-li před sebou jenom historický rámec od konce padesátých let. Co se totiž v méně než dvaceti nebo třiceti letech ukázalo možným, vylučuje negativní úsudek, že by katolická církev byla neochotná povznést se nad mnohé, co se dnes jeví jako omezující, a neusilovala pokračovat ve sjednocení.

ODKAZY:

/1/ K. Lübeck, Die christlichen Kirchen des Orients, München 1911, 15.

/2/ I. Ortiz de Urbina, Nazãa und Konstantinopol (dějiny ekumenických koncilů, sv. I), Mainz 1964, 244.

/3/ W. de Vries, Die getrennten Kirchen des Ostens, ve: K. Algermissen (vyd.), Konfessions - Kunde, Paderborn 1969, 169.

/4/ V. Istevidis, Orthodoxe Kirchen, v: Ökumene-Lexikon, odst. 908-916, zde 908.

/5/ ??

/6/ Srv. W. de Vries, Die getrennten Kirchen des Ostens, ve: K. Alegermissen (vydav.), Konfessionskunde, Paderborn 1969, 86-147.

/7/ Výmarské vydání 40 II. 352,3.

/8/ Viz k tomu: P. Neuner - F. Schöger, Luthers These von der Klarheit der Schrift, v: Theologie und Glauben 75 (1984), 39-58.

/9/ Confessio Augustana, závěr 1. části.

/10/ H. Zwingli, Sämtliche Werke (Corpus Reformatorum, sv. 90). Leipzig 1914.3.798, 37f.

/11/ Genfer Katechismus, Frage 229, ve: Spisech o vyznání a Církevních nařízeních církve reformované podle Božího slova.

/12/ ??

/13/ L. Klein, Das Ringen um die Einheit, Trier, 1967, 87.

/14/ A. Adam, Unionen in Protestantismus, ve: RGG³ VI, 1962, sloup. 114.

/15/ H. Brunotte, Die grundordnung der evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin/W, 1954, zde v čl. 1. s. 118.

/16/ Tak Církevní ročenka pro evangelické církve v Německu, Gütersloh 1950, 450.

/17/ Vylíčení z katolického hlediska poskytuje L. Klein, Die Kirchen anglikanischer prägung, v: K. Algermissen (vyd.), Konfessionskunde, Paderborn 1969, 465-569.

/18/ J. v. Döllinger, O znovusjednocení křesťanských církví. Sedm přednášek, které měl v Mnichově 1872, Nördlingen 1888, 97.

/19/ L. Klein, Das Ringen um die Einheit, Trier 1967, 64.

/20/ G. Kretschmar, Lambethkonferenzen, v RGG³ IV, 1960, sloup 215.

/21/ ??

/22/ O dogmatické kvalitě odporu Döllingera proti Vatikánu viz P. Neuner, Döllinger als Theologe de Ökumene (Beitrage zur ökumenischen Theologie, sv. 19), Paderborn u. a. 1979, 72-77.

/23/ K Döllingerovu postoji ke starokatolicismu viz P. Neuner, aaO., 115-131.

/24/ Nejdůležitější dokumenty jsou vydány v: U. Küry, Die altkatholische Kirche (Die Kirchen der Welt III), Stuttgart ²1978, vyd. Chr. Oeyen, zde 102 n.

/25/ K postoji římsko-katolické církve vůči ekumenickému hnutí viz H. G. Stobbe, v: P. Lengsfeld (vydav.), Ökumenische Theologie, Pracovní kniha, Stuttgart, 1950, 74-92.

/26/ G. H. Tavard, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Mainz 1964, 120.

/27/ Citováno v: Ökumene in Schule und Gemeinde, vyd. F. Hasselhoff a H. Krüger, Stuttgart 1971, 126.

/28/ Citováno podle A. Rohrbasser (vydavatel), Církevní učení o spáse, Freiburg-Švýcarsko 1953, 396 (Heilslehre der Kirche).

/29/ ??

/30/ A. Rohrbasser, aaO., 478.

/31/ Viz k tomu předešlý odstavec "Die Ausbreitung der ökumenischen Bewegung in der römisch-katholischen Kirche" u H. G. Stobbe, v: P. Lengsfeld, aaO., 83 nn.

/32/ ??

/33/ Podle LThK. Erg.-Band: II. Vatikanisches Konzil Bd. I. Freiburg-Basel-Wien 1966, 174.

/34/ Konstituce O církvi, Lumen gentium, č. 8.

/35/ LThK-Erg.-Band: II. Vatikanisches Konzil Bd. I. 174.

/36/ Dekret o Ekumenismu Unitatis redintegratio, č. 3. Následující citáty pocházejí z tohoto dekretu. Jsou dosvědčeny číslováním.

/37/ A. Rohrbasser, aaO., 407 n.

/38/ Srv. v základním dokumentu "Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit". Díl IV, Nr. 1.

/39/ Srv. závěr "Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst and der christlichen Einheit".

/40/ "Konzil und Diaspora", str. 136 (Beschluss "Ökumenein der Ortsgemeinden, Nr. 1).

/41/ Srv. Una Sancta 37 (1982), 340-348.

III. DÍL SJEDNOCOVACÍ SNAHY

Pokusy překonat rozštěpení křesťanského světa jsou tak staré jako tato samotná rozštěpení. Církevní dějiny mohou poukázat na celou řadu sjednocujících snah, počínaje starokřesťanskými koncily až k ekumenickému hnutí 20. století. Ve středověku byla snaha o jednotu především na koncilu ve Florencii (1439-1443). V době reformace zase šlo úsilí o překonávání rozdělení cestou náboženských rozhovorů. Avšak i tyto rozhovory, v nichž vyniká třeba Říšský sněm v Augsburgu v r. 1530 nebo jednání v Hagenau-Wormsu-Řezně v letech 1540 až 1541, ztroskotaly. Nebylo dosaženo žádného konsensu. Tak skončily úřední rozhovory mezi církvemi pro více než 400 let. Obě vyznání se tedy začala zařizovat jako samostatné církve. Lidé si na rozkol v křesťanství zvykli.

Sjednocující snahy se však objevují ještě i později. Georg Calixt vyhotovil v 17. století jakýsi unijní plán, podle něhož by měly církve své závazné učení omezit na to, co v prvních pěti staletích společně vyznávaly, co platilo pro ještě nerozdělený křesťanský svět jako tak zvaný "Consensus quinquesaecularis". To, co bylo nazváno "pozdějším, zvláštním vývojem církvi", to by neměl nikdo stavět jako zavazující normu pro všechny, a tím méně pro podstatu unie. Tento plán vyrůstal pospolu se sjednocujícími snahami Gottfrieda Wilhelma Leibnitze, Gerarda W. Molanuse a Jacques-Benigne Bossueta, kteří zde viděli společný základ pro předtridentskou církev. /1/

Leibnitz optimisticky považoval zamítnutí evangelických spisů Vyznání na koncilu tridentském za reverzibilní, poněvadž nebyly neseny přítomností celého křesťanského světa, a proto podle jeho přesvědčení neměly kvalitu ekumenického koncilu.

V 18. stol. dále vynikl pokus hraběte Zinzendorfa, nesený duchem pietismu, založit společenství, ve kterém by zděděné rozdíly vyznání ustoupily do pozadí a tak se nakonec staly bezvýznamnými. V 19. století zase vyvíjely značnou dynamiku vnitroprotestantské unie. V katolické oblasti je třeba jmenovat především Jana Adama Möhlera, s jeho spisy jako např. "Jednota církve" (1825) a "Symbolika, neboli představení dogmatických zákonů katolíků a protestantů podle jejich otevřeného vyznání" (1832). Konkrétní jednání nacházíme v tzv. Erfurtské konferenci (1860) nebo v Bonnských unijních konferencích (1874 a 1875). /2/

I. MNOHOSTRANNÝ EKUMENISMUS

A. Ekumenická rada církví

1. Dějiny založení

Zatímco dosud jmenované snahy zůstaly jen epizodami, drobnými událostmi, které ztěžily způsobily nějaké přímé důsledky, mělo mít založení tzv. "Křesťanského spolku mladých mužů" (CVJM) dynamický vliv pro pozdější ekumenické hnutí. R. 1844 se sešlo v Londýně několik kupců k biblické hodině. Hnutí rostlo a organizovalo se. R. 1848 bylo rovněž i v Německu založeno obdobné hnutí CVJM. Chtělo pracovat výchovně, výtvarně a sociálně, a to mezi mladou generací. Konfesionální hranice ustoupily do pozadí. Zaměření bylo usměrňováno biblí. Uvnitř CVJM vzniklo pod vedením Johna R. Motta také studentské oddělení, Křesťanský světový svaz studentů. Z něho vyšli - až prakticky dodnes všichni důležití - představitelé ekumenického hnutí.

John Mott měl představu, že evangelizace světa musí nastat ještě v tomto století, tedy v jeho generaci. Toto misijní nadšení charakterizovalo Křesťanský světový svaz studentů. Podmínky pro misie v 19. století byly podepřeny vymoženostmi nových objevů a vznikajícími možnostmi cestování. Důležitou roli přitom hrálo zakládání nových kolonií. Také církve jako celek vyvíjely nevídanou misijní horlivost. Byly zakládány misijní společnosti, které pak částečně pracovaly napříč různými konfesemi. Na místě samém však vždy vznikaly mezi misionáři spory, a to na základě různého vyznání či různé národnosti. Zvláště v Indii se konaly oblastní misijní konference. Měly objasňovat praktickou spolupráci různých misijních společností, vždy v tom kterém určitém regionu. Mělo se, pokud možno, zabránit, aby se církevní rozkol v misijích nestal do očí bijícím, a tím aby se neupírala samému křesťanskému poselství jeho věrohodnost. Misionáři se chtěli zříci sporů o teologické problémy; jakoby je vědomě dali "do závorek". Při misijní konferenci v Madras v r. 1902 byla stanovena zásada, aby se nenavrhovaly a nedávaly do popředí takové otázky víry či církevní témata, která by potřebnou jednotu rušily.

a) Edinburg 1910

Mezi misijními konferencemi zvláště vyniká shromáždění v Edinburgu v roce 1910. S ním začínají dějiny moderního ekumenického hnutí. Konference v Edinburgu byla pečlivě připravena. Důležité podněty dali John Mott a Josef H. Oldham, tehdejší předseda Studentského světového svazu. Tito oba, "Oldham tehdy 34-letý a Mott 43-

letý, spustili loď ekumeny na vodu". /3/ Shromáždění bylo nezvykle veliké. V Edingburgu bylo pohromadě 10 dní celkem 1335 delegátů. Mezi nimi bylo třeba jen 17 zástupců z misijních zemí, kteří přišli z Asie. Afrika a Latinská Amerika nebyla přítomná. I konfesionálně nebylo složení nijak vyrovnané. S ortodoxními církvemi a Římem nebylo možné navázat žádný kontakt. Anglikánská církev zpočátku stála stranou, ale potom ji přece k účasti přiměli, když byla ujištěna, že se nebude diskutovat ani o dogmatických otázkách, ani o problémech církevní politiky. V Edinburgu se ještě jednou prosadil optimismus pro otázku misii. Byl přijat jako cíl, který lze i se smyslem pro uchování jednoty splnit. Úkol měla převzít ještě tatáž generace, která by evangelizaci celého světa vstoupila do nového křesťanského století.

b) Mezinárodní misijní rada

Sledujeme-li přímo ekumenickou myšlenku, není potom zapotřebí průběh a výsledky této konference jednotlivě rozepisovat. Důležitým především bylo usnesení o ustanovení "Výboru pro pokračování". Oldham byl jmenován jeho sekretářem, Mott pak předsedou. Práce těchto dvou vedla k vytváření dalších různých národních výborů pro misie, které právě nyní neměly za úkol jenom podporovat misijní práci, nýbrž také církve navzájem sbližovat. Díky spojení těchto národních misijních rad povstala "Mezinárodní misijní rada" (IMR), která r. 1921 měla v Lake Mohonk (USA) své ustavující zasedání. Po otřesech, které vesměs znamenala První světová válka pro misie, a to kromobyčejně zvláště pro německou misijní práci, mohli zde poprvé zase působit němečtí účastníci. V Lake Mohonk padlo důležité rozhodnutí, že totiž tato mezinárodní organizace se ustanoví jako "Misijní rada", tzn. že nemůže sama učinit žádná závazná rozhodnutí; ta zůstala přenechána církvím.

IMR trvala do r. 1961, až se pak spojila s Ekumenickou Radou církví a stala se její "Komisí pro světové misie a evangelizaci". Svě nejdůležitější konference konala v r. 1928 v Jeruzalémě, r. 1938 v Tambaram (Indie), r. 1947 ve Whitby (Kanada), r. 1952 ve Willingen (Německo) a v r. 1957/58 v Accra.

c) Hnutí pro víru a církevní Ústavu

Americký misijní biskup na Filipínách, Charles H. Brent, biskup protestantské Episkopální církve, která náleží k anglikánskému církevnímu společenství, byl hluboce dojat událostí v Edinburgu. Přesto se nemohl ubránit dojmu, "že Konference díky svému rozhodnutí zřeknout se jakékoliv diskuse o rozdílných stanoviscích v oblasti nauky, struktury a praxe, což představuje pro církve vždycky rozhodující problém, ne do hloubky a dostatečně pro křesťany vůbec pojednávala". /4/ Nemůže prý dostačovat vyjadřovat se pouze k otázce misijní strategie. Mnohem více je třeba usilovat o takové otázky, které se v Edinburgu vědomě vyloučily, totiž problém víry a ústavy církve. Církve by měly více rozmlouvat i nezávisle na práci misijních konferencí "o otázkách dogmatických a církevních, v nichž se od sebe navzájem odlišují..., aby tak došly k jakémusi vzájemnému porozumění a společnému dorozumění". Brent navrhl takovou konferenci, na které by se sešli zástupci všech křesťanských společenství celého světa, pokud se přiznávají k našemu Pánu Ježíši jako Bohu a Spasiteli. Měla by za úkol projednávat otázky, které náležejí jak oblasti víry, tak ústavy církve Kristovy". /5/ Pozvání tedy bylo vázáno na podmínku, že se konference mají účastnit jen zástupci takových křesťanských společenství, která "vyznávají Ježíše jako Boha a Spasitele". Tuto formulaci převzal Brent od CVJM.

Témata zahrnovala otázky víry a "řádu", tzn. ústavy církve. Tím je v této souvislosti myšlena struktura církve, úřad, a to především úřad biskupský. V roce 1910 si anglikánská církev kladla jako podmínku pro svou účast v Edinburgu, že o této otázce se nebude diskutovat. Několik roků později však žádala Lemberťská konference v r. 1920, aby se právě diskutovalo o problému historického episkopátu, přičemž byla naděje, že takto by bylo možné získat i jiné církve pro tento úřad. Z Brentova podnětu povstalo hnutí za "Víru a Ústavu církve", známé pod svým anglickým jménem "Faith and Order". Kromě Brenta se stal nejdůležitějším zastáncem tohoto hnutí i advokát Robert H. Gardiner, jeho sekretář. To, co zvýrazňovalo charakter "Víry a Ústavy církve", byl právě americký anglikanismus. V tradici anglikánské církve byla myšlenka jednoty na začátku 20. století živější než v kterékoliv jiné velké církvi nebo církevní rodině. A zároveň si Brent uvědomoval jakousi zvláštní americkou zodpovědnost za jednotu, neboť nikde není církev tak roztržena jako právě v USA.

Římská církev spolupráci na hnutí pro "Víru a Ústavu církve" odmítla. Také německé evangelické církve se jí neúčastnily. Rány První světové války byly ještě zaceleny málo, než aby byla možná nějaká mezinárodní spolupráce na církevní bázi. A kromě toho se Německý evangelický církevní výbor, který byl právě osloven, necítil příslušný, aby jednal o otázkách víry a církevním řádu. Naproti tomu ortodoxní církve se rozhodným způsobem spolupůčastnily. Mezi nimi hrál důležitou úlohu Germanos, rezidující arcibiskup Thyateiry v Londýně.

V ustavujícím shromáždění v r. 1927 v Lausanne byl Brent zvolen jeho předsedou. Na rozdíl od misijních konferencí, ve kterých se sešli průkopníci misijní práce, bylo hnutí za "Víru a Ústavu církve" reprezentováno takovými církvemi, které vysílaly své delegáty. Práce, která začala v Lausanne, měla nejprve sloužit k tomu, aby se církve navzájem poznaly. Různá vyznání zpravidla o sobě málo věděla. Především ortodoxní církve nebyly vůbec známy a proto nechápany. Byl vytvořen program, který by měl vědecky prozkoumat život, učení a strukturu různých církví a zjednat si tím přesnější poznání. Tím bylo v Lausanne založeno nové odvětví teologie: Věda o náboženských vyznáních. Konference pracovala na následujících tématech: 1. Povolání k jednotě; 2. Poselství

církvi světu - evangelium; 3. Podstata církve; 4. Společné vyznání víry církve; 5. Duchovní úřad církve; 6. Svátosti; 7. Jednota církve a vztah jednotlivých církví k ní. Rozdíly se objevily především u tématu 7. Předložená zpráva byla přijata jen s tou podmínkou, že pokračující výbor bude tyto otázky zpracovávat. O cíli snah sjednocení nebylo možné se dohodnout.

Druhá konference pro "Víru a Ústavu církve" se konala v r. 1937 v Edinburgu. Stanovila si za úkol, jak to již platí v této tradici: "Je zapotřebí vědecky zkoumat to, co rozděluje, i to, co spojuje. To, co spojuje, se musí prohloubit, to, co rozděluje, pak překonávat." /8/

d) Hnutí za "Praktické křesťanství"

Ještě v třetím ohledu měl Edinburg v roce 1910 přinést podněty pro jednotu církví, k jejímu sjednocení. Mnozí zástupci církví z různých zemí se naučili při konferenci osobně se poznávat a tím se i vážit. Vzniklo závažné mezinárodní fórum. V době vypuknutí První světové války (1914) však byla většina teologů naplněna nacionální ideou. Mnozí se domnívali, že by právě oni teď svým nasazením pro válku mohli obhájit správnou věc. Proti tomuto národnostnímu zaměření zase naopak usiloval především Nathan Söderblom, luteránský arcibiskup a primas z Uppsaly, zahájit křesťanskou iniciativu míru. Měl velmi dobré spojení s různými církvemi těch států, které vzájemně proti sobě válčily. Zveřejnil koncem září 1914 výzvu k míru, ke které se přidali i církevní vedoucí neutrálních zemí, nikoliv však zemí zatažených do války. Uppsala se tak stala střediskem církevních snah o mír. Nebyl jim však dopřán trvalý úspěch.

Po válce Nathan Söderblom přednesl "Světovému svazu pro mezinárodní přátelskou práci církví" plán, podle kterého by se měla založit "Ekumenická rada", která by mluvila jménem křesťanství o náboženských, mravních a sociálních záležitostech lidstva a měla by jako "hlas křesťanského svědomí" se zastávat míru a spravedlivého sociálního řádu. Jednání ovšem probíhala zdoluhavě. Zranění, která způsobila válka všem stranám, velmi zatěžovala. Otázka válečné viny totiž visela jako hrozivá bouře nade všemi těmito snahami. Přesto bylo možné, a to právě na pozadí těchto nejmladších dějin, ustanovit hnutí, které se jmenovalo "Praktické křesťanství" ("Life and Work"). Konečně všechny strany posléze uznaly za skandál, že křesťané proti sobě bojovali válečnou mocí a přitom se dokonce odvolávali na božský příkaz.

První Světová konference tohoto hnutí se konala ve Stockholmu r. 1925. V centru zájmu stálo heslo: "Konat to, co spojuje". V komisích se diskutovalo o následujících tématech: 1. Povinnost církve ve světle Božího plánu vůči světu, 2. Církev a otázky hospodářské a průmyslové, 3. Církev a otázky sociální a mravní, 4. Církev a mezinárodní vztahy, 5. Církev a výchova, 6. Praktické metody a způsob organizátorské spolupráce církví a jejich sjednocení podle federalistických principů. K otázce zkoumání praktických možností k přispění chudým a odstranění hospodářské nouze bylo rozhodnuto založit sociálně vědecký ústav. Nejmladší člen Stockholmské konference byl Willem A. Visser't Hooft. Idea, kterou stockholmské shromáždění prosazovalo a která pak byla určující pro "Praktické křesťanství", zněla: "Učení rozděluje, služba sjednocuje." Jako i při jiných jmenovaných hnutích, tak i zde byl založen pokračující výbor. Ten se nazýval od roku 1930 "Ekumenická rada pro 'Praktické Křesťanství'". Druhá Světová konference pro "Praktické křesťanství" se konala v r. 1937 v Oxfordu. Tentokrát chyběli kromě katolíků, kteří nebyli ani ve Stockholmu, ortodoxní církev SU a německá evangelická církev, jejichž zástupcům byla odepřena víza k vycestování.

e) Založení Ekumenické Rady církví

Jako odpověď na události První světové války bylo v nadstátní oblasti založeno Společenství národů. Bylo myšleno jako nástroj pro podporu jednoty lidstva, k řešení napětí, k zabránění válkám. V době, kdy se na toto Společenství národů obracely mezinárodní naděje, povstala uvnitř církve myšlenka vytvoření paralely k tomuto Společenství, totiž celocírkevní grémium společenství, které by mělo sloužit sjednocování v církevní oblasti, mělo by podporovat křesťanskou mírovou práci a pod. Tuto myšlenku podporoval zejména Ekumenický patriarchát v Cařihradě, který se v lednu r. 1920 v encyklice s výzvou obrátil na všechny křesťanské církve, aby se založilo podle příkladu Společenství národů také Společenství církví. To mělo podle návrhu patriarchy připravit společný křesťanský kalendář, upravit náboženské otázky v oblasti konfesionálně různých manželství a také svolávat celokřesťanské konference. Hnutí "Víra a Ústava církve" a "Praktické křesťanství" poznávaly v průběhu své práce stále zřetelněji, že problémy, které právě vždy zpracovávaly, navzájem podstatně mezi sebou souvisejí, než jak se zpočátku myslelo. Mnozí delegáti spolupracovali v obou hnutích. Proto právě obě hnutí svolaly své druhé plenární zasedání tak, aby časově s prostorově byly těsně vedle sebe. Byl zvolen rok 1937 a jako místo byl přijat Edinburg, případně Oxford, aby se tím umožnila účast na obou konferencích.

Bylo správné, že "Víra a církevní Ústava" a "Praktické křesťanství" se při Světové konferenci v roce 1937 rozhodly spojit, a tím založit "Ekumenickou radu církví". Obě hnutí svolala společný výbor, který v roce 1938 pak v Utrechtu vyhotovil ústavu a strukturu "Ekumenické rady církví", a přitom ustanovil "Předběžný výbor", "Správní výbor" a svého generálního sekretáře. Za generálního sekretáře byl povolán Willem A. Visser't Hooft. Za sídlo byla zvolena Ženeva, místo Společnosti národů v neutrálním Švýcarsku. Ustavující shromáždění mělo připadnout na rok 1941. Tento plán však zmařila válka, a tak zůstala "Ekumenická rada církví" ve stavu svého "utváření". Prozatímni

rada vyzývala církve, aby se připojily. Toto pozvání uposlechlo do roku od rok 1939 55, a až do konce války 90 církví. Ve válečných letech se mohly přes tuto právně ještě neustavenou "Radu" udržovat četné kontakty mezi církvemi. Bylo zřízeno vlastní oddělení pro péči o uprchlíky, jakož i pro válečné zajatce a internované duchovní správy. Také mnozí židovští utečenci zde našli věrného pomocníka. Ústředna pro mezicírkevní pomoc obnovila po ukončení války styky mezi americkými a evropskými církvemi, a tím přispěla ke zmírnění nejhroší krize. /8/ Po ukončení války mohl zase prozatímní výbor zasedat. Ten v únoru 1946 rozhodl svolat plenární shromáždění na srpen r. 1948 do Amsterdamu. Na něm se měla konečně ustavit "Ekumenická rada církví". Spolupráce s mezinárodní misijní radou byla v těchto letech intenzivní. Přesto však IMR se nepřipojila k ERC ihned, nýbrž zůstala až do roku 1961 samostatnou.

2. Plenární shromáždění

a) *Amsterdam 1948*

První plenární zasedání ERC se konalo v Amsterdamu v r. 1948 na téma: "Nepořádek ve světě a Boží plán spásy". Zúčastnilo se ho 147 církví ze 44 zemí, se svými delegáty. Římsko-katolická církev scházela, stejně tak i ruská ortodoxní, avšak účastnily se ho církve z Řecka a Ekumenický Patriarchát z Cařihradu, jakož i další ortodoxní exilové církve.

Téma se projednávalo podle úseků: Církev v Božím plánu spásy; Církev dosvědčuje Boží plán spásy; Církev a zrušení společenského řádu. Hlavními řečníky k celkovému tématu byli Švýcar Karl Barth a Charles H. Dold z Cambridge.

Plenární zasedání potvrdilo postoj, který již byl formulován v Utrechtu v r. 1938: "Ekumenická rada církví je společenstvím církví, které uznávají našeho Pána Ježíše Krista jako Boha a Spasitele". Za základ byla tehdy převzata struktura hnutí "Víra a Ústava církve". Ohledně členství stanovila jako podmínku, že mohou přistoupit jenom církve, nikoliv soukromé osoby nebo svobodné iniciativy. Visser't Hooft se k výsledku Amsterdamu vyjádřil, "že církve samy vzaly na sebe odpovědnost za ekumenické hnutí, a že naopak ekumenické hnutí získalo ještě pevnější základnu pro život církví". /9/ Plenární zasedání v Amsterdamu se obrátilo na církve s poselstvím, ve kterém se uvádí: "Kristus nás učinil svým vlastnictvím, a v něm není žádné rozptýlení ani roztroušení. Tam, kde ho budeme hledat, tam jeden druhého navzájem nalezneme. Zde v Amsterdamu jsme od něho, a tím i od sebe navzájem, znovu přijali povinnost, podle které jsme utvořili tuto Ekumenickou radu církví. Máme pevnou vůli zůstat jeden při druhém. Vyzýváme křesťanské obce celého světa, aby přisvědčily tomuto sjednocení a nechaly je uskutečnit ve svém vzájemném vlastním životě." /10/

Ekumenická rada církví tím byla založena. Nyní vznikla otázka, čím ona koneckonců je, jaká eklesiální kvalita jí vlastně přísluší. Porůznu se setkávaly přehnané představy, jako by už byla církví nebo měla se jí stát. To zavdalo podnět k obavám a protireakcím ze strany církví, které nebyly ochotné, aby uznaly nějakou "nadcírkev", která by měla pravomoc rozhodovat o otázkách víry. Takové starosti musela Rada zásadně rozptýlit, stejně jako musela odporovat takovým představám, že ona je jediným ekumenickým hnutím, které v sobě sjednocuje všechny podobné aktivity. Tak už v ústavě Rady bylo uznáno, že existují i jiné ekumenické organizace, z nichž některé nemají žádný úřední závazek vůči církvím. Rada si nárokovala reprezentovat jenom závažnou a důležitou část tohoto ekumenického hnutí. Podle Visser't Hoofta je jenom nástrojem, jímž si mohou církve posloužit, aby navázaly vzájemný styk a kráčely směrem k jednotě.

Na zasedání Ústředního výboru v Torontě v roce 1950 Rada vydala prohlášení: "Církev, církve a Ekumenická rada církví" /11/, ve kterém byly zamítnuty všechna představy, jako by ona byla nějakou Nadcírkví nebo nad vyznáními. Říká se tu: "Ekumenická rada církví není žádnou Nadcírkví a nesmí jí také nikdy být" (čl. 3). "Je-li církev členem Ekumenické rady církví, to neznámá, že relativizuje vlastní chápání o církví" (čl. 4). Z členství nevyplývá, "že každá církev musí uznávat ostatní členské církve jako církve v pravém a plném slova smyslu" (čl. 11). "Ale uznávají v jiných církvích prvky pravé církve" (čl. 12). Aby se odstranila všechna nedorozumění, totiž jako by Rada byla Nadcírkví a že by si nárokovala moc rozhodovat o církvích, prohlásil Visser't Hoof: "Úlohou samotné Rady je být pouhým nástrojem. Rada se musí menšit, aby Una Sancta rostla." /12/

V teologické oblasti byla nejdůležitější událostí Třetí světová konference pro "Víru a Ústavu církve" v r. 1952 v Lundu. Bylo již znát, že doba konfesně-vědeckého srovnávání skončila. Mezitím se už církve navzájem poznaly. Nestačí tedy jenom porovnávat, nýbrž více platí společně s pohledem na Ježíše řešit otevřené otázky. Vznikl pokus o společné jednání, a to v tom smyslu, aby se neprohřešil proti přesvědčení víry. "Jasně jsme poznali, že nebudeme moci učinit žádný pokrok směrem k jednotě, pokud budeme navzájem srovnávat jen naše různé představy o podstatě církve a tradicích, v nichž jsou zakotveny. Znovu se ukázalo, že se tím navzájem přiblížíme a přijdeme k sobě blíže, čím se přiblížíme více Kristu." /13/ Je to obdobné jako u špic na kole: Čím více se blíží ke svému středu, tím se dostávají těsněji k sobě navzájem.

Důležitým tématem na poradách v Lundu byla otázka společenství při Večeři. Poněvadž se společné slavení Večeře Páně v rámci ERC ukázalo nemožným, bylo přenecháno uspořádání bohoslužeb Večeře při ekumenických zasedáních jednotlivým církvím. Bylo však vzhledem k tomuto rozdělení zapotřebí alespoň ve znamení pokání vykonat společně přípravnou bohoslužbu. V Lundu existoval pokus dějinné, sociální, politické, kulturní a rasistické vlivy, které působily na rozdělení církví, shrnout alespoň do hromadného pojmu "neteologičtí činitelé".

b) Evanston 1954

V srpnu r. 1954 se konalo Druhé valné zasedání ERC v Evanstonu (USA). To odpovídalo představě o střídání každých sedm let pro konání Plenárního shromáždění. Pokroky od Amsterodamu, na které bylo možno zpět pohlížet, nebyly zrovna spektakulární, nebudily podivanou. Bylo zastoupeno 163 členských církví. Většina ortodoxních stály jako Řím neustále stranou. Edmund Schlink z Heilderbergu, jenž měl být později delegátem EKD u II. Vatikánu, měl jedno ze dvou hlavních setkání Rady na téma konference: "Ježíš Kristus - naděje světa". Navzdory této tématice nebyla atmosféra shromáždění, jak ukazují zprávy, nijak radostně nadějná. Spíše převládaly pesimistické postoje. Veliké nadšení, které vzešlo z Amsterodamu, bylo již v Evanstonu sotva cítit. Také konflikt mezi Východem a Západem ztěžoval jednání. Přesto jedno nebylo druhým zpochybněno, a to bylo jako narážka na Amsterodam shrnuto v poselství Valného shromáždění: "Nestačí být pospolu. Musíme dopředu. Čím více poznáváme naši jednotu v Kristu, tím se hůře snáší, když žijeme před světem v rozporu s touto jednotou." /14/

e) Nové Delhi 1961

Kromě Amsterodamu snad nejdůležitějším Valným shromážděním, které se konalo, bylo v r. 1961 v Novém Delhi. Bylo nesené mottem: "Ježíš Kristus - světlo světa." Bylo zastoupeno 198 členských církví.

V Novém Delhi byly přijaty ruská ortodoxní církev a řada dalších východních církví. Ortodoxní církve představovaly od této doby největší konfesionálně uzavřenou skupinu uvnitř Rady. Přijetí ortodoxních církví bylo umožněno především tím, že v Novém Delhi byla rozšířena základní formule. Ke kristologickému vyznání přistoupilo i trinitární. Od doby Nové Delhi zní Základní formule takto: "Ekumenická rada církví je společenstvím církví, které Pána Ježíše Krista vyznávají podle Písma svatého jako Boha a Spasitele, a proto se snaží společně plnit to, k čemu jsou povoláni ke cti Boha Otce, Syna a Ducha svatého."

Ekleziologický výměr, který zvláště našel své vyjádření v Torontském prohlášení z r. 1950, mohl být tedy poněkud uvolněn. Tak prohlásilo Nové Delhi: "Jsme alespoň ochotni připustit, že Ekumenická rada není něco zcela jiného než její členské církve. Ona představuje církve v trvalé poradě. Není nad církvemi nebo oddělena od nich, nýbrž zcela vždy blízko při nich. Pokud mluvíme o Radě, měli bychom raději říkat "my" než "ona". /15/

V jednom z dalších ohledů přeskočila Rada v Novém Delhi svůj vlastní stín. V Torontském prohlášení stálo: "Pokud nějaká církev je členem Ekumenické Rady, to neznamená, že tím přijímá určité učení o podstatě církevní jednoty (č. 7). Bylo tedy nemožné, jak tomu bylo v Lausanne v r. 1927, blíže alespoň v obrysech zpodobnit tuto jednotu, o kterou se usilovalo. Nyní se podařilo poprvé formulovat obraz jednoty: "Věříme (domníváme se), že jednotu, která je zároveň Boží vůlí a jeho darem své církvi, bude učiněna viditelnou tím, že všichni na každém místě, kteří jsou pokřtěni v Ježíše Krista a vyznávají ho jako Pána a Spasitele, jsou vedeni Duchem svatým do plně závazného společenství, které vyznává jednu Apoštolskou víru, ohlašuje jedno Evangelium, láme jeden chléb, sjednocuje se ve společné modlitbě a vede společný život, který se obrací ke všem ve svědectví a službě." /16/ Jako cíl je zde formulována jednotu všech na každém místě. /17/ V Novém Delhi se spojily dohromady ERC a mezinárodní Misijní rada. IMR se stala oddělením pro světové misie a evangelizaci uvnitř ERC, ale ponechala si dalekosáhlou samostatnost.

A ještě v jednom dalším ohledu je Nové Delhi ekumenickým milníkem. Mezitím byl v Římě ohlášen koncil a poprvé bylo vysláno pět oficiálních katolických pozorovatelů na shromáždění Ekumenické rady. Další léta po Novém Delhi byly nesmírně pohnuté. Visser' Hooft předal svůj úřad generálního sekretáře svému nástupci Eugenu Carsonovi Blakemu, avšak spolupracoval nadále jako poradce. Od r. 1968 je opět jejím čestným předsedou.

V roce 1963 se konala Čtvrtá světová konference za "Víru a Ústavu církve" v Montrealu, přičemž spolupráce ortodoxních církví působila stále víc a více výrazněji. Vůči Římu byla pocíťována pořád ještě jakási skepse. Koncil již byl v plném chodu a ještě se nedalo předvídat, kam povedou jeho neočekávaná otevření. Ale vztahy se poznenáhlu zřetelně uvolňovaly. ERC vyslala na koncil pozorovatele, kardinál Bea navštívil Ženevu. V roce 1965 byla uspořádána společná pracovní skupina mezi Římem a Ženevou, v r. 1968 byl otevřen "Sekretariát pro společnost, rozvoj a mír" (SODEPAX).

Komise pro Světové misie a evangelizaci konala své Světové shromáždění v Mexiko City. Tématem bylo: "Misie v šesti světadílech". Tím bylo určeno rozloučení se s jednostranným pohledem na evropsko-severoamerickou misii. Všechny kontinenty, i Evropa a Amerika, musejí být zahrnuty mezi území misijní. Misie nepředstavují žádnou jednosměrnou ulici v církvích, které je milostivě přijmou nebo nabídnou, nýbrž je to proces vzájemného oboustranného obohacování. Mladé církve vystupovaly s nově probuzeným sebevědomím. V těchto letech se stále více lámalo osobní, teologické a faktické přednostní mocenské postavení Evropy a Severní Ameriky. Rada se i navenek stávala "ekumenická".

V těchto letech všude zavládlo citelné ekumenické nadšení. V Římě se konal koncil, Plenární shromáždění v Novém Delhi rozšířilo svou bázi, přistoupila většina ortodoxních církví, Rada svou ekleziální zdrženlivost alespoň poněkud uvolnila a poprvé byl formulován cíl sjednocujícího úsilí. Neměla by tedy nastat taková situace, taková byla alespoň naděje, aby se základní báze vždy tak doplňovala, ale se z ní postupně stávalo společné vyznání

křesťanské víry, tak, že by se připojovaly vždy další církve, a tím by se z Rady fakticky stalo něco něco jako církev, která by byla "una sancta".

Tyto neopodstatněné naděje byly událostmi zpřetrhány. Víceru církvi dávalo totiž najevo, že by základní bázi nikterak nechtěly přijmout jako "vyznání". Přístup Říma byl i přes veškeré přiblížení nadále odsunut. Montreal nemohl v otázce po společné Večeři dosáhnout žádného pokroku, který nad Lund, a také ohledně sebechápání rady se nakonec nepokročilo by převyšoval to, co již bylo formulováno v Torontu. Zřejmě to bylo obtížnější, než se dalo očekávat, totiž, že lze dojít ke sjednocení církvi klasickou cestou teologických domluv. A tak vystoupily do popředí jiné akcenty. V r. 1966 uspořádalo "Praktické křesťanství" v Ženevě "Světovou konferenci pro církve a společnost". Delegáti, kteří většinou pocházeli z nezápadního světa, konfrontovali církve s jejich odpovědností vůči světu, který přináší vznik rychlých a namnoze revolučních proměn. "Teologie revoluce", která vznikla v šedesátých letech, si nacházela širokou ozvěnu. Konferenci vyznačovala ostrá sociální kritika, a to v převážně antiamerickém politickém tónu. Tím se prosadila taková ekumenická strategie, která by nepochybně stála na tradici "Praktického křesťanství", ale která by pro své téměř výlučné soustředění na společnou činnost, totiž sociální, politické a revoluční akce, byla označena jako "Sekulární ekumenismus".

d) Uppsala 1968

Valné shromáždění ERC v Uppsale se odvíjelo pod heslem: "Pohled, činím všechno nové". Svými delegáty bylo zastoupeno 235 členských církvi. Početně největší jednotlivou skupinu tvořily církve ortodoxní. Katolická církev tehdy vyslala svých 14 delegovaných pozorovatelů, kteří pak byli plně zataženi i do průběhu shromáždění.

V Uppsale bylo znát, jak dalece pro církve a společnost zapustila kořeny Ženevská konference. Na plenárním zasedání se shromáždění také věnovalo otázce "Zájem o svět". "S jakými rozpaky se hovořilo o problémech chudoby ve světě, o rasové diskriminaci a o otázkách po novém stylu života." /18/ Neklidné události doby z roku 1968 a povstání studentské mládeže se nezastavilo ani před plenárním zasedáním. Tak došlo v Uppsale ke zřejmým napětím mezi takzvanými "horizontalisty" a "vertikalisty", tedy těmi, kteří téměř výlučně kladli sociální zodpovědnost církve pouze do (horizontální) povinnosti vůči bližnímu, a těmi, kteří zdůrazňovali (vertikální) vztah církve a vůbec každého jednotlivého křesťana k Bohu jenom v charakteru sociálně zaměřeného ekumenismu, který by neměl příliš ustupovat do pozadí před vykupujícím jednáním Ježíše Krista.

Bylo by však zavádějící a zcestné, kdybychom hodnotili shromáždění v Uppsale jenom poukazem na tyto rozpory. Významná byla především práce v sekci I k tématu "Duch svatý a katolicita církve". Zde byla znovu na ekumenické rovině objevena katolicita církve tak, jak je vyjádřena ve starokřesťanských vyznáních. Výraz "katolický" není takovým specifikem, které by si mohl nějaké vyznání přivlastnit jenom pro sebe. "Dynamická katolicita", o které Uppsala mluvila, je spíše podstatným znakem církve jako celku.

Univerzální, všestranný pohled, který převládá na čtvrtém Valném shromáždění ERC, také umožnil upřesnit a dále rozvést představu o jednotě. Je zde vesměs patrná univerzálně-katolická dimenze. Říká se tu: Chtěli bychom "onomu zdůraznění...od všech na každém místě" zde připojit nové pochopení jednoty všech křesťanů na všech místech... Členské církve Ekumenické Rady církvi, které jsou vzájemně si zavázány, by měly usilovat o příhodný čas, kdy skutečně univerzální koncil bude zase moci mluvit za všechny křesťany a ukazovat jim cestu do budoucnosti". /19/

V pokoncilní době zesílily rozpory, které se již staly v Uppsale viditelnými, ještě výrazněji. Zvláště "zápalnou trhavinu" obsahoval podnět z r. 1969, který vstoupil na veřejnost pod názvem "Program k potírání rasismu". Zahrnoval zájem o vybudování zvláštního fondu, z jehož prostředků by byla podporována rovněž osvobozenecá hnutí, která by se nezřikala ani nasazení moci nebo násilí. Přes všechna ujišťování, že peníze sesbírané pro dobrou věc jsou určeny výlučně jen pro humanitární potřeby, ERC se vždy znovu předhazovalo, že podporuje násilí a teror. Do středu zájmové práce Rady vždy výrazněji vstupovaly problémy, jako např. práce v rozvojových zemích, dodržování lidských práv, otázky násilí, diskriminace žen ve společnosti a náboženského přesvědčení církvi. Světová konference o misiích v Bangkoku (1972/73) k tématu "Spása dnes" a ve studii "Věra a Ústava církve" s názvem "Odpovědnost za naději, která je v nás", formulovaly zřetelně spásu a naději v kategoriích osvobození od potlačování práv, ze závislosti a chudoby. Tato teologická metoda byla označena jako "kontextuální", tzn. že byla charakteristická převážně pro situaci toho kterého stávajícího společensko-sociálního prostředí.

Většina církvi Afriky, Asie a Latinské Ameriky viděly díky těmto ustanovením důvod svého zastoupení - jako by tím hájily své vlastní záležitosti - v Radě. Zde vzrostla důvěra v ekumenismus. Na straně druhé takový vývoj dal podnět také k ostré kritice i k napětím uvnitř samotných členských církvi, mezi nimi navzájem, a Radou. V mnohých církvih se tvořily skupiny křesťanů, kteří chtěli zůstat věrní bibli a vyznání; ty se pak sešly v roce 1974 k světovému kongresu do Lausanna. Světovému kongresu však bylo přitom vytýkáno, že nahrazuje zájem o misie dialogem o sociální aktivitě. Kritika přicházela obzvláště z ortodoxních oblastí, a to s poukazem, že "prý se zaměřuje spása na sociální a kulturní osvobození". /20/ Zvláště církve v dřívější Spolkové republice Německo formulovaly tuto výtku, že antirasistickým programem by bylo podporováno použití násilí při osvobozovacích hnutích, čímž by se vytvořila nová skupina teroristů. Rozpory po Uppsale představovaly největší krizi, kterou ERC prodělávala od svého založení v roce 1948 vůbec. Rozštěpení ekumenického hnutí se čekalo každou chvíli.

Do doby po Uppsale v r. 1972 spadá volba Filipa Pottera za nového generálního sekretáře ERC. Je to metodista, jenž pochází z Karibské oblasti. Platí především za představitele církvi Jižní polokoule. Záležitosti, které Uppsala

zastávala ve své činnosti jako stěžejní (spravedlnost, lidská důstojnost, osvobození), našly v něm rozhodného zastánce. /20a/ "Světovou radou pro křesťanskou výchovu" byla v r. 1971 začleněna další větev do ekumenického hnutí v ERC. Povstala v r. 1947 z tzv. "Nedělního školního hnutí" a už od poloviny šedesátých let těsně spolupracovala s Radou.

e) Nairobi 1973

Páté valné shromáždění ERC se konalo poprvé na africké půdě, a to v prosinci v roce 1975. Hlavním tématem bylo: "Ježíš Kristus osvobozuje a sjednocuje". Bylo zde zastoupeno 271 členských církví, k tomu přišel velký počet pozorovatelů a hostů, kteří byli pozváni ke spolupráci. Katolickou církev reprezentovalo 17 pozorovatelů.

Nairobi bylo zásadně věrno kurzu, který ERC zahájila již od Uppsaly, ale byly zde i jiné pokusy, pokud lze říci, o odbourání napětí. Do ideálního vztahu mělo být věčeno takové úsilí, které by ve své angažovanosti vůči světu bralo ohled i na zkušenost víry jak jednotlivců, tak obcí a církví. Spiritualita a akce byly navzájem propleteny. Vědomě se vyzvedly takové podněty, které formuloval (evangelický) "Světový kongres za evangelizaci" v r. 1974 v Lausane jako svou kritiku ERC. Tak se podařilo zabránit hrozící konfrontaci názorů mezi Severem a Jihem. Zdůrazňovalo se naopak partnerství církví, a tím i vzájemná zodpovědnost. Ústředními tématy byly: překonávání rasových protikladů, diskriminace ženy, význam lidských práv.

V Nairobi byla změněna ústava ERC a byl ustanoven i cíl jednoty. Podle něho patří do oblasti činnosti ERC: "vyzývat církve k cíli viditelné jednoty ve víře a v jednom eucharistickém společenství, které nachází své vyjádření v bohoslužbě a společném životě v Kristu, a jít k této jednotě, aby svět uvěřil". /21/ Tím je vysvětleno, že jen neviditelná jednota mezi církvemi nestačí, že se ona musí stát viditelnou a sice skrze společenství v bohoslužbě a v životě církví. Tato jednota byla označena jako "konciliární společenství", aniž by bylo jednoznačně vysvětleno, co je zde třeba rozumět pod "konciliaritou", a na jaké rovině má být ona uskutečňována. Důležitým tématem se proto v Nairobi stalo: "Snaha o spravedlivou, zúčastněnou a životaschopnou společnost". Kolem této problematiky se seskupily snahy o uskutečnění lidských práv, konference o "Víře, vědě a budoucnosti" (1979, Cambridge-Masachusetts), role chudých v církvi, studie o "Společenství žen a mužů v církvi" a "Ekumenické výměně pomůcek". Světová misijní konference v roce 1980 v Melbourne byla nesena heslem: "Přijď Tvé Království". /22/ Ale rovněž tradiční teologické problémy, které v důsledku "sekulárního ekumenismu" ustoupily trochu do pozadí, se staly znovu aktuálními tématy. Na konferencích "Věra a Ústava církve" v roce 1974 v Acra a 1982 v Limě, se mohlo odhlasovat konvergentní prohlášení o "Křtu, Eucharistii a úřadu", které pak daly celé ekumenické práci nový základ.

f) Vancouver 1983

Šesté plenární shromáždění ERC se konalo v létě 1983 ve Vancouveru (Kanada), a to s hlavním tématem: "Ježíš Kristus - život světa". Bylo zde zastoupeno 304 církví se svými 839 delegáty. Spolu s pozorovateli a zástupci, kteří nebyli oprávněni volit, se sešlo více než 4 000 účastníků. Vancouver představoval při zpětném pohledu dosud největší ekumenickou konferenci.

Veřejnost se zvláštním zájmem sledovala prohlášení ke komplexu otázek pro spravedlnost, mír a odzbrojení. Severoamerickým a evropským účastníkům z Východu i ze Západu leželo především na srdci téma odzbrojení, příp. jeho zamezení nebo také zabránění výrobě nových atomových zbraní. Delegáti Třetího světa zase stavěli otázky spravedlnosti nad otázky otázkami míru. Reálně hromadné ničení, které se děje díky utiskování, hlad, vykořisťování a různé nemoci, se jim zdály naléhavější než eventualita atomové války.

Největší pozorností se ve Vancouveru dočkala zpráva 2. odborné skupiny v příspěvku: "Kroky na cestě k jednotě".

Byly zde zvláště vyzdvíženy podněty komise pro "Věru a Ústavu církve". Jako kroky k další práci byly jmenovány:

1. V každém případě má být podporováno přijetí dokumentu z Limy. Přijetí přitom nevylučuje ani kritický postoj.
2. Má se učinit pokus o společnou formulaci víry. K tomu byl učiněn první krok pomocí studijního návrhu s titulem: "Na cestě ke společnému vyjádření Apoštolské víry dnes".
3. Vzhledem ke stále se opakujícím napětím mezi světskou službou a křesťanským vyznáním bylo doporučeno, aby Komise pro "Věru a Ústavu církve" prodiskutovala vztah mezi církví a světem, a to pod pohledem "Církve jako znamení a svátost pro jednotu církve a obnovu lidské společnosti". /23/
4. Podnět měl vytvořit takové modely, které by umožnily "nalézt společné formy pro rozhodnutí a závazné učení". /24/ Těmito podněty mohla být předznačena do příštích let specificky teologická práce v ERC. Práce komise pro "Věru a Ústavu církve", která dříve pod nadvládou "Sekulárního ekumenismu" ustoupila do pozadí, našla ve Vancouveru zase svou zřejmou vážnost. V Poselství Valného shromáždění církvím stojí, že "tato konference se zakládá na tradici, která začala už tím, že jsme se v r. 1948 v Amsterdamě zavázali, že zůstaneme pospolu. Od této doby jsme zaslechli volání, abychom srostli více dohromady a společně nadále o to bojovali. Nyní, podle tématu: "Ježíš Kristus - život světa", jsme vyzváni, abychom i společně žili." /25/ Vedení tímto celkovým pohledem a na pozadí společných bohoslužeb, naznačil Filip Potter, jako generální sekretář, v citlivě obezřetnosti, že Rada fakticky už za sebou zanechala Torontské prohlášení z r. 1950. /26/

Podstatné události ve Vancouveru však nebyly ponechány jenom na papíře, nýbrž při slavení bohoslužeb. Jejich vrcholem přitom bylo poprvé společné slavení Večeře při Valném shromáždění. Jako liturgický formulář přitom

sloužila "Lidská liturgie" /27/, která byla v Limě v r. 1982 navržena na základě souhlasu v otázce Eucharistie. Bohoslužbu vedl anglikánský primas, arcibiskup Runcie. Ortodoxní a katolíci se účastnili modlitbou a slovem, ale neúčastnili se přijímání, ačkoliv mohli souhlasit s chápáním Eucharistie.

Zkušenost bohoslužby umožnila formulovat jednotný model, který byl označen "celkový eucharistický pohled" ("eucharistic vision"). /28/ Pojem Eucharistie není zde nakonec více prodiskutován, pohlédneme-li na postoje církve s ortodoxní tradicí, a to často k vlastní škodě. Naproti tomu bohatě se diskutovalo o duchovní a světské spiritualitě, o horlivější účasti na bohoslužbě, o službě člověku, zbožnosti a zodpovědnosti za svět. Z celkového pohledu církve na Eucharistii byly vyvozeny konkrétní důsledky pro samu jednotu církve, pro jednotu lidstva v boji proti hladu, bídě, vykořisťování a válce, pro dialog s lidmi jiných náboženství a pro aktivní zacházení s hodnotami ve světě.

3. Sebepojetí Ekumenické Rady církví

a) *Základní báze*

Sebepojetí ERC se nezřetelněji vyjadřuje v její základní bázi. Ten původně zněl: "ERC je společenstvím církví, které uznávají našeho Pána Ježíše Krista jako Boha a Spasitele."

V prvních Valných shromážděních byla vždy znovu kladena otázka, zda tento základ je prozatímní nebo zda se musí rozšířit i s ohledem na tu skutečnost, že nejsou v něm jmenovány ani Trojice, ani Kříž, ani svátosti. V Evantstonu v r. 1954 bylo prohlášeno, že základní báze je sice "méně než závazné vyznání, ale přece více než pouhá formule souhlasu". /29/ Tato studie definuje rozsah společenství, o které usilují členské církve. V Nové Delhi v r. 1961 byl text značně přiblížen k formuli vyznání. Na místo "uznávat" nastoupilo "vyznávat"; připojeno bylo "podle Písma" a také trinitární formule. Základní báze od té doby zní: "Ekumenická Rada církví je společenstvím církví, které vyznávají Ježíše Krista podle svatého Písma jako Boha a Spasitele, a proto se snaží společně plnit to, k čemu jsou povolány ke cti Boha, Otce, Syna a Svatého Ducha." /30/ Tento vývoj ztížil některým společenstvím, jako třeba kvakerům a menonitům, spolupráci v Radě, neboť podle jejich mínění je závazně napsáno příliš mnoho. Jiní zase považovali tuto formuli za takové minimum, aby vůbec bylo ještě možno mluvit o církevní Radě. Nynější předložená formule připouští trinitární výklad, ale nevyvnučuje jej.

Od Nové Delhi v r. 1961 ustoupily snahy o rozšíření tohoto základu do pozadí. Když se ukázalo beznadějným vybudovat bázi základní v obsažném vyznání vůbec, ztratila diskuse o případných změnách na brizanci.

b) *Ekleziální charakter*

Ve fázi budování bylo vždy znovu zřetelně poukazováno na to, že ERC je Radou církví a nikoliv nějaká církev. Už v roce 1919 Nathan Söderblom načrtl určité cíle: "Tato ekumenická církevní Rada by neměla být vybavena vnější pravomocí, nýbrž by měla získávat v takové míře vliv, v jaké dovede sama vystupovat s duchovní autoritou. Neměla by mluvit ex cathedra, nýbrž z hloubky křesťanského svědomí." /31/

Tato myšlenka se prosadila. Především svým prohlášením v Torontu /32/ se stalo zřejmým, že ERC není žádnou církví ani Nadcírkví, nikoliv Una Sancta z Kréda. Členství proto nezavazuje ani k převzetí nějakého určitého dohledu nad církvemi, ani k její jednotě, ba ani k tomu, aby ostatní členské církve byly uznávány jako církev v plném slova smyslu. Vyžaduje se jenom přesvědčení, že v jiných církvích jsou uskutečněny prvky církve a "že společenství církve Kristovy je obsažnější než jenom členství ve své vlastní církvi". (č. 10) Na tomto základě vstupují členské církve "do vzájemně duchovního vztahu, a tím, že o to usilují, aby se jeden od druhého učil a vzájemně si pomáhal, může být Tělo Kristovo budováno, obnoveno životem církví". (č. 15)

Lze poukázat na různé i zdráhavé pokusy, jak bylo zapotřebí dostávat se z příliš omezeně pochopených Torontských výpovědí r. 1950. I když se sice v rámci slovního vyjádření cíle jednoty vynořil nový pojem "konciliární společenství", bylo zapotřebí ihned zdůrazňovat, že "World Council of Churches" ještě nepředstavuje nijaké konciliární společenství, nýbrž poskytuje pouze rámec, v němž by se mohla rozvíjet pravá konciliarita. Uppsala označila Radu jako "přechodné řešení" na cestě k obecnému koncilu a Nairobi jako "předbíhající znamení plně konciliárního společenství". /33/

Všechna tato slovní vyjádření by chtěla ujišťovat, že ERC nemá žádnou právní autoritu nad církvemi. Nemá ani zákonodárnou moc, ba nemůže ani jednat ve jménu církví, nanejvýš tehdy, pokud by k tomu byla přímo pověřena. Nemůže církve nijak zavazovat, aby přejímaly výsledky její práce nebo spolupracovaly na určitých programech. Není, jak říká Toronto v r. 1950, pro toto stvořena a není oprávněna ani připravit nějaká unijní jednání mezi církvemi - to je věcí samotných církví, a jen na jejich vlastní iniciativu tak může nastat. (č. 4) Závaznost jejího rozhodnutí či usnesení se nedá právně fixovat, zajistit. "Autorita Rady spočívá ve vážnosti, kterou svou vlastní moudrostí získá u církví." /34/

c) *Struktury Ekumenické Rady církví*

Členem ERC, jak to vyjadřuje Základní báze, mohou být jen církve, ne jednotlivé osoby, svazy nebo hnutí. Ve Vancouveru k ní náleželo 304 církví a asi 30 dalších církví se tzv. "připojilo". Církve pocházejí asi ze 100 zemí a představují asi 400 miliónů křesťanů. Je přidruženo 31 Národních křesťanských rad. Církve může být přijata na návrh, a to tehdy, je-li samostatná, souhlasí-li s podstatou základu a má alespoň 25 000 členů. Dosahuje-li počet jejích členů výše mezi 10 000 až 25 000, může se stát církví "přidruženou". Nemá žádné hlasovací právo, ale to nevylučuje právo na plnou spolupráci. K přijetí dochází skrze Valnou hromadu nebo Centrální výbor, pokud však nejméně 2/3 členských církví souhlasí. Asi polovina církví nyní pochází z jižní polokoule. V rámci rozporů okolo politiky apartheidu v Jižní Africe se svého členství zase vzdaly.

Nevyšší grémium ERC je Valné shromáždění. Zasedá přibližně každých sedm roků. Volí předsedu a Ústřední výbor. Je tvořeno, i s předsedou, 150 členy, kteří jsou voleni z delegátů Valného shromáždění. Zasedá pravidelně a každým rokem. Při svém prvním zasedání se zvolí výkonný výbor, který se zpravidla schází jednou mezi těmito shromážděními a učiní třeba i velmi naléhavá rozhodnutí.

Obsah práce ERC se stanoví ve třech programových úsecích: Víra a svědectví, spravedlnost a služba, vzdělání a obnova. Klasická hnutí jako představovaly: "Víra a církevní Ústava", z "Mezinárodní misijní rady" vzešlá jednota "Světové misie a evangelizace", jakož i "Církev a společnost", která vystřídala "Praktické křesťanství", jsou ještě jen podřízenou jednotou samotné Programové jednoty I: "Víra a svědectví". To dosvědčuje, že se důležitost Rady v jejím samém středu zřejmě posunula více dopředu.

4. Vztah Ekumenické rady církví k Římsko-katolické církvi

Až do koncilu byl postoj Říma k ERC málo přátelský. Dekretem o ekumenismu II. Vatikána a činnostmi Sekretariátu pro jednotu se tento postoj značně změnil. Účast pěti oficiálních katolických pozorovatelů při Valném shromáždění v Novém Delhi a pozvání ERC, aby vyslala pozorovatele na koncil, tak zřetelně pozměnilo ovzduší, že ERC ještě před koncem koncilu navrhla katolické církvi "zřídit Pracovní skupinu, která by se skládala z osmi zástupců ERC a šesti zástupců Římsko-katolické církve. Úkol této skupiny by měl spočívat v tom, aby vypracovala zásady pro další spolupráci a metody, jichž by se používalo". /35/ Řím přijal tento návrh a tak v květnu r. 1965 byla vytvořena Společná pracovní skupina Římsko-katolické církve a ERC. Zasedání se konala zpočátku půlročně. V r. 1966 vyšla první oficiální zpráva. Zatím tato Pracovní skupina vydala řadu důležitých dokumentů, mezi které lze započítat studii "Katolicita a Apoštolskost" (1970), o "Společném svědectví a proselytismu" (1971), "Na cestě k jednomu Vyznání společné víry" (1980).

Nejvýrazněji se utvářely pospolitosti na Valném shromáždění v Uppsale. Jeden ze zástupců Vatikánu, R. Tucci, řekl ve svém referátu "Ekumenické hnutí, Ekumenická Rada církví, Římsko-katolická církev", že obtíže ekleziologického druhu pro přístup Říma k ERC se nezdají "podle úsudku katolických i nekatolických odborníků žádnou nepřekonatelnou překážkou". /36/

Avšak naděje na brzký přístup Říma se ukázaly unáhlené. Rok po Uppsale vykonal papež Pavel VI. návštěvu Ekumenické rady v Ženevě, při které vysvětlil, že otázka o přístupu Říma "ještě není tak zralá, aby bylo možno na ni dát pozitivní odpověď, nebo se ona musela ihned dát". /37/ Spolupráce by byla možná především v oblasti sociálních otázek. Ze společné konference v r. 1968 v Beirutu vyrostl společný Výbor ERC a Papežské studijní komise *Justitia et Pax* s názvem (SODEPAX) Society, Development, Pax. Spolupráce zpočátku měla značný význam. Byly započaty návrhy, které ukazovaly na konkrétní cestu. Avšak s ohledem na vznikající rozdíly v sociální a individuální oblasti, tento výbor ztrácel očividně na vážnosti. Rozmanitost partnerů - zde v sobě uzavřená církev, tam Rada církví bez pravomoci rozhodování - komplikovala práci. Oblast úkolů byla tedy omezena, až v r. 1980 na rozhodnutí Vatikánu byla práce SODEPAXu pozastavena.

Společná práce se přesunula ze sféry sociálně etických otázek na problémy, které jsou tradičně uznávány jako ty, které stojí mezi církvemi jako překážky a které nyní jako dříve potřebují řešení. Od Uppsaly v r. 1968 patří devět - mezitím je jich už dvanáct - římsko-katolických teologů do Komise pro "Víru a Ústavu církve", která zaujímá uvnitř ERC určité zvláštní postavení, takže je zde možné plné katolické členství, které v ERC samém doposud ještě neexistuje. Katolíci podle plného a stejného práva spolupracovali na Lidských dokumentech. Význam, které této spolupráci připisují obě strany, se ukazuje i v tom, že biskup Scheele z Würzburgu byl zvolen na Valném shromáždění ve Vancouveru do Stálého výboru "Víra a Ústava církve". Pokroky na tomto úseku se považují za povzbudivé.

Obtížněji se však jeví spolupráce na úseku otázek etických. V pojetí celé řady otázek se zde zřejmě strany rozcházejí. Pátá zpráva Společné pracovní skupiny z března r. 1982 zde vyjmenovává: "Hlediska úloh mužů a žen v životě společnosti; Struktury rodinného života, kontrola porodnosti a sexuální etika; Formy a prostředky křesťanské reakce na nutnost sociálních změn; Metodické problémy v etice. Především výpovědi o regulaci porodnosti nejsou patrně jediným tématem, který v ekumenickém rozhovoru Římu zatěžuje postavení ve Společné pracovní skupině. V každém případě zpráva zřetelně ukazuje, že se "v bezprostřední budoucnosti" nedá počítat s členstvím katolické církve v ERCu. /38/ To prý však nevylučuje, aby "katolická církev namnoze s velkou samozřejmostí s ERC nespolečně pracovala a nebyla s ní spojena v bratrské solidaritě".

Proti přístupu Říma mluví jistě také číselný poměr partnerů. Katolická církev má více členů než všechny ostatní členské církve ERC dohromady. Nabyta by tak uvnitř Rady zdrcující převaha, poněvadž podle jejího Řádu se počet delegovaných řídí počtem členů církve. Ovšem tento organizační problém by neměl být neřešitelný, pokud by se

doopravdy chtěl vážně překonat. Ovšem na dohlednou dobu budeme muset být asi spokojeni se zprávou, kterou podala už druhá oficiální zpráva Společné pracovní skupiny 1967: Katolická církev a ERC, obě prokazují svou službu "v jednom ekumenickém hnutí".

5. Konvergenční prohlášení o Křtu, Eucharistii a úřadě

Různě bylo už poukázáno na konvergenční prohlášení Komise pro "Víru a Ústavu církve" s titulem "Křest, Eucharistie a úřad". Tento text byl s konečnou platností vypracován na shromáždění o "Víře a Ústavě církve" v lednu r. 1982 v Limě, a tam byl také schválen. /39/

Tento text má své dlouhé dějiny. Už založení "Víry a Ústavu církve" bylo neseno dojmem, že překonání základních rozdílů v oblasti církevních řádů, tedy církevního úřadu, je nezbytné pro jednotu církve. "Úřad a svátosti" byly poradními tématy na Prvním valném shromáždění v Lausanne v r. 1927. Na tento nyní dohotovený text můžeme zpětně pohlížet jako na 55-leté dějiny přípravné práce. Shromáždění v Lundu (1952), Nové Delhi (1961), Montreal (1963) a Uppsala (1968) vykonaly přípravné práce, na kterých se nadále pracovalo. Konkrétně se snažily "Víra a Ústava církve" vypracovat na shromážděních v Bristolu (1967), Lovani (1971) a Accra (1974) text, s nímž by bylo možné souhlasit. První znění textu v r. 1974 vyhotovili v Accra. Předali jej církvím s prosbou, aby k němu zaujaly svůj postoj. Tento "Accra-text" byl v církvích velmi živě diskutován. Redakční výbor pod vedením Maxe Thuriana (Taizé) tento text na bázi různých vyjádření církví od základu přepracoval a nakonec vylepšil. V samotné Limě však bylo třeba ještě vypracovat asi 100 změn, tak, že Thuriánem předložený návrh byl ještě zcela znovu přetvořen. Konečný text nemá tedy žádného hlavního autora, ba ani hlavního redaktora. Takto vzniklé znění textu bylo bez protihlasu nebo zdržení se hlasování jednohlasně schváleno jako pracovní výsledek a takto předloženo církvím, aby k němu zaujaly oficiální postoj. Vzhledem ke skutečnosti, že zde byla zastoupena celá svazová šíře ERC a také zde spolupracovalo 12 katolických teologů, byl tento výsledek považován za "zázrak z Limy". V předmluvě k Linskému textu ještě spoluzaznává radost nad tímto úspěchem, že totiž "teologové z nejruznějších tradic jsou schopni mluvit takto jednoznačně o Křtu, Eucharistii a úřadu, nemá v moderním ekumenickém hnutí obdobného příkladu... Domníváme se, že Duch svatý nás v tomto okamžiku sám vedl v "Kairos" ekumenického hnutí, v němž se sice ještě politování hodným způsobem stává nemožné, aby se ještě trvající rozdělení církví odstranilo a tak se ony dočkaly celého svého sjednocení, přesto se však dosáhlo podstatného teologického souhlasu". /39a/

Text se chápe jako "konvergenční prohlášení". Nenárokuje si tedy, aby v každém ohledu poskytoval úplný souhlas. Přesto však je souhlas dalekosáhlý. Walter Kasper, jeden z katolických spolupracovníků, k tomu píše: Tato prohlášení však "přinášejí tak základní souhlas a ve všech otevřených otázkách vyjadřují jak dalekosáhlou konvergenci, jak předtím sotva kdo by se odvážil jen doufat. Poprvé formulovat tento základní souhlas a tuto dalekosáhlou konvergenci, a to veřejně a tak jasně, představuje už samo o sobě ekumenickou událost prvního řádu". Zdálo by se přitom, že dosažené konvergence nejsou ničím jiným než víceméně nosným kompromisem. "Tato tři prohlášení však představují všechno jiné než právě jenom kompromisní jednotu na nejmenším společném jmenovateli; jedná se tu o jednotu toho, co vůbec tvoří základ a kořen, na kterém se dá pak dále budovat." /40/

O obsahu konvergenčních prohlášení budeme ještě pojednávat ve Čtvrtém oddílu, a to více systematicky. Zde jenom krátký odkaz na text O křtu: Toto prohlášení našlo v předloženém znění široký souhlas už v Accare, a to i z katolické strany. Nejzávažnější kontroverze v tomto oboru neprobíhá mezi "klasickými konfesemi", nýbrž mezi nimi a baptistickými obcemi, které odmítají křest dětí a dokonce jej považují za neplatný. I přes tuto různost bylo možné dojít ke společnému stanovisku, že vrůstání do víry a církve se neděje jednorázově, nýbrž představuje proces. Pro křest dospělých i křest dětí platí stejně: "V obou případech bude muset pokřtěná osoba růst do porozumění víry. Pro ty, kteří jsou křtěni na základě vlastního vyznání víry, existuje stálý úkol, totiž nadále prohlubovat osobní odpověď ve víře. V případě křtu nemluvat se očekává vyznání v pozdější době a křesťanská výchova by měla být zaměřena na vyjádření takového vyznání" (č. 12).

Konvergence (postupné sblížení) z Limy nezůstaly jenom v teoretické oblasti. Poprvé se mohla na této ekumenické konferenci slavit společná bohoslužba Večeře. "Linská liturgie" k tomu navržena stojí na základě konvergenčních textů a zároveň bere zřetel k různým křesťanským tradicím Večeře Páně. Tato Linská liturgie byla o rok později slavena také při Valném setkání ve Vancouveru. /41/

Těmito konvergenčními prohlášeními bylo dosaženo určitého úseku v dějinách "Víry a Ústavu církve", a nadto jistě i v celém ekumenickém hnutí.

Nyní poprvé už neprosily jednotlivé církve zvlášť, jak tomu bylo ještě při "Accra-textech", kde se teprve formulovaly návrhy pro další práci. Tentokrát již zaznívá prosba, aby skrze svá nejvyšší příslušná grémia prohlásily, "v jaké míře může jejich církev v tomto textu poznávat víru církve v průběhu staletí, jaké důsledky může jejich církev z tohoto textu vyvodit pro její vztahy v dialogu s jinými církvemi, a to zvlášť s těmi, které také uznávají tento text jako výraz Apoštolské víry, a jaké směřované pomůcky mohou jejich církve přijmout pro svůj bohoslužebný, výchovný a duchovní život či svědectví" (Předmluva aaO., 346). "Víra a Ústava církve" nepočítá tedy s novým přepracováním dokumentů. V tomto smyslu je tento projekt uzavřen. Nyní záleží již na církvích, aby ho přijaly, jak dalece jim je to možné, aby podle zde formulovaných výpovědí usměrnily své vlastní učení a praxi, a případně uznaly i jiné církve jako pravé církve, jako ty, které rovněž zastávají toto učení, pokud jiné odlišné body toto nevylučují.

Limský text zpočátku nacházel převážně pozitivní reakce, později se objevily i hlasy kritické a odmítavé, které jsou také oficiálního rázu. Na odpovědích církví se pracuje. Kdyby církve nemohly většinou souhlasit nebo kdyby chyběla recepce (přijetí) v životě církve, tzn. na úrovni obcí, to by mělo pro "Víru a Ústavu církve" dalekosáhlé důsledky. Komise, jak se zdá, měla svou vlastní budoucnost velmi úzce spjatou s tímto konvergenčním dokumentem. Avšak v každém případě se dá říci, že události z Limy a úžasně široká ozvěna, kterou tato prohlášení našla už i na veřejnosti, vyvracejí tvrzení, že zájem ekumenicky angažovaných křesťanů v teologických snahách o překonání tradičních naukových rozdílů polevil. Naopak je možno pozorovat, "že církve i nadále připisují ústřední úlohu snaze o překonání naukových rozdílů, které církve rozdělují". /42/ Až sem Dokument z Limy znamená "vítězství klasické ekumenické teologie". /43/

B. Regionální Křesťanské rady

S ERC spolupracuje okolo 30 národních Křesťanských rad, které právě tak jako ona praktikují ekumenismus na mnohostranné rovině. K nejdůležitějším náležejí Fédération Protestante de France (1906), Federal Council of Churches v USA (1908), od 1950: National Council of the Churches of Christ in the USA, Švýcarský Evangelický svaz církví (Kirchenbund 1920) a British Council of Churches (1942). Na regionální úrovni vznikly v r. 1959 Východoasijská Křesťanská konference, r. 1963 Celoafriická konference církví a v r. 1959 Konference Evropských církví (KEK, Nyborg-konference).

V tehdejší Německu bylo založeno Pracovní společenství (Arbeitsgemeinschaft) křesťanských církví v Německu (AcK). Vyvarovali se pojmu "Rada", aby nezbudili dojem, že zakládají právně závaznou organizaci. Směrnice AcK vyjmenovávají následující úkoly: 1. Vzájemné vyučování svých členů ve spolupráci při společném svědectví a službě, 2. Podpora teologického rozhovoru mezi členy s cílem pro objasňování zprůhlednění otázek, 3. Pojednávání zvláštních záležitostí jednotlivých členů na jejich návrh, jakož i porada a zprostředkování při různosti názorů mezi jednotlivými členy, 4. Zastoupení a udržování společných záležitostí a úkolů navenek a ve veřejnosti, 5. Projednávání celoeckumenických otázek a úkolů bez újmy zvláštních příslušností členů. /44/ Orgány AcK jsou Ekumenická střediska, která od r. 1946 sídlí ve Frankfurtu n./M., a v r. 1950 založený Německý ekumenický studijní výbor.

Do AcK v Německé svazové republice náleželo 10 členských a pět hostujících církví. V r. 1974 přistoupily katolická církev a řecká metropole jako plní členové, v Německé demokratické republice byla v r. 1970 založena Pracovní společnost křesťanských církví (AGCK). K ní náleží 16 církví a církevních společenství jako členové a 5 církví a církevních společenství jako hosté, příp. pozorovatelé. Katolická církev spolupracuje ve statusu pozorovatele.

Kromě toho existuje ještě mnoho dalších Pracovních společenství křesťanských církví a velký počet místních Pracovních společenství či Pracovních kruhů, které všechny nejsou spojeny s AcK nebo AGCK, ale mnohým způsobem spolupracují s jinými Radami, s centrály nebo Studijními stanovišti.

C. Církevní unie

Snahy o jednotu církví vedly už k řadě církevních unií. Od založení United Church of Canada (1925) bylo uzavřeno úspěšně 25 návrhů na unii ve 23 zemích. Ke konci r. 1981 probíhalo přes 35 jednání o unii v 25 zemích. Účastnilo se jich, respektive účastní se jich, 138 církví. /45/ Tyto unie se liší vždy podle charakteru zvláštní situace, v nichž se zúčastněné církve právě nacházejí: zda představují většinu nebo jen menšinu v oblasti, zda byly uzavřeny ve většinově křesťanské nebo nekřesťanské zemi, jakého původu vyznání jsou zúčastněné církve, zda se dvě nebo více církví spojuje v jednu novou identitu, atd.

Na tomto místě se chceme zabývat jen multilaterálními (mnohostrannými) uniemi. Typické a reprezentativní jsou pro různé modely církevních unií a pro představu cíle církevní jednoty Spojené církve Kanady (1925) a církve Jižní Indie (1947).

1. United Church of Canada (1925)

V United Church of Canada se sloučily čtyři kanadské církve: presbyteriáni, metodisté, kongregacionalisté a unie místních skupin. V Severní Americe se zvlášť tíživě cítí roztržité náboženské vyznání. V 19. století nebylo v Kanadě žádnou vzácností, že v místech s 500 obyvateli existovalo vedle sebe šest církevních společenství, které všechny bojovaly o přežití. Tato kritická situace posilovala myšlenky na sjednocení; v nich se očekávalo východisko. R. 1904 se dohodli metodisté, presbyteriáni a kongregacionalisté, že budou usilovat o unii. V první fázi tohoto plánu (1904-1910) byly vypracovány základní podmínky unie. Poměrně snadno se mohli sjednotit ve

společných naukových výpovědích. Rozhovory s anglikány, luterány a baptisty však zůstaly neúspěšné. Avšak ani díky společným naukovým výpovědím ještě nikterak nebyl učiněn, jak se původně doufalo, rozhodný krok k unii. Spíše se vynořovaly další problémy, které způsobily ještě větší obtíže. Největší bariéry nepředstavovaly otázky po pravdě, nýbrž otázky organizační jako např. nejlepší možný způsob vzdělávání farářů, struktury obcí a struktury nadobecného charakteru, konkrétní formy spolupráce mezi faráři a členy obce. V druhé fázi (1910-1917) se děl pokus o přisvojení si unijních základů v církvích a přijetí společného vyznání, k němuž se církve zavázaly. Odpor proti vyzískané dohodě však spíše narůstal o to víc, čím se termín unie přibližoval. A tak problémy, které už dávno byly objasněny, znovu působily další těžkosti. V třetí a čtvrté fázi byly pro společnou věc získávány menšiny všech zúčastněných vyznání. Pokus vyzněl vesměs bezvýsledně. Když se termín sjednocení znovu posunul, aby se získal čas kritické menšiny přesvědčit, byla 10. června 1925 v Torontu konečně United Church of Canada založena.

Jádrem bohoslužebného aktu byl "Manifest posvěcení". Vyjadřoval základní princip této unie, a sice, že dosud vylučované tradice zúčastněných církví měly právě v budoucnu společně vytvářet "Posvěcení členů ve službě všemu lidu". Zástupci zúčastněných církví vystupovali jeden po druhém a ohlašovali to, co právě jejich společenství může přinést do nyní takto sjednocené církve. Jeden presbyterián: "Přinášíme úřad strážce církve, jenž bude zaručovat spojenému Božím lidu právo na poučení v Písmě svatém." Jistý metodista: "Přinášíme s sebou misijní svědectví o vykoupení člověka, osobní zkušenost Ducha svatého v nás a službu k Jeho cti ve slovech a svatých zpěvech." Nějaký kongregacionalista: "Přinášíme svobodné vykonávání prorockého úřadu a ve veřejném životě nasazení pro spravedlnost a svobodu člověka." Zástupce místní unie: "Přinášíme s sebou s důvěrou jako dar církvi tu záležitost, aby v království Božím bylo vždy také místo pro intenzivní péči o společný život na místní úrovni." /46/

Tato smírná bohoslužba ukazuje, jaký model jednoty má tato unie za základ: Je to "princip vzájemného doplňování a obohacování o stále do sebe vrůstající tradice". /47/ Konfesionální zvláštnosti zde neměly být prostě šmahem odstraněny, nýbrž postupně měly do nové jednoty vcházet a tam se vzájemně obohacovat.

2. Church of South India (1974)

Jiný typ unie byl nejzřetelněji uskutečněn v církvi Jižní Indie. Účastnily se jí čtyři anglikánské diecéze, čtyři metodistické synody a v r. 1908 založené společenství kongregacionalistů, presbyteriánů či jiné reformované skupiny. U kolébky této unie stojí vedle sebe naděje na zintenzivnění misijní činnosti, odvrát od koloniálních mocenských principů a s nimi zdánlivě spojených konfesí. Indiští křesťané nebyli prostě už dále ochotni snášet "rozštěpení, za která nebyli zodpovědní a která jim byla přisouzena tak řečeno zvenčí". /48/ Unie Jižní Indie tak chtěla vyvinout novou formu své křesťanské totožnosti, a to podle vlastního indického pojetí. Za nezbytný předpoklad k tomu se považovalo oproštění se od dosavadní zděděné konfesiální praxe. Tím se měl vytvořit prostor pro ekumenismus, takže by jednotlivé konfese přestaly existovat a povstala by úplně nová identita. To je tedy opak modelu vzhledem k unii v Kanadě, který usiloval o jednotu právě cestou vzájemného obohacování konfesí.

Jihoindická unie zaujímá nadále zvláštní postavení v tom, že byla unií mezi biskupskými a nebiskupskými církvemi, poněvadž se jejich uzavření účastnily i anglikánské církve. A přitom se rozhodli pro historický biskupský úřad. S přijetím uzavřené unie měli všichni noví hostitelé úřadu být ordinováni na biskupy. Na druhé straně všichni nositelé úřadu z církví, které doposud biskupskou ordinaci neměly, měli být uznáni, aniž by přijali novou ordinaci, přičemž žádné obci se nevnucoval takový nositel úřadu, jenž by nebyl z teologických důvodů přípustný. Kromě toho se zapovídá - tak si představuje ústava těchto církví - po dobu třiceti let diskutovat o otázkách, které by teologicky hodnotily úřad těch, kteří do unie vstoupili. Vědomě se zde tedy počítalo s nerozhodným stavem, který bude překonán tehdy, až nositelé úřadu, kteří před uzavřením unie nebyli biskupsky ordinováni, časem odejdou. Tímto rozhodnutím mělo být zaručeno, že v církvi jihoindické existuje jednotný úřad. Kromě toho zůstala církev Jižní Indie v plném společenství svátostí a života s těmi církvemi, z nichž vyšla.

3. Teologické sjednocení a "neučební" problémy

Jako hlavní teologický problém při uzavírání unie se vždy znovu ukazuje otázka po úřadě. Dá se doufat, že konvergentní prohlášení v Limě zde otevře rámec, který podstatně tomuto řešení ulehčí. Nakonec však přesto působí takzvaní neteologičtí činitelé, označení ještě lépe jako "neučební" faktory v církvi, která je vázaná po svůj život podle zbožnosti, bohoslužby, zodpovědnosti za svět a vnitřní správu, většinou největší bariéry. Představují pro unii větší problém než třeba specificky teologické otázky po pravdě. Tyto problémy dostávají o to větší váhu, čím více pokračuje jejich teologické sjednocování. Když už jsou teologické problémy vyřešeny, nebo pokud se rýsuje, že už nemusejí působit rozdělení církví, pak z toho většinou nijak ještě nevyplývá jako logický důsledek jednota.

Spíše naopak, jak ukazují dějiny ekumenického hnutí, budou přiváděny do diskuse většinou nové problémy a znovu vynášeny staré otázky, o nichž se myslelo, že jsou dávno zažehnány a že jsou v nich už dávno jednotni. Poslední teologické bariéry se spíše zarytě hájí, než by se s radostí nad rýsujícími se možnostmi překonaly. Není divu, neboť řešení těchto problémů žádá vyvození nových důsledků, po nichž mnozí členové obcí nijak zvlášť netouží a před nimiž mnozí zodpovědní ve všech církvích mají jakýsi strach, i když si v zásadě jednotu přejí.

II. KONFESIONÁLNÍ SNAHY PO SJEDNOCENÍ A BILATERÁRNÍ DIALOGY

Ekumenická rada církví je větví ekumenického hnutí, ale nijak s ním totožná. Kromě ní existují další snahy, které sjednocení církví podporují. Zde je třeba jmenovat světová křesťanská společenství a bilaterální (dvojstranné) unie a samotný dialog.

A. Světová křesťanská společenství

V protikladu ke katolické církvi a - s omezením - i k církvi ortodoxní, je většina ostatních církví ustavena regionálně. Většinou jde při pohledu na jejich organizaci o zemské církve. Takové zemské církve, které se svým vyznáním neodlišují, spojily se dohromady a vytvořily regionální neboli světové konfesionální svazy. Na světové úrovni to třeba uskutečnili v 19. století adventisté (1. generální konference v r. 1863) a reformované církve (Světový svaz reformovaných 1877) a předtím ještě anglikáni (1. Lambertska konference 1867). Poměrně později se vytvořil Luteránský světový svaz (založený r. 1947 v Lundu), který ovšem měl již svého předchůdce v Luteránském Světovém konventu (1923 v Eisenachu). Všechny tyto svazy představují jakýsi model jednoty, jenž ustanovuje světové sjednocení církví téhož vyznání jednoty a v místě.

Označení těchto společností se měnilo. Zpočátku bylo zvykem hovořit o "konfesionálních světových svazích", potom o konfesijních rodinách. Aby se mohlo lépe přihlížet k rozmanitosti těchto společenství, prosadilo se od roku 1979 v oficiálním jazykovém užívání označení "Světová křesťanská společenství" (WCG). Je neutrální a dovoluje také zahrnout jak katolickou církev, tak i ortodoxní. V ročních "Konferencích sekretářů WCG" jsou v této době zastoupeni: Anglikánské společenství, Baptistický světový svaz, Disciples of Christ, Světové komitě kvakerů pro vzájemnou poradu, Luteránský světový svaz, Metodistická světová rada, Menonitická světová konference, starokatolické církve, Ortodoxní církve (Moskevská a Ekumenický patriarchát), Reformovaný světový svaz, reformovaná ekumenická synoda, Římsko-katolická církev, Armáda spásy a Generální konference adventistů sedmého dne. /49/

Některé z WCG se samy jako církve označují, to jsou především katolíci a ortodoxní, ale rovněž i adventisté. "Jiné, i když je jim vlastní nebo se teprve vyvíjí jejich ekleziální "identita", nepojímají se v plném smyslu jako církve (např. anglikáni a luteráni)." Zase jiná společenství se chápou jen jako svobodné sjednocení církví a nenárokují si pro sebe žádný ekleziální rys (Baptisté, metodisté). Byly konány různé pokusy jak definovat jednotu, kterou právě nyní WCG tvoří. Jejich zástupci společně podali v r. 1967 "pracovní definici": "Každá Konfesionální rodina sestává z církví, které náležejí k téže tradici, a které udržují navzájem společné dědictví; jsou si vědomy toho, že žijí v tomtéž univerzálním společenství a toto vědomí pak vyjadřují v nějaké viditelné a strukturální formě." /50/

Jak v ERC, tak i v ECG, vždy panovalo živé vědomí, že obě stojí v rámci téhož ekumenického hnutí. Spolupráce byla sepsána i právně, takže vždy reprezentanti druhé struktury měli na zřeteli určité funkce jak v ERC, tak i v Konferenci sekretářů WCG. Přesto docházelo porůznu k napětí mezi oběma. Při založení ERC se konečně prosadilo pojetí, že ekumenismus tkví v překonávání konfesionálních zvláštností. Tak bylo zapotřebí podle návrhu přeorganizovat samotnou ERC, aby se zaručila konfesionální hlediska. Tento pokus se jevil jakoby "kozol se stal zahradníkem". A skutečně, církve v ERC jsou především reprezentovány podle hledisek geografických, nikoliv konfesionálních.

Dala se také vypořádat určitá polarita mezi ERC a WCG, a to především okolo Valného shromáždění v Novém Delhi v r. 1961. Ve východoasijském prostoru bylo zase slyšet výtku, že díky konfesionálním světovým svazům se exportuje konfesionální stanovisko Evropy či Severní Ameriky, a bylo mladým církvím ukládáno jako dědictví kolonialismu. Ty byly už méně zase ochotny přebírat takové problémy, které vyznačovaly Evropu v 16. století. Tím se nakonec jevila WCG jako "Opora konfesionalismu". Jednoty lze dosáhnout jenom díky překonávání konfesí, a tím i samotných konfesionálních svazů.

Toto napětí není zcela nijak překonáno. Novou kuráž jakoby dostávalo díky kontroverzím o představách cíle církevní jednoty. Přesto existují viditelně nové možnosti pro spolupráci. WCG už prohlásila v šedesátých letech, že plně pozdravují místní i oblastní unie, i když se už v nich nedají zděděné tradice vyznání zcela sjednotit. Přesto právě tyto přispěly v různém ohledu k tomu, aby se překonal úzký pohled na samotný konfesionalismus.

Další důvod, proč mohlo napětí být odstraněno, tkví ve vzniku velkého počtu bilaterálních dialogů. Především katolická církev jednoznačně dává přednost bilaterálním snahám o jednotu před multilaterálními (mnohostrannými). Rozhovory s Římem, jakož i s ortodoxními církvemi, i při vědomí o své univerzální podobě, pravidelně se organizují na světových setkáních. Tyto církve se jako společníci v rozhovorech spíše nabízejí než církve zemské.

"Tím se staly WCG už nejen zastáncem 'vnitřně konfesního ekumenického hnutí, nýbrž i mezikonfesionálního, tedy obsáhlejšího ekumenického hnutí, a tím plnými partnery ERC.'" /51/

B. Dvojstranné snahy o sjednocení

Bilaterální snahy o sjednocení se prosazují v širším měřítku teprve asi v polovině šedesátých let. Předtím měl jednoznačně přednost mnohostranný ekumenismus. Se vstupem katolické církve do ekumenického hnutí, která vědomě dávala přednost právě bilaterálnímu dialogu, vyplynuly možnosti rozhovorů především s takovými partnery, pro které rovněž byl typický konfesionální ráz a kteří uznávali, že spolu nějak světově souvisejí. Dvoustranné rozhovory mají onu přednost, že jsou nesené v oficiálním duchu. Účastníci jsou totiž speciálně pověřeni. Své výsledky předkládají příslušným rozhodujícím výborům svých církví. V těchto rozhovorech se povětšinou pokoušejí o překonání zděděných, doposud církve dělicích rozdílů mezi dvěma typy vyznání. Proto se rozhovory zpočátku pohybují v takovém rámci, který je oběma zúčastněným tradicím důvěrně známý. Tím se také podstatně usnadní přijetí v jednotlivých obcích a dosáhne se i úředně-církevního schválení případných výsledků.

Na druhé straně bilaterální dialogy skrývají v sobě to nebezpečí, že se budou izolovat od jiných rozhovorů. Jejich výsledky se tak mohou navzájem od sebe vzdalovat, ba i mezi sebou se mohou střetnout. Aby se takovému rozpadu dialogu předešlo, nabídla "Věra a Ústava církve" více forem pro bilaterální dialogy, které by pomáhaly právě platné výsledky mezi sebou natolik sladit, že se pak mohou i obohacovat a podněcovat. Kromě toho Text z Limy mezitím vymezil určitý rámec, v němž se mohou bilaterální rozhovory pohybovat. Tak mohou i ze své strany dojít k plnějším výsledkům a především k celistvějším slovním formulacím, které by se pak podstatně více blížily právě platným tradicím, životu víry svých obcí i samým věřícím.

Kromě velkého počtu regionálních a národních dialogů bylo v r. 1981 napočítáno na světové úrovni patnáct takových dialogů. /52/ Všechny se zvláště intenzivně účastnila katolická církev; sedmi církví anglikánská, pěti luteránská a ortodoxní církev, každá se čtyřmi mezinárodními dialogy.

V následujícím textu vybereme takové dialogy, které mají zvláštní důležitost pro německý jazykový prostor nebo jejichž průběh nebo výsledky by mohly mít příkladný význam i pro další jiné rozhovory. Určitý charakter katolické převahy zde však přesto bude patrný, neboť na její postoj chceme poukázat.

I. STAROKATOLICISMUS A ANGLIKÁNSKÉ SPOLEČENSTVÍ

Starokatolická církev je již od doby svého vzniku otevřená pro otázky ekumenismu. Z ní v 19. století vycházely snad nejvýraznější ekumenické podněty, které ovšem trpěly tím, že se příliš zřetelně profilovaly protiřímsky, aniž by však protiřímský afekt dominoval nebo byl jediným spojujícím článkem mezi účastníky.

Anglikánská církev se sympatiemi sledovala vznik starokatolického hnutí. Problematika anglikánských svěcení, k jejímž uznáním se starokatoličtí biskupové zpočátku nemohli celkem dopracovat, zabraňovala však rychlejšímu vzájemnému sblížení. Tak bylo zpočátku hodnoceno jako ryze osobní rozhodnutí víry to, když starokatolíci, především Švýcar Eduard Herzog, přijímali komunio spolu s anglikány, konali bohoslužby v anglikánských kostelích nebo udělovali bířmování.

Průlom následoval až po První světové válce, když Lambertska konference r. 1920 nabídla možnost unijních rozhovorů, a starokatoličtí biskupové prohlásili, že se nedá jednoznačně říci, že by v anglikánské církvi nikdy nebyla přerušena apoštolská posloupnost. Teologické komise pak nemohly dosáhnout žádné společné formulace, ani cestou obsahové dohody, ani v pohledu na učení mezi oběma církvemi. Avšak pozitivní zkušenost z dřívější doby přesto napětí prolomila a umožnila přijetí "interkommunia", které od roku 1961 je označováno jako "Full communion", tedy jako "plné církevní společenství". Přitom platí:

"1. Každé církevní společenství uznává katolicitu a samostatnost druhého a svou vlastní považuje za platnou.

2. Každé církevní společenství souhlasí s připuštěním členů druhého společenství k účasti na svátostech.

3. "Interkommunio" nevyžaduje od žádného církevního společenství, aby převzalo všechny naukové názory, ani svátostnou zbožnost nebo liturgickou praxi, která je druhým vlastní, ale zavazuje se uznat to, že každé církevní společenství žije ve víře a že se pevně drží všeho toho, co je pro křesťanskou víru podstatné." /53/ "Full communion" ani zdaleka nevyklučuje rozsáhlé diference, které mezi církvemi jsou. Není přesto důvodem k odloučení ani to, že starokatolické učení uznává sedm svátostí, zatímco anglikánská tradice si podržela pouze dvě ve vlastním slova smyslu, byť by dovedla ostatních pět, "commonly called sacraments", pochopit jako částečně biblicky fundované způsoby křesťanského jednání a života.

Výsledné vzájemné uznání, jehož se zde dosáhlo, znamená, že anglikánští a starokatoličtí křesťané mohou společně slavit Večeři. Nositelé úřadu jsou neomezeně připuštěni v obou církvích k udělování svátostí. Biskupové se vzájemně účastní biskupských svěcení skrze vkládání rukou. Přitom se ze starokatolické strany nebude odstraňovat ani případný nedostatek v apoštolské posloupnosti anglikanismu, i když tato myšlenka se objevuje dokonce i ve zprávě Lambertska konference z r. 1930. V ní se říká, že jsou tím "naše svěcení vyňaty z každé kontroverze a budou poznamenány všemi katolíky uznávány za platné". /54/

"Full communion" neoslovilo jen vysoce představené zástupce církve, nýbrž našlo souhlas i v samotném širším anglikánském společenství. Tím se ovšem zase nevyloučily kontroverze mezi oběma církvemi. Především pokusy anglikánských církví o uzavření unii s "nebiskupskými" církvemi, jako třeba v Jižní Indii, vzbudily u starokatolíků povážlivé nepokoje. Není zde zkoncováno s biskupským úřadem, když budou být třeba jen na čas připuštěni k funkci takoví nositelé úřadu, kteří nebyli biskupsky ordinováni? K unijnímu plánu církve Anglie s metodisty, který stejně později ztroskotal, se starokatolická Biskupská konference vyjádřila velmi skepticky, poněvadž plánovaná smírná bohoslužba předvíдалa vzájemné vkládání rukou nositelů úřadu, které nemuselo být nijak chápáno jako ordinace metodistů. Rozpory nastaly i ohledně ordinace žen, které byly zavedeny některými církvemi v anglikánském společenství.

Podnětem k neklidu byla skutečnost, že z ortodoxní strany bylo dáno najevo, že pokrok v jednání se starokatolíky je závislý na tom, že své společenství s anglikány zruší nebo alespoň omezí. Ordinace žen, která se v anglikánském společenství ujala, zatěžuje stejnou měrou společenství bohoslužeb anglikánů s luteránskou církví Švédska, která si svou biskupskou posloupnost uchovala, a vnitřně anglikánskou "comprehensiveness", jakož i vztah anglikánů k ortodoxním církvím a starokatolíkům.

2. Lvovská konkordie

Různost reformátorských tendencí nemohla v 16. století vytvořit společnou evangelickou církev. Převážně zde šlo o rozdíly v učení o Večeři, které, jak jsme už dříve naznačili, nemohly být překlenuty. Při vzniku unii v 19. století, mezi luteránskými a reformovanými církvemi, se zacházelo se zděděnými Vyznáními opravdu různě a místy i suverénně. Většinou se prostě vyznání podrželo, a to bez ohledu na skutečnost, že obě tradiční vyznání obsahují určitá zavržení vždy té druhé strany. Po Druhé světové válce se znovu ochotněji zdůrazňovaly ty snahy, které by tento rozkol překonaly. Rozmanité dialogy o učení nakonec poukázaly na souhlas v učení o ospravedlnění; ve sporných bodech ohledně Večeře a předurčení tak byly umožněny společné formulace. Zvláštní význam mají přitom, jak jsme již vzpomínali, tzv. Arnoldhainské teze o Večeři (1957).

Na tomto základě si "Lvovská konkordie", která byla formulována v r. 1973, stanovila za cíl vytvořit na evropské úrovni společenství církví mezi "souhlasícími luteránskými, reformovanými a sjednocenými církvemi, které z nich vyšly, jakož i s předreformátorskými církvemi valdenských či českých bratří, s nimi spřízněnými" (č. 1). /55/ V této dohodě zavládla snaha o překonání všech rozdílu mezi církvemi, a to jak v učení, zbožnosti, v bohoslužbě, tak i v církevních řádech. Spíše zde bylo rozlišeno "základní svědectví reformátorských vyznání od jeho dějinně

podmíněných forem myšlení" (Nr. 5). V centru samém byl umožněn souhlas. Pokud šlo o otázku po Večeři Páně, bylo společenství s Kristem v jeho Těle a Krvi vázáno na úkon přijetí (jezení a pití) nezávisle na víře přijímajícího. Proto se zde zcela zamýšlí reálná prezenze. V nauce o predestinaci bylo odmítnuto připustit takové stanovisko, že by "odvěky Boží úrůdek byl důvodem ke konečnému zavržení určitých osob nebo národa" (Nr. 25).

Pospolitosti také připouštěly závěr, že zamítnutí, vyslovená v 16. století ve spisech Vyznání, nepostihují "stávající stav učení souhlasících církví" (Nr. 32). Výpovědi těchto spisů Vyznání tedy nejsou Lvovskou konkordii relativizovány. Jsou spíše zachovány v pozitivním obsahu svého učení. Zároveň se však uvádí, že způsob zavrhování, který je s touto výpovědí vyznání spojen, v žádném případě už dnes partnera nepostihuje, poněvadž ten určitě neučí tomu, co ve vlastní tradici bylo odsouzeno. Přitom zůstává nadále otevřená otázka, zda tato zavržení byla někdy dříve vůbec učiněna, nebo zda nespočívala už předem na vzájemném nedorozumění. Lvovská konkordie nemíní zříditi unii ve smyslu fúze (splynutí) mezi církvemi. Spíše jí rozumí jako mezicírkevnímu souhlasu, který "nechává existovat závaznou platnost vyznání v zúčastněných církvích" (Nr. 37). Nejsou naplánována nějaká organizační spojení, ale také nejsou žádná vyloučena. Církev, ač zůstávají samostatné, plně se navzájem uznávají.

Mezitím už téměř všechny reformátorské církve Evropy Lvovskou konkordii podepsaly. Tím zřídily jakýsi zvláštní druh společenství církví, ve kterých jsou mezi dále samostatně existujícími církvemi odstraněna zamítnutí či dokonce zatracení. Církev "si vzájemně poskytují společenství kazatelny a Večeře". "To zahrnuje i vzájemné uznání ordinace nebo umožnění intercelebrace" (Nr. 33). Kromě toho se církve zavazují k dále pokračujícím naukovým rozhovorům, čímž se má dbát na pravidelný rytmus v procesu vzniku církve.

Na podkladě Lvovské konkordie si EKD v r. 1974 podržela ve svém základním řádu stanovisko, že různost ve vyznáních jednotlivých církví by neměla obsahovat pro církve takové důvody, které by měly charakter rozdělení, a že mezi nimi existuje společenství Večeře. V roce 1983 se Konkordie stala součástí základního řádu EKD.

Rozlišování mezi pozitivní stránkou naukové výpovědi a s ní většinou spojeného zavržení by mohlo významově posloužit jako určitý precedens do budoucnosti. Dovoluje trvat na zděděném učení takovým způsobem, aniž by úsudek o zatracení nad určitými osobami nebo skupinami, který se k tomu dříve i pojil, musel ještě nadále existovat. Tvrzení, že konkrétní jednotlivci nebo společenství zastávají "bludné" učení, nenáleží prostě nezbytně k obsahu naukové výpovědi.

3. Řím a luteránské církve

Úřední rozhovory mezi Luteránským světovým svazem a římským Sekretariátem pro jednotu sahají zpětně do koncilní doby. Tehdy podnítil Luteránský světový svaz (LWB) k navázání oficiálních kontaktů. V roce 1967 byla založena společná studijní Komise. Vykonala celkem pět zasedání a v roce 1971 jako výsledek své práce předložila závěrečný dokument s názvem: "Evangelium a církev", který se stal známým jako tzv. "Maltská zpráva". /58/ Zpráva ukazuje na dalekosáhlé společné body a z toho vyvozuje důsledky. Tak třeba k otázce eucharistického společenství se zde říká: "Už nyní je zapotřebí doporučovat, aby se církevní autority přimlouvaly za takové již existující pospolitosti, které by ve víře a svátosti jako anticipovaná znamení požadované jednoty toužebně tuto jednotu očekávaly, aby se tím příležitostně umožnila i spoluúčast na úkonech interkommunia (třeba při ekumenických příležitostech nebo v situaci smíšených manželství)." Větší část katolických členů Komise odevzdala k této části své zvláštní hlasy. Byla však odmítnuta účast katolíků na evangelické Večeři, a to vzhledem k problematice pochopení úřadu. Ale přesto chtěla schválit příležitostné připuštění evangelických křesťanů ke katolickému Přijímání.

Vzhledem k rozdílným míněním uvnitř samotné Komise, ale také asi pro důsledky, které by se z textu daly vyvodit, nebo rovněž kvůli určitým bodům, které již neodpovídaly ekumenickému pokoncilnímu trendu (liturgické předpisy), měla "Maltská zpráva" zůstat uzamčena pod zámek. Jakousi indiskrétností se ovšem dostala přece na veřejnost a byla pak i zveřejněna.

Teologická diskuse mezi katolickou a luteránskou církví však nebyla vedena jen na světové úrovni, nýbrž i ve více oficiálních i neoficiálních skupinách či komisích. Mimořádného významu přitom nabyl rozhovor v USA. Tamější úřední komise výsledky práce odeslala národním komitétům Luteránského světového svazu v USA a Výboru pro ekumenické a mezinárodní záležitosti katolické Biskupské konference. Jejich rozhovory se pravidelně konají již od roku 1965. Ne na posledním místě byly podmíněny soustředěným charakterem práce, jejíž důslednost dosvědčí celá řada společných dokumentů /57/: "Postavení Nicejského vyznání víry jako dogma církve" (1965), "Křest k odpuštění hříchů" (1966), "Eucharistie" (1967), "Eucharistie a úřad" (1970), "Úřad a univerzální církev" (primát) (1974), "Autorita a učení a neomylnost církve" (1978). V roce 1983 byl společně odhlasován text o ospravedlnění. V novém okruhu otázek jsou nyní projednávány otázky mariologie a úcty svatých. Je to poprvé, že se posledně jmenovaná témata mezi luteránskými a katolickými teology objevují skoro na denním pořádku. Tyto dialogy v USA jsou potom rovněž směrodatnými pro další probíhající ekumenické dialogy. Vždy předpokládají jakési základní porozumění, z něhož by pak obě konfese společně vypracovaly způsob, jak lze problém projednat, jak jej lze připravit pro diskusi podle jednotlivých otázek, které vyplývají z té které tradice a dají prostor ke konkrétním dotazům na specificky katolické nebo evangelické představy a praktiky. Tyto rozhovory ukazovaly dokonce takovou míru souhlasu mezi oběma tradicemi, a to i v otázkách Eucharistie, úřadu, papežství a neomylnosti, že by se těžko nadále ještě dal teologicky rozkol církve zdůvodňovat, kdyby obě církve tyto výsledky chtěly přijmout.

Ve Francii a francouzském Švýcarsku ekumenický rozhovor je vázán převážně na "Skupinu Dombes". Založil ji už v r. 1937 Paul Couturier. Asi 30 teologů, kteří zde spolupracují, představují luteránskou reformovanou a katolickou teologii. Tato skupina ve svých rozhovorech nepracuje tedy bilaterálně. V posledních letech se tato pracovní skupina scházela i tehdy, i když neměla oficiální církevní status; pravidelně to bylo v Taizé nebo v trapistickém klášteře v Dombes u Lyonu. Vydala dokumenty k těmto tématům: "Na cestě k jedné a téže eucharistické víře" (1972), "Pro smíření úřadů" (1973), "Biskupský úřad" (1976). Výsledky této pracovní skupiny měly značný význam pro bilaterální rozhovor mezi luteránskou a katolickou církví.

V porovnání s těmito rozhovory je ekumenismus v německých zemích, jakožto v původní zemi reformace, zřejmě pozadu. Pracovní skupina a společenství "Ekumenického univerzitního institutu" vystoupila v r. 1973 na veřejnost svou knihou "Reforma a uznání církevních úřadů". Stala se známou pod názvem "Úřední memorandum". Poté se rozvinula velmi kontroverzní diskuse, která také byla ražena naprosto nevěcnou kritikou. Druhý dokument, uveřejněný touto diskutující pracovní skupinou, však nepadá na vrub společné zodpovědnosti institutu, nýbrž obsahuje různé protikladné referáty, diskusní hlasování na sympoziu k tématu "Papežství jako ekumenická otázka". Usilovnou vědeckou práci v německé oblasti zase vykonává od roku 1946 založený "Ekumenický pracovní kroužek evangelických a katolických teologů", často nazývaný podle jeho zakladatelů "Jäger-Stähling-Kreis". Témata o "Eucharistii a úřadu" hrají v tomto kroužku od počátku sedmdesátých let význačnou roli. Ačkoliv obecně pracuje bez oficiálního pověření, má rozhodný vliv. /60/ Jako úkol pro společnou ekumenickou komisi, kterou tvoří zástupci Německé biskupské konference a EKD, je projednávání otázek, kupř. toho rázu: Dotýkají se "zatravování" 16. století dnešního partnera? /60a/ R. 1984 "bilaterální pracovní skupina Německé biskupské konference a církevního vedení Sjednocených evangelicko-luteránských církví Německa" vyhotovila společný text k tématu "Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament". /60b/ V dřívější Německé demokratické republice pracoval od šedesátých let Ekumenický teologický pracovní kroužek, jehož výsledky mohly s povděkem používat i oficiální grémia (Poradní skupiny, Kontaktní kroužky). Výsledky získávané na regionální úrovni inspirovaly i rozhovor na světové rovině, tedy byly přínosem jak pro LWB, tak i Řím, který se vzpamatoval z obtíží, které vyplynuly z uveřejnění Maltských textů. Komise byla sestavena téměř úplně nově a měla nejprve za úkol roztrždit reakce různých kruhů a institucí na Maltézskou zprávu. Ukázalo se, že bude vhodně problematiku Eucharistie, i přes různá doporučení nebo navržené možné varianty pro příležitostné interkommunio, v nejbližší době samu o sobě dále neprojednávat. Tuto mezeru však po určitém čase bylo třeba zase vyplnit. Po mnohaleté práci mohla komise v r. 1978 konečně vydat svou studii "Das Herrenmahl" /61/ a předat ji církvím s prosbou, aby ji, pokud možno, přijaly. Text představuje tři oddíly. První oddíl, kde se nejdříve nachází společně formulovaná část, vyjadřuje to, co vypovídá sám nadpis: "Společné svědectví o tom, co luteránští a katolící křesťané mohou společně vyznávat" (Nr. 4).

Druhý oddíl pak předkládá "společné úkoly", které tradiční kontroverzní otázky vyzvedávají, a vyvozuje z nich důsledky pro život ve zbožnosti obou církví. Druhý díl příkladně dokumentuje celou řadu liturgií Večeře obou církví. Ve třetím díle vyložil vždy jeden člen komise z luteránské nebo katolické strany, jak se tradiční rozdíly v učení o Večeři projevují v dnešním teologickém bádání a které možnosti k řešení se zde zvláště zviditelňují.

Zvláštní význam mají oba oddíly prvního oddílu, totiž společné naukové výpovědi a společné úkoly. I v kontroverzních otázkách, jako představuje problém reálné přítomnosti nebo otázka po obětní povaze mše, se mohlo dalekosáhle dospět ke společnému vyjádření. Pokud jde o otázku po reálné přítomnosti, zúžila se tato poslední diference ještě na otázku jejího trvání, tedy na problém uchovávání, příp. uctivého zacházení se zbylými eucharistickými částčkami. V otázce obětního charakteru se problém nakonec zredukoval na téma, zda (správně pochopena) oběť mše může být přinesena jak za určité živé, tak i zemřelé osoby. Oběma církvím však byly naznačeny cesty, jak mohou ve věrnosti k právě platnému konfesionálnímu dědictví překonat takové praktiky, které druhá strana považuje za pohoršlivé.

Souhlas, příp. přiblížení se v otázce Eucharistie, bezprostředně ukazuje na problém úřadu. Bylo tedy důsledně správné, že se komise věnovala i otázce úřadu, a tak mohla v roce 1981 vydat dokument "Duchovní úřad v církvi". /62/ I zde nalezneme v jeho první části formulovány teologické otázky tak, jak jen bylo společně možné. Druhá část představuje různé způsoby liturgické ordinace, zatímco ve třetí části jsou uveřejněny dodatky, které celá komise vzala souhlasně na vědomí, ale za které přímo nezodpovídá. Ve společných naukových výpovědích se dosáhlo vysoké míry vzájemného souhlasu. Považuje se za obtížné upozornit jenom na takový bod, který by bylo zapotřebí dát do pozadí a který by ještě dnes představoval takovou překážku, že by se ho církve musely vzájemně zřeknout, aby mohly o sobě prohlásit, že jsou pravým uskutečněním církve Ježíše Krista.

Vyjádřený souhlas však obtížně chtějí nést spolu všechny směry zúčastněných církví, a to v takové podobě, jak vyplynul z učiněných rozhovorů, a praktiky, které komise používala, se cítí jako zneužití důvěry nebo se zase dosažené výsledky zdají být pohoršlivé. Tak jako však nejsou všude negovány, tak zase nejsou na všech místech překonávány. Může se však vycházet z toho, že členové komise byli přesvědčeni o tom, že takto vyličená pozice dotyčné církve právě převládá nebo že alespoň odpovídá oficiálnímu výkladu. Tím se zdá vesměs možné, že učení o Večeři Páně a duchovním úřadu lze tak formulovat, aby bylo přijatelné pro jiná vyznání, aniž by se věřící člověk stal nevěrný své vlastní církvi či jejímu tradičnímu učení.

Na několik dalších dokumentů, které tato společná komise vydala, jenom krátce poukážeme: V "Cestách ke společenství" jsou uvedeny představy o cíli, který by měl vést ke sjednocení církví, a je poukázáno na takové konkrétní možnosti, které by proces sjednocení podpořily. /63/ K tomuto dokumentu je připojeno pod názvem "Všichni pod jedním Kristem" (1980) zaujetí stanoviska k Augsburskému Vyznání ke 450-letému jejímu výročí.

/64/ K "Roku Luthera" (1983) vydala komise prohlášení pod tématem: "Martin Luther - svědek Ježíše Krista". /65/ Zde stojí: "Lutherův postoj k reformě církve představoval výzvu k pokání. Neustále nás k ní burcuje! Vyzývá nás, abychom evangelium nově naslouchali, abychom poznali a uznali svou vlastní nevěrnost vůči evangelium a věrohodně je dosvědčovali. To se dnes nemůže uskutečnit, aniž bychom nebrali na zřetel jiné církve, na jejich svědectví, abychom odmítali hledat vzájemné usmíření a odložit zděděné, zkrslé a nepřátelské předsudky." /66/ Mezitím komise dokončila druhou fázi své práce. Při svém desátém zasedání (únor/březen 1984) schválila dokument k tématu: "Jednota před námi. Katolicko-luteránské společenství církve: modely, formy, fáze." /67/ V tomto textu jsou ještě jednou shrnuty výsledky této komise. Obdobně jako formulace Lvovské konkordie se zde zjišťuje, že vzájemně vznesená odsouzení se zdaleka netýkala nebo se už netýkají učení právě stávajících církví. Tento dokument a následující závěr o spolupráci umožnil souhlas nebo alespoň dalekosáhlou konvergenci, a to prakticky ve všech sporných otázkách. Mohl by vlastně představovat určitý milník v ekumenickém rozhovoru mezi luteránskou a katolickou církví. Další práce mezi římsko-katolickou a evangelickou církví, která již dále pokračuje, nachází se mezitím ve fázi třetího kola dialogu.

4. Řím a reformované církve

Rozhovoru mezi Římem a reformovanými církvemi se dařilo daleko méně než rozhovoru s církvemi luteránské tradice. Přesto se však nakonec stejně stal díky výsledkům Lvovské konkordie podnětný, i když reformovaný protestantismus při rozhovorech s Luteránským světovým svazem tehdy sám neměl žádné vlastní zástupce.

Hlubší rozhovor mezi Římem a Reformovaným světovým svazem nastal až díky setkáním ve společné komisi, která v r. 1968-1977 pracovala nad celkovou tematikou "Přítomnost Krista v církvi a ve světě". /66/

Téma bylo zvoleno z toho důvodu, neboť mělo patrně důsledky nejen pro konečnou spásu člověka, nýbrž i pro jeho pozemský, časný život či štěstí. Očekávalo se, že diskuse o přítomnosti Krista v církvi a ve světě, zvláště o významu Jím uskutečněné spásy lidstva, povede k tomu, že dostanou na světlo existující rozdíly mezi oběma tradicemi a že upřímné hodnocení těchto diferencí obou tradic by mohlo pomoci je překonat, a tak společně nalézt to, co obě musejí vykonat, aby se ve světě staly věrohodnějšími (čís. 5). Za podtémata pro setkání byla zvolena: "Vztah Krista k církvi", "Učitelství autorita církve", "Přítomnost Krista ve světě", "Eucharistie" a "Úřad".

Společná teologická reflexe nad těmito tématy byla tehdy ve srovnání s jinými rozhovory nesmírně napjatá. Přesto se zde setkávala taková témata, která byla již jinde nějak projednávána, i když rozdílně a z jiného kontextu. Tato komise předložila svou zprávu teprve po ukončení celé své práce, tedy neuveřejnila úmyslně žádné mezizprávy. Se závěrečnou zprávou, která byla předložena příslušným grémiím obou církví a veřejnosti, a to s prosbou o zaujetí postoje, považovala komise svou práci za zkončenou. Avšak byla tady jednou vyslovena prosba, aby příslušná církevní místa ustanovila následnou komisi, která by pak vyhodnotila různé postoje a případně se mohla angažovat při dalším projektu. Závěrečná zpráva dává najevo, že rozdíly, které se musejí v tomto rozhovoru zpracovat, jdou hlouběji a jsou k překonání obtížnější než ty problémy, které se otevírají v rozhovoru mezi Římem a luteránstvím. Rovněž se však ukazuje, že mnoho rozdílů se nekryje s hranicemi vyznání, nýbrž probíhají napříč jimi. Na tomto místě nemůžeme ani vyjmenovat všechny problémy, o kterých se tehdy hovořilo. Třeba v otázce Eucharistie komise mohla souhrnně formulovat: "Tak věčně uznáváme, že obě tradice, reformovaná a římsko-katolická, trvají na víře v reálnou přítomnost Krista" (Nr. 91).

I v problematice úřadu by se mohla nalézt dalekosáhlá shoda. Církev jako celek je charakterizována apoštolským rysem. Existuje v ní však díky ordinaci propůjčený úřad, jemuž je svěřena správa slova a svátosti" (Nr. 97). Přítom platí: "Nikoliv obec vytváří (působí) úřad a autorizuje jej (dává pověření), nýbrž jej živý Kristus jí daruje a zaštěpuje do jejího života" (Nr. 98). Tento úřad se podle reformátorské tradice vykonává kolegiálně (sborově). Taková praxe by se mohla částečně uplatnit určitým způsobem i v katolické oblasti.

V praktickém utváření úřadů, především v jeho hierarchickém členění, ale rovněž ve výkladu otázky ordinace, apoštolskosti, reálné přítomnosti, v okruhu problémů ohledně neomylnosti církve a jejích úřadů, v hodnocení tradice autority církve, se názory, jak zpráva také uvádí, částečně rozcházejí. Přesto se však celkově otevřely, jak je na závěr řečeno, "neočekávané možnosti pro budoucí přijetí společných poznatků a úkolů, které byly po staletí zatíženy vleklými protiklady".

Reakce na zprávu komise vyhodnocovaly různé pracovní skupiny. /67/ Druhé období rozhovorů začalo po delší přestávce teprve až v r. 1984. Téma prvního zasedání v lednu v Římě bylo: "Církev jako Boží lid, Tělo Kristovo a Chrám Ducha svatého".

5. Ortodoxie a starokatolicismus

Sotva bychom mohli říci přímo, že ortodoxní církev již započala vést s církvemi bilaterální dialog o teologických otázkách. Nejdále se jí ovšem dařily snahy o sjednocení se starokatolicismem. Pro svou obtížnost jsou tyto rozhovory nesmírně příkladné, neboť takto ukazují i na cestě k dalším unijním pokusům - ortodoxie s ostatními církvemi - na určitý model. A skutečně, snahy starokatolické církve o společenství s ortodoxií prošly trnitou cestou. Mnichovský kongres starokatolíků v r. 1871 prohlásil: "Doufáme ve znovusjednocení s řecko-orientální a ruskou církví, jejichž oddělení následovalo bez naléhavých příčin a nemá základ v žádných nevyrovnatelných

dogmatických rozdílech." /68/ Na obou Bonnských sjednocovacích konferencích se podařilo pod písemným vedením (Federführung) Döllingera najít prakticky ve všech sporných bodech takovou formulaci, která by se jevila účastníkům obou církví přijatelná. To platilo i o otázce po Filioque, která se zdála být překlenuta návratem k pojetí Jana Damascenského. Přesto však, když Bonnské konference dále nepokračovaly, kontakty podstatně přestaly existovat. V Petrohradě se ještě o starokatolické otázce diskutovalo, ovšem řecká církev byla již od počátku stále skeptičtější. Po založení Utrechtské unie v r. 1889 došlo sice k novým setkáváním, avšak vzájemná stanoviska se spíše utvrzovala. Starokatolíkům se nyní začalo vytykat, že se ve své teologii víceméně přiblížili k protestantismu. Začalo se dokonce pochybovat o samotných starokatolických svěceních. Jednání nevedla k žádnému pozitivnímu výsledku. Biskup Sergius z Jambugu, pozdější moskevský patriarcha, prohlásil v r. 1904 o starokatolících toto: "Oni nejsou 'ortodoxní'. Aby jimi mohli být, nesmějí se spoléhat pouze na svou vědeckou teologii, neboť ortodoxie není plodem dějin či archeologie, nýbrž Ducha a života... Aby dospěli k ortodoxii, museli by se starokatolíci odvážněji připojit k ortodoxní církvi Východu, a to stejně odvážně, jako kdysi vystoupili z římsko-katolické církve; a tito je velkomyslně přijmou." /69/ Svatý Synod v Petrohradě jasně řekl, že ekumenická církev je jediné ortodoxní. Pokud se chce západní církev do ní nechat začlenit, může jí být přiznána i její autonomie.

Zřetelnější pohyb v rozhovorech nastal znovu teprve po První světové válce. U příležitosti založení "Víra a Ústava církve" v r. 1927 v Lausanne došlo z podnětu arcibiskupa Germana k rozhovorům mezi teology obou církví. Mezitím většina církví Utrechtské unie už vyškrtla z Kréda Filioque: v starokatolické církvi Německa bylo sice ještě uváděno v závorkách, ale v nových liturgických knihách již mělo odpadnout. Na konferenci v Bonnu v říjnu r. 1931 se mohly komise ve všech sporných otázkách prakticky sjednotit. Starokatolický biskup Kúry na to navrhl, aby se tento návrh předložil panortodoxní pro-synodě, která se však už bohužel nesešla. Věc se jakoby rozplynula ve vodě. Nový pokus byl podniknut až v šedesátých letech, a to u příležitosti první panortodoxní konference v r. 1961 na Rhodosu. Starokatolická biskupská konference připomněla ještě stále trvajícím otevřeným dotaz z roku 1931. Na to se na Rhodosu usnesli o tématech, o kterých se bude hovořit, jakož by zdůrazněna i "podpora vzájemných vztahů, dosud vedených v teologických rozhovorech, a od nich (= starokatolíkům) projevené snahy pro sjednocení s ortodoxní církví". /70/ Ortodoxní komise pro přípravu těchto rozhovorů se poprvé sešla v r. 1966 v Bělehradě. Zejména řecká delegace pod vedením Jana Karamitise se projevovala vůči starokatolíkům velmi rezervovaně. Byl zastáván názor, že doba pro úřední rozhovory ještě není zralá. Varovalo se před unáhlenými kroky a místo toho se žádalo, jako téměř před sto lety, aby se spíše důkladně studovaly příslušné dokumenty. V závěrečném dokumentu vyjmenovává ortodoxní komise své výhrady vůči starokatolíkům: vzhledem k otázce Filioque nedostačuje, že se už dávno odsoudila protiprávní vsuvka do Kréda a škrtl se dodatek z jejího Vyznání víry. Je zapotřebí ještě odsoudit za tím stojící teologické spekulace s jejím obsahem. Na první Bonnské unijní konferenci byl přednesen požadavek, aby vyškrtnutí Filioque nemělo za následek "obětování pravdivého učení, vyjádřeného v přítomné západní formě". /71/ To ukazuje, jak říkají ortodoxní členové komise, že oni v zásadě "nejsou ochotní se tohoto bludařství zřeknout". Jako další obtíž byl jmenován problém ekleziologie nebo také učení o svátostech. To, co obzvlášť vzájemně vztahy zatěžuje, bylo označeno plné církevní společenství starokatolíkům s anglikány a autonomní filipínskou církví.

Další nový pokus byl učiněn tehdy, když v červnu r. 1970 starokatolická delegace předala v Cařihradě prohlášení mezinárodní starokatolické Biskupské konference k otázce Filioque. Zde se však jen mluví o neoprávněnosti vsuvky do Kréda, a to bez odkazu na případný obsah pravdy podle západní formy. Dokonce tam i stojí: "Přisvědčujeme východocírkevní formulaci, že Svatý Duch 'vychází jen z Otce', pokud je k tomu připojeno, jak dalece je Otec základem a pramenem božství." /72/ Kromě toho byl předán "Dopis víry", v němž jsou projednávány různé dogmatické a teologické otázky. Společná komise takto připravená začala pracovat na tématech: učení o Bohu, kristologii, ekleziologii, soteriologii, učení o svátostech a eschatologii. Poprvé zasedala v r. 1973, a to v klášteře Penteli u Athén. Od té doby se konala další čtyři plenární zasedání. Zároveň byla vyhotovena společná prohlášení k učení o Bohu, kristologii a ekleziologii.

Přesto však proti těmto textům nyní byly vzneseny pochybnosti ze starokatolické strany. Určitým způsobem se zdálo, jako by už nemělo dostačovat starokřesťanské učení a praxe jako společný základ, nýbrž jako by byly závazně přejímány spíše další ortodoxní představy a školská tradice. Západní tradice, počínaje latinskými Otcí, přes středověkou scholastiku, až k historické teologii nové doby, naproti nacházely sotva nějaký prostor. Rozhovor starokatolické církve s ortodoxií tehdy probíhal velmi namáhavě. Výsledky, jichž se pak dosahuje, zůstávají většinou bez odpovědi příslušných církevních míst, nejsou šířeni přijímány a nemají žádný další důsledek. Když rozhovor po určité době zase započne, vychází se obvykle z toho bodu, z něhož se předtím již vyšlo. Ztěžší lze vypočítat pokrok.

Důvod vězí asi v tom, že starokatolická církev je početně malá, a proto pro ortodoxii nepředstavuje žádného zvlášť důležitého partnera rozhovoru. Snad u ortodoxních převládá i dojem, že zřetelnější se přiblížení ke starokatolíkům by třeba rozzlobilo samotný Vatikán. Proto v jistém směru nebude od věci samé, pokud přizpůsobíme problémy, které se ukazují při rozhovoru mezi ortodoxií a starokatolicismem, díky své podobné formě, pohledu, v němž blíže popíšeme ty snahy po jednotě, které existují v rozhovorech mezi Římem a ortodoxií.

6. Ortodoxie a katolická církev

Rozhovor mezi ortodoxií a katolickou církví, jak se vyvíjel od dob koncilu, není ani tak typický co do počtu společných textů, jako mnohem více intenzivním společným jednáním. Naprosto se neočekávalo, že by ortodoxní církve byly ochotné vyslat na II. Vatikánům své oficiální pozorovatele. Samotný průběh koncilu, ale především na koncilu předložené učení o církvi jako místní církvi, o biskupském kolegiu (sboru), jakož podstatném prvku ve struktuře církve, podstatně ulehčil i atmosféře vzájemného porozumění.

První vyjádření ke zlepšeným vztahům se objevilo díky historickému setkání papeže Pavla VI. a patriarchy Athenogorase v r. 1964 v Jeruzalémě. O rok později následovalo zrušení vzájemné exkomunikace z roku 1054. Dne 7. prosince 1965 byla zároveň při slavném koncilním zasedání v Římě a v katedrále Phanar v Konstantinopoli přečtena společná prohlášení papeže a patriarchy, ve kterém oba prohlašují, "že litují urážlivých slov, bezdůvodných výtek, jakož i zavrženíhodného jednání, které vyznačovalo a doprovázelo smutné události po celou dobu na obou stranách; že litují také exkomunikačních výroků, které poté následovaly a jejichž vzpomínka byla překážkou na cestě vzájemného přibližování se v lásce až k dnešním dnům; z paměti a středu církve je proto vyhlazujeme a necháváme padnout do zapomnutí". /73/ Následovala pak návštěva papeže v Konstantinopoli (říjen 1967). Během návštěvy na oplátku slavil patriarcha spolu s papežem dojmavou ekumenickou bohoslužbu. Došlo k dalším působivým událostem, jejichž dosah lze těžko vyjádřit. Papež v prosinci r. 1975 projevil při bohoslužbě ku příležitosti desátého výročí zrušení kladby vedoucímu delegace Ekumenického patriarchy, metropolitovi Melitonovi z Chalkedonu takové gesto, že mu padl k nohám a nohy mu políbil. Učinil gesto, na které si tradičně činili nárok jenom papežové. Významným znamením také bylo navrácení relikvií, které se na Západ dostaly neoprávněně: "V roce 1964 byla hlava apoštola Ondřeje z Petrova chrámu v Římě přenesena zpět do Patrasu; v roce 1965 ostatky sv. Sáby z Benátek do svého pouštního kláštera v Mar Saba u Jeruzaléma a hlava sv. Tita z Markova domu v Benátkách do Heraklionu na Krétě; r. 1968 tělo sv. Marka z Benátek do Kairó; r. 1974 relikvie sv. Cyrila z Říma do jeho rodiště v Saloniké." /74/ "Dialog lásky", jak se tento rozhovor oficiálně začne označovat, byl veden tak, aniž by se nejprve tematizovaly dogmatické rozdíly. Obě církve se pak vzápětí označovaly jako církve sesterské." /75/ O svátku sv. Ondřeje, 30. listopadu 1979, navštívil papež Jan Pavel II. nástupce Athenogorase I., patriarchu Dimitria I. Při této návštěvě byla ustanovena společná ortodoxně-katolická komise, která měla nyní zahájit také rozsáhlejší teologický dialog. Ten, jak bylo prohlášeno, "nemá jen za cíl pokrok v obnově plného společenství mezi katolickou a ortodoxní církví, nýbrž by měl také přispět k mnohostrannému dialogu, který se už v křesťanském světě vyvíjí ve snaze o nalezení jednoty". /76/ "Dialog lásky" by takto měl být převeden do "dialogu pravdy".

S církevně úředním dialogem s ortodoxií o teologických otázkách se ovšem začalo až později, a to v době, kdy jiné již pokračující rozhovory měly delší dobu za sebou své společné dokumenty vyjádřeny. Není proto divu, že se zaměřují na práci této komise mnohé pohledy. A kromě toho, ustanovená komise představuje mimořádnou církevně úřední reprezentační úroveň. Třicet ortodoxních členů zastupuje všechny patriarcháty a autokefální církve (samostatné pravoslavné církve). Na katolické straně je komise zastoupena pěti kardinály.

Ustavující plenární shromáždění se konalo na přelomu května a června r. 1980, a to na Patmosu a Rhodosu. Nejprve bylo zapotřebí objasnit samotný metodický problém. Dospělo se k jednotnému přesvědčení, že lze totiž "vyjít z toho, co máme společné, a při rozvíjení těchto daností uvnitř lze pak přistupovat progresivněji ke všem bodům, ve kterých se neshodujeme". Jako téma pro první fázi dialogu bylo zvoleno: "Tajemství církve a Eucharistie ve světle tajemství Svaté Trojice". Dříve, než se zase sešla v červenci r. 1982 v Mnichově samotná skupina v plénu a mohla odhlasovat dokument k stanovenému tématu, pracovalo na tomto tématu již více podskupin. /77/

V tomto prvním společném naukovém textu mezi oběma církvemi od doby rozdělení, jak to odpovídá již stanovenému cíli, se vyloučila sporná témata. První část je výrazně poznamenána doxologickým způsobem uvažování (způsob chvalozpěvu), a to o trinitárním (trojičném) založení církve a Eucharistie. Ve druhé a třetí části zaujímá centrální postavení biskupský úřad. Velmi zřetelně se vyzvedává a podtrhuje jeho význam jak pro církev, tak i pro Eucharistii. Když se takto našlo východisko, mohlo se dojít ke společné výpovědi. Tím však ještě nejsou nijak rozřešeny jiné otázky, které souvisejí s biskupským úřadem. K tomu patří například určení o vztahu biskupa a kněží, jehož se práce skupiny dotkla jenom okrajově, nebo společenství biskupa a papeže, které se nedá jednoduše odvodit ze struktury společenství místních církví (koinonia). Za téma pro příští pracovní kolo bylo dále zvoleno: "Víra, svátost a jednota církve".

Všeobecně se považovalo za značný pokrok, že Mnichovský dokument mohl být společně odhlasován. To se však podařilo v ortodoxní komisi prosadit teprve až po tvrdém zápase. Obtíže však nezůstávají skryté. /78/ Na Rhodosu i v Mnichově ortodoxní účastníci vznesli námitky proti tomu, že do rozhovoru byly rovněž přizvány východní církve, které jsou s Římem sjednoceny. U příležitosti biskupských svěcení v uniátských církvích se vždy znovu objevovala námitka, že Řím nadále udržuje rozdělení církví tím, že staví biskupa proti biskupovi. Jmenovitě zástupci řecké synody uváděli i zásadní pochybnosti proti rozhovoru s katolickou církví. Napětí, které také v Mnichově vedle veškeré ochoty k dialogu zavládlo, dalo najevo, že se budou ještě objevovat vážné těžkosti, až se teprve začne hovořit o problémech, které lze obtížně obejít bez emocí, totiž o Filioque a také o primátu a neomylnosti.

Ukáže se jako realistická naděje papeže Jana Pavla II., který udal rok 2000 jako datum pro kýžené sjednocení mezi církvemi Východu a Západu? Mohlo by se rovněž ukázat jako daleko nesprávná cesta to, kdyby se nyní upustilo od pozitivně pokračujících společných teologických odpovědí mezi katolickou církví a vícero společenstvími nebo církvemi reformace jenom proto, aby se ortodoxie nezarmoutila. Můžeme v nejnovější době mít obavu, že

jednostranná koncentrace úředního římského ekumenismu na církve Východu by mohla přivodit velmi osudné následky, kdyby konkrétní možnosti vůči církvím reformace, s nimiž společně žijeme a které jsou nám důvěrně známy svým myšlením, se obětovaly tak trochu urychleným nadějším na přiblížení se ortodoxii.

7. Řím a anglikánské společenství

Díky oxfordskému hnutí v anglikanismu 19. století byla napětí mezi anglickou církví a římským katolicismem poněkud snížena. Avšak proces přiblížení, které se na přelomu století ukázalo jako možné, bylo přerušeno římskou bullou z roku 1896, ve které tehdy papež Lev XIII. prohlásil anglikánské svěcení za neplatné a nulitní pro nedostatek formy a správného úmyslu. Jako bezprostřední reakce na "Výzvu ke křesťanské jednotě" na Lambertské konferenci z r. 1920 se konaly v letech mezi 1921 a 1926 tzv. "Mechelnské rozhovory", které z katolické strany vedl belgický kardinál Mercier. Papež byl ovšem informován a s dialogem souhlasil. Projednávaly se nejen konkrétní teologicky sporné otázky, nýbrž i právní hlediska, jak se dá třeba církevní společenství uspořádat právně atd. Smrtí kardinála Merciera však byly v r. 1926 rozhovory ukončeny.

Současné úřední rozhovory mezi římským Sekretariátem pro jednotu a anglikánským společenstvím byly zahájeny bezprostředně po II. Vatikánu. Při návštěvě Canterberského arcibiskupa Michaela Ramseye v r. 1966 u papeže oba zástupci církví dali najevo svůj dobrý úmysl, aby se "zahájil vážný dialog, který by mohl na základě evangelia a starého společného podání přivést k takové jednotě v pravdě, za kterou se modlil Kristus". /79/ Přípravná komise navrhla tato témata: Teologie manželství a manželství různých vyznání, Interkommunio, Uznání úřadů a autorita v církvi. Papež a Lambertská konference v r. 1968 schválili plány a ustanovili "Anglikánsko-římsko-katolickou internacionální komisi" (ARCIC). V nynější je zastoupena devíti členy, kteří zastávají poměrně vysoké církevní úřední postavení. Oba spolupředsedající jakož i více dalších členů byli biskupové.

Komise se usnesla na tom, že svou práci soustředí na téma: Eucharistie, úřad a autorita. Rozhovory vycházely z jednotného teologického východiska, totiž z "koinonie", společenství. Tento pojem umožnil lépe vidět, jak lze v biblickém pohledu vztah místních církví k sobě navzájem či jejich jednotu vůbec opsat. "V rané křesťanské tradici pochopení výrazu 'koinonia' otvíralo cestu k poznání tajemství církve" (str. 136). Bylo by zapotřebí tímto pojmem zase prodchnout současnou církevní situaci. Díky pojmu "koinonia" by mohlo být prostě překonáno jak samotné odsouzení toho druhého, tak i rovněž znovu vyvoláno úsilí o návrat. Jím by se zároveň očistil zatížený pohled na to, co se dějinně událo. "Koinonia" představuje společenství církví, které žije svůj život podle starocírkevního svědectví, totiž jako jednotu místních církví, které zviditelňují ve slově, svátosti a ve společném úřadě svou sounáležitost. Přitom se výrazu "koinonia" nesmí rozumět staticky, nýbrž způsobem více dynamickým. "Koinonia" vyvolává další pohyb a jeho přijetí vyžaduje neustálé zdokonalení. Nesmíme se zastavit před jeho důsledky" (s. 135).

Na cestě k vlastnímu teologickému přiblížení schválila komise v r. 1971 "Společné prohlášení v učení o Eucharistii" (Windsorské prohlášení). Komise byla přesvědčena, jak se uvádí již v předmluvě, "že se dosáhlo souhlasu v podstatných bodech ohledně eucharistického učení. Jsme také přesvědčeni, že nic podstatného nebylo opomenuto... Bylo naším úmyslem, abychom šli k souhlasu na úrovni víry, takže všichni můžeme říci v rámci limitu prohlášení: Toto je křesťanská víra o Eucharistii" (str. 139). Souhlas se vztahuje jak na otázky Eucharistie, tak i rovněž na otázky oběti reálné Kristovy přítomnosti.

V roce 1973 byl zveřejněn dokument "Úřad a ordinace" (Canterburské prohlášení). Toto téma bylo zvláště už předem zatíženo míněním Říma v otázce anglikánských svěcení. Ordinovaný úřad je chápán v obou církvích jako služba skrze slovo a svátost v jednotě uprostřed různých aktivit církevního společenství. Dělí se na úřad biskupa, kněze a jáhna. Pokud je ordinovaný úřad (úřad svěcení) v obou tradicích vyjádřen pojmem "kněžský", to neznamená ani popření jedinečnosti Kristova kněžství nebo jeho výkupné oběti, ani není chápán jenom jako "prodloužení všeobecného křesťanského kněžství", neboť "náleží do jiné oblasti darů Ducha" (s. 153). Tento úřad je propůjčen skrze ordinaci, kterou uděluje biskup při modlitbě a vkládání rukou. Ordinace je označena, s přihlédnutím k č. 26 nebo "39 článků" (s. o s, 66), jako "svátostné konání".

V obou prohlášeních k tématu "Autorita a církev" I (Benátské prohlášení z r. 1976) a II (Windsorské prohlášení z r. 1981) jde komise ještě dále. Prostor k prohlášení byl totiž už předem připravován jinými dialogy. Tím se otevřely nové perspektivy. Rozvíjení pojmu "koinonia" mělo tedy svůj vlastní význam. Poslední autoritou církve je vůle Boží. Aby byla poznávána, scházeli se zástupci církve vždy znovu a znovu. Rozhodnutí takových církevních shromáždění, zvláště ekumenických koncilů, se považuje za závazné. Ve věrnosti k podání dosáhla určitá centrální biskupská sídla nadregionální význam. To platí především pro Řím, jehož vynikající postavení souvisí se smrtí apoštolů Petra a Pavla na tomto místě. Na mimořádném postavení Petra uprostřed apoštolského sboru se zakládalo rozhodnutí I. Vatikána, kterého se znovu chopilo II. Vatikánem a doplnilo je učením o kolegiálnosti biskupů. "Učení těchto koncilů ukazuje, že společenství s římským biskupem neznamená podřízení se takové autoritě, která by potlačovala charakteristické vlastnosti místních církví. Cíl této vedoucí funkce římského biskupa spočívá v tom, aby podporoval společenství křesťanů ve věrnosti k učení apoštolů" (s. 164). /79a/

Je úkolem poselství, aby vykládalo pro právě platnou dobu a situaci různá znamení. Přitom však stojí všechny naukové výpovědi jakož i dogmata pod normou Písma. Avšak i Vyznání víry, Otcové a koncily staré církve jsou označovány jako základní a směřovací normy. Biskupové mají "zvláštní zodpovědnost za podporování pravdy a rozlišování omylu" (s. 167). V krizových situacích, když se fundamentální (základní) pravdy víry vydávají

takovému nebezpečí, že budou falšovány, musí církev podle okolností "vynášet úsudky s autoritativní platností" (s. 167). To je zpravidla úkolem koncilu. Avšak komise uznává za možný i jiný postup, totiž že je "jednomu, určitému biskupovi, jemuž se připisuje primát, dána možnost, aby po společné poradě se svými biskupy, a to jejich jménem, promluvil, a tak vyjádřil i jejich vlastní stanovisko. Uznání tohoto postavení mezi věřícími může vzbudit očekávání, že se v daném případě sám ze sebe ujímá slova jménem církve. Takové výsadní ohlášení by bylo jen cestou k dalšímu, skrze které Duch svatý uchovává Boží lid ve věrnosti pravdě Evangelia" (s. 187n). Otázku primátu komise společně formulovala takto: "Primát naplňuje svůj smysl tehdy, když napomáhá církvím, aby si navzájem naslouchaly, rostly v lásce a jednotě, a tak se společně snažily o plnost křesťanského života a svědectví; aby usilovaly o křesťanskou svobodu, spontaneitu (samovolnost), kterou by podporovaly, a nebudou usilovat ani o uniformitu (jednotnost), neboť se má oprávněně vyvíjet smysl pro mnohost, ani nebudou centralizovat různé organizační formy na úkor místní církve" (s. 168). Zde jsou předkládány společné představy tak, jak je vidí žádoucí její vnitřní širší katolická oblast.

Tento souhlas, jemuž komise připisuje "fundamentální význam", nechává ještě otevřené další problémy, které daly podnět opět k jiným otázkám, jakož i tématu jejich realizace. K tomu se vyjadřuje dokument "Autorita v církvi II" (Windsorské prohlášení) z r. 1981, které předkládá výsledky další pětileté práce komise. Zaujímá stanovisko k hodnocení textů, které se v Novém zákoně dotýkají postavy sv. Petra k otázce po božském právu v souvislosti s primátem a také k výkladu univerzálního primátu a neomylnosti. Můžeme zde poukázat jenom na to, že tyto otázky jsou dále objasňovány v rámci základního souhlasu, který vzešel už v Benátkách. Zdůraznění "koinonie" jako modelu církevní jednoty dovoluje, aby se i v těchto sporných bodech našly další společné výpovědi, aby mohly potom přinejmenším přinést podstatnější konvergence.

ARCIC ukončilo tedy v tomto dokumentu, který s předcházejícími a několika dalšími prohlášeními shrnuje do závěrečné zprávy, svou náročnou práci. Tato zpráva, jak se říká ve zpětném pohledu na tuto dvanáctiletou usilovnou společnou práci, došla k tomuto výsledku: "I když nejsme ještě v plném společenství, práce komise nás přece přesvědčila o tom, že je možný podstatný souhlas v takových otázkách, které nás rozdělují" (s. 136). Přitom je také vysvětleno, jak je třeba vykládat pojem "substanciální souhlas". Tím je myšleno, že dokument nepodává jen přesvědčení všech jeho členů, nevyjadřuje tedy pouhé stanovisko, nýbrž představuje jednomyslný souhlas "v podstatných otázkách, ve kterých učení, podle jejího mínění, nepřipouští žádnou různost" (s. 143).

Závěrečná zpráva s tímto "substanciálním souhlasem" v otázce "Eucharistie, úřadu a autority v církvi si přímo vyžádala přesvědčení komise" o zřízení nového vztahu mezi našimi církvemi jako příštím úseku na cestě ke křesťanské jednotě... Existují nadějná očekávání, že se směle chopí významných iniciativ, aby tak prohloubily naše smíření a vedly nás dále k hledání plného společenství" (s. 189). Tyto splněné naděje a očekávání, které se zaměřily na zveřejnění této Závěrečné zprávy, dočkaly se ovšem vpravdě rozčarování, když se předaly na svá příslušná místa. I to náleží k přehledu o bilaterálním dialogu, když uvádíme souvislosti, ve kterých římsko-katolická církev žije. Ještě v březnu r. 1982, tedy málo dní poté, co byl zveřejněn výsledek dvanáctileté úmorné práce komise, kardinál Ratzinger, prefekt římské Kongregace pro víru, v rozsáhlých pasážích Závěrečnou zprávu kritizoval. Podle přesvědčení Kongregace pro víru "nepředstavuje toto jistě pozoruhodné ekumenické úsilí vhodný základ pro další reálné kroky na cestě ke smíření mezi katolickou církví a anglikánským společenstvím. Nemůže proto nastat ještě žádná podstatnější shoda ohledně několika podstatných prvků katolické víry". Za neodstraněné rozdíly jsou považovány: eucharistické klanění, neomylnost, mariánská dogmata. Některé formulace komise k obětnímu charakteru Eucharistie, k reálné prezenci či podstatě kněžství jsou považovány jako "částečně mylné, částečně nesprávné a nejsou proto slučitelné s katolickým učením". Kromě toho jsou prý "některá důležitá hlediska učení katolické církve buď vůbec neprojednávána, nebo jen "nepřímě", jako např. apoštolská sukcese (posloupnost), "regula fidei", morální učení. /80/

Na anglikánské straně byl tento list přijat rovněž s rozpaky. Arcibiskup z Canterbury, Robert Runcie, prohlásil, že je "překvapen", že toto prohlášení bylo vysloveno tak rychle, a to ještě před poradou národní Biskupské konference. Z katolické strany se ovšem zdůrazňuje, že list prefekta Kongregace pro víru nepředstavuje konečný nebo dokonce negativní postoj. Je třeba mu spíše rozumět jako pomůcce pro četbu a výklad při poradách národních Biskupských konferencí. Anglikánské společenství se chce zase, podle Lambertské konference z r. 1988, definitivně poradit o výsledku práce této komise. Nezbyvá než vyčkávat, zda výhrady, které už vyslovilo více evangelicky orientované křídlo v pohledu na římský postup, podepřou nově vybuzenou ochotou pro přiblížení se k metodistům a k nebiskupským církvím v Anglii, které se zatím, ne bez napětí z ohledu na Řím, nerealizovalo. Mezitím povstala nová komise (ARCIC II). Ve společném prohlášení papeže Jana Pavla II. a arcibiskupa z Canterbury ze dne 29. května 1982, při příležitosti papežovy návštěvy v Anglii, bylo jí přiděleno jako úkol: "zkoumat nevyřízené naukové diference, které nás ještě zasahují, a dovést je k úspěšnému vyřešení. Je potřebné všechno prozkoumat, co stojí v cestě ke vzájemnému uznání duchovních úřadů našich společenství, a doporučit takové praktické kroky, které budou nezbytné, pokud o tuto plnou jednotu ve víře doopravdy usilujeme, k jejímu obnovení" (s. 193).

ODKAZY:

- /1/ Srv. k tomu P. Eisenkopf, Leibnitz und die Einigung der Christenheit (Beiträge zur ökumenischen Theologie. Bd. II, München, Paderborn, Wien 1973.
- /2/ M. Fleischer, Katholische und lutherische Ireniker, Göttingen-Frankfurt-Zürich 1968.
- /3/ Ökumeme in Schule und Gemeinde, vydal F. Hasselhoff a H. Krüger, Stuttgart 1971, 69.
- /4/ R. Rouse-St. Ch. Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948, první díl, Göttingen 1957, 495.
- /5/ Citováno podle: Ökumeme in Schule und Gemeinde, aaO., 71.
- /6/ ??
- /7/ ??
- /8/ L. Klein, Das Ringen um die Einheit, Trier 1967, 15.
- /8/ H. Krüger, Ökumenischer Katechismus, Frankfurt/M. 1977, 22.
- /9/ R. Rouse-St. Ch. Neill, Dějiny ekumenického hnutí 1517-1948, Zweiter Teil, Göttingen 1958, 420.
- /10/ Jednota církve, Die Einheit der Kirche. Materiál ekumenického hnutí, vyd. L. Vischer, München 1965, 251-261. Následující citáty jsou doloženy číslováním v tomto textu.
- /11/ Zur Sendung der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, vyd. L. Vischer, München 1965, 251-261.
- /12/ R. Rouse-St. Ch. Neill, aaO., 421.
- /13/ Die Einheit der Kirche, vydal L. Vischer, München 1963, 93n.
- /14/ Evanston Dokumente, vydal F. Lüpsen, Witten 1954, 8n.
- /15/ Nové Delhi 1961, vyd. W. A. Visser't Hooft, Stuttgart 1962, 147.
- /16/ AaO., 130.
- /17/ O mnohovrstevnatém významu pojmu "místo" srv. Nové Delhi 1961, 132n.
- /18/ M. Sens, Ökumenischer Rat der Kirchen, v: Ökumene-Lexikon, sl. 890-901.
- /19/ Bericht aus Uppsala 1968, vyd. N. Goodall, Ženeva 1968, 14.
- /20/ M. Sens, Ökumenischer Rat der Kirchen, v: Ökumene-Lexikon, sl. 897.
- /20a/ V červenci 1984 byl zvolen metodista Emilio Castro z Uruguay jako jeho nástupce.
- /21/ Bericht aus Nairobi, 975, vyd. H. Krüger-W. Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1976, 327.
- /22/ Viz Überblick u M. Sens, Ökumenischer Rat der Kirchen, v: Ökumene-Lexikon, sloup. 897.
- /23/ Bericht aus Vancouver 1983, vyd. W. Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1983, 78.
- /24/ AaO., 80.
- /25/ AaO., 9
- /26/ AaO., 225n.
- /27/ Viz dole.
- /28/ Zpráva z Vancouveru 1983, aaO., 75n.

- /29/ Citováno podle: *Ekumenismus ve škole a obci*, vyd. F. Hasselhoff a H. Krüger, Stuttgart 1971, 93.
- /30/ *Nové Delhi* 1961, 170.
- /31/ Citováno podle: *Ökumene in der Schule und Gemeinde*, aaO., 92.
- /32/ *Die Einheit der Kirche*, vyd. L. Vischer, München 1963, 251-261.
- /33/ *Nairobi* 1975, 28.
- /34/ W. Temple, citováno z *Ökumene-Lexikon*, sl. 898.
- /35/ Citováno podle: *Ökumene in Schule und Gemeinde*, aaO., 131.
- /36/ *Uppsala* 1968, 347.
- /37/ Citováno podle: *Ökumene in Schule und Gemeinde*, aaO., 132.
- /38/ Uveřejněno v: *Ökumenische Rundschau* 32 (1983), 335-361, zde 356, 341.
- /39/ Text byl znovu uveřejněn, nakonec: *Na cestách k jednotě, Auf den Wegen zur Einheit* (vydal v Ekumenické komisi Berlínské biskupské konference M. Ulrich, Leipzig 1987), 318-360.
- /39a/ *Taufe, Eucharistie und Amt*, aaO., Vorwort, 318.
- /40/ W. Kasper, *Rückkehr zur denklasischen Fragen ökumenischer Theologie*, v: *Una Sancta* 37 (1982), 9-11, zde 10.
- /41/ Dokumentováno mj. v: *Una Sancta* 38 (1983), 164-172; *Ökumenische Rundschau* 32 (1983), 29-40.
- /42/ G. Gassmann, *Lima - Vancouver - a potom*, v: *Ökumenische Rundschau* 32 (1983), 259-268, zde 259.
- /43/ W. Kasper, aaO., 11.
- /44/ H. Krüger, *Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin/W.*, v: *Ökumene-Lexikon*, sl. 81.
- /45/ R. Groscurth, *Union (Unionskirchen)*, v: *Ökumene-Lexikon*, sl. 1192 až 1200.
- /46/ J. W. Winterberger, *Kirchen Union des Zwanzigsten Jahrhunderts*, Zürich-Frankfurt/M. 1961, 38n.
- /47/ K. E. Apfelbacher, *Kirchenunionen im 20. Jahrhundert*, v: *Stimmen der Zeit* 191 (1973), 759-779, zde 762.
- /48/ R. Rouse-St. Ch. Neill, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Zweiter Teil*, Göttingen 1958, 89.
- /49/ H. Meyer, *Weltweite christliche Gemeinschaften*, v: *Ökumene-Lexikon*, sl. 1260-1266, zde sl. 1260.
- /50/ AaO., sl. 1260n.
- /51/ AaO., sl. 1264.
- /52/ H. Meyer, *Nilaterale Dialogue*, v: *Ökumene-Lexikon*, sl. 253-259, zde sl. 256.
- /53/ U. Küry, *Die altkatholische Kirche (Die Kirchen der Welt, Bd. III)*, Stuttgart²1976, vyd. Chr. Oeyen, 110.
- /54/ AaO., 400.
- /55/ Text Konkordie v: *Auf den Wegen zur Einheit*, Leipzig 1987, 278n. Text a následující rozhovor jsou dokumentovány: A. Birmelé (vyd.), *Konkordie und Kirchengemeinschaft reformatorische Kirchen in Europa der Gegenwart (Ökumenische Perspektive, Nr. 10)*, Frankfurt/M. 1982.
- /56/ ??

/57/ Dokumentováno v: H. Meyer (vyd.), Luthertum und Katholizismus im Gespräch. (Ökumenische Perspektiven Nr. 3), Frankfurt/M. 1973; také: G. Gassmann-H. Meyer, Das kirchenleitende Amt (Ökumenische Dokumentation V), Frankfurt/M. 1980.

/58/ Dokumentováno: H. Meyer (vyd.), Evangelium-svět-církev. Evangelium-Welt-Kirche. Schlussbericht und Referate der römisch-katolisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission "Das Evangelium und die Kirche, 1967-1971, Frankfurt/M. 1975, a H. S. Schrümman, v: ThJb 1974, 516-542, tamt. 492-515 také text, také: Auf den Wegen zur Einheit, Leipzig 1987, 47-70.

/59/ ??

/60/ Výsledky této práce jsou nyní dokumentovány v řadě Dialog der Kirchen, Freiburg-Göttingen 1982nn.

/60a/ Výsledky jsou vydány jako svazek již zmíněné řady v poznámce 60, pod titulem "Lehrverurteilungen-kirchentrennend", 1987.

/60b/ Paderborn-Hannover 1984.

/61/ Frankfurt/M.-Paderborn 1978. Nachdruck: ThJb 1981, 315-378.

/62/ Frankfurt/M.-Paderborn. Nachdruck: ThJb 1983, 316-446, a Auf den Wegen zur Einheit, 132-160.

/63/ Frankfurt/M.-Paderborn 1980. Dotisk: Auf den Wegen zur Einheit, 97 až 124.

/64/ Tamtéž, 135, 141.

/65/ Frankfurt/M.-Paderborn 1985, dotisk: Auf den Wegen zur Einheit, 161-168. Otisk tamtéž 172nn.

/66/ Dokumentováno v: Una Sancta 33 (1978), 2-24. V následujícím textu bude tento dokument ještě doložen číslicemi. Částečný dotisk v: Auf den Wegen zur Einheit, 162nn.

/67/ Zpráva o této pracovní skupině v Una Sancta 37 (1982), 43-46.

/68/ U. Küry, Die Altkatholische Kirche (Die Kirchen der Welt Bd. III), Stuttgart²1978, vyd. Chr. Ocyen, 451.

/69/ Citováno podle P. Neuner, Döllinger als Theologe der Ökumene. (Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd. 19), Paderborn u.a. 1979, 2229.

/70/ U. Küry, aaO., 115.

/71/ U. Küry, aao., 464.

/72/ U. Küry, aao., 487.

/73/ Citováno podle: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Všechny zprávy a texty o souhlasu na světové úrovni 1931-1982, vyd. H. Meyer-H. J. Urban-L. Vischer, Paderborn-Frankfurt/M. 1983, 523. Dotisk: Auf den Wegen zur Einheit, Leipzig 1986, 32nn. V následujícím textu budou uváděny citáty z "Dokumentu o rostoucím souhlasu" s udáním jejich strany. Pro vysvětlení tématu "Zrušení kladby" v ortodoxním pohledu viz: A. Kallis, v: P. Lengsfeld (vyd.), Ökumenische Theologie, Stuttgart 1980, 129-132.

/74/ W. Sanders, Vor zwanzig Jahre begann der "Dialog der Liebe", v: KNA - Ökumenische Information 1984, Nr. 1.7.

/75/ A. Kallis, aaO., 132-134.

/76/ Dokumente wachsender Übereinstimmung, 525.

/77/ Text v: Una Sancta 37 (1982), 334-340. Dotisk: Auf den Wegen zur Einheit, Leipzig 1980, 31-43.

/78/ K obtížím a k vyhotovení společného textu, jakož i k problému unie viz: C. Zepheris, Der Theologische Dialog zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Kirche, v: Ökumenische Rundschau 32 (1983), 57-72.

/79/ Dokumente wachsender Übereinstimmung, 191. Uvedení stran v následujícím textu odkazuje na tuto dokumentaci.

/79a/ Dotisk Benátského prohlášení z r. 1976 v: Auf den Wegen zur Einheit 234-246, Windsorské prohlášení z r. 1981, tamtéž 247-266.

/80/ Herder-Korrespondenz 36 (1982), 288-293.

IV. DÍL HLAVNÍ TEOLOGICKÉ PROBLÉMY

Přehled o dvoustranných rozhovorech ukázal, tak jako vůbec práce "Víra a Ústava církve", že se ekumenické problémy v různých dialozích obsahově rovnají. Ve středu zájmu stojí již od Lausanne v r. 1927 v každém případě otázka po církevním úřadě. Především anglikánská strana tuto tematiku přinesla již na samém počátku ekumenického hnutí. Díky ekumenickému otevření se ortodoxii a katolické církvi nabyla tato otázka dodatečné vážnosti, přičemž poznenáhlu do středu pozornosti vstoupilo téma biskupského úřadu. Mezitím se objevila rovněž i otázka po možnosti papežství jako úřadu pro jednotu univerzálnějšího charakteru. Za bezprostřední cíl, o který by bylo třeba usilovat, se ekumenismu zdálo zřízení eucharistického společenství. V tomto bodě se snahy teologů s praxí v obcích setkávají, zatímco v jiných otázkách konkrétní zájem obcí na teologických konvergencích a shodách je méně zřejmý. Překonání rozdělení postojů vzhledem k Večeři se stalo centrálním bodem ekumenického úsilí. V tom netkví žádná zvláštnost, vnímáme-li skutečnost, že nejen v katolické církvi, nýbrž i na mnoha místech evangelických církví význam Večeře Páně byl zase nově odhalen. Ve všech církvích praxe častějšího přijímání zanechává jako důsledek zvláště bolestně rozdělení. Klade se otázka, co se má stanovit jako předstupeň k cíli ohledně společenství. Přijímání, oč má ekumenismus na cestě k cíli realisticky usilovat. Čím více se překonávají problémy, s nimiž člověk denně v církvích žije, neboť ony se často navzájem samy vylučují, tím naléhavěji před námi stojí úsilí o další konkrétní a praktické kroky. Osvědčila se zkušenost, že je vhodné vyvodit důsledky z každého uskutečňovaného procesu sjednocování, přičemž představy o cíli pro dosažení církevní jednoty jsou povýšeny potom na samotný centrální předmět oboru ekumenické teologie. Čím je cíl obsahově jasněji naznačen, tím lze více uskutečnit i konkrétní kroky.

Nesmíme ovšem předtím opomenout ještě další komplex otázek. V průběhu překonávání kontroverzí, které oddělují církev, vynořila se v minulých letech další nová obtíž: Jak dosáhnout souhlas pro takové základní rozhodnutí, které v sobě nemůže zahrnout všechna ta témata, která jsou sporná pro zúčastněné strany. Zúžené "základní rozhodnutí" totiž může nastolit otázku po "neúplném, tedy takto nepřijatelném celku". Tato otázka, která dosud ještě nebyla do úředního dialogu zařazena, zpochybňuje ovšem význam všech konvergencí, které teprve "k celku" směřují. Tím jsou naznačena témata, o kterých bychom měli v tomto čtvrtém díle více soustavněji uvažovat. Katolické stanovisko hraje při výběru a vymezení těchto problémů důležitou úlohu. Přesto tím nedostává ekumenický problém nikterak "římský pohled", ani není představováno takové stanovisko, kterému by se dalo rozumět jako "přetahování" jiných církví. Spíše se jedná o témata (snad s výjimkou papežství), která se v rozhovoru s Římem nejčastěji uvádějí a jsou aktuální i v jiných dialozích. Ačkoliv tyto zde navržené otázky nemohou pokrýt veškerá témata projednávána ve vlastním procesu při sjednocení s Římem, přesto mohou být pro nás určitou pomůckou, jak lze k tomuto procesu dotýkajícího se každého z nás, přispět. Úvahy o úřadu a Eucharistii se výrazněji opírají o předložené dokumenty "souhlasu a konvergence". Obzvláště jsou používány otázky při rozhovorech mezi římským Sekretariátem pro jednotu a Luteránským světovým svazem, v římsko-katolicko/luteránských dialozích v USA, v římsko-katolicko/anglikánských rozhovorech a otázky obsaženy v "Limských textech" ERC.

I. PROBLÉM ÚŘADU

A. Ordinovaný úřad

1. Východisko církve jako celku

Všechny rozhovory o zvláštním úřadě v církvi, o kněžství a ordinaci vychází z pojetí církve jako celku. Církev se tu nechápe jako ta, která vychází z úřadu, nýbrž úřad pochází od církve. Je to zvláštní služba v rámci církve. "Limský text" stanoví, že všechny církve při překonávání rozdílů v učení o ordinovaném úřadě musejí mít na vědomí, že "východisko k vyřešení problému spočívá v povolání celého lidu". /1/ Úkol církve, její služba slova a svátostí, ve sjednocování lidstva s Bohem, nemůže být už předem omezena jen na určitý okruh osob uvnitř církve. Existuje mnohotvárnost úkolů, služeb a charismat. V dokumentu o "Duchovním úřadě v církvi", společně práci římsko-katolické/evangelicko-luteránské komise, se k tomu uvádí: "Svatým křtem vytvářejí všichni jeden kněžský Boží lid." /2/ Přitom platí: "V učení o společném kněžství všech pokřtěných a o služební povaze úřadů v církvi a pro církve existuje dnes pro luterány a katolíky společné východisko (GA, Nr. 15). Zvláštní úřad nestojí nad církvi, ani není od ní oddělený.

2. Zvláštní úřad a jeho úkol

Uvnitř církve, uvnitř společného kněžství, různých úřadů a charismat, se vytvořil zvláštní úřad, "kterému se rozumělo jako následnému úřadu Kristem vyslaných apoštolů" (GA, Nr. 17). Tento úřad má v podstatě za úkol hlásání slova a udílení svátostí. Tím slouží ke sjednocování obcí a církve jako celku. Úkol hlásání slova, zplnomocněného ve veřejném kázání, ukazuje, že tento úřad nespočívá jenom v obci, jak již bylo výše uvedeno, nýbrž současně vystupuje vůči ní. Vystupuje s plnou mocí a jedná na místě Kristově. Neodpovídá evangelnímu myšlení, pokud bychom vyvozovali zvláštní kněžství z povolání všeho Božího lidu, takže jenom obec ze sebe a ze své vlastní provomoci by někoho pověřila a určila k tomu, aby v jejím příkazu vykonával určité funkce. Úřad není nijak ponechán na libovůli obce, a ani není zastáván z její pravomoci. Zpřítomňuje ve stálém vztahu k rozhodující apoštolské tradici samotné poslání Ježíše Krista. Přítomnost tohoto úřadu ve společenství "je znamením priority božské iniciativy a autority v životě církve. Není pouhým pověřením (delegatio) 'ze spodu', nýbrž založením (institutio) Ježíše Krista" (GA, Nr. 20). Nositel úřadu nemluví jen jménem obce, nýbrž jí musí zcela z příkazu Kristova říci i takové věci, které ráda neslyší. Ve vymezení vztahu mezi úřadem a obcí se zdůrazňuje, "že úřad stojí jak vůči obci, tak v samotné obci". Poněvadž se úřad vykonává z příkazu a jako zpřítomnění Ježíše Krista, stojí v obci, ve své pravomoci, jako její protějšek... Proto se nesmí pravomoc úřadu chápat jako pověření od obce" (GA, Nr. 23). Dnes už není mezi církvemi sporné to, že úřad se v prvé řadě nepopisuje jako pravomoc, právo, vláda, nýbrž se chápe jako služba. Není individuálním vlastnictvím nositele úřadu, nýbrž úlohou pro obec a v ní. Služební povaha všech úřadů, jak ji zvláště zdůrazňují tradičně reformované církve, byla potvrzena i na II. Vatikánu. V katolické teologii byl kněz často chápán jako "muž svátostí". V evangelické oblasti ustupuje tato funkce spíše do pozadí, a to ve prospěch hlásání slova. Mezitím ekumenická teologie ukázala, že tento protiklad nijak neodpovídá genuijnímu (pravému) učení obou církví. Tridentský koncil sice vyzvedával ve všech svých dogmatických místech především sakramentální úkol kněze, poněvadž se mu zdálo, že jej reformátoři zpochybňovali. Tím však nechtěl nabídnout nějaké obsažné popsání podstaty nebo úkolu úřadu, jak dokazují reformní dekry tohoto koncilu, v kterých předně šlo o úkoly hlásání. Teprve v přijetí samotného koncilu Tridentského nastal tendenční posun v odpovědích na konkrétní dotazy reformátorů na obsažné katolické učení, a z toho se pak vytvářel katechismus, který Trident jistě nechtěl formulovat zrovna taktó. Nyní se stal kněz mužem svátosti, jehož specifikum pozůstává v plné "moci proměňovat a odpouštět hříchy". V protikladu k svátostnému zúžení byl v evangelické oblasti tento rozměr potlačen. Mezitím, jak se zdá, se tento protiklad daleko vyřešil. II. Vatikánský koncil označil za "první úkol" biskupa a kněze "hlásat všem radostné poselství o Bohu". /3/ Evangelické chápání úřadu znovu objevilo tento rozměr. Tak mohly "Límské dokumenty k úřadu" společně formulovat: "Hlavní zodpovědnost ordinovaného úřadu spočívá ve shromažďování a vytváření Kristova Těla, a to skrze hlásání a vyučování Božího slova, skrze slavení svátostí a skrze vedení života ve společenství, v jeho bohoslužbě, poslání a pečující službě" (Nr. 13). Na tomto místě se zdá, že doposud rozdělující protiklady jsou překonány.

3. Pojem kněz

V ekumenické diskusi se stalo už obvyklým mluvit o "duchovním úřadě v církvi" nebo o "ordinovaném úřadě". Pojem kněz je v některých církvích obvyklý. Tak tomu je třeba v ortodoxii, v anglikanismu a katolicismu. V církvích reformace se mu vyhýbají. Zde převládá obava, že používání pojmu "kněz" zastře jedinečnost Kristova kněžství, které nezná žádné opakování ani pokračování, a jehož obětí by byla ve svém významu, jako jedna a jediná obětí Nového zákona, zúžena.

Tento rozdíl v názvosloví ještě nemusí nutně přinášet rozmanitost v učení. V rozhovoru katolické církve s Luteránským světovým svazem bylo vyjádřeno: "Když nositelé úřadu v katolické tradici jsou označováni jako kněží, pak jediné v tom smyslu, že v Duchu svatém obdrželi podíl na Kristově kněžství a jej také zpřítomňují" (GA, Nr. 21). Obě tradice jsou přesvědčeny, že v Eucharistii se skrze kněze nepřináší vlastní a nová obětí, neboť se opakuje tatáž Obětí Kristova. Tím tento pojem už nestojí v podezření, že zatemní jedinečnost, neopakovatelnost Krista a jeho Obětí. "Límský text 'úřadu'" formuloval zde toto: "Ježíš Kristus je jedinečný (jediný svého druhu) kněz Nového zákona... Ordinovaní nositelé úřadu stojí ve vztahu jak ke kněžství Kristově, tak ke kněžství církve, jako všichni křesťané. Ale mohou právem být nazýváni kněžími, poněvadž vykonávají zvláštní kněžskou službu, a to tím, že posilují a vytvářejí královské a prorocké kněžství všech věřících slovem a svátostí, svými přímluvami a pastýřským vedením společenství" (Nr. 17). Tomuto výkladu neprotiče II. Vatikánum, když říká, že obecné kněžství a zvláštní kněžství se "liší podstatou a ne jen stupněm". /4/ Tento text nechce vyjádřit žádné nepatřičné mimořádné postavení úředního kněžství, nýbrž chce naznačit, že církevní úřad se nedá odvodit z obce. "Ale také jako neexistuje vyvyšování obecného kněžství, tak rovněž i nositel úřadu jako takový se nenachází v nějakém 'vyšším stupni křesťanství'. Úřad spočívá spíše na jiné rovině: obsahuje kněžství služby, které je služebně přiřazeno ke společnému kněžství" (GA, Nr. 20, pozn. 23).

4. Ordinace

Přenesení tohoto úřadu se děje od apoštolských dob skrze vkládání rukou a modlitbu. Tím je ordinovaný přijímán do sboru nositelů úřadu. I církve reformace ordinují, a dokonce to činí zpravidla vkládáním rukou a modlitbou.

V katolické církvi se ordinace chápe jako svátost, církve reformace toto pojetí však většinou odmítají. V katolické tradici se pojem "svátost" chápe šířeji než např. Luther, Kalvín nebo anglikánské církve. Z katolické strany je možné také hovořit o svátosti, i když lze jen obtížně vybrat nějaké přímé Ježíšovo slovo pro ustanovení nebo poukázat na nějaké vnější znamení. Zde však není vyloučeno ani nepřímé ustanovení, a to skrze vlastní církevní "zasazení" (ustanovení církve): Pavlovy listy v Novém zákoně, které vyjadřují autenticky pochopené tzv. "základní svátosti". V evangelické oblasti se pojem "svátost" používá úžeji: Reformátoři považovali za bezpodmínečně nezbytné pro svátost právě přímé ustanovení znamení, a to skrze historického Ježíše Krista. Tím přirozeně není řečeno, že jiné církevní úkony, které takové ustanovení neznají, jsou bezvýznamné nebo čistě lidskými vynálezy. Když se pojem svátosti chápe tak úzce, jako např. u Luthera, pak samozřejmě není možné označit ordinaci za svátost. Není prostě známé zavedení vkládání rukou přímým slovním ustanovením samotného Ježíše. Když naopak pojem "svátost" bereme šířeji, jako v katolické tradici, pak nic nesvědčí proti tomu, abychom ordinaci označili jako svátost. Obsahově nemusí tento rozdíl v terminologii ještě znamenat žádnou diferenci. Že uvnitř pojmu svátosti existuje odstupňování, to stanovil i koncil v Tridentu, který dvě svátosti, totiž křest a Eucharistii, které si reformace podržela, zvláště zdůraznil. "Kde se učí, že skrze úkon ordinace Duch svatý uschopňuje ordinované svými dary milosti provždy ke službě slova a svátosti, musí vyvstat otázka, zda nejsou v této otázce odstraněny rozdíly, které dosud církve dělí" (GA, Nr. 3). Podobně mluví "Lidské texty" o ordinaci, které obsahově vyjadřují to, co z katolické strany je označováno jako svátost. Svátostná otázka ordinace se tím stává více problémem jazykovým, který ještě nutně nemusí zahrnovat obsahové rozdíly.

5. Svátostný charakter

Svátostný, nesmazatelný charakter (indelebilis), který podle katolické teologie je propůjčen skrze ordinaci, vyvolal u reformátorů odpor. Spatřují v něm spíše nárok kněžstva na vlastnění jakési vyšší křesťanskosti, která má být kromě toho umocněna ještě nesmazatelností. A skutečně, nezřídka byl spojován s tímto "charakterem" i nárok na nadřazenost kléru nad laiky, a svěcení na kněze bylo různě chápáno především jako prostředek k osobnímu posvěcení.

Při přesnějším přihlédnutí však musejí být tyto představy i uvnitř katolické církve kriticky přehodnoceny. Sakramentální charakter (nezničitelné znamení) nechťelo původně vyjadřovat nějakou nadřazenost, nýbrž právě naopak, totiž rozdíl mezi osobou a jejím úřadem, mezi lidskou nehodností a svatostí hlásání. Také lidská nehodnost nečiní, a to je základní výpověď, tuto službu neplatnou. Kdo tento úřad opustí a vrátí se, nebo kdo přejme jiný úřad, např. tím, že mění farní úřad, nemusí být znovu ordinován. Jednou je již ordinován, a to platí provždy. Nová ordinace je nepřipustná, právě tak jako nový křest. To je jádro výpovědi o nezrušitelném znamení. Víc se s tím obsahově nemusí spojovat, jak ostatně třeba vyjádřili i němečtí biskupové v jednom poučném listu o kněžském úřadu: Dnes máme přímo "povinnost se ptát po někdy nekontrolovaných představách, jako jsou např. představy o fixním zastávání stanoviska nebo nepružné změně v myšlení, mnohdy spojené s nárokem po nadřazenosti kléru nad laiky, na jejich vlastní základ, a tak tradiční názory odlišit od toho, co se jimi myslí". /5/ Praxe, která zdůvodňuje učení o sakramentálním charakteru, totiž o jedinnosti a neopakovatelnosti ordinace, se zachovává i v evangelické oblasti. "Kde existuje toto chápání jednou provždy uskutečněné ordinace a kde jsou překonány jednostrannosti a chybné důsledky, tam se dá mluvit o souhlasu v této věci" (GA, Nr. 39).

6. Sukcese

V otázce po sukcesi posloupnosti se v rozpravě uvádí: Skrze co je církev apoštolská, jak může být všude v křesťanských církvích vyznáváno Krédo? Věříme v... apoštolskou církev?"

V katolické teologii se často odpovídalo, že církev je apoštolská, poněvadž její úřad stojí v nepřetržité posloupnosti: Apoštolové ustanovili do úřadu své žáky, a ti zase své nástupce, a tento nepřerušovaný řetězec ordinací skrze vkládání rukou a modlitbu existuje až podnes. Někdy byla tato myšlenka hrubě vykládána i v tom smyslu, jako by šlo o nějaký ropovod, "pipeline". Jako při vedení oleje musí být spojení jednotlivých částí zajištěno bez mezery. Nastane-li někde nějaké přerušování, pak už dále nic nemůže jít, poněvadž v rouře už nic není.

V evangelických církvích se apoštolskost většinou chápala jako totožnost s učením apoštolů. Církev je proto apoštolská, poněvadž stojí na apoštolském učení, které dále předává ve svém poselství, popř. ve svém životě, tedy to, co k ní přešlo od apoštolů.

Ve skutečnosti obě tato stanoviska nejsou tak navzájem protikladná, jak se na první pohled zdá. Katolická teologie spatřovala v protikladu k hrubému chápání, jak bylo právě výše uvedeno, apoštolskost v dvojité formě jako obsahovou a jako formální sukcesi. Obsahově znamená apoštolskost totožnost s učením apoštolů. Církev je proto apoštolská, poněvadž zastává učení apoštolů. A proto je církev jako celek apoštolská, nikoliv jen její úřad. Až sem se katolický a evangelický názor v pohledu na apoštolskost shoduje.

Z katolické strany se věrnost k poselství apoštolů těsně svázala s jejím následováním v úřadě. Církev si tak mohla uchovat učení apoštolů nefalšované, poněvadž ti kteří evangelium hlásali, byli vždy ustanoveni, a jako praví muži k tomu zavázáni pro hlásání poselství. Sami byli zavázáni povinností o převzetí učení apoštolů. Řetězec, který se tu

tvorí, nepředstavuje tedy žádný "ropovod", ve kterém by se zprostředkovávaly nějaké magické síly; je spíše nepřetržitou řadou povinností, závazků vůči evangeliu.

Pro církev je podstatný, a to jako znamení apoštolského učení. Následování v úřadě je podle katolického chápání pro církev jako celek nezřeknutelným znamením věrnosti k apoštolskému poselství. Katolická církev se cítí úzce svázána s těmi církvemi, které si uchovaly nástupnictví v úřadu nepřerušené, a to především s ortodoxií, a proto je označuje jako "sesterské církve". Jim II. Vatikán nabídl omezené společenství *kommunia* (přijímání, účast na bohoslužbě). Ne však těm církvím, které tuto poslušnost přerušily. Zde se jeví závažnější diference ve víře. Přitom otázka úřadu nestojí sama o sobě, nýbrž odkazuje na učení. /6/

Znamením kontinuity, nepřetržité souvislosti ve věrnosti evangeliu, je podle starokřesťanského přesvědčení biskupský úřad. Proto tedy nepřekvapuje, že se biskupský úřad stal základní otázkou ekumenické teologie.

B. Biskupský úřad

Církev reformace podle tradičního katolického chápání přerušila apoštolské hlásání, když se vzdala biskupského úřadu jako znamení kontinuity. Problémy poslušnosti se proto konkretizují v biskupském úřadu. Proto vzniká otázka, jak mohou ne-biskupské církve zpět získat ztracenou biskupskou strukturu "následování v úřadě".

Ekumenická teologie nechala rozdíl, který se zde zásadně ukazuje, zredukovat jen na potřebné minimum. I v evangelické oblasti se ordinace provádí už od ordinovaných, takže tím i zde existuje něco jako řetězec ordinací, který zpět sahá až k reformátorům, jejichž ordinace nebyla v katolické církvi nikdy zpochybněna. Tím se dá, a to je katolický výklad, poznat i v evangelické oblasti řetězec vkládání rukou, a tím řada poslušnosti. Ovšem tento řetězec nestojí na episkopální a presbyteriální rovině. Neboť zde už od dob reformace neordinují biskupové, nýbrž prostí "kněží". Ztratila se tedy jen biskupská sukcese, nikoliv presbyteriální. Poněvadž se však ve starých církvích dá v mnohých případech obtížně provést rozlišení mezi knězem a biskupem, a poněvadž kromě toho jsou i z pozdější doby známy takové případy, kdy kněží, především opatové, světili kněze, tak by se mohlo, a to je ekumenicky otevřené katolické vysvětlení, spokojit s presbyteriální poslušností. Ji by se dala uznat, a považovat takto udělené ordinace za platné. Jinak se jde vsříct i dalšímu nebezpečí, že se kladou podmínky, kterým nemohou zadostučinit ani svěcení v katolické církvi.

V evangelické oblasti se zde argumentuje trochu jinak. Vychází se z nerozděleného úřadu. Církev reformace si původně chtěly zpravidla podržet biskupskou strukturu církve, a tím i trojí stupeň úřadu. Zprvu se však k reformaci nepřipojovali žádní biskupové, takže nebylo vůbec možné zaručit udělování ordinace skrze biskupy. V této nouzové situaci, když bylo nezbytné zavést nové nositele úřadu, jejichž ordinace skrze biskupa však nebyla možná, odvolávalo se na řád staré církve, podle něhož byli biskupové a kněží postaveni naroveň; kněží měli nerozdělený úřad, a tím i právo ordinace. Biskupský úřad ve smyslu staré církve byl uskutečňován ve farním úřadě. Farář je biskup, biskup teologicky je farářem. Proto neodpovídá evangelickému sebecípání to, když se církvím reformace připisuje "jen" presbyteriální poslušnost úřadu. Podle vědomí reformačních církví je v jejich farním úřadě uskutečněn celý a nerozdělený úřad.

Nyní je možné i z katolické strany vyjít z pojetí o jednom a nerozděleném úřadě. A sice II. Vatikán, v protikladu ke středověké teologii, která biskupský úřad považovala jen za svátostinu, označilo biskupské svěcení jako svátost. Přesto je určení vztahu mezi knězem a biskupem po II. Vatikánu otevřené. Koncil zde neukončil teologickou diskusi. Je také i uvnitř katolické církve možné, jak to činí evangelická teologie, mluvit o nerozděleném úřadu, který je uskutečněn ve farním úřadě. Podle této představy propůjčuje ordinace jeden a nerozdělený úřad, při němž právně některé pravomoci zůstávají zamezeny, a teprve později se mohou rozvinout v biskupském svěcení. Jen tak se dá vysvětlit skutečnost, že v nutných případech má kněz všechny pravomoci, které jsou jinak vyhrazeny biskupovi, s výjimkou ordinace. Zdá se, že pomocí tohoto výkladu, který se dále zastává v katolické dogmatice, evangelická představa o jednom a nerozděleném úřadu může být přijata i na způsob, který je vlastní katolickému myšlení.

Kromě tohoto teologického přiblížení se dá i v rámci praktického uskutečňování poukázat na dalekosáhlou strukturální podobnost v utváření úřadu. Ve všech církevních tradicích existují kromě místního úřadu, farního úřadu, také úřady regionální (oblastní). Mají napomáhat k jednotě církve, a to v nadobecné úrovni. Většinou se s tímto ustanovením jednoty (*Einheitsstiftung*) spojuje úkol pro zaručení kontinuity církve, která by dále přesáhla svůj čas, tedy starost o totožnost poselství. Zde mluví různé konvergentní dokumenty rozličnou podmíněnou řečí, aby tím zahrnuly všechna stanoviska zúčastněných partnerů dialogu. To však ještě neznamená, že by se formulace musely navzájem vylučovat. V rozhovoru s anglikanismem se zde dá třeba mnohem šířeji pokoušet formulovat to, co je zase v rozhovorech s luteránskými církvemi nebo s reformovanou tradicí méně možné, neboť tyto nadregionální zodpovědnost vnímají primárně skrze postavení synodu a nikoli skrze individuálního nositele úřadu. I při všech rozdílech, které panují v jednotlivostech, platí pro praktický postup tato úprava: Pokud církev uznávají, "že pro víru tento dějinný vývoj jednoho apoštolského úřadu v jeden místní a v jeden víceregionální úřad se děje za přispění Ducha svatého, a proto pro církev z toho plyne něco podstatného, pak se již dosáhla vysoká míra souhlasu" (GA, Nr. 49).

Problém úřadu dosud zpravidla zabránil uniím mezi biskupskými a nebiskupskými církvemi. K odstranění rozdílu, který církev od sebe odděluje, bylo navrženo více možností:

1. Především se uvažuje, zda existující úřady, tak jak právě jsou, mohou se vykládat jako platné (biskupské) úřady. Výše uvedené teologické a praktické konvergence jako by umožňovaly takové uznání, a to v každém případě vůči některým církvím. Dosažený souhlas představuje jakousi míru pospolitosti, takže v každém případě je velmi obtížné přesněji určit, skrze co a čím se vlastně ruší uznání a s tím i spojené vzájemné rozdělení církví.
2. Porůznu se zastává i taková představa, že uznání by mohlo přivodit rovněž následující zprávoplatnění, tedy že lze dosáhnout toho, aby určitá záležitost nabyla platnosti. To závisí, jak ukazují paralelní příklady, zcela na moci církve, která by uznala existující úřady, a v případě, že by měly v sobě nějaký nedostatek, pomohla by jej odstranit. Uznání by mohlo být případně spojeno s církevním úřadem nebo jiným gestem. Od tohoto okamžiku pak by byly úřady určitých skupin považovány za platné.
3. V Jihoindickém modelu se zase vycházelo z toho, že problém nebiskupského úřadu vymře. Od okamžiku uzavření unie se všechny ordinace konají biskupsky. Za určitou dobu už nebude žádných nebiskupsky ordinovaných nositelů úřadu. Tak musíme i dnes podle tradičně uvažovaného katolického pojetí vycházet z toho, že díky spoluúčasti starokatolíků na anglikánských svěceních se už nedá udržet tradiční argument proti jejich platnosti, a že díky spolupůsobení např. švédských luteránů (kteří si podrželi biskupskou posloupnost nadále i po reformaci) na ordinacích je i v církvích reformace vesměs znovu zavedena historická posloupnost úřadu.
4. V diskusi o úřadě se stal zvláště významným model vzájemného vkládání rukou. Při něm by si měli při smírné bohoslužbě představitelé zúčastněných církví vkládat vzájemně ruce. Tento úkon se může vykládat i jako znamení smíření a znovupřijetí. Může se mu však rozumět i jako ordinaci. Tato mnohoznačnost je vědomě záměrná, a nikdo není nikým nucen se přidržovat určitého chápání. Biskup nějaké církve může vyjít z toho, že nebiskupsky ordinovaného zástupce jiné církve svěťí na biskupa, aniž by toto vkládání rukou musel vykládat ve stejném smyslu. Tyto navržené liturgické formuláře mluví jenom o tom, že skrze tento obřad si církve navzájem ve svých úřadech zprostředkovávají to, co jim dosud schází. Vkládání rukou by muselo dále být vždy uvnitř zúčastněných církví dáвано přílehlavě. Jen tak je dána také možnost, abychom v tom spatřovali případně re-ordinaci nositelů úřadu, pokud je ona považována za nutnou. Tato metoda přináší s sebou problém, totiž že je zde znamení vkládání odděleno od jeho osobního úmyslu. Je skutečně těžko myslitelné, že aby se biskupské svěcení udělovalo jenom skrze vkládání rukou, když je ordinovaný vůbec ani nechce přijmout. Tak tento model odkazuje přece znovu na vzájemné uznání.
5. Tato obtíž se však třeba dá vyřešit cestou podmíněné ordinace. Zde se koná biskupská ordinace pod podmínkou, že jen tehdy má být udělena, když příjemce není ještě platně ordinován. Zde zúčastněné církve nestojí na společném základu, nýbrž jedna církev zprostředkovává, i když jen podmíněně, to, co už sama má, a druhé v daném případě ještě schází. Při takovém postupu však vzniká zase opět dojem, že úkony úřadu církve, které konala před tímto samým podmíněným zplněním, byly případně už neplatné, a tedy neúčinné.
6. Dokument Společné evangelicko-luteránské/římsko-katolické komise "Jednota před námi" navrhuje takovou cestu k pospolitosti, která kromě nařízení několika již jmenovaných prvků, vede přes společně provedenou episkopé.
7. Nejdále jde ten požadavek, aby nebiskupsky ordinovaní nositelé úřadu byli ordinováni. To by bylo vlastně úplně totožné s konverzí, a to i tehdy, když by na milost přijatému společenství byla poskytnuta určitá samostatnost.

C. Papežství

Otázka po papežství se uvádí jen v rozhovorech s katolickou církví. V katolicko - luteránském dialogu a v jednáních s anglikánským společenstvím bylo již dosaženo dalekosáhlých a překvapivých dohod.

Pro kritiku papežství může platit jako příklad Lutherovo stanovisko. Luther z počátku primát hájil, a mluvil o papeži v takových formulacích, které vůbec přesahovaly rámec tehdejšího teologického učitelského mínění. Zřejmý zvrat nastal až tehdy, když byl proti němu zahájen proces a on se začal odvolávat proti požadavkům papeže na Písmo. Vycházel ze stanoviska, že názor jednoho jednotlivého křesťana musí víc platit než mínění papeže nebo koncilu, když má za sebou lepší důvody, totiž Písmo. Tím ovšem ještě vůbec nezpochybňoval papežství samo. I tehdy se Luther ještě zcela pohyboval v rámci ekleziologie své doby, která znala i možnost heretického papeže. Když se ukázala jako klamná jeho naděje, že papež jeho učení uzná a církev zreformuje podle evangelického poselství, Luther - plný výrazného eschatologického napětí - upadl do velmi těžkých pochybností, zda snad v papežství nedošla naplnění proroctví o antikristu. Napsal: "Nevím, zda papež není sám antikrist, nebo alespoň jeho poslem; tak uboze je Kristus od něho pokažen a křižován." /8/ Skrze svou exkomunikaci viděl Luther své obavy potvrzeny. Nyní označil papeže bezpodmínečně za Antikrista, jenž potlačuje evangelium a lidem zabraňuje vstup do nebe. Avšak ještě i z doby, kdy se jeho polemika stávala stále ostřejší a neznala už míru, nacházejí se u něho i takové výroky, které znějí zcela jinak. Tak psal ještě v r. 1531, že kdyby papež připustil spravedlnost víry, tedy evangelium, pak by chtěl jemu nejen líbat nohy, nýbrž nést jej i na svých rukou. V následující době pak stále více taková diferencování odpadají. Ze strany evangelické církve se NE vůči Římu stávalo vždy zřetelně podstatným bodem vlastní identity. Byla stanovena teze, že Lutherovým vlastním životním úkolem byl odvrát od Říma, a reformace že je v první řadě hnutí, které sleduje výlučný záměr: pryč od Říma. Na druhé straně byla v katolické oblasti stále více zdůrazňována "romanitas" (římčnost), tedy poslušnost vůči papeži jako centrální kritérium pro příslušnost k církvi. Obě dogmata I. Vatikána (1870) o primátu a neomylnosti papeže dovedly tento vnitřněkatolický proces až k svému konci. Těmito dogmaty, tak se alespoň zdálo, byly dveře oběma vyznáním natrvalo uzamčeny. I.

Vatikánům dodatečně ukazuje, jako oprávněná byla námitka (protest) reformátorů. Pokud by reformace ještě nevznikla, pak by musela být nyní doplněna, a to už kvůli pravdě evangelia.

Pozice, ze které se mělo vyjít, jak se zdálo, už předem vylučovala jakýkoliv ekumenický rozhovor o papežství. Přesto se však fronty zřetelně uvolnily. Nejprve to byla zkušenost z II. Vatikána, pak pochopení kolegiality biskupů, které daly znát, že i po I. Vatikánu katolická církev není nijak totožná s "Římem" a že nežije v poslušnosti mrtvolky, která by odporovala křesťanské svobodě. Papež Jan XXIII. ukázal takový obraz papežství, který našel vysoké uznání daleko za římskou oblastí. Kromě toho II. Vatikánům nejen tematizovalo kolegiální, nýbrž také ji praktikovalo. A dále: když v jiných sporných otázkách, a to především v otázce úřadu a problému Eucharistie, mohlo být dosaženo dalekosáhlého souhlasu, pak se již mohla sama otázka papežství stát schůdnějším tématem ekumenického rozhovoru.

Přitom se pozitivně ukázalo, že se argumentace ohledně papežství rovněž i v katolické oblasti posunula. Způsob dokazování z Nového zákona a z dějin staré církve, jak se ještě uplatňoval na I. Vatikánu, má již dnes i v katolické oblasti diferencovanější pohled. I když Nový zákon ukazuje na zvláštní postavení svatého Petra, pochopení papežství pozdějších staletí stále více vytrácelo svoji vázanost na Písmo, a to ve smyslu, že i když Ježíš ustanovil Petra jako prvního papeže, tím se papežství ještě nemohlo tak jednoduše odvolávat na nepřerušovaný řetězec papežů, počínaje sv. Petrem, jak bylo běžně argumentováno třeba na I. Vatikánu. K tomu přistupuje skutečnost, že v katolické teologii od II. Vatikána se úřad chápe jako služba, "ministerium". Tím ustupují do pozadí mnohé představy z 19. století, jako bylo pojetí moci, vlády, jurisdikce (pravomoci), které chápání papežství takto zvýrazňovaly. Úkol, jehož se papež nemůže zřeknout a k němuž je papež podle katolického chápání vázán, je vyjádřen službou. Zřízení jednoty, které by přesahovalo všechny zeměpisné a regionální hranice, vyjadřuje prapůvodní úlohu v církvi. Tímto určením papežství, jako služby univerzální jednotě církve, se dnes snaží katolická teologie vypovědět to, co I. Vatikánům definovalo v jiné jazykové podobě.

Otázka po jednotě, formách a strukturách sjednocení se nově objevila i mimo katolickou církev. Od té doby, co se mladé církve organizačně oddělily od mateřských církví a hledají své vlastní formy křesťanského bytí, zbožnosti a teologie, stala se také nevyhnutelnou otázka, jak církve mohou zachovat svou jednotu, když náležejí k navzájem cizím kulturám, mluví v různých řečech, a svou teologii vyjadřují ve vlastních souvislostech, které se ztěžují ještě dají navzájem porovnat. Ani ERC, ani konfesijní Světové svazy se nakonec neprokázaly jako takové struktury, které by vyjadřovaly univerzální jednotu, aby ji účinněji podporovaly a zároveň dokázaly ochránit jejich oprávněnou rozmanitost. Tak si třeba stěžuje Evangelický katechismus pro dospělé, že "neřímské církve neukázaly svým životem přesvědčivý model, jak by jednota církve mohla naleznout viditelnou podobu". Odtud se otevírá takový pohled na úřad v křesťanství, který by měl sloužit této univerzální jednotě, nebo papežství. Zmíněný Evangelický katechismus dále pokračuje: "Postavení jiných církevních společenství k papežství bude zásadně záviset na tom, zda se Římu podaří přesvědčivě zobrazit papežství tak, jako by služba jednotě, a to jako znamení jednoty, byla jeho dominantní stránkou." /9/ Znovu byl tedy otevřen pohled na papežství, a to je nesporně závažný příspěvek k dějinám ekumenismu.

Exegetická práce, tedy novozákonní zdůvodnění papežství, zůstává v této diskusi daleko jako předvoj vzhledem k praktické argumentaci. Evangeličtí a katoličtí exegeté v USA vydali společnou studii k tématu "Petr bible". /10/ Přitom je neustále poukazováno na vyvýšené Petrovo postavení. Studie zůstává ovšem zdrženlivá v otázce po jeho možném nástupci. Společná výpověď zde tedy nepřesahuje zjištění, že biblické poselství ve svém dalším vývoji nevyklučuje trvalý Petrův úřad v církvi. Zatímco v katolické teologii, ne naposledy v kritice mnohých pozdějších vývojových forem papežství, je tento úřad charakterizován často jako "služba Petra", postupuje nové evangelické zamýšlení se nad papežem často opačnou cestou. Oproti pozdější funkci papeže jako služby jednotě a společenství církví, se objevuje méně pochybnosti vůči pojetí, které by proti takto "petrovsky" zdůvodněnému úřadu, zvláště když zahrnuje stanovisko, že teprve až skrze takový úřad církev dostává svou plnou podobu, postavení "služebníka jednoty" všem představilo. Ustanovení jednoty, které náleží k papežství, se nesmí stát tím, - v tom jsou všechny dialogy zajedno, a zde i katoličtí partneři souhlasí neomezeně -, že se vyloučí veškeré církevní vnitřně sjednocující zvláštnosti. Primát nemůže a nesmí znamenat žádné podrobení, které by potlačovalo "charakteristické zvláštnosti místních církví". /11/ Na tomto místě se rozvinul význam pojmu "koinonia", což již byl centrální pojem v dialogu s anglikány. Solidně pojatý primát naopak "koinonii" posílí tím, že "podpoří biskupy při jejich vedoucí úloze, aby vnímali jak ve svých místních církvích, tak i v univerzální církvi svou úlohu ve smyslu apoštolského vedení. Primát naplňuje svůj smysl tehdy, pokud pomáhá církvím si vzájemně naslouchat, růst v lásce a jednotě, a společně usilovat o plnost křesťanského života a svědectví; bude-li dbát na křesťanskou svobodu a spontánnost, a je podporovat, nebude-li opačně usilovat o žádnou uniformitu, kde by se jinak legitimně rozvíjející mnohost potlačovala a centrálně řídicí organizační formy by omezovaly postavení místních církví. Primas svůj úřad nevykonává v nějakém osamocení, nýbrž v kolegiálním spolupůsobení, tedy se svými bratřími v biskupském úřadu" (s. 168).

Zvláště obtížně se ukazuje problém papežské neomylnosti. V dialozích se sice uznává, že v protikladu k mnohým obavám, učení o neomylnosti je vázáno na velmi přísné podmínky. "Tyto podmínky vylučují představu, že papež je inspirovaná věštírna, která uděluje nové zjevení, nebo že může mluvit nezávisle na svých spolubiskupech a církvi" (s. 169). Termínu "neomylnost" se rozumí jako "volnosti a svobodě při vyloučení základního omylu v posuzování učení" (s. 187), při čemž se říká, že je nanejvýš mylný, a "také při krajně vymezených situacích může zavdat dokonce podnět k mnoha nedorozuměním" (s. 188). Skutečnost, že papež může uvnitř určitých úzce vymezených hranic závazně předkládat církvi víru, a že to bylo na vzpomínaném koncilu opsáno jako "neomylnost", "vedlo v

praxi mnohdy k tomu, aby se pak dával všem jeho prohlášením přehnaný význam" (s. 188). Bezpochyby mluví zde určitá starost nad extenzivním výkladem I. Vatikána, k jehož textům se proto přiložilo zdůvodnění, že "smysl této služby nemůže spočívat v tom, aby se k obsahu zjevení něco připojilo" (s. 185).

U tohoto konvergentního bodu se klade otázka, zda takový primát pro církve je skutečně božského práva, nebo spočívá jen na lidské dohodě či ustanovení, poněvadž se jeví účelným. V této otázce se vedly dialogy v USA a s anglikánským společenstvím neustále. Stalo se už zřejmým, že pojem "božského práva" (iure divino) se prožíval velmi různě, že ho tedy nelze ani jednotně vykládat. Různě si nárokoval totiž papež z božského práva plnou moc ustanovovat a sesazovat krále a osvobozovat třeba podřízené od přísahy věrnosti. Proti takové maximální představě, která byla spojována s pojmem "božského práva", se právě zaměřila námitka reformátorů. Chtěli primátu papeže přiznat jen lidské právo. To však vůbec není, jak se často tvrdí, odmítnutím nebo pohrdáním primátu, jako by byl protibiblickým, lidským vynálezem. Pokud se dnes v rozhovorech mezi církvemi říká, že papežství slouží právě jednotě církve a hlásání Božího slova, pak je nejen věcí možností nebo přání, pak je dokonce i nutné. Formulací, že papežství je kvůli jednotě a hlásání evangelia pro církve jako celek nutné, tím, jak se zdá, je vyjádřeno, oč se z katolické strany smysluplně usiluje v pojmu božského práva, tedy "iure divino".

Diskuse o papežství se vesměs ukazuje jako obtížná. Zde jsou ve hře nejen teologické problémy, nýbrž i historické zkušenosti, urážky a obavy. Zde nemůže dostačovat ani teoretická konvergence. Spíše je zapotřebí zprůhlednění praxe, která by vhodně odbourala obavy. To by asi pomohlo více, než pouhé posilované odvolávání se na pojem. V praxi vykonávání primátu se totiž musí projevit, jak dalece jsou vážně myšlena ujišťování o skutečném přání po jednotě. Prostý návrat k Římu, jak byl propagován ještě v dřívějších desetiletích, nepředstavuje dnes realistický cíl, takový způsob není ani myslitelný, ba ani žádoucí. Výpověď, které bylo dosaženo ve více rozhovorech, podle které se papežství jeví "jako viditelné znamení jednoty celé církve" a jako reálná možnost, musí vždy snášet výhrady, které odzrcadlují obavy, "jak dalece toto znamení bude teologickou reinterpretací a praktickým přestrukturováním podřízeno primátu evangelia" (353). Nejdalekosáhlejší formulace zde vyslovili katoličtí partneři dialogu v USA. Ti vyzývali církve, aby kvůli jednotě uvažovala "jaká omezení jsou slučitelná s podstatou petrovské funkce, kterou by měl papež vykonávat: to znamená svou zvláštní službou při sjednocování a řádu v pohledu na církve, v jejím celku". /12/ A mezitím se konkretizovaly některé velmi praktické právní představy. Dalo by se třeba myslet, že papež, jenž má zároveň i titul "patriarcha Západu", uvnitř sjednocené církve, by měl pro členy, kteří pocházejí z katolické tradice, jinou, širší kompetenci, než pro evangelické církve, pro které by byl "jen" papežem. Bylo by zcela možné, že "určité formy konkrétního vykonávání neomezeného jurisdikčního primátu by zůstaly omezeny jen na oblast římsko-katolické církve". /13/

Z myšlenky o jednotě by se mohly otevřít pro papežství zcela další nové možnosti a šance. Její úkol by pozůstával v tom, aby podporovala jednotu církvi. Papež mluví jen tehdy "ex cathedra", když jako učitel všech křesťanů definuje výpověď víry. Kdyby se papežstvím, podle pochopení svého úřadu, tedy podle tohoto požadavku, mínilo totiž nikoliv jedno vyznání, nýbrž služba všem křesťanům, a pokud by bylo učitelem všech křesťanů, takže by se znovu tento úřad zaměřil na úsilí pro sjednocení, bylo by dosaženo již mnoho. Výpověď, že v tom okamžiku bychom byli utopičtí, neboť papežství je velmi zřetelně přiřazeno jenom jednomu vyznání, a v této jeho zvláštnosti a ohraničení je právě takto reprezentuje, nemluví proti této možnosti. Kdo zná dějiny tohoto úřadu, nemůže vyloučit, že se zde mohou otevřít nové možnosti, o kterých třeba jednou bude možné říci, že byly působením Ducha. Že dnešní ekumenická teologie doufá v takový vývoj, a nepopisuje pouze status quo, je zřejmé.

II. VEČEŘE PÁNĚ

Zatímco otázka úřadu mezi církvemi představuje vnitroteologicky centrální téma, v obcích stojí na prvním místě otázka Večeře Páně, a to především s ohledem na možnost společenství Eucharistie, které by šlo za hranice vyznání, tedy v otázce interkommunia. Teologická diskuse zde má dvojí těžiště: Problém reálné přítomnosti a obětní povaha mše.

A. Reálná přítomnost

V různých bilaterálních rozhovorech a také v "Limském textu" v ERC byla této otázce připisována značná důležitost. To nemůže udivovat, neboť rozdíly v tomto bodě zabránily v 16. století jednotě církvi reformace.

V protikladu k těmto tradičním kontroverzím se dá v současnosti naléznout ohledně reálné přítomnosti široký souhlas, který jde za hranice vyznání. Tak se uvádí třeba v "Limském textu", s nímž souhlasí i mnoho teologů reformačního původu: "Eucharistická Večeře je svátostí Těla a Krve Kristovy, svátostí jeho skutečné přítomnosti (reální presence)... Církve vyznávají Kristovu reálnou, živou a jednající přítomnost v Eucharistii." /14/ V oboustranných rozhovorech se dala tato skutečnost formulovat ještě výrazněji. Tak stojí ve společném dokumentu Luteránského světového svazu a římského Sekretariátu pro jednotu o "Večeři Páně" /14a/: "Ve svátosti Večeře je Ježíš Kristus, pravý Bůh a pravý člověk, plný a celý se svým Tělem a svou Krví pod znameními (způsobami) chleba a vína přítomen" (Nr. 16). A na jiném místě: "Katolíci a luteránští křesťané společně vyznávají pravdivou a

skutečnou přítomnost Pána v Eucharistii" (Nr. 48). V tomto základním vyznání dnes neexistují mezi tradičními vyznáními žádné nepřeklenutelné protiklady ve víře.

Tento souhlas však nevyklučuje rozdíly, které zavládnou ve snaze popsat způsob této přítomnosti. V katolické oblasti se prosadil od středověku výraz: "transubstance", "přepodstatnění". S jeho pomocí se teologie pokoušela, a to s použitím aristotelské metafyziky a přírodní filozofie, o srozumitelné pochopení reálné přítomnosti. Reformátoři to nepřevzali. Tím však reálnou přítomnost jako takovou nepopřeli, jak se z katolické strany vždy znovu tvrdí. Lutherovi se zdal pojem "transubstance" spíše filozoficky si odporující. Změna substance by znamenala, že pak vlastnosti, které podle aristotelské metafyziky spočívají na substanci, by musely existovat samy o sobě bez substance jím vlastní. Luther proto zavrhl z filozofických důvodů pojem "transubstanciace", a mluvil o "konsubstanciaci", podle které je Tělo a Krev Kristova skutečně přítomná "s, spolu a pod" chlebem a vínem.

Mezitím už není ani u katolíků nijak samozřejmé, že se reálná přítomnost dá v rámci dnešního chápání skutečnosti bez problému pojmem "transubstanciace" vypovědět, jak se zdálo možným tridentskému koncilu s jeho filozofickými předpoklady. Nové pokusy o vysvětlení jako "transfinalizace" nebo "transignifikace" se pokoušejí vyložit změnu podstaty, která samozřejmě se má zachovat nezměněná, novými filozofickými prostředky. Na tom místě nemůžeme posoudit, zda tyto pokusy o vysvětlení dostačují. V každém případě však filozofické předpoklady nenáležejí primárně k obsahu víry. Jsou spíše formou, jak se víra v různých situacích dá vyjádřit. A tyto formy se mohou, ba i musejí měnit.

Díky základním souhlasu v otázce reálné přítomnosti, která nikterak si neklade za cíl stanovit vzájemnou identitu v pokusech o vysvětlení, nejsou ještě vyřešeny všechny problémy. Pojem transubstanciace vedl v návaznosti na Tridentský koncil k široce rozšířené zbožnosti reálné prezenze ve svatostánku. Porůznu jako by ustupovalo slavení Večeře do pozadí vzhledem k účtům eucharistického chleba. Pod pojmem "eucharistie" se více rozuměly ve svatostánku uchovávané způsoby, než slavení Pánovy Hostiny.

Naproti tomu církve reformace se koncentrují ve svém pojetí Večeře zcela na samotné dění, a považují podoby (způsoby) mimo přijímání za irevelantní. To vedlo nezřídka k méně uctivému zacházení se zbylým "chlebem a vínem". To bylo a je pro katolíky trvalým důvodem pohoršení. Bylo by třeba doufat, již kvůli usilované jednotě ve Večeři Páně, aby takové praktiky byly překonány. I když leckterý nositel úřadu v církvích reformace v tom nespátřuje osobně žádnou nutnost, měl by v tomto bodě mít na očích i svou ekumenickou zodpovědnost. Mělo by smysl i pro církve reformace, uvažovat o tom, co se v pojetí Večeře Páně u katolíků zdá její součástí, a tak zbytek konsumovat (požít). Taková praxe, která by se mohla odvolat i na Luthera, by odstranila značná podráždění mezi oběma církvemi.

Podobně by se mohly i v katolické praxi překonávat důvody pohoršení. Mělo by se stát znovu zřejmým to, co přeče žádalo i II. Vatikánem, že chléb a víno jsou zaměřeny na přijetí, a že zásadní izolace, osamocení od přijetí, odporuje podstatě Eucharistie. Každá forma eucharistické zbožnosti by musela učinit zřetelným to, že se rozumí jako způsob dalšího pokračování Večeře Páně, třeba ve smyslu setkání společenství v jednotě. Jako praktická možnost bylo by zde úsilí o přípravu toho, co je pro přijímání v Eucharistii vlastní. To nevyklučuje, že budou uchovávány eucharistické způsoby pro nemocné, kteří nemohou být fyzicky přítomni, a že najdou přítom uctivé zacházení. Avšak mělo by se vyloučit, a na tomto místě oslovujeme ekumenickou odpovědnost duchovních správců, že by se na příklad pravidelně při obecné společné bohoslužbě v neděli podával zcela bez problému eucharistický chléb, který byl jenom uchováván ve svatostánku.

Takto mohou různé tradice stát oprávněně vedle sebe. Evangelické církve by právě tak málo stavěly svatostánky, jako by zase měly být z katolických kostelů odstraňovány. Jsou zde legitimní různé formy, jak také dokazuje způsob jiné praxe v ortodoxních kostelích. Avšak je třeba mít na obou stranách množství dobré vůle, a je žádoucí jakási ekumenická stabilita, aby mohly být těžkosti překonány, a které se ostatně méně usídlily v teologické oblasti jako spíše v obecné zbožnosti.

B. Problematika oběti

Více závažná než představuje otázka reálné prezenze, je problematika obětní povahy mše. Právě v tomto bodě se cesty v reformační době rozestoupily. V učení o "Eucharistii jako oběti" viděli reformátoři zpochybnou jedinečnost (jedinnost) Kristovy oběti na kříži. Je-li mše chápána jako oběť církve, pak nestačí, jak by se mohlo podle reformátorů odvolávat na Pavla, zřejmě Kristova oběť, pak může člověk sám konat smír za své hříchy a nepotřebuje Krista; pak Kristus nakonec zbytečně, nadarmo zemřel. V tomto bodě se nacházejí nejostřejší zavrhování katolického stanoviska. Ve mši Luther spatřoval největší a nejhroznější hanebnost papežství. Proto prohlásil ve Šmalkaldských člancích, které se počítají k luteránským spisům Vyznání: "Tedy jsme a zůstaneme navěky rozdělení, a proti sobě. Oni dobře cítí, že kde padá mše, padá i papežství." /15/ A snad ještě ostřeji formuluje Heilderberský katechismus: "Mše není v základě nic jiného, než popření jediné oběti a utrpení Ježíše Krista, a prokletá modloslužba." /16/

V ekumenické teologii se vědělo, že tyto útoky reformátorů se zaměřují primárně proti některým praktikám pozdně středověké církve, nikterak však nezasáhly katolickou teologii v jejím celku. Zde bylo zcela dobře známo, že Mše není opakováním oběti Kristovy, tedy novou obětí, kterou církev přináší nebeskému Otci tím, že obětuje Krista.

Slavení večeře je tak dalece obětí, jak se v ní zpřítomňuje jediná oběť Kristova. Oběť Kristova se stává reálně přítomná ve formě památky (anamnéze). Do této oběti je spolupojata církev. Věřící takto nabízejí "sami sebe v oběť živou, svatou, která musí dojít vyjádření v celém našem denním životě". /17/

Touto výpovědí je tradiční diference v otázce po oběti zásadně uvedena do pořádku, a tvrdé výtky, které reformátoři vznášeli proti katolickému učení a zbožnosti v evangelických církvích, jsou dnes už obecně považovány za neplatné. Přesto zde zůstávají ještě poslední problémy. S otázkou oběti se spojila v katolické oblasti tzv. mešní intence (mešní úmysl), totiž představa, že plody této oběti mohou být přivlastněny určité osobě, většinou zemřelému, a za tím účelem je možno si "objednat" mši. Tento obyčej nevrhá žádné temné světlo na problém, chápe-li se jako přímluva, kterou církev vykonává pro své zemřelé členy. Avšak na druhé straně se tento zvyk díky mnohým lidovým zhrubnutím, kterým se často kněz jen ztěží ubrání, takovým způsobem, totiž skrze mešní stipendium, stal tak závažným historickým pohoršením, že i při blahovlnném výkladu se dá sotva rozlišit od "kupování" mše. Zde by byla, podobně jako pro překonávání rozdílu v rámci reálné prezenze, naléhavá potřeba zlepšení praxe, aby se pravdivé učení lišilo od forem, které dávají téměř nutně příčinu a podnět k nepochopením.

C. Otázka interkomunia

Konvergence v otázce Večeře Páně ještě neumožňuje sama o sobě možnost interkomunia. /18/ Nejprve Eucharistie bezprostředně ukazuje k problematice úřadu. V každém případě je podle katolického chápání platnost Eucharistie těsně spojena s otázkou po úřadu. Ale podmínky tento rámec dále přesahují. Od pradávna vždy rozdělení církví znamenalo a ať následovalo už z kteréhokoli důvodu, zároveň konec společenství Večeře. Spory o nejrůznějších bodech učení nebo etických otázkách vedly, když rozdělily církve, i k vypovězení společenství při Večeři Páně. Je starým přesvědčením: "Plné eucharistické společenství je jen možné při plném společenství církve. Cílem ekumenického hnutí není interkomunio, nýbrž komunio."

Aktuální situace v rozdělených církvích, jaká ještě převládá mezi evangelickými a katolickými křesťany, a v mnohých bodech společného života církví se stává vždy znovu zarážející, ba i děsí, činí plné eucharistické společenství mezi církvemi ještě nemožným. Na straně druhé by však také nebylo správné vycházet jen z faktu rozdělení církví. Fakticky existuje částečná jednota. Jednota je sjednocením vzájemného porozumění, a v tomto procesu se dají stupně církevního společenství chápat tak, aby postupně vyloučil bezvýhradný zákaz eucharistického společenství stejně jako jeho náhlé obecné otevření. Existují mnohé situace, např. v rodinách různého náboženského vyznání nebo v ekumenických kruzích, kde se dosáhlo i vysoké míry církevní jednoty, která se nedá srovnat s často lhostejnou, vedle sebe bez zájmu žitou tradiční farností. Jak se staví problematika interkomunia vzhledem k těmto pozastavováním procesu sjednocování? Je vůbec možno najít takovou všeobecnou úpravu, která by byla vůči všem situacím stejně spravedlivá? Tradičně již platí v katolické církvi přísná pravidla pro eucharistické společenství. Až do koncilu bylo vázáno na plné společenství víry a poslušnosti. Podle předkoncilního práva dokonce platilo, že každý, kdo tvrdošíjně popírá i jen jednu "pravdu víry", nebo kdo nežije v poslušnosti vůči papeži a biskupům, v jednom společenství, nemůže být ani v nutných případech připuštěn ke svátostem (c 731 § 2/CIC 17). Stejně tak se nemohl katolík aktivně účastnit (podle těchto právních ustanovení) takových bohoslužeb, které se slavily mimo katolický kostel, nebo dokonce přijmout Večeři. Kdo "komunikuje u heretiků", ten se k nim připojuje. Zde je viditelné ztotožnění eucharistického společenství se společenstvím církve, což je i pro ortodoxii samozřejmé.

II. Vatikánem zde přineslo zřetelné uvolnění. Nabídlo omezené společenství bohoslužeb s ortodoxními církvemi, i když I. Vatikánem je odmítlo, a i když nežijí v církevním společenství s Římem. Tedy tradiční kritéria nevylučují výjimky. /19/ Koncil považoval za možné, aby v případech, kdy nelze dosáhnout kněze vlastní církve, bylo možné přijmout svátosti i u kněze jiné církve (konkrétně ortodoxní církve). Tato úprava měla platit pak vzájemně, avšak většina ortodoxních církví ji odmítla. Vůči církvím reformace zůstal koncil podstatně zdrženlivější. Zde dalším možností zabránila problematika úřadu. Podle linie koncilu se přece říká, pokud to římská místa prohlašují za přípustné, že nekatolík v případech těžké tísně nebo v nebezpečí smrti může přijmout v katolickém kostele svátosti, nemůže-li tedy dosáhnout žádného faráře vlastní církve. "Avšak katolík, který se nachází ve stejném postavení, smí tyto svátosti přijmout jen od nositele úřadu, jenž přijal platné kněžské svěcení." /20/

V pokoncilní době se v německy mluvícím prostoru, a to především na Würzburgské synodě, také hovořilo k problému eucharistického společenství. Zde zavládlo se zřetelem k církvím reformace rozlišování mezi připuštěním ke katolickému přijímání a přijetím Večeře katolíka v evangelické bohoslužbě. V první otázce synoda poslala biskup: "Aby postřehli všechny legitimní možnosti, aby rozděleným křesťanům, když si to oni přejí, otevřeli přístup k Eucharistii" (Beschluss Gottesdienst 5.4.2). Poprosila, aby zkoumali, zda nouzová situace, na níž koncil a Ekumenické direktorium činí závislým připuštění, nemůže vyplývat např. i "ze starosti o společenství víry rodiny v nábožensky smíšeném manželství" (aaO). Synoda nestaví žádná obecně závazná pravidla, která by měla učinit po právu všem jednotlivým případům, nýbrž žádá: "Jednotlivci by měla být v rozhovoru s příslušnými duchovními správci poskytnuta pomoc pro zodpovědné osobní rozhodnutí" (aaO.).

Obtížnější je problém přijímání Večeře katolických křesťanů v evangelických církvích, a sice kvůli otázce úřadu. Zde synoda po dlouhém zápolení schválila text, který má bezpochyby rys kompromisu, tedy dohody na základě

oboustranných ústupků. Ale právě proto musí být brán na vědomí jako celek. Kdo jej zkrátí nebo vybere jen jednu větu, ten falšuje vůli tohoto grémia. V hodnocení obtíží nemůže synoda "v současném okamžiku schválit účast katolického křesťana na evangelické Večeři. A přece nemusí být vyloučeno, že katolický křesťan - pokud následuje svůj osobní hlas svědomí - myslí, že ve zvláštní situaci poznává důvody, které mu dovolují jeho účast na evangelické Večeři, a ty se mu jeví jako vnitřně nutné. Přitom by měl uvážit, zda taková účast odpovídá vnitřní souvislosti Eucharistie a církevního společenství, zvláště vzhledem k chápání úřadu. V rozhodnutí, před kterým se vidí postaven, nesmí ani ohrozit domácí vlastní místní církev, ani se nesmí jeho rozhodnutí rovnat zapření vlastní víry, nebo mu přiblížit nějaký jiný nepatřičný výklad." (Beschluss Gottesdienst 5.5). Tento text synody biskupů Svazové republiky Německa tedy nešel ještě tak daleko, jako úpravy, které biskup Elchinger uvedl v platnost po nějakou dobu v diecézi Strassburg, skrze které za určitých předpokladů byla otevřena, (zvláště pro manželské páry různého vyznání) vzájemná "eucharistická pohostinnost". /21/ Z druhé strany dávají tyto výpovědi synody možnost k zodpovědnému pastoračnímu rozhodnutí, a to v jednotlivém případě.

Nový Kodex z r. 1983 trval na zásadním zákazu společenství svátostí s nekatolickými křesťany. Na druhé straně však stanovil písemně koncilem a ekumenickými direktorií předvídané výjimky (c. 844 §§ 2-4). V evangelické oblasti se tradičně neusilovalo o přijímání v katolickém kostele. Zde totiž není myšleno úzké spojení církevního společenství a společenství Večeře tak, jako je tomu v katolickém a ortodoxním myšlení. Proto mohla luteránská církev přání interkomunia, které se v obcích stále naléhavěji vyjadřovalo, snadněji povolit. Tak v r. 1975 prohlásila synoda VELKD v jistém pastorálně-teologickém vstřícném gestu, že evangelická církev se necítí zásadně oprávněna "zabraňovat svým údům ve zvláštních případech účast na římsko-katolickém Eucharistickém slavení" (III.). A právě tak by podle synody mělo existovat právo katolíků přijat večeři v evangelické církvi. Přitom synoda jasně ukázala, že takové případy musejí zůstat výjimkou, a že tedy nesmějí smazat rozdíl mezi pravidlem a výjimkou. Na druhé straně neupustila ani od toho, že podle evangelického chápání, díky výjimečnému přijetí Večeře, "takový komunikant se tím neodcizuje své vlastní církvi" (IV). Těto výpovědi synody odpovídala praxe reformačních církví v bývalém NDR.

III. OTÁZKA PO ZÁKLADNÍCH ROZHODNUTÍCH

Metoda hledání teologického souhlasu a konvergence dospěla mezitím k určitému závěru. Jednak ekumenicky zaangažovaní teologové téměř už nevědí, v čem by se měli ještě více sjednocovat. Na straně druhé jsou dokumenty jen velmi omezeně přijímány. Většina obcí, včetně jejich duchovních správců, ještě vůbec nic neslyšela. A i teologie se dále "provozuje" tak, jako by se tyto rozhovory nekonaly. Teologické vzdělávání studentů zde představuje zřejmé mezery. A také vedení církví často nahrazuje komisi, která jinak úspěšně pracovala, novou, která je třeba již opatrnější v otázce samotné recepce. Scházejí však vesměs konkrétní dílčí kroky.

Kromě toho se objevují i takové hlasy, které se celkově kriticky dívají na metodu hledání souhlasu. Někteří teologové zastávají v současnosti názor, že konvergence, kterých bylo dosaženo, ošetřují jenom příznaky, zatímco základní rozdíly zůstávají nyní jako předtím v zásadě nezměněné. Vlastní příčiny rozdělení neleží podle tohoto přesvědčení v pojednáváných jednotlivých kontroverzích, nýbrž podstatně hlouběji, a zůstávají nadále nepozměněny. Jako by existoval neodstranitelný konfesijní protiklad, který ulpívá na kořenech nynější církve. Ten pak mnoho vzájemných a souhlasných textů zbavuje hodnoty, poněvadž se nestaví na fundamentálních souhlasech, a proto tím vše visí ve vzduchoprázdnu. Tak třeba římsko-katolické/anglikánské rozhovory vůbec nedosáhly, podle toho názoru, jak si ony nárokují, nějakého "substanciálního souhlasu". /22/ A římsko-katolická/evangelicko-luteránská komise nemá vůbec pravdu, když říká, že mezi oběma církvemi již existuje základní souhlas, který by dával naději a odpovídal by ještě na otevřené otázky, neboť pohled na "rozdělení nešel až ke kořenům". /23/ Spíše by se mělo vycházet od "základního rozdílu" ("Grunddissens"), od "fundamentálního protikladu", a proto tento trvalý "fundamentální disent" činí všechny jednotlivé souhlasy a konvergence bezcennými. I když jsou nalezeny jakési společné výpovědi, mají přesto rozmanitý význam, a nemohou přivést ani ke smíření, neboť stojí v obou církvích pod různými základními rozhodnutími, nebo jsou posuzovány v rozličném světle.

Tato argumentace, pronesená víceméně ostrými slovy, má již svou tradici. Ta sahá až do 19. století. /24/ Tehdy existoval pokus, aby se na "široké frontě" vylíčila "podstata katolicko-protestantského protikladu". Kromě toho na evangelické straně vzniklo ještě historické vědomí, že právě jí přísluší "reformátorsky základní rozhodnutí", neboť tak tomu bylo tehdy, když měla být církev očištěna. To mohlo nastat jen v protikladu ke katolickému učení, praxi a jejím základním postojům. Obě církve tedy si vzaly podle toho své vlastní teologické pochopení sporného místa vždy v protikladu ke druhé církvi. Rozdělení a protiklad, jak se zdá, jako by určoval vlastní metodickou oprávněnost. Přirozeně, pod tímto zorným úhlem mohly být pozorovány jen protiklady. Otázce pospolitosti se tímto směrem nemohlo trpělivěji naslouchat. Ve 20. století se pokoušel především Gerhard Ebeling a z katolické strany Heribert Mühlen vykrytalizovat rozdíl v kořenech mezi církvemi. Z nich pak měly vyplývat všechny jednotlivé rozdíly. Ebelingovo rozlišování "církve slova" a "církve svátostí" nacházelo své oblíbené stoupence. Zvláště v evangelické oblasti se toto rozlišení dnes znovu uvádí. Avšak i u katolíků se ozvaly důležité hlasy, které na této cestě přesouvají tíhu důkazů pro sjednocení do zcela nového a ztěžší dosud popsitelného směru. Ekumenická teologie je vyzývána k tomu, aby hájila svou práci proti těm, kteří už od začátku vědí, že při jejích snahách nemůže

nic nového povstat, poněvadž všechno už předem visí ve vzduchu. Tedy, platí, že je nutno kriticky analyzovat tezi o "fundamentálním disentu" (základnímu nesouhlasu).

Přitom se nejprve také ukazuje, že uvádění jak podstatného rozdílu mezi církvemi, tak i určení podstaty dnešní církve u různých autorů a částečně i u téhož autora, vysvítá vždy opravdu různě. Poněvadž se z jednoho kořene odvozují všechny rozdíly, povstává vzhledem k tomuto různému určení otázka, zda jsou zde vůbec uvedeny konkrétní skutečnosti, nebo jsou myšlenkové obrazy tak konstruovány, že v církvích samých nenacházejí žádnou oporu. Mají přesto pravdu kritici tohoto uvažování, když chtějí vzbuzovat dojem, že by tímto způsobem byly vědomě nebo nevědomě podsouvány nové důkazy, jenom proto, aby se zabránilo tomu, aby nebyly vyvozeny takové důsledky, které by odsunuly doposud získané konvergence?

Skrutý kořen se totiž musí projevit navenek, a to konkrétně, i když jinak zůstává na původní cestě v jednotlivých svých projevech doposud nepoznatelný. Základní rozhodnutí není tedy ani jinak přístupné, než právě skrze průhledné konkretizace, kdy lze podstatu samu odhalit. Zásadní rozdělení diference "na kořenu" a "v konvergenci" se v jednotlivosti ukazuje jako protikladné. Základní rozdíl by se musel projevit v jednotlivých diferencích.

Pokud jsou v ekumenické diskusi jednotlivé otázky vysvětleny až k takovému bodu, že sjednocení se jeví možné, je již také zodpověděna i otázka po základním souhlasu a základním rozdílu. Neboť základní dissent (nesouhlas), který se ještě nemohl projevit v rovině jednotlivých problémů, je právě nyní překonán. Souhlas v jednotlivých otázkách odkazuje na souhlas v kořeni. Řeč o zásadním rozhodnutí, a to především o "reformačním základním rozhodnutí", může vykazovat ze své pozice jen protiklady. Pokud se naopak ještě ví, že se zde použila typicky ideální argumentace, není pak proti této metodě co namítat. Stává se však problematickým, když se člověk domnívá, že pomocí tohoto rozlišujícího principu lze dostatečně a v kořenu opsat samu církev, aby tím mohl učinit poprávu zadosť jejímu učení, její zbožnosti, její struktuře, atd. Pak vznikají takové myšlenkové konstrukce, které nečiní zadosť žádné historicky poznatelné skutečnosti, a jsou často pojímány jako holé podezírání.

Oproti takovým konstrukcím se ukazuje, že každé vyznání jako historická, živá veličina je vždy víc než konkretizací základního rozhodnutí. Abychom mu učinili po právu, budeme v ní muset uznat činitelé, kteří nepocházejí prostě ze základního rozhodnutí, nýbrž mají jiné kořeny, a tím stojí v určitém napětí ke své podstatě. Žádná církev nemá monopol na "své" základní rozhodnutí tak, jako by sama mohla zaručit, že určitá skutečnost vezme na sebe konkrétní podobu. Každá církev je v sobě příliš mnohotvárná a zároveň bohatá, než aby směla být redukována na věcné (punktuelle) základní rozhodnutí. Samo myšlení může být inspirativní pro tvoření vědeckých teorií, a to z ideálních principů. Kdo však myslí, že na této cestě učiní zadosť konkrétnímu vyznání, má ještě před sebou jen suchý, nevhodný útvar, který postrádá jakoukoliv životnost či přitažlivost.

Tím není přirozeně řečeno to, že mezi církvemi rozdíly nejsou. I různé oboustranné rozhovory ukázaly, že velmi dobře zůstávají takové rozdíly, z nichž některé jsou snad považovány za ty, které církve rozdělují, jiné zase mohou mít zcela dobře své místo uvnitř církve. Všechny církve se projevují jako pestrý útvar s rozmanitými skutečnostmi, zkušenostmi (Gewordenheiten) a povinnostmi. Každá má přitom určité své těžiště. To nebude nikdo popírat. Velmi dobře však lze popírat, že se vzájemné těžiště nemusejí nutně navzájem vylučovat, že se nemohou v mnohých případech i obohacovat a doplňovat. V křesťanské oblasti vzniklo stanovení tohoto těžiště především vlivem rozštěpení církví. Každá tradice se soustředila zvláště na určitý prvek, a ostatní prvky, které neméně odpovídají křesťanskému poselství, a jichž se ono nemůže zříci, pak potlačila do pozadí nebo si jich přestala více vážit. Tak dalece sahá každé těžiště, které se nedefinuje (nevymezuje) cestou výlučnosti nějakého základního rozhodnutí, nýbrž se stane konkrétní jednostranností. Každé toto těžiště musí pak být vpraveno do celku křesťanských církví, aby všechny byly osvobozeny z jejich současné izolace. Jen tak se mohou vyznání navzájem obohacovat, když si vzájemně zprostředkují to, co ona lépe než jiná, vyvinula. Vyrovnávání se děje tehdy, když různé prvky, které se vzájemně potřebují, na vysoké rovině sice kontrapunktují ale přitom se udržují v rovnováze. Lacinější je nemít jednotu, která neznamená ochuzení, ale bohatství. Naproti tomu redukce, uvedení na jedno základní rozhodnutí, by bylo smrtí nejen pro ekumenismus, nýbrž i pro nynější, takto se chápající, církve.

IV. PŘEDSTAVY O CÍLI CÍRKEVNÍ JEDNOTY

Ekumenické hnutí dosáhlo stádia, kdy už nestačí stále vyhledávat další teologické konvergence. Úsilí o jednotu musí přejít z prvotní zodpovědnosti teologů do zodpovědnosti vedení církví a obcí. Přitom se ukazuje, že po překonání rozdílu nikterak ještě nenásleduje sjednocení, o které usiluje, nýbrž spíše nastoupí nepříznivý zvrat, totiž že jsou uváděny zase nové a další argumenty, a strach před důsledky takto blokuje proces sjednocení. Konkrétní kroky k jednotě jsou kromě toho zatíženy nejasností o předstávě cíle. Není totiž nikterak jasné, jak má vypadat jednotu, o kterou se usiluje. Avšak objasnění ekumenického cíle je podmínkou k tomu, aby byly vůbec umožněny praktické kroky. Diskuse o představách cíle provází dějiny celého ekumenického hnutí. Už při založení "Víry a Ústavy církví" v r. 1927 v Lausanně se při opisování jednoty nemohlo dosáhnout žádného výsledku. Problém byl tehdy postoupen tzv. Pokračujícímu výboru. Východiska různých vyznání byla příliš disparátní (rozdílná), než aby bylo možné se sjednotit na formě jednoty. Ortodoxní církve rozumějí jednotě především jako jednotě s biskupem. V reformační tradici, v samotném centru, stojí jednotu místní obce, zatímco mezi místy jsou možné větší rozdíly. Pro luterány stačí k pravé jednotě církve, podle výpovědi Augsburského Vyznání, právě hlásání evangelia a

spravování svátostí, a to podle jejich ustanovení. /25/ Naproti tomu podle rozšířeného výkladu Confessio Augustana organizační církevní formy ustupují do pozadí, takže se lze případně spokojit i s neviditelnou jednotou. V anglikánské oblasti připouští jednota podle Lambeth-Quadrilateral poměrně velké rozdíly, pokud jen církev trvá na historickém episkopátu. A vedle toho tu stal ještě vždy znovu model jednoty římského katolicismu: návrat k Římu.

Vzhledem k těmto rozdílům si Ekumenická Rada církví nemohla přivlastnit žádný určitý model jednoty. Ústřední výbor v r. 1950 prohlásil v Torontu: "Je-li některá církev členem Ekumenické rady, to neznamená, že tím přejímá určité učení o podstatě církevní jednoty." /26/ A ještě při zasedání Centrálního výboru v Davosu, v r. 1955, se generální sekretář Visser't Hooft viděl podnícen prohlásit, že ERC "zastává sice myšlenku jednoty církve, ale nicméně se zdráhá přijmout za vlastní určité učení o jednotě". /27/ Toto však nemohlo zůstat posledním slovem. Zvláště založení Jihoindické unie přineslo novou dynamiku do ekumenické oblasti. Křesťané, zejména jihovýchodního asijského prostoru, byli stále méně ochotní přebírat kontroverze, které v 16. století zničily církevní jednotu v Evropě. Jevila se jim jednota křesťanů stejného kulturního okruhu důležitější, než jednota s mateřskými církvemi, na které už tak skepticky pohlíželi pro jejich rozmanité sloužení se s koloniálními mocnostmi. V jižní Indii byla, jak jsme již výše uváděli, uzavřena unie, do které sice mnohým způsobem pronikly tradice západních církví, ale ve které byla považována za podstatnou jednotu všech křesťanů tohoto regionu, tedy jednota v místě. A zase v Indii, při plenárním shromáždění v Novém Delhi, v lednu 1961, mohla ERC poprvé formulovat model jednoty, který těsně souvisel se zkušenostmi církve v jižní Indii. "Myslíme, že jednota, která je zároveň Boží vůlí a jeho darem církvi, se tehdy zviditelní, až všichni a na každém místě, kdo jsou pokřtěni v Ježíše Krista a vyznávají ho jako Pána a Spasitele, budou uvedeni skrze Ducha svatého do jednoho zcela závazného společenství." /28/ Cílem této sjednocovací snahy tedy má být: jednota na každém místě. Církev se stanou tím sjednoceny, že společně vypracují Vyznání víry, dosáhnou souhlasu o svátostech a úřadu, že si nabídnou organickou strukturu, která jim dovolí uvnitř i navenek se projevovat jako církev. Tento model pak může být označen jako "organická unie".

Plenární zasedání v r. 1968 v Uppsale rozšířilo model jednoty z Nové Delhi, a tím se pokusilo zabránit jeho atomizaci (tříštění) jednot. "Tak bychom chtěli ke zdůraznění 'všech na jednom místě' zde připojit nové chápání jednoty všech křesťanů na všech místech. To vybízí církev na všech místech k názoru, že k sobě patří, a jsou vyzvány, aby jednaly společně." /29/ Tato diskuse našla určité ukončení na Plenárním zasedání v Nairobi v r. 1975: "Jednou církví se má rozumět konciliární společenství obcí (local churches), které jsou ze své strany skutečně sjednoceny. V tomto konciliárním společenství má každá z obcí spolu s ostatními plnou katolicitu, vyznává tutéž apoštolskou víru a uznává proto jiné jako členy, tedy údy téže Kristovy církve, které jsou vedeny tímtež Duchem." /30/ Nairobi ukázalo zřetelně, že tento model jednoty se podstatně neliší od modelu formulovaného v Novém Delhi. Měl dále jenom upřesnit, jak církev, v místě pochopeny jako organické unie, vstupují do vzájemného vztahu. Tento vztah místních církví mezi sebou byl označen pojmem "konciliarita". V první řadě vyjadřuje jednotu církví, které jsou od sebe odděleny prostorem, kulturou a časem. /31/ Uvnitř místních církví už neměla principiálně zděděná tradiční vyznání už žádné místo. "Organická unie, ve které rozdělené denominace (jednotlivé evangelické církve) vytvářejí jediný sbor, je druh smrti, která ohrožuje denominacionální identitu jejich členů, ale zároveň je smrtí, aby přijaly ještě bohatší život." /32/ Oběť zděděné konfesionální identity je cenou, která musí být zaplácena za jednotu církve v místě. Tedy: ekumenismus místo konfesí. Jako kazisvět ekumenismu se projevil především konfesionální Světové svazy, které zvláště v okruhu Plenárního zasedání v Novém Delhi byly kritizovány jako síly, které exportují konfesionální roztržičství, a tím upevňují konfessionalismus v zemích "třetího světa". V konfesionálních Světových svazech však nechtěli tuto výtku nechávat ulpívat na sobě. Bylo možno poukázat na to, že "Celosvětová křesťanská společenství" představující imponující obdivuhodný model jednoty, přesahuje prostor i čas, která nesmějí prostě být vydána v šanc ve prospěch kýžené jednoty v místě. Kromě toho by to nebyl nutně nikterak úspěch, kdyby univerzální jednota byla odstraněna množstvím nejmenších jednot. Konfesionální dědictví, dědictví náboženských vyznání, nesmějí být vydávána v šanc, spíše by se měly různé, toho času ještě se vylučující konfesionální identity navzájem usmířit. Tak byla propagována jako protimodel vzhledem k "organické unii" tzv. "usmířená různost". Tento model si přivlastnilo Plenární zasedání luteránského Světového svazu v r. 1977 v Daressalámu. Je prý vhodně "poskytnutou a důležitou orientační pomůckou v současném procesu ekumenického zápolení tím, že usiluje o cestu k jednotě, aniž by nutně zahrnovala vzdávání se konfesionální tradice či konfesionální identity... Rozdíly nejsou zahlazovány, ale také nejsou prostě konzervovány či nezměněně ponechávány. Spíše ztrácejí na své rozdělovací povaze, a bývají navzájem smířeny." /33/ Nemělo by se přihlížet na to, že proti tomuto pojetí byla vznesena námitka, že zde by byl legitimován jen status quo, takže by konfese proces sjednocování obešly, a nakonec by zůstaly tak, jak jsou.

Této námitce Plenární zasedání odpovědělo toto: "Jednota a smíření neznamenají pouhou koexistenci (soužití). Jde tu o skutečné společenství, k němuž náleží jako konstitutivní prvky uznání křtu, zřízení, uspořádání eucharistického společenství, vzájemné uznání církevních úřadů a závazné společenství ve svědectví a službě." /34/

Na oba modely "organická unie" a "usmířená rozmanitost" se dají nakonec uvést všechny toho času projednávané představy jednoty. První je cílem ERC, druhý je cílem Světových svazů a církví s výrazným konfesionálním vědomím.

Souvislé vylíčení různých modelů jednoty poskytuje nejnovější dokument Společné evangelicko-luteránské/římsko-katolické komise "Jednota před námi" (Nr. 13-39).

Zde by se nemělo vyloučit ani to, že mezi mladými církvemi se často objevuje přiměřený model pro organickou unii, neboť tam žije takové množství tradičních vyznání a spontánních církevních skupin vedle sebe, že

pokračování v konfesionálních zvláštích prostě už nemůže mít další smysl. Na druhé straně by se měla zastávat teze, že mezi tradičními církvemi, v Evropě a Severní Americe, je třeba dát přednost jednoznačně modelu "usmířené rozmanitosti".

Podle něho není cílem snah po sjednocení odstranění konfesionálních zvláštností, skoncování s dějinnými kofesemi a vytvoření nových forem Vyznání víry, bohoslužby, formy zbožnosti a církevního řádu. Mnohá zkušenost s ekumenickou bohoslužbou, která byla navržena u zeleného stolu a nestala se pro nikoho živou, právě posiluje tuto opci. Konfese by neměly přestat existovat, tak zní teze, prostě ve svých tradicích, nýbrž tyto by měly vnést do společenství církví, aby se vzájemně doplňovaly a obohacovaly. Tehdy bude dosaženo jednoty, až když dosud oddělené církve se navzájem uznávají, tzn. když vzájemně uznávají své hlásání a udílení svátostí ve smyslu evangelia, a připouštějí věřící právě teď' obecně k svátostem a nositele úřadu vzájemně k hlásání a k udělování svátostí. Cílem tedy je, aby dosud se vylučující vyznání se staly něčím takovým, jako "náboženské obřady" v jedné a téže církvi. A zároveň by se zvláštnosti neměly potlačovat, vždyť právě ony spíše představují jejich bohatství. Tím vyvstává další otázka, jaká míra zvláštnosti a mnohosti je slučitelná se vzájemným uznáním. Společná synoda katolických biskupů ve Svazové Německé republice zde formulovala negativně: "Jednota ve víře není možná tam, kde církev se vidí nucena závazné učení druhé církve odmítnout jako to, co Zjevení odporuje." /35/

Uvnitř tohoto rámce je otevřeno široké pole pro vzájemné uznání. Vzhledem k možnému uznání východních církví, vyjádřil se Joseph Ratzinger, že dostačuje, když obě strany svůj rozdílný vývoj z 2. tisíciletí nezavrhnou jako kacířský. Nadto by se nemuselo od ortodoxních křesťanů např. ohledně primátu nic více žádat než to, co žilo a jak věřilo nerozdělené křesťanství v 1. tisíciletí. Ortodoxie by tedy nemusela převzít pro sebe vývoj primátu na Západě, sahající až k I. Vatikánu. Pro sjednocení církví by stačilo, kdyby tento vývoj neodmítla jako kacířský a odporující evangelium. /36/

Podobné pojetí sjednocení díky vzájemnému uznání předložili Heinrich Fries a Karl Rahner ("Einigung der Kirchen-reale Möglichkeit"). Jako závazná pro všechny je zde považována výpověď víry: "Základní pravdy křesťanství, jak jsou vypověděny v Písmě svatém, v Apoštolském vyznání a jak je vypověděl nicejský a konstantinopolský koncil, jsou závazné pro všechny dílčí církve budoucí jedné církve." A dále: "V žádné dílčí církvi nesmí být rozhodně a konfesionálně zamítnuta věta, která v jiné dílčí církvi představuje závazné dogma... Při tomto principu by bylo učiněno jen to, co již každá církev dnes praktikuje vůči svým vlastním příslušníkům." /37/

Teze vychází z toho, že žádná církev nežádá od svých členů, aby všechny pravdy víry stejným způsobem ve svém životě praktikovali. Výběr a stanovení těžiště je ve všech církvích tolerováno, jen když nejsou rozhodně zpochybněny výpovědi víry, anebo se o nich pochybuje. Ve všech církvích se bere zřetel na částečnou identifikaci, která nepovažuje všechny pravdy víry za stejně důležité pro život, a některé otázky, s kterými se někdo okamžitě hned nevyrovnává, nechává prozatím klidně ležet tak, jak jsou. Se smyslem pro mnohost k nynější evidenci světa a jeho skutečnosti, projevuje se často jako nemožné, artikulovat zkušenosti vůbec společně v jedné řeči. Na pozadí plurálního světa nelze zabránit praktické toleranci v církvích. Přijímá vážně zásadu: "Když se člověk zdrží souhlasného úsudku nad pravdivou větou (jistou nebo možnou), nebloudí." /38/

Tolerance, která se uskutečňuje uvnitř církve, je, tak říká Rahner a Fries, také mezi církvemi legitimní. Nemělo by důvod, aby se mezi církvemi žádala vyšší míra jednoty, než existuje uvnitř samotných církví. Jednota ve víře by teprve tehdy byla zničena, když by určitá církev musela říci v konečně závazném rozhodnutí, že výpověď, která platí pro druhou církev jako dogma, musí kvůli evangelium odmítnout. Naproti tomu respektovat to, co se uznává, není ještě žádnou herezí. Proto pro smysl uznání není žádoucí, aby každá dílčí církev přebírala pro sebe všechny výpovědi víry, které se v jiné církvi vyvinuly a v ní jsou snad i závazně vyučovány. Zde může mezi církvemi platit to, co se praktikuje uvnitř církví. Proto nemusí být nijak veškerý vývoj nauky vyrovnáván a uváděn na jednoho společného jmenovatele, a to dříve, než lze dosáhnout vzájemného uznání. Spíše by postačilo, kdyby zúčastněné církve mohly prohlásit, že to, co v některé jiné církvi se závazně učí, neodporuje tak zásadně jejich vlastnímu chápání evangelia, a že by to bylo nutné odsoudit jako heretické.

V pohledu na bilaterální dialogy a práci "Víra a Ústava církvi" se ukázalo, že mnohé rozdíly, pro které se myslelo, že si musejí vzájemně upřít pravé křesťanství a věrnost k evangelnímu poselství, nikterak nestojí tak ostře proti sobě, a že by musely v zásadě ospravedlnit exkomunikaci. V různých mezicírkevních rozhovorech se dokonce ukázala taková míra pospolitosti, že vnitrocírkevně je už často považována za dostačující. Při trochu dobré vůli na všech stranách, by bylo dnes možné jak církevně, tak i úředně, prohlásit, že křesťané, kteří věří tomu, co je formulováno v některých souhlasných a konvergentních dokumentech, nemusejí už být proto vyloučeni z církevního společenství, poněvadž rozdíly, které zůstávají v učení víry, jsou již zahrnuty pod souhlas, který dostačuje pro církevní společenství. Pak ovšem platí: "Nikoli jednota potřebuje ospravedlnění, ale rozdělení," a sice "v každém jednotlivém případě." /39/ Jestliže rozdělení kvůli pravdě není bezpodmínečné, pak také už není legitimní, tedy oprávněné.

Podle takto pojetého možného vzájemného uznání mohou zděděná vyznání nadále existovat jako dílčí církve, a mohou si zároveň uchovat i svou identitu. Na místo církví, které se navzájem ohraničují a vzájemně vylučují, by nastoupil velký počet usmířených dílčích církví, které by svůj křest, úřad, své svátosti a hlásání vzájemně uznávaly za pravé a křesťanské, a tak by společně vykonávaly svou službu světu a svému svědectví. Otázka pravdy by už nestála mezi nimi jako překážka.

Jsou-li církve tímto způsobem navzájem usmířeny, může situace i v úzké konfesionální spletitosti střeoevropského či severoamerického kontextu snad natrvalo vést k tomu, že se "už nebudou ve svých zvláštních tradicích odděleně chovat, nýbrž začnou žít společnou tradici". /40/ Tak ERC určila organickou Unii. Není tedy vyloučeno, že

"usmířená různost" jednou ukáže, pokud překročí svůj stín, že dokonce vyústí v organickou Unii. Zda však k tomu může a má dojít, může pro přítomnost zůstat zatím nerozhodnuto. A může být i otázkou, zda vůbec je organická Unie takovým cílem, o který je přímo potřebné usilovat. Dnes naproti tomu platí to, že lze usilovat o usmíření církví, a to jak v jejich mnohosti, tak i v jejich bohatství. To je reálný a zároveň možný cíl. Zde již dnes vidíme konkrétní kroky. Snad nejsou spektakulární, tedy nebudí nějakou zvláštní výraznou pozornost, nýbrž působí třeba skromně. Jsou však uskutečnitelné a přivádějí nás blíže k cíli. V každém případě jsou cennější, než jakákoli globální přiznávání se k jednotě, která se ovšem zdráhají nakonec učinit svůj první krok.

ODKAZY:

/1/ Taufe, Eucharistie und Amt, Amtsdokument Nr. 6.

/2/ Das geistliche Amt in der Kirche, Paderborn-Frankfurt/M. 1981, Nr. 13 (s. 17). Dotisk, v: Auf den Wegen zur Einheit, Leipzig 1986, 132-160. V následujícím textu bude tento dokument uváděn jen zkratkou GA, a to s udáním příslušného čísla.

/3/ Kněžský Dekret Presbyterorum ordinis, Nr. 4.

/4/ Konstituce Lumen gentium, o církví.

/5/ List biskupů v německy mluvícím prostoru "O kněžském úřadě". Biblicko-dogmatická dokumentace, Leipzig, 1970, 54f.

/6/ K problému možné recepce úředního dokumentu z Limy, srv. P. Neunee, Konvergenzen im Verständnis des geistlichen Amtes - Möglichkeiten der Rezeption (přijetí), v Una Sancta 38 (1983), 198-206.

/7/ ???

/8/ Weimauer Ausgabe, Briefe 1, 339.

/9/ Evangelischer Erwachsenenkatechismus, vyd. W. Jentsch u.a., Gütersloh 1975, 916.

/10/ R.E. Brown u.a. (vyd.) Der Petrus der Bibel. Ekumenické zkoumání. Stuttgart, 1976.

/11/ Dokumente wachsender Übereinstimmung, 164; označení stránek v následujícím textu odkazují na tento svazek.

/12/ V: H. Stirnimann-L. Vischer (vyd.), Papsttum und Petrusdienst.

/13/ Tak biskup H. Temhumberg, Kirchliche Union. Utopie oder Möglichkeit?, v: KNA - Ökumenische Information 1974, Nr. 24, 5-9, zde 8.

/14/ Taufe, Eucharistie und Amt. Dotisk: Auf den Wegen zur Einheit, Leipzig 1986, 332-341, zde dokument o Eucharistii, Nr. 13.

/14a/ Dotisk tamtéž 71-96.

/15/ Schmalkaldische Artikel, II. díl, art. 2.

/16/ Tak zní odpověď na otázku 80: "Jaký je rozdíl mezi Večeří Páně a papeženskou mší?"

/17/ Das Herrenmahl, Nr. 18, v přijetí formulace skupiny z Dombes, Auf dem Weg zu ein und demselbem eucharistischen Glauben, Nr. 11.

/18/ K tomuto tématu viz: Was hindert uns? Společná Večeře Páně křesťanů, Regensburg 1981 (Das gemeinsame Herrenmahl der Christen).

- /19/ Srv. k této problematice: P. Neuner, Neue Aspekte zur Abendmahlsgemeinschaft, v Stimmen der Zeit 192 (1974), 169-180.
- /20/ Ökumenisches Direktorium I, Nr. 53.
- /21/ ???
- /22/ Dokumente wachsender Übereinstimmung, 318. Auf den Wegen zur Einheit, Leipzig 1986.
- /23/ So die Meinung einer ökumenischen Kommission über das Augsburger Bekenntnis: H. Meyer-H. Schütte (vyd.), Confessio Augustana, Bekenntnis des einen Glaubens, Frankfurt/M. 1980, 333.
- /24/ K celému odstavci srv. H. Meyer-H. Schütte, Das kirchliche Amt im Dialog. Zur Frage katholisch-evangelischer "Grundverschiedenheiten", v: KNA - Ökumenische Information 1984, Nr. 4 a 5; P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid - Problem für die Ökumene? ve: Stimmen der Zeit 202 (1984), 591-604.
- /25/ Confessio Augustana VII.
- /26/ Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, vyd. L. Vischer, München 1965, 255, Nr. 7.
- /27/ W. A. Visser't Hooft, Ökumenische Bilanz, Stuttgart 1966, 111.
- /28/ Neu-delhi 1961. Offizieller Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung der ÖRK, vyd. W. A. Visser't Hooft, Stuttgart 1962, 130.
- /29/ Bericht aus Uppsala 1968, vyd. N. Godall, Genf 1968, 14.
- /30/ Bericht aus Nairobi 1975, vyd. H. Krüger-W. Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1975, 26.
- /31/ AaO., 27.
- /32/ AaO., 30.
- /33/ Daressalam 1977, vyd. H. W. Hesler a G. Thomas, Frankfurt/M. 1977, 205.
- /34/ AaO., 205n.
- /35/ Beschluss Pastorale Zusammenarbeit im Dienst an der christlichen Einheit, Nr. 3.2.3.
- /36/ J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, v: Ökumene-Koncil-Unfehlbarkeit (Pro Oriente), Innsbruck-Wien-München 1979, 208-215, zde 212; nyní také v: Tentýž, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 203-214, 209.
- /37/ H. Fries-K. Rahner, Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit (Quaestiones disputatae 100), Freiburg-Basel-Wien 1983, 17.
- /38/ K. Rahner, Was kann realistischweise Ziel der ökumenischen Bemühungen um die Einheit im Glauben sein?, v: H. Fries (vyd.), Das Ringen um die Einheit der Christen, Düsseldorf 1980, 176-196, 182.
- /39/ J. Ratzinger, aaO., 213n.
- /40/ Viz k tomu: P. Neuner, Stufen auf dem Weg zur kirchlichen Einheit, v: Auf Wegen der Versöhnung (Festschrift H. Fries, vyd. P. Neuner a F. Wolfinger, Frankfurt/M. 1982, 261-282, zde 278.