

Církev jako „Kristovo tělo“?

Petr Macek

Abstract: The Church as the Body of Christ?

This study explores the relationship between Christology and ecclesiology by examining the various meanings of the term body of Christ. It focuses primarily on the metaphor's usage in the New Testament epistles, where it serves as a key image for understanding the nature and identity of the Church. The paper offers a historical overview of its interpretation and pays particular attention to recent reflections by Protestant theologians on what this metaphor implies about the way in which the community of faith represents the risen Lord in the world.

Keywords: Body; Christ; Eucharist; metaphor; community

DOI: 10.14712/27880796.2025.2

Úvodem

Co dnes s církví? Křesťanství je v širší společnosti tolerováno a ke „křesťanským hodnotám“ se v napětích pluralitního světa hlásí v současnosti kdekdo, ale jak je to s církví? Neplatí posměšný bonmot, že „Ježíš Nazaretský ohlašoval příchod Božího království a místo toho přišla církev“? Jaký je vztah mezi christologií a ekleziologií, mezi Ježíšem Kristem a komunitou víry, která se k němu hlásí? Chci se tímto tématem zabývat na pozadí označení církve, v němž je tento vztah nejvíc na zřeteli, totiž – „Kristovo tělo“. Nejprve připomenu, co všechno je v křesťanské tradici takto označováno, jaký byl historický vývoj chápání biblických výpovědí, v nichž je touto metaforou označena raně křesťanská komunita víry, a připomenu některé nedávné rozpravy či polemiky protestantských teologů, které se zabývají otázkou, jak těmto výpovědím rozumět na pozadí biblické zvěsti.

Různé významy „Kristova těla“

Metafora $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ, „tělo Kristovo“, se objevuje na řadě míst v Pavlových listech, takže původním autorem tohoto označení církve je nejspíš sám apoštol. Odkazy ke Kristovu „tělu“ se v Novém zákoně netýkají ovšem

jen církve. „Tělo Kristovo“ má v křesťanství od počátku několik rozdílných významů. Na prvním místě je to pochopitelně odkaz k člověku Ježíši Nazaretskému, k jeho příběhu a specificky pak k jeho tělu, jež bylo vystaveno různým útrapám, nakonec přímo trýzněno, ukřižováno a podle novozákonního svědectví při jeho zmrtvýchvstání proměněno. Křesťané věřili, že *jejich* těla budou při vzkříšení z mrtvých podobně proměněna.¹

V nejranějších novozákonních pramenech je tímto termínem označen také křesťanský bohoslužebný pokrm. V tom znění, v němž se požehnání, které Ježíš pronesl nad chlebem a vínem při poslední večeři, dochovalo, jsou sdílený chléb a víno popisovány jako jeho „tělo a krev“.² V Prvním listu Korintským to Pavel předkládá jako tradiční formuli: „Toto jest mé tělo, které se za vás vydává...“³ Od té doby křesťané označují chléb požehnaný a rozdělený při Večeři Páně jako „tělo Kristovo“.

Konečně, jak jsem už uvedl, v Pavlových listech i v další s jeho jménem spojované korespondenci, dochované v Novém zákoně, se zdá, že „tělo Kristovo“ označuje komunitu víry, a to v její celostnosti: „Vy jste tělo Kristovo, a každý z vás je jedním z jeho údů“.⁴ Tato dvě poslední použití výrazu tělo Kristovo začala být brzy spojována. Ti, kdo přijímali „Kristovo tělo“ v eucharistii, tvořili „Kristovo tělo“ v podobě křesťanského společenství.

V 11. století se rozvinula debata i o vztahu mezi Kristovým tělem v požehnaném chlebu a jeho tělem, které vstalo z mrtvých, a pozdější středověcí teologové nabízeli sofistickovaná vysvětlení, jak může být tělo vzkříšeného Krista zároveň přítomné v požehnaném chlebu. Ta vysvětlení byla nakonec shromážděna pod zastřešujícím termínem „přepodstatnění“, změna podstaty toho, co je při večeři Páně konzumováno. Spojitost s Kristovým tělem v podobě komunity víry byla naopak trochu oslabena. Nicméně, už škola sv. Viktora z 12. století učila, že eucharistie se skládá ze tří částí: 1) *sacramentum tantum* (pouhý symbol), jímž je přijímaný chléb, 2) *res et sacramentum* (to, co je chlebem symbolizováno, a symbol sám), tj. tělo Kristovo, a konečně 3) *res tantum* (to, co je eucharistií symbolizováno a skrze ni nabývá na účinnosti), tj. křesťanské společenství víry a lásky. Účelem obřadu i „reálné přítomnosti“ Krista v živlech chleba a vína bylo podle této školy zmocnění komunity víry

1 1K 15,20–23. Viz též Apoštolské vyznání víry.

2 Mt 26,26–29; Mk 14,22–25; L 22,19.

3 1K 11,23–26.

4 1K 12,27; srov. Ř 12,5.

k takovému životu, jaký Ježíš učil i praktikoval.⁵ Vyústěním středověkého přesvědčení o přítomnosti Kristova vzkříšeného těla v požehnaném chlebu byla oslava této přítomnosti v podobě svátku *Corpus Christi*. Objevil se už ve 13. století a velkou popularitu získal ve 14. století. Některé tradice slaví tento svátek – Boží tělo – dodnes.

V 16. století se protestanti v otázce přítomnosti Kristova vzkříšeného těla v eucharistii nedokázali shodnout. Luther na jeho přítomnosti trval, švýcarští reformátoři myšlenku, že Kristovo vzkříšené tělo může být *eo ipso* přítomné v eucharistii, vesměs odmítali. Všichni reformátoři ovšem nadále odkazovali ke křesťanskému společenství jako Kristovu tělu. Tomuto významu se tu chci věnovat, ač budu samozřejmě přihlížet i k těm druhým dvěma.

Církev jako Kristovo tělo

Základní význam má především Pavlova rozprava z Prvního listu Korintským 12, která se zabývá dary Ducha jako manifestacemi Boží moci a přítomnosti v životě a bohoslužbě křesťanské komunity v řeckém Korintu. Jak to charakterizoval švýcarský novozákoník Markus Barth, z jehož studie „Kapitola o církvi – Tělo Kristovo“ z roku 1958 vycházím, celá tato kapitola představuje jakousi „*Magnu Chartu* rozmanitosti v jednotě a jednoty v rozmanitosti“.⁶

Interpretace charakteristiky církve jako „Kristova těla“ prošly v dějinách novozákonní biblistiky pozoruhodným vývojem. Většinový konsensus vycházel až do roku 1880 z předpokladu, že život korintského sboru byl pro autentickou prvotní církev, která se odpoutala od židovského modelu Božího lidu, typický a reprezentativní. Předpokládalo se, že církev je především korporací, která roste a rozvíjí se ve větší či menší věrnosti Duchu, který ji inspiroval a její příslušníky sjednotil. Na teologicky „vysokocírkevní“ (*high church*) koncepcie listů Efezským a Koloským, kde je Kristus označen „hlavou“ církve, ne jejím životodárným zdrojem, a této hlavě jsou spolu s církví podřízeny kosmické síly a celé univerzum, se pohlíželo jako na produkt poměrně pozdní post-pavlovské reflexe.

Po roce 1880 se objevují rozmanité postuláty, které chtějí fenomén církve vykládat z jiných než biblických zdrojů. Mluví se o tvůrčí potenci náboženské

5 Srov. Gary Macy, *The Body of Christ*, in: *The Encyclopedia of Christian Civilization*, vol. 1, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, 285n, doi: 10.1002/9780470670606.wbecc0167.

6 Markus Barth, *A Chapter on the Church – The Body of Christ: Interpretation of I Corinthians*, *Interpretation* 12 (1958/2), 131–156, 131, doi: 10.1177/00209643580120.

zkušenosti, o rozhodujícím vlivu řecké literatury, kultury a kultu nebo o jakési církevní modifikaci obecných zákonitostí společenského vývoje. Klíčem k tajemství církve se zdála být skupinová dynamika těch, kdo těmito vlivy procházeli.

Od počátku dvacátých let minulého století se však objevily studie, které ukázaly pozoruhodný, nový pohled. Na zřeteli je úzký vztah mezi učením Ježíše a rabínským učením, mezi některými rysy novozákonní christologie a eschatologickým očekáváním z doby mezi Starým a Novým zákonem, mezi Mesiášem a lidem posledního času, mezi Izraelem a církví.

Tyto studie přinesly adekvátnější hodnocení a představení raně-církevních dějin. Církev už není jen přijímána jako instituce, která má svůj zdroj v Ježíši Kristu, ale je tak i oslavována: Je vnímána jako Bohem stvořená jednota, jako eschatologické znamení i nástroj Boží vlády, a proto i jako důležitá část samotného *kréda*: První list Korintským tak ztratil své dříve dominantní postavení. Pouze dva elementy z apoštolova vzkazu Korintňanům nadále poutají soustředěnou pozornost. Je to jednak právě termín „tělo Kristovo“ jako označení církve (jednoznačně v 1K 12,27;⁷ podle některých i ve verších 12 a 13 téže kapitoly⁸), a jednak služba svátostmi jako nutný a účinný prostředek inkorporace do Kristova těla.

Pavlovská korespondence církvím užívá výraz „tělo“ pro církev a „údy“ pro křesťany.⁹ Původ a význam této terminologie byl vysvětlován různě. Někdo hledal její původ v Ezopových populárně-filozofických bajkách či orfických a gnostických spekulacích o „pračlověku“ (*anthrôpos*), poukazovalo se na to, že představa určité pospolitosti jako „těla“ byla v někdejší politické rétorice v oblasti Středomoří běžná (Cicero, Seneca, Plútarchos).¹⁰

My se přidržíme výkladové tradice, podle níž je termín „Kristovo tělo“ jakousi zkratkou či reflexí starozákonního, apokalyptického a snad už i rabínského pojetí „korporátní“ či „reprezentativní“ osobnosti. Toto pojetí se hodí při výkladu těch novozákonních pasáží, které užívají výrazů Adam, Abraham,

7 „Vy jste tělo Kristovo, a každý z vás je jedním z jeho údů.“

8 „Neboť my všichni, ať Židé či Řekové, ať otroci či svobodní, byli jsme jedním Duchem pokřtěni v jedno tělo a všichni jsme byli napojeni týmž Duchem. Tělo není jeden úd, nýbrž mnoho údů.“

9 Vedle 1K 12 ještě v Ř 12,4n; 1K 6,15; 10,17; 11,29; Ko 1,18.24; 2,19; Ef 1,23; 4,4.12.16; 5,23.30.

10 Srov. shrnutí v John A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology*, London: SCM Press, 1952, 55nn; Ernest Best, *One Body in Christ: A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul*, London: SPCK, 1955, 83nn.

Mojžíš, Boží syn, případně „starý“ a „nový člověk“. Každý takový jedinec je zástupcem mnohých a je k tomu ustanoven samotným Bohem. Jen takový pohled je s to vysvětlit poslání Izajášova „trpícího služebníka“ (Iz 40–55). Pokud by za ním nestál Bůh, byl by jak uprostřed vlastního lidu, tak i v širším okolí bezmocný. Skutečnost a tajemství Boha jako toho, kdo stojí za takto vyvoleným zástupcem nebo kdo působí skrze něj, tu má rozhodující význam.

Jednota těla při mnohosti jeho údů, o níž mluví Pavel v 1K 12, nemusí vsutku reflektovat a vyjadřovat nic jiného než vztah mezi „jedním“ a „mnohým“ ve Starém zákoně a v židovské literatuře. Výhoda výkladu Pavlova výrazu „Kristovo tělo“ tímto způsobem je zřejmá. Ježíš Kristus je chápán a zvěstován jako Nový člověk nebo Nový Adam, který i při své jedinečnosti reprezentuje mnohé. Markus Barth upozorňuje, že Pavel užívá tuto terminologii jen v listech, v nichž také zakládá svůj argument o protikladnosti prvního a posledního Adama, „starého“ a „nového“ člověka.

Tento model může být v interpretacích samozřejmě nadužíván. Jedním možným velkým nebezpečím je, že terminologie *hlava – tělo – údy* bude chápána jako úplné *ztotožnění* církve a Krista. Jestliže „celý Kristus“, reprezentativní Kristus, znamená „Kristus a jeho lid“, jestliže se odvážíme pomyslet, že Kristus zastupuje církev přinejmenším právě tak, jako Jákob pospolitost Izraele, nemáme ještě důvod formulovat to obráceně a učinit z jednosměrného pohybu reprezentace a smlouvy reciproční ztotožnění. Ontologické spekulace by rychle mohly dojít k závěru, který Bible nedělá, že je-li jeden mnohými, pak i mnozí jsou jedním nebo tvoří toho jednoho. Ale Jákob-Izrael není nikdy nazýván Hospodinem (*JHVH*) a církev v Novém zákoně není nikdy nazývána Kristem. Je-li jeho tělem nebo nevěstou, pak je s ním opravdu jedním tělem a podílí se plně na cti, již jednota s ním přináší.¹¹ Ale zbavila by se toho nejlepšího, co má, kdyby se s ním prostě ztotožnila. Pak by totiž měla jen sebe a svou imaginaci; zůstala by sama se sebou. Nový zákon však jasně prohlašuje, že ti mnozí patří tomu Jednomu jedině skrze div a dar víry. Nezvratnost tohoto divu je popřena, jestli je církev s Kristem ztotožněna a tím zbožštěna. Proto Markus Barth dochází k závěru, že do určité chvíle může pro výklad Pavlova učení o „Kristově těle“ pojem zástupné osoby dobře sloužit, avšak psychologické či spekulativní léčky, které tu hrozí, nutí vykladače, aby metaforu „Kristova těla“ i nadále znovu a znovu zkoumali.¹²

11 „Proto opustí muž otce i matku a připojí se k své manželce, a budou ti dva jedno tělo.“ Je to velké tajemství, které vztahují na Krista a na církev.“ (Ef 5,31).

12 Barth, A Chapter on the Church, 141n.

Metafora „Kristovo tělo“ v novodobé protestantské ekleziologii

Připomenu některé dostupné rozpravy, z nichž je to, na co upozorňuje Markus Barth, zřejmé.

Petr Gallus vs. Karl Barth

U nás se aspoň okrajově dotkl této problematiky kolega Petr Gallus, a to zejména v pasáži, kterou ve svém článku „Boží a lidské dílo v bohoslužbě“ z roku 2009 věnuje církvi.¹³ V podstatě jde o kritiku toho, jak vztah mezi Kristem a církví pojímá Karl Barth ve své *Církevní dogmatice*. Gallus si všímá, že zatímco tam, kde Barth mluví o jedinci, jde zřetelně o analogii (jedinec je *gottförmig*, je podobenstvím Krista¹⁴), v případě církve mluví o totožnosti. Jako „tělo Kristovo“ je sbor (*Gemeinde*) Ježíše Krista jeho vlastní „pozemsko-dějinnou formou“. On v něm žije.¹⁵ Neboli, Barth tu podle Galluse chápe apoštolův výrok „jste tělo Kristovo“¹⁶ jako ontologický výrok, který není potřeba chápat, jak Barth sám říká, jen jako „obraz či podobenství“. ¹⁷ Společenství víry jako „tělo“ je přímo ztotožněno s Kristovým tělem. Neboli, Ježíš Kristus už není v tomto společenství přítomen jako jeho Pán, ale je s ním vlastně identický.¹⁸ Společenství víry je „pozemsko-dějinnou formou“ vlastního Kristova těla, tj. onoho těla, které trpělo, zemřelo, bylo pohřbeno a následně vzkříšeno.

Kristus je tu jako „tělo“ přítomen dvakrát, jednak jako tělo, jednak jako hlava tohoto těla; je tím, kdo je zároveň na zemi i na nebi. Kristova přítomnost na zemi je (coby jeho pozemsko-dějinná existenční forma) ztotožněna s bytím

13 Petr Gallus, Gotteswerk und Menschenwerk im Gottesdienst, in: Hans-Petr Grosshans – Malte Dominik Krüger (eds.), *In der Gegenwart Gottes. Beiträge zur Theologie des Gottesdienstes*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009, 164–170.

14 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* (dále *KD*) I/1, Zürich: Theologischer Verlag, 1932, 251; *KD* I/2, Zürich: Theologischer Verlag, 1938, 302; *KD* IV/1, Zürich: Theologischer Verlag, 1953, 860. Také v *KD* IV/3.2, Zürich: Theologischer Verlag, 1959, mluví Barth o „skutečně jednotě“ Kristova bytí a bytí komunity víry.

15 *KD* IV/1, 738.

16 1K 12,27.

17 *KD* IV/1, 744.

18 Gallus si všímá, že podobné stanovisko zastával už Bonhoeffer v *Sanctorum Communio* (Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, in: *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Band I, München: Christian Kaiser Verlag, 1986, 31–348, 134nn).

společenství víry. Nejde už jen o svátostnou nebo duchovní přítomnost na zemi (ve světě), ale o jeho tělesnou existenci na světě skrze bytí společenství víry. Ač Barth připouští zdánlivý rozpor, mluví přesto o „faktickém souhlasu obou dimenzí Kristova těla“. ¹⁹ Tvrzení, jimiž chce obě roviny pojmu těla spojit, tj. rovinu Kristova historického těla a pavlovský theologumenon, teologický výrok charakterizující společenství víry jako „tělo Kristovo“, podle Galluse neobstojí. ²⁰

Barth chce toto pojetí podepřít pneumatologicky: Existenční forma těla Kristova není jeho automatický stav, ale událost, která je dílem Ducha. Duch je tou mocí, skrze niž dochází ke koordinaci Kristova bytí a bytí od něj odlišeného. Neboli, Barth se pokouší pojmut ekleziologii jako důsledek pneumatologické christologie, christologie v prizmatu Ducha svatého: Existence církve jako těla Kristova je „historií, k níž dochází tak, že Ježíš Kristus svou mocí umožňuje působení svého slova i milosti Ducha svatého“. ²¹ Pozemsko-dějinná existenční forma Ježíše Krista je tak v posledku přítomností Ducha svatého.

Barth tu podle Galluse není dost přesvědčivý. Ptá se, zda tato pozoruhodná identita těla Kristova a společenství víry nepřináší pro konkrétní uskutečnění a poslání církve spíš ještě větší problémy. Nesměšuje tu Barth „bytí v Kristu“ a Kristovo bytí? „Bytí v Kristu“ má sice být něčím jiným než stáváním se přímo Kristem, ale to, jak Barth mluví o jednotě obojího, žádné rozlišení mezi totožností a analogií podle Galluse neumožňuje. Barth prostě a jednoduše všechny tři pojmy „Kristova těla“ (tělo ukřižovaného a vzkříšeného, eucharistické tělo a církev jako Kristovo tělo) ztotožňuje. Avšak společenství víry se přece nestává tím, co při eucharistii sdílí. Barthovo problematické rozlišení obou existenčních forem Ježíše Krista a ztotožnění pozemsko-dějinné formy se společenstvím víry je důsledkem ztotožnění různých významů pojmu těla.

Podle Bartha má být křesťanská komunita reprezentantem s Bohem smířeného lidského pokolení. Co charakterizuje křesťanskou komunitu víry, se týká všech. To, co církev ve vši předběžnosti „uznává, poznává a vyznává“, se v Kristu odehrává pro všechny: Uskutečňuje smířené lidství. ²² To však neznamená, že se stává samým Kristem. Kdyby byla církev ontologicky vlastním tělem Kristovým, pak by jí mohly být přisouzeny i atributy neporušitelnosti

19 KD IV/1, 746.

20 Podle Bartha nejde primárně o ekleziologii, ale o christologii a teologii. Srov. KD IV/1, 743.

21 KD IV/3.2,870.

22 KD IV/1, 739.

a neomylnosti. Pak by musela být církev opravdu chápána jako svátost, což Barth samozřejmě odmítá.

Gallus se k této kritice vrací ještě v letmé poznámce v anglické studii „*Homo coram Deo*“ z roku 2021.²³ „Církev“, říká, „není božštější než ‚zbytek‘ světa – mám proto určité výhrady proti tradiční (již biblické) metafoře církve jako ‚těla Kristova‘, která má tendenci udělat z církve něco, čím není. Bůh není v církvi přítomnější než na jiných místech. Církev není vtělením Ducha (proti Hegelovi), Kristus není identický s církevním sborem (proti Bonhoefferovi).“²⁴

Ian McFarland vs. Karl Barth

Jak by se Karl Barth proti těmto výtkám hájil, to nevíme. Jeho syn Markus Barth se ve zmíněné studii, která je mladší než výroky jeho otce citované z prvních dvou dílů *Církevní dogmatiky*, jeho pojetím církve jako „Kristova těla“ nezabývá. Vyzněním Barthových tezí o vztahu Krista a komunity víry se však již před časem zevrubně zabýval americký luterský teolog Ian A. McFarland v článku „Kristovo tělo: Přehodnocení klasického ekleziologického modelu“.²⁵ McFarland srovnává Barthovo pojetí s pojetím jiného amerického luterského teologa Roberta Jenson v jeho dvousvazkové *Systematické teologii*²⁶ a toto jeho srovnání vede k docela jinému hodnocení Barthova chápání vztahu mezi církví a Kristem, než k jakému dospěl Petr Gallus. Zatímco Barthovo chápání vztahu církve jako „těla“ a Krista jako jeho „hlavy“ onu metaforu podle McFarlanda spíš ochuzuje, Jensonovo pojetí ji nadhodnocuje. Zatímco Barth nepřikládá roli církve coby zprostředkovatelky Kristovy přítomnosti ve světě jedinečný význam, Jenson, ač protestant, se hlásí k těm, kdo tvrdí, že jen pospolitost církve umožňuje Kristovu pokračující přítomnost ve světě.

McFarland poukazuje na to, že Karl Barth ve své *Církevní dogmatice* sice na jedné straně popisuje církev jako „pozemsko-dějinnou formu existence Ježíše Krista“²⁷ a v prvním díle je dokonce schopen charakterizovat život církve jako „opakování inkarnace“,²⁸ na druhé straně však odmítá připsat církvi jakoukoli božskost. Je-li církev boží, je to proto, že Bůh se od věčnosti rozhodl oddat

23 Petr Gallus, *Homo coram Deo*. Outlines of pneumatological anthropology, přednáška z 5. 10. 2021, 9n.

24 Srov. Gallus, *Gotteswerk und Menschenwerk im Gottesdienst*, 161nn.

25 Ian A. McFarland, *The Body of Christ: Rethinking a Classic Ecclesiological Model*, *International Journal of Systematic Theology* 7 (2005/3), 225–245.

26 Robert W. Jenson, *Systematic Theology*, I–II, New York: Oxford University Press, 1997–99.

27 KD IV/1, 738nn.

28 KD I/2, 235.

se *lidskosti*. Historickou aktualizací této oddanosti bylo vtělení. Církev sama božskost neobsahuje, její božskost je v tom, že představuje organický celek (tělo), který je a zůstává ve vztahu ke Kristu jako své hlavě. Proto nemůže být pokládána za čistě lidský produkt.²⁹

Charakteristika církve jako „Kristova těla“ zachovává jejich vzájemnou distinkci, ale vylučuje jakoukoli separaci. V posledním díle Barthova *opus magnum* se zdá, že tato distinkce přechází až do jakési dichotomie „pozemského“ a „nebeského“ těla.³⁰ Církev je událost, která se stává, když dochází k uznání Kristovy vlády.³¹ Co ji odlišuje od jiných lidských celků či těles, je její duchovní kvalita. Sama o sobě není manifestací Boží milosti. Záleží na její součinnosti s aktivitou Ducha. To má za následek, že viditelná komunita víry je ontologicky oddělená od života vzkříšeného Krista. Je s ním však v souladu: Jeho životní příběh si osvojila a následuje jej a jako taková jej zrcadlí a zjevuje.

Je zřejmé, že Karlu Barthovi šlo o zabezpečení Kristovy suverenity vůči lidským ambicím. Rozdíl mezi nebeským tajemstvím a pozemsko-dějinnou formou církve se může obrátit v kontrast mezi skutečnou církví a zdánlivou církví (*Scheinkirche*),³² jež se liší na základě přítomnosti či nepřítomnosti Kristova Ducha. Pravá církev se stává viditelnou ve chvíli, kdy se mocí Ducha vynořuje ze svého utajení a září.³³ Tradiční známky pravé církve lze aplikovat jen na Boží aktuální působení v církvi, ne na onu pozemsko-dějinnou komunitu jako takovou.³⁴

I když Barth dokáže tvrdit, že když Duch naplní tuto pozemsko-dějinnou komunitu, představuje jedinou skutečnou věc na celém světě,³⁵ dokáže současně trvat na tom, že tato pozemsky dějinná realita církve není v posledku nezbytná, protože zatímco bez Ježíše Krista a jeho Slova by byl svět ztracen, bez církve by nutně ztracen nebyl.³⁶ Tato distinkce je logicky dotažena v etické části, v pojednání o křtu, kde je křest Duchem odlišen od křtu vodou jako lidské (byť božsky inspirované) odezvy.³⁷

29 KD I/2, 239.

30 Její náznaky lze podle McFarlanda nalézt už v KD II/1, v nauce o Bohu.

31 KD IV/1, 728n.

32 KD IV/2, 698nn.

33 KD IV/2, 700.

34 KD IV/2, 698.

35 KD IV/3.2, 984n.

36 KD IV/3.2, 246.

37 KD IV/4, 45.

Podle McFarlanda tu jde o poněkud jednostranný výklad metafory „Kristova těla“, kdy toto tělo je viděno spíš v opozici vůči hlavě, než že je chápáno jako integrovaný celek skládající se z hlavy a údů. Jakkoli Barthovi nejde o to, uvádět věřící do situace existenciální nejistoty, pokud jde o jejich status před Bohem, tím, že „z církve dělá jen důsledek, a nikoliv v jakémkoli smyslu předpoklad obrácení,“ uzavírá McFarland, „nenabízí proti takové nejistotě dostatečnou obranu“.³⁸

Ian McFarland vs. Robert Jenson

U Roberta Jensonu jde o opačný extrém. Církev tu není jen pozemsko-dějinnou formou vzkříšeného Pána, ale je sama jeho vzkříšeným tělem. Tělo je místem, kde je osoba, jíž toto tělo náleží, objektivně k dispozici. Ergo, Kristus je v církvi objektivně k dispozici.³⁹ Mezi Božím slovem a slovem církve tak existuje hypostatická jednota.⁴⁰ Je-li církev přesvědčena, že Kristus je v komunitě víry k dispozici, pak „není žádné jiné místo než církev, kde by mohl být Kristus tělesně přítomen, a není ho ani potřeba“.⁴¹ Z toho lze vyvodit, že církev jako tělo vzkříšeného Krista je i „podmínkou pro samu možnost“ lidského poznání Boha v čase mezi nanebevstoupením a paruzií. Církev tak už není *opus ad extra* (vnější dílo), jako jím je svět coby Boží stvoření.⁴²

Ani Jenson nechce církev a Krista úplně ztotožnit. Eucharistie je mu logicky prioritní formou Kristova těla a církev jako Kristovo tělo na ní bytostně závisí.⁴³ Svátosti tak představují odlišnou formu Kristovy tělesné přítomnosti, která znemožňuje Krista s církví úplně ztotožnit. Kristovo tělo je třeba chápat spíš jako tělo vzkříšené v podobě církve a svátostí.⁴⁴ Tím je dán rozdíl mezi Kristem a církví. „Kristovo tělo je zároveň jeho svátostnou přítomností ve shromáždění církve, jež z tohoto shromáždění dělá komunitu víry, a zároveň je touto církevní komunitou samotnou v jejím vztahu ke světu a jednotlivým údům.“⁴⁵ Jako „vtělená přítomnost světu toho, co je v nebi“, ⁴⁶ odkazují svátosti jak ke skutečnosti, která je mimo ně, tak k církvi, v níž

³⁸ McFarland, *The Body of Christ*, 232.

³⁹ Jenson, *Systematic Theology* (dále ST) I, 205.

⁴⁰ ST II, 61.

⁴¹ ST I, 202.

⁴² ST II, 167.

⁴³ ST I, 205.

⁴⁴ ST I, 229.

⁴⁵ ST II, 168.

⁴⁶ ST II, 251.

jsou administrovány způsobem, který zabraňuje tomu, aby byly příležitostí k lidskému sebezbožnění.

Rozlišení mezi Kristovou přítomností „v nebi“ a „na zemi“ není ovšem podle McFarlanda s to podpořit Jensenovo tvrzení o Kristově jinakosti. Pokud Jensen tvrdí, že Ježíšovo vzkříšené „já“ má svou lokaci v Bohu i na zemi, a je-li jedno podmínkou druhého, nemá už zdroje, jimiž by jakkoli rozlišil mezi Kristem a komunitou víry.⁴⁷ Metafora těla, říká McFarland, má svá úskalí už v Bibli, ale Jensen to ještě zatěžuje svou ontologií osoby a vzdaluje se tak Pavlovu modelu. Od pojetí, podle nějž ekleziální tělo tvoří údy ve své pluralitě sjednocené pod hlavou od nich rovněž odlišenou, se posouváme k jinému rámci: k tělu, jež je oživováno duší. Tento model však znemožňuje držet jasně protiváhu mezi Kristem a církví. Když je „církev chápána jako (jediná) forma, již je Kristus k dispozici sám sobě či druhým, pak Kristova promluva k církvi spadá v jedno se samomluvou církve“.⁴⁸

A tak, zatímco co Karl Barth tíhne podle McFarlanda k vyvyšování nebeské hlavy do té míry, že zbavuje pozemské tělo náležitého ekleziálního významu (vztah hlavy a těla, jak je vyjádřen ve výkladu listu Efezským o „dorůstání v Krista“,⁴⁹ lze podle něho těžko smířit s Barthovým rozlišením církve v nebi a na zemi jako paralelních, ale ontologicky odlišných veličin), Jensen se blíží bodu, kdy tělo absorbuje i hlavu. Jeho obrana „jediné církve“ riskuje, že už žádný rozdíl mezi těmito dvěma dimenzemi neexistuje. Jestliže Barth odmítá jakýkoli nutný vztah mezi vzkříšeným Kristem a pozemsky dějinnou komunitou, Jensenova ekleziologie, v níž je předmět víry církvi bezprostředně dostupný, nastoluje podle našeho autora otázku, „zda Kristus sám může být věrohodnější než ony až příliš lidské a hřešící bytosti, které jeho objektivitu zcela vyčerpávají“.⁵⁰

McFarland se ptá, zda tyto dvě krajnosti mají nějakou alternativu, zda lze charakterizaci církve jako „Kristova těla“ vystihnout lépe nějak jinak. Biblické rozlišení mezi hlavou a údy pomáhá podle něj tím, že naznačuje jak neoddělitelnost Krista a církve (hlava nemůže být bez těla a tělo bez hlavy), tak jejich odlišnost (hlavu nelze zaměnit s žádným údem ani s tělem jako

47 ST II, 254.

48 McFarland, *The Body of Christ*, 237.

49 Ef 4,14–16.

50 McFarland, *The Body of Christ*, 237.

celkem).⁵¹ Jinak řečeno, doslovnost má své meze: nejde o součásti stejného organismu, ale „spojení osob, jejichž trvajících tělesná odlišnost je nezbytným atributem křesťanské víry“.⁵² Hlava a tělo nejsou dvě oddělená těla (kontra Barth), ani nejsou spojeny jako duchovní a tělesná dimenze jedné skutečnosti (kontra Jenson). Krista lze trvale a objektivně potkávat v této pozemsky tělesné komunitě, on si však přesto ponechává vůči ní svobodu. Hlava je ohniskem osobní identity a má proto nad tělem prioritu. Tento poznatek, který si osvojila již medicínská věda v prvním století, mohl nakonec ovlivnit volbu této metafory, která podle našeho autora reflektuje vztah, jaký existuje právě mezi Kristem a jeho církví.⁵³ Říci, že církev je Kristovým tělem, znamená říci, že v církvi jsme konfrontováni s Kristem. Pozemské údy těla jsou nástrojem jeho vlastního jednání a mluvení. Jde o události, které se dějí v jeho jménu a odkazují k němu. Církev v nich neoslavuje sebe.

Důvodem ke zdůraznění jinakosti je i skutečnost, že ne všechny údy jsou neustále angažovány ve službě slova a svátosti. Sami o sobě jsou pozemští prostředníci této služby lidští a hříšní, v žádném smyslu nejsou božští. Mohou jen prosit, aby Kristus byl v tom, co konají a říkají, přítomen, a důvěřovat, že podle svého zaslíbení v tom přítomen bude. Kristus v tom není nutně, ale lze se v tom s ním setkat a může to být opravdové setkání, opravdová konfrontace. Díky tomu, že jsou Kristovi, mohou zjevovat něco z jeho identity, tak jak to jiná náboženská tělesa sama o sobě učinit nemohou. Metafora těla Kristova tak evokuje hlubokou jednotu, ale i hluboký rozdíl mezi pozemsky dějinnou komunitou a vzkříšeným Pánem. Autor tu chce vytěžit model „třetí osoby“. Dává-li někdo druhý vědět o někom třetím, nespadá to v jedno s poznáním toho třetího. Církev je místem Kristovy objektivní přítomnosti, ale ta přítomnost jej nevyčerpává a on není s touto lokací v žádném ohledu totožný. Kristus je zdrojem její identity, je její transcendentální subjektivitou, ale zůstává sám sebou, má svou vlastní vzkříšenou objektivitu, která zůstává odlišnou od objektivit jeho údů. Celé tělo zůstává jeho jako místo, kde se s námi setkává, ale je to sama Hlava, kdo určuje, kde a jak dojde k tomuto

51 Autor připomíná, že zatímco v případě 1K 12 není v rozpravě o vzájemné závislosti částí těla hlava ještě ztotožněna s Kristem, tak tam, kde k tomuto ztotožnění dochází (listy Efezským a Koloským), dochází k jasnému rozlišení mezi hlavou a údy těla.

52 McFarland, *The Body of Christ*, 239.

53 McFarland se tu dovolává výkladu Markuse Bartha v jeho spise *Ephesians: Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1–3*, New York: Doubleday, 1974.

zprostředkování. Církev se tak pouze „stává“ místem, kde Kristus sám mluví a jedná.

Jinak řečeno, církev zůstává tělem Kristovým, i když nedojde k jeho přímému zapojení do události setkání. Setkání s údem církve je trvajícím a významným způsobem setkání s Kristem.⁵⁴ Ten, kdo je zatažen do tohoto děje, to ovšem netuší, dokud si neuvědomí, že Kristus si činí nárok i na něj.⁵⁵ To však v žádném případě neznamená nějaké „pokračování vtělení“. Kristus a církev nejsou sjednoceni v jedné hypostazi. Zde je podle autora základní ne-analogie mezi inkarnací a církví. Zatímco všechno konání lidské osoby Ježíše je *eo ipso* jednáním Božím, žádná taková paralela mezi jednáním církve a jednáním Ježíše neexistuje. Není žádná vnitřní či automatická spojitost mezi tím, co chce a koná Kristus, a tím, co chce a koná církev. I tam, kde církev vysluhuje svátosti, může jen spoléhat na Kristovo zaslíbení, že bude přítomen. Tou samotnou činností jeho přítomnost nevyvolává. Tato výhrada nijak nepodlamuje tvrzení, že církev a její údy jsou opravdu a trvale Kristovým tělem a že v jejich často nekristovských životech může k setkání s Kristem docházet.

Docenění povahy církve jako Kristova těla mimo jiné znamená, že každé pojetí Kristovy vlády, které nedoceňuje rozmanitost údů jeho těla, je defektní. Proto i když jde jen o jednu z ekleziologických metafor, které lze v Písmu nalézt, je to podle McFarlanda metafora, která smí mít v křesťanské reflexi právem centrální místo. Žádná jiná nepřináší stejným způsobem svědectví jak o Kristově plné přítomnosti, tak i o jeho plné transcendenci vůči církvi.⁵⁶

I když se McFarland ve svém ekumenicky vstřícném výkladu Kristova působení v církvi a skrze církev kupodivu zcela vyhne jakémukoli odkazu k Duchu svatému, lze jeho výklad interpretovat pneumatologicky. Otázku, zda jeho interpretace pozice Karla Bartha je Barthově teologii věrnější než interpretace Gallusova, ponechávám v této chvíli stranou, resp. postupuji ji bartovcům zasvěcenějším, než jsem já.

Markus Barth

Vraťme se ještě ke studii Markuse Bartha z roku 1958, který stejně jako Karl Barth zastupuje pozice reformované (kalvinistické) teologie. Nevím, jestli McFarland, který se na jednom místě díla Bartha – syna dovolává, tuto stu-

54 „Kdo vás přijímá, přijímá mne; a kdo přijímá mne, přijímá toho, který mne poslal“ (Mt 10,40).

55 Srov. Mt 25,31–45.

56 McFarland, *The Body of Christ*, 245.

dii znal, podobně jako nevím, jestli ji znal Barth – otec. Ten ji v posledních svazcích své dogmatiky, publikovaných až po jejím zveřejnění, každopádně necituje a z toho, co o církvi říká, spíš vyplývá, že ji nezaznamenal nebo ji aspoň neuznal za hodnou zvláštní pozornosti – na rozdíl od jiné studie svého syna, monografie věnované křtu jako svátosti.⁵⁷ Marcus Barth uvádí v závěru své „Kapitoly o církvi“ pět postřehů stran budoucích úvah o obsahu a smyslu výrazu „Kristovo tělo“, které stojí za stručné uvedení.

(1) I když se zdá velmi pravděpodobné, že mateční půdou Pavlových vyhlášení o „Kristově těle“ je Ježíšův příběh, jeho pozemský život, jeho smrt a jeho vzkříšení, jasné a přesvědčivé důkazy pramene nebo důvodů jeho užívání terminologie tělo-údy nebyly ještě nalezeny. Proto není radno stavět nauku o církvi výlučně či primárně na tomto jednom termínu a zanedbat ostatní názvosloví, která Pavel užívá, jako např. lid, Boží rodina, nevěsta, chrám atd.

(2) Výraz „Kristovo tělo“ není v žádném případě jen metaforou ve chvíli, kdy Pavel popisuje, co bylo učiněno s námi a nám prostřednictvím vtěleného a ukřižovaného Krista. Všechna taková místa ukazují na Kristovo ukřižované tělo a odkazují ke Kristově jedinečnosti a plnosti i k dokonalosti a komplexnosti jeho díla. Totéž platí i o 1K 12, kde Pavel říká, že tak, jak je to s každým tělem, je to i s Kristem.⁵⁸ Je to verš, který popisuje jen Ježíše Krista samého, a to v jeho lidství. Tímto lidstvím, tímto tělem, které bylo pověšeno na kříž, je poměřována církev; jen on je tím, kdo je v církvi vyznáván jako Pán. Žádná identifikace či rovnítko mezi církví a Kristem není proto na místě. Nenáležíme Kristu díky tomu, že patříme k církvi; jsme ale údy církve, protože ukřižovaný Kristus nás všechny „zahrnul“. Priorita hlavy vůči tělu, Krista vůči církvi má v Pavlově myšlení základní místo. Naše smíření s Bohem nezprostředkovává církev, ale Ježíš Kristus.

(3) Termín „Kristovo tělo“ je naopak metaforou všude tam, kde je s ním církev srovnávána a zdánlivě ztotožněna. Alegorické či doslovné chápání se nehodí o nic víc než v případě jiných paralelních terminologií (dům, vinná réva atd).⁵⁹ Když je církev nazvána „Kristovým tělem“, je důraz položen na její podíl, její výživu, její směřování a růst v Ukřižovaného a skrze ukřižovaného Pána. Příběh Vtěleného a Ukřižovaného tak není a nemůže být vnímán jako

57 Markus Barth, *Die Taufe – Ein Sakrament?* Zürich: EVZ-Verlag, 1951.

58 1K 12,12.

59 Pouze výraz Izrael, pokud označuje církev (Ga 6,16, Fp 3,3; 1K 10,18; Ř 11–26), se podle M. Bartha nikde nezdá být užíván čistě metaforicky.

minulá událost či nějaké „faktum“ spásy, ale jako přítomná, trvalá, duchovní síla, která probouzí k životu, sytí, inspiruje, řídí a usměrňuje celou církev i její jednotlivé údy. Neboli když je církev nazvána „Kristovým tělem“, je to oslava Krista, je to christologické vyhlášení toho, kdo Kristus je a co koná; není to sebeglorifikace církve. To, že se Vzkříšený ztotožňuje s pronásledovanou církví,⁶⁰ je jedna věc; to, že se církev sama pokládá za identickou s Kristem a vynáší se tím na božskou úroveň, je jiná věc. Jestliže zanedbáme parabolický charakter termínu „Kristovo tělo“ a zanedbáme i jeho parentetické důsledky, dochází k tomu, že Pavlovy výroky jsou překrouceny tak, že dostávají význam, který je protikladem toho, co bylo původně míněno.

(4) Tam, kde je označení „Kristovo tělo“ přisouzeno církvi, vystihuje duchovní, živé a stále nové a překvapující způsoby Kristovy manifestace v církvi a skrze církev. Popisuje právo Krista církvi vládnout a užívat ji jako svůj nástroj. Církev je tělem Kristovým jen v aktech života a v každém novém projevu přijímané a projevované lásky, naslouchání pravdě a mluvení pravdy. Proto je nemožné, aby církev byla Kristovým tělem z titulu nějakých tělesných či metafyzických procesů nebo faktů nebo nějakých nadčasových pravd. Je tímto tělem, jen když *žije* jako Kristovo tělo. „Tělo“ označuje organickou, ne mechanickou entitu. Vyjadřuje zvláštní vztah, ne status, jedinečné dění, ne systém, specifický životní styl, ne inherentní, neodmyslitelnou svatost.

Konečně (5), označení „Kristovo tělo“ se v 1K 12 týká místní církve v jejím viditelném a ostudném rozdělení, v její pověře, svěvoli a pýše. Údy této církve nejsou nazývány údy Krista v nějaké abstrakci, ale tváří in tvář skutečnosti, že svá těla oddaly „nevěstce“,⁶¹ ať už je tím míněno cokoliv. Je to komunita, která se ocitla na prahu rozvratu a upadnutí do bludu. To ale této lokální církvi a každému jejímu údu nebrání, aby byla těmito Pavlovými slovy oslovena, objata, povzbuzena a varována. Právě proto, že označení „Kristovo tělo“ má na zřeteli jak Kristův kříž, tak i ubohý tělesný život všech lidí, jedná se zřetelně o christologický, nikoliv ekleziologický termín. Kristus je oslaven právě s ohledem na svou duchovní moc nade vším tělem a v každém těle. Jde o to, že tato lidská těla a tyto lidské údy nyní přestávají být soukromými, přestávají být vlastnictvím či doménou světa či smrti; patří Kristu.

Podle Markuse Bartha můžeme tak na závěr konstatovat: Korintáné a s nimi všichni křesťané kdekoli a kdykoliv jsou údy Kristova těla díky

⁶⁰ Sk 9,4; 22,7; 26,14.

⁶¹ 1K 6,15.

působnosti Ducha. Jsou jeho údy ne izolovaně, ale ve své vzájemné spojitosti. Církev je nazvána jedním tělem, protože Duch působí v celém tomto těle. Činí tak ve své božské svobodě a církev existuje jedině díky jemu.

Závěrem

To, jak metafoře „Kristovo tělo“ rozumí Markus Barth, je v souladu s tím, jak vztahu Krista a církve rozumí teologie, která se hlásí k radikálně reformační ekleziologii. Nejde o tělo zmrtvýchvstalého Krista, ale o podíl na „těle“, jímž „se stalo Slovo“, když „pobývalo mezi námi“. ⁶² Vzkříšený Kristus je a zůstává jeho hlavou, ale není na něm závislý, resp. je mu věrný, ale je s to si svým Duchem vzbudit jeho autentickou kontinuitu i *mimo* hranice tradičních církví. Tak jak „Bůh může Abrahamovi stvořit děti“ z toho, co s ním v žádném přibuzenství není, ⁶³ může je, nebude-li zbytí, stvořit i svému Synu.

To, že údy tohoto těla jsou σάρξ, že jsou z „masa a kostí“, nemění nic na tom, že v epištolách označuje metafora „těla“ živý organismus v dynamice jeho vnitřních vazeb, a pokud je jím označena komunita víry, jde o dynamiku organismu, který je v pohybu: má svůj původ či zdroj a má i svůj cíl, svůj *telos*. Označení „tělo Kristovo“ odkazuje k obojímu: Kristus je svou zástupnou obětí na kříži počátkem této komunity i trvalým zdrojem její duchovní energie (v tomto smyslu platí „dokonáno jest“ ⁶⁴), a je i tím, koho ona následuje, resp. komu patří, kdo si na ni svým příběhem, resp. vyústěním jeho zápletky – svým zmrtvýchvstáním a vyvýšením –, činí nárok. Posledním cílem jeho mise totiž zůstává „dokonání“ ve smyslu obnovy všeho stvoření tak, aby se dynamika jeho synovského vztahu k otci, dynamika věrnosti a vynalézavé svobody, stala dynamikou Božího souputnictví se vším, co jest.

Úplně na závěr ještě poznámka. Je jasné a každý to ví, že „tělo“, které má na mysli metafora „Kristovo tělo“, je jiné „tělo“ než to, které má na zřeteli Apoštolské vyznání víry, když mluví o „těla z mrtvých vzkříšení“. Tam jde o naději pro smrtelný lidský život, v té metafoře o Kristovu církev. Ale na žádnou jinou adresu, než je právě *toto* tělo, resp. naše adresa jako „údu“ tohoto těla, ať bytuje kdekoli a pod jakoukoli „firmou“, nemíří ona

⁶² J 1,14.

⁶³ Mt 3,9.

⁶⁴ J 19,30.

stále aktuální apoštolská výzva z listu Efezským: „Probud' se, kdo spí, vstaň z mrtvých, a zazáří ti Kristus.“⁶⁵

doc. ThDr. Petr Macek, Ph.D.
Univerzita Karlova
Evangelická teologická fakulta
Černá 646/9, 110 00 Praha 1
Česká republika
macek@etf.cuni.cz

⁶⁵ Ef 5,14.