

---

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

---

Diplomová práce

Výklad Apoštolského vyznání v duchu učení

Křesťanských společenství

An Interpretation of the Apostolic Creed

in terms

of the Christian Fellowships' Belief

**Autor práce:** Petr Wagner

**Studijní obor:** Husitská teologie a psychosociální studia

**Forma studia:** prezenční

**Vedoucí práce:** ThDr. Jiří Vogel, ThD.

Praha

6. 7. 2006

---

## Poděkování

Autor chce alespoň touto cestou poděkovat těm, bez jejichž rad a podpory by tato práce nikdy nebyla dokončena.

Především autor děkuje **Prof. ThDr. Zdeňku Kučerovi** za podporu při formulaci tématu a za cenné připomínky.

Rovněž patří velký dík **ThDr. Jiřímu Vogelovi, ThD.** za velkou trpělivost a pomoc během celé doby, co práce vznikala.

Děkuji také pastorům Křesťanských společenství **Tomáši Frantíkovi, Tomáši Joskovi, Danu Drápalovi** a všem bratrům a sestrám, kteří ve všem ochotně vyšli vstříc.


Spolužákům a přátelům **Mgr. Davidu Smetanovi** a **Mgr. Martinu Skočdopolemu**.

Závěrečné poděkování patří Bohu za všechnu milost a požehnání v letech strávených na HTF.

## Prohlášení o samostatném zpracování

Autor prohlašuje, že předkládanou diplomovou práci s názvem „Výklad Apoštolského vyznání v duchu učení Křesťanských společenství“ vyhotovil samostatně a výhradně s použitím literatury uvedené v seznamu.

V Praze, dne 6. 7. 2006



.....

Petr Wagner

## Obsah

1. **Úvod: Křesťanská společnost jako církev v pohybu**
2. **„Věřím v Boha Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země“**
  2. 1. Pojem Boha v evangelikálním prostředí
  2. 2. Bůh jako Otec
  2. 3. Pojetí Boha Otce v církvi
  2. 4. Bůh Otec ve svědectví křesťanů
  2. 5. Bůh jako Otec a církev jako rodina
  2. 6. Bůh jako Stvořitel nebe i země
  2. 7. Teorie o stvoření
    2. 7. 1. Teorie pauzy
    2. 7. 2. Speciální kreacionismus
    2. 7. 3. Teorie progresivního kreacionismu
    2. 7. 4. Postoj KS k různým teoriím
  2. 8. Stvoření duchovních bytostí
3. **„Věřím v Ježíše Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho“**
  3. 1. Christologické zvláštnosti u evangelikálů
  3. 2. Osoba Ježíše Krista v prostředí KS
    3. 2. 1. Tituly a úřady Ježíše Krista
    3. 2. 2. Jméno Ježíš Kristus jako zvěst
    3. 2. 2. Ježíš Kristus jako Syn Boží a Pán
4. **„Jenž se počal s Ducha svatého, narodil se z Marie Panny“**
  4. 1. Výjimečnost Ježíšova původu
  4. 2. Pohled jiných tradic na otázku Ježíšova početí
  4. 3. Narození z Marie Panny
  4. 4. Problematika mariologie v prostředí KS
  4. 5. Otázka panenství
5. **„Trpěl pod Pontským Pilátem“**
  5. 1. Pilátova úloha v evangelijní zvěsti

5. 2. Pilátovy výroky a jejich přesah
  
6. **„Byl ukřižován, umřel a byl pohřben“**
  6. 1. Ukřižování jako znamení sebevydání
  6. 2. Tajemství ve smrti na kříži
  
7. **„Sestoupil do pekel“**
  7. 1. Problematika pekla v tradici
  7. 2. Sestup do pekel v pohledu Křesťanských společenství
  
8. **„Třetího dne vstal z mrtvých“**
  8. 1. Vzkříšení jako součást křesťanské zvěsti
  8. 2. Víra ve vzkříšení jako historickou událost
  8. 3. Vzkříšení jako potvrzení Kristova díla
  8. 4. Dosah vzkříšení do budoucnosti
  8. 5. Pneumatologický důsledek vzkříšení
  
9. **„Vstoupil na nebesa“**
  9. 1. Nanebevzetí jako předmět víry
  9. 2. Nebesa jako Boží území
  9. 3. Nebesa jako domov
  
10. **„Sedí po pravici Boha Otce Všemohoucího“**
  10. 1. Kristus v církvi a Kristus na nebesích
  10. 2. Kristovo místo po pravici jako záruka naděje
  
11. **„Odkud přijde soudit živé i mrtvé“**
  11. 1. Víra v Kristův druhý příchod - návrat k tradici
  11. 2. Příchod Krista jako předmět naděje
  11. 3. Skutečnost soudu
  
12. **„Věřím v Ducha svatého“**
  12. 1. Duch svatý a současná situace v církvi

12. 2. Charakteristika Ducha svatého pohledem Křesťanských společenství

12. 2. 1. Duch svatý jako osoba

12. 2. 2. Duch svatý - Bůh v nás

12. 2. 3. Duch svatý jako vedení

12. 2. 4. Duch svatý - Paraklétos

12. 2. 5. Duch svatý jako proměňující moc v životě křesťana

12. 2. 6. Úloha Ducha svatého v budování církve

12. 2. 7. Křest v Duchu svatém

### **13. „Svatou církev obecnou“**

13. 1. Nezbytnost Církve

13. 2. Svatost a obecnost Církve

13. 3. Specifika Křesťanských společenství

13. 4. Organizace nebo organismus?

### **14. „Svatých obcování“**

14. 1. Obecenství a společenství v církvi

14. 1. 1. Vyučování

14. 1. 2. Pospolitost

14. 1. 3. Lámání chleba

14. 1. 4. Společná modlitba

14. 1. 5. Zázraky a znamení

14. 1. 6. Sociální síť

14. 1. 7. Společná chvála

14. 1. 8. Zvěstování

14. 1. 9. Povzbuzování a napomínání

14. 1. 10. Vyznávání hříchů

### **15. „Hříchů odpuštění“**

15. 1. Hřích v Krédu a zvěstování

15. 2. Hřích - význam pojmu

15. 3. „Historie“ hřichu

15. 4. Pokání

**16. „Těla z mrtvých vzkříšení“**

16. 1. Význam smrti a vzkříšení

16. 2. Vzkříšení těla, ne nesmrtelná duše

**17. „Život věčný“**

17. 1. Zóé jako život v pravé podobě

17. 2. Jistota ve víře, víra v jistotu

**18. Závěr**

**19. Resumé**

**20. Použitá literatura**

## 1. Úvod: Křesťanská společenství jako církev v pohybu

Křesťanská společenství jako mladá dynamická církev charizmatického zaměření se během svých 16 let existence (ke kterým ještě můžeme přičíst celou druhou polovinu 80. let, kdy rysy církve začaly vznikat ještě pod hlavičkou libeňského sboru ČCE) stala silnou denominací v tuzemském náboženském prostoru. Za tu dobu vykazovala růst až do roku 1995, podporovala řadu misijních a evangelizačních aktivit, podílela se na vydání desítek publikací a významně ovlivnila náboženské klima v České (respektive Československé) republice. Navzdory dynamickému vývoji této církve však stále chybí rozvinutější systematická teologie a k řadě důležitých teologických, etických i společenských otázek chybí oficiální stanoviska. Jelikož jsem v této církvi prožil více než 10 let a po odchodu do služby v CČSH v roce 2003 udržuji kontakt s řadovými členy i církevními autoritami, chtěl jsem touto prací alespoň zmapovat bílá místa ve věrouce, která volají po zevrubnější teologické práci. Zaplnit tyto mezery bude vyžadovat další dlouhodobou aktivitu, ke které jsem měl v úmyslu dát impuls. Ve snaze zjistit, „jak se v Křesťanských společenstvích věří“ mi byla jednou z důležitých inspirací kniha Marka Shawa *Deset významných idejí církevních dějin*. Zde jsem objevil situaci, která mě začala znepokojovat i v mé domovské církvi: „Starší teologické a doktrinální křesťanství, které se zabývalo otázkami Boha, hříchu, spásy a kříže, bylo nahrazeno křesťanstvím terapeutickým, které mi pomáhá vychovat děti, obnovit můj sexuální život a stát se vším, čím mohu být.“<sup>1</sup> Přestože jsem nechtěl brojit proti terapeutickému aspektu života v církvi (v tradičních denominacích naopak takový rozměr citelně chybí), považoval jsem za důležité přispět do situace alespoň podnětem k dalšímu teologickému rozvoji, který

---

<sup>1</sup> SHAW, M. *Deset významných idejí církevních dějin - kořeny evangelikální tradice*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001, s. 12



by církvi pomohl. Základem pro mou práci byl komentář Apoštolského vyznání, jediného tradičního vyznání, ke kterému se Křesťanská společnost přihlásila, Vladimíra Váchy, pastora jednoho z regionálních sborů pražského KS. Podpůrným projektem byl jednoduchý bodový dotazník s rozbořením Apostolika, pro který jsem hledal respondenty především mezi řadovým členstvem. Konečný text je výslednicí těchto dvou rovin s doplněními nebo naopak otázkami, které vyvstali při konfrontaci s poznatky historickými a z odlišných církevních tradic.

## 2. „Věřím v Boha Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země“

### 2. 1. Pojem Boha v evangelikálním prostředí

Bůh jako slovo patří v současné době mezi nejvíce devalvované termíny v obecné mluvě. Obraz Boha, kterého nacházíme na počátku Apostolika má ale kontury prokreslené poměrně jasně, v přímé návaznosti na svědectví biblické. Výzkum v řadách členstva i autorit Křesťanského společenství potvrdil soulad s výkladem, který nacházíme v publikaci Vladimíra Váchy, v prozatím jediném písemném komentáři Apoštolského vyznání, který vznikl v prostředí této evangelikální církve.

V prostředí KS nenajdeme dohady o tom, že víra v Boha znamená v tomto případě víru v Boha Bible, Boha osobního, Boha, který je Duch. Respondenti mého výzkumu také vnímají historickou kontinuitu víry shrnutou ve formulaci, že jde o Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova. Vácha sám pokračuje ve výkladu ještě dále zdůrazňuje fakt Boží existence, které je sama o sobě zcela nezávislá na stvoření, „které je naopak zcela závislé na Bohu.“<sup>2</sup>

Zároveň však platí, že je otevřená možnost poznávání Boha, daná jeho milostí, že se poznávat nechává. V tomto bodě také dochází k vyhranění se vůči ateismu: „Moje existence a její smysl se odvíjí od Něho, protože jsme stvořeni Jím a pro něj. Jsme stvořeni tak, že ke svému životu potřebujeme Boha - jsme na Něm závislí. Život bez Boha, tedy bez aktivního a důvěrného spojení s Ním, je pouhou biologickou existencí. Přesto platí, že i popěrač Boží existence je závislý na tom, jehož existenci popírá, protože je to Bůh, kdo řídí vesmír, kdo dává zemi dešť, kdo je dárce života.“<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> VÁCHA, V. : *Věřím. Věříš? Věříme?* Praha : Ampelos, 1999, s. 11 (Dále jen *Věřím. Věříš? Věříme?*)

<sup>3</sup> tamtéž

## 2. 2. Bůh jako Otec

Naprostá většina respondentů dotazníku, jimiž byli členové KS (jak řadoví, tak starší či pastoři, v několika případech i bývalí členové), označila definici Boha jako Otce jako pro sebe z hlediska osobní víry nejdůležitější. V praktické rovině zbožnosti je v KS již tradičně zdůrazňován aspekt osobního niterného vztahu s Bohem. Atribut „Otec“ je jedním ze zásadních bodů počátku křesťanského života v linii praktické zbožnosti v duchu KS – tzv. znovuzrozený křesťan stojí náhle v úplně nové situaci. Rodinné vazby mohou být jeho konverzí vážně narušeny, v extrémních případech například výrazně ateistická rodina svého nově uvěřivšího příslušníka doslova ostrakizuje. V tento moment nabývá na aktuálnosti verš z listu Galatským 4, 6, v tomto kontextu často připomínaný: „Protože jste synové, poslal Bůh do našich srdcí Ducha svého Syna, Ducha volajícího Abba, Otče.“ Oslovení „Abba“, používané Ježíšem a za jeho života často hodnocené jako něco nezvyklého nebo, v horším případě, přímo jako hereze<sup>4</sup>, se promítá v prostředí Křesťanského společenství do osobní zbožnosti (v modlitbách) i do kreativních aktivit (texty k písním).

V Lochmanově Krédu je spojován Bůh Otec přímo se situací křtu: „Vyznavačský křest přece neznamená setrvávání, byť dočasné, ve všeobecné náboženskosti, nýbrž vědomé a svou názorností jednoznačné vykročení z oblasti Bohů do oblasti Boha Ježíše Krista. Na něho ukazuje jméno 'Otec'. To platí nejen zásadně, tedy z hlediska trinitární struktury vyznání víry, nýbrž i konkrétně, vzhledem k obsahu těchto dějin. Otcovský motiv tu hraje důležitou roli, a to jak v Ježíšově pochopení Boha, tak i v apoštolském výkladu christologických 'Božích dějin'.“<sup>5</sup> Čerstvému konvertitovi se nabízí nová alternativa ke vztahům, které nemusí být vždy ideální. Letitá evangelizační publikace

---

<sup>4</sup> POSPÍŠIL, C.V. *Ježíš Kristus, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006. (Dále jen *Ježíš Kristus, Pán a Spasitel*)

<sup>5</sup> LOCHMAN, J. M. *Krédo*. Praha : Kalich, 1996. s. 56 (Dále jen *Krédo*)

Roztáhněte síť (vyšla poprvé v roce 1992) zdůrazňuje: „(Bůh) jedná jako dobrý otec, jako tatínek. Proto s ním mohu mít naprosto intimní vztah. Jedině Bůh dokáže spojit dokonalou spravedlnost a dokonalou lásku. Je důležité poznat Boží charakter a prožít, jaký Bůh je. Prožít, že Bůh je milující táta a zároveň svatý a mocný král. To mě nepovede k tomu, že bych z něho měl mít strach, ani k tomu, že bych si dělal, co chci.“<sup>6</sup> Vladimír Vácha trefně podotýká, že „když dnes někomu u nás řeknete, že Bůh je Otec, často se vyděsí. Vzpomenou si totiž na svého fyzického otce, který byl buďto natolik zahrnut prací, že si jich vůbec nevšímal, nebo byl tyranem, nebo naopak slabochem nechajícím se ovládat svou manželkou, utíkajícím před zodpovědností za rodinu raději do hospody, nebo byl člověkem sobeckým, který pro svůj požitek raději opustil je i jejich matku a našel si nějakou jinou ženu.“<sup>7</sup>

Míra souznění s myšlenkou Boha jako Otce křesťana je v KS tradičně vázaná na příklad Kristova vztahu k Otcí. Jak vyplynulo z průzkumu, každý z praktikujících členů nicméně rozeznává rozdílnou charakteristiku synovství Kristova a synovství křesťanova vzhledem k Bohu.

### **2. 3. Pojetí Boha Otce v církvi**

Pochopitelně - přijetí Boha jako otce a ihned po něm přijetí církve jako svého druhu rodiny může vyvolat řadu problémů a ani Křesťanská společenství se v minulosti nevyhnula nebezpečí manipulace a komplikacím spojeným s přehnanými očekáváním nově obrácených, co se kvality a stability zázemí „duchovní rodiny“ - církve - týče. Navzdory tomu, že, zvláště v prvních letech existence KS, docházelo k řadě zklamání některých členů z prostého zjištění, že církev nebývá vždy idylickým vztahovým prostředím a že některé autority mají tendenci přisvojovat si

---

<sup>6</sup> KLESNIL, M., HEJZLAROVÁ, J., ČIHÁK, P., ONDRÁČEK, L.: *Roztáhněte síť*. Praha : Křesťanská misijní společnost Život víry, 1992, s. 11 (Dále jen *Roztáhněte síť*)

<sup>7</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 14

více moci, nežli jim podle zdravého církevního uspořádání náleží, lze říci, že akcent kladený věroukou hned od počátku křesťanova „nového života“ na osobní vztah s Bohem a soudržnost s ostatními členy církevního společenství, je správný. Pokud věříme, že církev, jako živoucí společenství, se děje především ve vztazích, je nutné připustit, že tyto vztahy nejrozličnějších osobností, pocházejících z nejrozličnějších sociálních vrstev, musí mít svoje jednotné zakotvení v autoritě vyšší, kterou by měl být Bůh jako otec všech a osobní rádce každého jednotlivého člena církve.

Přijetí otcovské roviny Božího charakteru a realizace této vztahové vazby v osobním životě by nemělo mít za následek zhroucení přirozených rodinných vztahů, přestože se tak stává. Jsou známy i případy, kdy právě nalezení osobního vztahu s Bohem na rovině otec - dítě napomohlo výrazně zlepšit vztah k rodiči biologickému. V. Vácha zmiňuje, že „mnoho z nás (včetně mě) muselo dlouho hledat svůj postoj vůči Bohu jako Otci a objevovat z Písem, co to vlastně znamená otec.“<sup>8</sup> Uvádí Písmo jako výraznou inspiraci při pochopení základních rodinných vztahů a zdůrazňuje vztah mezi Bohem a Kristem jako ideál, ke kterému by se měl živý křesťan upínat.

Boží otcovství vidí ve dvou rovinách. Ta první souvisí s rovinou Boha Stvořitele, který je v tomto smyslu otcem všech lidí. Zde ukazuje Vácha rasismus a xenofobii, jako závažnou vzpouru proti Bohu.<sup>9</sup> Druhou rovinu Vácha rozebírá na základě křesťanské formulace, používané přirozeně i v prostředí Křesťanského společenství - tedy křest „ve jméno Otce, Syna i Ducha svatého“.<sup>10</sup> Dle něj je okamžik křtu podobným procesem jako adopce, kdy je v matrice škrtnuto jméno otce biologického a následně je ve všech dokumentech uváděn jen otec adoptivní. V souladu s touto paralelou Vácha uvádí evangelium podle Jana 8, 44: „Váš otec je ďábel a vy chcete dělat, co on žádá. On

---

<sup>8</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 14

<sup>9</sup> tamtéž

<sup>10</sup> tamtéž

byl vrah od počátku a nestál v pravdě, poněvadž v něm pravda není. Když mluví, nemůže jinak než lhát, protože je lhář a otec lži."<sup>11</sup> V duchovní rovině tedy bylo zapotřebí vyškrtnout jméno původní, křesťan žije identitou dítěte Božího. Jak vyplynulo z průzkumu, ve většinové části vedeného mezi řadovým členstvem KS, právě v symbolice adoptivního rodičovství vnímá Křesťanské společenství rozdíl mezi synovstvím Kristovým a vztahem, který vzniká mezi křesťanem a Bohem Otce - respondenti jednotně definují, že v případě Krista o žádné Boží adopci nemůže být řeč.

#### **2. 4. Bůh Otec ve svědectví křesťanů**

Osoba Boha Otce také stojí na samém počátku evangelizačních postupů, užívaných v KS. Podle známé evangelizační pomůcky při osobních rozhovorech (schéma „Most“) můžeme vidět, že jako první problém, předkládaný „nevěřícímu“, je právě vztah mezi člověkem a Bohem. Ten je sice v jednoduchém diagramu znázorněn shrnujícím trojičným znamením trojúhelníku, ale v dalších krocích už je definován pomocí rysů spojovaných s otcovskou charakteristikou: „Bůh je svatý, tj. absolutně dobrý, v Jeho přítomnosti nemůže být nic špatného.“<sup>12</sup> Teprve po rozebrání problematiky Božího svatosti ve svrchované autoritě a lidské neschopnosti dostát nároku čistoty, přichází na řadu zvěst o Ježíši Kristu.

Jak popisuje Lochman, „mezi novozákoníky není pochyb o tom, že u Ježíše Nazaretského se ve jménu Otce projevil podstatný rys jeho víry v Boha. Otcovský rys nebyl v jazykovém užití náboženských dějin a v Ježíšově současnosti sám o sobě ničím novým, k tomu, co jsme už řekli, bychom mohli uvést další doklady ze Starého zákona a z judaistické tradice. Ježíš však dává jménu 'Otec' zvláštní zaměření, lépe řečeno obsah. V evangelijním označení 'Otec' vystupují důrazně do popředí

---

<sup>11</sup> ČEP

<sup>12</sup> Roztáhněte síť, s. 57

motivů zvláštní, téměř něžné lásky a důvěry, naproti tomu souzvučné patriarchálně-autoritativní prvky ustupují spíše do pozadí.<sup>13</sup>

## 2. 5. Bůh jako Otec a církev jako rodina

Jak už bylo naznačeno, ideálním modelem společenství, o který sbory KS vždy usilovaly, byl model společenství jako duchovní rodiny. Jako základní kámen struktury Křesťanského společenství byla vždy brána tzv. „domácí skupinka“. Tato základní jednotka byla důležitým faktorem už při počátečním růstu tehdy ještě v rámci CČE. Skupinka, jako úzký kruh věřících, vedených spíše neformálně jedním nebo dvěma vedoucími, je při svém malém počtu členů (obvykle maximálně do 15 osob) je prostředím bez zátěže oficialit, je zde možnost poznávat souvěrce na nejcivilnější rovině vztahů - a také být veden ve svém osobním duchovním vývoji přirozeným příkladem svého okolí. V ideálním případě, pokud domácí skupinka funguje správným způsobem a její vedení se moudře vyhýbá příliš direktivnímu jednání, je tato buňka schopná uspokojit sociální i duchovní potřeby evangelikálního křesťana. Takto popisuje důležitost obecnství známé vodítko pro vedoucí domácích skupinek autora Jiřího Dohnala (dříve pastora pražského regionálního sboru KS - Sever, od poloviny 90. let misionáře a pastora v chorvatské Rovinji):

„Řecké slovo *koinonia* (...) znamená úzké obecnství, těsné spojení nebo těsný vztah. Za tím se skrývá potřeba mít někde domov. Cítit se někde v bezpečí. Prožívat sounáležitost a spolupatřičnost s někým. Ten pocit bezpečí je utvářen vzájemnou *vykazatelností* života jednotlivých členů skupinky, včetně vedoucího - chozením ve světle (1 J 1, 7) , to znamená úplnou otevřeností vůči sobě navzájem. Vedoucí nebo někdo jiný ze skupinky se zeptá ovečky, co ji trápí, nebo se ovečky

---

<sup>13</sup> *Krédo*, s. 25



spontánně svěřují se svými problémy, vyznávají své hříchy na modlitbách (Jk 5, 16), napomínají se a povzbuzují. To působí určitý tlak na členy skupinky, protože mluvit o svých hříších a selháních je člověku přece jen trochu nepříjemné. Ale pokud tam je atmosféra přátelství a lásky, ovečky to budou svobodně dělat, protože poznají, že je dobré a bezpečné hříchy vyznávat a opouštět.“<sup>14</sup>

Můžeme samozřejmě spekulovat nad tím, nakolik je bezpečné nebo moudré rozebírat záležitosti vlastního soukromí v rámci domácí skupinky, model nastíněný Dohnalem, ale není ničím jiným, než novou interpretací života rané církve v radikální otevřenosti vzájemných vztahů.

## **2. 6. Bůh jako Stvořitel nebe i země**

Prostředí KS je tradičně velmi nedůvěřivé k evoluční teorii i všem pokusům, které se snaží propojit tuto teorii se zprávou (respektive oběma zprávami) o stvoření z knihy Genesis.

V tomto slova smyslu zůstává KS myšlenkově ve stejném proudu, jako jeho příbuzné denominace na území ČR, z nichž jej neblížší vztahy poutají k Apoštolské Církvi (dále jen AC). Právě AC, tuzemská větev velké denominace Assemblies Of God definuje za všechny evangelikály postoj k tomuto problému zřejmě nejpodrobněji, před důkladným rozbořením problému, ale stojí poměrně jednoznačně vyjádřený postoj, který dobře definuje i orientaci KS: „Bohu by jakožto Stvořiteli měla být přiznávána všemohoucnost a svrchovanost. Každý, kdo opouští biblickou nauku o stvoření, snižuje respekt a úctu, které Bohu pro tyto vlastnosti právem náležejí. Genesis 1, 1 nám sděluje, že 'Bůh stvořil nebe i zemi'. 'Nebesa i zem' ve Starém zákoně vytvářejí celek uspořádaného, harmonického vesmíru. Neexistuje nic, co by Bůh nestvořil.“<sup>15</sup> V komentáři k Apostoliku Vladimír

---

<sup>14</sup> DOHNAL, J. *Příručka pro vedoucí skupinek*. Praha : Logos, 1992. s. 71 - 72

<sup>15</sup> HORTON, S. M. a kolektiv *Systematická teologie*. Albrechtice : Křesťanský život, 2001. s. 230 (dále jen *Systematická teologie*)



Vácha zdůrazňuje, že teorie evoluce a biblický pohled na počátek světa si příkře odporují. Tento rozpor vnímá jako určitou propast duchovního charakteru: „Nejde mi tady o jednotlivé argumenty proti evoluci, ale o ten prostý fakt, že jako křesťané evoluci nemůžeme přijímat, protože věříme v Boha jako Stvořitele. není žádným tajemstvím, že Darwin na sklonku svého života svou teorii odvolal, když viděl, jaké satanské dílo bylo spuštěno. Pro padlého člověka je totiž teorie o vývoji všeho živého výbornou příležitostí, jak se alespoň ve svém svědomí vymanit z Božího nároku na náš život. Pokud totiž Bůh nestvořil Zemi a nestvořil člověka, tedy také mě, nejsem ve svém jednání a svém způsobu života Bohu odpovědný, protože pokud není stvořitelem, nemá právo diktovat lidstvu jakékoliv normy. Padlý člověk v evoluční teorii rozeznal možnost setřást ze sebe tíhu hříchu, umlčet svědomí odpovědné Bohu.“<sup>16</sup>

## 2. 7. Teorie o stvoření

O evangelikálních kruzích obecně, KS nevyjímaje, je možné říci, že i přes výrazné přihlášení se k biblické zprávě o stvoření panuje snaha o určité sladění tohoto svědectví s poznatky známými ze světa vědy. Hortonova Systematická teologie nastiňuje, že v evangelikálním prostoru docházejí uplatnění celkem čtyři druhy teorií: 1) Teorie pauzy (známá také jako „Teorie zkázy-obnovy“), 2) Speciální kreacionismus (tzv. „Teorie mladé Země“), 3) Progresivní kreacionismus („Teorie dnů-věků“) a 4) Teistická evoluce.<sup>17</sup>

Pro první tři vyjmenované teorie shodně platí, že „nikdy nedošlo k makroevoluci, k transmutaci jednoho typu organismu ve složitější typ organismu“<sup>18</sup> – to znamená k mezidruhové evoluci, kdy se například z plazů stávají ptáci. Zároveň ale se všechny tři náhledy shodují v tom, že „dochází k mikroevoluci, k malým změnám uvnitř organismů (tj. k evoluci

<sup>16</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 17

<sup>17</sup> Systematická teologie, s. 231

<sup>18</sup> tamtéž, s. 232

v rámci druhu, např. moli nebo můry mění barvy, u ptáků se mění délka zobáku nebo barva opeření anebo u lidských bytostí, které všechny pocházejí z Adama a Evy, vidíme, že jsou rozmanité.)<sup>19</sup>

## 2. 7. 1. Teorie pauzy

Podle teorie pauzy došlo nejprve v dávnověku k takzvanému „prvotnímu stvoření“, popsánému v Genesis 1,1. V této éře vládl na „předadamovské zemi“<sup>20</sup> Satan, tehdy ještě coby archanděl. Pak se Satan, spolu s národy předadamovského světa, vzbouřil a jeho země „byla prokleta a zničena potopou.“<sup>21</sup> Pro tuto poněkud šokující teorii nacházejí zastánci oporu jednak v Genesis 1,2 („Země byla pustá a prázdná a nad propastnou tůňí byla tma. Ale nad vodami vznášel se duch Boží“), pak také v Izajáši 24,1 („Hle, Hospodin vyplení zemi a zpusťší ji, rozvrátí její tvářnost a rozpráší její obyvatele“) a Jeremjáši 4,23-26 („Viděl jsem hory, a hle, třesou se, všechny pahorky se otrásají. Viděl jsem, a hle, nikde žádný člověk, i všechno nebeské ptactvo odletělo. Viděl jsem, a hle, sad je pouští, všechna města v něm jsou podvrácena Hospodinem, jeho planoucím hněvem). Výše zmíněný verš z Genesis je vykládán právě v kontextu teorie o likvidaci prvotní Země v důsledku Satanovy vzpoury. Země prý byla „pustá a prázdná“ po Božím soudu a tak by se měly tyto termíny interpretovat jako „zkáza a spoušť“.<sup>22</sup> Horton připomíná, že zmiňované úseky z Jeremjáše a Izajáše, jsou rovněž použity mírně netradičním způsobem, aby této teorii posloužily – obyčejně jsou vykládány v souvislosti se soudem na konci věků.<sup>23</sup> Také text z Matouše 13,35 („Otevřu v podobenstvích ústa svá, vyslovím, co je skryto od založení světa“) by se měl vykládat jako „od pádu světa“ a text 2 Pet

---

<sup>19</sup> s. 232

<sup>20</sup> *Systematická teologie*, s. 233

<sup>21</sup> tamtéž

<sup>22</sup> Custance, A.: *Without Form And Void: Study of the Meaning of Genesis 1:2*, Brockville: Doorway Publications 1970, str. 116

<sup>23</sup> *Systematická teologie*, s. 233

3,6-7 („Vodou byl také tehdejší svět zatopen a zahynul. Týmž slovem jsou udržována nynější nebesa a země, dokud nebudou zničena ohněm; Bůh je ponechal jen do dne soudu a záhuby bezbožných lidí“) prý nenaráží na potopu noemovskou, ale onu prastarou, předadamovskou, stejně tak jako zkameněliny se považují za důkazy předadamovské éry. Problémem celé teorie zůstává, že o nějakém předadamovském světě a okolnostech a podmínkách, které na něm vládly, se nemůžeme dočíst na žádném místě v Bibli a snaha položit mezi Genesis 1,1 a Genesis 1,2 (tedy mezi takzvané „prvotní stvoření“ a stvoření „druhé“) celé milióny let a všechna geologická období, vyznívá poněkud křečovitě. Zastánců této teorie není v českém křesťanském evangelikálním prostředí mnoho a ani Křesťanské společenství není výjimkou.

## **2. 7. 2. Speciální kreacionismus**

*Speciální kreacionismus* je již teorií, ke které mají věřící z prostředí KS blíže, přestože její teze jsou také poněkud vypjaté. Speciální kreacionisté totiž dovádějí do důsledku doslovné chápání Písma a jsou tak ochotni propočítat zpětně uplynulý čas od vybudování chrámu až ke stvoření člověka. Doslovné chápání biblických textů, včetně zprávy o stvoření Světa, je v Křesťanském společenství jevem častým, přestože v detailech této problematiky nijaká zvláštní jednota nepanuje (což je opět důsledkem nedostatku oficiálních vyjádření církevních autorit k těmto tématům).

Základní myšlenkou tedy je, jak komentuje Horton, že „ačkoli bibličtí pisatelé asi nezamýšleli umožnit výpočetní kalkulace tohoto typu, Boží slovo bude přesto dávat přesné výsledky, protože je neomylné.“<sup>24</sup> To by znamenalo, že Země není starší, než 10 000 let (odtud teorie „mladé Země“). Ve své radikálnosti vnímají stoupenci speciálního kreacionismu stvořitelé dny z Genesis přísně doslovně, protože „Bůh

---

<sup>24</sup> *Systematická teologie*, s. 236

stvořil svět svým božským *fiat* (bezprostředním nadpřirozeným rozhodnutím) a k dosažení svého cíle nepotřeboval miliony či miliardy let."<sup>25</sup> Metody radiometrického určování stáří zkamenělin se zastánci speciálního kreacionismu snaží zpochybnit. Jejich argumenty jsou následující:

- 1) Nelze dokázat, že Bůh nestvořil Zemi s radioaktivními místy, která obsahují dceřinné prvky (prvky, jež jsou samy produktem radioaktivního rozpadu)
- 2) Nelze s jistotou říci, že po dobu 4,5 miliardy let nedošlo k vyluhování výchozích nebo dceřinných prvků
- 3) Není možno ověřit, zda po dobu 4,5 miliardy let bylo tempo radioaktivního rozpadu konstantní.

Dalšími podpůrnými argumenty jsou nedávné vědecké studie, které zpochybňují spolehlivost datování pomocí uranu 238.<sup>26</sup> Speciální kreacionismus počítá také s tím, že Země byla stvořena naráz s plně funkční a rozvinutou biosférou a všechny, nebo téměř všechny, fosilní vrstvy spojují s globální potopou biblického modelu. Zde ale také tkví hlavní problém speciálního kreacionismu - je zapotřebí dokázat např. předpotopní koexistenci lidských bytostí a dinosaurů.

### **2. 7. 3. Teorie progresivního kreacionismu**

*Progresivní kreacionismus* vykládá stvořitelské dny v Genesis jako dlouhé časové úseky, jejichž přesnou délku nelze určit, stejně jako nejde říci, nakolik se jednotlivé etapy lišily v délce. Progresivní kreacionisté jsou poměrně střízliví co se týče snah o konstruování přesné chronologie na základě biblických podkladů, ale také výrazně odmítají myšlenku makroevoluce. Spíše zastávají názor, že „Bůh stvořil prototypy rozličných rostlin a živočichů v průběhu různých překrývajících se fází a z nich pomocí procesů mikroevoluce

---

<sup>25</sup> tamtéž, s. 237

<sup>26</sup> tamtéž

vznikla rozmanitost flóry a fauny, jak ji pozorujeme dnes."<sup>27</sup> V názoru na otázku Boží stvořiteléské činnosti v současnosti, se dělí na dva proudy - jeden soudí, že existujeme v období šestého dne stvoření a den odpočinku nastane až ve věčnosti, druhý proud tvrdí, že se již nacházíme v období Božího odpočinku, protože sedmého dne Bůh tvořit přestal a nic v Bibli nenaznačuje, že by i nyní tvořil nové světy. Problém je v chápání vědy: progresivní kreacionisté jí dávají, například v případě Hugha Rosse a jeho teologie „podvojného zjevení“ na evangelikální prostředí až nezvykle velký prostor, že si od Hortona vysloužili námitku, že „mají sklon porušovat reformační princip *Sola Scriptura*."<sup>28</sup> Evangelikální kruhy obvykle varují před přílišnou důvěrou vědě (KS v tomto ohledu zvláště v raném období docházelo až k negativnímu vyhranění se vůči vědě - což ale mělo svůj kořen ve známém faktu, že za bývalého režimu bylo mnoho odvětví vědy tendenčně zpolitizováno), mimo jiné také kvůli tomu, že vědecké poznání se rychle mění a přetváří, takže „co se jeví jako pravda dnes, nemusí být ve stejném světle nahlíženo za 50 let.“<sup>29</sup>

#### 2. 7. 4. Postoj KS k různým teoriím

Postoj k tzv. *teistické evoluci* je v KS v podstatě stejně v neoblibě, jako postoj k evoluční teorii klasické a pod výrok „zabývat se teistickou evolucí by neposloužilo žádnému užitečnému účelu, poněvadž její zastánci v zásadě přijímají vše, co navrhuje světská evoluce, s tou výhradou, že na celý tento proces dohlížel Bůh“<sup>30</sup> by se většina členů podepsala. Vladimír Vácha vidí teistickou evoluci jako nepodařený pokus o kompromis mezi ateistickým vnímáním počátku světa a pohledem biblickým. „Myslím, že nad těmi (*kdo zastávají tento názor*)

<sup>27</sup> *Systematická teologie*, s. 240

<sup>28</sup> tamtéž, s. 242

<sup>29</sup> tamtéž

<sup>30</sup> tamtéž, str. 231

Bůh pláče."<sup>31</sup> Podle Váchy vede k takové kompromisní teorii obava z toho, že biblická zpráva ve „vědeckých kruzích“ (Vácha tento pojem záměrně dává do uvozovek) nemůže obstát. Druhým hlavním důvodem je podle něho nedostatek víry v Boží všemohoucnost.

V otázce stvoření Vácha zastává radikální stanovisko - a sice, že biblickou zprávu je zapotřebí nejen brát vážně, ale dokonce ji interpretovat doslovně: „Není nejmenšího důvodu vymýšlet jakékoliv teorie, když Písmo mluví zcela jasně: Bůh stvořil nebe a zemi v šesti dnech, které měly večer a jitra (nikoli tedy v šesti obdobích po miliardách let) a sedmý den odpočinul.“<sup>32</sup> Osvětluje svůj názor analogií, ve které přirovnává víru v biblické podání stvoření k víře ve vzkříšení Krista: „Nemá-li Písmo pravdu v otázce stvoření v šesti dnech, jak můžeme důvěřovat, že má pravdu v otázce spasení a zmrtvýchvstání Krista?“<sup>33</sup> Takové stanovisko si ale žádá alespoň malou poznámku. V první řadě je nutno konstatovat, že tento názor nesdílí s V. Váchou zdaleka všichni řadoví členové ani starší a pastoři ve sborech KS (Vácha ostatně o několik řádek dále připouští, že čtenáři s ním nebudou zřejmě souhlasit). Přestože v KS kreacionistický náhled převládá, našli bychom příznivce snad každé z uváděných teorií. Pravdou je, že Váchovo pojednání naštěstí nemá charakter dogmatického spisku, závazného pro celé církevní společenství, takže taková pestrost není v praxi nijak omezována. Váchova argumentace má mimoto jedno zásadní slabé místo: když pomineme otázku, zda je víra ve spasení či víra ve zmrtvýchvstání Krista rovnocenným problémem s vírou v doslovný výklad počátku knihy Genesis, máme tu skutečnost, že obojí si žádá určitého výkladu. Výklad, ať už je jakýkoliv, má pochopitelně své hranice - stejně jako například v otázce Kristova oslaveného těla po Vzkříšení bude panovat stále řada dohadů a spekulací, které nikdy nebude

---

<sup>31</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 17

<sup>32</sup> tamtéž

<sup>33</sup> tamtéž

možno definitivně potvrdit, či vyvrátit, podobná bílá místa zůstanou i v problematice stvoření světa. Biblická zvěst má přece jen největší průraznost v onom **že** se věc udála, což je hlavním předmětem víry. Ono **jak** je předmětem pro zkoumání, odborný rozbor a diskuzi. Tento mechanismus však Vácha opomíjí uznat, místo toho nabízí pouze jeden, značně vyostřený, pohled, který je ze všeho nejvíce subjektivním názorem autora - jak jsem předeslal nelze v něm hledat ani většinový názorový směr v rámci KS. Kdyby tomu tak bylo, znamenalo by to návrat do let, kdy doslovná interpretace celého Písma ve všech, i velmi delikátních, otázkách, byla především reakcí na tendenční a politizovanou vědu doby totalitní.

Ve vyznávání Boha jako Stvořitele země Vácha vidí určitý ekologický apel: „nemluvím o tom, abychom si udělali z ekologie modlu a veškeré úsilí věnovali záchraně přírody. Můžeme vědět, že i stav přírody je znamením blížícího se konce. (...) Na druhé straně ale nemáme naši planetu drancovat bez rozmyslu, protože nám nepatří. Měli bychom se tu chovat jako hosté. Když jsme na návštěvě, také většinou nedevastujeme zařízení bytu našeho hostitele.“<sup>34</sup>

## **2. 8. Stvoření duchovních bytostí**

V dalším rozboru tohoto bodu Apostolika Vácha rozvádí otázku stvoření světa duchovní povahy. Tezi, že Bůh je Stvořitelem nebe i země, v Apostoliku zakotvenou, rozšiřuje za pomoci formulace z Nicejsko - cařihradského vyznání, které uvádí že Bůh je Stvořitelem všeho viditelného i neviditelného. Zaznamenaníhodný je fakt, že přestože Křesťanské společenství jako celek se k Nicejsko - cařihradskému krédu nikdy nepřihlásilo, Váchovi slouží při výkladu jednotlivých bodů Apoštolského vyznání hned několikrát. Takový postup vidím jako pozitivní, protože dokládá, že v KS dochází k postupné rehabilitaci církevní tradice.

---

<sup>34</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 19

Stvoření nebe tedy Vácha nenahlíží primárně jako stvoření vesmíru, hvězd, či atmosféry. Nebe v tomto kontextu je pro něj sférou duchovních bytostí - „archandělů, andělů, serafínů, cherubínů, mocností, knížat, sil a mocí.“<sup>35</sup> Z tohoto bodu tedy vyplývá, že vyznávat Apostolicum znamená věřit v reálnou existenci duchovního světa, ale nejen jeho kladné stránky: „Vyznáváme-li, že Bůh je Stvořitelem nebe, vyznáváme tedy víru v tento (povětšinou neviditelný) svět duchovních bytostí, vyznáváme, že věříme v reálnou existenci andělů, ale také v reálnou existenci duchovních mocností zla - v satana a demony, jak o nich jednoznačně učí Bible.“<sup>36</sup>

V publikaci Hledání a jistota nicméně nabízí Dan Drápal, donedávna jeden z úzkého vedení KS, zajímavou interpretaci počátku dějin stvoření v Boží režii, s výrazným důrazem na řád: „Slovo *počátek* (řecky *arché*) má v naší řeči podobně zúžený význam, jako *slovo* ve srovnání s řeckým *logos*. *Počátek* pro nás znamená v podstatě jen počátek v čase. Řecké *arché* se ovšem do latiny překládá *principium*, což samozřejmě opět znamená *počátek*, ale rovněž *princip*. Domyslíme-li to, pak první větu Janova evangelia můžeme přeložit 'Na počátku bylo slovo', ale také 'principem (skutečnosti) byl řád'.“<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 18

<sup>36</sup> tamtéž

<sup>37</sup> Drápal, D.: Hledání a jistota, Praha, Křesťanská misijní společnost, 1992, str. 7



### 3. „Věřím v Ježíše Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho“

#### **3. 1. Christologické zvláštnosti u evangelikálů**

V evangelikálním prostředí existuje mnoho tendencí, které se svým vztahem ke Kristu pohybují v rámci trinitární ortodoxie vcelku jednotným směrem, na začátek by ale bylo dobré zmínit některé zvláštní odchylky, které vznikly v letničním prostředí. Tou nejvýraznější je takzvané „*Hnutí jednoty*“ (Oneness). Hnutí se zvláště extrémním pojetím christocentrismu vzniklo v roce 1913 na mezinárodním táboře v Arroyo Seco (poblíž Los Angeles). Tam začal kanadský evangelista R. E. Mc Alister tvrdit, že apoštolové nepronášeli při křtu trojiční formulí, ale že křtili pouze ve jménu Ježíše. Na popud vidění dalšího člena tábora Johna G. Schaeppeho se rychle začala šířit nadšenecká vlna nesoucí myšlenku, že se všichni věřící mají nechat překřtít pouze ve jménu Ježíše. Tento druh moderního modalismu odmítla rada Assemblies of God už na podzim roku 1916, nicméně prohlášení „nevěříme ve tři oddělené osobnosti uvnitř Boha, ale věříme ve tři úřady vykonávané jednou osobou“ se v různých modifikovaných podobách objevilo v evangelikálním prostředí ještě několikrát.

#### **3. 2. Osoba Ježíše Krista v prostředí KS**

V prostředí Křesťanského společenství se naštěstí podobné tendence nerozvinuly, přestože Kristus byl a zůstává nejsilněji vnímanou osobou Trojice a soustředění na něj se postupem vnitrocírkevního vývoje ještě prohlubuje. Obraz historického Ježíše oproti tomu zůstává v pozadí. U KS jsou totiž posilována především 2 hlediska vnímání Božího Syna - hledisko spásy a hledisko zvěstování.

### 3. 2. 1. Tituly a úřady Ježíše Krista

Titul Kristus je díky těmto dvěma hlediskům pochopitelně důležitější. V první řadě znamená vymezení se vůči světu i vymezení Ježíše Krista oproti náboženským myslitelům světové historie i současnosti: „Název křesťané není od slova křest, ale od jména Kristus – jsme tedy Kristovi. V Kristu je také smysl dějin lidstva i našich jednotlivých životů. On nebyl jen moudrým filozofem, ale *všechno je stvořeno skrze něho a pro něho.*“<sup>38</sup> Jméno Ježíš, Ješua, je vnímáno především jako vyznavačské, s titulem Kristus provázané, na Ježíše – člověka, Ježíše – historickou postavu už méně: „Ježíš znamená ‘Hospodin je (moje) spása’. Je to vyznavačské jméno, které bylo v době narození Pána Ježíše poměrně běžné a přestalo se používat až v druhé polovině prvního století. (...) A Ježíš přišel sdělit právě to, co Jeho jméno vyjadřuje: člověk si nepomůže sám, nestačí pouhé dodržování zákona. (...) Ano, Jeho jméno je více vyznáním, než jménem – při jeho vyslovování si mám uvědomit, že pro své spasení nemohu nic podniknout, ale že Hospodin je moje spása.“<sup>39</sup>

Titul Kristus (řecky Christos, hebrejsky Mašíach), v souladu s obecně křesťanskou tradicí, Vácha vnímá jako odvozený od praxe starozákonní, kdy se „právě pomazáním olejem oddělovali určití lidé ke službě Bohu, k úkolu, který pro ně Hospodin měl.“<sup>40</sup> V Novém zákoně jde o nejčastější Ježíšův titul, zastoupený 535x, z toho v pavlovských epištolách téměř 400x.<sup>41</sup> Ctirad V. Pospíšil upozorňuje na provázanost termínu „pomazaný“ s titulem „syn Davidův“ a „král“, ale i „syn Boží“. Poslední jmenovaný titul má svůj starozákonní podklad v žalmu 2.<sup>42</sup> Vácha z něj odvozuje především tituly krále (respektive Krále králů a Pána pánů) a kněze podle řádu Melchisedechova, což obojí

<sup>38</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 20

<sup>39</sup> tamtéž

<sup>40</sup> tamtéž, s. 21

<sup>41</sup> *Ježíš Kristus, Pán a Spasitel*, s. 68

<sup>42</sup> „Přednesu Hospodinovo rozhodnutí. On mi řekl: "Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil." (ČEP)

věrně odráží i vnímání řadových věřících KS, jak vyplynulo z průzkumu. Vácha dále připomíná, že k titulu Mesiáš se Ježíš přiznává až před veleradou (i když Petr takto Ježíše označí už dříve a Ježíš sám se tomu nebrání). Představa politického Mesiáše, davidovského osvoboditele a dobyvatele převládala, evangelikální Systematická teologie Stanleyho M. Hortona však ještě přináší jedno důležité doplnění: „Kumránské společenství přišlo s očekáváním dvou mesiášů. Jednak Mesiáše áronského, kněžského Mesiáše, jednak Mesiáše izraelského, královského Mesiáše. V té době tím možná nejvíce předjímalí křesťanství v judaismu, neboť toto (mnohem mocnějším způsobem) měl Ježíš skutečně vykonat.“<sup>43</sup>

### 3. 2. 2. Jméno Ježíš Kristus jako zvěst

Kromě vysvětlení, že se Ježíš neprohlásil za Mesiáše už na počátku svého veřejného působení především kvůli obecnému očekávání Mesiáše politického, nabízí Pospíšil pozoruhodné vysvětlení: „Již jsme hovořili o přesahu tajemství Ježíše Krista nad každým jeho slovním vyjádřením, nad každou sebestopracovanější christologií. Z toho vyplývá, že sám nazaretský Mistr musel zakoušet určité těžkosti, když měl lidským jazykem přesně vyjádřit tajemství vlastní identity. Přesné mluvení o Bohu je vždy velkým problémem, po *via affirmationis* musí následovat *via negationis*, zjevení je provázeno zahalením, jež pomine až v eschatologické plnosti. (...) Z určitého hlediska proto ani sám Ježíš nemohl slovními vyjádřeními předjímat plné projevení tajemství vlastní identity před Velikonocemi, před průlomem eschatologické záře vzkříšení do našeho času.“<sup>44</sup>

V. Vácha za Křesťanská společenství uzavírá téma „Kristus“ právě důrazem na misijní charakter titulu samotného: „Jednak křesťané vůči židům nadále drží vyznání, že Ježíš byl a je

<sup>43</sup> Systematická teologie, s. 319

<sup>44</sup> Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, s. 69

oním zaslíbeným Mesiášem a že tedy není třeba čekat na nějakého jiného, jak to židé činí. A také vůči sekularizovanému světu i nadále držíme vyznání, že Ježíš není jen jedním z učitelů a mudrců starověku, ale že je Kristem: tím, který přišel spasit hříšné."<sup>45</sup>

### 3. 2. 2. Ježíš Kristus jako Syn Boží a Pán

V prostředí Orientu byli králové titulováni jako boží synové, v mezopotamském myšlení byl král adoptivním synem božstva, římscí císařové nosili přídomek „divi filius“.<sup>46</sup> Judaismus na druhé straně zná z Genesis odvrácenou stránku spojení „synů Božích“ s lidmi. Tak tento Ježíšův titul přináší podobnou kontroverzi jako titul Mesiáš. Podle evangelií Ježíš nikdy přímo neprohlásí, že Synem Božím je. Pospíšil uvádí zajímavý přehled, kdo takto Ježíše před Velikonocemi nazývá: „Satan při pokušení na poušti, démoni, kterým Ježíš zakazuje mluvit, učedníci po projevení jeho moci nad přírodními živly, Ježíšovi nepřátelé a také Petr ve svém vyznání podle evangelisty Matouše. Je patrné, že ve většině těchto případů je titul těmi, kdo mluví, pojímán ve smyslu dobových představ o královském mesiáši.“<sup>47</sup>

V prostředí Křesťanských společenství je celkem jasně rozlišeno, že „Ježíš Nazaretský je nejen Božím nástrojem, pouhým člověkem, kterého si Bůh vybral, aby mu sloužil.“<sup>48</sup> V. Vácha také vymezuje, že Ježíšovo synovství má odlišnou povahu, než případy synů božích z jiných náboženských tradic a samozřejmě i odlišnou od případu zaznamenaného ve zmiňované 6. kapitole knihy Genesis.<sup>49</sup> Na tomto místě opět slouží jako vysvětlující zdroj Váchovi NC Credo. Formulace „Bůh z Boha, světlo ze světla, pravý Bůh z pravého Boha, zrozený, nestvořený, jedné podstaty s Otcem“ Váchovi slouží jako doklad

<sup>45</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 22

<sup>46</sup> Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, s. 69

<sup>47</sup> tamtéž

<sup>48</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 22

<sup>49</sup> tamtéž

o tom, Ježíšovo synovství mělo specifickou podobu už v představách raného křesťanství.

#### 4. „Jenž se počal s Duchu svatého, narodil se z Marie Panny“

##### 4. 1. Výjimečnost Ježíšova původu v představách KS

Tradiční zdůraznění Ježíšova výjimečného původu skrze formulaci o něm jakožto Božím Synu, je důležitým dobovým vyhraněním se proti adopcionismu. Toho si všímá i Vácha a osvětluje ve stručnosti teologické důsledky, které z této hereze plynou. Vyhraňuje se také proti markionismu, nestoriánství, apollinarismu a ariánství, které, jak upozorňuje, stále přežívá u Svědků Jehovových.<sup>50</sup> Zároveň zdůrazňuje, že aby byl Ježíš skutečně Božím Synem, nemohl být ani počat jinak, nežli skrze Ducha svatého.<sup>51</sup> Ve vysvětlující pasáži se promítá Váchova předešlá profese (pracoval v pražské ZOO, posléze jako laborant v Ústavu hematologie), která byla spíše charakteru přírodovědného, než teologického. Vácha předpokládá Ježíšovu odlišnou biologickou podstatu: „Z biologické stránky při reprodukci člověka dochází zjednodušeně řečeno ke kombinaci 23 chromozomů matky, které obsahuje vajíčko, s 23 chromozomy otce, které obsahuje spermie, a vzniká tak nový jedinec, který má 46 chromozomů. Každý člověk má těchto 46 chromozomů a při reprodukci se předává z každého z rodičů jedna polovina. Chromozomy obsahují DNA s geny, v nichž jsou zakódovány genetické informace o daném jedinci. Nový člověk zdědí něco po matce a něco po otci. Záleží na tom, které chromozomy, nebo lépe geny v nich obsažené, jsou dominantní, a co se tedy u nového jedince objeví více. (...) Můžeme zjednodušeně říci, že u Marie bylo nadpřirozeně doplněno jejích 23 chromozomů stejným počtem chromozomů přímo od Ducha svatého stvořitelským dílem. Pán Ježíš tak byl člověkem se 46 chromozomy a zjednodušeně řečeno 'zdedil' po své matce lidství a po svém Otci božství. Byl

<sup>50</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 26

<sup>51</sup> tamtéž, s. 25

zároveň Bohem a člověkem. Mohli bychom také mluvit o tom, že podobně jako Adam nebyl zrozen, ale stvořen, zplozen rovnou jako bytost se 46 chromozomy, byl i Ježíš, který je nazýván druhým Adamem, takto vytvořen nebo dotvořen skrze Ducha svatého v těle Marie."<sup>52</sup> Otázkou zůstává, zda poznatky z genetiky lze, byť obrazně, na tuto problematiku uplatnit.

#### 4. 2. Pohled jiných tradic na otázku Ježíšova početí

V celokřesťanském kontextu, nelze tento příměr neokomentovat názorem z pravoslavného prostředí, že „vtělení se uskutečňuje působením Svatého Ducha, považovat však třetí Osobu Svaté Trojice za ženicha Panny Marie by bylo hrubým racionalismem."<sup>53</sup> Modelovým obrazem 23 božských a 23 lidských chromozomů se Vácha tedy snaží přiblížit 2 Ježíšovy podstaty, ovšem myšlenkou, že Ježíš byl *vytvořen nebo dotvořen skrze Ducha svatého v těle Marie* si poněkud uzavírá možnost širší diskuze nad Kristovou existencí ještě před početím z Ducha svatého v těle Marie. Této otázky si je dobře vědom a upozorňuje na to, že byla zahrnuta do vyznání Nikajského, ale klasifikuje ji spíše jako „zajímavou myšlenku."<sup>54</sup> Toto téma se tedy dostává spíše na okraj zájmu, což je patrně dáno Váchovou poznámkou, že idea je podpořena v Písmu pouze nepřímo, v náznaku: „Můžeme zahlédnout Krista už při stvoření ve zvláštní formulaci *i řekl Bůh (jednotné číslo) učiňme člověka, aby byl naším (množné číslo) obrazem, podle naší (množné číslo) podoby.*"<sup>55</sup> Ono zahlédnutí Vácha ještě spojuje s dalšími pasážemi Písma, kde je Ježíš označován jako původce života (Sk 3, 15), ten, v němž bylo stvořeno všechno na nebi i na zemi, nebo s místem kde sám Ježíš mluví o tom, že měl u Otce slávu dříve, než byl svět (Jan 17, 5).

---

<sup>52</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 25

<sup>53</sup> BELEJKANIČ, I. *Pravoslávne dogmatické bohoslovie 1*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 1995. s. 125 (Dále jen *Pravoslávne dogmatické bohoslovie 1*.)

<sup>54</sup> tamtéž, s. 26

<sup>55</sup> tamtéž, s. 27

#### 4. 3. Narození z Marie Panny

Jak Vácha ve svém komentáři k Apostoliku potvrzuje, v Křesťanských společenstvích je zakořeněna víra v nadpřirozené početí Ježíšovo, ovšem spjatá se střízlivým hodnocením toho, co následovalo: „Přestože tvrdíme, že Ježíš je Bůh, platí i to, že se narodil tak, jak se narodil každý z nás. Tedy narodil se z ženy, žena ho nosila devět měsíců ve svém lůně a pak ho porodila.“<sup>56</sup> Pravoslavní dokonce vidí celý Nový zákon jako „Spasitelovu historii v těle.“<sup>57</sup>

Zatímco způsob početí je pro Váchu znamením hovořícím o Ježíšově božství, narození mluví o lidské přirozenosti Spasitele. V. Vácha dokonce cituje list Římanům 8, 3<sup>58</sup> – zde podotýká, že Ježíš měl „dokonce tělo s hříšnou přirozeností, neboť je zde užito řeckého slova *sarx*, které je zvláště u Pavla používáno tam, kde je řeč o hříšné přirozenosti, tělesnosti.“<sup>59</sup> Pospíšil termín *sarx* (případně jeho starozákonní ekvivalent *basar*) vykládá jako označení pro celého člověka, tedy ne jen pro abstraktní lidskou přirozenost<sup>60</sup>. Hříšná přirozenost je ale v tomto případě Váchou interpretována jako symbol lidské slabosti, které Kristus nikdy nepodleh: „Nebyl žádný druh pokušení, kterému by Ježíš nemusel čelit (ano, i to, s čím bojuješ ty: přejídání, pýcha, sexuální představy, hněvivost, lenost...), a proto je dobrým veleknězem, jelikož zná nás a rozumí našim pádům. (...) Evangelia nám také ve vyprávění o Ježíši zjevují Jeho lidskou slabost: únavu, hlad, žízeň, smutek, bolest, strach...“<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 27

<sup>57</sup> Pravoslavně dogmatické bohoslovie 1., s. 135

<sup>58</sup> Bůh učinil to, co bylo zákonu nemožné pro lidskou slabost: Jako oběť za hřích poslal svého vlastního Syna v těle, jako má hříšný člověk, aby na lidském těle odsoudil hřích (ČEP)

<sup>59</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 27

<sup>60</sup> Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, s. 179

<sup>61</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 28



#### 4. 4. Problematika mariologie v prostředí KS

Mnohohrstevnatost problematiky Kristova lidství však podle Váchy vedla v historii „snad k největší herezi, vedoucí dodnes až k modlářství a spiritismu uprostřed církve.“<sup>62</sup> Oním modlářstvím a spiritismem není pro Váchu nic jiného, než „mariánský kult“. Právě otázky kolem Marie a úcty k ní jsou hlavním zdrojem postoje Křesťanských společenství vůči Římskokatolické církvi a dalším denominacím, které akcentují Mariinu úlohu s dějinách spásy uctíváním (dříve bychom mohli tento postoj popsat jako nevraživost, dnes už jde, v rámci postupného zklidnění mezidenominačních vztahů, spíše o jistou rezervovanost). Na počátku tohoto *modlářství*, stála podle Váchy úvaha, že „když se Bůh narodil z člověka, musela i Marie být nějak zvláštní.“<sup>63</sup> Jakkoliv nám tato myšlenka nemusí připadat nijak zvrácená (ostatně pro ni je i opodstatnění v Písmu), Vácha již tento bod považuje za nebezpečný. Mariánský kult je podle jeho komentáře dokonce zaštitěn démonickou duchovní mocností,<sup>64</sup> což je názor, se kterým je lze se setkat v prostředí KS poměrně často. Vácha upozorňuje, že Efez, kde se konal koncil, na kterém byl v roce 431 přijat pro Marii titul *Theotokos*, byl tradičně sídlem kultu bohyně Artemis (Sk 19, 34) a spatřuje zde negativní vliv pohanského prostředí. Tvrdí, že událost ze Skutků (fanatické volání „veliká je efezská Artemis“) se stala „počátkem uctívání duchovní mocnosti Královny nebes, které bylo dáno jméno po matce Pána Ježíše, ale která nemá s historickou Marií co do činění.“<sup>65</sup> Přijatou formulaci *theotokos* hodnotí jako absurdní. Přestože Vácha považuje za počátek modlářství koncil v Efezu, historie mluví jinak. Hlavním tématem byla otázka spojení lidské a božské přirozenosti v Kristu, tedy ne Marie samotná.

---

<sup>62</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 28

<sup>63</sup> tamtéž

<sup>64</sup> tamtéž

<sup>65</sup> tamtéž

Bylo nutné vyhranit se proti Nestoriovi, kde hrál termín *theotokos* především roli christologickou. Je pravda, že nemalou roli v tomto velkém teologickém střetu hrála dlouhodobá řevnivost mezi Alexandrií a Konstantinopolí, jistě ne jen věroučná, ale i politická,<sup>66</sup> zároveň nutno přiznat, že samotný titul *theotokos* má mimobiblický původ (zřejmě v předkřesťanském kultu bohyně Isis).<sup>67</sup> Také je pravdou, že hnací silou koncilu byly i politické tlaky uvnitř církve i mimo ni. Přesto je důležité alespoň zmínit, že úcta k Marii byla známa v křesťanské praxi už jedno celé století a Marii nazývali Bohorodičkou už Origenes, Atanáš, Eusebios, Řehoř Naziánský, Řehoř z Nyssy, Ambrož a další. Lze se tedy přiklonit k názoru, že mariánská zbožnost, která se již delší dobu rozvíjela, dostala koncilem svůj kristocentrický střed.<sup>68</sup> Vývoj událostí lze také hodnotit střízlivěji, když si uvědomíme, že pro část světové církve stále platí, že „popírat, že Kristova matka je Boží Matka znamená popírat, že Kristus je Bůh.“<sup>69</sup> S rehabilitací mariologie však v Křesťanských společenstvích počítat nelze, byla by ostatně velkou výjimkou v celém evangelikálním kontextu. Vácha ve velmi stručné zkratce podává přehled dalšího vývoje, na závěr si zvláště všímá buly *Ineffabilis Deus Pia IX.* z roku 1854 a buly *Munificentissimus Deus Pia XII.* z roku 1950. Tyto dva dokumenty si skutečně mohou vysloužit v evangelikální církvi označení, že „toto učení se ani v nejmenším neopírá o Písmo a je nebiblické, zavádějící a ďábelské:“<sup>70</sup> O neposkvrněném početí Marie nebo jejím nanebevzetí se v evangelikálním prostředí

---

<sup>66</sup> Zde je důležité zdůraznit, že v prostředí Křesťanských společenství tradičně hraje roli v rezervovanosti vůči některým výsledkům koncilů (i těch ekumenických) to, že jejich etické pozadí nebylo vždy „čisté“. Politické okolnosti pak vrhají na jakékoliv teologické výsledky v očích KS natolik špatné světlo, že stále převládá nedůvěra k jakékoliv myšlence, která je původem mladší, než Písmo.

<sup>67</sup> *Ježíš Kristus, Pán a Spasitel*, s. 139

<sup>68</sup> LAURENTIN, R. *Pojednání o Panně Marii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 35

<sup>69</sup> tamtéž, s.45

<sup>70</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 29

diskuze nevede, jsou to témata, kterým je nejvíce vytýkán odklon od biblického základu:

K oběma bulám však Vácha dělá pomyslný skok přes několik století a jejich spojení s nikajským koncilem není zdaleka tak plynulé, jak se snaží ukázat. Mnohem spíše cítím i v případě této otázky nutnost podrobnějšího výkladu a pečlivější analýzy, což se potvrdilo i v mém dotazníku. Podle náznaků lze totiž usuzovat, že by se Vácha přiklonil k termínu *christotokos*, propagovanému Nestoriem jako určitý dobový kompromis v tehdejší sporu. Vzhledem k tomu, že Pospíšil sám uznává, že mezi teology začíná být Nestorios poněkud rehabilitován, by to znamenalo pozoruhodný směr ve věrouce.

#### 4. 5. Otázka panenství

Přestože biblické podklady pro termín „panna“ nesvědčí jednoznačně, což zmiňuje i Vácha, Křesťanská společnost se k tomuto doslovnému vyjádření přiklání. Tradičním vysvětlením, které uvádí i Vácha je že v oné době bylo „nemyslitelné, aby dívka, která byla zasnoubena, ale nebyla zatím vdána, pannou nebyla. Hrozilo by jí totiž ukamenování.“<sup>71</sup> Tato výpověď je podpořena Mariiným vyznáním, že „nemá muže“<sup>72</sup>. Panenství je ovšem uznáno výhradně pro neposkvrněné početí, tj., že Marie byla pannou až do porodu. Jak ale Vácha zdůrazňuje „to ale nic nevyovídá o jejím dalším životě. S Josefem pak jistě žili normálním manželským životem, včetně sexuálního styku.“<sup>73</sup> Evangelijní zmínku o Ježíšových bratřech (Jakub, Josef, Šimon a Juda) a blíže neurčeném počtu sester bere jako fakt, který biblickému obrazu Marie jako panny nijak neubližuje. Naopak tvrzení, že zůstala pannou až do konce života vidí jako neudržitelné. Tradiční ignoranci Marie v protestantismu sice hodnotí jako chybu, nová řešení ale nenabízí. Na jedné straně konstatuje „i pro nás platí, že máme

<sup>71</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 30

<sup>72</sup> Lk 1, 34 (ČEP)

<sup>73</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 30

Marii blahoslaviti<sup>74</sup> v duchu biblického Magnificat, na druhé straně jako jedinou formu tohoto blahoslavení je „oslavovat Boha za to, že nám dal svého Syna, který se počal z Ducha svatého a narodil se z Marie panny (...) a její víru si máme připomínat stejně, jako víru stovek svědků víry, kteří třeba uvěřili v islámském světě, kde jim, stejně jako Marii tehdy, reálně hrozí smrt.“<sup>75</sup> Jakákoliv myšlenka o výjimečnosti Marie je navíc vzápětí oslabena výrokem, že není „žádný důvod, proč by měla být Marii prokazována větší úcta a pozornost než například apoštolu Petrovi, Janovi či diakonu Štěpánovi.“<sup>76</sup> I zde jde pouze o únik před povážlivým bílým místem ve věrouce, který nicméně podává celkem pravdivý obraz o pozici Marie v myšlení Křesťanských společenství. Pokud by k zvláštní pozornosti vůči Marii nemělo vést to, že porodila Spasitele (což ji dosti zásadním způsobem odlišuje od apoštolů dalších svědků víry), pak těžko pomyslet, co by mělo vést k její rehabilitaci.

---

<sup>74</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 30

<sup>75</sup> tamtéž

<sup>76</sup> tamtéž

## 5. „Trpěl pod Pontským Pilátem“

### 5. 1. Pilátova úloha v evangelijní zvěsti

Přeskok mezi tezí o narození z Panny a následujícím článkem Apostolika je poměrně velký. V prostoru mezi oběma body se ocitá celé jeho veřejné působení, znamení a zázraky. V prostředí KS je základní výklad jasný: zmínka o Pilátovi slouží kvůli zařazení Kristova působení to určitého historického rámce, k určení Krista jako reálné dějinné osobnosti: „Ano, věříme Ježíše Krista, která žil v oblasti Judska a Galileje zhruba v letech 2 př. Kristem až 31 po Kristu.“<sup>77</sup> Vácha si všímá nepřesností v označení Piláta jako Pontského (z Pontu u Černého moře zřejmě nepocházel), zmiňuje jeho politickou bezcitnost a zbytečné provokace židovského obyvatelstva. Vzhledem k tomu, že bylo v Pilátově kompetenci Ježíše nechat propustit a přesto, že byl přesvědčen o jeho nevině, neučinil to, Vácha o něm píše, že byl „měkký a měl strach z problémů před císařem a tudíž byl lehce vydíratelný.“<sup>78</sup> Pilát je závěrečným bodem trojího Ježíšova vydání ze strany lidí - první vydává Ježíše Jidáš do rukou velekněze, poté náboženští vůdcové lidu vydávají Spasitele římskému místodržiteli a nakonec Pilát sám vydává Ježíše vojákům k exekuci. Jako protiklad stojí fakt Božího dobrovolného vydání Syna světa a Kristovo svobodné vydání sebe sama.<sup>79</sup>

### 5. 2. Pilátovy výroky a jejich přesah

Vácha si v další pasáži všímá trojice Pilátových výroků v procesu s Ježíšem, které přinášejí další rozměr toho, proč je jeho místo v Apostoliku důležité.

---

<sup>77</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 31

<sup>78</sup> tamtéž, s. 32

<sup>79</sup> Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, s. 105

První výrok, dnes již téměř zlidovělý, je známé *Ecce homo*. Pro Váchu je dalším zdůrazněním Ježíšova lidství: „tak se Boží Syna ponížil, to vše absolvoval, až tak do důsledků vzal na sebe naše lidství s jeho bídou.“<sup>80</sup>

Druhý výrok nabývá aktuálnosti zvláště v současné době - v Pilátově otázce „co je pravda?“ zaznívá podle Váchy „dnes tolik rozšířený relativismus, kdy je vlastně popírána jakákoliv absolutní pravda a každý má tu svou pravdu.“<sup>81</sup>

V kontrastu s tím je Ježíšův postoj a také postoj, který by měla vyjadřovat církev - tj. být „sloupem a oporou pravdy.“<sup>82</sup>

Konečně třetím výrokem Pilátovým je otázka určená davu, když mu dává na výběr mezi propuštěním dvou vězňů a lid si vybírá osvobození Barabáše: „Co učiním s Ježíšem, zvaným Kristus?“ Pro Váchu to znamená nadčasovou otázku pro kohokoliv, kdo je konfrontován s evangeliem: „Přijmu Ho tak, jak o Něm svědčí Bible, tedy jako Božího Syna, který zemřel na kříži za můj hřích, jako toho zmrtvýchvstalého Pána, který má právo určovat normy mého života? Nebo Ho odmítanu jako smyšlenou postavu, opředenou bájemi, možná historického filozofa či moudrého a čistého muže, ale nic víc?“<sup>83</sup> Pro Váchu znamená další podněty pro člověka, aby se rozhodl, kam Ježíše Krista ve svém životě zařadit, přičemž možnost kompromisu je už z podstaty biblického svědectví prakticky uzavřena.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, s. 105

<sup>81</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, str. 33

<sup>82</sup> tamtéž

<sup>83</sup> tamtéž

<sup>84</sup> Jan 3, 36: „Kdo věří v Syna, má život věčný. Kdo Syna odmítá, neužítí život, ale hněv Boží na něm zůstává.“

## 6. „Byl ukřižován, umřel a byl pohřben“

### 6. 1. Ukřižování jako znamení sebevydání

I zmínka o ukřižování je pro Křesťanská společenství vyznáním historicity Ježíšova pozemského působení a jeho finále.

Pomalá, krutá a bolestivá smrt vyhrazená pouze těm nejhorším zločincům a otrokům akcentuje Kristovo ponížení a vydání se až do krajnosti, včetně prokletí, které bylo na tuto formu popravky vázáno.<sup>85</sup> Je skutečnou „výslednicí věrnosti Otci, věrnosti svěřenému poslání v tragické situaci, kdy politické a náboženské špičky národa definitivně odmítly nabídku spásy, která se realizovala působením galilejského Mistra.“<sup>86</sup>

Vácha připomíná důležitý detail – Římané tradičně umísťovali nad hlav odsouzenců takzvaný *titulus*, který hlásal jméno a druh provinění. V Ježíšově případě ale, pokud se spolehne na svědectví Písma, nejde o jméno a typ zločinu, nýbrž o totožnost – Ježíš Nazaretský, král židovský. Kristus je tedy odsouzen za to, čím je, ne za konkrétní čin. Vácha dokonce upozorňuje (žel bez přesného udání pramenů), že zkratka hebrejského přepisu stejného nápisu je vlastně tetragramem.<sup>87</sup> Vácha také neopomíná zdůraznit další důležitý detail, který Apostolikum ve své formulaci postrádá, ale NC credo ho zahrnuje – a sice, že Ježíš byl ukřižován za nás. Tímto doplňkem nabývá na zvěstné hodnotě.

### 6. 2. Tajemství ve smrti na kříži

Výslovná zmínka o smrti je pochopitelně především dobovou obranou proti gnózi, což Vácha reflektuje. Bere v potaz zvláštnosti kolem Ježíšova úmrtí (smrt nastala poměrně brzy) a přiklání se k názoru, že hlavní důvody pro Ježíšův rychlý skon mohly být ty duchovní: „Ježíš se poprvé v životě ocitl

---

<sup>85</sup> Ga 3, 13 (ČEP)

<sup>86</sup> Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, s. 105

<sup>87</sup> Ješua Hanozri Wumelech Hajehudim – JHWH

oddělený od Otce - byl oddělen mým a tvým hříchem, který nesl. Otec se od něj musel odvrátit, protože je svatý a nesnese hřích ani na svém vlastním Synu."<sup>88</sup>

Pospíšil reflektuje bod Božího mlčení u kříže, jehož odraz máme v Ježíšově citaci žalmu 22. Vidí v něm prostor otevřený pro „definitivní a naprosto nepřekonatelné zjevení věčného Slova, které naplňuje a dokonává svoje zjevení v těle."<sup>89</sup>

přímým odrazem tohoto velkého teologického tajemství je mlčení hrobu, kdy „Syn nabídne svým mlčením v hrobě ten samý prostor, jako Otec jemu nabídl v hodině kříže."<sup>90</sup>

Tímto tématem se Vácha sice nezaobírá, jednoznačně se ale vyhraňuje proti teoriím, že by šlo o klinickou smrt nebo mdloby, čímž vyjadřuje názor převládající v Křesťanských společenstvích celkem přesně.

---

<sup>88</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 36

<sup>89</sup> Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, s. 110

<sup>90</sup> tamtéž, s. 111



## 7. „Sestoupil do pekel“

### 7. 1. Problematika pekla v tradici

Nový Zákon zmiňuje Kristův sestup do podsvětí na dvou základních místech, ve Skutcích 2,24-27 („Ale Bůh ho vzkřísil; vytrhl jej z bolestí smrti, a smrt ho nemohla udržet ve své moci. David o něm praví: `Viděl jsem Pána stále před sebou, je mi po pravici, abych nezakolísal; proto se mé srdce zaradovalo a jazyk můj se rozjásal, nadto i tělo mé odpočine v naději, neboť mě nezanecháš v říši smrti a nedopustíš, aby se tvůj Svatý rozpadl v prach.“) a v listu Římanům 10,7 („ani neříkej: kdo sestoupí do propasti?´ - aby Krista vyvedl z říše mrtvých“). Výrazy použité v tomto kontextu - *hádés* a *abyssos* nemají jen význam smrti jako takové, ale smrti v souvislosti se zatracením. Uvádějí se ještě verše z Efezským 4,8-10 („Proto je řečeno: `Vystoupil vzhůru, zajal nepřátele, dal dary lidem.´ Co jiného znamená `vystoupil´, než že předtím sestoupil dolů na zem? Ten, který sestoupil, je tedy tentýž, který také vystoupil nade všechna nebesa, aby naplnil všechno, co jest.“) a také z 1. listu Petrova 3,18-20 („Vždyť i Kristus dal svůj život jednou provždy za hříchy, spravedlivý za nespravedlivé, aby nás přivedl k Bohu. Byl usmrcen v těle, ale obživen Duchem. Tehdy také přišel vyhlásit zvěst duchům ve vězení, kteří neuposlechli kdysi ve dnech Noémových. Tenkrát Boží shovívavost vyčkávala s trestem, pokud se stavěl koráb, v němž bylo z vody zachráněno jenom osm lidí.“). Evangelikální pohled ale obecně varuje před tím „ abychom se nechali unášet fantazií o bitvách mezi Ježíšem a demony v pekle, jelikož Kristus své dílo završil na kříži“.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup> *Systematická teologie*, s. 210

## 7. 2. Sestup do pekel v pohledu Křesťanských společenství

Vácha je toho názoru, že rámci Apoštolského vyznání jde o jediný výrok, který nemá v Písmo přímý podklad. Kromě výše uvedených dvou pasáží ještě uvádí Matouše 12, 38-40 („Jako byl Jonáš v břiše mořské obludy tři dny a tři noci, tak bude Syn člověka tři dny a tři noci v srdci země.“). Připouští, že, jak můžeme číst v 1. listu Petrově, Kristus sestoupil do podsvětí (přímo uvádí hebrejský termín „šeol“), kam přinesl zvěst. Hlubší řešení problému však nepřináší: „Petr mluví o Kristově sestupu do šeolu, kde byli drženi duchové lidí nebo možná i jiné duchovní bytosti z doby před potopou a vyhlásil jim jakousi zvěst. Nic bližšího o tom, jakou zvěst a zda se tato událost týká doby mezi Kristovou smrtí a vzkříšením.“<sup>92</sup> Dokonce se uchyluje k názoru, že „nemá cenu nikterak spekulovat a bádát, co se vlastně dělo v této době a zda a proč vůbec Kristus sestoupil do pekel. Písmo nám zde nic jasně neříká, a nám tedy nezbývá nic jiného, než všechny takové teorie odsunout do oblasti spekulací domněnek. Kdyby pro nás byla tato informace nějak důležitá, jistě by o tom Bible mluvila více a jasně.“<sup>93</sup> Není docela jasné, proč Vácha z tématu uniká větou, že Kristus podle 1. listu Petrova přinesl do pekel jen bližze neurčenou zvěst. I z epištolní zprávy není tak těžké pochopit, že jde o zvěst evangelia. Pravoslaví v tomto momentu zvěstování vidí pravý a jediný důvod Kristova navštívení pekel: „Zvěstoval tam přesně to samé učení jako i zde na Zemi, neboť je jen jedno Evangelium a jedno spasení.(...) Kázal Evangelium v pekle s tím samým cílem jako na zemi, aby každý, kdo v Něho uvěří, nezahynul, ale měl věčný život.“<sup>94</sup> Podle Origena Kristus šel zvěstovat evangelium duším bez těla také jako duše bez těla, přičemž jeho duše byla odlišná od jiných svým hypostázním spojením s Logem. Jan Damašský doplňuje, že

---

<sup>92</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 38

<sup>93</sup> *tamtéž*

<sup>94</sup> *Pravoslávne dogmatické bohoslovie 1*, s. 208

Kristus „tím, že sestoupil do pekel zvítězil nad smrtí a svým světlem definitivně zničil démona přímo v jeho obydlí.“<sup>95</sup>

Vácha vlastně svou pozicí ještě radikalizuje evangelikální náhled uváděný v Hortonově Systematické teologii. Je možné, že ho k tomu vedou obavy z důsledků toho, kdyby připustil, že i duším v pekle bylo možné zvěstovat evangelium a z teologických důsledků, které by z toho vyplynuly. Přece jen teoretická možnost zvěstování duším zemřelých by mohla vzbudit v prostředí Křesťanských společenství určité kontroverze. Zároveň, zdá se, příliš rychle opouští téma, které vyžaduje komplikovanější rozbor. V souvislosti s chybějícím výkladem tohoto bodu Apostolika není překvapující, že z mého průzkumu vyplynulo, že respondenti z řad KS dost dobře nechápou jeho význam. Pro dokreslení Vácha uvádí tři možné výklady - kalvinistický pohled, luteránský a názor převládající v Hnutí víry, které jako jediné vybírá ze spektra evangelikálních církví.

Kalvinistický názor Vácha shrnuje tezí, že „v sestupu do pekel vidí dovršení Kristova utrpení a ponížení“<sup>96</sup>, což leží v kontrastu s luterány, kteří v sestupu do pekel spatřují „počátek vítězství a poukazují pávě na ono vyhlášení zvěsti zde přítomným duchům.“<sup>97</sup> Hnutí víry podle Váchy „přesouvá dílo vykoupení z kříže až do podsvětí, kam Ježíš vstoupil jako vítěz, otevírající dveře žaláře.“<sup>98</sup>

Pozoruhodné je, že V. Vácha vybírá z názorového spektra evangelikálního proudu právě Hnutí víry. V kontextu tuzemském se totiž nejedná o směr, který by byl Křesťanskému společenství nejbližší a dá se říci, že postupem let se KS od Hnutí víry a jeho principů (například takzvané teologie prosperity) stále více vzdaluje. Pak se stává otázkou, zda uvedený názor je relevantní.

---

<sup>95</sup> *Pravoslávne dogmatické bohoslovie 1*, s. 209

<sup>96</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 38

<sup>97</sup> tamtéž

<sup>98</sup> tamtéž

## 8. „Třetího dne vstal z mrtvých“

### 8. 1. Vzkříšení jako součást křesťanské zvěsti

Víra ve skutečnost vzkříšení je jedním ze základních pilířů Křesťanského společenství. Právě ona je také zásadním bodem, od kterého se odvíjí důvěra v Písmo jako v první a základní autoritu, dobře vyjádřená Váchovou větou: „Pokud by celý evangelijní příběh skončil jen utrpením a smrtí, nebylo by to žádné evangelium, ale jen starý příběh.“<sup>99</sup> Církev Křesťanská společenství tedy bere zprávu o vzkříšení jako jádro celkové křesťanské zvěsti a v ní usiluje zůstat v sepětí s prvokřesťanskou tradicí, která se vůči světu vyhranila tímto šokujícím svědectvím. Jako hlavní a zásadní zvěst tedy Vácha označuje, to, že po smrti na kříži Kristus třetího dne vstal z mrtvých. Svědectví Písma je v tomto ohledu obecně v KS bráno doslovně a závazně. V individuálních evangelizačních snahách ale častokrát bývá tento pilíř víry opomíjen, jak V. Vácha konstatuje: „Uvědomuji si, jak někdy v naší zvěsti nevěřícím právě tento bod buď opomíjíme vůbec nebo jej zmíníme pouze letmo a jaksi mimochodem. Pokud by Kristus nevstal z mrtvých, pak je na roveň jiným velkým mužům minulosti, kteří kázali nějaké myšlenky o nápravě věcí, či kteří za své myšlenky dokonce položili život.“<sup>100</sup> V tomto kontextu je znatelná přímá návaznost na způsob, jakým vnímali Krista již učedníci. Pro ně Ježíš získává atributy Pána a Mesiáše až díky oslavení a vzkříšení. Jak popisuje Ctirad V. Pospíšil „Vzkříšení, oslavení a nanebevstoupení bylo chápáno jako skutečná intronizace eschatologického panovníka. a intronizace znamená, že nový Král - Pomazaný se ujímá svého úřadu.“<sup>101</sup> Problémem zůstává praxe zvěstování, ve kterém, jak Vácha uvádí, bývá skutečnost vzkříšení zatlačena do pozadí. Nabízí se zde totiž

<sup>99</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 38

<sup>100</sup> tamtéž, s. 39

<sup>101</sup> Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, s. 63

myšlenka, že stav je podmíněn nedostatečného christologického vyučování. Ve své práci se Vácha snaží tento nedostatek odstranit a tomuto bodu Apostolika se věnuje důkladně.

## 8. 2. Víra ve vzkříšení jako historickou událost

Vzkříšením je definitivně potvrzeno veškeré Ježíšovo dílo, jeho skutky, cíle, proklamace i zásady. Jen díky této skutečnosti dostáváme možnost také důvěřovat Ježíši ve všech ostatních věcech. Vácha se odvolává v tomto bodě na 1. list Korintským 15,17.<sup>102</sup>

Pospíšil uvádí skutečnost prázdného hrobu jako předstupeň důkazu o realitě Ježíšova tělesného vzkříšení, plným potvrzením je setkání Krista s učedníky.

Klíčovou zvěstí je tedy zpráva, že Kristus třetího dne skutečně vstal, tento bod Vácha staví nad zvěst o odpuštění hříchů skrze Kristovu smrt na kříži.<sup>103</sup> Upřesňuje, že vhodnější by bylo vyznání prvotní církve, že *Bůh Ježíše vzkřísil*, protože formulace 'vstal z mrtvých' může dnes „vyvolávat představu jakéhosi Ježíšova nadlidského fakírského výkonu.“<sup>104</sup> Iniciativu tedy předpokládá výhradně ze strany Boha Otce. Pospíšil ale rozebírá tuto otázku mnohem podrobněji a dle toho, co uvádí, nelze Váchův názor jednoznačně podpořit. Podle novozákonního svědectví, tj. patrně nejbližšího původnímu kérygmatu, se setkáváme se slovesy *anistémi* a *egeiró*. První z nich znamená 'vstát, postavit, zdvihnout, povýšit' - tedy vyjít z hrobu. Podle Pospíšila je „podmětem akce někdy sám Bůh (...) jindy zase sám Ježíš.“<sup>105</sup> Sloveso *egeiró* souvisí s obrazem smrti jako spánku, odpovídá mu tedy naše *vzbudit*. Někdy je podmětem akce Bůh (aktivní tvar slovesa). Boží zásah bývá vyjádřen pasivní formou slovesa, za použití tzv. teologického

---

<sup>102</sup> „Nebyl-li však Kristus vzkřísen, je vaše víra marná, ještě jste ve svých hříších“ (ČEP)

<sup>103</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 39

<sup>104</sup> tamtéž

<sup>105</sup> *Ježíš Kristus, Pán a Spasitel*, s. 59

pasiva. Jak ale komentuje Pospíšil „existují místa, kde je podmětem akce vzkříšení sám Ježíš.“<sup>106</sup> Nechá se tedy jednoznačně říci, jak Vácha tvrdí, že původní zvěst je formulace s Bohem otcem jako iniciátorem vzkříšení.

### 8. 3. Vzkříšení jako potvrzení Kristova díla

Skutečnost vzkříšení tedy, podle Váchy, vylučuje, že by Ježíš byl lhářem i jen prostou obětí justiční zvěle. Je také definitivním potvrzením svrchovaného Božího zásahu do dějin, jehož předcházejícím znamením byl hlas z nebe při křtu nebo události na Hoře Proměnění.<sup>107</sup> Historicitu tohoto zásahu do dějin je těžké dokazovat, už z podstaty této výjimečné události. Dokladem je vlastně „pouze“ evangelijní zpráva o prázdném hrobu a následném zjevování Páně učedníkům a blízkým. Ctirad V. Pospíšil ale zmiňuje další aspekt této události - podle toho, jak se člověk ke vzkříšení staví, mění se jeho náhled na dějiny vůbec: „Vzhledem k tomu, že se jedná o událost, vůči níž se žádný člověk nemůže stavět jako naprosto nezainteresovaný, pak postoj historika silně ovlivňuje jeho světonázorové přesvědčení. (...) Je sice pravdou, že oslavený Ježíš dosáhl již definitivní eschatologické plnosti, která přesahuje nynější dějinnou situaci lidstva, ze strany učedníků se však setkání uskutečňuje stále na určitém místě a v určitém momentě jejich dějinné existence, z tohoto hlediska jsou tedy tato setkání reálnou historickou událostí.“<sup>108</sup>

Vácha se shoduje s Pospíšilem v tom, že svědectví Písma o vzkříšení je záležitostí osobní víry, s důsledky pro vnímání celého kontextu evangelia i dějin vůbec, jak již bylo uvedeno. Tato víra je pro křesťana naprosto zásadní, měla by být „neochvějná“, jak píše Vácha.<sup>109</sup> Stejnou závažnost jí přisuzovali i respondenti mého dotazníku ve sborech KS.

<sup>106</sup> *Ježíš Kristus, Pán a Spasitel*, s. 60

<sup>107</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 39

<sup>108</sup> *Ježíš Kristus, Pán a Spasitel*, s. 56

<sup>109</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 41

Historicita vzkříšení se pak potvrzuje i v proměně životů učedníků, díky kterým je zvěst přenesena až do současnosti: „Víme sice, že nikdo z lidí nebyl svědkem přímo té události, kdy Ježíš z mrtvých vstával, máme ale za to svědectví více než pěti set lidí, kteří se se zmrtvýchvstalým Kristem setkali a navíc jinak nevysvětlitelné svědectví proměněných životů Jeho učedníků, kteří se před setkáním se zmrtvýchvstalým Kristem schovávali ze strachu ze Židů, ale poté neohroženě dosvědčovali Kristovo vzkříšení a byli ochotni za pravost tohoto svědectví i položit život. Obrácení Pavla, dříve horlivého pronásledovatele 'té nové sekty' - křesťanů, který se setkal se vzkříšeným Pánem na cestě do Damašku, je též výmluvným svědectvím.“<sup>110</sup>

Komentář k tomuto bodu Vácha uzavírá vyznáním, že „symbolem křesťanství je prázdný kříž, protože Ježíš neskončil svůj život smrtí.“<sup>111</sup>

#### **8. 4. Dosah vzkříšení do budoucnosti**

Dalším aspektem Kristova vzkříšení je naděje pro ty, kdo v něho věří, že budou rovněž vzkříšeni z mrtvých, až přijde jejich čas. Vácha sice připouští, že fenomén vzkříšení z mrtvých je znám už ze Starého zákona, naděje, kterou v tomto ohledu Kristus přináší je ale odlišná, stejně, jako se jeho vzkříšení liší například od vzkříšení Lazarova: „Když Ježíš vstal z mrtvých, nebyl jen oživlou mrtvolou, jako třeba Lazar, který pak stejně za pár let musel umřít znovu. Vstal v novém, oslaveném těle. V takovém, v jakém je možné vstoupit do království Božího. V takovém, jaké dostaneme při vzkříšení či proměnění i my.“<sup>112</sup> Zvěst o vzkříšení má tedy nejen dosah do minulosti - jako důkaz věrohodnosti všeho, co Ježíš o sobě říkal a co učil, ale také ovlivňuje budoucnost, skutečnosti, které přesahují do věčnosti: „Kdybychom znali jen Kristovo

---

<sup>110</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 42

<sup>111</sup> tamtéž

<sup>112</sup> tamtéž, s. 40

morální učení a věděli, že svou smrtí na kříži jednal s našimi minulými hříchy, ale neměli bychom naději na věčný život v Božím království, opírající se o to, že už vstal z mrtvých Kristus jako prvotina, jako první z těchto obrazů Božího království, byl by to život těžké dřiny dodržování zákazů a naplňování příkazů.“<sup>113</sup>

### 8. 5. Pneumatologický důsledek vzkříšení

Jako třetí aspekt Ježíšova zmrtvýchvstání V. Vácha zdůrazňuje, že „jsme také dostali možnost narodit se z Ducha svatého.“<sup>114</sup> Pospíšil tuto novou možnost přímo spojuje s novou Ježíšovou tělesnou identitou, kdy se zjevuje v těle duchovním: „Takové tělo již není vystaveno smrti, není omezeno dimenzemi našeho času a prostoru. Přesto se však jedná o tělo, které je reálné, hmatatelné, viditelné, schopné vstupovat do společenství s učedníky, a to i formou společného stolování. Vzkříšení je tedy i vyvrcholením pneumatologické dimenze vtělení, působení Duch svatého v Ježíši z Nazareta. Ježíšovo oslavení s sebou proto nese i určitou proměnu jeho poměru k Božímu Duchu: zatímco předvelikonoční Ježíš je privilegovaným nositelem Ducha, pomazaný Duchem, nyní se jako oslavený Pán stává *dárce* Ducha.“<sup>115</sup> Vácha upozorňuje, že i pro tradici Křesťanských společenství je nositelem této zvěsti především akt křtu, při kterém se konvertita nadpřirozeným způsobem s Kristem spojí: „Nejprve je jakoby do vody pohřben starý člověk a voda se nad ním zavře na znamení, že jsme sjednoceni s Kristem ve smrti, to znamená, že se ztotožňujeme s Božím rozsudkem, kdy odsoudil hřích na lidském těle, tedy uznal nás všechny za tolik zkažené, že nás nelze nijak napravovat či opravovat, ale lze nás pouze usmrtit. Pak se ale křtěnec z vody vynoří na znamení toho, že tak jako Kristus byl vzkříšen slavnou mocí svého

<sup>113</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 40

<sup>114</sup> tamtéž, s. 41

<sup>115</sup> Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, s. 61



Otce, i on nyní vstupuje na cestu nového života."<sup>116</sup> Při křtu tedy dochází k určitému zpřítomňování Kristovy oběti na kříži a jeho zmrtvýchvstání. Zajímavé je, jak blízko se Vácha citovanou formulací, že Bůh odsoudil hřích na lidském těle, tedy uznal nás všechny za tolik zkažené, že nás nelze nijak napravovat či opravovat, dostává k satisfakční teorii Anselma z Canterbury, se kterou se za evangelikální prostředí vyrovnává Horton.<sup>117</sup> Formulace vyznívá v duchu myšlenky, že „lidé svým hřešením urážejí čest svrchovaného nekonečného Boha. Urážka svrchované hlavy nemůže zůstat bez trestu: žádá satisfakci.“<sup>118</sup> Jelikož Vácha tuto otázku dále nerozvádí, nelze spolehlivě zjistit, zda je tato teorie skutečnou inspirací, z výstupů mého průzkumu to nevyplývá. Z Váchova komentáře, žel, nelze ani spolehlivě zjistit, zda se přiklání k tzv. teorii zástupného potrestání, která má v evangelikální sféře největší podporu, protože v podstatě přímo navazuje na tradici reformační.

---

<sup>116</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 41

<sup>117</sup> *Systematická teologie*, s. 352

<sup>118</sup> *tamtéž*, s. 353

## 9. „Vstoupil na nebesa“

### 9. 1. Nanebevzetí jako předmět víry

Jak můžeme číst v evangeliích, patrně nejvíce tento fakt vystupuje v Janovi, „celý Ježíšův život je sestupem od Otce a návratem k němu.“<sup>119</sup> V. Vácha uvádí do souvislosti, že Ježíš nejprve „mnoha způsoby prokázal, že žije“<sup>120</sup>, aby „pak byl před jejich zraky vzat vzhůru a oblak jím ho zastřel.“<sup>121</sup>

V Lukášově evangeliu zase můžeme vyčíst, že nanebevstoupení Páně má znaky průkazné intronizace Syna člověka.<sup>122</sup> Svědky nanebevstoupení se stávají jen ti, kteří byli i s Ježíšem předvelikonočním, podobně jako se Vzkříšení zjevuje jen těm, se kterými měl před Velikonocemi obecnství. Tímto se i z nanebevzetí stává předmět víry, jak bylo popsáno v případě vzkříšení. I zde se jedná o historickou událost, protože z pohledu učedníků se děje ve vymezeném časovém rámci, ale znovu vše závisí výhradně na víře ve svědectví Písma. Hned dalším tajemným aspektem tohoto bodu Apostolika je právě výraz „nebesa“.

### 9. 2. Nebesa jako Boží území

Vácha akcentuje, že jde především o vyšší sféru, vyhrazenou Bohu, v kontrastu se zemí, která je sférou lidí<sup>123</sup>: „Nebe nebo možná nebesa či dokonce nebesa nebes jsou místem, kde Bůh přebývá, přičemž je zřejmé, že toto místo nelze ztotožnit s žádnou konkrétní lokalitou v kosmu, tím méně v zemské atmosféře. nicméně už ta skutečnost, že nebe je nad námi a my jsme pod ním, jasně ukazuje na to, že Bůh je někdo, kdo nás převyšuje, kdo má autoritu a koho je nutno poslouchat.“<sup>124</sup>

<sup>119</sup> Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, s. 79

<sup>120</sup> Sk 1, 3

<sup>121</sup> Sk 1, 9

<sup>122</sup> Ježíš Kristus, Pán a Spasitel, s. 78

<sup>123</sup> Ž 115, 16

<sup>124</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 42

Poukazuje také na to, že při modlitbě jsou tradičně vztahovány ruce k nebi (což je nejen starozákonní způsob, ale i častá praxe v současných Křesťanských společenstvích). Orientace na nebesa je dána také Modlitbou Páně, ve které je jaksi samozřejmě předpokládáno, že jde o Boží sídlo.

### 9. 3. Nebesa jako domov

Kristovo nanebevstoupení má tedy v pohledu KS, především symboliku návratu, s důsledky pro Kristovy následovníky, jak vyplývá jednak z Váchova rozboru, tak i z výsledků dotazníku. Nebe se stává tímto domovem i pro ty, kdo uvěřili. Pravoslavní přináší formulaci, že „Boží syn vynesl lidskou přirozenost a sedí s ní po pravici Otce“<sup>125</sup>, což vystihuje i postoj KS. Vácha z něj také na závěr vyvozuje základní apel pro život církve. „Pro nás by to mělo být také příkladem, protože i my máme svůj pravý domov v nebi, nikoli zde na zemi a nemáme se zde tedy příliš zabydlovat. Chovejme se zde jako na návštěvě.“<sup>126</sup>

Koncepce pozemského života jako určitého přechodového období naší existence je ve víře Křesťanských společenství silně zakořeněna. D. Drápal ve starší publikaci *Krutý Bůh?* tento článek víry rozvádí ještě podrobněji: „Čas, který trávíme v tomto životě zde na zemi, není tou skutečností poslední. Čas, který trávíme zde na zemi, je čas, který je nám dán a ve kterém se rozhodujeme, kde budeme trávit věčnost.“<sup>127</sup> Brání se ovšem tomu, k čemu může náboženská praxe sklouznout a sice k určitému podcenění a odporu k pozemské existenci: „Čím víc budeš myslet na to, že jsi bytost věčná, tím kvalitnější bude tvůj pozemský život. (...) Jenom vědomí, že jsme věčné bytosti, že naše pozemské pobývání v tomto čase má pouze předběžný, nikoli definitivní význam, dává křesťanům sílu k mučednické smrti. (...) Tento postoj, který ví o předběžnosti našeho

<sup>125</sup> *Pravoslávne dogmatické bohoslovie 1*, s. 218

<sup>126</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 43

<sup>127</sup> DRÁPAL, D. *Krutý Bůh?*. Praha: Sborový život, 1992. s. 27

pozemského života v čase, tedy není pohrdáním tímto životem,  
ani chorobnou zaujatostí smrtí či 'posmrtným životem'.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> DRÁPAL, D. *Krutý Bůh?*. Praha: Sborový život, 1992.s. 30

## 10. „Sedí po pravici Boha Otce Všemohoucího“

### 10. 1. Kristus v církvi a Kristus na nebesích

Místo na pravici, tradičně rezervované pro jedince hodného zvláštní cti budí dojem natolik vyvýšené pozice, až se zdá příliš vzdálená od úrovně „lidové.“ Vácha ale rozeznává dvě úrovně onoho „místa po pravici“. Kristus podle něj zůstává na pravici Boha Otce aktuálně fyzicky.<sup>129</sup> Nám je ale zaslíbeno totéž, už v současné době, podle svědectví z listu Efezským,<sup>130</sup> je tedy „jasné, že tam, kde sedí Kristus, tedy na pravici svého Otce, sedíme i my – ty i já.“<sup>131</sup> Toto Vácha odvozuje od použití řeckého termínu *epouránia*, kterého je v NZ užito jak pro Krista, tak pro jeho následovníky (tedy i nás). Belejkaníč za pravoslaví upozorňuje na nebezpečí místo po pravici nějak konkretizovat, neboť „pravou a levou stranu má jen to, co je ohraničené. Bůh je neohraničený, proto ‘pravou stranou’ máme rozumět Boží slávu, na které se účastní lidská přirozenost hypostázně spojená s Logem.“<sup>132</sup>

Dlužno poznamenat, že zcela „jasné“ řešení ve Váchově zkratce nalézt nelze. Kristova fyzická přítomnost po pravici Boha Otce, jak Vácha poznamenává, je naprosto odlišná od přítomnosti naší, která se nás týká pouze duchovně, jak ostatně Vácha sám uvádí.<sup>133</sup> Nabízí sice analogii s paralelní přítomností Krista tam, kde se sejdou dva nebo tři v Jeho jménu,<sup>134</sup> ale vykládá ji spíše tak, že hovoří o „podstatě či základu našeho života,<sup>135</sup> což se téměř přibližuje výkladu, že přítomnost Krista v církvi a v nás je rázu symbolického. Důkaz pro víru, že Kristus skutečně sedí po Boží pravici, Vácha v souladu s tradicí spatřuje v Letnicích, přidává ještě

<sup>129</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 44

<sup>130</sup> „Spolu s ním nás vzkřísil a spolu s ním uvedl na nebeský trůn v Kristu Ježíši“, (ČEP)

<sup>131</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 44

<sup>132</sup> Pravoslávne dogmatické bohoslovie 1, s. 219

<sup>133</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 44

<sup>134</sup> Mt 18, 20 (ČEP)

<sup>135</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 44

vidění diakona Štěpána.<sup>136</sup> Tím je v souladu obecně křesťanskou tradicí.

## 10. 2. Kristovo místo po pravici jako záruka naděje

Hlavním předmětem naděje křesťanů vzhledem ke Kristově přebývání u Otce spočívá podle Váchy v tom, že nám zde Spasitel „připravuje místo.“<sup>137</sup> Termín *topos* zde vykládá více široce, tedy jako *možnost, příležitost nebo postavení*.<sup>138</sup> s tím souvisí i úřad hlavního přímluvce s tím souvisí i Kristův úřad hlavního přímluvce:<sup>139</sup> „Je naším obhájcem či advokátem. Vždy přichází se svou vlastní krví, kterou prolil na kříži místo naší krve, kterou bychom podle spravedlivého Božího trestu měli prolít my.“<sup>140</sup>

A konečně ještě jeden aspekt Kristova přebývání po Boží pravici má dosah pro život církve a její směřování - Vácha jej popisuje jako „těšení se“: „Těší se na svatbu, až si přijde pro svou Církev, kterou miluje.“<sup>141</sup>

---

<sup>136</sup> Sk 2, 33 (ČEP)

<sup>137</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 45

<sup>138</sup> *tamtéž*

<sup>139</sup> Žd 7, 25 (ČEP)

<sup>140</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 46

<sup>141</sup> *tamtéž*

## 11. „Odkud přijde soudit živé i mrtvé“

### 11. 1. Víra v Kristův druhý příchod - návrat k tradici

Víra, že Ježíš Kristus skutečně přijde je v Křesťanských společenstvích přirozenou obranou proti liberální teologii. Není nic tak vzdáleného myšlení KS jako teorie, že Ježíš je stále živý ve svých idejích.<sup>142</sup> Vácha „Bude to jasné a zřejmé, že Ježíš přišel. Nebudou možné nějaké dohady, zda už a kdy vlastně přišel. Nepřijde pouze duchovně, ale i fyzicky. Stejně tak, jak když byl fyzicky s učedníky, vzkládal na ně ruce a žehnal jim, takže vůbec nemohli pochybovat o Jeho přítomnosti, a pak byl od nich vzat do nebe, stejně i přijde.“<sup>143</sup>

Zásadní informací ve výkladu tohoto bodu vyznání je pro Ks jednoznačně to, že Kristus přijde viditelně, způsobem, o kterém nebude pochybností. Jde totiž o návrat ke koncepci prvotní církve, která na Kristův příchod aktivně čekala, snad až do poloviny 2. století s nadějí, že se Kristus vrátí a jeho věrní s ním budou 1000 let kralovat, jak zmiňuje Horton<sup>144</sup>. Kromě nenaplněného očekávání pravděpodobně i recepce antické filozofie byla příčinou toho, že představa budoucího království dostala alegorickou duchovní podobu. Navíc se začala budovat koncepce církve jako té, která buduje Boží město zde na zemi, pozdním středověku už byla rozšířena masově. Vlastní Boží čin ustanovení budoucího království byl přisouzen církvi samotné. Ani reformace na pohledu na tuto problematiku příliš nezměnila.

Od 17. století začalo být vyhlížení Kristova příchodu (a také následného tisíciletého království) opět aktuální, především zásluhou puritánů, poznamenané ale prvními pokusy o vypočítání přesného data. V dalších probuzeneckých hnutích se ale tato naděje stala opět živou. Liberální teologie posléze, v rámci

<sup>142</sup> Věřím. Věříš? Věříme?, s. 47

<sup>143</sup> tamtéž

<sup>144</sup> *Systematická teologie*, s. 626

svého celkově zamítavého postoje k nadpřirozenému Božímu jednání, nemohla jinak, než vyloučit Boží intervenci tohoto druhu. Ve zvláštním kontrastu vůči evangelikálnímu názoru stojí především Rudolf Bultmann a zvláště Albert Schweitzer, který „zcela rozložil biblickou prezentaci Ježíše, až z něho učinil pouhého člověka, který se mylně domníval, že konec nastane ještě za jeho života.“<sup>145</sup>

## 11. 2. Příchod Krista jako předmět naděje

Tradiční evangelikální pohled rozlišuje dva základní aspekty Kristova příchodu - aspekt Boží spravedlnosti a soudu, vyjádřený také ve formulaci Apostolika, pak ovšem doplňují aspekt Krista přicházejícího jako Zachovatel, Osvoboditel nebo Zachránce od nadcházejícího hněvu<sup>146</sup>.

Vácha, přestože se zaobírá aspektem spravedlnosti, akcentuje, že příchod Kristův je pro křesťana velkou nadějí: „Vyhlídka na to, že Ježíš přijde, je tedy důvodem k radosti. A také k tomu, abychom pozvedli své hlavy a dokázali se povznést nad starosti a utrpení každodenního života. Nemáme tedy pouze pasivně čekat, ale máme tento příchod aktivně vyhlížet.“<sup>147</sup> Radost z nadcházejícího příchodu, o jehož přesném čase sice nikdo nic spolehlivě říci nemůže, ale kterému s jistotou jsme každý den o něco blíže,<sup>148</sup> je Váchovou další mezidenominační polemikou - tentokrát s Církví adventistů sedmého dne. Z jeho osobní zkušenosti (v prostředí CASD se v roce 1988 obrátil) údajně vyplývá, že byl sice dostatečně poučen o tom, že Kristus s jistotou přijde, ale jeho příchodu se děsil, protože se mu nedařilo plnit všechny předpisy a zákony, které na něj byly naloženy. Krista je potřeba očekávat „s jistotou a láskou.“<sup>149</sup> Zápasy církve, veškeré historické události i osobní život ve víře tak dospěje ke svému finále: „To bude vyvrcholení dějin

<sup>145</sup> *Systematická teologie*, s. 628

<sup>146</sup> *tamtéž*, s. 635

<sup>147</sup> *Věřím. Věříš? Věříme?*, s. 47

<sup>148</sup> *tamtéž*, s. 48

<sup>149</sup> *tamtéž*



lidstva, bude svatba Beránkova a bude nová země a nové nebe. Z tohoto pohledu na dějiny se pak křesťan může dívat na různé aktivity a programy ekologické, sociální, ekonomické či vědecké jako na sice dobré a možná užitečné, ale přece jen více úsilí chce věnovat věcem věčným.<sup>150</sup> Zde můžeme cítit skryté rozdělení na věci přednější a vedlejší, o těch věčného charakteru Vácha říká velice málo. Vede nás to nutně k otázce o které druhy křesťanovy činnosti jde konkrétně. V aktivitách na poli ekologickém, sociálním i vědeckém evangelikálové v mnoha ohledech zaostávají za jinými církvemi, v mnoha případech za takovými, které občas neváhají prohlásit za méně „probuzené.“ V době, kdy se přímé evangelizační projekty (stanové, pódiové evangelizace apod.) ukazují jako značně neefektivní, je ale právě v těchto oblastech skrytá možnost i pro Křesťanská společenství. Jako člen církve jsem měl příležitost pozorovat dlouholetou snahu opakovat stále stejné nebo podobné formy misijní práce s vynaložením nemalých prostředků a s výsledky s každým dalším pokusem diskutabilnějšími. Aktivity, ve kterých je misijní potenciál vázaný na charitativní, sociálně pomocnou, či dokonce ekologickou činnost sice zatím v Křesťanském společenství valnou podporu nemají, ale možná by v církvi, kde je úcta k Písmu na vysoké úrovni pro začátek stačilo, aby byl brán potaz verš Mat 25, 40.<sup>151</sup>

Dlouholetým problémem (i když v evangelikálním prostředí, čímž myslíme i Křesťanská společenství, spíše výjimečným) je snaha o časovou lokaci příchodu. Vácha se jí vyhýbá, ale klade důraz na biblický termín *brzy*. Shodně s C. S. Lewisem ale vykládá tento termín ve smyslu, že Kristus říká *brzy v každé době*.<sup>152</sup> Do té doby křesťan, stejně jako církev coby celek, žije v určité tenzi, v době přechodové, kdy zažívá některé fenomény

---

<sup>150</sup> Věřím! Věříš? Věříme?, s. 48

<sup>151</sup> Král odpoví a řekne jim: Amen, pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.

<sup>152</sup> Věřím! Věříš? Věříme?, s. 49

v náznaku: „Církev až do onoho dne bude stále žít v určitém napětí mezi již a ještě ne. Boží království, spasení, svatost, uzdravení, sláva, Boží láska a tak dále – to vše již zažíváme, alespoň v určité míře, ale ještě ne v plnosti. Ta přijde až s Kristem.“<sup>153</sup>

### 11. 3. Skutečnost soudu

Přestože Vácha zmiňuje Dereka Prince, který se ve svém díle (zvláště v prvních letech existence Křesťanských společenství dosti směřodatném) mluví až čtyřech druhích soudu, sám se zabývá pouze dvojím soudem. Rozdíl ovšem spočívá hlavně ve výsledku – ten je odlišný v případě Kristových následovníků a zbytku světa. Čas, který je člověku na zemi vyměřen, je tedy z hlediska soudu určující. Tím se Vácha za Křesťanské společenství vyrovnává nejen s teoriemi neinkarnačními, ale i s pohledem katolickým: „Není ani možnost nějakého očištění, kde si odpykáš nějaký menší trest, kterým si vlastně svůj kádrový profil pročistíš.“<sup>154</sup> Soud jako takový odhalí nejen skutky, ale i pohnutky a sebeskrytější myšlenky, což na křesťana klade vysoké morální nároky: „Jak zbožně tedy musíme žít, když tedy nic z toho neunikne přísnému Božímu pohledu! Nestačí pouze se přemáhat a nedělat zlé věci a nutit se do konání dobrých skutků. Cílem je proměna srdce, proměna charakteru a naopak vzdání se své snahy zlepšit se.“<sup>155</sup> Jakkoliv není nijak populární skutečnost soudu v církvi zdůrazňovat a často dochází ke snahám tuto realitu zjemňovat, Vácha ji vidí jako nedílnou součást evangelia. A to přesto, že vyvolává napětí. Jako jediné řešení vidí ve stavu, který popisuje jako „být skryti v Ježíši Kristu.“<sup>156</sup> Soudu se tedy nelze vyhnout, ani doufat, že jen z podstaty naší křesťanské existenci bude mírnější. Podstatný rozdíl ve vnímání soudu spočívá v životě

---

<sup>153</sup> Věřím! Věříš? Věříme?, s. 50

<sup>154</sup> tamtéž, s. 51

<sup>155</sup> tamtéž

<sup>156</sup> tamtéž, s. 52

pod Boží autoritou, která se v okamžiku soudu zjeví jako fenomén, jemuž už nebude možné čelit relativizováním či odmítnutím: „Blaze tomu, kdo před Hospodinem v bázni a pokoře pokleká už nyní, za svého života. Jednou poklekne každý. Ale těm, kdo se odmítali sklonit před Bohem zde na zemi, bude již toto pokleknutí před Bohem na soudné stoličce předzvěstí odsouzení.“<sup>157</sup> V lidském životě je nejzásadnějším Božím darem svobodná vůle, ale právě rozhodnutí z vůle závisí skutečnosti, které život na zemi přesahují, tedy existence s Bohem či bez něj. Vácha zdůrazňuje, že oba tradiční termíny *nebe* a *peklo* jsou nepřesné. v prvním případě proto, že zavádí k plytkým představám o tom, jak to na onom místě bude vypadat, v případě druhém proto, že místo, které máme tendenci nazývat peklem, nebylo určené pro lidské bytosti. Pokud se tam skutečně lidská bytost dostane, je to jen věcí svobodné volby: „Až tak daleko sahají důsledky naší svobodné vůle. Dá se říci, že si tito lidé vlastně dobrovolně vybrali, že budou trávit věčnost v ohnivém jezeře. Vybrali si totiž, že budou sloužit ďáblu a své sobeckosti a ve své pýše odmítli Boží plán záchrany.“<sup>158</sup> Víra v člověka jako stvořenou věčnou bytost, jednu ze zásadních pro Křesťanská společenství, vede Váchu k radikální formulaci: „Písmo nám nedává prostor pro nějakou lidskou představu ‘milosrdného osudu’ v podobě krátkého soudního procesu a následného rychlého zániku. Člověk je věčnou bytostí a na věčnosti nic netrvá krátce. Může pouze zvolit, kde chce tuto věčnost trávit.“<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> Věřím! Věříš? Věříme?, s. 53

<sup>158</sup> tamtéž, s. 55

<sup>159</sup> tamtéž

## 12. „Věřím v Ducha svatého“

### 12. 1. Duch svatý a současná situace v církvi

Křesťanská společenství patří k tzv. charizmatickému proudu v evangelikálním hnutí. Charakteristický důraz na Ducha svatého, víra v jeho bezprostřední jednání i dnes, včetně projevů jeho darů, to vše je od počátků této mladé církve součástí nejen učení, ale i žité náboženské praxe. Představuje protipól k liberálnímu pohledu, jehož odrazem je například anglický překlad *The New English Bible*. Zde je zmínka o Duchu nad vodami z Genesis 1, 2 překládána jako *mocný vítr, jenž dul nad hladinou vodstev*, což evangelikální prostředí vidí jako jeden ze způsobů implikace myšlenky, že „tradiční biblická víra v osobního Boha představuje nebezpečí pro další existenci lidstva.“<sup>160</sup> Evangelikálové vidí jednání Ducha v jedné linii od Stvoření až po současnost: „V dnešním světě působí též Duch svatý, který působil před Letnicemi.“<sup>161</sup>

Můj vlastní průzkum v řadách členstva Křesťanského společenství prokázal, že Duch svatý je vnímán zcela konkrétně, jako někdo, s kým je možné mít vztah, tj. osoba. Méně už respondenti schopni rozlišovali mezi jednotlivými osobami Trojice, co do jejich charakteristik a projevů. Vladimír Vácha začíná kapitolu o Duchu stručným přehledem rané historie trojičního učení s pravdivým upozorněním na to, že během staletí teologického vývoje byla tato osoba Trojice nejčastěji přehlížena a potlačován její význam pro život církve. Za evangelické prostředí tento vývoj trefně komentuje Otto A. Dilschneider: „Křesťanská teologie trpí akutním zapomínáním na Ducha... Po staletí jsme v zajetí christocentrické teologie druhého článku natolik, že jsme se už nedostali k článku třetímu jako k pokračování děje spásy v samostatné, poletniční, christologické teologii. Vinou toho

---

<sup>160</sup> *Systematická teologie*, s. 390

<sup>161</sup> *tamtéž*, s. 402

nám unikl fundamentální poznatek, že k teologii druhého a prvního článku nevede jiná cesta než přes vyznání Ducha svatého.<sup>162</sup> Pozoruhodné je, že k podobným závěrům docházejí dnes i katoličtí teologové v zahraničí, ale i u nás. Zoufalý nedostatek české literatury na toto téma vyvažovalo jen známé dílo Josefa Zvěřiny, dnes již staré kolem čtvrt století, situace se nicméně od doby pontifikátu Jana Pavla II., známého vstřícným postojem, začíná zlepšovat. Úměrně tomu roste i vliv charismatického hnutí uvnitř Římskokatolické církve. Richard Quebedeaux hodnotil charismatickou obnovu už polovině 70. let jako přitažlivou zvláště v době převažujícího náboženského anti-institucionalismu i v prostředí anglikánském nebo metodistickém: „Charismatická obnova je atraktivním hnutím jednoty v různosti, které se snaží revitalizovat a renovovat stávající církevní struktury, spíše než aby se je snažilo zrušit a ustanovit nové.“<sup>163</sup>

## **12. 2. Charakteristika Ducha svatého pohledem Křesťanských společenství**

Pozoruhodným momentem v komentáři V. Váchy je, že přestože jmenuje Ireneje, Tertuliána, Origena, Athanasia a Basileje jako teology, kteří se přičinili na formování trojičního učení, k ilustraci využívá myšlenek Augustinových (ani jeho ale necituje se řádným odkazem k pramenům). Z Písma zmiňuje předobrazné zjevení Trojice u Abrahama (Genesis 18. kapitola), Ježíšův křest, na kterém se účastní celá Trojice (Matouš, 6. kapitola) a zdůrazňuje, že už v Ježíšově vyslání učedníků (Matouš 28) zaznívá příkaz křtít nově uvěřivší ve jméno Otce, Syna i Ducha svatého.<sup>164</sup> Éra Církve, započatá Letnicemi, je zároveň obdobím Ducha svatého. Tuto osobu Trojice, jak Vácha podotýká, musíme ještě více než ostatní dvě poznávat podle

---

<sup>162</sup> Krédo, s. 188

<sup>163</sup> QUEBEDEAUX, R. *The New Charismatics*. New York: Doubleday and Company, Inc. s. 189

<sup>164</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 57

projevů, do podstaty Ducha nám není dáno příliš nahlédnout. Horton se za evangelikály zaobírá symboly Ducha a jeho tituly vyplývajícími z Písma, Vácha charakteristiku Ducha svatého rozděluje do sedmi aspektů:

### **12. 2. 1. Duch svatý jako osoba**

Pojem *osoba* je v souvislosti s Duchem svatým mladší, než Písmo, i když lze říci, že už ve zmiňované křestní formulí, dané evangeliem podle Matouše, můžeme postřehnout, jak je Duch stavěn na roveň Otci i Synu. jde však o jediné místo tohoto druhu v synoptických evangeliích.<sup>165</sup>

V první charakteristice se Vácha vyhraňuje proti názoru, že by Duch svatá byl *silou* nebo *energií*. Z Písma dokládá, že jen Duch coby osoba může mluvit (Sk 8, 29 a 10, 19), učit mluvit křesťany (Luk 12, 12 nebo Sk 6, 10), bránit apoštolu Pavlovi v cestě (Sk 16, 6). Jako osobu ho lze také zarmucovat nebo pokoušet, Vácha přisuzuje Duchu svatému „vlastní identitu a vlastní vůli,<sup>166</sup> tudíž lze o něm hovořit jako o osobě.

### **12. 2. 2. Duch svatý - Bůh v nás**

Lochman za evangelické prostředí zastává názor, že ve třetím hlavním článku Kréda je zvýrazněn člověk před Bohem. Bůh, který k němu zaujímá vztah *účasti*, je v Duchu svatém činný jako *moc zpřítomnění*.<sup>167</sup>

Vácha reprodukuje formulaci, že „Otec je Bohem nad námi, Ježíš Bohem mezi námi a Duch svatý Bohem v nás.“<sup>168</sup> Přítomnost Ducha svatého v Kristových následovnicích je vázaná na chrám těla. Tato skutečnost klade na křesťana a jeho svatý život opět velké nároky: „Jaká je to sláva, že se Hospodin rozhodl přebývat v tobě! A jak svatě musíš tedy žít, když je Hospodin

---

<sup>165</sup> POSPÍŠIL, C. V.: *Dar Otce i Syna - základy systematické pneumatologie*. Olomouc: Matice cyrilometodějská s. r. o., 1999. s. 32 (Dále jen *Dar Otce i Syna*)

<sup>166</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 58

<sup>167</sup> *Krédo.*, s. 193

<sup>168</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 59

stále s tebou v chrámu tvého těla.(...) Máš v něm stále a přímé spojení s Bohem, protože On je Bůh.“<sup>169</sup>

### 12. 2. 3. Duch svatý jako vedení

Třetí osoba Trojice nás přivádí k Bohu Otci.<sup>170</sup> Duch je tím, kdo apeluje na hříšnost světa.<sup>171</sup> Je tedy zjevitelem, zprostředkovatelem poznání, že člověk je hříšný a vede k pokání a skrze ně k obrácení. Duch také oživuje Písmo hledajícímu s otevřeným srdcem – „nad stránkami evangelia dosvědčuje, že Kristus je tím Zachráncem, kterého hledá.“<sup>172</sup> Jak potvrzuje i Horton: „Duch pravdy prýští ze Slova jako živá voda, která věřícího obživuje, občerstvuje a zmocňuje.“<sup>173</sup> Konečně Vácha přisuzuje Duchu svatému i funkci utvrzování ve víře a potvrzování křesťanů v pozici Božích dětí.<sup>174</sup>

### 12. 2. 4. Duch svatý - Paraklétos

Řecký termín *paraklétos* vlastně ukrývá čtyři podvýznamy, které Vácha jmenuje:

- a) přivolaný na pomoc
- b) obhájce, přímluvce, zachránce
- c) utěšitel
- d) napomínatel

Jde vlastně o rozvrstvení činnosti Ducha svatého nejen v Církvi coby celku, ale i, což Vácha zdůrazňuje především, v individuálním duchovním životě. Nabízí myšlenku, že Duch s námi v mravních a etických dilematech a zkouškách komunikuje skrze svědomí.<sup>175</sup>

---

<sup>169</sup> Věřím! Věříš? Věříme?, s. 59

<sup>170</sup> tamtéž

<sup>171</sup> Jan 16, 8-9 : „On přijde a ukáže světu, v čem je hřích, spravedlnost a soud: Hřích v tom, že ve mne nevěří.“ (ČEP)

<sup>172</sup> Věřím! Věříš? Věříme?, s. 60

<sup>173</sup> Systematická teologie, s. 395

<sup>174</sup> Věřím! Věříš? Věříme?, s. 60

<sup>175</sup> tamtéž, s. 61

### 12. 2. 5. Duch svatý jako proměňující moc v životě křesťana

V souladu s listem Galatským 5, 22 - 23<sup>176</sup> Vácha jako další charakteristiku Ducha svatého vidí proměňující moc lidského chování i charakteru k větší podobnosti Kristu. Cílem této proměny je také to, abychom se stali sami nejen příjemci, ale také mediátory Boží lásky v porušeném světě. Míra, v jaké se to daří, ovlivňuje způsob, jakým okolní svět hodnotí církev: „Náš Pán pro nás nemá menší cíl, než aby o nás platilo, že na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k Jeho obrazu ve stále větší slávě - to vše mocí Ducha Páně (2 Ko 3, 18).“<sup>177</sup>

### 12. 2. 6. Úloha Ducha svatého v budování církve

V předposledním bodě charakteristiky Ducha svatého se Vácha dostává k úloze této osoby Trojice vzhledem k církvi. Duch je především zárukou jednoty Církve, do které je každý křesťan začleněn znovuzrozením a křtem ve vodě. Lochman píše přímo, že církev je tělem Ducha.<sup>178</sup> Církev je sice rozdělena na řadu denominací (Vácha razí názor, že je tomu tak v důsledku hříchu), ale Duch „naštěstí nedbá na naše lidské škatulkování a nálepkování a začleňuje nás do jedné jediné Církve.“<sup>179</sup> Podobně uvažuje i Pospíšil za katolíky: „Duch svatý je Duchem sjednocení, Duchem smíření....) Mocí Ducha Kristova smíření proto mohou učedníci odpouštět hříchy a tak budovat jednotu církve.“<sup>180</sup> Rovněž dary (charizmata) Ducha nemají sloužit k ničemu jinému, nežli především k jednotě Církve, Vácha rezolutně odmítá pojetí darů jako trofejí osobní duchovnosti.<sup>181</sup> Neměly by být tedy znakem odlišnosti, ale prostředkem služby ke stmelení těla Kristova. Zde je

---

<sup>176</sup> „Ovoce Božího Ducha však je láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, добрota, věrnost, tichost a sebeovládání. Proti tomu se zákon neobrací.“ (ČEP)

<sup>177</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 62

<sup>178</sup> *Krédó*, s. 203

<sup>179</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 63

<sup>180</sup> *Dar Otce i Syna*, s. 65

<sup>181</sup> tamtéž



pochopitelně otázkou, nakolik se to v Církvi daří. Zdá se, že v protestantském světě vede téma Ducha svatého k dalšímu rozdělování, kdežto ve světě katolickém tvoří například charizmatické hnutí právě onu kýženou vnitřní dostředivou sílu.

Druhým aspektem budování Církve skrze Ducha svatého je její orientace navenek, do světa. S tímto názorem souzní i J. M. Lochman, který připomíná, že „k horizontu Ducha patří nejen 'nové srdce', nýbrž také 'nový svět'.“<sup>182</sup> Duch přináší *moc ke svědectví*<sup>183</sup>, a tak se „naše řeč a kázání nebude opírat o lidskou moudrost a všelijaké rozumové úvahy, ale bude se prokazovat Duchem a mocí.“<sup>184</sup>

### 12. 2. 7. Křest v Duchu svatém

Poslední téma spojené s Duchem svatým Váchovi přináší dilema, jak ilustrovat, že Duch svatý je osobou a zároveň lze být pokřtěn v něm. Vzhledem k tomu, jak je téma křtu v Duchu svatém v evangelikálních církvích důležité, nelze ho vynechat. Ve stručnosti lze z evangelikálního pohledu říci, že v katolickém prostředí je snaha podřídít Ducha Církvi zdůrazněním úlohy Církve a svátostí, naproti čemuž stojí protestantská tendence podřídít Ducha Bibli. Letniční jsou považováni za tzv. třetí sílu, tím, že se snaží najít cestu mezi úskalími katolicismu (svátostný sakramentalismus hrozící rutinním přístupem) a protestantství (biblická ortodoxie se může stát duchovně mrtvou). Zdůrazňují „vitální zkušenost se samým Bohem v Duchu svatém.“<sup>185</sup>

Shodně s touto myšlenkou je pro Váchu nejzásadnější že Letnice nebyly pouze jednorázovou a výjimečnou zkušeností, vyhrazenou pouze apoštolům. Klade důraz na nadčasovost slov listu

---

<sup>182</sup> Krédo, s. 201

<sup>183</sup> Sk 1, 8 (ČEP)

<sup>184</sup> Věřím! Věříš? Věříme?, s. 63

<sup>185</sup> Systematická teologie, s. 436

Efezským 5, 18 „naplnění buďte Duchem svatým.“<sup>186</sup> Nezažije-li člověk toto naplnění, míjí se s Božím plánem pro svůj život.<sup>187</sup> Podobně uvažuje i jiný autor z prostředí KS Tomáš Ditrich ve studijní příručce *Základy křesťanského života*: „Přítomnost svatého Ducha v životě křesťana se projevuje konkrétními projevy a ovocem. Obojí patří k sobě. Bude-li svatý Duch přítomen, bude přítomno i ovoce a dary. Stůjme o dary stejně jako o ovoce, ale nejvíc o společenství s Bohem.“<sup>188</sup> Cílem je plnohodnotný život v Kristu, ale i schopnost podat přirozené svědectví okolnímu světu: „Ten plán je, abys byl tak plný Ducha svatého, že nebudeš žíznit na věky a že proudy živé vody poplynou z tvého nitra.“<sup>189</sup>

---

<sup>186</sup> Bible Kralická

<sup>187</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 64

<sup>188</sup> DITTRICH, T. *Základy křesťanského života*. Praha: Křesťanské společenství, 1997. s. 28

<sup>189</sup> tamtéž

## 13. „Svatou církev obecnou“

### 13. 1. Nezbytnost Církve

Jak uznává za Křesťanská společenství i V. Vácha, bod o církvi je nedílnou součástí Kréda právě z toho důvodu, že Církev je zřízená Bohem, nikoliv jen společenstvím lidí stejného vyznání.<sup>190</sup> V souladu s tím je i Hortonův názor, že „Církev je Boží stvoření i koncepce. Je to jeho metoda, jak zajišťovat duchovní výživu věřícímu i společenství víry, jehož prostřednictvím je v každé generaci hlásáno evangelium a prosazována Boží vůle.“<sup>191</sup> Lochman ovšem upozorňuje na malý rozdíl, kterým se tento článek Apostolika liší od předchozích tří velkých - v latinském znění na rozdíl od formulací *credo in Deum* nebo *et in Iesum Christum* právě ono slůvko *in*. Dle Lochmana je to proto, že „k církvi se nepřiznáváme stejným způsobem, jako k Bohu. (...) Proto nevěříme v církev, nýbrž věříme církev, a to tak, že věříme v Boha Otce, v Ježíše Krista a v Ducha svatého.“<sup>192</sup>

Vácha zdůrazňuje, že mimo církev křesťanství neexistuje, což je dalším důvodem, proč shledává tento bod Kréda jako naprosto zásadní a neoddelitelný od vyznávání Boha Otce, Syna i Ducha svatého. Bůh povolává každého obráceného jako součást těla Kristova, nikoliv jako individuálního věřícího, bez závazků ke společenství. Vácha tak polemizuje s dnes velmi častým odporem k instituci: „Dnes přibývá lidí, kteří si myslí, že se bez církve obejdou, že hlavní je pro ně mít vztah s Bohem. Tito lidé jsou sice nezávislí a svobodnými, ale nikoliv křesťany.“<sup>193</sup>

V souladu s významem starozákonního *káhál* i řeckého *ekklésia* je „vyvolaným zástupem“, který se uprostřed světa shromažďuje

---

<sup>190</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 64

<sup>191</sup> *Systematická teologie*, s. 539

<sup>192</sup> *Krédo*, s. 208

<sup>193</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 65

jako odpověď na Boží volání.<sup>194</sup> Tak formuluje svůj názor na význam termínu Církev za Křesťanská společenství i V. Vácha, který i akcentuje důležitost tolerance uvnitř v církvi, plynoucí z faktu, že není svolána lidmi, ale Pánem. Církev by měla být společenstvím různorodým: „Tím, kdo nás svolal, je Kristus. To On nás zavolal z různých sociálních vrstev, intelektuálních vybavení, rodinného pozadí i věkových skupin do jedné rodiny Božích dětí, do jednoho těla, do své svaté církve. (...) Ale proto, že nás svolal on a patříme Jemu, není na nás, abychom posuzovali, s kým a kde chceme v církvi být.“<sup>195</sup>

### 13. 2. Svatost a obecnost Církve

Nejen ustanovení Církve vidí Vácha jako Boží akt. Církvi zároveň patří i titul „svatá.“ Ne snad proto, že by v ní byli sami dokonalí lidé, ale proto, že náleží Bohu, který svatý je. Ani temná minulost a sekularizovaná současnost na tom nic nemění.<sup>196</sup> Je tu ale tím pádem nebezpečí pro samu Církev - nebezpečí autoabsolutizace. Lochman upozorňuje na toto pokušení, aby Církev sama sebe velebila. Negativním příkladem z nedávné historie může být například encyklika *Mystici corporis* (1943), který hovoří o zářící církvi bez chyb a s neporušenou vírou, problém se však, dle Lochmana, netýká jen římského katolicismu.<sup>197</sup> Obranou proti takové samochvále se mu jeví být rozlišování církve viditelné a neviditelné.<sup>198</sup> I to však přináší určité problémy. Jak Lochman připomíná, v protestantských kruzích jde především o pokušení chápat definici tak, že je-li pravá církev neviditelná, mohou být i církevníci neviditelní.<sup>199</sup> Dalším úskalím tohoto dělení je to, že se může představa o církvi zcela míjet s jejím konkrétním místem ve světě. Akcentuje-li se příliš fakt, že vlastní církve

---

<sup>194</sup> *Krédo*, s. 209

<sup>195</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 66

<sup>196</sup> *tamtéž*, s. 65

<sup>197</sup> *Krédo*, s. 210

<sup>198</sup> *tamtéž*

<sup>199</sup> *tamtéž*, s. 211

je oblast duchovní a pouze čistě duchovním věcem patří její pozornost, všechny společenské, sociální, politické a nakonec i etické otázky začnou být považovány za podružné. To ostatně reflektují i evangelikálové ve světě.<sup>200</sup> Jak už jsem ale upozorňoval, recepce této myšlenky je v Křesťanských společenstvích pomalejší.

Pravoslaví naopak dělení na církve viditelnou a neviditelnou příkře odmítá s odvoláním se na Ježíše Krista: „Theandrismus, jehož garantem je Christos, vylučuje jakékoliv dělení na Církev viditelnou a neviditelnou.“<sup>201</sup>

Vácha hovoří o církvi obecné jako o Kristově Církvi. Ta se skládá ze všech znovuzrozených, napříč sbory a denominacemi. Otázky po tom, která denominace patří do Církve celá a která jen nepatrným procentem členů, nejsou na místě. Jen Bůh „ví, kdo Mu patří a kdo se jen tak tváří.“<sup>202</sup> Přesto, dle Váchy, Písmo obsahuje kritéria, podle kterých máme hodnotit sami sebe. Ani vstup do denominace, ani křest sám o sobě není zárukou příslušnosti k Církvi obecné. Jediným kritériem je *znovuzrození*.<sup>203</sup> Jinak pro Váchu Církev obecná existuje bez hranic rasových i národních a také bez hranic času, tj. zasahuje do minulosti i neohraničeně do budoucnosti. Platí ale, že má také konkrétní vyjádření viditelné – tím je pro Váchu *místní sbor*, s konkrétními autoritami, učením, strukturou, formou zbožnosti. Proto i život v Kristu, který má mít své konkrétní vyjádření ve společenství, by se měl realizovat právě zde: „Křtem ve vodě jsme jaksi obrazně ponořeni a začleněni do Církve obecné, ale je nezbytné tuto skutečnost vyjádřit a žít v místním sboru. jinak to zůstává prázdnou frází.“<sup>204</sup>

---

<sup>200</sup> *Systematická teologie*, s. 558

<sup>201</sup> BELEJKANIČ, I. *Pravoslávne dogmatické bohoslovie 2*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 1996. s. 9 (Dále jen *Pravoslávne dogmatické bohoslovie 2*)

<sup>202</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 67

<sup>203</sup> tamtéž

<sup>204</sup> tamtéž, s. 68

### 13. 3. Specifika Křesťanských společenství

V. Vácha pak osvětluje model praxe v Křesťanském společenství - staršovstvo (v každém sboru KS jsou starší minimálně 2) poučí nejprve budoucího člena o duchovním směru sboru, o způsobu financování, o jeho struktuře (na všechny tyto informace má právo ještě před vstupem. Pak aspirant na členství veřejně požádá o příslušnost ke sboru. Pokud neexistují závažné překážky, je přijat. Důvodem k nepřijetí může být například hřích, pro který byl dotyčný vyloučen z jiného sboru a nečinil z něj pokání. To celkem dobře ilustruje, že na zájemce o vstup jsou kladeny nároky především morální, věroučné nároky Vácha ve svém stručném popisu vůbec nezmiňuje. Za tímto chybějícím místem můžeme zřetelně cítit právě potřebu teologické práce na věrouce KS. Pozoruhodná zmínka v jeho výkladu je věnovaná placení desátků - pro Váchu je tato forma finančního příspěvku vyjádřením závislosti na Bohu.<sup>205</sup> V tradici KS je desetiprocentní příspěvek členů běžný, nikdy však nebyl na úrovni povinnosti.

### 13. 4. Organizace nebo organismus?

V letničním hnutí panuje už delší dobu napětí mezi názorem, že pokusy o organizaci věřících vedou ke ztrátě spontaneity a živosti, které jsou považovány za znaky duchovnosti a názorem, že organizační struktura je pro Církev naprosto nutná.<sup>206</sup> Vácha termín organizace odmítá, ve smyslu, že by i v církvi mohlo jít o členství toho typu, že by pouze stačilo „při vstupu vyfasovat legitimaci a pak už jen pravidelně platit členské příspěvky.“<sup>207</sup> Přiklání se tedy spíše k termínu *organismus*. Každý jednotlivý křesťan je v rámci sboru důležitý, stejně jako každá buňka má svou funkci. platí to tedy ale i naopak - jednotlivá buňka nebo úd má mimo tělo mizivou naději na přežití: „Křesťan, který nemá obecnství se

<sup>205</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 69

<sup>206</sup> *Systematická teologie*, s. 559

<sup>207</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 66

svými bratřími, není zapojen do těla církve, nekoluje i v něm životodárná krev Kristova, je jako amputovaný úd. (...) Možná se mu bude nějaký čas dokonce zdát, že takto se mu lépe žije křesťanský život, protože nemusí řešit své narážení na bratry jiných povah a temperamentů. (...) Ale jedno podstatné mu uniklo: totiž že Bůh přebývá *uprostřed* svého lidu.<sup>208</sup> Lochman připomíná, že Česká konfese (1575) rozšiřuje „*notae verae ecclesiae*“ o další body, z nichž zvláště ten pátý klade důraz na „ukázněné uspořádání církevního života, tj. církevní kázeň.“<sup>209</sup> Reformovaní už dříve přidali zásadu *disciplina divina*, která akcentuje budování života křesťana – jednotlivce a společenství. Shodně s Váchou Lochman podotýká, že církev neutvoří nikdy jen diváci a neutrálové. Vlažnost je již ve Zjevení ukázána jako horší problém církve, než otevřené nepřátelství zvenku.

---

<sup>208</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 66

<sup>209</sup> *Krédo*, s. 215

## 14. „Svatých obcování“

### 14. 1. Obecenství a společenství v církvi

Žádný článek Apostolika nezbudil tak rozporuplné reakce v mém dotazníku, jako právě tento. Respondenti nezářídka poukazovali na jiný kontext, ze kterého termín *obcování* znají a zdál se jim v tomto případě nevhodný, zastaralý a zavádějící. V. Vácha ho vykládá jako *obecenství*, řadoví členové ale často neví, jak si ho vykládat. Vácha se vyhraňuje vůči tomu, jak bylo obcování svatých chápáno ve středověku – tj. jako „trvalé spojení se svatými.“<sup>210</sup> Považuje toto spojení za spiritismus, který Bible důrazně zapovídá.

Lochman ale upozorňuje na to, že výklad tohoto bodu je dvojnásobný a závisí na tom, jak se ho rozhodneme z latiny přeložit. Celá formulace *sanctorum comunione* totiž neurčuje, zda *sanctorum* je genitivem od *sancti* (svatí) nebo *sancta* (ve smyslu statky spásy). V prvním případě by skutečně znamenalo společenství svatých, ve druhém případě by ale ukazovalo na účast na svátostech. Je pravdou, že tento význam je akcentován především v římskokatolické církvi a v pravoslaví, jak ale Lochman podotýká, ani protestantismus by ho neměl přehlížet: „Vědomí o účasti na svatém, které je nám všem společně dáno, na ‘beneficia Christi’ (darech Kristových), na daru Ducha svatého, patří k podstatě církve.“<sup>211</sup> Když nahlédneme do rané církevní historie co se týče významu onoho ‘společenství svatých’, zjistíme že ve staré církvi tento pojem zahrnoval skutečně Církev celou, tedy bez omezení nejen geografického, ale i časového. Niketas z Remeše, citovaný Lochmanem, dokonce zahrnuje do tohoto obecenství i anděly a nebeské mocnosti.<sup>212</sup> Vývojem ve středověku se tomuto spojení mezi církví bojující a církví vítěznou (tedy církví zemřelých svatých) začala

<sup>210</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 69

<sup>211</sup> *Krédo*, s. 221

<sup>212</sup> *tamtéž*



připisovat spasitelná moc, proti čemuž se oprávněně postavila reformace svým *solus Christus*, zásadou, která je respektována i v Křesťanských společenstvích. Lochman přesto upozorňuje na to, aby se varianta tradičního výkladu neopouštěla příliš kvapně. Jejím základem není totiž adorace mrtvých, ale společenství všech svatých, jak jsem již naznačoval výše: „Církev je společenstvím nejenom v prostoru, nýbrž i v čase. Existuje ekumena církevních dějin. Uzavíráme-li se, ať už v prostoru nebo v čase, chudneme duchovně i teologicky. Dějinný provincialismus je stejně nebezpečný jako provincialismus zeměpisný.“<sup>213</sup>

V. Vácha tedy klade důraz na živé obecenství v církvi viditelné, v konkrétním společenství. Přináší, inspirován modelem Jiřího Dohnala, 10 zásad nebo znaků obcování svatých. Podklady pro svůj model hledá v Písmu, zvláště v 2. kapitole Skutků, jakkoliv uznává její dobové zabarvení.

#### 14. 1. 1. Vyučování

V Nové smlouvě, překladu Nového zákona Křesťanské misijní společnosti, je zdůrazněno, že prvotní církev zůstávala v učení apoštolů. Vácha ale takzvané vyučování shora rozšiřuje na vyučování *navzájem*. Takový způsob ale při běžných bohoslužbách není možné realizovat (i když praxe Křesťanských sborů, které Vácha zmiňuje, se tomu hodně přibližuje svými „vrstvenými“ nedělními kázáními, kdy se na dané téma vyjádří hned několik sborových autorit). Vácha odmítá, že by se církev měla dělit na „profesionální vykladače a učitele a ostatní,“<sup>214</sup> praxe v KS ovšem ukazuje, že právě kvalitních kazatelů a vykladačů je nedostatek. Mírná nedůvěra k teologickému vzdělávání přinesla své neblahé plody v přístupu některých kazatelů a učitelů, kteří se samovzdělávají a dovzdělávají jen obtížně nebo další vzdělávání s nechutí odmítají. Problémem není ale jen

---

<sup>213</sup> Krédo, s. 222

<sup>214</sup> Věřím! Věříš? Věříme?, s. 70

vysloveně odmítavý postoj, ten ostatně nelze paušalizovat pro případ všech starších a pastorů. Závažnou skutečností je i to, že většině pracovníků v církvi chybí čas pro sebevzdělávání pro množství jiných povinností. Pokud by se vyučování starších a pastorů podařilo prosadit jako integrální součást jejich práce, mohla by se situace podstatně změnit k lepšímu.

Ideálním místem pro praxi vyučování vzájemného je ale tzv. *domácí skupinka*, základní kámen každého sboru KS. Omezený počet lidí ve skupince umožňuje vyjádření každému zúčastněnému. Nejde jen o poučení teologického rázu (zde je potřeba jistého vedení, i když V. Vácha se o něm nezmiňuje), jde především o vydání svědectví, tedy praktický příklad, jak člověka oslovuje Písmo a jaký dopad má biblická pravda v jeho životě.

#### **14. 1. 2. Pospolitost**

V tomto bodě Vácha zdůrazňuje důležitost takzvaně „obyčejného“ bytí pospolu. Křesťané se nemusí scházet jen za účelem společného společných modliteb nebo studia Písma, ale také prostě proto, aby vztahy mezi nimi byly skutečně osobní. Forma „nedělního křesťanství“ je KS cizí.

#### **14. 1. 3. Lámání chleba**

Eucharistie, večeře či památka Páně (Vácha záměrně neupřednostňuje ani jeden termín) je transcendentálním rozměrem obecenství v církvi. Co se týče významu eucharistie, dodnes nelze v Křesťanském společenství nalézt uniformní výklad. Vácha upřednostňuje termíny *připomínka* a *obnova smlouvy* - tedy smlouvy dvojí, jednak smlouvy v Krvi Pána Ježíše, pak také smlouvy mezi jednotlivými údy těla Kristova. Význam lámání chleba vysvětluje tedy jako znamení, že „pouze jako celek tvoříme Církev, ale jako jedinci jsme pouhými drobty.“<sup>215</sup> Vzápětí ale tvrdí, že „není podstatné rozeznávat,

---

<sup>215</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 71

že jde o fyzické či proměněné tělo Kristovo, ale je podstatné vědět, že i při památce Páně jde o čistotu Církve.“<sup>216</sup>

Evangelikální pohled se nejvíce blíží definici *zpřítomnění*, s oporou v biblickém termínu *anamnésis*, použitém v ustanovení večeře Páně (Lukáš i 1. list Korintským. Památka či připomínka se při večeři Páně zjevuje v trojí rovině – jako připomenutí Ježíšovy smrti se živly, které reprezentují Jeho obět, v rovině přítomnosti jde o společenství s Kristem u jednoho stolu a konečně je zde i eschatologický rozměr v předjímání Kristova druhého příchodu a shledání Církve s Ním. Podobně do tří rovin dělí znamení večeře Páně i Lochman.<sup>217</sup> V letniční tradici je také zakotveno, že k památce Páně jsou přizváni všichni znovuzrození napříč denominacemi.<sup>218</sup> Tato praxe platí i pro KS.

#### 14. 1. 4. Společná modlitba

V Křesťanských společenstvích byl tradičně kladen velký důraz na soukromý modlitební život, velkou podporu ale měly vždy i modlitby společné, ať už ve shromáždění, tak formou „modlitebního řetězu“ tj. časově ohraničených individuálních modliteb s jedním hlavním tématem nebo „modlitební stráž.“ V takových modlitbách je zvláště zásadní forma *přímluvy*, která buduje vzájemnou účast u členů společenství. V evangeliu je společným modlitbám připisována zvláštní moc, Vácha klade důraz i na význam společných modliteb pro budování ekumeny, přestože nejsou v současnosti využívány všechny možnosti k takovému typu setkávání: „Je to citelná rána satanovu království, když se křesťané sejdou k modlitbám bez toho, že by hleděli, kdo je z jaké denominace.“<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 72

<sup>217</sup> *Krédó*, s. 228

<sup>218</sup> *Systematická teologie*, s. 577

<sup>219</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 72

#### **14. 1. 5. Zázraky a znamení**

V tomto bodě jde Váchovi především o sdílení duchovních darů, které jsou dány především ke společnému prospěchu církve. Odmítá zjednodušující rovnice, že „tam, kde se ve sboru nedějí zázraky, chybí obecenství.“<sup>220</sup> Předpokládá nicméně, že každý křesťan disponuje nějakým darem, kterým může společenství obohatit. Atmosféra v církvi má povzbuzovat každého, aby se nezdráhal ani o duchovní službu požádat, ani ji sám nabídnout.

#### **14. 1. 6. Sociální síť**

Přestože Vácha označuje biblický model společného vlastnictví, který je popsán u jeruzalémského sboru, za dobově podmíněný a přiznává, že zřejmě vedl k ekonomické krizi, zasazuje se o transparentnost vztahů, aby bylo společenství vždy schopno pomoci členům, kteří se dostanou do ekonomické tísně. nejde však jen o hmotnou podporu – k dobrému společenství patří i vzájemná ochota k praktické pomoci. Na počátku všeho je však především zájem o druhé (Žd 10, 24).

#### **14. 1. 7. Společná chvála**

Chvály či uctívání (z anglického praise and worship) jsou typicky evangelikálním označením pro hudební doprovod bohoslužeb, modlitebních setkání nebo domácích skupinek. Není náhodou, že hudební složka tvoří zásadní faktor ve zbožnosti letničních církví. Hudební (ale například i taneční a choreografické) vyjádření umožňuje velkou svobodu osobního projevu, pro mnohé (zvláště mladší) členy tradičních církví představuje přitažlivou alternativu ke starším liturgickým formám bohoslužeb. V Křesťanském společenství je, díky systému domácích skupinek, ve kterých jsou „chvály“ důležitou částí, velké procento hudebních samouků, z nichž někteří se postupem času propracovali na poloprofesionální úroveň. V prostředí Křesťanských společenství vznikly od druhé poloviny 80. let

---

<sup>220</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 73

desítky, ne-li přímo stovky, chvalozpěvů, z nichž velká část přešla do zpěvníků ostatních denominací, často i těch, které mají s charismatickým hnutím pramálo společného. Tento fenomén by si zasluhoval samostatnou studii, nazývá-li však Lloyd Pietersen charismatické hnutí „emocionálním náboženstvím“<sup>221</sup>, může to z velké míry být díky živelným bohoslužbám a jejich adekvátně živé hudební složce.

V. Vácha upozorňuje na starozákonní tradici chrámových zpěváků a hudebníků, kteří se věnovali uctívání hudbou stále. Protože Církev je také chrámem, „ve chvalách opět Bůh nějak zvláště jedná s církví i s jednotlivci.“<sup>222</sup>

#### **14. 1. 8. Zvěstování**

Sdílení zkušenosti s Kristem patřilo od počátku církve k základním aktivitám, dělo se tak slovem i skutkem a zvěst se šířila navzdory těžkostem a pronásledováním. Zvěstování tedy také není rezervováno jen pro vyškolené, jeho druhá polovina je i péče o ty, kterým bylo zvěstováno a to se děje přirozeným životem církve. I to souvisí s článkem o Duchu svatém, jak zdůrazňují letničtí: „věřící mohli vystupovat s hlásáním Království, protože vládnoucí Kristus sestoupil na ně všechny svým Duchem.“<sup>223</sup>

#### **14. 1. 9. Povzbuzování a napomínání**

Podle V. Váchy je Církev bohem zřízena tak, aby její jednotlivé části byli navzájem oporou ve světě, který „ve zlém leží“, k tomu má sloužit i napomínání, které by vždy mělo být projevem „zájmu a lásky k napomínanému.“<sup>224</sup>

---

<sup>221</sup> PIETERSEN, L. The Mark Of The Spirit (A Charismatic Critique Of The Toronto Blessing). Carlisle: Paternoster Press, 1998. s. 28

<sup>222</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 74

<sup>223</sup> *Systematická teologie*, s. 585

<sup>224</sup> *Věřím! Věříš? Věříme!*, s. 75

#### 14. 1. 10. Vyznávání hříchů

Od počátků je v KS důraz na tzv. „chození ve světle“, tj. vzájemnou vykazatelnost skutků. Úskalí této vnitrocírkevní morálky jsem už naznačoval v kapitole o Církvi jako rodině, ve snaze o věrnost Písmu se KS snaží dostat modelu církve, ve které nejsou problémy skrývány. Poslední léta s množícími se manželskými krizemi nejen u řadových členů, ale také ve vedení, ukázala, že je vskutku delikátním úkolem tento vysoký standart církevní kázně udržet. Vácha zastává názor, že obecnství buduje plná vydanost a ovzduší důvěry, kde „se nebojím vyznat svůj hřích,“<sup>225</sup> jeho komentář však byl psán v době, kdy hlavní vlna rodinných krizí ještě nepropukla, důraz na sborovou kázeň zvláště co se týče interpersonálních vztahů (rodinných, ale i předmanželských) se poté ještě zvýšil.

---

<sup>225</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 76

## 15. „Hříchů odpuštění“

### 15. 1. Hřích v Krédu a zvěstování

V Apoštolském vyznání to ještě nemůžeme plně postřehnout, ale tento bod jasně míří ke křestní události, jak můžeme číst v Nicaenu – „vyznávám jeden křest na odpuštění hříchů.“ Stará církev měla tyto dvě události neoddělitelně spjaty. Otázka hřichu jako takového je, zvláště v dnešní době, zdrojem řady nedorozumění, i slovo odpuštění, vzbuzuje rozporuplné reakce. Jak píše Lochman, společnost často dospívá k názoru, že „zdůrazňování všudypřítomnosti zla ve světě lidí člověka zbavuje odvahy pokoušet se o radikální změnu světa,“<sup>226</sup> stejně tak odpuštění vede ke „kvapnému smířování s poměry, s nimiž není možno se smířit.“<sup>227</sup> Přesto je téma hřichu a odpuštění důležitou součástí evangelijní zvěsti a každé společnosti, které v obavách z nepochopení a kontroverze toto téma opouští, činí tak jen ke své škodě. Hřích totiž, jak evangelikálové věří, není vymezen jen pocity nebo filozofií, ale Božím zákonem, touhou a vůlí, kterou můžeme zjišťovat skrze Písmo.<sup>228</sup> Popsat hřích je již obtížnější, neexistuje totiž sám o sobě, ale je definován tím, k čemu se připojuje.

### 15. 2. Hřích - význam pojmu

Váhou citovaná tradiční charakteristika hřichu na základě Písma (ono „minutí cíle“) je napříč dějinami stále dostatečně přesná – hřích je odvozen od faktu, že lidský život má správný cíl v rámci dobrého Božího plánu a hřích nás dezorientuje, zbavuje směru, po kterém bychom měli k cíli dorazit. Jako další, rozšiřující významy hřichu Vácha uvádí *vzpouru a svévoli*, obojí vázané na vědomé opuštění Boží cesty a vydání se nesprávným směrem. Konečně také zmiňuje modlitbu Páně, kde

---

<sup>226</sup> *Krédo*, s. 234

<sup>227</sup> *tamtéž*

<sup>228</sup> *Systematická teologie*, s. 285

přesnějším zněním je „odpusť nám naše dluhy,“<sup>229</sup> hřích je tedy naším deficitem vůči Bohu, který musí být vyrovnán. Horton kromě výrazu *hamartia*, který se v novém zákoně vztahuje jak na hříchy konkrétní, tak na hřích jako sílu, zmiňuje ještě pojem *adikia*, který by se dal otrocky přeložit jako „nespravedlivost,“ která zahrnuje jak pouhá pochybení, tak závažná porušení zákona. Zajímavé je, že pád člověka, stejně jako Jidášova ztráta apoštolátu, jsou vyjádřeny úplně jiným termínem a sice *parabasis*, které se překládá jako „překročení“ nebo „přestupek.“ *Asebeia* („bezbožnost“) oproti tomu vychází z kořene *sebesthai*, *sebomai*, které se vakuují jako „mít v úctě“ nebo „uctívat“ a ukazuje na duchovní ignoranci, necitlivost, která vede k hříchu závažnému, s následkem těžkého trestu.<sup>230</sup> Psychologická charakteristika hříchu se zdá jako velmi přesná: „Myšlenka hříchu jako porušení zákona, resp. poruchy, stojí v příkrém kontrastu k osobnímu Bohu, jenž svým slovem uvedl v bytí uspořádaný a dobrý svět. Již sám pojem osobnosti (ať lidské či božské) vyžaduje řád, jeho nepřítomnost zavdává důvod pro použití běžného odborného výrazu 'porucha osobnosti.'“<sup>231</sup>

### 15. 3. „Historie“ hříchu

Vácha označuje za kořen všeho hříchu lidskou pýchu a sobectví. Skrze tyto slabosti dle něj zaútočil satan v ráji a dodnes je nejsilnější zbraní, neboť „v pýše je člověk přesvědčen, že si vystačí bez Boha.“<sup>232</sup> hřích se Boha týká, i když je namířen proti druhému člověku, protože je především popřením Boží normativní autority. Adamův hřích tak ovlivnil budoucnost celého lidstva, protože jeho rozhodnutí u stromu poznání ovlivnilo další běh věcí, Vácha tedy uznává za KS pojem dědičného hříchu, protože kdyby neexistoval, nevybízelo by nás

<sup>229</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 77

<sup>230</sup> *Systematická teologie*, s. 287

<sup>231</sup> tamtéž

<sup>232</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 78



Písmo, abychom se narodili znovu, z Ducha svatého a dali souhlas k novému začátku: „Jsme hříšníky ne proto, že bychom dělali hříchy, ale je tomu právě naopak: hříchy děláme proto, že jsme hříšníky. Jsme zkaženi ve své podstatě, nikoli pouze v jednotlivých činech.“<sup>233</sup> právě z tohoto důvodu nestačí jen přestat hřešit a snažit se konat dobro (jakkoli je i toto nemožné), ale řešit problém u jeho kořene, tj. u člověka samotného. Tím Vácha reaguje na pelagiánství - nestačí jen poznání Boživůle a příklad v Ježíši Kristu, je potřeba kříže, protože hřích nelez jen promlčet nebo napravit adekvátním počtem skutků dobrých. Podstatné pro pravé odpuštění je „uvěřit v Krista tak, jak o Ném mluví Písmo: jako v Božího Syna, který byl ukřižován za nás a byl vzkříšen z mrtvých.“<sup>234</sup> jedině tak se realita vykoupení, které se skutečně událo ať to uznáváme, či ne, odrazí i v naší individuální životní cestě. Reformátoři viděli vždy odpuštění hříchů jako osvobozující založení křesťanství mimo nás, umožnění svobody od zásluh, výkonů a snah o sebeospravedlnění, svobody od sebe sama. Odpuštění hříchů se jim stalo, na rozdíl od pokřivené a často depresivní praxe pokání ve středověku, zdrojem radosti, jejíž obraz podávají evangelia.<sup>235</sup>

#### 15. 4. Pokání

Proces pokání, který je jedinou cestou k odpuštění hříchů, Vácha rozděluje na čtyři fáze - *poznání* hříšnosti, *uznání* jeho závažnosti a důsledků, *vyznání* hříchu a nakonec i jeho *opuštění*. Praxe ve staré církvi byla na současné poměry neuvěřitelně přísná, hřích byl nahlížen vždy jako zlo, které škodí všem křesťanům. Zpočátku byl návrat do církve po selhání téměř nemožný. Po odpadnutí bývala nabízena jen možnost

---

<sup>233</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 79

<sup>234</sup> *tamtéž*, s. 83

<sup>235</sup> *Krédo*, s. 240

smíření těsně před smrtí.<sup>236</sup> V živé praxi byla pochopitelně zpověď veřejná, před celým společenstvím.

Všechny jmenované složky v procesu vidí Vácha jako stejně důležité, neupřednostňuje ale ani žádnou formu pokání. Veřejné vyznávání hříchů je v současnosti v prostředí Křesťanského společenství velmi vzácné, upřednostněná je forma vyznávání „jeden druhému“, realizovaná především v domácích skupinkách, kde lze dosáhnout autentického prostředí vzájemné důvěry. Více než o formu jde o výsledek, který je dán především volným rozhodnutím hřích opustit a již se k němu nevracet a to přesto, že bychom byli lháři, kdybychom tvrdili, že již nehřešíme (1. J 1, 10).

Výsledkem pokání pak má být především *pokoj s Bohem*, tedy konec závažného duchovního konfliktu, který hřích ve vztahu s Bohem způsobuje. Jde také o ztotožnění se s pohledem Božím, který na naše hříchy už nemá potřebu vzpomínat (Iz 43, 25).

---

<sup>236</sup> *Pravoslávne dogmatické bohoslovie 2, s. 70*

## 16. „Těla z mrtvých vzkříšení“

### 16. 1. Význam smrti a vzkříšení

Krédo se nedotýká jen věcí minulých a věcí týkajících se přítomnosti – jeho podstatná část je věnovaná budoucnosti. a právě víra ve věci budoucí, již není možné podpořit historickým bádáním ani zkušeností: „Věci budoucí si nedovedeme dost dobře představit, protože se ještě nestaly, a ani Písmo nám v těchto věcech neposkytuje zrovna přehršel podrobností.“<sup>237</sup> Přesto je vyznání vzkříšení mrtvých základem křesťanského učení a smyslu lidského bytí a o věčnosti.

Přestože se o smrti vžilo rčení jako o jediné lidské jistotě, Vácha připomíná, že podle Písma je vlastně něčím, co správný řád světa narušuje, je nazývána nepřitelem (1. Ko 15, 26), tedy něčím, co pro člověka vlastně přirozené není.

„Zmrtvýchvstáním Christa se nevyhnutelnost vzkříšení stala úplně přirozenou a logickou. Zmrtvýchvstalý Christos znamenal pro lidské bytí počátek vzkříšení,“<sup>238</sup> připomínají pravoslavní. Život a smrt v optice Písma dostávají posunuté významy oproti tomu, jak je máme často tendenci běžně vnímat, zdůrazňuje Vácha: „Je zřejmé, že život je něco víc, než jen nepřítomnost fyzické smrti, ba dokonce, že fyzická smrt nemá na život žádný vliv. A tak platí, že člověk život buď má, nebo nemá. Život mají ti, kdo věří v Krista, jejichž jména jsou zapsána v knize života.“<sup>239</sup> Ježíšova slova „kdo věří ve mně, i kdyby zemřel, bude žít“ (J 11, 25), jsou pochopitelná jen z Božího pohledu na smrt, Vácha dokonce tvrdí, že jde o „duchovní mocnost, která vlastní ty, kdo neemigrovali z jejího království do Království Božího.“<sup>240</sup>

<sup>237</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 87

<sup>238</sup> *Pravoslávne dogmatické bohoslovie 2*, s. 209

<sup>239</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 88

<sup>240</sup> tamtéž

## 16. 2. Vzkříšení těla, ne nesmrtelná duše

Zvěst o vzkříšení těla musela budit ve starověkém světě kontroverzi, možná ještě větší, nežli dnes. Platónova myšlenka, že duše nemůže být mrtvá, stejně jako sníh nemůže být horký a oheň studený, byla filozofickou obranou proti strachu ze smrti. Oproti ní formulace Kréda mohla vypadat jako znak primitivního, ne-li přímo barbarského způsobu myšlení.<sup>241</sup> podstatným rozdílem se ale ukazuje víra ve vzkříšení na Kristu, který „není nesmrtelný, nýbrž zcela nesamozřejmě ukřižovaný a vzkříšený.“<sup>242</sup> Zde jde skutečně o ojedinělý jev v dějinách tohoto světa.<sup>243</sup> Je pravdou, že Církev sama na dlouhou dobu ustoupila řeckému myšlení učením o nesmrtelnosti duše. Způsobilo to ale řadu problémů, předně se pozapomnělo na biblickou pravdu, že tělo není „něčím negativním, čeho je třeba se zbavit. Pouze je potřeba je proměnit.“<sup>244</sup> Jak jsem rozebíral v kapitole o Kristově vzkříšení, Vácha za Křesťanské společenství bere informace o stavu Kristova proměněného těla jako určitá vodítka pro představu o tom, jaké tělo ponесou po vzkříšení mrtvých i křesťané (Vácha ještě připojuje, že toto tělo ponесou i ti, co budou „vytrženi“ ještě za života). Detaily už je ale obtížnější vysvětlovat. Zdá se, že Kristus měl na těle viditelné rány (J 20, 25-27), ale nebolely ho, doslovný výklad Mt 18, 8-9 zase může vést k teorii, že do nebe lze vejít bez nohy, bez ruky či oka. Jako podstatné Vácha zdůrazňuje, že podle Zj 21, 4 nebude místo pro bolest, ani pláč.<sup>245</sup>

Jist je však, že eschatologická naděje zahrnuje i tělesnost, což je víra, která je i v Křesťanských společenství stále živá. Jinak řečeno: „Tajemným slovem vzkříšení křesťané míní: smrt není žádný argument proti životu.“<sup>246</sup> Tuto zvěst by

---

<sup>241</sup> Krédo, s. 249

<sup>242</sup> tamtéž, s. 250

<sup>243</sup> *Pravoslávne dogmatické bohoslovie 2*, s. 209

<sup>244</sup> *Věřím! Věříš? Věříme?*, s. 89

<sup>245</sup> tamtéž, s. 90

<sup>246</sup> Krédo, s. 261

křesťanství, letniční kruhy nevyjímaje, mělo aktualizovat v současném světě. Lochman vidí ve vzkříšení evangelijní opozici vůči světu, ve kterém je smrt mnohem viditelnější, než naděje: „Vzkříšení je Boží alternativa ke všem ničivým tendencím ve světě. Kdo věří ve vzkříšení, nebude jim už slepě či líně ustupovat. (...) Naděje ve vzkříšení se chce osvědčovat v našich postojích a vztazích.“<sup>247</sup>

---

<sup>247</sup> *Krédo*, s. 260

## 17. „Život věčný“

### 17. 1. Zóé jako život v pravé podobě

Krédo ukazuje směrem k budoucímu věku, proto i jeho poslední článek míří do věčnosti. Neznamená, že pozemský život je méněcenný, ale termín zóé, pro tuto situaci v Novém zákoně použitý, označuje „život v pravém, duchovním, smyslu.“<sup>248</sup> Vácha ilustruje rozdíl mezi *bios* a zóé na známé reklamě na cigarety, jejíž slogan zněl „lehce si užívám“: „Život *bios* člověk skutečně užívá, to znamená, že ho má každý den o kousek méně, (...) oproti tomu život zóé můžeme skutečně žít a na každý den zažívat nové zkušenosti s Bohem, protože za tímto životem budeme tyto zkušenosti prožívat stále a naplno, neboť pak uvidíme Boha tváří v tvář.“<sup>249</sup> Jak přiznávají i pravoslavní, není lehké říci cokoli bližšího o stavu věčného života, ani o stavu věčného ztracení.<sup>250</sup> Lochman zdůrazňuje význam „Božího odpočinutí,“<sup>251</sup> ne nicnedělání, ale věčnosti plné pokoje, který převyšuje naše pomyšlení (Fp 4, 7), akcentuje i symboliku světla, ve kterém náhle nahlédneme i smysl někdy zamotané cesty našeho žití pozemského.<sup>252</sup> Ze 13. kapitoly 1. listu Korintským ale vyzdvihuje jednu zásadní kvalitu, o které je řečeno, že nepomine nikdy – lásku.<sup>253</sup> Jakkoli se věčného života se vymyká popisům a ani Váchův rozbor se do hlubších teorií nepouští, jsem si jist, že tato definice by v KS byla přijata jednomyslně.

### 17. 2. Jistota ve víře, víra v jistotu

V Křesťanských společenstvích se kladl vždy důraz na tzv. „jistotu spasení,“ otázka po této jistotě často vyváděla z míry křesťany z jiných než letničních denominací. Námitkou

---

<sup>248</sup> Krédo, s. 264

<sup>249</sup> Věřím! Věříš? Věříme?, s. 93

<sup>250</sup> Pravoslávne dogmatické bohoslovie 2, s. 216

<sup>251</sup> Krédo, s. 267

<sup>252</sup> tamtéž, s. 268

<sup>253</sup> tamtéž, s. 272

proti ní bylo, že taková šokující jistota hraničí s duchovní pýchou. Snad tomu i v některých případech být mohlo (mnohokrát byla tato otázka kladena s provokativním zabarvením), v KS však vždy toto vyznání znamenalo především míru spoléhání na zaslíbení zakotvená v Písmu, jak Vácha píše „pochybovat o svém spasení vlastně znamená pochybovat o Boží pravdomluvnosti a čestnosti.“<sup>254</sup> Protože opora pro tuto jistotu nevychází a nikdy by vycházet neměla z církevní příslušnosti nebo snad dokonce vlastních zásluh, je toto téma aktuální i pro dnešek.

---

<sup>254</sup> Věřím! Věříš? Věříme?, s. 94

## 18. Závěr

Apoštolské vyznání, jediné krédo staré církve, ke kterému se mladá evangelikální charizmaticky orientovaná církev Křesťanská společenství hlásí, nabízí ve své surové podobě hned několik cest k výkladu. Analýzou komentáře k Apostliku od Vladimíra Váchy, autora z řad společenství, průzkumem v řadách členstva Křesťanských společenství i komparací s tezemi jiných tradic jsem zjišťoval směr, kterým se ubírá současná věrouka církve. Po 16 letech existence totiž neexistuje publikace odpovídající např. Základům víry CČSH. Srovnání Váchova komentáře s dotazníkovým výzkumem prokázalo ve většině otázek shodu, shoda se však týkala i prázdných míst ve věrouce. Přestože Váchova publikace je záslužným počinem v problematice věrouky, jde pouze o začátek. Zevrubnější teologickou prací by si zasloužila oblast christologie, vyrovnanější a odbornější komentář potřebuje otázka mariologie, není dostatek vyjádření k otázkám kolem stvoření. Za velmi důležitou však považuji oblast pneumatologie, která by orientaci Křesťanských společenství mohla definovat velmi dobře - i zde však je stále co dohánět. Na malém prostoru této diplomové práce se nemohlo podařit všechna „bílá místa“ zaplnit, snažil jsem se ale naznačovat vždy několik možných cest výkladu. Teprve na nich by autority Křesťanských společenství mohly založit plnohodnotná stanoviska k daným problémům. Snad je tato práce malým vkladem k úsilí o definování teologických cest Křesťanského společenství a malou protihodnotou k fenoménu „terapeutického křesťanství,“ které představuje nebezpečí pro každou dynamicky se rozvíjející církev. Chci se zasadit o to, aby se i tato církev, které jsem byl součástí více než 10 let a ke které mám stále silný vztah, začala budovat solidnější teologickou bázi, nutnou jak pro sebedefinování, tak pro vymezení svých specifíků v ekumenickém kontextu. Věřím, že tzv. terapeutická rovina církve, která se



stará o aspekty života ve víře i života praktického, interpersonálních vztahů apod. si neodporuje s rovinou teologickou a doktrinní. Cítím ale velkou nutnost podpořit právě věroučnou bázi církve. Doufám, že v církvi již zmizela dlouholetá nedůvěra v teologické vzdělávání a že se podaří začít kvalitní a systematickou práci. Po tolika letech existence Křesťanských společenství už je na čase.

## 19. Resumé

Křesťanská společenství (Christian Fellowship) is an integral part of the Czech pentecostal movement, or more precisely of its charismatic part for almost 17 years. Founded shortly after the fall of communism by Dan Drápal, formerly vicar of the Evangelical church of Czech Brethren, Christian fellowship wasn't originally meant to become a church. Drápal started his ministry in a small congregation in 1977 in Prague as a liberal oriented Christian, but after two years he was born again and than baptized in Holy Spirit.<sup>255</sup> The congregation experienced an incredibly quick growth through the late 80s, which first led to problems with the communist Secret police and than to discussions with the Evangelical church of Czech Brethren itself concerning different ways of understanding. The separation came later, in 1990.

Christian Fellowship was eventually divided due to more growth to subcongregations in Prague and begun to found new congregations in Czechoslovakia.

After almost 16 years and many publishing activities of Christian Fellowship and its related Christian Mission Society (KMS) there is still lack of official dogmatics. A book by Vladimír Vácha, published in 1999, is the first guide to Christian Fellowship's beliefs, as it comments on the Apostolic Creed, the only traditional Credo that is officially confessed by the church. With the help of my own research I used this commentary as a raw basis of my study. The main goal was to find out which direction in the pentecostal movement the church takes. I realized there are several issues that need to be focused on - some aspects christology, mariology and the problematics of evolutionist theories vs. creationism, pneumatology, may be the first ones, but almost every part of

---

<sup>255</sup> DRÁPAL, D. *Will We Survive Western Missionaries?*. Praha: Ampelos 1997, s. 13

Apostolic creed commentary has a blank point, a space where more specifics of the church can be shown. I hope this short study will encourage the authorities to improve the situation. First steps were made, but members of the church and also other churches in ecumenical process would use more works on Christian Fellowships dogmatics.

## Použitá literatura

- BELEJKANIČ, I. *Pravoslávne dogmatické bohoslovie 1*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 1995.
- BELEJKANIČ, I. *Pravoslávne dogmatické bohoslovie II*. Prešov: Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 1996.
- CUSTANCE, A. *Without Form And Void: Study of the Meaning of Genesis 1:2*, Brockville: Doorway Publications 1970.
- DITTRICH, T. *Základy křesťanského života*. Praha: Křesťanské společenství, 1997.
- DOHNAL, J. *Příručka pro vedoucí skupinek*. Praha : Logos, 1992.
- DRÁPAL, D. *Will We Survive Western Missionaries?*. Praha: Ampelos 1997.
- DRÁPAL, D. *Krutý Bůh?*. Praha: Sborový život, 1992.
- DRÁPAL, D.: *Hledání a jistota*, Praha, Křesťanská misijní společnost, 1992
- HORTON, S. M. a kolektiv *Systematická teologie*. Albrechtice: Křesťanský život, 2001.
- KLESNIL, M., HEJZLAROVÁ, J., ČIHÁK, P., ONDRÁČEK, L.: *Roztáhněte síť*. Praha : Křesťanská misijní společnost Život víry, 1992.
- LAURENTIN, R. *Pojednání o Panně Marii*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- LOCHMAN, J. M. *Krédo*. Praha : Kalich, 1996.
- PIETERSEN, L. *The Mark Of The Spirit (A Charismatic Critique Of The Toronto Blessing)*. Carlisle: Paternoster Press, 1998.
- POSPÍŠIL, C. V.: *Dar Otce i Syna - základy systematické pneumatologie*. Olomouc: Matice cyrilometodějská s. r. o., 1999.
- POSPÍŠIL, C.V. *Ježíš Kristus, Pán a Spasitel*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2006.

SHAW, M. *Deset významných idejí církevních dějin - kořeny evangelikální tradice*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.

QUEBEDEAUX, R. *The New Charismatics*. New York: Doubleday and Company, Inc.

VÁCHA, V. : *Věřím. Věříš? Věříme?* Praha : Ampelos, 1999.

