



Studie a texty

Evangelické teologické fakulty

Studie a texty
Evangelické teologické fakulty

řídí Martin Prudký

číslo 26 (2015/2)

Teologická východiska evropské kulturní identity

Teologická východiska evropské kulturní identity

Uspořádal Petr Sláma

Toto číslo vzniklo za podpory projektu specifického vysokoškolského výzkumu na ETF UK v roce 2016 nazvaného *Teologická východiska evropské kulturní identity*.

Studie a texty Evangelické teologické fakulty

Řídí Martin Prudký

Vychází dvakrát ročně

Vydává Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta

Adresa: UK ETF, pošt. př. 529, Černá 9, 115 55 Praha 1

<http://www.etf.cuni.cz/sat>

ISSN (print) 1802-6818

ISSN (on line) 1805-2762

Obsah

PETR SLÁMA Teologická východiska evropské kulturní identity	1
FILIP H. HÄRTEL Mezi jinakostí a identitou	3
ALEXANDER KOKOBILI Vliv protestantismu na vývoj evropských lidských práv	15
MARKÉTA BENDOVÁ Napodobování příbuzného: Vykoupení a nový život podle <i>Katechetické řeči</i> Řehoře z Nyssy	25
RADEK LABAJ Alexej Nesteruk a jeho koncepce „dvojití intencionality víry“	35
MARTIN KOVÁČ Teologické chápanie biskupského úradu vo vzťahu k apoštolícite cirkvi v starokatolíckej tradícii	55
LUDMILA MIRIAM KRISTOVÁ Biografické a teologické prvky v korespondenci Sergeje Bulgakova a Alexandra Meňe s Johanou Reitlinger	67
MAGDALÉNA ŠIPKA Metafora ženy jako církve v druhé knize <i>Scivias</i> Hildegardy z Bingen	77
ALENA VANTOVÁ Wilhelm Hartwig	87
JAKUB ORT Subjekt a církev v praktické teologii Henninga Luthera	105
PETRA BANDHAUER Teologie dětství v pojetí Karla Rahnera	119
TEREZA HALASOVÁ Divergence české a slovenské konfesněprávní úpravy: Vývoj od roku 2007	133

MICHAEL PFANN

Orální historie a narativní teologie: Orálně-historické vyprávění
jako teologická výpověď a vyjádření zkušenosti víry 153

ANNA POKORNÁ

Společenství Dvanáct kmenů a jeho učení o spáse 173

Adresy autorů tohoto čísla:

Petra Bandhauer, Horní Borek 52, 257 86 Miličín
petrabandhauer@centrum.cz

Markéta Bendová, Univerzita Palackého v Olomouci, CMTF,
Univerzitní 22, 771 11 Olomouc, *marketa.bendova@upol.cz*

Tereza Halasová, ETF UK, Černá 9, 111 55 Praha 1
Tereza.Halasova@email.cz

Filip Härtel, Požárnická 482, 164 00 Praha-Nebošice
f.h.hartel@gmail.com

Alexander Kokobili, ETF UK, Černá 9, 111 55 Praha 1
alexkokobili@yahoo.com

Martin Kováč, ETF UK, Černá 9, 111 55 Praha 1
martin.kovac.hc@gmail.com

Ludmila Miriam Kristová, ETF UK, Černá 9, 111 55 Praha 1
srmiranastasia@gmail.com

Radek Labaj, Polní 1786/26, 737 01, Český Těšín, *radek.labaj@gmail.com*

Jakub Ort, ETF UK, Černá 9, 111 55 Praha 1, *jakub.ort@gmail.com*

Michael Pfann, Ondříčkova 25/1270, 130 00 Praha 3-Žižkov
pfannmichael@gmail.com

Anna Pokorná, ETF UK, Černá 9, 111 55 Praha 1, *pokorna.ann@gmail.com*

Magdaléna Šipka, ETF UK, Černá 9, 111 55 Praha 1
magdalena.sipkova@gmail.com

Alena Vantová, Bohumínska 389, 190 00 Praha 9-Letňany
alena.vantova@post.sk

Teologická východiska evropské kulturní identity

O tom, do jaké míry je evropská kulturní identita utvářena křesťanstvím, je možno vést nekončící spor. V roce 2016 tento spor přiznaly snahy instrumentalizovat křesťanskou identitu jako argument proti vstřícnosti vůči uprchlíkům, kteří přicházejí z válečných oblastí, které jsou – kulturně vzato – islámské. Přílivem uprchlíků prý tato identita vezme za své, zdůrazňují často ti, kteří v devadesátých letech prohlašovali, že nevidí rozdíl mezi církví – a třeba spolkem zahrádkářů. Není sporu o tom, že podíl křesťanství na utváření evropské identity byl ohromný, projekt Evropy jako prostoru různosti, v níž se ale elity alespoň zhruba shodly na škále hodnot, se skutečně časově kryje s nástupem středověku. Stejně nesporné je také to, že vedle křesťanství Evropu určovalo mnoho jiných faktorů. Nadto ovšem platí, že identitu Evropy určuje dnes kromě středověkého přijetí křesťanství také jeho okázalé, revoluční, emancipační odmítnutí – v pařížské Bastille, v Petrohradu, Berlíně i jinde – nebo alespoň omezení, rozmetání aliance trůnu a oltáře a často i odklizení křesťanství z veřejného prostoru. Křesťané mohou nad tímto stavem truchlit. Anebo jej vezmou jako připomínku exilního a provizorního charakteru své víry.

Svazek *Studii a textů ETF* přináší řadu studentských prací věnovaných roli křesťanství a jeho mnohočetných projevů při utváření evropské identity. Několik z nich obsahuje překvapivě nové podněty pro církevní praxi. Všechny studie tohoto čísla jsou výsledkem specifického vysokoškolského výzkumu, který se v roce 2016 na ETF UK v rámci projektu *Teologická východiska evropské kulturní identity* tomuto tématu věnoval.

Petr Sláma

Mezi jinakostí a identitou

Filip H. Härtel

Between Alterity and Identity. This text concerns mutual dependence between the need of identity and call of hospitality. With special regard to works of Richard Kearney and Bernhard Waldenfels, it tries to reinterpret identity and hospitality not as two contradictions, but as a possibility of deepening of our identity as well as openness to alterity.

Keywords: Evropa, identita, jinakost, intersubjektivita, uprchlíci.

Otázka evropské kulturní identity je poslední dobou často vyslovována. Není třeba příliš vysvětlovat, že spouštěcí mechanismus její nejsnáze patrné a mediálně nejznámější podoby představuje (tzv.) uprchlická krize. Ta mimo jiné vyvolala obavu, zda Evropa kvůli příchodu imigrantů, kteří „nejsou jako naši“, neztratí svou identitu. V souvislosti s tím slýcháme volání po znovuoživení a obnovení evropských hodnot. Výrazně méně často se ovšem dovídáme, co by těmito hodnotami mělo být, zda jsou vůbec typicky evropské a proč bychom je vůbec měli považovat za hodnoty. I bez těchto exponovaných příkladů jsme svědky toho, že mnozí Evropané hledají svou identitu, (kulturní) zakotvení, své místo v rychle se proměňujícím světě. Slovy Tomáše Halíka, je stále méně těch, kteří by jako „dwellers“ prodlévali v nějaké skupinové, jasné pozici, která by je neproblematicky definovala a s kterou by se na věky věků ztotožnili, naopak přibývá těch, kteří jako „seekers“ jsou v pohybu, svou vlastní tvář teprve hledají, nebo ji ani nechtějí dát nějakou zkamenělou podobu.¹

Problémem není, že bychom měli nedostatek podnětů, kde evropskou identitu (znovu) hledat a objevovat. V tomto ohledu netrpíme ani nedostatkem teologického materiálu. Problém tkví v nepřehlednosti těchto podnětů, které někdy působí jako smršť a změt různě přiměřených či nepřiměřených moudr. Polopaticky řečeno, chybí nám klid na to, abychom je zkoumali, vybírali z nich a skutečně je promýšleli. Málokdy narazíme na představu (evropské) identity postavené na skutečně fortelných základech. Proto se v tomto příspěvku zaměřím na jeden z aspektů otázky, co to vůbec identita je. Tímto aspektem je vztah *jinakosti* k *iden-*

¹ Srv. např. TOMÁŠ HALÍK, *Oslovit Zachea*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2003, 9, 11n.

titě, jiného k stejnému, „cizího“ k „našemu“. Důvodem je výše naznačená nutnost promyslet nejprve základy problému samého (tj. otázky evropské identity či identity vůbec), než se budeme pokoušet o konkrétní návrhy, jak se to s tou evropskou identitou má, kterých nemáme věru nedostatek. Zároveň uvidíme, že otázka jinakosti a identity jednak patří ke skutečně fundamentálním, jednak je do významné míry tvarována právě teologicky, nábožensky. Nelze myslet evropskou identitu bez toho, co je v ní jiné, neidentické a možná až překvapivě příhodným interpretačním klíčem k vztahu identita–jinakost je teologická optika.

Budeme proto postupovat od zkoumání vztahu jinakosti a identity na celospolečenské úrovni (internacionalita) přes úroveň mezilidského vztahu (intersubjektivita) až k vztahu člověka k sobě samotnému (intrasubjektivita). Při tomto sestupu „do hloubi Evropanovy duše“ se dostaneme k tomu, jak se celým tématem vinou jako červená nit konkrétní teologické motivy a koncepce. Od nich se pak odrazíme zpět a přes roviny intrasubjektivita a intersubjektivita budeme zkoumat, jaké konkrétní důsledky mohou tato zjištění přinést pro původní otázku kulturní identity Evropy (internacionalita).

Internacionalita: My a ti druzí

Identita bývá ve většině případů formována skrze vymezení se vůči někomu *jinému*. Výjimkou nejsou ani tendence v současné Evropě: Být Evropanem znamená být *jiný* než např. muslimové, Arabové, obyvatelé kontinentu („ne-Britové“, jste-li obyvatel Spojeného království) aj., rozlišujeme Starý kontinent a Nový svět, Západ od Východu či Orientu a podobně. Stejně tak bylo o pár generací podstatné být Čech, tj. nikoli už Němec či německy mluvící (viz známé „pod Rakouskem ještě trochu úpíme, ale dá se to vydržet“).

Tento všudypřítomný mechanismus vymezující se identity našel své asi nejznámější zpracování v slavné koncepci obětního beránka Reného Girarda.² Velmi stručně řečeno, téma naší identity začne být tématem tehdy, pokud ji někdo naruší, tj. pokud se setkáme s někým, kdo nezapadá do našich představ o tom, jak má člověk vypadat, jak se má jednat, myslet, mluvit atd. Takový člověk je vnímán jako narušitel dosavadního

² RENÉ GIRARD, *Obětní beránek*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, passim. Pro stručnost zde vynechám hojně diskutovanou Girardovu představu, že je jádro každé společnosti utvořeno skrze kolektivní vraždu (viz např. GIRARD, *Obětní beránek*, 78nn). Toto pojetí, které Girard zakládá na studiu mýtů, je pro hlubší pochopení jeho koncepce podstatné, v této studii se však bez něj dobře obejdeme.

řádu, požadované stability. Potom je velice snadné chápat jej jako původce a nositele toho zlého, nežádoucího, kterého je třeba se zbavit.

K tomu nejprve dvě poznámky. 1) Již toto první téma týkající se vztahu identity a jinakosti je významně nábožensky a teologicky motivováno. Girard a s ním i další vidí kořeny tohoto principu v starozákonním Levitiku. Zde (16,6–10) je popsán obřad smířcích obětí, během něhož je vybraný kozel³ určen k rituálnímu převzetí hříchů a je vyhnán na poušť za Azazelem (podle překladatelů ČEP se pravděpodobně jednalo o jakéhosi démona obývajícího nehostinnou, život popírající poušť).⁴ Působení zla je eliminováno tím, že je vyhnáno za hranice řádu (srv. častování nedobrého člověka termínem „neřád!“), který dané společenství obývá a který představuje normu, tj. to, co je žádoucí, dobré. Ztotožnění identity s dobrem a řádem tak má mimo jiné i jasné biblické kořeny. 2) Podle některých autorů představuje výrazný důraz na řád, rozumnost a uspořádanost něco, čím jsou posedlí především Evropané. Kupříkladu Bernhard Waldenfels popisuje tuto tendenci pomocí tří termínů, eurocentrismu, etnocentrismu a logocentrismu. Ty představují snahy šířit evropský logos (myšlenky, zvyky, způsoby jednání či chápání skutečnosti – srv. např. koloniální politiku bývalých evropských velmocí nebo export hodnot liberální demokracie a kapitalismu) i mimo Evropu, z velké části kvůli přesvědčení, že je hlubší, promyšlenější, nadřazenější. Země a kultury neodpovídající evropskému logu jsou či byly chápány jako chaotičtější, tudíž méně dokonalé, zaostalé.⁵

Druhá poznámka chce konkretizovat tendenci, kterou můžeme dobře dokumentovat Evropou napříč časově i místně: založit identitu na základě vymezení se vůči jiným. „My“ versus „oni“ (pochopitelně rozuměj „dobří“ a „řádní“ versus „špatní“), „čistí“ versus „nečistí“ atd., nebo, jak píše současný irský filosof náboženství a kulturní teoretik Richard Kearney, „saints“ versus „strangers“ (což opět poukazuje jak na náboženské motivy, tak na zvláštní vymezení svatých, vyvolených proti „cizákům“). Vezměme konkrétně v potaz například římskou identitu založenou na bratrovražedném boji Romula s Remem, řecké sebepochopení v konfrontaci

³ Srv. anglický termín pro obětního beránka „scapegoat“, tedy doslova „obětní kozel“.

⁴ „Potom přivede Áron býčka jako svou oběť za hřích, aby za sebe a za svůj dům vykonal smířcí obřady. Vezme i oba kozly a postaví je před Hospodina, u vchodu do stanu setkávání. O obou kozlech bude Áron losovat: jeden los pro Hospodina, druhý pro Azázela. Pak přivede Áron kozla, na kterého padl los pro Hospodina, a připraví jej v oběť za hřích. Kozel, na kterého padl los pro Azázela, bude postaven živý před Hospodina, aby na něm vykonal smířcí obřady a vyhnal jej k Azázelovi na poušť.“ (Lv 16,6–10).

⁵ BERNHARD WALDENFELS, *Znepokojivá zkušenost cizího*, Praha: Oikúmené, 1998, 34, 88nn.

s tzv. barbary, během náboženských válek sebezpočtení protestantů jako nekatolíků a obráceně (ostatně do určité míry přežívající), v moderních dějinách tragické budování nacistického řádu na základě likvidace Židů (mrazivě zní v tomto kontextu Sartrův výrok, že kdyby neexistovali Židé, Hitler by si je musel vymyslet).⁶

Kearney upozorňuje na to, jak se v těchto nových a nových podobách hledání obětího beránka přenáší i původní náboženská tematika, kdy je vyháněné zlo ztotožňováno s ďáblem. Ilustrativní zde jsou příklady z výtvarného umění, kdy ďábel jakožto ztělesnění zla přebírá pozoruhodné množství atributů kozla vyhnaného za Azazelem: rohy, bradku, špičaté uši.⁷

U Richarda Kearneyho se ještě do třetice zdržíme. Jde o autora, který na sebe poprvé výrazně upozornil v devadesátých letech, kdy se aktivně a s nezanedbatelným vlivem angažoval v severoirském konfliktu.⁸ Právě z této doby pochází jeho analýza kořenů podoby irsko-britských vztahů, díky které budeme moci sledovat téma vztahu identity a jinakosti do větších hloubky.

Irská identita byla tradičně vymezena kontrastně vůči Británii a Britům. Podle Kearneyho nebylo a není neobvyklé sebezpočtení Irů jako národa keltské imaginace, umělecky a snivě založených. Proti nim vystupují Britové jako racionální, daleko spíše exaktním vědám se věnující lidé. Významnou roli pak hrála i dichotomie kolonizovaní × kolonizátoři, z náboženského hlediska katolíci × protestanté.⁹ Při bližším pohledu objevíme zvláštní podvojnost vztahu identity a jinakosti, která bude pro další zkoumání velmi významná: Identita a jinakost se *navzájem potřebují*. Bez jiného by nebylo stejné stejným a obráceně. Kearney tak trefně

⁶ RICHARD KEARNEY, *On Stories*, New York: Routledge, 2002, 79nn, 84nn, 91nn, 102nn, 119nn; RICHARD KEARNEY, *Aliens, Strangers and Monsters* [online], [citováno 19. dubna 2015], dostupné z WWW: <https://www.youtube.com/watch?v=uzSUT99qxZM>; RICHARD KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, New York: Routledge, 2003, 111nn; H. L. HIX, Interview with Richard Kearney, in: týž (ed.), *God Bless*, Wilkes-Barre: Etruscan, 2007, 146.

⁷ KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 23, 25, 32, 119.

⁸ Nejznámějším plodem této práce je jeho první velká kniha *Postnationalist Ireland: Politics, culture, philosophy*, London – New York: Routledge, 1997. Kromě toho se aktivně účastnil politického dění i jako poradce tehdy nastupující irské prezidentky Mary Robinson.

⁹ RICHARD KEARNEY, *Irish Mind*, Richard Kearney [online], [citováno 12. července 2014], dostupné z WWW: https://www.youtube.com/watch?v=v9lx_sYzMjc.

hovoří o Irsku a Británii jako o „siamských dvojčatech v lásce i nenávisti“.¹⁰ Britská jinakost se paradoxně stala součástí irské identity a obráceně.¹¹ Můžeme předeslat, že se na tomto napětí ukáže, že jinakost může být ve své nepostradatelnosti pro identitu nejen komplikací, nositelem konfliktů či dokonce násilí, ale také tvořivým a velmi přínosným prvkem.

Přiblížme si proto kořeny a podobu irsko-britského soužití. Kořeny konfliktu mezi nimi, který je založen právě na vzájemném vymezování se, nachází v prvních zmínkách již u Bedy Ctihodného. Zcela jasně pak je můžeme vidět v *Zákonech z Kilkenny* z 15. století, které zakazovaly sňatky mezi Iry a Brity. Míšení nebylo považováno za přípustné. Kearney dodává, že zde můžeme spatřovat i základy sebepochopení Irů jako čistého národa (což je historicky asi tak oprávněné jako u Čechů). Panenská irská země znásilněná nájezdníky.¹² Pozoruhodná to paralela k obavám o „neposkvrněnost“ Evropy. Domnělou čistotu budou později tematizovat i Britové, když budou sebe samy chápat jako pravé gentlemany – na rozdíl od irských divochů. Kearney rád poukazuje na různé karikatury, kde se anglický elegant v žaketu a s hůlčičkou zděšeně odtahuje od Ira, který buď sedí na sudu s alkoholem, postává před rozbořenou chajdou, má opičí rysy a tak dále. Řečeno slovy britského historika z devatenáctého století Charlese Kingsleyho: „Spatřit bílé šimpanze je děsivé. Kdyby byli černí, nevnímali bychom to tolik, ale jejich kůže je stejně bílá jako naše!“¹³

Tato historická situace se ovšem podle všeho znatelně mění. Jednak pod vlivem dohod ohledně Severního Irska, kde se jak Británie, tak Irsko zřiká nároků na suverenitu, tak postupným rozpadem britského impéria a postupnou evropskou integrací.¹⁴ Mnoho Irů si je vědomo svých britských kořenů, jen pár procent Britů považuje Iry za cizince, čtvrtina Irů se částečně považuje i za Brity atd.¹⁵ Zahnutí jinakosti do identity se tak stává něčím *obohacujícím*, něčím, co *rozšiřuje* dosavadní hranice, v nichž byla naše identita utvářena. Kearney bude hovořit o zásadním významu síly imaginace: Identitu toho kterého společenství vždy primárně určovaly příběhy, které si o sobě vyprávělo a vypráví. Jestliže je národ v tomto smyslu imaginární skutečností, vytvořenou, vyprávěnou (tak jako

¹⁰ RICHARD KEARNEY, *Britain and Ireland: Towards a Postnationalist Archipelago*, in: BRUNO COPPIETERS / RICHARD SAKWA (eds.), *Contextualizing Secession: Normative Studies in Comparative Perspective*, Oxford: Oxford University Press, 2003, 97–111, 97, 99.

¹¹ Tamtéž, 102.

¹² Tamtéž, 99.

¹³ Tamtéž, 100n; KEARNEY, *On Stories*, 93. S patřičnou obrazovou dokumentací lze toto téma sledovat i v Kearneyho přednášce *Aliens, Strangers and Monsters*.

¹⁴ KEARNEY, *Britain and Ireland: Towards a Postnationalist Archipelago*, 98, 105.

¹⁵ Tamtéž, 106.

si například vysnili Irové sami sebe jako čistý a jednotný národ), pak síla imaginace znamená, si jej zase můžeme představit nově, jinak. Záleží na tom, zda budeme „příběhy o odlišnostech“ vyprávět destruktivně jako příběh o něčem rušivém, čeho je třeba se zbavit, nebo konstruktivně jako něco, co nás může obohatit.¹⁶ Ve svém díle proto bude razit koncepci tzv. dvojí identity: Mohu být současně Ir i Brit, katolík i protestant, umělec i vědec apod., k jednomu původně *svému* přidat i to, co je vůči němu *jiné*, aniž bych se jednoho z těchto pólů zříkal nebo aniž bych je míchal dohromady a tvořil z nich jakousi nepoživatelnou směs.¹⁷

K dalšímu domyšlení těchto analýz se dostaneme v závěrečném hodnocení, zde zatím ještě jednou upozorníme na témata 1) nepostradatelnosti jinakosti pro utváření identity, 2) jinakosti jako tvořivé síly pro rozšiřování a obohacování naší identity, 3) významu imaginace a příběhů. Pochopitelně se budeme zabývat i slabinami takového přístupu a otázkou, jak se jim vyhnout. Nyní je třeba pokročit k otázce intersubjektivit, abychom mohli lépe docenit význam jinakosti a abychom si dále přiblížili teologické motivy přítomné v tomto zkoumání.

Intersubjektivita: Nedotknutelnost druhého

Začneme tím, co jsme již formulovali: Jinakost nás často ruší, straší, máme tendenci se vůči ní vymezovat. To pochopitelně platí nejen na úrovni různých společenství, ale i vztahů mezi jednotlivci. Jsou nám nepříjemní ti, kdo překračují hranice našeho obvyklého světa, kdo se jinak chovají, oblékají, myslí a podobně. Případně se jich bojíme; můžeme hovořit o „monstrech“ v tom smyslu, že jde o osoby, které právě překračováním našich hranic a limitů transcendují naši identitu. Transcendování naší identity je vnímáno jako ohrožující a nežádoucí proto, že popírá suverenitu našeho ega: Věci mohou být také jinak, než jak ty si představuješ.¹⁸ To lze ovšem stejně jako v předcházejícím oddílu vnímat pozitivně, jako příležitost, přesněji řečeno jako výzvu: Změň svůj život, můžeš být jiný, budeš-li sám chtít.¹⁹

¹⁶ Tamtéž, 111. Dále např. KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 111nn.

¹⁷ KEARNEY, *Irish Mind*, Richard Kearney. Bernhard Waldenfels po vzoru Merleau-Pontyho výstižně hovoří o chiasmu (tedy křížení, nikoli však směšování) vlastního a cizího. WALDENFELS, *Znepokojivá zkušenost cizího*, 13n.

¹⁸ KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, passim.

¹⁹ KEARNEY, *Anatheism: Returning to God After God*, New York: Columbia University Press, 2011, 7n.

Dvojnásobnost toho, co pro nás druhý, jiný člověk znamená či může znamenat, krásně vystihuje latinské slovo „hostis“, které označuje jak hosta, tak nepřítele.²⁰ Otevřenost vůči jinému je rizikem – které ovšem zároveň znamená příležitost a šanci nových perspektiv.²¹ Obojí známe i z celkem běžných životních zkušeností. Pohled na člověka s jiným životním stylem ruší klid zažitého stereotypu, ale také z něj umožňuje vybočit.

Ještě dál je tato jinakost dotazena v myšlení Emmanuela Lévinase. Druhý je v něm absolutně jiný. Ne relativně (poslouchá jinou hudbu, ale je to také hudba, fandí jinému klubu, ale stejně jako mě ho baví fotbal), nýbrž tak, že je principiálně neuchopitelný, nezpředmětnitelný, nelze jej zredukovat pouze na to, jak se jeví, co o něm lze objektivně vypovědět. V druhém se setkávám s jinakostí jako takovou, s tajemstvím, transcendencí vlastního, stejného.²²

Zde si můžeme všimnout významného teologického rozměru. S člověkem „se něco děje“ tam, kde se setkává s transcendencí, s překonáváním imanentního, jemu vlastního. Transcendence je tremendum et fascinans, hluboce zneklidňující i přinášející něco, co by se z pouze vlastní nebo čistě lidské perspektivy nikdy neobjevilo. Nejde jen o to, že mi setkání s druhým člověkem dává „něco navíc“, má *identita* je takto *proměňována* primárně skrze *jiného člověka*. Jiný se přede mne staví jako výzva; nejmarkantněji patrně tehdy, pokud je – biblicky řečeno – označován jako „potřebný“ či „nejmenší“, jako ten, který potřebuje naši péči, pozornost, lásku. Druhý člověk ale není jenom příkladem jinakosti, sám o sobě jiný, teologicky viděno je také (nebo především) místem Boží přítomnosti a jinakosti zároveň, co činíme těmto „maličkým“, činíme Kristu (Mt 25,31–46).²³ V druhém člověku se tak kříží to, co je pro nás identické (lidství) s tím, co je pro nás jiné (obraz božství). Dokonalým ztělesněním identity a jinakosti zároveň, které se vzájemně neruší, je pak v tomto smyslu Kristus. V něm je plnost lidství právě skrze setkání s božstvím, aniž by zároveň přestalo být samo sebou.

²⁰ TIMOTHY K. BEAL, Fearing the Other – Within and Beyond, *The Hedgehog Review* 5/3 (2003), 111; KEARNEY, *Anatheism*, 156; RICHARD KEARNEY, Welcoming the Stranger, in: PÁDRAIG Ó DUIBHIR / RORY McDAID / ANDREW O'SHEA (eds.), *All Changed? Culture and Identity in Contemporary Ireland*, Dublin: Duras Press, 2011, 167–178, 170nn.

²¹ BEAL, Fearing the Other, 112n; KEARNEY, *Anatheism*, xii; RICHARD KEARNEY, Evil and Others, *The Hedgehog Review* 2/2 (2000), 67–77, 67n; KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 72nn; KEARNEY, Welcoming the Stranger, 168nn.

²² EMMANUEL LÉVINAS, *Totalita a nekonečno*, Praha: Oikúmené, 1997, passim.

²³ Není bez zajímavosti, že i zde jsou „tí zlí“, kteří potřebnému nevyjdou vstříc, ztotožnění s postavou kozla, stejně jako na sebe bere kozel (*scapegoat*) zlo v Levitiku.

Odmítat druhého, který je (nejen) v Lévinasově filosofii bytostně jiným, pak znamená uzavírat se i (bytostně jinému) Bohu.

Intrasubjektivita: Sám sobě cizincem

Jestliže je druhý člověk pro nás bytostně jiný, neuchopitelný, je třeba položit si otázku, zda-li na takto radikální jinakost nenarazíme i ve vztahu k sobě samým. Není v nás něco, co je i pro nás samotné radikálně jiné? Pokusme se formulovat, zda se i v nás pro ná stejné a jiné nekříží.

Na tomto místě si můžeme opět pomoci Kearneyho filosofií. Ten ve své knize *The God Who May Be* rozlišuje v antropologické pasáži²⁴ dva termíny spojené s člověkem, osobu (*person*) a personu (*persona*). Osoba označuje to, jak člověka vidíme, vnímáme, jak se projevuje. Persona naopak představuje jeho nezpředmětnitelný charakter, „eschatologickou auru osoby“, její „přítomnost v nepřítomnosti“. V tomto bodu má Kearney velmi blízko k Lévinasovi. Důležité je, že je tento bod vztažen i k nám samotným. Spolu s Waldenfelsem se pak můžeme ptát, zda by vůbec bylo možné myslet sebe sama pouze na rovině vlastního, stejného, bez jinakosti. Waldenfels argumentuje proti takové představě tím, že bez vědomí své vlastní jinakosti bychom nedokázali pojmout ani jinakost jako takovou. Ta by se stala jen jakýmsi přívěškem k naší zkušenosti, tou by byla poměřována a tím také ve své podstatě zničena.²⁵

Opět teologicky domyšleno, s Bohem se setkáváme nejen v druhém člověku, ale i v sobě samém. Asi nejnámějším vyjádřením by bylo Pavlovo „nežiji už já, ale žije ve mně Kristus“ (Ga 2,20).²⁶ Právě toto otevření se Boží jinakosti můžeme chápat jako víru (jakkoli zde nechceme redukovat víru jen na tuto otevřenost), tzn. jsme ochotni obohatit lidskou perspektivu rozměrem transcendence, rozšířit svou vlastní identitu jiným, které není v naší moci, ale které teprve činí naši vlastní identitu skutečně lidskou, radikálně jinou, neboť se stává obrazem Jiného (nikoli vlastního).

²⁴ RICHARD KEARNEY, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Bloomington: Indianapolis University Press, 2001, 10nn.

²⁵ WALDENFELS, *Znepokojivá zkušenost cizího*, 61.

²⁶ Právě otázka, jak učinit v sobě samém místo pro Boha, nechat jej skutečně být Bohem a jako Boha působit, patří mezi ústřední témata Kearneyho filosofie náboženství.

Důsledky teologické interpretace vztahu jinakosti a identity

Skrze studium vztahu jinakosti a identity na společenské úrovni, dále na úrovni setkání mezi jednotlivci a nakonec na úrovni vztahu člověka k sobě samému jsme se dopracovali k tomu, jak je možné chápat tento vztah teologicky jako zakotvený ve své podstatě v Bohu, resp. jako ztělesňující a rozvíjející vztah Boha a člověka. Budeme proto nyní postupovat v obráceném pořadí (intrasubjektivita – intersubjektivita – internacionality) a ptát se, jaké důsledky lze z dosavadních teologických závěrů vyvodit pro původní otázku vztahu jinakosti a identity a pro původní rámec, v němž se ptáme vůbec po teologických kořenech evropské identity.

Na rovině intrasubjektivitě můžeme konstatovat, že vyškrtnutí jinakosti by de facto znamenalo popření sebe sama, nebo minimálně uvznutí sebe sama v egocentrismu, tj. ve svých vlastních, zvenčí nereflektovaných měřítkách a představách.²⁷ Omezení jinakosti pouze na to, co popírám, vůči čemu se vymezuji, by pak znamenalo negaci toho, co mi může přinést něco nového, co může mou identitu rozvíjet. Z teologické perspektivy pak skutečně jde o negaci sebe sama skrze vytěsnění Boha, jehož obrazem se mám stávat.

Na úrovni intersubjektivitě pak tento vstřícný postoj k jinakosti získává zcela zásadní rozměr. Je pravda, že vědomí toho, v čem se od druhého liším – tedy vymezování se vůči němu – mi pomáhá k uvědomění si mé vlastní identity. Zároveň i zde platí, že odmítnutí jinakosti druhého znamená odmítnutí rozšiřování a obohacování mé identity, navíc může být vysloveně destruktivní skrze tendenci k ničení této jinakosti (ať už ve smyslu přetváření druhého k svému obrazu, nebo přímo k jeho likvidaci, jak o tom svědčí typicky totalitní režimy).

I zde může teologie sehrát možná důležitější roli, než by se na první pohled zdálo. Podíváme-li se do starozákonní etiky, najdeme mezi nejdůležitějšími příkazy péči o vdovy, sirotky a právě *cizince*. Izraelita má pamatovat na to, že i on byl cizincem v egyptské zemi. Nicméně nejde jen o příklad, který by bylo hodno následovat. Domyslíme-li opět, k čemu by vedl opačný přístup, tj. uzavřenost vůči cizincům, orientace na „své stádo“, dopracujeme se až k zbožštění člověka a to sebe sama. Není připodobňování druhého k vlastnímu obrazu spíš Boží záležitostí než naší vlastní? Určování cizího jako špatného také znamená určování toho, co je dobré a zlé, což je s přihlédnutím k známému příběhu z Genesis opět krokem

²⁷ Srv. WALDENFELS, *Znepokojivá zkušenost cizího*, 42.

mimo naše kompetence. Neméně podstatné je, že se tím zříkáme prostoru, kde se můžeme s Boží jinakostí – a tím i se svou identitou! – setkat nejzřejměji a fundamentálně: v kontaktu s druhým, ať už má jakoukoli podobu (naslouchání, inspirace, služba atd.).

Odtud pokračujeme k původní otázce po evropské identitě a zkusme ukázat, jak k ní vztáhnout teologicky založenou analýzu jinakosti. Nakolik je Evropa křesťanská, natolik k její identitě patří i volání k naprosto zásadnímu překročení sebe sama. Nelze tvořit identitu s nálepkou „křesťanská“ a přitom zůstat uzavřený sám v sobě. Ovšem i bez křesťanského zabarvení docházíme k tomu, že není možné cosi jako „čistá identita“²⁸ bez jinakosti; to by nebylo možné zaujmout stanovisko, perspektivu, ohraničit svůj názor, natož jej něčím novým obohatit. Tím se poměrně snadno dostáváme k tradici evropské racionality, která se ovšem obohacovat a rozvíjet chce, pro kterou je jiné a neznámé naopak výzvou (byť často končící tím, že toto jiné jen zpracujeme, zbavíme svébytnosti a zařadíme do svých tabulek). Domnívám se, že takový typ otevřenosti není cizí ani křesťanství, jelikož spiritualita bez otevřenosti je nemyslitelná. I jiné významné evropské hodnoty jako např. úcta k člověku a jeho důstojnosti vykazují mnohé paralely s těmito teologickými analýzami. V každém případě, pokud budeme sledovat kořeny evropské identity, narazíme i na tento motiv jinakosti, která nemůže sice identitu nahradit (to bychom se dostali k stejnému problému nemožnosti komunikace, sdílení, sebeutváření a podobně – s kým bychom vůbec komunikovali, když by ve hře nebylo nic vlastního, našeho?), ale ani od ní není oddělitelná.

K tomu je třeba na závěr dodat dvě námítky, které před touto studií vyvstávají: 1) Otevřenost vůči jinakosti hrozí opačným extrémem, tj. že se jinakosti otevřeme natolik, že bude jakákoli identita rozptýlena. 2) Takováto koncepce křížení (chiasmu) identity a jinakosti končí v jakési vágní a neurčité směsi, tvrzení, že obojí je důležité. To je ovšem natolik široce koncipovaný závěr, že nic konkrétního nepřináší.

Ad 1) Tato obava, vrátíme-li se k úvodu celého textu, má svou konkrétní podobu právě v aktuálních událostech. Např. názor, že se pod příchodem imigrantů „stará dobrá Evropa“ rozpustí, není nijak ojedinělý. Ponechme stranu otázku, nakolik je v tomto konkrétním případě vůbec oprávněná. Podstatné je, že klade otázku, kam až má vůbec smysl v otevřenosti vůči jinému jít a zda má tato otevřenost nějaké hranice. Zde je třeba říci, že tak jako identita potřebuje jinakost, tak i jinakost potřebuje identitu. Sama

²⁸ Srv. Waldenfelsovo vyvrácení možnosti „čistého dialogu“ nebo „čistého diskursu“. WALDENFELS, *Znepokojivá zkušenost cizího*, 103, 127.

o sobě nemá smysl. Naopak se mají navzájem podporovat: Otevřenost vůči jinakosti umožňuje rozvíjení identity, identita (to, co je konkrétní) dává jinakosti „materiál“, na kterém se může ukazovat (např. konkrétní lidé mohou být novým a novým polem pro setkávání se s Boží jinakostí třeba skrze službu potřebným). Spolu s Kearneym dodejme, že je třeba rozlišovat, jaká jinakost,²⁹ jaký druhý vlastně před námi stojí. Není cizinec jako cizinec, říká Kearney, musíme rozlišovat mezi dobrým a špatným jiným, obohacujícím a zničujícím, Bohem a Ďáblem.³⁰

Ad 2) Chiasmus identity a jinakosti nemusí skončit jakýmsi neurčitým průměrem, jakkoli je tomuto riziku vystaven. Zde je třeba říci, že tak jako méně rozvinutý vztah identity a jinakosti, kdy jinakost slouží identitě jen jako „fackovací panák“, je formulován konkrétními příběhy (Řekové × barbaři, Irové × Britové, nacisté × Židé atd.), tak i vzájemně se obohacující vztah a závislost identity a jinakosti je možno ztvárnit novými příběhy, které nabídnou konkrétní vodítka či lépe inspiraci, jak smysl jinakost a budování (evropské) identity vzájemně podpořit. Jinakost umožňuje vidět věci nově, představuje ve spojení s identitou sílu imaginace. Ještě jinak řečeno, nemusíme končit u toho, že odhalíme jednotlivé příběhy jako konstrukce, můžeme se zároveň pokusit o konstrukce nové, hlubší – i s vědomím jejich nové omezenosti, byť třeba ne tak výrazné.

I bez nároku na výlučnost můžeme říci, že s pomocí teologie či křesťanské spirituality nacházíme evropské příběhy, které ukazují právě evropskou identitu, od které je jinakost neodlučitelná, jako velice životaschopnou a nosnou (nemusí jít jen o příběhy odehrávající se na evropské půdě, ale obecně Evropou utvářené a ovlivněné). V základu je to samotný příběh Ježíšova života, jeho učení a působení, který ukazuje možnost života na radikálně nových základech. V jeho stopách pak najdeme obrovské množství dalších v mnoha oblastech. Ve službě druhým např. Jean Vanier, ve způsobu duchovního života komunita v Taizé aj. Vždy se ale jedná o příběhy, kdy je radikální otevřenost vůči Jinému neoddělitelná od velmi konkrétní situace a konkrétního působení. V tomto smyslu lze o Evropě uvažovat skutečně v naprosto konkrétních a evropských souřadnicích a přitom s velmi důkladným zakotvením v teologii a také ve víře.

²⁹ Z hlediska lévinasovské filosofie by se pochopitelně nabízela námitka, že otázka „jaká jinakost“ nemá vůbec smysl, pokud hovoříme o absolutní jinakosti. Vzhledem k zaměření práce se tímto problémem nebudu zabývat, jen upozorňuji na to, že si zaslouží samostatné vypracování.

³⁰ KEARNEY, *Strangers, Gods and Monsters*, 67nn, 88, 98n; KEARNEY, *Evil and Others*, 68nn; KEARNEY, *Welcoming the Stranger*, 168nn; BEAL, *Fearing the Other*, 111; JOHN BURKEY, *A Review of Richard Kearney, Atheism: Returning to God After God*, *Journal for Culture and Religious Theory* 10/3 (2010), 160–166, 165.

Vliv protestantismu na vývoj evropských lidských práv

Alexander Kokobili

The Influence of Protestantism on the Emergence of Human Rights. The rise of Protestantism in Europe came as a wake-up call to both the church and the State for the conception of human dignity as a necessity for the protection of human rights as an *inalienable right* given by God in the holy Bible. Early human rights in Europe were influenced by Calvinist reformation in the sixteenth century with its influence spreading across Geneva to other places like: France, England, Germany and Czechoslovakia (now Czech Republic and Slovakia). In general, the impact of the early Protestant movement in Europe propelled the continent into a society of freedom and human liberty with its Christian ideas of tolerance and love spreading across the region. The views of the United States of America became the leading ideology in establishing the western legal system in the eighteenth century as well as the formulation of the United Nations (UN) Declaration of Universal Human Rights after the World War in 1948.

Keywords: Inalienable rights, Human dignity, Human rights, western legal system, Calvinist reformation.

Úvod

Výraz lidská práva je spojován s Evropou již od 16. století, kdy Jan Kalvín (1509–1564) se spolupodílel na vytvoření civilních zákonů v ženevské republice, zejména v oboru platnosti některých subjektivních práv, jako je právo na svobodu svědomí.¹ Kromě toho vytvořil J. Kalvín s W. Farelem *Ordinances Ecclesiastiques* (1537). Jako předseda komise *Compagnie des Pasteurs* sepsal s tímem kazatelů *Ordonances ecclesiastique* (1541). V tomto díle byl vztah mezi církví a státní institucí vyřešen netradičně kooperujícím způsobem. Ženevská církev získala pevnou strukturu (teprve v roce 1559 získává J. Kalvín ženevské občanství).² V jeho díle pokračovali teologové Christopher Goodman a Theodor Beza, kteří uvedli

¹ MARC-EDOUARD CHENEVIÈRE, *La pensée politique de Calvin*, Genève: Labor, 1937, 198.

² GEORGIA HARKNESS, *John Calvin: the Man and his Ethics*, New York: H. Holt and Co., 1931, 52; viz též *John Calvin's Institutes, His Opus Magnum: Proceedings of the Second South African Congress for Calvin Research, July 31–August 3, 1984*, Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1986, 520–525.

do obecného povědomí termín „nezcizitelná práva“,³ který se zabydlel v pozdějších deklaracích amerických, a pak i evropských a ve Všeobecné deklaraci lidských práv.⁴ Na samotném evropském kontinentě se prosazovala myšlenka lidských práv jen velmi obtížně v důsledku působení římskokatolické opozice, a díky bojům a konfliktům, které negativně působily na snahu o dosažení lidské svobody a důstojnosti v různých časových obdobích.

Definice lidských práv potvrzuje základní privilegia členů společnosti. Jsou to důležitá práva vyplývající z deklarace svobody, úcty, lásky, vývoje a veškerých aspektů týkajících se lidské důstojnosti. Tyto základní lidské svobody zahrnují právo na život, na pohyb, právo na svobodu projevu, na manželství a na rodinu, na spolčování, tak jak jsou mimo jiné uvedena ve Všeobecné deklaraci lidských práv OSN z roku 1948. Podle této Deklarace náleží lidská práva všem bez ohledu na pohlaví, rasu, věk nebo jinou formu společenské klasifikace. Křesťanství odvozovalo chápání lidských práv v kalvinistickém období z Kalvínova přesvědčení, že lidská práva jsou nezcizitelná práva, která Bůh udělil lidem, jak svědčí Bible, spolu s jinými subjektivními právy, která si pak společnost upravovala pro své poměry. John Witte mladší, který je zastáncem tohoto pojetí, cituje Georga Jellinka, který tvrdí, že „náboženství je matkou mnohých jiných práv.“⁵ Náboženská práva jsou tedy základem všech jiných četných práv a svobod a ignorovat náboženství znamená připravit lidská práva o mateřské duchovní podloží. Protestantké učení bylo založeno na rovnosti a na usilování o lidskou důstojnost, jíž se v rané evropské společnosti nedostávalo.

Evropská lidská práva – protestantský přístup

Evropský kontinent prošel v minulých stoletích několika společenskými otřesy, když se pokoušel dosáhnout určitého statutu quo společnosti, která dodržuje lidská práva. Před kalvinistickým obdobím i po něm docházelo ve společnosti k zneužívání lidských práv, ač se společnost přihlásila k základ-

³ JOHN WITTE, JR., *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 121.

⁴ JANA KOHNOVÁ (ed.), *Člověk a lidská práva: dokumenty OSN k lidským právům*, Praha: Horizont, 1969, 7.

⁵ E. VAN DER BORGHT / P. VAN GEEST (eds.), *Strangers and Pilgrims on Earth: Essays in Honour of Abraham van de Beek*, Leiden – Boston: Brill, 2012, 839; JOHN WITTE, JR., A Dickensian Era of Religious Rights, in: FREDERICK M. SHEPHERD (ed.), *Christianity and the Struggle for Global Justice*, Lanham: Lexington Books, 2009, 21–44. O Jellinekově významu pro teorii práva a teorii lidských práv viz PAVEL HOLLÄNDER, *Filosofie práva*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2012, 96–102.

ním atributům lásky k bližnímu a uznala lidskou důstojnost, jak ji po staletí zastávala protestantská reformace na základě Bible. Paradoxně také Francouzská revoluce v 18. století měla svůj podíl na porušování lidských práv a na segregaci uvnitř francouzské společnosti. V Evropě docházelo v mnoha případech k nedodržování lidských práv. K tomu je nutné připočítat zvěrstva První světové války (1914–1918) a vyvražďování obyvatelstva a válečné zločiny během Druhé světové války (1939–1945). Nelze ovšem ani pominout nedodržování lidských práv při arménské genocidě během existence Otomanské říše (1299–1923), kdy Turci připravili o život miliony Arménů pod záminkou přerozdělování území. Dále docházelo ve 20. století k diskriminaci Romů a k etnickému napětí mezi Srby, obyvateli Bosny, Kosova a dalších národů během občanské války v Jugoslávii (90. léta minulého století).⁶ Nelze přehlédnout potlačování svobody náboženského vyznání a osobních svobod v bývalém Sovětském svazu a v jeho satelitech v období studené války (druhá polovina 20. století), kdy docházelo k politickému a ekonomickému napětí mezi Západem a Východem. I když dodržování lidských práv nebylo v Evropě v těch letech na dobré úrovni, byly to zejména nezávislé náboženské i sekulární iniciativy (Charta 77 aj.), které měly vliv na zlepšení situace. Důsledně totiž zdůrazňovaly rovnost jednotlivců a dbaly na lidskou důstojnost.

Kalvinistické pojetí práva a lidských práv v Evropě nabízela představu ideálního typu společnosti, který by měl bránit a podporovat lidská práva. Jan Kalvín uvádí, že nezcizitelná a přirozená lidská práva dal lidem Bůh v Desateru přikázání (Ex 20,1–17), která mají vyjadřovat naši lidskost uprostřed společnosti. Podle Kalvína existují dvě jedinečné společnosti, které nazval duchovním nebo nebeským královstvím a pozemským královstvím. Kalvín vysvětluje, že ideálem pozemského království je společnost, kde jsou si všichni rovni, jak to stanovil Bůh. Proto nesmíme svými činy porušovat práva jiných. Podle Kalvína dohlíží na duchovní království kněz, kdežto občanské instituce mají pod kontrolou pozemské království, kde je každý člověk za každých okolností odpovědný za své činy.⁷

Kalvín také podporoval Lutherovo úsilí o oddělení státu a církve. Pro Kalvína byla lidská práva neoddiskutovatelná a náboženské svobody patří k základním lidským právům.⁸ Katolická církev, která byla v 16. století v Evropě dominantní církví, oponovala Kalvínovým představám o přiroze-

⁶ JAMES E. WALLER, Deliver Us from Evil: Genocide and the Christian World, in: SHEPHERD, *Christianity and the Struggle for Global Justice*, 3–19.

⁷ WITTE, *The Reformation of Rights*, 29–34.

⁸ JOHN WITTE, JR., A Demonstrative Theory of Natural Law: Johannes Althusius and the Rise of Calvinist Jurisprudence, *Ecclesiastical Law Journal* 11/3 (2009), 248–265, 248.

ných právech, která jsou podle něj shodná s Desaterem přikázání, jež židé dostali Mojžíšovým prostřednictvím od Boha. Kalvínovo učení o lidských právech se rozšířilo přes Ženevu, Francii, Anglii také na nově objevená území, tedy do Nové Anglie a do dalších kolonií na americkém kontinentě. Protestantská reformace přinesla do Evropy probuzení a radikální výzvu k reformě středověkých náboženských a lidských práv, k občanské zodpovědnosti a uplatňování demokratických principů v Evropě.

Protestantský teolog Martin Luther (1483–1546) se při své reformaci církve v Evropě zaměřil spíše na náboženské svobody. Jeho pojetí vztahu mezi zemskou církví a státní institucí napomohlo k oslabení vlivu božských práv, která požívali evropské králové. Jejich nadřazenost považoval za zpronevěru vůči Bohu. Luther zastával myšlenku, že králové by se měli zabývat civilními a politickými záležitostmi, kdežto duchovní by měli pečovat o duchovní záležitosti obyvatelstva.

Jan Kalvín se zaměřil na to, aby se integrální součástí protestantské reformace staly svobody, ale i závazky a lidská práva zahrnující jak náboženské, tak i společenskopolitické aspekty. V této linii pokračovali v Ženevě Theodor Beza s Christopherem Goodmanem, oba dva mají podíl na rozvinutí teorie o „nezcizitelných právech“.⁹

Kalvinistické protestantské učení o lidských právech bylo zaměřeno na ochranu občanů z různých náboženství, jako jsou židé a muslimové, nebo vyznavači jiných náboženství, pohané apod. Protestantismus ovlivnil Francouzskou revoluci z r. 1789, která byla nastartována francouzským parlamentem. Kladla si za cíl reformovat společnost, vymýtit sociální nespravedlnost, vyplývající ze společenské nespravedlnosti, z nerovných poměrů obyvatel a z chamtivosti. I když došlo ve Francii k občanskému konfliktu až po přijetí Deklarace v r. 1789, byla podpořena francouzská republikánská konstituční vláda, která měla snahu odstranit nespravedlivé uplatňování daňového systému šlechtou a duchovenstvem. Francouzská Deklarace byla silně ovlivněna „Prohlášením nezávislosti“ (1776), sepsané koloniálním americkým protestantským kongresmanem Thomase Jeffersonem, zastáncem přirozených práv všech lidí a zastupitelského systému vládnutí. Jefferson zastával názor, že nezcizitelná přirozená práva máme od Boha a že je povinností státu chránit základní práva obyvatel před jejich jakýmkoli porušováním.

Kalvinistické protestantské učení prosazovalo rovnost a svobodu náboženství ve společnosti. Kalvín se vyjádřil, že královské pravomoci by měly být pod kontrolou, aby nedocházelo k jejich zneužití. Hlásal, že občané

⁹ WITTE, *The Reformation of Rights*, 121–134.

mají být podřízeni státním zákonům, avšak bez jakékoli agrese. Kalvinistická reforma měla jasno v otázce lidských a přirozených práv každého jednotlivce bez ohledu na jeho postavení ve společnosti. Zdůrazňovala nutnost změn v otázce práv žen, stavěla se za spravedlivé zacházení soudů s občany a odmítla všechny formy diskriminace občanů v Ženevě a též v jiných částech Evropy (Nizozemí, některá německá knížectví).

Puritánští kalvinisté odcházeli v 16. století z Evropy z důvodu pronásledování ze strany monarchy v Anglii, ale museli utíkat i z v jiných částí Evropy (Francie). Protestantští puritáni přicházeli do nově vzniklých regionů: Nové Anglie, Virginie, Pensylvánie a dalších částí kolonizované Ameriky. Snili o nové svobodné Evropě, kde by byla dodržována lidská práva. Do nové země si přinášeli biblické pojetí práva a taktéž anglosaskou právní kulturu. Proto byla roku 1641 znovuvydána, tentokrát na americké půdě (Boston), anglická Magna Charta (1215) a taktéž anglická Petition of Right (1628). Měla tak vzniknout nová společenská identita a kultura transformující evropské dědictví. Někteří z těchto protestantských autorů byli profesí právníci, teologové a politici, např. Nathanael Ward, John Winthrop, John Adams, Thomas Jefferson. Byly to význačné osobnosti, které velkou měrou přispěly k vytvoření zákonů odrážejících lidská práva v různých člancích a preambulích v raném období existence Ameriky, např. „Soubor svobod“ (Body of Liberties) z r. 1641 nebo „Virginská deklarace“ (Virginia Declaration) z r. 1776, anebo v roce 1780 ústava státu Massachusetts, sepsaná Johnem Adamsem, která je dosud platná. Kromě právníků se zasloužili o širší uplatňování lidských práv ve společnosti také další protestantští politici. Protestantská revoluce v oblasti lidských práv se z Ameriky rozšířila zpět do Evropy, kde původně začala. Protestantismus v Evropě obnovil hodnotu lidské existence a přinesl kulturu založenou na respektu a morálních hodnotách. Navíc měla na prosazování lidských práv vliv četná díla protestantských myslitelů, jako byl John Milton (1608–1678). Další zásluhy v oblasti lidských práv lze připsat Charlesi Dickensovi, anglickému spisovateli z 19. století. Anglická společnost si uvědomovala roli náboženství ve společnosti a uznala lidskou důstojnost jako základní výraz lidské svobody.

Protestantismus v evropských zákonech o lidských právech

Od kalvínské reformace protestantismus vždycky prosazoval nezcizitelná lidí jako Bohem daná práva a privilegia. Tato myšlenka se v evropské

politice stala nezbytnou při vytváření ústavy k řízení státu. Podobně byl počítován vliv raných protestantů v počátcích existence Spojených států amerických. Otázka lidských práv se tehdy dostala do různých parlamentů a do legislativy evropských zemí. Toto jsou příklady protestantské reformace lidských práv v Evropě:

Anglická Listina práv z roku 1689

Vliv protestantismu v Anglii zasáhl několik aspektů náboženské a politické atmosféry v anglické společnosti. Listina práv byl přijat anglickou dolní sněmovnou po sérii protestů a bouří ze strany puritánů. Tento nový zákon stanovil omezené pravomoci pro monarchu a potvrdil svobodu projevu protestantské víry. Odluka církve a státu byla předmětem nového zákona mezi jinými zákony zdůrazňujícími základní lidská práva, která podporovala svobodu a rovnost v anglické společnosti. Tato Listina práv inspirovala v r. 1786 Thomase Jeffersona k vytvoření „Statutu Virginie o náboženské svobodě“.¹⁰

Francouzská „Deklarace o právech člověka a občana“ z roku 1789

Francouzská společnost byla postižena nerovností občanů a porušování lidských práv, až do doby než parlament přijal v roce 1789 Deklaraci. Nerovnost ve společnosti se projevovala v důsledku zneužívání moci šlechtou, duchovenstvem a vládnoucí třídou, což mělo za následek narušování všeobecného blaha občanů ze strany katolické církve. Přijetí Deklarace v r. 1789 bylo inspirováno americkou Prohlášením nezávislosti US z roku 1776, jejímž autorem byl Thomas Jefferson. Francouzská Deklarace hájila svobodu svědomí a nezczitelnost práv pro všechny občany. Zákon požadoval pro francouzskou společnost opravdovou republikánskou vládu složenou ze zástupců obyvatel, která by měla pod kontrolou zneužívání politické moci. Protestantismus dále ovlivnil francouzský zákon o odluce církve a státu z r. 1905. Takový zákon byl v Anglii přijat již v 17. století. Ve Francii byl uzákoněn náboženský pluralismus, a tak různé denominace jako judaismus, protestantismus, východní ortodoxie a dokonce i islám našly své místo ve společnosti. Krátce potom, co Francouzská deklarace vstoupila v r. 1789 v platnost, začala Francouzská revoluce a občanské nepokoje trvaly až do roku 1799. Tato společnost však byla schopna přijmout Deklaraci o právech člověka a občana jako model pro začleňování lidských práv do evropské legislativy.

¹⁰ RADIM SELTENREICH / JAN KUKLÍK, *Dějiny angloamerického práva*, 2. vydání, Praha: Leges, 2011, 497–498.

Frankfurtský parlament v roce 1848

Německý parlament zahájil zasedání ve frankfurtském kostele sv. Pavla v roce 1848, aby pod vlivem protestantského učení projednal zákony na podporu nezcizitelných práv člověka. Podobně je v základním západoněmeckém zákoně z roku 1949 vyjádřena podpora pojetí nezcizitelných, Bohem daných práv člověka v čl. 1, kde se uvádí, že „lidská důstojnost je nedotknutelná“.¹¹

T. G. Masaryk (1850–1937) a československý stát.

Tomáš G. Masaryk se narodil v moravském Hodoníně. V roce 1918 se stal prvním československým prezidentem po první světové válce. Masaryk měl v humanistickém smyslu úzký vztah k Bohu, což značně ovlivňovalo jeho učení o lidských právech ve vztahu k protestantské etice, a také jeho interpretaci české reformace. Jeho myšlenky značně ovlivnily vznik Československa v roce 1918. Masaryk se stavěl za lidskou důstojnost a nezcizitelná práva všech občanů a ve svých článcích a knihách – pod vlivem Tocquevillovým¹² a Jellineckovým¹³ vnášel demokratické principy do československé společnosti. Byl inspirován americkým „Prohlášením nezávislosti“ (1776), projevy prezidenta Abrahama Lincolna z roku 1864 o nutnosti zrušení otroctví a francouzskou Deklarací práv člověka a občana (1789).¹⁴

Masarykovy principy, ovlivněné euroamerickou lidskoprávní tradicí s náboženskými kořeny byly v Československé republice převzaty protestantskými filozofy zabývajícími se lidskými právy, jako byla Božena Komárková,¹⁵ jejíž kalvinistický přístup se projevoval v jejích četných publikacích o křesťanství a o lidských právech během let společenského útlaku po roce 1948, a zejména pak zapojením do nezávislého hnutí Charta 77. Díky Chartě 77 a dalším nezávislým hnutím, církevním i necírkevním, se prosadily mnohé společenské změny, které nakonec vyústily v celo-

¹¹ DONALD P. KOMMERS / RUSSEL A. MILLER, *The Constitutional Jurisprudence of the Federal Republic of Germany*, 3. vydání, Durham: Duke University Press, 2012, 44, 201; WOLFGANG VÖGELE, Protestantism, German Constitutional Law, and Human Dignity, in: Jindřich Halama (ed.), *The Idea of Human Rights: Traditions and Presence*, Praha: UK ETF, 2003, 98–112.

¹² RADAN HAIN, *Teorie státu a státní právo v myšlení T. G. Masaryka*, Praha: Karolinum, 2006, 59–61.

¹³ Tamtéž, 54.

¹⁴ JAN B. KOZÁK, *T. G. Masaryk a vznik Washingtonské deklarace v říjnu 1918*, Praha: Melantrich, 1968, 69.

¹⁵ BOŽENA KOMÁRKOVÁ, *Původ a význam lidských práv*, Praha: SPN, 1990.

společenskou proměnu společnosti „sametovou revolucí“, Jejimi prvními mluvčími byli filosof Jan Patočka, dramatik Václav Havel a Dr. Jiří Hájek.

Právo Evropské unie „Základní práva / nezcizitelná práva“ z r. 2010.

Také Komise pro lidská práva Evropské unie (EU) se v posledních letech seznámila s protestantskou myšlenkou o nezcizitelnosti práv, která se stala součástí legislativy EU. Cílem této legislativy je umožnit začlenění a vymahatelnost všech základních práv občanů EU bez jakékoliv formy diskriminace. Vypovídají o tom články 1–54 listiny EU o lidských právech z roku 2010. Je v nich zahrnuto právo na náboženskou svobodu, na svobodu vyznání a svobodu myšlení, svobodu svědomí a na všechna ostatní základní nezcizitelná lidská práva. Například v článku 1 je vysvětlena lidská důstojnost jako něco, co nesmí být porušováno, ale chráněno a bráněno.¹⁶

Vídeňská deklarace o lidských právech z roku 1993.

Vídeňská konference týkající se Deklarace a Akčního programu lidských práv potvrdila na svých rokováních, že všeobecná nezcizitelná lidská práva jsou základními lidskými právy každého člověka.¹⁷ Vídeňská konference také položila důraz na dodržování náboženských práv. Opětovně konstatovala, že veškerá lidská práva jsou důležitá pro skoncování s jakoukoli formou kvalitativního rozdělení jednotlivců. Tato konference také vyzvala k ochraně uprchlíků, menšin, cizích dělníků apod. Zasazovala se též o nutnost předcházení rasismu, xenofobním útokům a terorismu.

Závěr: Evropské kulturní vzory protestantismu a lidských práv

Protestantská kultura lidských práv spočívá ve svobodné společnosti, rovnosti a lidské důstojnosti. Protestantská kultura chápe lásku a respektování nezcizitelných a jiných základních lidských práv jako dar od samotného Boha. Počátky této kultury spadají do 16. století, do doby ženevské kalvinistické protestantské reformace. V průběhu 17. století se kalvinistická teologie, včetně teorie práv (Th. Beza), vyučovala na prvním teologickém učilišti – Harvard v Nové Anglii (1636) a zároveň zde na americké působila anglosaská právní kultura (Nathanael Ward). Později s Thoma-

¹⁶ *Charter of Fundamental Rights of the European Union*, http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_en.pdf [cit. 1. 3. 2017].

¹⁷ ARJUN SENGUPTA / ARCHNA NEGI / MOUSHUMI BASU (eds.), *Reflections on the Right to Development*, New Delhi – Thousand Oaks – London: Sage Publications, 2005, 67, 132.

sem Jeffersonem došlo k ovlivnění francouzského osvícenství, když se stal americkým velvyslancem v Paříži. Takže původcem lidských práv není až francouzské osvícenství, jak naopak tvrdí mnozí moderní badatelé.¹⁸

Je třeba zmínit významné protestanty, jejichž lidskoprávní teorie pomáhala formovat a utvářet evropskou kulturu. Patří k nim jistě Jan Kalvín, Martin Luther, Christopher Goodman, Theodore Beza, John Milton, Thomas Jefferson, John Adams, Charles Dickens, Georg Jellinek, T. G. Masaryk, Božena Komárková, J. Witte.

Idea lidských práv a konkrétně „nezcizitelná práva“ se dostala do mnohých ústav amerických i evropských zemí. Ovlivnila oblasti jako je vzdělání, rodinný život, ekonomické, sociálně-politická a rozmanitá občanská společenství. Všeobecně vzato je protestantská právní kultura základem euro-amerického chápání lidských práv a rovnosti. Tento dlouhodobý vliv protestantismu učinil z euro-amerického civilizačního prostoru místo, kde jsou lidská práva součástí kultury a kde nacházejí útočiště ti, kterým jsou v jiných zemích práva upírána, a proto využívají práva na azyl, zaručeného Všeobecnou deklarací lidských práv z roku 1948 (článek 13 a 14).¹⁹

¹⁸ WOLFGANG HUBER, *Etika: Základní otázky života*, Praha: Vyšehrad, 2016, 106–107; Eliška Wagnerová / Vojtěch Šimíček / Tomáš Langášek / Ivo Pospíšil a kolektiv, *Listina základních práv a svobod: Komentář*, Praha: Wolters Kluwer, 2012 (právní stav publikace je k 30. 9. 2011), s. 1–6; tamtéž předmluva Petra Pitharta – nezmiňuje protestantský přínos, s. XVIII–XXI.

¹⁹ WITTE, *The Reformation of Rights*, 121–134; CLARK BUTLER, *Human Rights Ethics: A Rational Approach*, West Lafayette: Purdue University Press, 2008, 151.

Napodobování příbuzného Vykoupení a nový život podle *Katechetické řeči Řehoře z Nyssy*¹

Markéta Bendová

Imitation of a Kinsman: Redemption and the New Life according to the *Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*. Gregory of Nyssa is convinced that man can be redeemed only through a free and deliberate imitation of God's virtues. On the other hand, he thinks that the principle of resurrection and new life extends from the Son of God to the whole of humanity and he describes this extension as a quasi-scientific process. The paper seeks to show a close connection of both aspects of salvation, as it could be seen in the *Catechetical Oration* of Gregory of Nyssa: according to Gregory, a human being can be saved only through a voluntary imitation of someone who has been already akin to it.

Keywords: Gregory of Nyssa, Catechetical Oration, Redemption, Baptism

*Katechetická řeč*² Řehoře z Nyssy³ je jakousi raně křesťanskou příručkou pro katechety, která jim má vysvětlit, jakým způsobem lze katechumeny seznámit s hlavními rysy křesťanského učení a připravit je na svátosti křtu a eucharistie.⁴ V tomto článku se budu věnovat otázce, jakým způsobem

¹ Studie byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu *Historie a interpretace Bible*, č. P401/12/G168.

² Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Oratio catechetica* (dále jen *Or. cat.*), in: *Gregorii Nysseni opera* (dále jen *GNO*) III/4, vyd. Ekkehard Mühlberg, Leiden: E. J. Brill, 1996. Český vyšlo jako ŘEHOŘ Z NYSSY, *Katechetická řeč*, přel. Magdalena Bláhová, Praha: Oikúmené, 2015. V odkazech na Řehořova díla uvádím nejprve číslo kapitoly, následně strany a řádky podle edice *GNO* a strany českého překladu.

³ Řehoř z Nyssy (narozen kolem r. 335, zemřel zřejmě po roce 394) bývá spolu se svým starším bratrem Basilem z Caesareje a přítelem Řehořem z Nazianzu řazen mezi tzv. velké kappadocké otce. K Řehořovu životu srv. PIERRE MARAVAL, *Biography of Gregory of Nyssa*, in: LUCAS FRANCISCO MATEO-SECO / GIULIO MASPERO, *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Leiden – Boston: Brill, 2010, 103–116; v češtině pak LENKA KARFÍKOVÁ, *Řehoř z Nyssy: Boží a lidská nekonečnost*, Praha: Oikúmené, 1999, 33–47.

⁴ K hlavním rysům Řehořovy *Katechetické řeči* srv. zejména REINHARD J. KEES, *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio catechetica Gregors von Nyssa*, Leiden: E. J. Brill, 1995; RAYMOND WINLING, Introduction, in: GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Discours catéchétique* (Sources Chrétiennes 453), Paris: Cerf, 2000, 7–133; v češtině MARKÉTA BENDOVÁ, *Základy křesťanské zvěsti podle Řehoře z Nyssy*, in: ŘEHOŘ Z NYSSY, *Katechetická řeč*, 9–80.

lze na základě *Katechetické řeči* porozumět jednomu problematickému rysu Řehořovy soteriologie, totiž napětí mezi Řehořovou představou o způsobu šíření spásy darované Kristem a mezi jeho přesvědčením o nutnosti svobodného rozhodování každého člověka.

Dvojití pojetí spásy

Význam Ježíše Nazaretského nespočívá podle Řehoře zdaleka jen v učení, které hlásal, a v dobrém příkladu, který svým životem dal. Z hlediska jeho vykupitelského díla bylo daleko podstatnější, kým on sám byl: Bohem, který se stal člověkem, a tak byl přítomen mezi lidmi, v nitru lidství.⁵ To Bůh, který byl člověkem, se narodil a žil, a především zemřel a vstal z mrtvých. A právě proto, že ten, který takto prošel smrtí a znovu se z ní vrátil, byl skutečně člověk, znamenaly tyto události změnu pro celé naše lidství. Řehoř to vysvětluje tak, že spása byla darována netoliko jednotlivým lidem, ale celé lidské přirozenosti: sám Bůh byl v Kristu „přimíšen k naší přirozenosti, aby se naše přirozenost oním přimíšením k božství mohla stát božskou, vyrvána ze smrti a vzdálena mimo dosah tyranské vlády protivníka“.⁶

Tento popis sice dobře ukazuje význam Kristova božství a jeho skutečného vtělení pro vykoupění člověka, přináší ale jiné problémy.⁷ Jestliže se naše přirozenost stala božskou, jestliže již byla vysvobozena ze smrti i z moci ďábla, musíme se my sami ještě nějak namáhat? Potřebuje jednotlivec ještě něco udělat, bylo-li k jeho přirozenosti, jak říká Řehoř, „přimíšeno božství“? Zdálo by se, že díky takovému míšení přirozeností už je každý člověk vykoupen, a to ať o tom ví, nebo neví, ať to chce, nebo nechce a ať se sám chová jakkoli. Jeho přirozenost se přece stala božskou.

Nezdá se však, že by Řehoř viděl věc takto jednoduše. Ve stejném spise, kde nacházíme výše uvedené vyjádření o přimíšení božství k přirozenosti, Řehoř na jiných místech podrobně vysvětluje, jak nezbytné je svobodné

⁵ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 35 (GNO III/4,86,8–11; český překlad 209).

⁶ ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 25 (GNO III/4,64,7–10; český překlad 175; všechny české citace z *Katechetické řeči* jsou uváděny v překladu M. Bláhové).

⁷ K Řehořově tzv. „fyzické soterilogii“ srv. např. REINHARD M. HÜBNER, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen“ Erlösungslehre*, Leiden: E. J. Brill, 1974; RAYMUND SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur „physischen“ Erlösungslehre Gregors von Nyssa*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 104 (1982), 1–24; FRANZ DÜNZL, *Formen der Kirchenväter-Rezeption am Beispiel der sogenannten physischen Erlösungslehre des Gregor von Nyssa*, *Theologie und Philosophie* 69 (1994), 161–181; Johannes Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden – Boston – Köln: E. J. Brill, 2000.

rozhodnutí jedince pro spásu: Kdyby byl člověk k přijetí dobré zvěsti přinucen násilím, přišel by o svou svobodu a spolu s ní o záslužnou hodnotu ctností. Podle Řehoře by přišel i o samu možnost myslet, kdyby se přestal na základě vlastního myšlení sám rozhodovat a raději by se po způsobu nemyslicích bytostí nechal řídit vůlí někoho jiného.⁸ Proto je tak důležité, aby se člověk pro víru rozhodl svobodně, což například znamená, že ten, kdo se ve křtu má zrodit z Boha, by měl mít správnou představu o tom, jaký je Bůh, ze kterého se chce narodit.⁹ Vždyť křest je „forma narození, při níž má člověk ve své moci narodit se tím, čím si zvolí“.¹⁰ Pro Řehoře je tedy velmi důležité, aby člověk přijal víru a nový život darovaný ve svátosti křtu svobodně a s plným vědomím toho, co dělá.

Také se nezdá, že by kappadocký otec nevěděl o tom, že součástí procesu obrácení je také vlastní úsilí a celková změna života. Nejzřetelněji je to vidět v poslední kapitole *Katechetické řeči*,¹¹ kde se vysvětluje, že v některých případech probíhá křestní narození pouze zdánlivě, že někdy může být „voda jenom vodou“.¹² Děje se tak tehdy, když po křtu nedojde k žádné proměně přirozenosti člověka, když se nadále dopouští všech zlých skutků, které konal dříve. Je totiž nutné, aby se příbuzenský vztah, který díky křtu vznikl mezi člověkem a Bohem, také projevil v tom, že takový člověk jedná jako Bůh. V opačném případě není ani možné říci, že takové příbuzenství skutečně existuje. „Žiješ-li takto podle Písma, opravdu ses stal Božím dítětem. Setrváváš-li však v tom, co je znamením špatnosti, marně sám sobě namlouváš narození shůry;“¹³ říká Řehoř na adresu každého pokřtěného člověka.

Přijetí spásy chápe tedy Řehoř jako vědomé rozhodnutí se pro něco, co bylo předem poznáno a uznáno za hodné touhy, jako zrození, které se děje z vůle toho, kdo se rodí, a jako následování Kristova příkladu, které má podobu ctnostného života. To mu umožňuje ukázat, že cílem vykoupení je, aby se člověk stal svobodnou bytostí, která se uskutečňuje na základě vlastních rozhodnutí.

Může ale Řehoř tvrdit obojí zároveň? Může být spása důsledkem jakéhosi přimíšení božství k lidské přirozenosti a zároveň důsledkem vědomého a dobrovolného rozhodnutí člověka a jeho následného jednání? Pro *Katechetickou řeč*, v níž se nacházejí oba tyto výklady spásy, je charakte-

⁸ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 31 (GNO III/4,76,6–77,6; český překlad 193–195).

⁹ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 39 (GNO III/4,98,21–102,3; český překlad 227–231).

¹⁰ ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 38 (GNO III/4,98,20n; český překlad 227).

¹¹ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 40 (GNO III/4,102,4–106,18; český překlad 233–237).

¹² ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 40 (GNO III/4,103,9; český překlad 233).

¹³ ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 40 (GNO III/4,105,4–6; český překlad 237).

ristické, že se zde Řehoř snaží sladit různé části svého myšlení a představit křesťanské učení jako smysluplný celek.¹⁴ Oprávněně se tedy klade otázka, jak do sebe obě zmíněná pojetí zapadají. Neselhává nakonec Řehořova snaha ukázat koherenci celé nauky právě v centrální otázce vykoupení?

Domnívám se, že pro zodpovězení této otázky je vhodné se nejprve podívat na to, jak vůbec Řehoř v *Katechetické řeči* pojímá člověka, jeho rozvoj a jeho rozhodování o sobě samém.

Antropologie *Katechetické řeči*

Podle Řehořova pojetí je základním určením člověka skutečnost, že byl stvořen, tedy prošel změnou z nebytí do bytí. Změna však pro člověka není jen způsobem vzniku, ale též způsobem bytí: člověk je bytostí, která se neustále proměňuje, která je svým neustálým proměňováním se, svým stáváním se někým, kým dosud nebyla.¹⁵ Člověku vůbec není přístupný ten způsob bytí, jakým existuje Bůh, který je neměnný a stále sám se sebou totožný. Z toho ovšem vyplývá, že člověk ani nemůže něčím být jinak, než že se tím stává. Řehoř je navíc přesvědčen, že změna, kterou člověk neustále prochází, je vždy také morální změnou, že se člověk v každém okamžiku stává buď lepším, nebo horším.¹⁶ Být dobrým tedy pro člověka znamená stávat se dobrým. A obdobně to platí i pro špatnost.

Z Písma víme ovšem o člověku nejen to, že byl stvořen, ale také, že byl stvořen k obrazu Božímu. „Být obrazem Božím“ znamená podle Řehoře být stvořen jako schopný účasti na Božích dobrech.¹⁷ Jak už bylo řečeno, jako pro neustále se proměňující bytost znamená pro člověka „být někým“ vždy „stávat se někým“. Tak také „být podobným Bohu“ znamená „stávat se podobným Bohu“. To se děje tím způsobem, že člověk získává účast na dílech Božích dobrech, neboli na Božích charakteristikách, jako je

¹⁴ Srv. REINHARD J. KEES, Die oratio catechetica – ein Zugang zum Gesamtwerk Gregors von Nyssa, in: *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes, an English Version with Supporting Studies: Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5–10 September 1990)*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1993, 385–404, zde 387–394.

¹⁵ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 6 (GNO III/4,24,1nn; český překlad 115); *Or. cat.* 8 (GNO III/4,35,16–23; český překlad 131); *Or. cat.* 21 (GNO III/4,55,9nn; český překlad 163). Podobné přesvědčení můžeme vidět také v Řehořově díle *De hominis opificio*, in: *Patrologiae cursus completus* (dále jen PG) 44, vyd. Jacques-Paul Migne, Paris 1863, 184cd; český překlad ŘEHOŘ Z NYSSY, *O stvoření člověka*, přel. Magdalena Bláhová, Praha: Oikúmené 2013, 145–147.

¹⁶ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 21 (GNO III/4,55,17–56,10; český překlad 163).

¹⁷ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 5 (GNO III/4,17,7–18,9; český překlad 103–105).

moudrost, spravedlnost, dobrota apod. Člověk tyto Boží charakteristiky poznává, shledává je žádoucími a napodobuje je, tedy sám v sobě je rozvíjí. Tím se stává Božím obrazem, bytostí podobnou Bohu.¹⁸ Aby však toto všechno bylo možné, předpokládá to podle Řehoře, že v sobě člověk už předem má jakési zárodky těch Božích charakteristik, jež má napodobovat a skrze něž se má stávat podobným Bohu. Znamená to, že v sobě má cosi, co je s těmito charakteristikami sourodé (*συγγενές*) a příbuzné.¹⁹ Je tomu tak ze dvou důvodů: především proto, aby byl člověk vůbec schopen Boží dobra poznat. (Řehoř se zde odvolává na Platónův výklad o oku, které, aby mohlo vidět, musí v sobě mít jakési světlo sourodé s tím světlem, na které hledí.)²⁰ Dále pak proto, že jedině tato příbuznost neboli sourodost člověka s tím, co poznává, člověku umožní, aby to poznal jako dobré a žádoucí a začal po tom toužit. Řehoř to vyjadřuje slovy, že „do lidské přirozenosti muselo být přimícháno něco sourodého s božstvím, aby měla pomocí odpovídajícího prostředku touhu po tom, co je jí vlastní.“²¹ Kromě toho říká, že Bůh „stvořil člověka k účasti na vlastních dobrech a do jeho přirozenosti vložil zárodky všeho krásného, aby skrze každou krásnou věc směřovala lidská touha odpovídajícím způsobem k tomu, co je takové věci podobné.“²² Teprve díky přítomnosti těchto zárodků v něm samém může člověk dobra (tedy především ctnosti), které takto poznal a zatoužil po nich, následně také napodobovat. Samo napodobování pak spočívá v rozvíjení oněch zárodků. Právě tím se člověk stává podobným Bohu.

Pro lidské bytosti je navíc charakteristické, že jsou svobodné. Jejich svobodu chápe Řehoř jako jedno z oněch Božích dober, na nichž Bůh dává člověku podíl, a nadto jako nutnou podmínku, aby člověk mohl být nazván skutečným obrazem Boha, svobodného a suverénního vládce vesmíru: „Vždyť jak by přirozenost, která je spoutána a zotročena nějakou nutností,“ ptá se Řehoř, „mohla být nazývána obrazem přirozenosti, která kraluje?“²³ Napodobování Božích ctností se tak u každého jednotlivého člověka řídí jeho rozhodnutím.

Shrňme ještě jednou to, co je důležité pro naši otázku: aby člověk něčím byl, musí se tím stávat. Aby tedy dosáhl účasti na dobru, musí se k němu

¹⁸ Lidská podobnost s Bohem však vždy zahrnuje také nepodobnost: aby člověk mohl být Božím obrazem, musí v sobě spojovat podobnost i nepodobnost s Bohem. Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 21 (*GNO* III/4,55,15nn) a *De hom. opif.* 16 (*PG* 44,184cd; český překlad 145–147). Podobně je třeba chápat i to, že je člověk příbuzný nebo sourodý s Bohem.

¹⁹ Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 5 (*GNO* III/4,17,11–16; český překlad 103–105).

²⁰ Srv. Platón, *Tim.* 45b–d; *Resp.* 6,507–509.

²¹ Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 5 (*GNO* III/4,17,14–16; český překlad 103–105).

²² Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 5 (*GNO* III/4,19,15–19; český překlad 107).

²³ Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 5 (*GNO* III/4,20,1n; český překlad 107).

zaměřit a stále se mu připodobňovat. Ovšem aby se na druhou stranu vůbec mohl takto k něčemu zaměřit jako k dobru, musí s tím už předem být sourodý. Jinak by to ani nemohl poznat a považovat za žádoucí. Kromě toho platí, že lidské zaměření se na určité dobro a připodobňování se mu je svobodné, neboť závisí na vlastním rozhodnutí každého jednotlivce.

Na tomto místě je možno ještě krátce zmínit, že podobnou strukturu lze rozlišit i v Řehořových výkladech o lidském pádu. Také ten byl totiž způsoben tím, že se člověk zaměřil na cosi, co poznával jako dobré. To, k čemu se člověk upnul, bylo skutečně jakýmsi dobrem, avšak dobrem nižším, toliko smyslovým.²⁴ A Řehoř zdůvodňuje možnost prvotního hříchu mimo jiné tím, že člověk je bytostí složenou z duše a těla, a proto se mohl zmýlit v tom, co je skutečné dobro, a upnout se k dobru nižšímu, toliko smyslovému. To jej odvedlo od dobra vyššího, a tím ho svedlo ke zlu: odvrácení se od dobra je totiž podle Řehoře rovno příklonu ke zlu.²⁵

Ačkoli to Řehoř neříká výslovně, můžeme tedy i zde tušit podobnou strukturu: protože je člověk tělesnou, smyslovou bytostí, zatoužil po tom, co je mu příbuzné, totiž po smyslových dobrech, a obrátil se k nim. Na některých místech se Řehoř zmiňuje o tom, že příklonem k tomu, co je smyslově poznatelné, se člověk sám stává podobným nerozumným zvířatům, tedy tvorům, kteří náležejí pouze do smyslově poznatelné oblasti a nijak ji nepřekračují.²⁶

Dílo vykoupení

Vraťme se nyní k naší otázce: Jak může Řehoř vyložit obrácení jednotlivce a jeho přijetí spásy skrze svátosti, tvrdí-li jak to, že ve křtu a v proměně života, která by po něm měla následovat, o sobě každý člověk sám rozhoduje a tento život si volí, tak to, že nový život je důsledkem toho, že Kristus vnesl do lidské přirozenosti princip vzkříšení, který se pak ke všem jednotlivým lidem rozšiřuje na základě zákonitostí vlastních této přirozenosti?

Podívejme se ještě jednou a trochu podrobněji na to, jak Řehoř rozumí Kristovu spásnému působení. Řehoř kupodivu nespojuje vykoupení ani tak s překonáním a odčiněním lidského hříchu. Ten se v pojetí *Katechetické řeči* zdá být odstraněn především smrtí: smrt, chápaná jako rozpad jednoty duše a těla, je zde pojata jako dobrý Boží dar, neboť slouží k očištění pad-

²⁴ Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 21 (*GNO* III/4,56,6–22; český překlad 163–165) a *Or. cat.* 8 (*GNO* III/4,29,13–18; 31,1–7; český překlad 123 a 125). Srv. také KEES, *Die Lehre*, 136n.

²⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *Or. cat.* 6 (*GNO* III/4,21,1–26,12; český překlad 109–119).

²⁶ O připodobňování se iracionálním zvířatům a přetváření lidské přirozenosti k jejich obrazu mluví Řehoř v *De hom. opif.* 18 (*PG* 44,192a–193c; český překlad 157–161).

lého člověka.²⁷ Jako když v hliněné nádobě zatuhne olovo a je odstraněno tím, že se nádoba rozbije: podobně když se člověk, proniklý hříchem, ve smrti rozloží na duši a tělo, zbaví se onoho znečištění.²⁸ Potíž je v tom, že po takovém zásahu zbydou jen střepy, resp. mrtvý člověk.

Do této situace, lidmi již neřešitelné, přichází Boží vtělení. Kristus se tedy podle tohoto pojetí narodil proto, aby zemřel, přesněji řečeno aby vstoupil do stavu smrti a tento stav překonal. Když totiž také v jeho případě došlo k rozdělení duše od těla, tedy ke smrti člověka, spojil Boží Logos obě složky – duši i tělo – znovu dohromady, a to tentokrát už trvalým způsobem.²⁹

Tato událost vzkříšení jednoho člověka, Krista, ovlivnila celé lidstvo, přičemž Řehořovy formulace naznačují, že důvody tohoto rozšíření vzkříšení spatřuje především ve vlastnostech lidské přirozenosti, která je natolik vnitřně provázána, že tak významná změna v případě jednoho člověka nutně ovlivní i ostatní lidi.

Zmrtvýchvstání Logu, který se stal člověkem, se stalo počátkem vzkříšení, počátkem, který Kristus „ve svém vlastním těle daroval naší přirozenosti“: tím, že sám vstal z mrtvých, „vzkřísil zároveň se sebou potenciálně (τῆ δυνάμει) i „celého člověka“.³⁰ Řehoř je přesvědčen, že lidská přirozenost je v určitém smyslu jedním organismem, jakoby jedinou živou bytostí a že se Kristovo vzkříšení šíří na základě této vnitřní provázanosti lidstva: „vzkříšení části“ lidské přirozenosti – tedy jediného z lidí, Krista – „přechází na veškerou přirozenost“.³¹ Stejnou věc popisuje Řehoř s pomocí parafráze slov svatého Pavla, když říká: „Jako smrt započala u jednoho člověka a přešla na celou lidskou přirozenost, stejně i počátek vzkříšení se prostřednictvím jednoho člověka šíří na celé lidstvo.“³² Opět vidíme, že rozšíření principu vzkříšení je dáno vnitřními zákonitostmi lidské přirozenosti. V učení o spáse celého lidstva nebo celé lidské přirozenosti je navíc akcentován sociální rozměr vykoupení: Kristus nepřišel zachránit jen jednotlivé lidi, nýbrž „celého člověka“.³³

²⁷ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 8 (GNO III/4,29,13–22; český překlad 123).

²⁸ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 8 (GNO III/4,31,8–21; český překlad 125). Řehoř ovšem na tomto místě už zároveň mluví i o obnovení „nádob“ vzkříšením.

²⁹ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 16 (GNO III/4,48,9–13; český překlad 151).

³⁰ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 32 (GNO III/4,78,7–9; český překlad 197).

³¹ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 32 (GNO III/4,78,9–17; český překlad 197).

³² Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 16 (GNO III/4,48,21–24; český překlad 151). Srv. k tomu Ř 5,17; 1K 15,20–22.

³³ K učení o „celém člověku“ srv. DAVID L. BALÁS, *Plenitudo Humanitatis. The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa*, in: *Disciplina Nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans*, Cambridge, MA: Philadelphia Patristic Foundation, 1979,

Jak upozorňuje Johannes Zachhuber, uvedené pojetí spásy má také jisté dopady na christologii. Výklad Kristovy smrti a zmrtvýchvstání jako rozdělení Kristova lidského těla a jeho lidské duše a následně jejich opětovného spojení mocí Božího Logu umožňují zvýraznit Kristovo plné lidství (tedy lidství zahrnujícího jak lidské tělo, tak lidskou duši) i jeho božství (jedině přítomnost Božího Logu umožnila překonat smrt). Tento výklad má ovšem z hlediska christologie i svou stinnou stránku, protože popisuje celý proces vzkříšení tak, jako by v Kristu byly jakési *dva* subjekty: vedle člověka ještě Bůh, který pak onoho člověka vzkřísil.³⁴

Zastavme se ale ještě u výrazu „potenciálně“, resp. „působením moci“ (τῆ δυνάμει).³⁵ Toto slovo může jednak odkazovat k moci Božího Logu, který působí vzkříšení Krista a v důsledku toho i všech ostatních lidí. Kromě toho je zde patrně obsažena potencialita vůči „celému člověku“: v Kristově zmrtvýchvstání jsou potenciálně už vzkříšení všichni lidé. Z eschatologického hlediska v sobě tato potencialita může obsahovat jistotu uskutečnění, protože Řehoř je přesvědčen o tom, že nakonec dojde ke spáse všech. Nesnadné otázce této všeobecné spásy – apokatastase – se zde ale věnovat nebudeme.³⁶ Nás nyní zajímá, jaká je podle Řehoře situace v tomto životě, kde se princip vzkříšení sice šíří ke všem lidem, přesto však všichni lidé nový život nepřijmou. V následujícím budeme uvažovat o tom, zda se také v životě jednotlivce neprojevuje Kristem darované vzkříšení jako jistá potencialita.

Pokusme se nyní propojit poznatky o tom, jakým způsobem se člověk podle Řehoře někým stává, s tím, co jsme se dozvěděli o Kristem darovaném počátku vzkříšení, abychom mohli vidět, v jakém smyslu může spása být zároveň přimíšením božství k lidské přirozenosti a zároveň svobodným následováním Krista.

115–131; dále srv. MAGDALENA BLÁHOVÁ, Člověk jako Boží obraz podle Řehoře z Nyssy, in: ŘEHOŘ Z NYSSY, *O stvoření člověka*, 25–33.

³⁴ O těchto christologických důsledcích Řehořovy soteriologie přítomné v *Katechetické řeči* mluví ZACHHUBER, *Human Nature*, 230n.

³⁵ K tomuto pojmu srv. HÜBNER, *Die Einheit*, 107–111 a 148–165, a ZACHHUBER, *Human Nature*, 228–237. K užítí obratu τῆ δυνάμει ve významu „potenciálně“, „v možnosti“, „jako možnost“ srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 37. (*GNO* III/4,97,1; český překlad 225); *De hom. opif.* 29 (*PG* 44,236a; český překlad 223): „Říkáme, že v zrnku pšenice nebo v jakémkoli jiném semeni jsou v možnosti obsaženy všechny rys klasu – listy, stonek, duté články, zrno i osiny [...] síla spočívající v semeni se projevuje podle určitého přirozeného sledu“; tamt. (44,236c; český překlad 225): „Neboť i podoba budoucího člověka je jako možnost přítomna v zárodku – skryté ovšem, protože vzhledem k nutné posloupnosti není možné, aby byla patrná.“

³⁶ K Řehořovu pojetí apokatastase a jeho zdrojům srv. BLÁHOVÁ, Člověk jako Boží obraz, 33–42.

Vykoupení přijaté jednotlivcem: křest

Když Řehoř objasňuje smysl křestní symboliky trojího ponoření do vody, odkazuje nejprve na to, že spása byla lidem darována Boží přítomností „uvnitř“ lidství:

Proces naší spásy se stal účinným ani ne tolik díky návodu vycházejícímu z učení, jako spíše samotným působením toho, který přijal společenství s člověkem. Tím aktualizoval život, aby skrze tělo, které přijal a zároveň zbožstil, bylo spolu s tímto tělem spaseno vše, co je s ním sourodé a příbuzné.³⁷

Poté, co Řehoř takto připomene své učení o tom, že spolu s Kristem bylo spaseno vše, co s ním bylo sourodé, začne vzápětí mluvit o podobnosti, která by se měla nějak projevat ve křtu. Nyní se ovšem dozvídáme, že jde o „příbuznost a podobnost mezi tím, kdo následuje, a tím, kdo jej vede“. Je totiž potřeba, aby se „napodobování ze strany následovníků řídilo podle původce naší spásy“.³⁸ Podle Řehoře tedy mezi darovaným zbožštěním a následováním není rozpor, spíše jedno souvisí s druhým.

Snad nás tedy tato pasáž opravňuje domyslet to, co Řehoř neříká explicitně, ale co dává v jeho pojetí člověka a vykoupení rozumný smysl: Onen počátek vzkříšení hraje v procesu vykoupení člověka podobnou roli, jakou hrají zárodky božských dober v lidském napodobování Boha. Bez tohoto počátku by člověk vykoupení nikdy dosáhnout nemohl, avšak tento počátek sám o sobě nestačí. Ani nemůže stačit, protože je právě jen počátkem a potencialitou. Řehoř také nemluví o faktu spásy, nýbrž o procesu spásy.³⁹ Ještě důležitější ale je, že člověk – jakkoli je podmíněn tím, co je do něj už předem zaseto – je právě jen svým proměňováním se, je tím, kým se stává. Tak jako se v člověku to, že je obrazem Božím, uskutečňuje tak, že Boha napodobuje, tak se také jeho spása nemůže stávat skutečnou jinak než tím, že člověk tuto spásu v životě postupně uskutečňuje. Takové uskutečňování spásy má charakter napodobování spasitele, žití nového, od hříchu oprostěného života. Zároveň však už víme, že člověk by vůbec nemohl začít spasitele napodobovat, kdyby mu nebyl už předem příbuzný, sourodý. Počátek vzkříšení byl pro člověka nezbytný, aby vůbec mohl začít žít život, který může překonat smrt.

Připomeňme ještě dva obrazy, které Řehoř pro vykoupení používá a na nichž jsou tyto dva vzájemně provázané aspekty vykoupení vidět. Už byla řeč o tom, že Řehoř mluví o životě (dokonce nesmrtelném životě), který

³⁷ ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 35 (*GNO* III/4,86,8-13; český překlad 209).

³⁸ ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 35 (*GNO* III/4,86,13-19; český překlad 209).

³⁹ SV. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 35 (*GNO* III/4,86,8; český překlad 209): ὁ τῆς σωτηρίας ἡμῶν τρόπος.

byl člověku udělen při stvoření, který ztratil hříchem a jehož počátek mu byl opět darován Kristovým zmrtvýchvstáním. Člověk nemohl vlastními silami přemoci smrt a potřeboval princip nového života. Zároveň ale nový život nemůže existovat jinak, než že je žit. Požadavek nového – ctnostmi se projevujícího – života tak není v rozporu s tím, že život byl člověku už darován.⁴⁰

Druhý obrazný popis vykoupení, který nám Řehoř v *Katechetické řeči* nabízí, vychází z příměru smrti k labyrintu. Kristus sestoupil až do lidské smrti a opět z ní vyšel. Jen díky tomu, že smrt podstoupil, že v tomto labyrintu skutečně byl, se s ním člověk může setkat. Na druhou stranu, má-li toto setkání být člověku co platné, musí jít za Kristem tou cestou, kterou on z labyrintu vyšel, musí ho následovat na cestě ze smrti k životu.⁴¹

Závěr

Zkusme se na závěr ještě jednou krátce podívat na to, jak můžeme – poučení Řehořovým výkladem – rozumět situaci katechumena a tomu, co se s ním ve křtu děje. Řehoř je přesvědčen, že člověk v důsledku hříchu propadl smrti, ze které si nedokáže sám pomoci. Kristovým zmrtvýchvstáním byl do lidmi sdílené přirozenosti vnesen počátek vzkříšení, který se rozšiřuje ke všem lidem, jinými slovy byl všem lidem nabídnut nový život.

Ve křtu můžeme spolu s Řehořem vidět přijetí svého příbuzenství s Bohem, skutečnosti, že jsme s ním stejného rodu díky tomu, že on sám, jsa Bohem, se stal člověkem a jako takový zakusil danosti našeho života včetně smrti a tu překonal. Jako lidem nám toto Kristovo prolomení smrti dalo možnost následovat ho na cestě ke skutečnému životu. Člověk křtem přijímá svou příbuznost s Bohem a zároveň se pro ni vědomě rozhoduje a ona se v něm stává zárodkem budoucího. Křestním ponořením se do vody a následným vynořením se z ní člověk symbolicky napodobuje spásitelovo vynoření se z hrobu.⁴² Aby se však vykoupení pokřtěného skutečně týkalo, musí následně své zárodečné vzkříšení nadále rozvíjet, a to nikoli proto, že by musel jakoby „potvrzovat“ své vykoupení, nýbrž proto, že každý člověk je především tím, kým se stává.

⁴⁰ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 40 (GNO III/4,102,8–15; český překlad 233).

⁴¹ Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 35 (GNO III/4,87,4–14; český překlad 209).

⁴² Srv. ŘEHOŘ Z NYSSY, *Or. cat.* 35 (GNO III/4,87,14 – 90,16; český překlad 209–215).

Alexej Nesteruk a jeho koncepce „dvojí intencionality víry“

Radek Labaj

Alexei Nesteruk and his concept of dual intentionality of faith. The aim of this article is to introduce Alexei Nesteruk's approach to the so called science-theology dialogue. As an Eastern Orthodox theologian and a physical cosmologist he wants to rearticulate the "mystery of man and the universe" employing the existential phenomenology. His theological reinterpretation of the key concepts of the late Husserl's philosophy, namely, the life-world (*Lebenswelt*) and teleology, along the lines of the "French debate" ("theological turn in phenomenology"), is the main contribution of Nesteruk's fruitful research resulting in a critique of the prevalent ways of the science-theology dialogue in the West and in opening new vistas for reinterpretation of the key theological concepts of Patristic theology in the current philosophical language. His inspiring vision of the "dual intentionality of faith" provides not only a holistic picture of reality but also a more personal and "humble" approach to our being in the world.

Keywords: Alexei Nesteruk, phenomenological theology, science-theology dialogue, teleology, *Lebenswelt*, intentionality of faith

Dílo Alexeje Nesteruka¹, pokračovatele neopatristické syntézy G. Florovského, dobře vystihuje tato základní intence: „Pravoslavná teologie nemá jiné východisko (pokud jde o reflexi problémů současné civilizace), než návrat k tématům kosmu a místa člověka v něm tak, jak je rozvíjeli církevní otcové.“² K nové artikulaci této „kosmické vize“ církevních otců

¹ Alexej Nesteruk je doktorem teoretické a matematické fyziky, přednáší matematiku (se zaměřením na kosmologii a kvantovou fyziku) na University of Portsmouth, UK. Studoval také teologii a filozofii (pod vedením metr. Kallista Ware, Andrew Loutha aj.). Je také externím spolupracovníkem moskevského St. Andrew's Biblical and Theological Institute a diakonem pravoslavné církve. Teresa Obolevitch pokládá Nesteruka za nejkompetentnějšího současného pokračovatele neopatristické syntézy (Florovského, Losského aj.). Nesteruk je autorem několika knih – zejména *Light from the East. Theology, Science and the Eastern Orthodox Tradition*, Minneapolis: Fortress Press, 2003; *The Universe as Communion. Towards a Neo-Patristic Synthesis of Theology and Science*, London – New York: T&T Clark, 2008; *The Sense of the Universe. Philosophical Explication of Theological Commitment in Modern Cosmology*, Minneapolis: Fortress Press, 2015 a řady menších studií zabývajících se vztahem teologie, filosofie a vědy.

² TERESA OBOLEVITCH, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, Kraków: Copernicus Center Press, 2014, 286.

je pro Nesteruka klíčová současná fenomenologie. Cílem jeho rozsáhlé badatelské práce – kterou by se dalo také charakterizovat jako snahu o hluboký dialog teologie se současným filosofickým i vědeckým myšlením – je nabídnout specificky pravoslavnou perspektivu a současně i kritiku západního přístupu k tzv. dialogu teologie a vědy. V knize *The Universe as Communion* – v níž je pojednávána zejména otázka *podstaty*³ tohoto dialogu – si Nesteruk (mimo jiné) klade za cíl prozkoumat konvergenci fenomenologie a teologie. V diskusi s Husserlem a představiteli novější francouzské fenomenologie se snaží uplatnit fenomenologickou metodu na teologii. Spolu s některými dalšími badateli je Nesteruk přesvědčen, že studium *teleologie* u Husserla může vést k *teologii*.⁴ Díky tomuto zjištění pak Nesteruk rozvíjí svůj koncept *dvojí intencionality víry*.⁵ Jedním z jeho hlavních cílů je vykázat legitimitu víry, jež je v myšlení moderní doby často zpochybňována. Ve fenomenologii spatřuje ideální nástroj k výkladu tradičních konceptů patristické teologie. Teologie pak může naopak poukázat k základům, tj. samotné možnosti fenomenologie.

³ Úvodem pár slov k Nesterukovu chápání pojmu *podstata*: primárně je třeba říci, že se Nesteruk (zčásti) vymezuje vůči „eidetické“ fenomenologii v Husserlově pojetí, jež rozlišuje („upřednostňuje“) podstatu (eidos, ideu) od náhodilé existence jednotlivého. Nesteruk rozumí „podstatou“ především bytostné osobní sepětí člověka/lidství s Bohem (či *vztáženost* k osobnímu Bohu) – „relační ontologii“ – přičemž je třeba vycházet z jedinečnosti každé osoby/společenství osob (konkrétní dějinné existence), jež nemůžeme nijak redukovat či převádět na žádného společného jmenovatele (druh). Nesteruk vychází z řecké patristické teologie: jde zejména o rozdíl mezi *ousia* (lat. *essentia/substantia*) a *hypostazí* (osobou), tj. zásadní teologické rozlišování, jež se (z)rodilo v trojičních sporech 4.–7. století. Nesteruk zmiňuje dva klíčové interpretační kroky jež vedly k „ontologické prioritě“ osoby: (1) „[T]he employment of the concept of hypostasis as *ousia*“, (2) „the identification of the hypostasis of a being with person (Gr. *prosopon*)“. Srov. NESTERUK, *Light*, 97–98, 112–115. V kontextu dialogu teologie a vědy může být „podstata“ obou nalezena ve vztahu lidství ke svému *telos*.

⁴ Srov. STEPHAN STRASSER, *History, teleology and God in the Philosophy of Husserl*, in: A.-T. TYMIENIECKA, *The Teleologies in Husserlian Phenomenology* (Analecta Husserliana, vol. IX), Dordrecht – Boston – London: D. Reidel Publishing Company, 1979, 317–333; LOUIS DUPRÉ, Husserl's Thought on Faith and God, *Philosophy and Phenomenological Research*, 29/2 (Dec., 1968), 201–215; COLIN J. HAHN, *The Concept of Personhood in the Phenomenology of Edmund Husserl*, Marquette University, 2009.

⁵ *Intencionalita* je pro celé fenomenologické hnutí označením základního problému. Lidské vědomí je *intencionalní*, tj. vždy zaměřené na nějaký předmět či stav věcí. Neexistuje ani čistý subjekt, ani objekt, protože oba jsou vždy spojeny aktem vědomí (intencionalní akt, *noesis*), v němž se předměty (tj. předmětné póly, *noemata*) konstituují. Intencionalita jako základní deskriptivní charakter vědomí je odpovědí na klasický problém novověké filosofie (tj. vztah představy v mysli vs. předmětu vně): *předmět* jako *útvary smyslu* není nezávislý na představě, zároveň však jsou předměty vždy vně prožitků, kterými se k nim (přímo) vztahujeme.

Fenomenologie je Nesterukem charakterizována zejména přívlastkem *existenciální*. Nesteruk se totiž kromě Husserlova díla inspiroval také myšlením Martina Heideggera, Gabriela Marcela a především pak francouzskými filosofy tzv. *teologického obratu* ve fenomenologii.⁶ Někteří z nich – zejména Jean-Luc Marion – se hlásí jednak k Husserlovu odkazu, hledají však také inspiraci v patristické filosofii a teologii. Tento vývoj ve fenomenologii otevírá Nesterukovi dveře k jeho syntéze premoderního teologického myšlení se současnou filosofií i vědou. Nesterukovo bádání je pak především a v určující míře ovlivněno řeckými církevními otci (zejména dílem Klementa Alexandrijského a Maxima Vyznavače).

Nesteruk se však rozhodl svou argumentaci postavit již na vybraných elementech Husserlovy filosofie, které skýtají základní rámec jeho uvažování (pokud jde o vztah teologie, filosofie a vědy). V tomto článku proto obracíme pozornost právě k Husserlovi a jeho pojetí *přirozeného světa* (*Lebenswelt*)⁷ a *teleologie*. V následujícím textu chceme ukázat Nesterukovy myšlenkové postupy, kterými se pokouší obhájit tuto svou klíčovou tezi:

Fenomenologie chce (explikací *přirozeného světa*) vysvětlit základy všech objektivních věd. Tímto krokem však ‚transcenduje‘ imanenci intencionality a implikuje ‚jinakost‘ vši kontingentní fakticity noeticko-noematické danosti bytí. Dochází tak k odkrytí jistého ‚telos‘ všech věd pod tlakem ‚přítomností‘ oné ‚jinakosti‘ v její čiré ‚absenci‘. Explikací onoho ‚telos‘ nacházíme potenciální konvergenci fenomenologie s teologií církve [zde v pravoslavném pojetí – RL] a můžeme v určitém smyslu dokonce tvrdit, že celý projekt fenomenologie je (vnitřně) předurčen k tomu, aby se stal projektem teologickým.⁸

Krátkým výkladem vybraných Husserlových konceptů, ale také základních myšlenek tzv. *teologického obratu* ve fenomenologii, na něž Nesteruk ve svém díle navazuje a dále rozvíjí, se pokusíme objasnit, jak podle Nesteruka souvisí teleologie s teologií a nakonec nastínit jeho fenomenologické pojetí teologie (zejména teologie stvoření). Krátce také zmíníme dílčí implikace pro dialog teologie se současnou vědou.

⁶ Více k této otázce KAREL NOVOTNÝ, *O povaze jevů. Úvod do současné fenomenologie ve Francii*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2010.

⁷ Pojem *Lebenswelt* je v literatuře překládán také jako „svět našeho života“ či dokonce „živý svět“ naší zkušenosti (srov. MIROSLAV PETŘÍČEK, *Úvod do současné filosofie*, Praha: Herrman a synové, 1997, 118). S ohledem k dílu Jana Patočky volíme v našem textu termín „přirozený svět“, jež je, zdá se, nejběžnější. Avšak používáme také – právě pro zdůraznění bohatosti pojmu *Lebenswelt* – i jiné možné překlady.

⁸ NESTERUK, *The Universe*, 87.

Husserlovo pojetí přirozeného světa⁹ a teleologie

Impulsem k systematickému rozvíjení problematiky *přirozeného světa* je „krize evropských věd“, která podle Husserla není jen krizí vědy, ale jde zároveň o krizi samotného (evropského) lidství. Krize vychází z toho, že vědám (i předfenomenologické filosofii) zůstává skryt *základ* jejich *smyslu*, nejsou schopny vysvětlit svoji *fakticitu*. Novověká objektivizace skutečnosti se děje bez dostatečné reflexe předpokladů a podmínek tohoto procesu. Podstatou „krize“ Husserl rozumí skutečnost, že se ztratil *telos*, který evropskému lidství odhalila řecká filosofie a chce tuto *teleologii* vyloužit v dějinném vývoji filosofie. Tímto zřetelným požadavkem vyjasnění předpokladů objektivizace je naznačen směr, kterým se Husserl vydává na cestu k fenomenologické transcendentální filosofii tázáním počínajícím u *bezprostředně daného předvědeckého světa našeho života* (tj. *přirozeného světa*). Ve snaze znovu nalézt *smysl* a životní orientaci v moderním světě, Husserl navrhuje návrat k čisté zkušenosti zaměřením se na předvědecký svět našeho života, jenž je tím posledním zdrojem ověření pravdy. Základem, na němž vědy stojí, ale který nevidí, je právě *přirozený svět*. Jako „horizont všech horizontů“ je vždy již dán. Naše tázání po přirozeném světě může pomoci blíže si ujasnit *smysl* veškeré naší zkušenosti. Vztahováním se k celku světa naší zkušenosti je pak vědám zjeven *telos*, výkonná funkce *transcendentálního ego*¹⁰ (tj. ukazuje se „skrytá teleolo-

⁹ Výstižnou Husserlovu definici *přirozeného světa* nabízí § 37 *Krize*, kde je charakterizován jako „již vždy“ zde, před námi a pro nás („bdělé“ subjekty) stále jsoucí svět, jež je „základem“ veškeré naší teoretické i mimo-teoretické praxe. Svět, jenž je již vždy předem dán, a který je v mém vědomí jako jistý „protějšek“, tj. časoprostorové kontinuum, jehož jsem však součástí ve svém subjektivním (osobním) i intersubjektivním („společensstevním“) bytí. *Přirozený svět* je pro Husserla především *horizontem* vymezujícím „univerzální pole“ naší momentální (aktuální) i veškeré možné praxe (včetně vědecké, filosofické i teologické). Jako ústřední pojem Husserlovy pozdní filosofie se stává klíčovým i pro Nesteruka. Celek jeho díla může být chápán jako navázání na Husserla ve snaze „překročit“ jím vytčený „horizont světa“. Nesteruk chce svět „s novými horizonty“, tj. dívat se na „bytí člověka ve světě“ očima biblické/teologické eschatologie (sub specie aeternitatis), jež vydává své dějství o skutečnosti „budoucího věku“. Existenciálně fenomenologická teologie v Nesterukově pojetí se pak stává „oknem do absolutna“, ne-konečna, čímž také dochází k překročení klasických mezí Husserlovy fenomenologie. Od fenomenality viditelného předmětu se dostáváme až k „dávání neviditelného“, a skrze ně až k „fenomenalitě nekonečného“. Srov. NOVOTNÝ, *O povaze jevů*, 207–219.

¹⁰ Transcendentální ego (subjekt): „já“ jako „cogito“, tedy myslící subjekt – opak subjektu empirického, znamená pro Kanta to, co je v našem objektivním poznání *apriorní* a co naši zkušenost podmiňuje. Transcendentální je nezávislé na zkušenosti a přesto je tato zkušenost jedinou legitimní oblastí aplikace. Je to princip v rozvažování, který sám ze žádné zkušenosti nevychází, avšak sjednocuje rozmanitost naší zkušenosti. U Husserla je to *vědomí* jako poslední základ jakéhokoli poznání po „uzávorkování“ od empirického

gie“ rozumu). Husserl pak mluví o *entelechií*¹¹ rozumu, která dává dějinám smysl – základem rozumu je *směřování k nad-individuálnímu cíli či nekonečnému úkolu*. Odtud dějiny lidstva jako směřování k „pólům nekonečna“, jako přesahování toho, nač jsme již vždy odkázáni.

Klíčové je toto zjištění: Husserlova fenomenologie chce být univerzální vědou která může (začleněním jednotlivých věd do celku a jednoty transcendentální filosofie) udílet všem vědním disciplínám smysl. Cílem však není jen najít zkušenostní základ vědecké praxe (základ platnosti objektivních věd), ale nakonec jde o to uchopit *relevanci vědy* pro konkrétní dějinnou *existenci* člověka. Právě zpřetrhání vazeb ke svým východiskům má za následek to, že vědy nemají co říct k posledním existenciálním pravdám – novodobá vědecká *objektivizace* je protismyslná, věda i předfenomenologická filosofie ztrácí ze zřetele svůj „původ v nahlédnutí“.

„Dějinný“ výklad, který Husserl přináší ve své *Krizi* tak nabízí nejen „návrat“ ke kořenům evropské racionality a k základům vědy, ale je také vybidnutím k novému zamyšlení nad *podstatou* rozumu. Fenomenologickému tázání vposledku jde o „život v pravdě“, o obnovení života z nahlédnutí – otázka přirozeného světa je problémem vztahu teoretických konstrukcí a prostého nazírání či předteoretického zakoušení světa našeho života. Tímto „fenomenologickým postojem“ dochází k překročení „přirozeného postoje“ (např. vědy) a k objevu nové dimenze (fenomenologie) – jež skýtá možnost nahlédnout původ všeho s čím se setkáváme. Všeobjímající způsob bytí přirozeného světa a tázání po něm z něj činí univerzální filosofický problém (*Krise* § 34) – vše se vztahuje k „jádru“ světa, tj. *světu prostých intersubjektivních zkušeností*. Husserl usiluje o vytvoření *plné ontologie* předvědeckého světa našeho života, jejímž úkolem bude osvětlit základní, všeobecně platné struktury rozumu ve světě.¹²

světa (epoché). Husserl mluví o transcendentálním ego, když chce zdůraznit subjekt sám nezávisle na jeho činnostech i vědomí, jež o nich běžně má. Srov. GÉRARD DUROZOI / ANDRÉ ROUSSEL, *Filozofický slovník*, Praha: EWA Edition, 1994, 66, 305. Nesteruk, jak uvidíme níže, kritizuje transcendentální ego jako další z našich konstruktů (který může a má být „překročen“) když se ptá po dalším, „jiném základu“ samotného vědomí.

¹¹ *Entelechie* (z řec. *en telei echein*, dokonale mít, držet.): Uskutečnění stavu dokonalosti slučitelného se svou povahou. U Aristotela znamená ten princip, který vede jsoucno od možnosti k aktu, tj. k plnému uskutečnění. DUROZOI / ROUSSEL, *Filozofický slovník*, 69. U Husserla (potažmo i u Nesteruka) jde o „sebeuskutečnění rozumu v dějinách“ (ve vztahu k nekonečnu, k jeho „trans-historickému“ telos, jak zdůrazňuje Nesteruk). *Teleologie* (z řec. telos – cíl, logos – slovo, učení), je pak studiem finality, tedy osvětlením daného problému z hlediska cíle, který chápe jednotlivé části s ohledem na celek. Tamtéž, 298.

¹² Základní, „univerzální“ struktury přirozeného světa (např. časovost, prostorovost, země jako referent pohybu) jsou dány tím, že jako tělesné bytosti zakoušíme svět v naší

Záhada bytostného sepětí rozumu a jsoucna nachází své hutné vyjádření v Husserlově formulaci *paradoxu lidské subjektivity* (*Krize* § 53) – poznávající subjekt je subjektem pro svět a zároveň objektem ve světě. Nebo jinými slovy – v člověku jako v jistém „pólu bytí“ se střetává podmíněné s nepodmíněným (epistemologické nekonečno). Hledaná „univerzální subjektivita“ („sféra ducha“), do níž se posouvá veškerá objektivita (např. sféra vědcem objektivované přírody), nemůže být ničím jiným, než lidstvo, které ovšem samo dále zůstává jen částí, dílčí komponentou světa.

Dochází tak k úplné proměně teorie poznání, k novému pochopení vztahu subjektu a jsoucna právě přenesením důrazu na „původní půdu“, univerzální apriori přirozeného světa. Tím je možné proniknout k podstatě subjektu (tj. odkrýt první *telos*). V § 73 *Krize* mluví také o „objevu absolutní *intersubjektiv*ity, objektivované ve světě jako všelidstvo“: Dějinná dimenze Husserlovy *Krize* umožňuje chápat filosofii jako sebeuvědomování (sebeuskutečnění) lidského rozumu v nekonečném dějinném procesu. Husserl je přesvědčen, že jeho *intencionální fenomenologii* – s jejími východisky (novým postojem ke skutečnosti) a metodami – se povedlo vybudovat absolutně svébytnou duchovědu s tímto velmi komplexním úkolem: „Má být uskutečněno univerzální poznání světa (...) a posléze ve světě samém má být poznán v něm skrytý rozum a teleologie i jejich nejvyšší princip: bůh.“¹³

Nakonec se tedy do popředí Husserlova zájmu (v jeho pozdní filosofii) dostává etická funkce filosofie – otázky pravdy, svobody a s tím spojené odpovědnosti lidství vůči sobě samému. Na Husserlovu *Krizi* – rozsáhlé, ambiciózní, avšak nedokončené dílo – navazuje Nesteruk a snaží se využít některé základní Husserlovy podněty s cílem překročení jeho fenomenologie směrem k teologickým otázkám.

konkrétní situovanosti. Nesteruk pak využívá tohoto fenomenologického nahlédnutí v teologickém kontextu: chce naši tělesnost a bytí ve světě vidět ve světle vtělení božského Logu v Ježíši Kristu a to v kontextu trinitární teologie církevních otců (zejména Maxima Vyznavače).

¹³ EDMUND HUSSERL, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*, Praha: Academia, 1996, 29; Uvedme zde také způsob, jak v našem textu pracujeme s pojmem „bůh“: malé písmeno, jak je tomu i v tomto Husserlově citátu, odkazuje k „bohu filosofů“ (tj. spíše abstraktnímu konceptu), na rozdíl od „Boha Abraháma, Izáka a Jákoba“ (tj. osobního, „živého“ Boha „zjeveného“ v Písmu a „mystickém“ církevním společenství, resp. „dosvědčovaného“ v reflexi teologie církve, avšak také v díle některých filosofů, např. B. Pascala).

Teologický obrat ve fenomenologii¹⁴

Pokusme se tedy zamyslet nad tím, co je možné vyvodit ze *směřování k pravdě* (k absolutnu), jež je přítomné v Husserlově filosofii, resp. v dějích v Husserlově pojetí.

Jak jsme viděli výše, svět je konstituován vědomím. Jelikož však sama konstituce světa je *kontingentní*, samotné vědomí stěží může být jejím dostatečným základem – svět, jenž není vyložitelný z vědomí samotného tak zůstává „hraniční zkušeností“. Je pak třeba se ptát, jak je tento svět dán. Otevírají se zde pro fenomenologii nové otázky týkající se původu světa našeho života. Je tedy možné naši základní otázku formulovat i takto: Jak máme vysvětlit samotnou ‚teleologickou aktivitu‘ subjektu? Potřebuje vědomí jiný transcendentní základ, nebo si může tento základ dát samo? Můžeme v Husserlově filosofii hledat teologické implikace? Nenabízejí se zde důležité paralely s apofatickou filosofií/teologií, podle níž otázka Boha v sobě zahrnuje problém absolutního rozumu jako teleologického zdroje veškerého rozumu ve světě, jako smyslu světa?

Přestože Husserlova filosofie vidí absolutní základ v transendentálním vědomí (subjektu), najdou se však v jeho díle pasáže, ve kterých Husserl *spekuluje* o jiném možném základu vědomí. Jedním z klíčových míst je § 58 Husserlových *Idejí I.*, ve kterém Husserl zmiňuje *transcendenci boha*, jíž charakterizuje jako *jiné absolutno*. Problém transcendence boha pro něj vyrůstá z faktu, že ačkoli je svět konstituován transcendentální subjektivitou, samotná konstituce není plně podmíněna její povahou. Tento krátký text je důležitý nejen pro Nesterukovu argumentaci, ale sehrál také významnou roli v bouřlivé diskusi týkající se legitimacy „teologického obratu“ ve fenomenologii, v otevření se fenomenologie teologickým otázkám. Jakkoli jsou závěry této disputace stále „otevřené“, zůstává nicméně pravdou, že se zde nabízí možnost zajímavé diskuse týkající se podstaty fenomenologie, jejich vlastních horizontů a především, což je pro nás nejdůležitější, jejího vztahu k samotné teologii.

Jean-Luc Marion a jeho filosofie – klíčová pro Nesterukovu koncepci vztahu filosofie, vědy a teologie – se pokouší realizovat obrat ve fenomenologii. Jde mu zásadně o myšlení jevení jako *události*, jež vede k větší distanci vůči klasickým rámcům fenomenologického myšlení – otevírají

¹⁴ Základní uvedení do problematiky „teologického obratu“ ve fenomenologii je možné najít v: NOVOTNÝ, *O povaze jevů*; DOMINIQUE JANICAUD et al., *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, New York: Fordham University Press, 2000; JONNA BORNEMARK / HANS RUIN, *Phenomenology and Religion: New Frontiers* (Södertörn Philosophical Studies 8), Huddinge: Södertörns högskola, 2010.

se zde pro fenomenologii nové horizonty. Marion rozvíjí svou vůdčí ideu, koncept *saturovaného fenoménu*¹⁵, čímž u něj dochází ke koncentraci jádra fenomenologie do úvah o povaze jevení jako takového. Cílem fenomenologie je pak „nechat jevení, aby se samo vyjevilo“, tj. jde o jistou dekonstrukci schémat, do kterých je jevení pojmáno.

Marionovi jde o „rozšíření“, či radikalizaci fenomenologické redukce. Formuluje proto následující vůdčí princip své fenomenologie: *Čím víc redukce, tím víc danosti*. Chce tím říct, že v jistém smyslu názor (intuice) jako médium danosti dává vždy více smyslu, než jakýkoli pojem (konstrukce). Právě v tom spočívá jeho *rozšířené*, či zobecněné pojetí jevení. Redukovaná, nevhodných interpretací zbavená danost těchto jevů je pak také jevem, „čistým fenoménem“.¹⁶ Fenoménem v tomto smyslu se nakonec může stát například i zrození a smrt, sakrální a božské; a to právě díky širokému pojetí fenoménu jako toho, co je prostě dáno. Fenomén je to „jiné“, co se jeví (co je dáno) skrze a ze sebe sama. Dávání (*donation*) je tedy *základem* veškeré fenomenality, její *univerzální podstata*. V tomto případě se pak vědomí stává intencionálně imanentní „jinému“, tj. tomu co se jeví. „Výzva“ zde přichází od transcendence „Jiného“ (tj. „nezjevného“, „přítomně-absentního“). Marionova filosofie je důležitým obohacením pro současné náboženské myšlení zejména svým přístupem k Bohu jako k příchodu *události*, která se v zárodku odehrává bez vůle poznávajícího subjektu a jež je jako *dále neredukovatelná zkušenost* „průnikem nemožného“ do reality. Tím se také otvírá cesta k osobnímu podílení se na skutečnosti transcendence, k setkání fenomenologie a mystické teologie církve, tj. „možnosti (liturgické) řeči v nevyslovitelném jménu“.¹⁷

Nesterukova „existenciální“ interpretace: „rozšíření“ Husserlova pojetí přirozeného světa a teleologie

Nesteruk navazuje na Husserlovu pozdní fenomenologii, jejíž snahou je – zaměřením se na přirozený svět (*Lebenswelt*) – najít „skrytý“ telos, *transcendentální subjektivitu* (vědomí) jako „základ manifestace světa“.

¹⁵ Srov. JEAN-LUC MARION, *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2002, §§ 21–22, 199–221; TOMÁŠ CHUDÝ, Jean-Luc Marion a nadmíra zjeveného, *Teologické texty*, 2008/1: „Saturovaný fenomén nedává možnost pojmového uchopení, přestože zároveň plně předurčuje rysy a horizonty jiných fenoménů, které následují. Saturovaný fenomén (...) zároveň poukazuje na přesah až ke „Zjevení, jakožto konstituujícímu prvku, od něhož přichází ‚tichá výzva.‘“

¹⁶ Srov. NOVOTNÝ, *O povaze jevů (Marion)*.

¹⁷ Více k této problematice viz: CHUDÝ, Jean-Luc Marion a nadmíra zjeveného.

Nesteruk však problematizuje Husserlův závěr prohlášující transcendentální vědomí (s jeho podstatnými, všeobecnými strukturami) za „absolutní bytí“ či poslední základ – jež jako do jisté míry abstraktní (teoretická) konstrukce sama brání v „poznání smyslu bytí světa a smyslu pravdy vůbec“¹⁸, jehož Husserlova fenomenologie (zejména v *Krizi*) chtěla dosáhnout. Výchozí pozice (i cíl) Husserlovy fenomenologie, zdá se, je „subjektivno jako v sobě uzavřené univerzum“ (*Krize*, s. 169; *Ideje I.*, § 49). Nesteruk však namítá, že *poznávající lidský subjekt není vysvětlitelný sám ze sebe*; zůstává zde tedy potřeba osvětlit „základ vědomí“.

Společně s fenomenology „teologického obratu“ se ptá: *Co je dáno? Objekty vědomí, nebo i to co je umožňuje, tedy vědomí samo?* Tázání se po jiném základu vědomí je dle Nesteruka otázkou (spekulací), jíž sám Husserl na několika místech svého rozsáhlého díla otevřel dveře (§§ 58, 81 *Idejí I.* a zejména „eschatologický“¹⁹ *telos* evropského lidství, *Krize*). Při hledání jiného základu vědomí – jehož „artikulace“ by teprve mohla přinést dostatečné osvětlení podstaty rozumu – se Nesteruk odvolává na teologii církevních otců a tvrdí, že u Klémenta Alexandrijského je tímto základem *víra* pojímaná jako *existenciální postoj*, jako „participace“ a již dále *neredukovatelná zkušenost existence*, z níž pak vyrůstá veškeré poznání a racionalita. Zajímavá je v tomto kontextu Husserlova zmínka z § 35 *Krize* o „dokonalé redukci“ (svým systémem redukci usiluje Husserl o změnu postoje od přirozeného k fenomenologickému): Husserl připouští, že *totální fenomenologický postoj* (a jemu přiměřený akt *epoché*) jsou povolány přinést *dokonalou osobní proměnu*, jež by se zprvu dala přirovnat *k obrácení na víru*, ale v té proměně je navíc utajen *význam největší existenciální proměny*, jaká byla uložena lidstvu jako lidstvu.²⁰ Dveře jsou zde tedy otevřené dalšímu tázání, jak by mohl vypadat onen „totální fenomenologický postoj“, který nějak „překračuje“ transcendentální vědomí.

Jednu z možných cest vidí Nesteruk v hledání teologických implikací Husserlova „telos evropského lidství“: *Jaký status má toto směřování k pravdě*, k absolutnímu vědění? Pro Nesteruka je to především otázka vztahu filosofie a teologie, která může také osvětlit jeho základní intenci zaměřit se na přirozený svět a teleologii v Husserlově pojetí.²¹ Jestliže

¹⁸ Srov. První část Husserlovy *Krize* a W. Biemel (úvod vydavatelův).

¹⁹ Zaměřením k pólům nekonečna dochází k překročení světa i dějin. Nesteruk pak také mluví o „trans-historickém“ telos u Husserla.

²⁰ HUSSERL, *Krize*, 159–160; PETŘÍČEK, *Úvod*, 32; Petříček také mříří k „úplnosti“ redukce, resp. implikuje možnost jejího rozšíření: „[U] Husserla není epoché provedena důsledně, vskutku absolutně, neboť Husserl její působnost omezil. Důsledkem tohoto omezení je pak jeho „transcendentální vědomí““

²¹ NESTERUK, *The Universe*, 81–82.

je racionalita cílem uskutečnitelným jen v nekonečném historickém procesu (a „podstata rozumu“ se vyjevuje jako pohyb k tomuto cíli), pak je možné mluvit o bytostném „zaměření k Bohu“ jako teleologické podstatě „já“ (osoby). Nesteruk tedy chce Husserlovu transcendentální redukci rozšířit, tj. „navést“ intencionalitu k něčemu nepředmětnému – k Bohu jako „přítomně-absentnímu“ základu lidské osoby.²² Důležité je zde zjištění, že subjekt v sobě nese určitou strukturu historicko-teleologického horizontu. Ve vědomí je pak možno hledat inherentní „prvky transcendence“, které zároveň – skrze tento horizont – odkazují „k Bohu“ jako zdroji a zároveň finálnímu úběžníku „teleologie rozumu“. Nesteruk se pak pokouší nastítnit určitou paralelu mezi neopatrstickým chápáním eschatologické Boží přítomnosti ve světě a implicitní otázkou boha jako trans-historického telos u Husserla. Zároveň je Nesterukovým cílem poukázat na „podstatu“ teologie a tím zabránit jejímu „zředmětnění“ po vzoru „naturalisticko-objektivistických“ tendencí „okleštěné“ racionality – tedy „přirozeného postoje“ typického pro moderní vědu i předfenomenologickou filosofii, jenž se stal příčinou její „krize“ a mohl by přivodit i krizi teologie. Obzvláště pak jde Nesterukovi o smysluplný dialog, tj. přiměřenou interakci teologie se světem vědy.

Nesteruk tvrdí, že *historicity* a *intersubjektivita* (tj. základní struktury přirozeného světa) jsou pro vědu i teologii společné – Přirozený svět tak může být vykládán teologicky. Teologie církve je rovněž výrazem „teleologie rozumu“ – směřováním k „nekonečnému úkolu“.²³ Úkolem (telos)²⁴ teologie je vyjádřit situaci člověka ve světě ve vztahu k jeho „transcendentnímu prameni“. Teologie pak může dle Nesteruka pokročit dál v artikulaci podstatných struktur přirozeného světa zaměřením se na „eschatologické

²² Bůh nemůže být „předmětem“ zkušenosti v „přirozeném“ smyslu (jako „empirická“ předmětnost), avšak může být „zakoušen“ jako to „jiné“ (tj. přítomně-absentní) právě skrze „imanentní teleologii vědomí“. Zde je možné zmínit paralelu mezi fenomenologickou redukcí a základním přístupem apofatické teologie k „poznání“ Boha (i.e. „apophaticism as the only viable strategy of affirming God“; srov. NESTERUK, *The Universe*, 107).

²³ Církev, patřící dle Nesteruka k přirozenému světu, je pak nahlížena jako dějinné společenství osob žijících v bezprostřední vzájemné blízkosti, čerpajících z „kumulované zkušenosti“ minulých generací (tradice). Toto vše vyrůstá ze „vztahu společenství“ s „přítomně-absentním“ telos („communion with the age to come“) v liturgickém společenství církve. Teologie (dogmatická) je „vnější objektivací“ této zkušenosti církve, která bez zpětného vztahování se k přirozenému světu ztrácí smysl.

²⁴ Zde ještě jednou připomeňme interpretaci telos jako úkolu: Jedna ze stěžejních myšlenek Husserlovy Krize je idea evropského lidství jako specifického dějinného útvaru, jenž je kolébkou racionality (filosofie a vědy). Základem rozumu je směřování k nadindividuálnímu, nekonečnému úkolu. Nesteruk zde nabízí teologické „zarámování“ lidské dějinné racionality, k níž bytostně patří svoboda a odpovědnost za naše bytí ve světě, jež je pojímáno jako dobré Boží stvoření.

sepětí“ člověka s Bohem (nahlédnutelné jako „odhalení“ možnosti lidského subjektu k „sebe-transcendenci“), jež je dáváno („is being given“) v samotném „fenoménu lidstva“ jako „prezence v absenci“, což implikuje přítomnost „ne-přirozeného postoje kontemplanace bytí“, který může být nazván *vírou*.²⁵

Problém *přirozeného světa* je pak rozvíjen jako *otázka vtělené existence (osoby) ve světě (hypostatic incarnate existence)*, resp. společenství lidských osob ve vztahu ke své „jinakosti“. Problematika lidské „vtělené existence“ může být dále rozpracována ve světle teologického učení o *inkarnaci Logu* a „skryté“ roli *Ducha při inkarnaci*, (resp. „duchovní reality“ církve jako výrazu a „pokračování“ tohoto „*dění*“).²⁶ Celá teologie dle Nesteruka spočívá na inkarnaci božského Logu; odtud tedy možnost – skrze zaměření se na skrytou teleologii rozumu – sblížení teologie a fenomenologie. Samotná teologie se pak stává výrazem „fenomenologického postoje“ (tj. „překročením“ postoje přirozeného).

Dvojí intencionalita víry

Hlavní Nesterukův „příspěvek“ k Husserlovi je jeho koncept „dvojí intencionality víry“ (příčemž víru pojímá jako zkušenost přítomnosti v absenci, jako existenciální postoj): Jednak je zde intencionalita vztahující se k předmětným pólům (tedy k něčemu přítomnému) a zároveň (prostřednictvím přítomného) k něčemu absentnímu (tj. „jiná“ intencionalita). Problém *dvojí intencionality víry* – jenž je ontologickým problémem „inkarnované existence“ – je třeba chápat jako souhru dvou možných „postojů“ ke světu:²⁷

V „přirozeném postoji“ je poznávající lidský subjekt ustaven díky své „objektivizující“ (naturalizující) tendenci zaměřené k různým předmětným pólům ležícím domněle vně konstituujícího vědomí. Předpokladem přirozeného postoje, k němuž patří i nefenomenologická věda, je však víra v existenci a pojmovou vystihnutelnost světa. Podobně bychom mohli chápat „předvědecké porozumění“ jako „médium“, které se ukazuje právě ve

²⁵ Srov. NESTERUK, *The Universe*, 48.

²⁶ Nesteruk využívá některých motivů z díla M. Merleau-Pontyho (fenomenologie tělesnosti) a rýsuje paralelu mezi fenoménem narození konkrétního člověka a událostí Inkarnace Logu v Ježíši Kristu. NESTERUK, *The Universe*, 158–161.

²⁷ Zde je také potřeba znovu odkázat k Husserlovi „paradoxu lidské subjektivity“ (§ 53 *Kříze*), jenž Nesteruk používá na několika klíčových místech své argumentace a vykládá jej v teologickém kontextu (zejména chalcedonské christologie a trinitární teologické antropologie).

své „jinakosti“ vůči vědeckým konstrukcím (jako jejich „přítomně-absentní základ“). Důsledkem přirozeného postoje je naturalizace, zpředmětnění člověka, jenž se sám stává pouhým faktem, „věcí mezi ostatními věcmi“ v horizontu světa. Možnost poznání, kognitivního postihování objektivitu, je v přirozeném postoji brána jako samozřejmost. Fenomenologie je naopak snahou pochopit možnost poznání (tj. vysvětlit možnost racionálního pojmání světa) a tím pochopit i účel a smysl samotné filosofie (potažmo vědy).

Klíčové „existenciální“ nahlédnutí Nesterukovy „intencionality víry“ spočívá v jeho tvrzení, že „já“ je dáno „jinak“ než danosti mého vědomí – není konstruktem ani předmětem poznání. Nesteruk zde také poukazuje na Husserlovu nedůslednost při aplikaci jeho vlastních východisek – Husserlovo transcendentální vědomí je spíše teoretickým konstruktem než fenoménem. Idea nahlédnutí, o kterou Husserl usiloval – tj. snaha získat pravé poznání – však má bytostně existenciální, osobní charakter (je prožitkem v první, ne ve třetí osobě).²⁸ Je proto potřeba se ptát *kdo* (nikoli *co*) je člověk. Podobně je možné si položit otázku „kdo je pravda“, k níž člověk ve svém „stávání se“ spěje. Novověká objektivizace skutečnosti však vedla k „zneosobnění“ či „odosobnění“ přirozeného světa. Osoba se pak ztrácí v neosobním, zpředmětněném či „vykonstruovaném“ objektivním světě. Důsledkem je jistá degradace bezprostředního „spolubytí“ s „jiným“, druhým člověkem. Při definování osoby je však nutné klást větší důraz právě na vzájemný vztah k „jinému“, nejen na „individualitu“ jednotlivce, tj. osoba je vždy „společenstvím v jinakosti“; vztaženost k druhému (jinému) je základním konstitutivním elementem identity lidské osoby. Tomu také odpovídá personalistický aspekt křesťanské víry (vztah já–Ty), který Nesteruk neúnavně hájí a který je jádrem jeho teologické (existenciální) interpretace přirozeného světa.²⁹

²⁸ Srov. PETŘÍČEK, *Úvod*, 65–66.

²⁹ Nesteruk chce vidět církev, tj. společenství lidí žijící v bezprostřední vzájemné blízkosti i (v již dále neredukovatelném a „osobním vztahu jednoty“) jako žijoucí obecnost lidských osob s „Boží jinakostí“ nejen jako „historickou“, ale především jako „eschatologickou skutečnost“. „Intencionalitu víry“ církevního společenství je pak nutno chápat v tomto smyslu: *Invokace Ducha* v liturgii církve je intencí celého společenství (tj. církev Nesteruk pojímána jako jeden „multihypostatický subjekt“, tedy „nové lidstvo v Kristu“ nahlížené ve světle křesťanského učení o novém stvoření, tj. inkarnaci Logu v Ježíši Kristu, které je zároveň *recapitulatio mundi*). Toto vztahování se k „Neviditelnému“ je současně zaměřením k Bohu jako „prameni“ lidské existence i „cíli“ k němuž toto společenství míří ve svém historickém vývoji. Samotná „událost společenství“, „participace“ na životě církve, jež je žijoucím liturgickým shromážděním lidí (kolem viditelných „předmětů“ psaného Slova a svátostí) je zároveň „zjevením Boha“. Skrze *intencionalitu víry*, tedy *invokaci Ducha* – jež je také zaměřením se k samotnému „základu“ vědomí – se církev

Víra jako *existenciální postoj* je tedy „esenciální dimenzí“ filosofie, teologie i vědy. Samo tázání se po základu či „prameni“ mé existence je legitimním odkazem k nepředmětnému Bohu, jenž je nedisponovatelným pramenem všeho vědění a jednání. Bezprostřední zkušenost existence, jež je také *předpokladem* všech dílčích abstrakcí (vyrůstajících z přirozeného světa) i samotného aktu zdržení se soudu (epoché), již nelze dále redukovat. Navíc, s odvoláním se k Marionově filosofii je zde třeba chápat myšlení korelace ze strany dávajícího se fenoménu. Samotné „dění“ lidské „inkarnované existence ve světě“ je dokladem „dávání“, jež se odbývá ve skrytosti („skrytá role“ Ducha Božího – pramene Života – ve stvoření, při inkarnaci božského Logu i v liturgii církve) a je potvrzováno svým vlastním „ústupem“ – jeho absence dokládá jeho výkon. Intencionalita víry tedy potenciálně „konstituuje“ existenciální imanenci s transcendencí Boha.

Můžeme-li „podstatu“ fenomenologické redukce u Husserla pojímat jako „vůli“ k poslednímu a absolutnímu vědění, jež je dáno na „filosofické půdě zkušenosti“ (tj. „idea filosofie“ jako „nekonečný cíl rozumu“) – přičemž by tato idea jako pravá racionalita byla podstatně spojena se sebepoznáním³⁰ – pak je možno chápat Nesterukův pokus o další „teologické hledání“ sebeujasnění lidské osoby jako pokračování v této základní intenci poznat sebe sama a ujasnit si poslední smysl své existence. Naše hledání přirozeného světa je tedy tázáním *obráceným k vlastním předpokladům*. Pomocí tohoto fenomenologicko-teologického tázání chce Nesteruk poukázat na nehotovost naší bytosti (nehotovost všeho smyslového), které ukazuje člověka jako život na cestě, jako úkol a směřování.³¹ „Intencionalita víry“, tedy jakási základní intuice („kontemplace bytí“), umožňuje vidět kontingentní fakticitu lidské existence ve světě jako *dar*, „dávání“ (i.e. Marionovo *donation*; „life is being given“). Vědomí je nesené Boží vůlí k dokonalosti.

S odvoláním se na apofatickou teologii (i na filosofy „teologického obratu“) pak Nesteruk chce dokonce ukázat, že je zde možné jisté „teologické opodstatnění“ filosofie: svět našeho života i filosofie sama získávají

vztahuje k Bohu, který je sice sám o sobě neuchopitelný, avšak *zjevuje se jako nezjevné*, což nakonec vede k existenciální proměně subjektu samého. Srov. NESTERUK, *The Universe*, 137–140. K otázce Nesterukova pojetí církve jako „multihypostatického subjektu“ viz také NESTERUK, *Light*, 113, 116–117, a *The Sense*, 515. Ide především o termíny „enhyposiasis, enhyposiasation“ a o dvojí perspektivu: „humanity: as inherent in the Logos“ a také „as hypostasis of the universe“ respektive „universe as enhyposiasized by humanity“.

³⁰ Srov. RUDOLF BERNET / ISO KERN / EDUARD MARBACH, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, Praha: Oikoymené, 2004, 88–89; HUSSERL, *Krize*, § 73, 289–295.

³¹ Srov. ZDENĚK KRATOCHVÍL, *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, 91–92.

„plnou“ či „pravou“ ontologii pouze tehdy, když připustí jako svůj předpoklad transcendenci Boha jako „bytí“, které jako jediné je plně „osobní“ a „svobodné“.³² Odtud svět – naše bytí ve světě – je prezentováno jako „ontologie spolu-bytí“ lidského vědomí v Bohu. Nesteruk tedy rozvíjí *paneteistické* pojetí bytí (Boho)člověka ve světě a světa v Bohu. „Já“ jako *osoba* – pojmána eschatologicky – se pak stává centrem „manifestace světa“, počátkem i možností veškeré naší aktivity. Ač se toto tvrzení může zdát triviální, má hluboké existenciální implikace: člověk nemůže být pojmán pouze „deterministicky“ jako epifenomén přirozeného, jako pouhá součástka dnešního „zmechanizovaného“ světa vědy a techniky. Naopak, „přirozené předmětnosti“ a sám svět konstruovaný vědou mohou být správně pochopeny pouze na pozadí duchovních aspirací lidstva, nekonečných cílů rozumu. „Existenciální vyváženost“ se tedy nabízí jen tehdy, pokud se vědou artikulovaná příroda (přírodověda, u Nesteruka kosmologie³³) „posune do sféry ducha“, tj. bude nahlížena jako výsledek svobodné aktivity lidského subjektu v jeho nekonečné cestě za poznáním světa a svého místa v něm.

Nesterukovo pojetí existenciálně-fenomenologické teologie (stvoření)

Jak jsme viděli, Nesteruk ve své snaze uplatnit fenomenologickou metodu na teologii využívá Husserlovo nahlédnutí, že univerzální a absolutní subjekt může být uskutečněn pouze jako „eschatologická realita“. Vynořuje se zde *problém nekonečna*, které je příznačné nejen pro konstituci přírody (jak ukázal Husserl v *Krizi*), ale také pro pojetí samotné lidské osoby. Jestliže svět nemůže být plně „uchopen“ pomocí analytického a empirického myšlení, tím spíše to platí pro „sebepojetí“ lidské osoby. Pro Nesterukovo tvrzení, že teologie pracuje ve fenomenologickém postoji, je pak důležitá *apofatická* teologická antropologie, resp. *trinitární pojetí lidské osoby* (Nesteruk rozlišuje mezi „duchovním intelektem“ *nous*, a diskurzivním rozumem *dianoia*).³⁴ Inkarnace Logu a trinitárně pojaté *imago*

³² Více k otázce Nesterukova pojetí vztahu filosofie a teologie obecně (resp. neopatristické syntézy a existenciální fenomenologie): NESTERUK, *The Universe*, 100–105.

³³ Srov. ALEXEJ NESTERUK, *Man and the Universe: Humanity in the Centre of the Faith and Knowledge Debate in Russian Religious Philosophy*, in: T. OBOLEVITCH, *Faith and Reason in Russian Thought*, Kraków: Copernicus Center Press, 2015.

³⁴ V tomto kontextu Nesteruk navazuje především na dílo Maxima Vyznavače, jeho koncepci poznání jako kontemplance *logoi* stvoření.

Dei implikují hlubokou souvztažnost intencionalit lidského vědomí, které se podílejí na utváření existenciální orientace člověka.

Hodnocením samotného aktu fenomenologické redukce (epoché) chce Nesteruk poukázat na nutnost rozlišování mezi *naturalizujícími tendencemi přirozeného postoje* vědomí, v němž idea boha vyrůstá abstrahováním od samotné zkušenosti „vtělené existence“ ve své konkrétní situovanosti ve světě (výsledkem je tradiční metafyzické pojetí boha, např. jako základu světa či vědomí) a *fenomenologickým postojem apofatické teologie* jež je charakteristická svým osobním, „existenciálním postojem“ k životu, který přijímá Boží „přítomnost v absenci“ jako svou vnitřně vlastní, již dále neredukovatelnou, dimenzi. „Poznání transcendentního boha“ – jako artikulace naší zkušenosti Boží přítomnosti – nemůže být nikdy plně „uchopeno“ prostředky diskurzivního rozumu. Naše „zkušenost“ Boha dává vždy víc, než je možno vyjádřit, což také znamená, že něco z této zkušenosti zůstává vždy nepoznáno. Bůh je tedy pojímán jako „zkušenostně poznatelná“ entita, která je „prezentována“ diskurzivnímu rozumu ve své empirické absenci (,in the conditions of God's infinite incomprehensibility'). Právě tento apofatický postoj – srovnatelný s Husserlovou ideou fenomenologické redukce – činí všechny metafyzické konstrukty boha teologicky irelevantními, resp. dává jim status pouhé myšlenky (o Bohu) a ne *osobního „společenství“* se samotným „živým Bohem“ víry.³⁵

Nesteruk pak souhlasí s Husserlem, že všechny tyto konstrukty podléhají fenomenologické redukci (jak to Husserl činí v § 58 *Idejí I.*). Nicméně, vyřazením všech zpředmětňujících koncepcí boha (jež „zakrývají“ přirozený svět jakožto „spolu-bytí“ s Bohem) pak tato redukce naopak nepřímá a „zvnějšku“ potvrzuje ve vědomí „nepředmětnou“, osobní zkušenost „Boží přítomnosti“ v jeho „konceptuální“ absenci jako *transcendenci v imanenci*. Samotná redukce (jako jistá dekonstrukce přirozeného postoje) pak může být pojímána jako výraz „jiné“ intencionality, tedy jako jakési „puzení“ (nebo spíše „výzva“) vidět „za“ viditelnými věcmi jejich skryté „příčiny“ a „cíle“ (*logoi* stvoření). *Intencionalita víry* může být nakonec chápána jako „inherentní“ přítomnost Ducha ve vědomí, jako *vědomí boha*. „Teleologie víry“ (jako „rozšíření“ fenomenologické redukce) vede podle Nesteruka k existenciální proměně subjektu samého (*metanoia*): „rozum“ je subjektu „zjeven“ ve světle víry. Sama přítomnost Ducha Božího v dějinách je pak projevem Boží vůle směřující k dokonalosti, ke spáse lidstva/světa (*theosis*) – tj. účasti na Boží přirozenosti – jež je tou „vzývanou“ eschatologickou skutečností.

³⁵ Srov. NESTERUK, *The Universe*, 107.

Nové horizonty pro dialog teologie a vědy

Fenomenologicky rozpracovaná teologie také otevírá nové možnosti pro chápání vztahu teologie a vědy. Využitím Husserlova pojetí vědy a jeho hledání jejich základů (z období *Krize*) chce Nesteruk najít „vnitřní dimenzi“ dialogu, jež neztrácí ze zřetele důraz na potřebu se neustále tázat po jeho existenciální relevanci. Samotná skutečnost dialogu je dle Nesteruka výrazem „paradoxu lidské subjektivity“, duální pozice člověka ve světě, jež může být v obecné rovině charakterizován jako protiklad fyzikálního *determinismu* a „duchovní“ *svobody* v rámci jedné lidské osoby.³⁶ Právě ono „rozštěpení“ intencionalit (avšak současně i jejich hluboká souvztažnost) v jednom lidském subjektu a jejich jednota ve víře (pojímané jako existenciální postoj) je specificky pravoslavnou „artikulací“ problému „dialogu teologie a vědy“ i Nesterukovým hlavním příspěvkem k této problematice. Tato „dvojitá pozice“ člověka ve světě je dle Nesteruka reflektována již od zrodu filosofie (i následně v její interakci s křesťanskou teologií) a stále nově formulována v různých kontextech lidského myšlení. Nesteruk pak nachází výraz tohoto paradoxu také v teologické antropologii raných církevních otců – v jejich učení o člověku jako *imago Dei*. Komplexní otázka lidské existence pak může být v tomto kontextu správně uchopena jako problém „dvojití intencionality víry“. Lidská *osoba* a její *duchovní aspirace* – ať už jde o hledání „finálních teorií“ ve vědě (např. kosmologické hledání „teorie všeho“) nebo o náboženskou touhu člověka po nesmrtelnosti – je tím „existenciálním centrem“, jež jako „absolutní“ svoboda nemůže být objektivně uchopeno.

Potřebným klíčem k nalezení relevance zmíněného dialogu je tedy pro Nesteruka reinterpretace praxe dialogu jako „nekonečného cíle rozumu“ – tj. lidské osoby (resp. lidstva) ve světě a jejich směřování k pravdě – jež může vést k „plné ontologii“ („being as communion“) v teologickém pojetí.³⁷ Dialog tím získává bytostně eschatologický rozměr. Samotná

³⁶ Srov. NESTERUK, *Man and the Universe*, 46. Zatímco je vesmír imanentní lidskému vědomí (lidstvu), člověk zůstává vůči vesmíru transcendentní. Tato transcendence lidské osoby nemůže být vědou tematizována, avšak je stále implicitně přítomná. Jako základ všech artikulací světa by však měla být dle Nesteruka východiskem i centrálním tématem dialogu teologie a vědy. Opětovné zavedení otázky lidské osoby (personhood) s sebou nese potřebu tematizovat „základy“ věd – což je dle Husserla přirozený svět – k němuž chce Nesteruk přidat i teologický (existenciální) výklad.

³⁷ Nesterukova práce *The Universe as Communion* navazuje na Johna Zizioulase a jeho dílo *Being as Communion*. Nesteruk – jako aktivní vědec (kosmolog) mluví o našem „společenství“ (communion) s Bohem skrze vědecké bádání a následnou artikulaci této naší vědecké zkušenosti formou vědeckých teorií. Věda je pak v tomto smyslu jedním z „módů“ naší existence v Bohem stvořeném světě. Nesterukovo dílo zdůrazňuje „relační

interakce vědeckého a teologického myšlení pak může být nahlížena jako jeden z nekonečných cílů našeho procesu poznání, jehož základním úkolem je snaha pochopit smysl naší existence. Smysluplnost dialogu je dle Nesteruka dána pouze tehdy, pokud se lidská osoba jako subjekt poznání stane jeho východiskem i hlavním tématem. Člověk, konkrétní lidská osoba – tvůrce filosofických a teologických systémů i vědeckých teorií – se totiž s nástupem moderní vědy (i té filosofie, která přijímá jednostranné „naturalizující“ tendence po vzoru vědy, novověkého objektivismu) a jejich pojetí světa v konečném důsledku stává stále více irelevantní pro výsledný obraz skutečnosti (jenž je přece sám artikulován lidským subjektem.)

„Skutečnost“, kterou chce věda studovat a (matematicky) popisovat, však není jenom celkem „vnějších“ artikulací světa (abstraktních teorií), ale také *sférou aktivity lidského vědomí ve vědeckém diskurzu*. Realita je pak spíše „setkáváním“, vzájemným vztahem lidského vědomí a světa, jednotou lidského subjektu a jeho jinakosti. Studium vnější „přírody“ tedy neobjevujeme jenom jí samotnou, ale spíše její vztah k lidskému vědomí a v konečném důsledku tak přispíváme k poznání lidské přirozenosti (osoby). Cílem Nesterukových snah je pak obnovení „ztraceného“ obrazu člověka jako *obrazu Božího* – tj. konceptu shrnujícího teologické chápání lidské osoby – a jeho „znovuzavedení“ (v dialogu) do zmechanizovaného obrazu světa předfenomenologické filosofie a vědy.

Důraz na člověka jako tvůrce vědy – s jeho nekonečnými aspiracemi poznávat a artikulovat svojí existenci ve světě – vede Nesteruka k důležitému zjištění: V konečném důsledku to není věda, jež poskytuje vysvětlení člověka, ale naopak, člověk je „objasněním“ vědy. Oproti Husserlem kritizovaným naturalizujícím tendencím moderní vědy stojí Nesterukova vize „humanizace“ světa, jež ze všeho nejdříve zaměří svou pozornost (přesune důraz) k lidské osobě a ke všem jejím poznávacím a jednajícím mohutnostem. Filosofická reflexe vědy v Nesterukově pojetí se nakonec stává odvětvím filosofické antropologie.³⁸ Spolu s filosofickou reflexí lidské existence (osoby) se pak přirozeně otevírá i náboženská a čistě teologická dimenze dialogu teologie a vědy.

K překonání vzájemného konfliktu vědecké racionality (vědeckého naturalismu) a náboženské víry může dle Nesteruka dojít pouze tehdy, pokusíme-li se nalézt jejich společný základ v rámci „dvojití zkušenosti bytí ve světě“ konkrétní lidské osoby stvořené jako *imago Dei*: Existenciální dimenze Nesterukova pojetí ukazuje, že oba postoje – „přirozený postoj“

ontologii“ či ontologii jako „spolu-bytí“ (Nesteruk: „ontology of participation and communion“).

³⁸ Srov. NESTERUK, Man and the Universe, 45.

vědy i „fenomenologický postoj“ fenomenologie a teologie mají společný ontologický základ ve své „jinakosti“, tj. Bohu, který je (potenciálně) dán každému subjektu skrze samotný fakt existence.³⁹ Diskurzivní rozum a jeho naturalizovaný obraz světa i náboženskou víru a teologické artikulace (vymezení) „mystické“ zkušenosti víry církve je pak možné chápat jako dvojí modus naší participace v Bohem stvořeném světě. Víra pojímaná jako existenciální postoj pak skýtá společný základ dílčích intencionalit lidského subjektu, čímž také dochází k „překročení“ *vnějšího* konfliktu mezi nimi, jenž se navenek projevuje jako nepřekonatelný rozpor vědeckého poznání a poznání víry.

Závěr

Dá se očekávat, že ze strany vědců či „filosofujících fyziků“ (kosmologů) budou Nesterukem zdůrazňované aspekty (např. právě teologická antropologie rané církve a potažmo Nesterukovo pojetí vztahu vědy a teologie jako „koharentního celku“) – a především pak užití fenomenologie k jejich podrobnému rozpracování – předmětem jejich důkladné kritiky. Nicméně Nesterukovo rozhodnutí podrobit Husserlovu transcendentální subjektivitu teologickému „nahlédnutí“ a poté z ní učinit výchozí bod dialogu teologů s vědci skýtá příležitost k reflexi samotné vědecké praxe s cílem „odhalit“ její čistě osobní rovinu, na kterou se často při tvorbě vědeckých teorií (např. kosmologických modelů světa) zapomíná. Výsledkem Nesterukova bádání je pokus o „plnou ontologii“ existenciálně-fenomenologické kosmologie, která zdůrazněním *noesis*, čili sámotného úkonu myšlení (oproti *noematu*, např. abstraktním matematickým teoriím vědecké kosmologie), nabízí ucelenější, a tedy existenciálně relevantnější, porozumění našeho místa ve světě.

Husserlova fenomenologie – jež chtěla být univerzální vědou „zakládající“ všechny dílčí vědecké disciplíny – pak podle Nesteruka může (a má) být rozšířena o teologické nahlédnutí, které od dílčích předmětů „vypreparovaných“ z celku světa zaměřuje pozornost k Bohu Stvořiteli jako tomu „podstatnému“ a „zakládajícímu“.⁴⁰ Ve své studii, jež si pro svoji origina-

³⁹ Tamtéž, 9.

⁴⁰ *Intencionalita víry* je pak základem poznání toho, k čemu se upínáme (v co doufáme, k čemu směřujeme). *Teleologická* povaha našeho poznání (jak ji představil Husserl ve své Krizi, tedy jako směřování k půlům nekonečna), naše *vztahování se k absolutnu*, může být vyloženo také teologicky jako touha po věčnosti, po novém stvoření. Právě zdůraznění „univerzálního“ významu víry pro lidskou existenci ve světě – jak jsme v tomto textu chtěli ukázat – je tím hlavním přínosem Nesterukova výzkumu.

litu a myšlenkovou bohatost jistě zaslouží naši pozornost, se Nesterukovi povedlo ukázat, že fenomenologie nebrání chápat víru jako legitimní počátek filosofického myšlení – teoretické (vědecké) poznání i „poznání víry“ mohou být chápány jako dvě odlišné aktivity lidské subjektivity. Každá jiným, avšak vnitřně konvergentním, způsobem vyjadřují lidskou situaci ve světě. Fenomenologická teologie – do jisté míry vyrůstající z tradiční Husserlovy filosofie – tak může být jejím partnerem na cestě k plnějšímu „obrazu“, či spíše, plnějšímu „zakoušení“ našeho „bytí ve světě“. Společně pak mohou lépe vysvětlit nejasnosti v samotných „základech“ a ukázat relevanci věd, filozofie i teologie pro konkrétní dějinnou existenci člověka. Husserl chtěl vědy „zfilosofičtit“⁴¹; Nesteruk nabízí i dodatečnou možnost teologického osvětlení „hraničních otázek“ týkajících se nejen základů věd, ale i samotného „bytí“.

⁴¹ Srov. LADISLAV HEJDÁNEK, Úvodní kapitoly z filosofie; in: PETR GALLUS / PETR MACEK (eds.), *Evangelická teologie pod drobnohledem*, Brno: CDK, 2006, 77–80.

Teologické chápanie biskupského úradu vo vzťahu k apoštolícite cirkvi v starokatolíckej tradícii

Martin Kováč

Theological Understanding of the Episcopal Ministry in the Relation to the Apostolicity of the Church in the Old Catholic Tradition. This study deals with the selected ecclesiological specifics of the Old Catholic churches of the Union of Utrecht. What makes the church 'apostolic'? How can our current churches remain in continuity with the early church of the apostles? And what role does the Episcopal ministry play in this process? Is it possible to realize the ministry of *episcopé* in different forms? In our study we seek to find answers to these and similar questions from the perspective of the Old Catholic ecclesiological tradition.

Keywords: Old Catholic church; Union of Utrecht; apostolicity; episcopacy, ecclesiology

Úvod

Táto prehľadová štúdia sa zameriava na vybrané ekleziologické špecifiká cirkví starokatolíckej tradície, konkrétne na interpretácie vzťahu medzi apoštolicitou cirkví a biskupským úradom. Pod označením starokatolícka tradícia budeme v tomto prípade chápať učenie tých starokatolíckych cirkví, ktoré sú združené v historicky najstaršom spoločenstve starokatolíckych cirkví – Utrechtskej únii.¹

Čo robí cirkev apoštolskou? A akým spôsobom si súčasné cirkvi môžu zachovať kontinuitu s ranou cirkvou? Akú úlohu v tomto procese zohráva

¹ Utrechtská únia v súčasnosti zahŕňa sedem cirkví, ktoré charakterizuje episkopálno-synodálne zriadenie v rámci hraníc jednotlivých krajín. Tieto cirkvi sú autonómne vo svojej vnútornej správe a ich centrálnym orgánom je Medzinárodná starokatolícka biskupská konferencia (oficiálna skratka z nemčiny: IBK). V súčasnosti sú členskými cirkvami Utrechtskej únii starokatolícke cirkvi v Holandsku, Nemecku, Švajčiarsku, Rakúsku, Česku, Chorvátsku a Poľsku. *Utrecht and Uppsala on the Way to Communion: Report from the official dialogue between the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht and the Church of Sweden*, 2013, bod 3.1, [online; cit. 15. 7. 2016], dostupné na: <<http://www.utrechter-union.org/fman/258.pdf>>. Do roku 2003 bola členskou cirkvou aj Poľská národná katolícka cirkev v USA a Kanade a na krátko medzi rokmi 2000 až 2004 aj Starokatolícka cirkev na Slovensku, ktorá bola registrovaná až v roku 1995 v nadväznosti na rozdelenie Československa.

biskupský úrad? Môže byť úrad *episkopé* realizovaný vo viacerých formách? Na nasledujúcich stranách sa pokúsime uvažovať nad týmito a podobnými otázkami vo svetle starokatolíckej tradície.

V úvodnej časti predstavíme historický rámec starokatolíckej ekleziológie a jej pramene. Následne sa pozrieme na samotnú otázku apoštolicity a na jej spojitost s biskupským úradom v starokatolíckej teológii 20. storočia. V záverečnej časti sa pokúsime hľadať odpovede na vyššie nastolené otázky.

Historický rámec starokatolíckej ekleziológie

Na to, aby sme mohli porozumieť starokatolíckej ekleziologickej tradícii je podľa M. Ploegera vhodné pracovne si definovať tri obdobia jej vývoja, ktoré sa však nedajú úplne presne časovo vymedziť.²

Holandská cirkev napríklad nemá žiaden záujem na tom, aby sa definovala ako cirkev oddelená od Ríma, keďže sa vyvinula postupne zo stupňujúceho sa sporu medzi dvoma skupinami holandských katolíkov predovšetkým v 17. storočí. Môže sa tak považovať za cirkev v historickej kontinuite s Utrechtskou cirkvou, ktorú založil v ôsmom storočí sv. Wilibrord, a ktorá bola v roku 1559 uznaná za arcidiecézu.³

Skutočnosť, že „Utrechtská schizma“ sa datuje presne do roku 1723 podľa M. Ploegera zahŕňa fakt, že starokatolícke sebaepochopenie minimálne do druhej polovice 19. storočia nebolo určované odtrhnutím sa od Ríma. Holandská starokatolícka cirkev sa práve naopak v 18. a prevažnej časti 19. storočia pokúšala dokázať, že je legitímnou súčasťou Rímskokatolíckej cirkvi, hoci sa pridrižiava svojej vlastnej ekleziologickej tradície, ktorá je zakorenená v hnutiach konciliarizmu a episkopalizmu, a ktoré považuje za legitímne možnosti v rámci teologického pluralizmu Katolíckej cirkvi.⁴ Utrechtská cirkev si tak na dlhý čas uchovala tridentskú formu katolicizmu a svoju úctu k Rímu vyjadrovala aj svojím oficiálnym

² MATTIJS PLOEGER, Catholicity, Apostolicity, the Trinity and the Eucharist in Old Catholic Ecclesiology, *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 96/4 (2006), 7. Hoci na tomto mieste vychádzame z práce M. Ploegera, je nutné poznamenať, že podobné delenie na tri základné skupiny starokatolíckych cirkví či historické fázy môžeme nájsť prakticky vo všetkých monografiách, ktoré sa zaoberajú starokatolíckou ekleziológiou.

³ URS VON ARX, The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht, in: PAUL AVIS (ed.), *The Christian Church: An Introduction to the Major Traditions*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2002, 157–158.

⁴ PLOEGER, Catholicity, Apostolicity, the Trinity and the Eucharist in Old Catholic Ecclesiology, 7.

názvom *Rímskokatolícka cirkev starobiskupského duchovenstva*,⁵ ktorý formálne nikdy nezrušila.⁶

Dejiny nemeckojazyčných starokatolíckych cirkví, teda starokatolíckych cirkví v Nemecku, Švajčiarsku, Rakúsku a neskôr aj v Československu, sa však naproti tomu viažu s odmietnutím dogiem o pápežskej neomylnosti a Božskom pôvode jurisdikčného primátu pápeža, ktoré boli prijaté na Prvom vatikánskom koncile (1869–1870). Diecézy týchto cirkví boli zriadené ako provízorne diecézy (*Notkirchen*) pre katolíkov, ktorí neprijali toto „nové učenie“. Je preto prirodzené, že táto druhá skupina cirkví kládla ekzeziologický dôraz na potrebu praktických reforiem. Tým sa odlišovali od Holandskej cirkvi, ktorá sa naopak usilovala o konformitu s rímskokatolíckou teológiou a praxou.

Keď sa v roku 1889 sformovalo spoločenstvo Utrechtskej únie,⁷ ktoré zastrešilo všetky doteraz spomenuté cirkvi, trvalo nejaký čas, kým tieto cirkvi začali budovať spoločnú teológiu, ekzeziológiu a spiritualitu. Švajčiarsky teológ Urs von Arx túto historickú fázu od roku 1889 približne do polovice 20-tych rokov 20. storočia vhodne pomenoval ako „mainstreamovú starokatolícku teológiu“.⁸ Pod týmto termínom von Arx rozumie predovšetkým prijímanie progresívnych a ekumenicky otvorených myšlienok nemeckojazyčných starokatolíckych cirkví opatrnejšou cirkvou v Holandsku, čím sa postupne sformovalo spoločné teologické nasmerovanie cirkví Utrechtskej únie.⁹ Holandská cirkev v roku 1909 v rámci liturgickej obnovy nahradila latinčinu holandčinou, podobne ako ostatné starokatolícke cirkvi v roku 1922 zrušila povinný celibát a v roku 1919 založila národnú synodu a synodálnu radu.¹⁰

⁵ Pod týmto názvom je holandská starokatolícka cirkev naďalej registrovaná. Podľa prvého článku ústavy je „komunitou katolíckych veriacich žijúcich v Holandskom štáte pod vedením starobiskupského duchovenstva a v apoštolskej postupnosti skrze jej nepretržitú líniu biskupov, ktorá pochádza od jej zakladateľa, sv. Willibrorda.“ Citované podľa MARTINUS KOK, *Constitutions of the Old Catholic Churches*, in: GORDON HUELIN (ed.), *Old Catholics & Anglicans: 1931–1981*, New York: Oxford University Press, 1983, 17.

⁶ VON ARX, *The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht*, 158.

⁷ Utrechtská únia vznikla podpísaním tzv. *Utrechtskej dohody*, ktorá pozostávala z *Utrechtského vyhlásenia*, predpisov (*Reglement*) a štatútu (*Vereinbarung*).

⁸ VON ARX, *The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht*, 160.

⁹ PETER-BEN SMIT, *Old Catholic and Philippine Independent Ecclesiologies in History*, Leiden: Brill, 2011, 50–51 vrátane poznámky č. 4.

¹⁰ KOK, *Constitutions of the Old Catholic Churches*, 14–15.

Pramene starokatolíckej ekleziológie

Jedným z kľúčových prvkov mainstreamovej starokatolíckej teológie je dôraz na ideál *nerozdelenej cirkvi prvého tisícročia* alebo *starej cirkvi*. Narozdiel od dôrazu na jurisdikciu, učiteľský úrad cirkvi a primát kládla starokatolícka ekleziológia vždy dôraz na význam miestnej cirkvi vedenej biskupom, ktorý svoj úrad vykonáva na základe synodálnych princípov spoločne s duchovnými i laikmi svojej diecézy.¹¹ Pojem „stará cirkev“ v rámci starokatolíckej ekleziológie v sebe zahŕňa celú plejádu prameňov ranocirkevného učenia: Sväté Písmo, cirkevnú tradíciu, starokresťanské vyznania viery, dogmatické závery siedmich ekumenických koncilov a teda aj trinitárno-kristologické dogmy.¹²

Utrechtská deklarácia, ktorú v roku 1889 podpísalo 5 starokatolíckych biskupov, nie je vnímaná ako vierovyznanie podobné tým, ktoré vznikli počas európskej reformácie 16. storočia.¹³ Utrechtská deklarácia vychádza zo starého hesla sv. Vincenta Lerinského, podľa ktorého za katolícke učenie možno považovať to, v čo vždy všade a všetci verili.¹⁴ Na takto postavenom základe následne nemali biskupi problém akceptovať ani historický pápežský primát, teda úlohu rímskeho biskupa ako prvého medzi rovnými (*primus inter pares*), no súčasne jasne odmietli dogmatické dekréty Prvého vatikánskeho koncilu, ktoré podľa nich stáli v protiklade k učeniu ranej cirkvi. Tento základný dokument starokatolíckeho spoločenstva, ktorý podpisuje každý novozvolený biskup, súčasne zdôrazňuje význam eucharistického slávenia a vyjadruje záväzok pracovať na obnovení kresťanskej jednoty.

Apoštolická cirkev v starokatolíckej teológii

Najznámejšie starokresťanské vyznania viery, ktorými sú nepochybne *Apostolicum* a *Niceanum* považujú apoštolosť za jeden zo základných

¹¹ VON ARX, *The Old Catholic Churches of the Union of Utrecht*, 165.

¹² Tamtéž, 165–166.

¹³ Tamtéž, 167. Utrechtská deklarácia bola ešte v roku 1889 rozoslaná predstaviteľom pravoslávnych a anglikánskych cirkví.

¹⁴ „*Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum.*“ Hoci je táto zásada súčasťou starokatolíckej identity treba vziať do úvahy skutočnosť, že táto formulácia Vincenta Lerinského vznikla v polemike, v rámci ktorej sa usiloval nájsť vlastnú definíciu a kritériá katolicity cirkvi, teda jej všeobecnosti, a uplatňovať ich absolútne. Aj Vincent však neskôr k definícii uvádza „*skoro všetci*“. Keďže táto otázka je s ohľadom na preskúmanie starokatolíckeho učenia o apoštolícite cirkvi a biskupskom úrade skôr marginálna, nebudeme sa na tomto mieste pokúšať o hlbšiu analýzu tohto princípu.

znakov cirkvi (*notae ecclesiae*). V spojitosti s teologickým pojmom apoštolicity či apoštolskosti sa však často objavujú ďalšie termíny – apoštolská postupnosť (*successio apostolica*) a historický episkopát v apoštolskej postupnosti, pričom v dôsledku nepochopenia pomerne často dochádza k ich zámene. V tejto časti sa preto pokúsime aspoň v krátkosti vymedziť tieto pojmy a popísať ich vzájomný vzťah.

„Apoštolská postupnosť“ predstavuje v eklezialógii a ekumenickej teológii jeden z najpálčivejších aspektov apoštolicity cirkvi, ktorý naďalej zostáva prekážkou vzájomného uznania ordinovaného úradu medzi cirkvami.¹⁵ Podľa nórskeho ekumenického teológa O. Tjørhoma môže pojem apoštolská postupnosť označovať veľmi široký proces, prostredníctvom ktorého sa apoštolská podstata cirkvi zachováva až do dnešných dní, a to napriek tomu, že ju mnohí teológovia naďalej stotožňujú výlučne s úradom biskupa. *Apoštolicita* podľa neho pokračuje a stáva sa viditeľnou skrze *apoštolskú postupnosť*, ktorá nachádza svoje vyjadrenie v mnohých znakoch – a jedným z nich je *historický episkopát*.¹⁶

Veľmi podobné vyjadrenie nachádzame aj v starokatolíckej teológii. Apoštolská postupnosť nie je len vecou ordinovaného úradu, ale týka sa predovšetkým celej cirkvi. Je vyjadrením kontinuity medzi apoštolskou cirkvou a cirkvou v súčasnosti. Ordinovaný úrad sa však podľa M. Ploegera napriek tomu týka apoštolskej postupnosti, keďže medzi poslaním biskupov a poslaním apoštolov existuje prepojenie.¹⁷

Faktom zostáva, že starokatolícke cirkvi si od svojich úplných počiatkov uchovali trojstupňový úrad duchovnej služby, teda biskupov, kňazov (presbyterov) a diakonov. Hoci na poli rôznych ekumenických dokumentov môžeme nájsť pomerne široké vyjadrenia učenia o apoštolskej postupnosti zo strany starokatolíkov, ktoré sa prikláňajú na stranu kontinuity v učení, aj naďalej pretrváva potreba ujasniť si, či úrad biskupa patrí do kategórie *esse* alebo *bene esse* cirkvi.¹⁸

¹⁵ PLOEGER, Catholicity, Apostolicity, the Trinity and the Eucharist in Old Catholic Ecclesiology, 13.

¹⁶ OLA TJØRHOM, Apostolicity and Apostolic Succession in the Porvoo Common Statement – Necessary or a Mere “Optional Extra” in Church’s Life?, in: OLA TJØRHOM (ed.), *Apostolicity and Unity: Essays on the Porvoo Common Statement*, Grand Rapids, Mich. – Cambridge: Eerdmans – WCC, 2002, 163–164. Pozri aj OLA TJØRHOM, Better Together: Apostolicity and Apostolic Succession in Light of an Ecumenical Ecclesiology, *Pro Ecclesia* 23/3 (2014), 282–293.

¹⁷ PLOEGER, Catholicity, Apostolicity, the Trinity and the Eucharist in Old Catholic Ecclesiology, 16.

¹⁸ GÜNTER ESSER, Anmerkungen zum altkatholisch-lutherischen Dialog, in: HANS GERNY / HARALD REIN / MAJA WEYERMANN (eds.), *Die Wurzel aller Theologie: Sentire cum Ecclesia. Festschrift zum 60. Geburtstag von Urs von Arx*, Bern: Stämpfli, 2003, 364.

Pohľad starokatolíckych teológov na otázky ordinovaného úradu a biskupskej služby

V nasledujúcej časti tejto štúdie našu pozornosť zameriame na názory vybraných starokatolíckych teológov 20. storočia, ktorí sa vo svojich prácach zaoberali otázkami ekleziológie. Predovšetkým nás však budú zaujímať otázky ordinovaného úradu a úradu biskupa. Vzhľadom na túto skutočnosť sa náš výber bude odvíjať predovšetkým od habilitačnej práce M. Ploegera s názvom *Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, ktorá sa zaoberá podobnou problematikou.

Andreas Rinkel (* 1889–† 1979), utrechtský arcibiskup a profesor dogmatiky v starokatolíckom seminári v Amersfoorte, vychádza vo svojom diele *Dogmatische theologie* z predpokladu, že nositeľom autority je celá cirkev a nielen nositeľ úradu. Aj to je jeden z dôvodov, prečo sa úrad nazýva aj „službou“, teda *diakoniou*. Vysvätený totiž vykonáva tie úlohy, ku ktorým ho poverila cirkev a bez cirkvi by žiadny úrad neexistoval. Táto teologická nadradenosť cirkvi nad úradom má svoje praktické dôsledky, nakoľko ordinovaný služobník nemôže vykonávať svoju službu bez konsenzu cirkvi. Synodalita a nutnosť prijatia (recepcie) rozhodnutí cirkvou sú tak jedným zo základných dôsledkov takéhoto chápania vzťahu medzi cirkvou a ordinovaným úradom.¹⁹

Z hľadiska ekumenickej teológie je však zaujímavý Rinkelov argument ohľadom trojstupňového úradu, ktorý podľa neho tvoria tri samostatné úrady v rámci sviatostného kňazstva. Takýmto spôsobom kritizuje chápanie vychádzajúce z výkladu pastorálnych epístoľ u sv. Hieronyma, podľa ktorého mali kňazi a biskupi ten istý stupeň kňazského svätenia, no odlišné právomoci. Toto Hieronymovo chápanie významne ovplyvnilo myslenie európskych reformátorov 16. storočia, ktorí vo svojej núdzovej situácii začali na jeho základe praktizovať presbyterské ordinácie.²⁰ Podľa Rinkela je však takéto chápanie neudržateľné, keďže obrad svätenia biskupov zahŕňa vkladanie rúk a modlitbu k Duchu svätému, čo v duchu princípu *lex orandi – lex credendi* nemôže byť len prázdny znak. Hieronym podľa neho navyše vychádzal z obetného chápania kňazstva, pre ktoré bolo kľú-

¹⁹ MATTIJS PLOEGER, *Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Groningen: Instituut voor Liturgiewetenschap, 2008, 180–181.

²⁰ Stručné zhrnutie tejto problematiky je možné nájsť v najnovšom luteránsko-rímskokatolíckom dokumente *From Conflict to Communion*, 2013, články 67 a 171, [online; cit. 15. 7. 2016], dostupné na: <<https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/From%20Conflict%20to%20Communion.pdf>>.

čové slúženie omší – a tie mohli slúžiť tak kňazi ako aj biskupi. Pre Rinkela je však kľúčovejšou úlohou predsedanie, ako prinášanie obetí.²¹

Biskup je podľa Rinkela zosobnením apoštolskej postupnosti. Medzi biskupom a cirkvou existuje nerozlučné puto, a preto tak ako nemôže byť cirkev bez biskupa, tak nemôže byť ani biskup bez cirkvi (*nulla ecclesia sine episcopo et nullus episcopus sine ecclesia*).²²

Urs Küry (* 1901–† 1976), švajčiarsky starokatolícky profesor systematickej teológie na Univerzite v Berne a biskup Kresťanskokatolíckej cirkvi vo Švajčiarsku (*Christkatholische Kirche*), sa otázkam ekleziológie venoval vo svojej knihe *Die altkatholische Kirche*.²³ Küryho ekleziológia je zameraná predovšetkým na kňazov (presbyterov), keďže podľa neho medzi kňazom a biskupom neexistuje zásadný rozdiel: obaja vykonávajú v podstate rovnaké funkcie, akými je ohlasovanie evanjelia, vysluhovanie sviatostí, či vykonávanie pastoraálnej starostlivosti, no na odlišnej úrovni – kňaz na lokálnej, kým biskup na supra-lokálnej.²⁴

Jednou z najznámejších Küryho teórií je koncept apoštolskej pratradiície (*apostolische Urtradition*), podľa ktorého okrem písomnej tradície ranej cirkvi zaznamenatej v textoch Nového zákona existovala v dobe apoštolov aj ústna tradícia, ktorá pre nás nezostala písomne zaznamenaná.²⁵ Tento koncept Küry následne uplatňuje aj na otázky týkajúce sa dejín formovania biskupského úradu, keďže podľa neho síce nemáme v novozákonných textoch priame svedectvo o trojstupňovom úrade, no takýto úrad mohol byť súčasťou ústnej tradície a najmä formujúcej sa liturgickej praxe.²⁶ Zároveň však upozorňuje aj na to, že v poapoštolskej dobe existovali aj duchovné a charizmatické formy úradu, ktoré ustúpili do úzadia, čo chápe ako škodu.²⁷

Werner Küppers (* 1905–† 1980) vyštudoval starokatolícku teológiu v Berne a v roku 1938 sa presťahoval do Bonnu, kde sa stal v týchto pohnu-

²¹ PLOEGER, *Celebrating Church*, 182.

²² PLOEGER, Catholicity, Apostolicity, the Trinity and the Eucharist in Old Catholic Ecclesiology, s. 14.

²³ Starokatolícka cirkev v ČR v roku 1998 pripravila pracovný preklad tejto knihy, ktorý vydala vlastným nákladom v edícii *Studijní texty Starokatolícké církve v České republice*. URS KÜRY, *Starokatolícká cirkev: její dějiny, její učení, její cíle I. a II. díl*, Praha: Starokatolícká cirkev v ČR, 1998.

²⁴ PLOEGER, *Celebrating Church*, 192.

²⁵ KÜRY, *Starokatolícká cirkev*, 77–78.

²⁶ PLOEGER, *Celebrating Church*, 192.

²⁷ KÜRY, *Starokatolícká cirkev*, 124.

tých rokoch profesorom. Keďže bol od roku 1935 členom NSDAP, po druhej svetovej vojne bol suspendovaný a následne po dvoch rokoch opäť rehabilitovaný.²⁸

Küppers, podobne ako Rinkel a Küry, považuje biskupa za kľúčovú postavu každej starokatolíckej komunity. Biskup pre neho nie je len skúseným farárom, ale aj duchovným lídrom (*geistlicher Leiter*) všetkých farností v diecéze, na čom sa zakladá jeho úloha primárneho celebranta liturgie. Biskup je podľa Küppersa symbolom jednoty.

Jedným z najzaujímavejších Küppersových dôrazov je, že biskup je vždy miestnym (lokálnym) služobníkom a jeho služba je preto vždy odvodená z konkrétnej miestnej komunity (diecézy), ktorá ho do jeho úradu zvolila, a pre ktorú bol do tohto úradu vysvätený. Jeho autorita tak nie je odvodená z členstva v biskupskom kolégiu pod vedením rímskeho biskupa, ale zo skutočnosti, že predsedá miestnemu spoločenstvu.²⁹

Kurt Stalder (* 1912–† 1996) sa narodil vo Švajčiarsku a vyštudoval starokatolícku teológiu na Univerzite v Berne. Vo svojej dizertačnej práci sa zamerlal na ospravedlnenie a posvätenie v pavlovských listoch, čo predurčilo jeho ďalšie smerovanie na pomedzí biblickej exegézy a systematickej teológie.

Aj u Staldera môžeme vidieť teologickú zhodu s vyššie uvedenými autormi, najmä pokiaľ sa jedná o úzke prepojenie medzi duchovenstvom a laikmi. Podľa Staldera to nie sú (výlučne) duchovní, kto tvorí cirkev.³⁰ Apoštolskú postupnosť vnímal Stalder ako synonymum konciliarity. Je to podľa neho proces (nie status!) vedený Duchom svätým, prostredníctvom ktorého sa prenáša správa evanjelia z generácie na generáciu. Jadrom tohto procesu je teda apoštolská zvesť o Ježišovi Kristovi, pričom je zosobnená v biskupovi. Jeho svätenie je pre cirkev spoločným úkonom, pri ktorom vyjadrujú svoju túžbu byť naďalej cirkvou. Táto perzonifikácia apoštolskej postupnosti v osobe biskupa je podľa Staldera dôležitá, keďže toto učenie nenecháva len v rovine abstraktnej intelektuálnej myšlienky, ale posúva ho do roviny živej skúsenosti ľudskej komunity vyslanej do sveta.³¹

Jan Visser (* 1931) je holandský starokatolícky teológ, ktorý sa zaoberá systematickou a praktickou teológiou. Po štúdiu teológie v starokatolíck-

²⁸ PLOEGER, *Celebrating Church*, 195.

²⁹ Tamtéž, 198.

³⁰ Tamtéž, 203.

³¹ Tamtéž, 204.

kom seminári v Amersfoorte a doktoráte na Univerzite v Berne pôsobil ako riaditeľ starokatolíckeho seminára na Univerzite v Utrechte.

Visser odvodzuje úlohu biskupa od jeho úlohy primárneho predsedajúceho eucharistickej slávnosti. Eucharistia je tak podľa neho na jednej strane vyjadrením jednoty cirkvi v mnohosti, pričom biskup sa stáva garantom tejto jednoty.³² Visser odmieta to, že by mal byť biskup prirovnávaný svojou úlohou ku kňazovi. Práve naopak, tento prístup prevracia a hovorí, že keďže kňazi sú súčasťou biskupovho kolégia, majú sa pripodobňovať oni jemu. Úrad *episkopé* podľa neho vykonáva biskup v spoločenstve so svojím kolégiom presbyterov a v kontexte celej cirkvi v jej mnohosti, čím buduje a udržuje jednotu cirkvi.³³

Apoštolická cirkvi a biskupský úrad v ekumenickom dialógu starokatolíkov so Švédskou cirkvou

Ak sa zaoberáme otázkami apoštolicity cirkvi a biskupského úradu v starokatolíckej tradícii, okrem názorov jednotlivých teológov nemôžeme opomenúť ani bilaterálne ekumenické dialógy. Ako už bolo spomenuté v úvodných častiach tejto štúdie, jedným zo základných prvkov mainstreamovej starokatolíckej teológie je ideál nerozdelenej cirkvi prvého tisícročia. Táto myšlienka mala z nášho pohľadu zásadný vplyv na formovanie starokatolíckej teológie, keďže starokatolícke cirkvi Utrechtskej únie neformulovali svoje učenie vo forme vyznaní, na aké sme zvyknutí pri cirkvách, ktoré vzišli z evanjelickej reformácie 16. storočia. Naproti tomu sa starokatolícka teológia už od úplného začiatku formovala v ekumenickom dialógu – a to predovšetkým s anglikánskymi a pravoslávnymi cirkvami. V tomto prípade tak môžeme sledovať zaujímavý historicko-teologický paradox, keď cirkevná schizma namiesto izolácie viedla starokatolíkov k aktívnemu ekumenickému dialógu.

Práve vďaka spomenutému špecifickému kontextu tak môžeme nachádzať starokatolícke teologické stanoviská v dokumentoch, ktoré vzišli z takýchto dialógov. Najväčší význam majú v tomto kontexte prirodzene tie dokumenty, ktoré boli oficiálne recipované miestnymi starokatolíckymi cirkvami,³⁴ teda tzv. Bonnská dohoda a najnovší dokument dialógu starokatolíckych cirkví Utrechtskej únie so Švédskou (luteránskou) cirkvou,

³² Tamtéž, 213.

³³ Tamtéž.

³⁴ K takejto recepcii zatiaľ nedošlo v prípade bilaterálnych dokumentov s pravoslávnymi cirkvami.

najväčšou luteránskou cirkvou v Európe, s názvom *Utrecht a Uppsala na ceste k spoločenstvu (Utrecht and Uppsala on the way to communion)*,³⁵ v dôsledku ktorého tieto cirkvi v roku 2016 vstúpili do plného sviatostného spoločenstva (*full communion*). V tejto časti našej štúdie sa preto zameriame na posledný spomenutý dokument, ktorý sa do značnej miery venuje aj našim výskumným otázkam.

Už v časti tohto dokumentu, ktorá je zameraná na reformáciu vo Švédsku v 16. storočí sa zachovanie historickej apoštolskej postupnosti spomína ako jeden z jej charakteristických znakov.³⁶ Podobne v časti zameranej na ekumenické záujmy a výsledky autori dokumentu neopomenuli osobnosť arcibiskupa Nathana Söderbloma, jedného z hlavných protagonistov ekumenického hnutia v 20. storočí, ktorý sa usiloval rozvíjať myšlienku zjednotenia anglikanizmu, luteranizmu a v konečnom dôsledku aj katolicizmu prostredníctvom historickej apoštolskej postupnosti.³⁷ Otázka historickej apoštolskej postupnosti bola taktiež základom dialógu Švédskej cirkvi s Anglickou cirkvou, ktoré už v roku 1922 uzavreli dohodu o interkomúnii a následne sa začali vzájomne zúčastňovať svojich biskupských svätení. Takéto úvahy následne vytvorili aj vhodnú bázu pre podpis deklarácie z Porvoo v 90-tych rokoch 20. storočia.³⁸ Všetky spomenuté skutočnosti sa tak stávajú dôležitou súčasťou dialógu s Utrechtskou úniou.

Z hľadiska tejto štúdie je však najdôležitejšou časťou dokumentu samostatná podkapitola, ktorá sa zaoberá otázkami apoštolicity cirkvi a biskupského úradu.³⁹ V úvode tejto podkapitoly sa konštatuje, že apoštolská tradícia je vyjadrením apoštolicity cirkvi. V ranej cirkvi boli postupnosť v učení (*successio doctrinae*), postupnosť v biskupskom úrade a postupnosť celej cirkvi nerozlučne spojené. K ich oddeleniu došlo až neskôr pričom sa samotná postupnosť v biskupskom úrade delila na postupnosť biskupských diecéz (*successio sedis*) a postupnosť vkladania rúk (*successio manuum*). V tejto časti autori dokumentu taktiež konštatujú, že vďaka ekumenickým dialógom dnes existuje konvergencia o tom, že apoštolská postupnosť vychádza z apoštolicity cirkvi vo všetkých jej rozmeroch.⁴⁰

Postúpme ale ešte o trochu ďalej – k samostatnej časti zameranej na starokatolícke učenie o historickom episkopáte. Starokatolícki členovia

³⁵ *Utrecht and Uppsala on the Way to Communion*.

³⁶ Tamtéž, 25 (bod 4.1.2).

³⁷ Tamtéž, 32 (bod 4.5).

³⁸ Tamtéž, 32–33.

³⁹ Konkrétne sa jedná o podkapitolu 5.4 *The apostolic succession and the understanding of the episcopal ministry*, s. 47–50.

⁴⁰ Tamtéž, 47.

komisie pre dialóg tu konštatujú, že trojstupňový úrad biskupa, kňaza (presbytera) a diakona starokatolíckej cirkvi považujú za konštitutívny prvok ich misie a jednoty, a to bez ohľadu na ich veľkú premenu a jej konkrétne prejavy v priebehu stáročí.⁴¹ Tento úrad sa uskutočňuje predovšetkým v biskupskom svätení, pričom biskup je riadne zvolený miestnou cirkvou a vysvätený biskupmi iných miestnych cirkví, ktorí týmto obradom vyjadrujú skutočnosť, že medzi nimi existuje spoločenstvo. Biskupské svätenie prostredníctvom modlitby a vkladania rúk je však nutné chápať v prepojení so zachovaním apoštolskej viery a vzájomnej zodpovednosti miestnych cirkví za zachovanie pravdivosti v misii odovzdanej od apoštolov.⁴²

V kontexte tohto dokumentu tak môžeme konštatovať, že takéto chápanie apoštolicity cirkvi a biskupského úradu je z hľadiska starokatolíckych cirkví Utrechtskej únie nevyhnutným predpokladom viditeľnej jednoty cirkvi a úplného sviatostného spoločenstva.

Záver

V tejto krátkej štúdií sme predstavili základný rámec pre uvažovanie o otázkach apoštolicity cirkvi a biskupského úradu v starokatolíckej tradícii cirkví Utrechtskej únie. Pokúsme sa teraz v závere na základe predstavených názorov vybraných starokatolíckych teológov a dokumentu *Utrecht a Uppsala na ceste k spoločenstvu* zodpovedať otázky, ktoré sme si nastolili v úvode.

Ak sa pýtame, čo robí cirkev apoštolskou, starokatolícka odpoveď by mohla znieť tak, že cirkev nerobí apoštolskou výlučne pápež, biskup, či duchovenstvo, ale nositeľom apoštolicity je kresťanská cirkev ako celok. Stále sa opakujúcim dôrazom naprieč dokumentmi starokatolíckych cirkví i prácami jednotlivých teológov je vzájomná previazanosť medzi vykonávaním biskupského úradu ako služby a cirkevným spoločenstvom.

Kontinuita s ranou cirkvou sa v duchu starokatolíckej tradície zachováva prostredníctvom apoštolskej postupnosti, ktorá je zafinovaná pomerne široko. V takomto duchu je historický episkopát v apoštolskej postupnosti len jedným z mnohých prvkov (znakov), prostredníctvom ktorých si cirkev zachováva svoju apoštolskú podstatu z generácie na generáciu.

Naproti tejto výraznej otvorenosti na strane teologických definícií však stojí opatrnosť na strane starokatolíckej praxe. Túto opatrnosť by sme mohli ešte výraznejšie vidieť napríklad pri porovnaní starokatolíckych

⁴¹ Tamtéž, 48–49 (bod 5.4.1).

⁴² Tamtéž, 49.

a anglikánskych bilaterálnych ekumenických dialógov. Historický kontext, ekumenické partnerstvá (najmä s pravoslávnyimi, anglikánmi a najnovšie aj Švédskou cirkvou) a vlastné teologické predispozície starokatolíckych cirkví sú iste určujúcimi prvkami pri pretrvávajúcom dôraze na význam biskupského úradu v historickej apoštolskej postupnosti.⁴³

Na otázku rôznych foriem vykonávania úradu *episkopé* sa starokatolícke pohľady líšia, no z hľadiska ekumenickej teológie sa jedná o pomerne mladú tému, ktorá si bude iste vyžadovať detailnejšie objasnenie.

⁴³ Táto skutočnosť je viditeľná napr. pri porovnaní anglikánsko-luteránskeho dialógu vedúceho k Deklarácii z Porvoo a súčasného dialógu medzi starokatolíckymi cirkvami Utrechtskej únie a Švédskou cirkvou, ktorá si spomedzi severských (luteránskych) cirkví v premenách času najvernejšie strážila svoju historickú kontinuitu biskupských svätení.

Biografické a teologické prvky v korespondenci Sergeje Bulgakova a Alexandra Meňe s Johanou Reitlinger

Ludmila Miriam Kristová

Biographical and Theological Strands reflected in the Correspondence of Fr Sergii Bulgakov and Fr Aleksander Meň with Sr Johanna Reitlinger. This article considers some biographical and theological strands in the correspondence of Sr Johanna Reitlinger (1898–1988), a renowned 20th-century iconographer and Orthodox Christian consecrated person, with her two spiritual fathers, Fr Sergii Bulgakov (1877–1941) and Fr Aleksander Meň (1935–1990). Since her life experience included flight from the Bolshevik revolution and years of living in the Russian diaspora in the West (Czechoslovakia and France), upon her eventual return to the Soviet Union in her final years, Sr Johanna served as a symbolic living bridge connecting the diasporic and the domestic aspects of one and the same Russian Orthodox tradition.

Keywords: Johanna Reitlinger, Alexander Men, Sergei N. Bulgakov, Russian orthodoxy, Russian revolution, spiritual correspondence

Tento článek pojednává o duchovní cestě Ruské pravoslavné řeholnice ikonopisky, sestry Johany (Julie Nikolajevny) Reitlinger, jejíž životní příběh byl spojen s její dvěma duchovnými vůdci – otci Sergejem Bulgakovem a Alexandrem Meňem.¹ Na jejím příkladě můžeme sledovat spleť ruské pravoslavné diaspory v 20. letech minulého století a hledání osobního duchovního povolání, velmi specifického a vzácného, které mohlo být rozpoznáno jen za doprovodu velmi zkušeného duchovního otce, O. Sergeje Bulgakova. Pak na sklonku života, plného tragických událostí, až po návratu z emigrace do Sovětského svazu, hluchá a zrak ztrácející sestra,

¹ Vycházet budu ze dvou základních pramenů: 1/ *Dialog a 2/ Moudré nebe, Umnoye nebo.* 1/ В. В. РОРОВА, *J. N. Reitlinger (sestra Ioanna) i o. Sergij Bulgakov: Dialog chudožnika i bogoslova: Dnevniky. Zapisyne knižki. Pis'ma/ Sostav. Podgotov*, Moskva: Nikeja, 2011. [Б. В. Поповой, Ю. Н. Рейтлингер (сестра Иоанна) и о. Сергий Булгаков. Диалог художника и богослова: Дневники. Записные книжки. Письма / Состав., подгот, Москва: Никея, 2011]. 2/ *Umnoye nebo: perepiska protoijereja Aleksandra Menja s monachinej Ioannoj (J. N. Reitlinger)*, Moskva: Fond imeni Aleksandra Menja, 2002 [Умное небо: переписка протоиерея Александра Меня с монахиней Иоанной (Ю. Н. Рейтлингер), Москва: Фонд имени Александра Меня, 2002]

znovu objevila své nenahraditelné místo v životě církvi a prožila další rozkvět jako umělkyně a Bohu zasvěcená osoba. Stalo se to za duchovního doprovodu otce Alexandra Meňe, jejího posledního duchovního vůdce. Vzájemná korespondence otce Alexandra a sestry Johany nám umožňuje sledovat, jakým způsobem otec Alexander pomáhal sestře najít správné odpovědi na otázky, které musila řešit, a také jak povzbuzoval její kreativitu v době, kdy sestra zřejmě už nepočítala s psaním ikon, misionářskou aktivitou a spisovatelskou činností. Právě otci Alexandrovi vděčíme za životopis sestry Johany a za soukromé dopisy otce Sergeje, které ona osobně přepsala na opakovanou žádost otce Alexandra. Jsou to literární a bohoslovecké poklady, které můžeme obdivovat i my.

V článku se primárně věnuji zkoumání biografických prvků třech osobnosti, hrdinů mého vyprávění. Otcové Bulgakov a Meň ovšem nebyli typickými pravoslavnými kněžími své doby, a to jak kvůli svému velmi neobvyklému životnímu osudu, tak pro své vynikající vzdělání. Důraz budu klást zejména na osobité způsoby doprovázení, které oba otcové sestře Johaně poskytovali.

Sestra Johana (Julia Nikolajevna) Reitlinger (1898–1988) byla ikonopiska a ruská pravoslavná řeholnice.² Narodila se v Petrohradě v r. 1898, ve šlechtické rodině. Po otci byla německého původu (von Reitlinger), oba její dědové byli generály v carské ruské armádě. Rodiče Julii a její tři sestry vychovávali v křesťanské víře, což v době před ruskou revolucí nebylo v rodinách ruské inteligence ani zdaleka samozřejmostí. Stejně jako mnoho šlechtických rodin museli i Reitlingerovi v r. 1917 uprchnout na Krym, a pak emigrovat do ciziny. Právě na Krymu se Julie poprvé setkala s otcem Sergejem Bulgakovem.

V r. 1921, po smrti matky a dvou starších sester, emigrovaly Julie a její mladší sestra Kateřina do Polska, aby se znovu setkaly se svým otcem a splnily tak poslední vůli své matky. Tato první zkušenost s emigrací byla pro Julii dosti hořká. Nucený pobyt ve Varšavě jí nesvědčil, necítila se v Polsku dobře. Také její obrazy z tohoto období jsou velmi temné a melancholické. Naštěstí o rok později obě sestry využily velkorysou nabídku československé vlády pro mladé a vzdělané „bílé“ Rusy. Obě sestry se staly studentkami Univerzity Karlovy v Praze.³

² Nikdy však nežila v klášteře; Životopis sestry Johany, in: *Umnoye nebo*.

³ JULIE JANČANKOVÁ, „Imenno v etoy tochke karty zemnoy..“; Chechoslovackiye gody sestry Ioanny (Rejtlinger), *Vestnik RSCHD* 189 (2005), 85–106.

Julie v sobě záhy objevila nadání pro ikonopisectví.⁴ Pod duchovním vedením otce Sergeje Bulgakova v sobě postupně odkrývala dispozice pro duchovní poslání. V r. 1925 následovala rodinu Bulgakovových do Paříže, kde v r. 1935 složila řeholní sliby a dostala jméno Johana. V té době byla již uznávanou umělkyní i ikonopiskou a s otcem Sergejem Bulgakovem ji pojilo duchovní přátelství. Po jeho smrti v r. 1944 se sestra Johana starala o jeho manželku, která zemřela v r. 1946. Poslední vůle jejího duchovního otce byla, aby se Johana vrátila do své domoviny a nesla svůj kříž s radostí. Sestra Johana však žila v Československu ještě dalších devět let a prožila zde traumatické události, kdy československá komunistická vláda použila pravoslavnou církev jako nástroj k likvidaci řeckokatolické církve.⁵

Když se v r. 1955 vrátila do sovětského Ruska, byla nucena zůstat ve vyhnanství v Taškentu (Uzbekistán), kam ji poslali s výmluvou, že Lenin-grad byl za války zničen. Zde v jejím životě nastal další nečekaný zvrat. V r. 1974 se totiž setkala s vynikajícím pravoslavným knězem – otcem Alexandrem Meněm. Pod jeho duchovním vedením zakusila skutečnou duchovní obnovu jako malířka ikon i jako zasvěcená osoba.

Zemřela ve věku 90 let jako křesťanka připravená setkat se s Pánem tváří v tvář a jako jeho pokorná služebnice plně odevzdaná do Jeho vůle.⁶

Otec Sergej Bulgakov se narodil v r. 1871 ve městě Livny v Rusku v rodině ruského pravoslavného kněze. Vystudoval Moskevskou univerzitu, kde vyučoval 17 let práva a politickou ekonomii. Na začátku své kariéry byl marxistou, pak se ale navrátil ke svým původním náboženským kořenům. V r. 1918 byl vysvěcen na kněze ruské pravoslavné církve. V r. 1922 ho komunistická vláda Ruska společně s mnoha ruskými filozofy poslala do exilu.⁷

⁴ ELIZABETH ROBERTS, 'A True Theologian' – The Icon-Painter Sister Joanna (Julia Nikolayevna Reitlinger) 1898–1988, in: *Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity: Selected Papers of the International Conference*, ed. by Wil van den Bercken and Jonathan Sutton, Leuven: Peeters, 2005, 287–303, 291).

⁵ Životopis sestry Johany, in: *Umnoye nebo*: „V té době tam mělo šíření pravoslaví silně politický nádech. Vladyku Jelevferije, jenž tam byl vyslán z Rostova, zřejmě vzniklá atmosféra velmi trápila. Faktem ale je, že všichni věděli, že Karčmary byl kolaborant (spolupracoval s Němci). Potřeboval dosáhnout episkopátu. Jenže byl ženat. Bez okolků tedy požádá svou ženu, aby se ostříhala, stala jeptiškou a odešla kamkoliv do kláštera. Mně přikázali, abych se účastnila ceremoniálu jejích postřížin, když se stala jeptiškou. Abych ji vedla v rubašce od chrámového vchodu k oltáři. A to je celé. Opouštím církev... Jestliže Čechy byly jak katolické, tak i husitské, tak východní Slovensko se stalo výhradně uniatské. V té době došlo k její likvidaci... Církevní život se stal zcela neduchovní.“

⁶ OLGA JEROCHINA, předmluva, in: *Umnoye nebo*; BRONISLAVA POPOVA, předmluva, in: *Dialog*.

⁷ LESLEY CHAMBERLAIN, *Parník filozofů: Lenin a vyhnání intelligence*, Praha: Mladá fronta, 2008.

Sdílel osud mnoha vzdělaných lidí, kteří se stali nevítanými ve své vlasti, a tak našli svůj domov nejdříve v Praze, později v Paříži.⁸ Odešli sice z rodné země z donucení a nikdy si na nový domov úplně nezvykli, ale bylo jim alespoň umožněno, aby se zapojili do nábožensko-filozofického dialogu a ekumenických aktivit mimo Rusko. Otec Sergej byl velmi aktivním členem tohoto dění až do své smrti v r. 1944 v Paříži.

Otec Alexandr Meň se narodil v r. 1935 v Moskvě v židovské rodině. Spolu se svou matkou byl v září 1935 pokřtěn známým knězem podzemní pravoslavné církve archimandritou Serafimem Batiukovem (1880–1942). Matka se synem se tak stali duchovními dětmi otce Serafima a členy církve, která nespolupracovala s komunistickou vládou.⁹

Jako mladý se Alexandr zajímal o biologii, kterou i vystudoval v Moskvě a v sibiřském Irkutsku.¹⁰ Pro jeho náboženské přesvědčení mu nebylo dovoleno složit závěrečné zkoušky a byl z institutu propuštěn. Tak se mu otevřela cesta k tomu, co si ze srdce přál: stát se knězem ruské pravoslavné církve. Bez ohledu na to, že v 60. letech přišla další vlna pronásledování církve, absolvoval leningradský seminář v r. 1960 a moskevskou teologickou akademii v r. 1969 a stal se doktorem teologie.¹¹

Stejně jako Bulgakov byl i Meň představitelem ruské inteligence. Přestože vyrůstal v letech protináboženské propagandy, dostalo se mu díky obětavé péči matky, tety a přátel vynikajícího nábožensko-filozofického vzdělání. V mladém věku patřil k okruhu lidí, kteří pokračovali v tradici otevřeného křesťanství a ruské nábožensko-filozofické renesance, která probíhala před bolševickým převratem v r. 1917. V této době se církev stala otevřenou k dialogu s představiteli inteligence, což pomohlo mnoha lidem z řad inteligence najít si své místo v církvi. Např. Sergej Nikolajevič Bulgakov se stal z univerzitního profesora knězem. Právě díky akademickému vzdělání a zároveň kněžské praxi mluvili oba otcové srozumitelnou řečí, které rozuměli jak intelektuálové a umělci, tak i prostý lid. V tomto smyslu mohou být oba považováni za misionáře ruské intelektuální elity.

⁸ IVANA NOBLE / KATEŘINA BAUEROVÁ / TIM NOBLE / PARUSH PARUSHEV, *Cesty pravoslavné teologie ve 20. století na Západ*, Brno: CDK, 2012. 411.

⁹ V. YA. VASILEVSKAYA, *Katakomby XX veka: vospominaniya*, Moskva: Fond imeni Aleksandra Menya, 2001.

¹⁰ Vysoká škola kožešnická, <http://alexandrmen.ru/> [dostupné na internetu 10. 6. 2016].

¹¹ In 1969, defended a dissertation at the Moscow Theological Academy on the subject, "Elements of monotheism in pre-Christian religions and philosophies"; doctor of theology. <http://www.alexandrmen.ru/> [dostupné na internetu 10. 8. 2016].

Každý ve své době a ve své životní situaci. Otec Sergej pro ruskou diasporu ve Francii, otec Alexandr pro sovětské intelektuály a umělce.¹²

To, jak se životní cesty výše zmiňovaných proplétaly a křížily, nám může pomoci porozumět jejich duchovnímu vztahu. Otec Sergej a otec Alexandr duchovně doprovázeli sestru Johanu v různých obdobích jejího života. Sergej Bulgakov v raném věku, na začátku její duchovní cesty, Alexandr Meň na konci jejího života. Duchovní přátelství a jednotlivé etapy života otců, ve kterých kráčeli po boku duchovní dcery Johany, můžeme sledovat ve dvou základních pramenech: *Dialog* a *Moudré nebe*, tedy konkrétně z dopisů otce Bulgakova, sestry Johany, z jejich duchovních deníků a z korespondence otce Meň se sestrou Johanou. V příloze knihy *Moudré nebe* lze nalézt kopie dopisů otce Bulgakova,¹³ a díky jejich srovnání můžeme lépe pochopit jak komplexní duchovní cestu sestry Johany, tak i jedinečné spirituální přístupy a vynikající teologické myšlení obou otců.

Osobnost sestry Johany představuje spojovací článek mezi dvěma epochami ruské pravoslavné tradice. Svými pestrými životními zkušenostmi, inteligencí a vzděláním, i svými duchovními předpoklady byla sestra Johana pro otce Alexandra po stránce intelektuální zcela rovnocennou partnerkou. Alexandr Meň jí celým srdcem důvěřoval a obdivoval se jejím jedinečným životním zkušenostem. Když čteme některé dopisy otce Alexandra, vidíme, jak velice jí důvěřoval. Ale i otec Sergej Bulgakov důvěřoval své duchovní dceři¹⁴. Směle můžeme tvrdit, že kdyby nebylo sestry Johany, nebylo by ani úžasných dopisů otce Sergeje z posledních let života. Podle otce Alexandra se v Bulgakovových dopisech sestře Johaně otvírá jeho duše: „Je v ní tolik jemnosti a něhy, že se jí až bojíme dotknout. Podle jeho knih, zejména předrevolučních, jsem si ho zprvu představoval úplně jinak.“¹⁵

Sestra Johana byla i ve vyhnanství v Taškentu napojená na dění ve farnosti otce Alexandra. Podporovala jeho působení modlitbou i psaním ikon, které byly věnované párům, jež otec oddával, nebo dětem, které křtil. Jednou z nejdůležitějších činností, kterými se zapojila do spolupráce s otcem, však byla její aktivní účast v *samizdatu*, jehož byl otec Meň organizátorem. Ve své korespondenci se proto často věnují i praktickým otázkám jako

¹² SERGEJ AVÉRINCEV, *Миссионер для племени интеллигентов* (Misionář pro generaci vzdělanců), <http://alexandrmen.ru/> [dostupné na internetu 10. 6. 2016].

¹³ Originály dopisů jsou uchovány v soukromém archivu; *Dialog*, 141.

¹⁴ Je symbolické, že otec Alexandr celebroidal v ornátu, který sestra Jana vlastnoručně zhotovila pro otce Bulgakova. Po jeho smrti jej přivezla do Sovětského svazu a osobně ho předala Alexandru Meňovi; *Umnoye nebo*.

¹⁵ Tamtéž, 48

např. které autory by bylo třeba přeložit nebo jak má Johana poslat ikony z Taškentu do Moskvy – vzhledem k tomu, že její ikonopisectví a vůbec vše, co bylo spojené s Meňovým samizdatem, bylo v tehdejším Sovětském svazu samozřejmě ilegální, vydávala Johana své ikony za běžné dárky, fotografie či obrazy. V dopisech také otci Alexandrovi psala postřehy týkající se jeho samizdatových textů, které sama pomáhala šířit.

Sestra Johana klade chytré otázky a otec Alexandr na ně odpovídá trpělivě a moudře. Přitom zdůrazňuje nejen velký význam její ikonografické práce, nýbrž i pouhé její osobní existence:

Nejste jenom umělkyně. Vaše bytost je mnohostranná a formy služby jsou rozmanité. Pro nové generace představujete ono vytoužené jaro, které přes kruté mrazy přineslo své plody. Pro dnešní lidi je to velmi důležité. Jako kořeny, jako spojka mezi dobami, jako záruka trvalého pohybu. Vzala jste na sebe zkušenost oněch nelehkých let a o mnohé můžete posoudit z vlastní perspektivy. Proto máte vliv na mladé lidi.¹⁶

A na jiném místě:

A není to zázrak, že vám Bůh dopřává přes všechny vaše nemoci schopnost sloužit lidem? Váš dobrý vliv je navzdory vašemu očekávání velký. Těžíte dál z toho, co vám O. S. (otec Sergej) odkázal, a sloužíte jako spojovací článek mezi nejlepšími tradicemi jeho generace s tradicemi novými. Jaká je to radost, že se nit nepřetrhla, že všechno jde dál, že dědictví žije a rozvíjí se, že se duše jedna po druhé přidávají k polnímu tažení, které v čase směřuje do věčnosti.¹⁷

Velmi častými tématy jsou také bolest, utrpení a modlitba, což je vzhledem k podmínkám, ve kterých oba žili, a k Johanině pokročilému věku a nemocem, přirozené a pochopitelné.

Otec Alexandr sestru Johanu v dopisech neúnavně povzbuzuje. Snaží se ji podržet na cestě i v čase utrpení a pomoci ji nalézt vnitřní klid. Utěšuje ji, starou a nemocnou, trpící neustálou bolestí lícního nervu, neslyšící a pozvolna ztrácející zrak. Když sestra Johana poznamená, že její choroby souvisejí se stavem nitra, otec Meň odpovídá:

Pokud je to tak, pak je lék v nás. Svěříme se do rukou naděje, čímž se nám otevře úžasný svět, který utiší vlnobití duše vyvolané větrem života... Ve chvíli, kdy se ponížíme, v to smyslu, že jsme připraveni přijmout cokoli, změní se i vnější situace.¹⁸

Úkolem otce Alexandra coby duchovního vůdce bylo pomoci Johaně postihnout Boží přítomnost v jejím životě. Srovnáním dopisů otce Meně

¹⁶ Tamtéž, 146, 2. vydání, rok 2008.

¹⁷ Tamtéž, 48.

¹⁸ *Umnoye nebo*, 113.

a sestry Johany s těmi, které si sestra Johana vyměňovala s otcem Bulgakovem, můžeme lépe porozumět jak oběma otcům – teologům, tak i sestře Johaně. Hlavní témata dopisů otce Sergeje Johaně, která také nacházíme v dopisech otce Meně, můžeme rozdělit do několika okruhů. Jsou jimi modlitba, zejména modlitba za druhé, umění a křesťanství s důrazem kladeným na psaní ikon, dále utrpení, kříž, požehnání, vztah ke svatým a především rozpoznání povolání k zasvěcenému stavu.

Sestra Johana a otec Sergej kráčeli společně po duchovní cestě a navzájem se inspirovali. Když se ona věnovala psaní ikon, on psal svá teologická pojednání a celý tvůrčí proces spolu neustále probírali. Dochoval se jen jediný dopis sestry Johany otci Sergejovi. V tomto případě jsme tedy odkázáni zejména na dopisy otce Sergeje.

Korespondenci mezi oběma otci a sestrou Johanou můžeme za účelem studia rozdělit do tří kategorií:

1. Duchovní doprovázení.
2. Dopisy přátel.
3. Mini-přednášky na teologická témata jako odpověď na její dotazy.¹⁹

Mluvíme-li o duchovním doprovázení, je třeba vysvětlit, co si pod tímto pojmem představujeme. Duchovní doprovázení můžeme přirovnat k společnému putování po duchovní cestě, kde doprovázející a doprovázený krácejí ruku v ruce. Pro křesťana to znamená následování Krista, jak to čteme o povolání apoštolů (Mk 2,14),²⁰ a snahu stále více se podobat Kristu.

Jejich společným úkolem je naslouchat jedinému vůdci – Duchu svatému, skrytému v hlubině našich duší. Cílem duchovního doprovázení je odhalení vnitřní duchovní svobody, kreativity a vnitřní radosti pramenící z Ducha svatého. Odhalení, že tato radost je Duchem svatým udržovaná. Stáváme-li se podobnými Kristu ve své duši, budujeme mystické tělo Kristovo – svatou církev. V duchovním doprovázení je začátečník podporován a povzbuzován zkušeným společníkem, tím, který zná cestu, to znamená Krista, který je cesta, pravda a život. Duchovní vůdce musí být člověk pokorný, zkušený v modlitbě. Musí umět rozpoznat v doprovázeném jemné dotyky Ducha svatého a doprovázeného naučit tyto jemné

¹⁹ Otec Bulgakov poslal sestře Johaně jeden z posledních dopisů, o vánocích, které jsou jeho posledními vánocemi na zemi, a jeho dopis je krásná teologická úvaha, ale je to zároveň i osobní dopis Johaně, člověku s kterým ho pojilo hluboké duchovní přátelství, nemohli si už povídat, neboť otec měl rakovinu hrtanu a přišel o hlas (dopis od 6/19.1.44.), a ona v té době byla již neslyšící.

²⁰ Mk 2,14; Bible 21 (B21):¹⁴ Když cestou uviděl Leviho, syna Alfeova, jak sedí v celnici, řekl mu: „Pojď za mnou.“ A on vstal a šel za ním.

záchvěvy v sobě vnímat, aby mohl dorůst k důvěrnému vztahu s Bohem. Oba poutníci se obohacují navzájem.

 Simeon Novy Teolog (949–1022) rozlišuje pět rolí doprovázejícího:

 Vyučuje.

 Rozdává rady.

 Stává se přímluvcem.

 Stává se prostředníkem.

 Přijímá zodpovědnost před Bohem.

Je to forma duchovního otcovství. Předpokládá se, že duchovní otec bude soucitný člověk, který sdílí radosti, starosti, utrpení spolu se svým duchovním dítětem. Jak nás to učí i apoštol Pavel v Ř 12,15.

S touto definicí duchovního doprovázení budu ve své disertaci pracovat.

Kromě porovnání osobností obou otců, jejich bytostné spirituality a rozličného působení na sestru Johanu bych ráda vyzdvihla jejich teologii, zejména otce Alexandra, o jehož názorech toho není mnoho známo. Někteří akademici²¹ se domnívají, že otec Meň nebyl teolog a poukazují na to, že se za něj on sám ani nepovažoval. Když ale procházíme jeho korespondenci, ukazuje se určitá teologická linie, charakteristické rysy jeho teologie a snad i určité závěry, jež mohou být pro mnoho odborníků i laiků, kteří k těmto materiálům dosud neměli přístup, velmi přínosné.

Také důraz na pouštní otce lze vypožorovat v myšlení otce Meňe i otce Bulgakova. Spojitost s učením pouštních otců je patrná v jejich korespondenci s Johanou a nesmí být opomenuta.

Jedním z nejdůležitějších témat jejich vzájemné korespondencí jsou vnitřní zápasy sestry Johany. Niterný duchovní boj a způsob, jakým ho za pomoci otců zvládala, může být velice obohacující a může vnést nové světlo do pastorální péče, potažmo pastorální teologie.

V neposlední řadě výše uvedené podněty a materiály vedou k zamyšlení nad vztahem křesťanství a kreativity, křesťanství a umění, jelikož o těchto tématech pojednávali jak otec Bulgakov, tak i otec Meň, který

²¹ Např. LEONID IVANOVICH VASILENKO, Khristianstvo i kul'tura v trudakh protoieraia Aleksandra Menia, in: Men, *Kul'tura i dukhovnoe voskhozhdenie*, Moskva: Искыцство, 1992, 471–81.

LEONID IVANOVICH VASILENKO, Posmertnaia travlia ottsa Aleksandra Menia, *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniia* 180 (2000), 259–89.

LEONID IVANOVICH VASILENKO, Vokrug imeni ottsa Aleksandra Menia, in: A. I. ZORIN / V. I. ILIUSHENKO, *Vokrug imeni ottsa Aleksandra*, Moskva: Ob-vo "Kul'turnoe vozrozhdenie" im. Aleksandra Menia, 1993, 9–34.

LEONID IVANOVICH VASILENKO, Za chto nenavidiat ottsa Aleksandra Menia, *NG-religii* 18/65 (2000), <http://www.vehi.net/men/vasilenko2.html> [dostupné na internetu 30. 8. 2016].

právě v komunikaci se sestrou Johanou rozvíjel nejrůznější úvahy na toto téma.

Jak je patrné z výše zmíněné úvahy, vztah sestry Johany a obou otců je natolik komplexní, že z něj může vzejít ne jeden překvapivý teologicko-spirituální závěr.

Metafora ženy jako církve v druhé knize *Scivias* Hildegardy z Bingen

Magdaléna Šipka

Woman as the Metaphor for the Church in the Second book of *Scivias* by Hildegard of Bingen. The article is focused on the visionary work of Hildegard of Bingen. It discusses in detail Mary-symbolism and Ecclesia-symbolism in the second book of *Scivias*.

Keywords: Hildegard of Bingen, mysticism, mariology, iconography, *Scivias*

Úvod

Hildegarda z Bingen byla středověká abatyše, mystička, kazatelka, léčitelka, pozorovatelka přírody, hudební skladatelka a teoložka. Rozsah jejího díla – jak už jeho tematická šíře či prostá délka – je srovnatelná s velkými středověkými teology. V historii byly postupně provedeny tři neúspěšné pokusy o její oficiální kanonizaci, první z nich proběhl několik desítek let po její smrti. Hildegarda byla však od své smrti jako svatá lidmi chápána a uctívána. Na výročí 600 let od jejího úmrtí papež Benedikt XVI lidový kult uctívání Hildegardy jako svaté potvrdil a v roce 2012 ji prohlásil za učitelku církve.¹ Americký teolog Matthew Fox Hildegardu zařazuje mezi teology stvoření,² mluví o ekologické citlivosti jejích spisů a pozastavuje se nad tím, jak málo prostoru bylo dáno její teologii v předchozích staletích.³

Hildegardina teologie je pak originální právě v tom ohledu, kvůli kterému byla její cesta k vyjádření tak složitá – mnoho věcí v jejím životě bylo formováno tím, že se narodila jako žena. I Hildegardin „mystický ráz“ její teologické metody je odvislý od skutečnosti, že v její době nebylo běžné, aby ženy pracovaly jako teoložky nebo kázaly. Hildegarda se zprvu zřejmě i z nemožnosti najít jinou cestu „stylizovala“ především do role

¹ BENEDIKT XVI., Smíření s Bohem a bližními je osvědčenou cestou nové evangelizace: Homilie Benedikta XVI. při mši sv. na zahájení bisk. synody, nám. sv. Petra, *Rádío Vaticana* (7. 10. 2012), [online: <http://www.radiovaticana.cz/clanek.php4?id=17219>]; cit. 4. 3. 2017].

² MATTHEW FOX, *Original blessing: a primer in creation spirituality: presented in four paths, twenty-six themes, and two questions*, New York: Jeremy P. Tarcher/Putnam, 2000, 308.

³ Tamtéž, 248.

„médiá“ a umělkyně.⁴ Její velmi hodnotná a propracovaná teologická práce tak může být stále přehlížena v přesvědčení, že se jedná pouze o „vize“ vzdálené od skutečné intelektuální hodnoty. Originalita a hodnota Hildegardina díla však spočívá v tom, že se nejedná „pouze“ o vize, ale také o velmi promyšlenou a přesnou teologii.

Hildegarda z Bingen věnuje v rámci své teologie velký prostor teologii formulované pro ženy. Hildegardinými primárními posluchačkami byly jeptišky z kláštera, který vedla. Tyto ženy zasvětily svůj život panenství. Ideál čistého a hluboce plodného panenství tak prosvítá právě skrze příběh Marie čisté panny, která je těhotná Logem.

Barbara Newman věnuje celou knihu Hildegardině pojetí ženy. Snaží mapovat Hildegardino zacházení s ženskými postavami a jejich významy v rámci své knihy *Sister of Wisdom*, z jejích rozborů již evidentně vystupuje na světlo, že ženské teologické motivy jsou u Hildegardy velmi rozvinuté a významově dosahují neobyčejné hloubky. Barbara Newman také naznačuje velkou šíři Hildegardiny symboliky a nabízí širokou paletu možností výkladu.

V tomto článku bych se však chtěla zaměřit spíše na prvoplánovou významovou linii, kterou sama Hildegarda ve svých spisem vyjadřuje než na další nevyjádřené významy, které mohou autorčina díla skrývat. V rámci tohoto článku se omezím pouze na jednu postavu. Konkrétně se zaměřím na postavu ženy jako církve a její případnou zaměnitelnost s postavou Marie.

Této velké, zářivé žluté postavě ženy, která představuje církev, se Hildegarda věnuje soustavně v druhé knize svých vidění *Scivias*. Tato postava se objevuje opakovaně ve čtyřech po sobě následujících vizích, konkrétně ve třetí až šesté vizi druhé knihy *Scivias*.

Analýza jednotlivých vizí

Na první pohled mohou vypadat Hildegardina vidění nesouvisle. Při bližším zkoumání však narazíme na jasnou linii textu i posloupnosti vizí. V textu se objevují odkazy na onu ženu z „předchozího“ vidění. Začínáme chápat, že Hildegardina vidění skutečně nejsou jen nenadále extatické vytržení, jsou zároveň logicky seřazenou významovou řadou.

První dvě vize z druhé knihy *Scivias* postavu ženy-církve nezahrnují. V těchto vizích se Hildegarda nejprve věnuje rozřikání situace, která ji ke

⁴ JINDŘICH SUSO / MARTIN ŽEMLA (eds.), *Knížka pravdy: filosofie, mystika, imaginace po Eckhartovi*, Praha: Vyšehrad, 2011, 30.

psaní přivedla (ve vizi první) a fundamentální teologické otázky po Boží Trojici ve vizi druhé. Vidění, při jehož popisu rozřikává trojiční teologii, je zobrazením člověka uprostřed dvou soustředných kruhů. V tomto popisu se drží při popisu člověka striktně bezpohlavních výrazu *homo*.⁵ Ani z obrazu ani z popisu této vize není možné vyvodit, že by Hildegarda druhé postavě trojice přisuzovala určité pohlavní rysy.

Ve třetí vizi druhé knihy už vystupuje jasně postava ženy. To, že to není pouze odkaz ke konkrétní historické postavě, skutečnému žijícímu člověku, naznačuje i zmínka o její ohromné velikosti.⁶ Některé části postavy nejsou vidět vůbec, jiné naopak plní důležitou funkci a jsme na ně ihned upozorněni – jedním z nich je „břicho“ postavy. V latinském textu se setkáváme s výrazem *venter*, který může být překládán také jako děloha, místo ženiny plodnosti. Právě skrze tuto dělohu velké ženské postavy procházejí postavy menší, které s touto cestou „očistí“.

Velká ženská postava z této vize pronáší k malým lidským postavám dvě řeči. Z nich samotných je zřejmé, že cesta tělem postavy znamená přiznání se k církvi⁷ a také určitý druh posvěcení. V druhé promluvě zmiňuje ženská postava hereze a schizmata a jiné útoky pro ní (církvi) samotné⁸. Ti, kdo se však navrátili ve skutečné lítosti, jsou opět přijímáni a získávají posmrtný život.

Čtvrtá vize druhé knihy *Scivias* se opět vrací k postavě církve. Tentokrát je připodobněna k obrovské věži, která má značit její sílu, velikost a stabilitu. Opět zde vystupují skupiny lidí, které jsou vůči církvi v různém postavení. V tomto případě dělí lidi podle ostroty jejich zraku a pevnosti jejich kroku. Objevují se zde zářivě bílé děti, které církev „vydechla“ v předcházející vizi.

Pátá vize je zásadní pro zkoumání vztahu obrazu církve a Marie, jelikož se v této vizi objevuje, jak obrovská postava církve, tak i Marie. Božský hlas v této vizi mluví o Marii:

*Haec est floriditas in superna Sion, mater et flos rosarum et lilium convallium. O floriditas, filio potentissimi regis desponsaberis; qui et nominatissimam prolem gignes, cum in tempore tuo confortaberis.*⁹

⁵ HILDEGARDA VON BINGEN, *Opera omnia*, Paris: Patrologiae Latine, Tomus 197, 1882, 449.

⁶ Tamtéž, 453.

⁷ Je užit latinský výraz *confessio*. Tamtéž, 453c.

⁸ Tamtéž, 455a poenitentiam.

⁹ Tamtéž, 475d–476d.

Marie je zde popsána pomocí symboliky Hebrejské Bible. Konkrétně je zde užít obrazem z Písně Písní – Marie je lilii v údolí.¹⁰ Důraz je samozřejmě položen na jejího potomka.

Okolo Marie se ve vizi objevuje skupina žen. Předchozí skupiny lidí se pohybovaly především v oblasti „břicha“ církve. Tato skupina žen je ale umístěna na hrud církve. Na tomto obraze postava církve „chová“ skupinu žen v náručí.

V Hildegardině komentáři k této její vizi se dozvídáme o „učení apoštolů, které obklopuje církev jako nevěstu“. Tyto doktríny předpovídají inkarnaci, sestup z nebe do břicha panny, která je jako nejjasnější světlo těm, kteří věří.¹¹

V další již šesté vizi už není postava církve hlavním aktérem děje. V této vizi se setkáváme s ukřižovaným Ježíšem. Postava církve v této vizi nabírá do kalicha Kristovu krev. Vize zpodobňuje stále opakovanou událost mše. Velká ženská postava s korunou, kterou známe z předchozích vizí, v této vizi opět zcela jasně zpodobňuje úlohu církve.

Vize zabývající se církve lze vykládat jako postupný popis církevního života.¹² První vize, ve které se vyskytuje postava církve, vyjadřuje křest, druhá popisuje stavbu církve jako věže, mluví o odpadnutí o víry a o pokání. Třetí (v rámci knihy pátá vize), ve které se objevuje společenství žen v čele s Marií, mluví o řeholním životě a rozhodnutí se k němu. Poslední vize, v jejíž rámci vystupuje církev, pak popisuje eucharistii. Úplně poslední vize celé druhé knihy *Scivias* pak lýčí eschatologickou událost, kterou bychom mohli označit jako poslední soud. To jen potvrzuje teorii, že počínaje třetí vizi se v druhé knize *Scivias* setkáváme s popisem církevního života člověka.

Závěr

Genialita Hildegardiny teologie spočívá mimo jiné také v tom, kolik různých výkladů nám sama nabízí. Obrazy je možné vykládat pomocí mnoha symbolik a nabízí tak jiný a většinou širší pole pro výklad než pouhá slova. Metoda samotné Rýnské Sibyly spočívá ve množství různorodých interpretací, které svým viděním přikládá.

¹⁰ Pís 2,1.

¹¹ HILDEGARDA VON BINGEN, *Opera omnia*, 478a.

¹² Tuto interpretaci nabízí v krátkém shrnutí textu již editor nejuživanějšího latinského vydání Hildegardina díla Jacques Paul Migne ve svazku patrologie věnovanému Hildegardě. (např. zde: HILDEGARDA VON BINGEN, *Opera omnia*, 306.)

Pokud se pokusíme být v interpretacích střízliví a zaměřit se na postavu církve a Marie, vidíme nejjasněji v páté vizi, že Hildegarda tyto dvě postavy odlišuje – Marie je součástí církve, je jedna z postav shromážděných na hrudi postavy církve. Hildegarda skutečně nevnímá Marii jako další božskou postavu s nadpřirozenými schopnostmi. Její úloha v dějinách, na kterou Hildegarda často upozorňuje, byla jistě velmi důležitá, Marie ale alespoň v rámci těchto vizí nezískává „nadlidský“ charakter. Marie je jasně oddělena od „nadlidské“ církve.

Úloha Marie a církve je spíše v mnoha bodech protikladnou, dialektickou. Marie je Boží matkou, církev se stylizuje do role Boží milenky. Připodobnění k ženě z Písně písní však nalezneme jak u Marie, tak u církve. Rozdílná je také funkce břicha (*venter*). Marie ve svém těle chovala spasitele a ten se jí pak narodil. Církev provádí malé postavy lidí svým tělem v opačném směru – vcházejí do jejího břicha a jsou ústy vydechováni. Ve „vydechnutí“ můžeme vidět také paralelu k aktivitě Ducha Svatého na počátku Mariina těhotenství. Cesta skrze církev jednotlivé postavy očišťuje, vcházejí špinaví, vycházejí běloskvoucí. Mariino těhotenství mělo spíše opačný charakter – je v něm uskutečňována inkarnace, dílo paradoxu, ve kterém živoucí světlo vchází do chléva.

Odpověď na otázku po zaměnitelnosti postavy církve a Marie je evidentně negativní. Hildegarda zde jasně drží určitou logickou linii a zobrazuje vize, které se jasně vztahují ke konkrétním událostem v okolním světě a jsou zakotvené v tehdejší teologii.

Přílohy

vize 2. knihy Scivias



4.vize 2. knihy Scivias



5. vize 2. knihy Scivias



6. vize 2. knihy Scivias



Wilhelm Hartwig¹

Alena Vantová

Wilhelm Hartwig. Sent by the Moravian Church Wilhelm Hartwig worked as preacher in the eastern part of Bohemia. He traveled between villages and towns and preached the gospel. He saw the horrible situation around Lanškoun and decided to help young boys, who begged for bread and clothes. He bought and built an orphanage for boys in Dolní Čermná and became first director of a Moravian orphanage of the thirty-seven years. He sought the funds for financing the orphanage and cared for the spiritual education of the children.

Keywords: Moravian Church, Wilhelm Hartwig, orphanage, Austria-Hungary, 19th Century

Protestantský patent v roku 1861 otvoril priestor a príležitosť pre pôsobenie menších protestantských cirkví na území Rakúsko-Uhorska, ktoré túto možnosť aktívne využili a začali vysielat' do jednotlivých oblastí svojich zástupcov, aby na miestnej úrovni pôsobili medzi veriacim obyvateľstvom a šírili svoje presvedčenie a cirkevné učenie. Jednou z týchto cirkví bola i obnovená Jednota bratská² so sídlom v Ochranove,³ ktorá vyslala skupinku cestujúcich kazateľov. Jedným z nich bol Wilhelm Hartwig poslaný do oblasti východných Čiech, konkrétne do Kunvaldu a jeho blízkeho okolia, s poverením zvestovať evanjelium a kázať na miestnych zhromaždeniach. Popri svojej činnosti cestujúceho kazateľa ho dramatická sociálna situácia podnietila k riešeniu obrovských sociálnych problémov.

O jeho činnosti kazateľa a riaditeľa sirotinca v Dolnej Čermnej⁴ sa dochovali dokumenty, ktoré sú uložené v Archíve farného zboru ČCE v Hornej Čermnej a v Archíve Jednoty bratskej v Liberci. Ďalším prameňom sú výročné správy, ktoré Hartwig písal a uverejňoval v nemeckých bratských časopisoch, ktoré mu slúžili na získavanie financií potrebných na prevádzku sirotinca. Po rozšírení práce s deťmi začali výročné správy

¹ Česky Vilém Hartwig. Niektoré pramene uvádzajú jeho meno ako Hattwig.

² Obnovená Jednota bratská je pietistická cirkev. V zbožnosti kladie dôraz na vnútorný náboženský život a konanie dobrých skutkov. Cirkev bola založená grófom Mikulášom Zinzendorfom na jeho panstve v roku 1722 na panstve Herrnhut z českých emigrantov a rozličných pietistických skupín.

³ Nemecky Herrnhut. Mesto ležiace neďaleko mesta Zittau.

⁴ Obec Čermná sa v roku 1938 rozdelila na katolícku Dolnú Čermnú a evanjelickú Hornú Čermnú.

o činnosti sirotincov písať ostatní kazatelia Jednoty a správcovia ostatných sirotincov. Tieto správy boli publikované v českom bratskom časopise s názvom *Bratrské listy*.

V roku 1873 po vyhorení sirotinca uverejnil Hartwig v časopise *Journal de l'Unité des Frères* článok, kde zhrnul svoje dovtedajšie duchovné smerovanie a dôvody konverzie k Jednote bratskej. Po jeho smrti bol tento článok spolu s redaktorskými poznámkami vydaný v brožúre s názvom *Vater Hartwig*,⁵ pričom autor brožúrky je neznámy. Pracovnou hypotézou je, že autorom brožúrky je Theophilus Reichel. Tento predpoklad vychádza z toho, že Reichel bol kazateľom zboru Jednoty bratskej v Potštejne, pod ktorý patrila kazateľská stanica v Hornej Čermnej a sám Reichel napísal sériu článkov po úmrtí Hartwiga do časopisu *Bratrské listy*⁶. Táto brožúrka bola preložená do českého jazyka a uverejnená v časopise *Jednota bratrská* na pokračovanie v roku 1931.⁷

Zmienky o Hartwigovi sa nachádzajú cirkevných časopisoch *Bratrské listy*, *Jednota bratrská* a po rozdelení cirkvi *Nové bratrské listy*, kde kazatelia Jednoty ako napr. Adolf Vacovský⁸ zverejňovali svoje články o dejinách a jednotlivých postavách v cirkvi a jej okolí. Na stránkach týchto časopisov boli zverejnené i spomienky členov cirkvi, napr. Věry Prokešovej, vnučky Hartwiga.⁹

Krátky komentár k pôsobeniu Hartwiga v obci sa nachádza v knihe *Čermná v proměnách staletí* od Šárky Pavelkovej,¹⁰ ktorá vznikla pri príležitosti 700. výročia prvej písomnej zmienky obce. Krátka správa je i v dejinách zboru ČCE v Hornej Čermnej, ktorú spracoval miestny učiteľ dejepisu Radomil Jindra.¹¹

Hartwigov život a jeho pôsobenie ako celok však nebolo zmapované. Táto práca sa preto snaží priblížiť Hartwiga ako cestujúceho kazateľa a vedúceho sirotinca a objasniť dôvody, ktoré viedli Hartwiga, aby sa začal starať o deti, s akými problémami sa stretával a aké výchovné metódy uplatňoval vo svojej práci.

⁵ *Vater Hartwig*, Evangelisationswerkes in Herrnhut, 1905.

⁶ THEOPHILUS REICHEL, Vilém Hartwig, *Bratrské listy* 1905/2–4.

⁷ Vilém Hartwig, *Jednota bratrská* 1931/3–9.

⁸ Adolf Vacovský napísal sériu článkov, ktoré po názvom *Do země otců a V zemi otců*.

⁹ VĚRA PROKEŠOVÁ, Nikdy nejsme opuštěni, *Nové bratrské listy* 2000/3.

¹⁰ ŠÁRKA PAVELKOVÁ, *Čermná v proměnách staletí*, Horní Čermná: Obec Horní Čermná, 2004.

¹¹ RADOMIL JINDRA, *Historie evangelické církve Čermné*, Horní Čermná: Farní sbor Českobratrské církve evangelické v Horní Čermné, 2008.

Wilhelm Hartwig

Wilhelm Hartwig sa narodil 12. decembra 1830 vo Friedersdorfe, neďaleko českých hraníc do statkárskej rodiny, ktorá bola katolíckeho vyznania. Theophilus Reichel v Hartwigovom životopise charakterizoval jeho rodičov ako horlivých katolíkov, ktorí „neznali živé víry a vnútorného života“.¹² Sám Hartwig vo svojom článku pre francúzsky časopis *Journal de l'Unité des Frères* v roku 1873 charakterizoval svoje detstvo tým, že sa mnoho modlili, používali ruženec, ale „pritom srdce nebolo“¹³. Stávalo sa, že nad modlitebnými knihami zaspal.¹⁴ Pavelková vo svojej knihe o obci Čermná charakterizuje Hartwigov duchovný život, že bol „jako väčšina ľudí té doby silné veriacim katolíkom“.¹⁵

Hoci sa narodil na statku, nemal k práci okolo hospodárstva vzťah, preto ho rodičia poslali, aby sa vyučil za stolára. Po vyučení cestoval šesť rokov po celom Nemecku, aby si našiel prácu u nejakého majstra. Prelomovým v jeho živote sa stal pobyt u majstra v meste Kassel, o ktorom sa niesli zvesti, že „je pobožný, že je mystik“.¹⁶ Ten mu daroval k Vianociach Bibliu a Hartwig sa do nej hneď pustil. Tento dar a prežitie životné skúsenosti podnietili a spôsobili, že u neho vypukla duchovná kríza, ktorá vyvrcholila vystúpením z katolíckej cirkvi a hľadaním inej. Začal navštevovať bohoslužby miestnej reformovanej cirkvi, čítal uverejnené Kohlbrüggeho¹⁷ kázania, ktoré podľa vlastných slov najprv „čtel s pocitom údivu a odporu“¹⁸, neskôr mu pomohli pri poznaní Božej milosti.

Po tri a polročnom pobyte u majstra v meste Kassel sa vrátil domov do Friederdorfu, aby pracoval v blízkosti rodičovského domu. Rodičia využili túto možnosť a snažili zvrátiť jeho rozhodnutie o vystúpení z katolíckej cirkvi tým, že si povolali na pomoc miestneho katolíckeho kňaza, aby podľa Reichlových slov „toho syna ztrateného získal zas pro církev otcovskou“.¹⁹ Sám Hartwig zažil, že jeho rodičia plakali a nariekali nad jeho rozhodnutím, podľa vlastných slov „videl jsem v hluboké bolesti, jak vědomí, že mají syna odpadlíka, raní srdce otcovo i matčino“.²⁰ Presvedčovanie zo strany jeho rodičov nemalo na neho vplyv, kvôli pokoju v rodičovskom dome

¹² REICHEL, Vilém Hartwig, *Bratské listy* 1905/2, 13.

¹³ „Das Herz war nicht dabei.“ Archív ochranovského sboru v Praze (A OS Praha), E4B1, *Vater Hartwig*, 2.

¹⁴ Vilém Hartwig, *Jednota bratrská* 1931/3–4, 32.

¹⁵ PAVELKOVÁ, *Čermná v proměnách staletí*, 33.

¹⁶ Vilém Hartwig, *Jednota bratrská* 1931/3–4, 34.

¹⁷ Herman Friedrich Kohlbrügge (1803–1875) bol holandský reformovaný kazateľ.

¹⁸ Vilém Hartwig, *Jednota bratrská* 1931/3–4, 35.

¹⁹ REICHEL, Vilém Hartwig, *Bratské listy* 1905/3, 22.

²⁰ Vilém Hartwig, *Jednota bratrská* 1931/5, 48.

sa odsťahoval do mestečka Gnadenfrei,²¹ kde sídlil zbor Jednoty bratskej. Vstúpil do Jednoty po dvojročnom pobyte v mestečku a bol prijatý. Pracoval ako stolár na zámku Weigelsdorf v blízkosti zboru v mestečku Gnadenfrei.²² keď dostal list od Wunderlinga, aby sa za ním zastavil.

Wunderling ako člen čerstvo vzniknutého Českomoravského komité²³ oslovil Hartwiga v roku 1862, aby sa stal cestujúcim kazateľom v Rakúsko-Uhorsku. Hartwig túto ponuku prijal a od 23. apríla 1863 začal pôsobiť ako cestujúci kazateľ pre skupinky protestantov žijúcich v diaspóre.²⁴ Jeho úlohou bolo chodiť po stanovnej oblasti, nachádzať jednotlivé skupinky veriacich ľudí, zvestoval evanjelium, čítal s nimi Bibliu a diskutoval nad prečítanou literatúrou. Utvrdzoval a posilňoval ich vo viere, „hľadal kdekoľvek príležitosť se mu naskytne k tomu, konati shromáždění a pěstovati obecnství věřících mezi sebou“.²⁵

Podľa Reichla Hartwig tento stanovený cieľ plnil, charakterizoval jeho činnosť, že „s radostí chápa se každé příležitosti, aby promluvil o duchovních věcech, kde mu možno, konal také shromáždění sem tam po vesnicích“.²⁶ Podľa vnučky Hartwiga Věry Prokešovej „ani zima a sníh nebyly pro něj překážkou, když musel namáhavě šlapat za svými lidmi“.²⁷

Po svojom príchode do Rakúska-Uhorska sa Hartwig najprv pohyboval v okolí sliezskych hraníc, vo východných Čechách a na Morave medzi nemecky hovoriacimi protestantmi. Neskôr sa rozhodol naučiť po česky, aby pomohol komunikovať i s českými evanjelikmi. Učil sa v miestnej škole v Kláštore nad Dedinou u superintendenta reformovanej cirkvi Jana Veselého. S učením českého jazyka mu pomáhali deti, ktoré požiadal, aby s ním po vyučovaní čítali českú Bibliu.²⁸ Podľa Pavelkovej sa nikdy poriadne nenaučil česky a „kázal velice svérázným jazykem.“²⁹ Odlišného názoru bola vnučka Hartwiga Prokešová, ktorá na základe rodinných spomienok

²¹ Súčasný názov Piława Górna, Poľsko. Zbor Jednoty bratskej bol zrušený po odsune nemeckého obyvateľstva.

²² Die ersten Arbeiter der erneuerten Brüderkirche in Böhmen und Mähren, *Mitteilungen für die Mitglieder und Freunde der evangelischen Brüderkirche in Oesterreich* 1907/5, 5.

²³ Českomoravské komité malo na starosti riadenie a financovanie práce Jednoty bratskej v Rakúsko-Uhorsku. Členovia komité boli volení každých desať rokov na generálnej synode Jednoty. Podriadení boli misijnému riaditeľstvu v Bertherdorfe.

²⁴ Vilém Hartwig, *Jednota bratrská* 1931/6–7, 60.

²⁵ REICHEL, Vilém Hartwig, *Bratrské listy* 1905/4, 29.

²⁶ Tamtéž, 30.

²⁷ PROKEŠOVÁ, Nikdy nejsme opuštění, 13.

²⁸ Vilém Hartwig, *Jednota bratrská* 1931/8, 77.

²⁹ PAVELKOVÁ, *Černná v proměnách staletí*, 34.

tvrdila, že sa Hartwig dobre česky naučil, hoci priznávala, že „na jeho reči bolo poznat, že nemluví svou mateřštinou“.³⁰

Pri svojej činnosti cestujúceho kazateľa narážal na rozdielne reakcie. Od pozitívnych až po nepriateľské odozvy na jeho činnosť. Pozitívne reakcie sa vyskytovali hlavne medzi ľuďmi, ktorí boli nespokojní s vtedajšou katolíckou cirkvou a jej doktrínami a hľadali iné náboženské alternatívy a smery. Patrili medzi ne hlavne „písmaci“³¹ a spiritisti. Negatívne vychádzali od tých, ktorí pociťovali, že činnosť cestujúcich kazateľov naruša miestne náboženské zvyklosti, často sa stávalo, že zhromaždenia navštevovali i opilci, ktorí boli natoľko hlasití, že mnoho krát narušili priebeh zhromaždenia. Na zabezpečenie pokojného priebehu verejnej akcie bola často volaná miestna polícia. Ako pruský občan bol Hartwig kontrolovaný a na jednom zhromaždení bol od neho požadovaný pas.³²

Jeho práca cestujúceho kazateľa v oblasti východných Čiech prerušila rakúsko-pruská vojna, pretože bol v roku 1866 obvinený zo špionáže v prospech Pruska a vzatý do väzby. Na základe svedectiev a po vyšetrovaní vyšším dôstojníkom v Kyšperku bol prepustený ako nevinný na slobodu³³. Po skončení vojny v roku 1867 sa vrátil na územie východných Čiech, usadil sa v obci Horná Čermná u Lanškournu, kde sídlil miestny reformovaný zbor.³⁴

25. mája 1868 sa oženil v mestečku Gnadenfrei s Ludmilou Samkovou. Stretli sa už skôr, pre piatimi rokmi v Kláštore, kde sa Hartwig učil česky,³⁵ ale ich vzájomné cesty sa vtedy rozišli. Najst sa podarilo ju za pomoci Wunderlinga vo Wroclawe. Na základe presvedčania zo strany Wunderlinga sa podarilo presvedčiť Ludmilu, aby sa vydala za Hartwiga.

Podľa rodinných spomienok Věry Prokešovej, vnučkou Hartwiga, jej stará mama Ludmila bola sirota, ktorá získala vzdelanie na bratskej internátnej škole v mestečku Gnadenfrei.³⁶ Reichel v knihe *Vater Hartwig* uvádza, že Ludmila Hartwigová bola najprv členkou kláštorného spoločenstva vo Wroclawe, potom prestúpila do miestneho zboru slobodnej

³⁰ PROKEŠOVÁ, Nikdy nejsme opuštění, 13.

³¹ Bližšie informácie o tomto fenoméne a živote jedného písmaka z Vysočiny pozri: SIXTUS BOLOM-KOTARI, *Tomáš Juren. Toleranční doba na Vysočině a hudba srdce*, Tišnov: Sursum, 2008.

³² WILHELM HARTWIG, Aus einem Briefe des Bruders W. Hattwig in Böhmisch-Rothwasser an einen Freund in Herrnhut vom 11. November 1869, *Der Brüder Bote* 1870/1, 43.

³³ Vznik sirotčinců evangelické bratrské církve v Čechách, *Bratrské listy* 1905/6–7, 49.

³⁴ Zbor bol založený krátko po prijatí Tolerančného patentu v roku 1782 ako reformovaný zbor.

³⁵ A OS Praha, E4B2, *Die Entstehung der Waisenhäuser der evangelischen Brüderkirche in Böhmen*, Herrnhut: Nedatované, 4.

³⁶ PROKEŠOVÁ, Nikdy nejsme opuštění, 12.

cirkvi a po svadbe do zboru Jednoty bratskej v Gnadenfrei³⁷ a začala pôsobiť ako vedúca sirotinca.

Wilhelm a Ludmila mali šesť detí, štyri dcéry a dvoch synov. Na výchovu poslali chlapcov do bratských ústavov v Nemecku, dcéry boli vychovávané spoločne s dievčatami z bohatších rodín.³⁸ Tri z ich detí vstúpili do služieb Jednoty bratskej. Syn Gideon Hartwig pôsobil ako cestujúci kazateľ v Turnove, syn Benjamín ako učiteľ v Braniborsku a v Rixdorfe pri Berlíne a dcéra Anna pracovala ako vychovávateľka v dievčenskom sirotinci v Potštejne.

Adolf Vacovský charakterizoval Hartwiga ako „vérného svědka milosti v Pánu Ježíši Kristu, který vtiskl nesmazatelnou pečeť novobratskému dílu českému“.³⁹ Podľa Reichla každý, kto stretol Hartwiga mohol pozorovať „jeho pokornou, dětinnou zbožnost, jeho živou naději“.⁴⁰ Kronikár zboru v Hornej Čermnej Jan Šilar ho charakterizoval, že „veda život bez uhoni, kazatel mravů“.⁴¹ Reformovaný farár Heřman z Tardy takto vystihol Hartwiga vo svojom článku z roku 1864 v časopise Hlasy ze Siona:

Víra Ježíše nebyla u něho nějakou naučenou soustavou, o které někdo třeba jako profesor učení mluví, maje srdce pak přece prázdne, ale víra ta stala se u něho středem jeho myšlení, mluvení a činení.⁴²

Celý život sa tešil Wilhelm Hartwig dobrému zdraviu, preto bola jeho náhla smrť 1. decembra 1904 šokom pre celú cirkev, ktorá musela zaňho urýchlene hľadať náhradu. Dočasne sa vedenia sirotinca ujala vdova Ludmila spolu so svojim synom. Po krátkej dobe sa podarilo nájsť plnohodnotnú náhradu v osobe Františka Kostomlatského z Dubé, ktorý nastúpil 27. apríl 1905⁴³ spolu so svojou manželkou Růženu. Spoločne viedli sirotinec do Kostomlatského smrti v roku 1920. Potom Růžena Kostomlatská pokračovala až do svojho dôchodku v roku 1938 vo vedení sirotinca.

³⁷ A OS Praha, E4B1, *Vater Hartwig*, Evangelisationswerkes in Herrnhut, 1905, 21.

³⁸ PROKEŠOVÁ, Nikdy nejsme opuštěni, 13.

³⁹ ADOLF VACOVSKÝ, Do země otců – II., *Jednota bratrská* 1959/2, 28.

⁴⁰ THEOPHILUS REICHEL, Výroční zpráva chlapeckého sirotčince v Čermné za r. 1904, *Bratrské listy* 1905/4, Příloha, nestránkované.

⁴¹ Archív farného zboru Horná Čermná. (A FS ČCE Horná Čermná), R-III-B-41, *Knihla obsahující hystoriji cirkve čermneské založena v roku Pané. 1885*, 22.

⁴² H. z T., Misionář Ochránovský v Čechách, *Hlasy ze Siona* 1864/3, 199.

⁴³ FRANTIŠEK KOSTOMLATSKÝ / RŮŽENA KOSTOMLATSKÁ, Výroční zpráva chlapeckého sirotčince v Čermné za r. 1905, *Bratrské listy* 1905/5, 2.

Kontakty s reformovaným zborom v Hornej Čermnej

Začiatky kontaktov medzi reformovaným zborom v Hornej Čermnej a obnovenou Jednotou bratskou sa datujú do obdobia pôsobenia Josefa Šillera, farára miestneho reformovaného zboru. Šiller navštívil potomkov náboženských exulantov v dedine Rixdorf⁴⁴ pri Berlíne a nadviazané kontakty umožnili Hartwigovi, aby sa v Hornej Čermnej usadil, získal na dva roky miesto podučiteľa v miestnej evanjelickej škole a bol mu pridelený služobný byt.⁴⁵

Po smrti Šillera nastúpil v roku 1862 do funkcie Čeněk Juren. Spolupráca medzi ním a Hartwigom bola na začiatku výborná. Na základe toho si mohol Hartwig prenajať jednu miestnosť v evanjelickej škole. Vidol večerné zhromaždenie pre blízke okolie, ktoré spočiatku navštevoval i Juren so svojou ženou. Juren však čoskoro na to prestal dochádzať. Oupická sa domnieva, že príčinou konfliktu mohlo byť rozhodnutie Jednoty o zakladaní samostatných zborov a teologický príklon Jurena k racionalisticko-nacionalistickej línii pražského reformovaného farára Benjamína Košúta.⁴⁶ Jan Šillar vo svojej kronike o dejinách miestneho reformovaného zboru za príčinu roztržky považoval Hartwigovu prednášku o Jákobovej dcére Dine, pričom dôvodom Jurenovej zamietavej reakcie mohla byť skutočnosť, že jeho dcéra Kornélia žila odlúčene od svojho manžela Balcara a usilovala o rozvod.

Naštrbené vzťahy medzi Jurenom a Hartwigom sa zhoršili potom, čo Hartwig kúpil statok od Františka Balcara, aby na jeho mieste zriadil sirotiniec. Tento čin sa stal podnetom pre vznik rozsiahleho konfliktu, kedy Juren z kazateľnice obvinil Jednotu bratskú z toho, že sú sektári, hoci podľa kronikára Jana Schillara „asi dva roky před tým, jim dceru svoji na vychování dal“.⁴⁷

Tieto vzájomné útoky vyvrcholili v roku 1872. Následne načo sa Hartwig a jeho skupina oddelili od reformovaného zboru a založil v Hornej Čermnej kazateľskú stanicu Jednoty bratskej, ktorá sa schádzala v budove sirotinca. Hartwigovi sa podarilo privábiť niekoľko členov reformovaného zboru,⁴⁸ i z kazateľskej stanice v nemeckých Čenkoviaciach, kde podľa

⁴⁴ dnes súčasť Berlína, mestská štvrť Berlín-Neunkölln.

⁴⁵ JINDRA, *Historie evangelické církve Čermné*, 51.

⁴⁶ DAGMAR OUPICKÁ, *Historie sboru Jednoty bratské v Jablonci nad Nisou do roku 1945*, Magisterská práca, Praha: Karlova Univerzita, 2008, 53.

⁴⁷ A FS ČCE Horná Čermná, R-III-D/7a, *Opisy kroniky Jana Šilara 1885*, 15.

⁴⁸ JINDRA, *Historie evangelické církve Čermné*, 51.

záznamu miestneho kronikára „byla stráta citelnejší než u nás“.⁴⁹ Toto rozdelenie bolo základom pre ostrú kritiku farára Jurena na stránkach zmieňovanej kroniky. Kronikár Jan Šilar vytkol farárovi Juren, že bol príliš mierny a bral ohľady na katolíckych občanov. Tento konflikt sa rozširoval a stal sa podnetom podľa jeho mienky „k mnohým třenicím (...) mezi Církví a Farařem“.⁵⁰

Tento konflikt pokračoval i v roku 1885, kedy ukončil svoju kroniku Jan Šillar. Na záver pridal úvahu, v ktorej dúfal, že vzájomné konflikty medzi Jednotu a reformovanými časom ustanú, že „v lásce spolu žiti budou a své síly spolčí proti odvěkému nepříteli, to jest Římu, k odrazení jeho útoků nasadí“.⁵¹ Toto jeho pranie ostalo nevyčíslené. V roku 1883 sa podarilo dosiahnuť zmier medzi obidvoma skupinami tým, že bola vypracovaná dohoda o samostatnosti existencie obidvoch skupín a tiež bol ustanovený samostatný cintorín pre členov Jednoty bratskej podľa ochranovského vzoru, ktorý bol umiestnený medzi sirotincom a evanjelickým cintorínom.

Začiatky sirotinca v Dolnej Čermnej

V roku 1866 sa obcou Čermná prehnala lokálna epidémia cholery, ktorá mala podľa záznamov v obci Horná Čermná za následok smrť 68 osôb.⁵² Spolu s prebiehajúcou rakúsko-pruskou vojnou mali za dôsledok, že sa v chudobnej obci objavili skupiny detí, ktoré ostali bez svojich rodičov, a preto boli nútení žobrať o chlieb, aby sa uživil. Deti boli otrhané, mali vši a vykazovali znaky nedostatočnej starostlivosti.

Keď Hartwig uvidel túto situáciu, začal s tým, že najprv podporil konkrétneho chlapca s tým, že bude platiť sa jeho ošetrovné a stravné u konkrétnej rodiny v dedine. Dievčatá nemali taký problém, pretože bola u nich väčšia šanca, že sa ich ujme nejaká rodina, pretože mohli vypomáhať v rodine ako slúžka a pomocnica v domácnosti. Prvým podporovaným chlapcom bol Čenek Balcar z Čermné, ktorý sa podľa svedectiev „potuloval se nevýslovně zanedbaný po vsi, žebraje po domech“.⁵³

Táto situácia sa opakovala i na jar roku 1867, kedy Hartwig našiel ďalšieho chlapca Josefa Peškara, ktorému zomreli obidvaja rodičia. V tomto

⁴⁹ A FS ČCE Horná Čermná, R-III-B-41, *Knihá obsahující hýstoriíji církvé čermneské založena v roku Pané. 1885*, 25.

⁵⁰ Tamtéž, 23.

⁵¹ A FS ČCE Horná Čermná, R-III-D/7a, *Opisy kroniky Jana Šilara 1885*, 15.

⁵² PAVELKOVÁ, *Čermná v proměnách staletí*, 34.

⁵³ Archiv Jednoty bratrské v Liberci (A JB Liberec), IX.D1 – A/2 Potštejn, *Vznik sirotčinců Evangelické bratrské církve v Čechách*, Praha. Nedatované, 4.

prípade však Hartwig nemal také šťastie, lebo sa mu nepodarilo nájsť rodinu, ktorý by sa o neho mohla postarať. V tejto situácii sa rozhodol, že mu sám poskytne potrebnú pomoc. Toto rozhodnutie padlo 4. júla 1867,⁵⁴ a preto je tento dátum považovaný za oficiálny začiatok činnosti sirotinca v Dolnej Čermnej.

K dispozícií mal jednu izbu a komoru, ktorú mal prenajatú od reformovaného zboru, pričom táto miestnosť slúžila zároveň i pre verejné zhromaždenia, ktoré konal Hartwig ako cestujúci kazateľ. Staral sa o štyri deti z obce a blízkeho okolia, s ktorými mu pomáhala vdova. Strava bola jednoduchá, na raňajky boli obvykle zemiaky, chlieb a polievka. Spalo sa „na čas ve starém ovčíně přes dvůr, v zimě spali hoši v jediné světnici Hartwigově na peci“.⁵⁵

Po prijatí prvých štyroch chlapcov sa Hartwig najprv obrátil o pomoc na pruského kráľa, pretože sa domnieval, že mu mohol prispieť vo výške 4–6 000 toliarov z vojnovnej náhrady. Dostal však zamietavú odpoveď od veľvyslanectva vo Viedni.⁵⁶ Hartwig nevzdal svoje úsilie a obrátil sa o pomoc na ústredie Jednoty v Ochranove a na jej misijné riaditeľstvo v Bethersdorfe, ktoré malo na starosti dohľad a financovanie práce v Rakúsko-Uhorsku a riadilo Českomoravskú komitétu.

I tu narazil na odpor. Misijné riaditeľstvo sa postavilo zamietavo s jeho nápadu a v odpovedi napísalo, že prípadná práca so sirotami bude považovaná za súkromnú iniciatívu Hartwiga, ktorá nemá nič spoločné „s vlastním dílem evangelizace a se vzděláváním probuzených“.⁵⁷ Riaditeľstvo videlo i problém v tom, že Hartwig nemal žiadne pedagogické vzdelanie, ani neučil na žiadnom bratskom ústave a jeho „vychovateľské nadání naprosto nebylo vyzkoušeno“.⁵⁸ Námietky smerovali i proti vdove, ktorú si Hartwig najal, aby sa stala o deti.

Na základe toho nezískal Hartwig finančnú podporu od misionárskeho riaditeľstva a jeho aktivita bola vnímaná ako súkromná činnosť. Hartwigovi sa podarilo presvedčiť svojho bývalého kazateľa a člena Českomoravského komitétu Wunderlinga, aby podporil túto jeho akciu a vytvoril vo svojom zbore v Gnadenfrei združenie na podporu sirotinca v Dolnej Čermnej. Začínali s málom, pričom základom bolo, aby aspoň základné potreby detí boli uspokojené. Po čase vedenie Jednoty ustúpilo a súhlasilo s podpo-

⁵⁴ Vznik sirotčinců evangelické bratrské církve v Čechách, *Bratrské listy* 1905/6–7, 49.

⁵⁵ A JB Liberec, XI.DI – A/1, Sirotčinec Potštejn, *Čtyři domovy osiřelých*, 4.

⁵⁶ A JB Liberec, IX.DI – A/2 Potštejn, *Vznik sirotčinců Evangelické bratrské církve v Čechách*, Praha. Nedatované, 5.

⁵⁷ Vznik sirotčinců evangelické bratrské církve v Čechách, *Bratrské listy* 1905/6–7, 49.

⁵⁸ Tamtéž.

rou financovania sirotinca, ale kládlo si podmienky. Prvou z nich bolo, že sirotinec nemá nárok na pravidelnú podporu zo strany vedenia.⁵⁹ Druhá podmienka sa týka miesta vedúcej sirotinca, ktoré malo byť obsadené členkou Jednoty bratskej. Hartwig akceptoval tieto podmienky a na miesto vedúcej sirotinca nastúpila jeho manželka Ludmila Hartwigová, s ktorou sa oženil v máji 1868.

V roku 1870 sa odsťahoval sa z priestorov v evanjelickej škole a našiel si nové priestory v bývalom statku po Františkovi Balcarovi, ktorý Hartwig kúpil za 4 500 zlatých za podpory priateľov z Nemecka a Švajčiarska⁶⁰. Statok pôvodne slúžil ako „palírna kořalky“.⁶¹ Išlo o jednoposchodovú budovu s malým hospodárstvom. Statok mal k dispozícii 3,484 ha pole, 0,29 ha luk a 0,92 ha lesa⁶². Po nevyhnutných úpravách podľa vzoru obecnej školy bol v lete 1873 otvorený, pričom sirotinec bol zariadený veľmi jednoducho. Disponoval spoločnou jedálňou, kuchyňou, dvoma izbami, kde prespávali chlapi, jednou izbou pre chorých chlapcov, knižnicou a sálom, kde sa konávali rané a večerné pobožnosti pre chlapcov v sirotinci a nedeľné zhromaždenia pre všetkých členov kazateľskej stanici.

Hartwig pobýval krátko v budove sirotinca spoločne s manželkou a siedmymi zverenými deťmi, keď podvečer 17. septembra 1873 sa začal šíriť oheň zo stodoly, ktorý preskočil zo stodoly na strechu sirotinca. Oheň sa šírila ľahko pre nedostatok vody a pre sucho, ktoré panovalo v oblasti už deväť týždňov.⁶³ Hartwig sa spolu s ďalším cestujúcim kazateľom Karlom Motlom snažili zachrániť aspoň nejaké veci, ale podarilo sa vyviecť z horiacej budovy len posteľ, lebo oheň bol natoľko rozsiahly, že „v málo hodinách na tom mieste stáli len holé zdi“.⁶⁴ Podľa správy zhorelo „detské posteľ, šatstvo, živobytie, zásoba múky, celá úroda, krmenie i dreviny na zimu“.⁶⁵ Theophilus Reichel vo svojom článku odhadol škodu na majetku sirotinca na vtedajších 3 000 zlatých.⁶⁶

Bezprostredne po tejto udalosti Hartwig vyhľadal pomoc u svojich blízkych priateľov a začal zháňať prostriedky na obnovu budovy, pričom musel čeliť podozreniu, že sám budovu zapálil, aby sa na požiari obohatil. Tento

⁵⁹ Vilém Hartwig, *Jednota bratrská* 1931/9, 90.

⁶⁰ A OS Praha, E4B1, *Vater Hartwig*, Evangelisationswerkes in Herrnhut, 1905, 21.

⁶¹ PROKEŠOVÁ, Nikdy nejsme opuštěni, 12.

⁶² <http://www.dddolnicermna.com/dokumenty/historie-sirotince-v-horni-cermne.pdf>, 7. [Citované 15. 07. 2016]

⁶³ THEOPHILUS REICHEL, Der Brand des Waisenhauses in Böhmisch Rothwasser, *Der Brüder Bote* 1873/9, 347.

⁶⁴ THEOPHILUS REICHEL, Sirotčinec v Čermné, *Bratrské listy* 1904/3, 1.

⁶⁵ Vilém Hartwig, *Jednota bratrská* 1931/9, 90.

⁶⁶ REICHEL, Der Brand des Waisenhauses in Böhmisch Rothwasser, 348.

požiar a obvinenia sa objavili v evanjelickej tlači, čo na jednej strane verejne rozšírilo obvinenia voči Hartwigovi a na druhej to prinieslo verejnú publicitu a dary pre sirotinec. Táto podpora bola natoľko rozsiahla, že už na jar roku 1874 sa mohlo začať s novostavbou a slávnostné otvorenie sirotinca sa konala 27. mája 1875.⁶⁷

V roku 1879 sa na základe ďalších finančných darov podarilo rozšíriť budovu o jedno poschodie, pričom vzorom bola evanjelická škola v Hornej Čermnej. Po stavebných úpravách stavba bola „jednopatrová s malou vežičkou a bridlicovou strechou“,⁶⁸ čo umožnilo rozšíriť kapacitu sirotinca rozšíriť na 44 detí, pričom mnoho detí v tomto období muselo byť odmietnuté pre nedostatok miesta. Na poschodí bol umiestnený bohoslužobný sál, kde sa konali bohoslužby pre obyvateľov sirotinca a miestnych členov kazateľskej stanice.

Výchova v sirotinci

Hartwig nemal žiadne pedagogické vzdelanie, preto vo svojej činnosti vychádzal zo svojej vlastnej skúsenosti a zo života širokej rodiny, kde každý má svoje práva a povinnosti. Na základe toho sa na chode a východe detí podieľala celá Hartwigova rodina, ktorá žila spolu s chovancami v jednom dome. Vo výchove kládol Hartwig dôraz na poctivé a dôkladné plnenie svojich pridelených a stanovených povinností. Ďalšími podporovanými vlastnosťami u detí bol poriadok, disciplínu a poslušnosť.

Proti „lži, vzdorovitosti, sobectví a mnohých zlých pudech“⁶⁹ bojoval Hartwig. Negatívne boli vnímané i krádeže, ktorých sa občas dopustil nejaký chovanec ukradnutím peňazí zo zborovej pokladne. Stávali sa, že deti utekali z sirotinca, vtedy Hartwig ich nechal bežať, pričom na základe skúsenosti vedel, že sa vrátia kvôli hladu. Po návrate ich „prijímal s otcovskou láskou a trpéivosťou i keď jim pro nerozumné jejich počínání vážně domlouval“⁷⁰

Pri svojej práci vedúceho sirotinca vychádzal Hartwig z Biblie, čerpal z nej útechu a posilu. Veril v účinnosť Biblie a „dokud v jeho domě bude Bible v účtě, dotud nevzdálí Hospodin ruku svou“.⁷¹ Bol optimista vo výchove detí. Podľa Pavelkovej „děti tělesně netrestal, spoléhal se na

⁶⁷ Vilém Hartwig, *Jednota bratrská* 1931/9, 90.

⁶⁸ PAVELKOVÁ, *Černná v proměnách staletí*, 35.

⁶⁹ EUGEN SCHMIDT, Zpráva o dívčím sirotčinci evang. Bratrské církve v Dubě za rok 1907, *Bratrské listy* 1908/1, Příloha, nestránkované.

⁷⁰ Vilém Hartwig, *Jednota bratrská* 1931/9, 92.

⁷¹ Tamtéž, 91.

domluvu^{.72} Iba v krajnom prípade sa vzdal a požadoval návrat chlapca do domovskej obce. Sám konštatoval, že práca v sirotinci je ťažká, „plná sebezapírání a zodpovědnosti, ale ovšem také ne beze vši radosti a útěchy“.⁷³

Cieľom sirotinca a výchovy detí bolo, aby z nich boli „řádní, tělesně i duševně zdárně vyvinutí lidé“.⁷⁴ Po dovršení 16. roku boli chlapci posielaní na vyučenie k majstrom, aby sa žili v budúcnosti nejakým remeslom, napr. truhlárstvom alebo krajčírom. Cieľom bolo podľa Eugena Schmidta, „aby samostatně ve službě mohly se o sebe starati“.⁷⁵ Ako konštatovala správa z činnosti sirotinca v 1896 mnohí z chovancov „jsou ženatí, stali se mistry a žijí jako věřící lidé“.⁷⁶ Chlapci vychádzajúci zo sirotinca boli často žiadani u budúcich zamestnávateľov, pretože v sirotinci boli vychovávaní a vedení k skromnosti, pracovitosti a disciplíne.

Do sirotinca boli prijímané hlavne staršie deti vo veku šiestich rokov, mladšie deti boli dané skôr na výchovu do domácnosti. Prijímané boli buď úplné siroty, ale siroty, ktoré mali len jedného rodiča, od ktorých bolo možné požadovať zaplatenie aspoň minimálneho poplatku za výchovu dieťaťa. Rodinné pomery niektorých detí boli zložité, mnohé z nich boli deti, ktoré boli tulákmi alebo ich rodičia mali zle platené miesta a často sa museli sťahovať za prácou. Podľa Hartwigových slov málo detí zažilo rodičovskú lásku a preto mohli len ťažko „vypravovat něco o lásce otcovské nebo mateřské“.⁷⁷

Pavelková konštatovala, že často prichádzali deti do sirotinca v zlom zdravotnom stave, „špinaví, s různými nemocmi“.⁷⁸ Prichádzali s podlomeným zdravím, trpeli tuberkulózou a následkami podvýživy. Častým problémom v sirotinci boli vši, ktoré sa periodicky objavovali s príchodom skoro každého dieťaťa. Mnoho detí na začiatku neboli zvyknuté na ranú hygienu, neradi sa umývali a česali a preto „trvá u jednotlivých dlouho, než-li uvyknou nejnutnější kultuře“.⁷⁹ Medzi deťmi sa vyskytovali často infekčné choroby, proti ktorým vtedajšia medicína bola mnoho krát bezmocná. Niekoľko detí zomrelo na záškrt, na suchotiny, osýpky a iné infekčné choroby alebo na základe predchádzajúcej podvýživy.

⁷² PAVELKOVÁ, *Černná v proměnách staletí*, 36.

⁷³ Den v sirotčinci, *Bratrské listy* 1904/10, Příloha, 1.

⁷⁴ NEMO, Výťah ze zprávy o sirotčinci v Černné, *Bratrské listy* 1895/4, 30.

⁷⁵ EUGEN SCHMIDT, Zpráva o dívčím sirotčinci v Dubé roku 1906, *Bratrské listy* 1907/2, 35.

⁷⁶ VILÉM HARTWIG / LUDMILA HARTWIGOVÁ, Sirotčinec v Černné r. 1896, *Bratrské listy* 1897/4, 32.

⁷⁷ VILÉM HARTWIG / LUDMILA HARTWIGOVÁ, Výroční zpráva chlapeckého sirotčince v Černné za r. 1902, *Bratrské listy* 1903/2, Příloha, 1.

⁷⁸ PAVELKOVÁ, *Černná v proměnách staletí*, 35.

⁷⁹ Den v sirotčinci, *Bratrské listy* 1904/10, Příloha, 1.

Deti zostávali rozdielnu dĺžku v sirotinci, od pár mesiacov až po niekoľko rokov. Dĺžka pobytu závisela na skutočnosti, či sa podarilo zlepšiť pôvodnej rodine jej životné a finančné podmienky alebo nie. Ako konštatuje správa zo sirotinca z roku 1888 osem detí vystúpilo, šesť išlo na učenie, dva deti šli k príbuzným do Uhorska, desať detí vstúpilo, ostatné deti ostali, takže celkový stav detí v sirotinci v roku 1888 bol 37.⁸⁰

Výchovu detí mal na starosti Hartwig spolu so svojím personálom. Podriadený bol kazateľovi Jednoty bratskej v Poštejne, ktorý vykonával kazateľský dozor a schvaľoval každoročné správy. Hartwig mal na starosti spirituálnu východu detí a dozor nad staršími chlapcami. Menšie deti mali samostatnú vychovateľku, ktorá mala na starosti ranú hygienu, a aby „školní deti vypraveny byly do školy, aby nejstarší, již ze školy vyšlé, měly a vykonávaly své povinnosti v domácnosti“.⁸¹ Popri týchto výchovných pracovníkov zamestnával sirotinec jednu alebo dve služobné, ktoré slúžili v kuchyni a pripravovali jedlo pre celý sirotinec.

Každodenný rytmus v sirotinci

Každodenný rytmus v sirotinci začínal rannou pobožnosťou, ktorú viedol spravidla Hartwig. Konala sa pravidelne o pol siedmej ráno, kde hlavnú súčasť tvorili spev, slovo Božie a modlitby, kde podľa Hartwigových slov „vysílají se k Bohu vřelé prosby, aby jako dobrotivý Otec dal časem svým vše potřebné“.⁸² Dostatočné veľké deti sa podieľali na pobožnosti, kde jedno dieťa viedlo spev, druhé sa modlilo a „tretie čítalo z Biblie.“⁸³ Okrem tejto pravidelnej ranej pobožnosti bývala v stredu krátka hodina modlitby. V prípade neprítomnosti Hartwiga mala na starosti rané a večerné pobožnosti jeho manželka Ludmilla, neskôr zveril túto úlohu svojmu synovi alebo niektorému z jeho pomocníkov.⁸⁴

Po skončení ranej pobožnosti od veku šiestich rokov odchádzali deti buď do evanjelickej alebo obecnej školy v blízkom okolí, pretože vzdelanie bolo považované za dôležitú súčasť výchovy detí. Po návrate zo školy ich čakali rôzne povinnosti v domácnosti alebo v kuchyni. Okrem týchto pravidel-

⁸⁰ A JB Liberec, XLDI – A/3 Čermná, WILHELM HARTWIG / LUDMILLA HARTWIG, *Bericht von dem Waisenhaus in Böhmisch-Rothwasser 1888*, 2.

⁸¹ THEOPHILUS REICHEL, Výroční zpráva dívčího sirotčince v Potštýne za r. 1904, *Bratrské listy* 1905/3, Příloha, nestránkované.

⁸² Den v sirotčinci, *Bratrské listy* 1904/10, Příloha, nestránkované.

⁸³ WILHELM HARTWIG, Erster Bericht des. Br. Wilhelm Hartwig über das Rettungshaus für Knaben in Böhmisch-Rothwasser. Juli 1867 bis December 1868, *Der Brüder Bote* 1869/4, 167.

⁸⁴ A OS Praha, E4B1, *Vater Hartwig*, Evangelisationswerkes in Herrnhut, 1905, 30.

ných povinností sa vyskytovali i sezónne práce. V lete pomáhali pri práci na poli a na záhrade, zbierali čučoriedky, jahody a huby do domácnosti a na varenie. V zime večer „derou dítky za malý poplatek peří“.⁸⁵

V prilahlej záhrade mal každý chlapec svoje záhon, kde si mohli pestovať, čo chceli. Väčšinou sa im podarilo zjesť plody zo svojho políčka ešte pred tým, než dozreli. Tieto činnosti mali podľa Theophila Reichla dávať deťom „dobrou príležitosť k telesnému výcviku; a do lesa mali naši sirotci také mnohou príležitosť si vyjíti“.⁸⁶ Cez prázdniny sa konali výlety do blízkeho okolia. Darčeky pod vianočný stromček mali podľa Pavelkovej praktický ráz, mnoho krát si hračky „si hoši vyráběli sami“.⁸⁷

O siedmej večer bola večerná pobožnosť, ktorá podľa Hartwigových slov mala podobný priebeh ako raná pobožnosť, „s pripojením výkladu čteného, zavíráme den“.⁸⁸ V rámci nej bola chvíľa, kedy sa Hartwig pýtal detí, ako strávili svoj deň.⁸⁹ Nebolo neobvyklé, že deti boli natoľko unavené, že i zaspali pri výklade z Biblie, ktorý viedol Hartwig. Keď sa niečo takého stalo, tak výchovným trestom bol státie, kľačanie alebo si musel previniť studenou vodou pretrieť oči.⁹⁰

Večerné pobožnosti boli voľne prístupné, pričom túto možnosť využívali mnohí miestni obyvatelia, aby po jej skončení spoločne diskutovali o každodenných starostiach a teologických otázkach. Klíma vo svojej knihe *Za prapor s kalichem* zachytil atmosféru jednej večernej pobožnosti, kde Hartwig v neformálnom rozhovore rozprával o svojich životných skúsenostiach.⁹¹ Po skončení pobožnosti šli spať najprv menšie deti, potom ich nasledovali väčšie deti, „poněvač mají ještě všelicos na práci“,⁹² pričom väčšinou sa jednalo o drobné práce v domácnosti a večernú hygienu.

V nedeľu prebiehala zhromaždenie v sále sirotinca pre členov kazateľskej stanice, kde kázal zvyčajne Hartwig. Súčasne prebiehala nedeľná škola a vyučovanie náboženstva pre siroty. Sirotinec bol postavený na ekumenickej otvorenosti, chlapci mali rôzne náboženské vyznania, pričom Hartwigovým cieľom, aby boli vedení „k cíli jednomu: ku Pánu Ježíši“.⁹³

⁸⁵ Den v sirotčinci, *Bratrské listy* 1904/10, Příloha, 1.

⁸⁶ THEOPHILUS REICHEL, Dívčí sirotčinec v Potštýně. Zpráva za rok 1905, *Bratrské listy* 1906/5, Příloha, nestránkované.

⁸⁷ PAVELKOVÁ, *Černná v proměnách staletí*, 35.

⁸⁸ HARTWIG / HARTWIGOVÁ, Sirotčinec v Černné r. 1896, 32.

⁸⁹ HARTWIG, Erster Bericht des. Br. Wilhelm Hartwig, 167.

⁹⁰ WILHELM HARTWIG, Zweiter Bericht über das Rettungshaus in Böhmisch-Rothwasser, vom Jahre 1869, *Der Brüder Bote* 1870/3, 163.

⁹¹ STANISLAV KLÍMA, *Za prapor s kalichem*, Praha: Kalich, 1938, 65.

⁹² Den v sirotčinci, *Bratrské listy* 1904/10, Příloha, 1

⁹³ VILÉM HARTWIG / LUDMILA HARTWIGOVÁ, Sirotčinec v Černné, *Bratrské listy* 1900/4, 31.

Rešpektovanie vyznania šlo o tej miery, že katolícke deti dochádzali každú nedeľu do katolíckeho kostola na katolícke vyučovanie. Malá časť z chovancov po čase prestúpila k Jednote bratskej a nechala sa v nej konfirmovať, väčšina z nich si ponechala svoje pôvodné vyznanie po odchode zo sirotinca.

Financovanie sirotinca

V Rakúsko-Uhorsku platil v tomto období základný predpoklad, že starostlivosť o deti má na starosti primárne rodina a až po nej nasledovali ostatné inštitúcie. Halířová definovala tri okruhy možných poskytovateľov pomoci pre deti a mládež. A to „cirkev, obec (do roku 1848 vrchnosť) a súkromá dobročinnosť“.⁹⁴ Hartwig sa nemohol obrátiť na svoju cirkev, lebo Jednota bratská bola štátom uznaná až v roku 1880 a finančne závisela na misijnom riaditeľstve v Berthersdorfe. Obrátiť sa na obec tiež nebola veľmi možné, lebo obec bola chudobná a nemala veľa voľných finančných prostriedkov na sociálnu oblasť. Jedinú pomoc pre sirotinec tak predstavovala domáca a zahraničná súkromná dobročinnosť od jednotlivých darov alebo svojpomocných organizácií, ktoré vznikali, aby zmiernili dopady industrializácie v mestách. Sirotinec bol závislý na „pomoci čestných darců, kteří sirotčinec peněžitou pomocí, šatstva i mnohými jinými k vezdejšími životu potřebnými věcmi obmyslili“.⁹⁵

Financovať nebolo treba len stravu, jedlo a školské potreby, ale i budovu, v ktorej bol umiestnený sirotinec. Okrem domácej súkromnej dobročinnosti sa spoliehal na zbory a spoločenstvá z nemeckej provincie Jednoty bratskej, pre ktoré písal výročné správy do bratských časopisov. Dostával od nich dary v podobe oblečenia, posteľnej bielizne, náradia a peňazí. Podľa rodinných spomienok Věry Prokešovej dostával Hartwig dary od bohatších členov Jednoty z Anglicka, Švajčiarska a Nemecka.⁹⁶

Finančná situácia sirotinca sa zlepšila po roku 1900, kedy bol založený v Prahe spolok s názvom *Pomoc sirotkům*, ktorý zjednotil a sprehľadnil financovanie sirotincov v rámci Jednoty bratskej.⁹⁷ Stanovy v § 2 stano-

⁹⁴ MARTINA HALÍŘOVÁ, Koncept chudoby v dlouhém 19. století a podoby péče o chudé v Čechách, in: MILAN HLAVAČKA / PAVEL CIBULKA (eds.), *Chudinství a chudoba jako sociálně historický fenomén*, Praha: Historický ústav, 2013, 88.

⁹⁵ NEMO, Výtah ze zprávy o sirotčinci v Čermné, 30.

⁹⁶ PROKEŠOVÁ, Nikdy nejsme opuštěni, 13.

⁹⁷ Ku chlapčenskému sirotincu v Dolnej Čermnej pribudol sirotinec pre dievčatá v Potštejne a pre nemecky hovoriace dievčatá v Dubé. Posledný chlapčenský sirotinec pre nemecky hovoriacich pribudol v roku 1908 v Dubé.

vilí, že účelom spolku je „podpora práce království Božího v sirotčincích evanjel. bratrské církve v Rakousku příspěvků i modlitbou, se šetřením zásad evangelia a v duchu Jednoty bratrské“.⁹⁸ Reichel charakterizoval cieľ spolku „pomáhati sirotkům a sirotčincům; chce pomáhati těm, kteří pracují v sirotčincích“.⁹⁹

Pomoc členov mala byť buď vo forme hmotnej ako pravidelné príspevky alebo vo forme duchovnej ako modlitby za prácu v sirotincoch. Prijaté stanovky sa zaoberali i ďalšími možnosťami, ako naplniť pokladňu spolku. § 3 umožňoval financovať sirotince vo forme mimoriadnych darov vo forme peňazí a vecí, z výnosov zbierok pri schôdzach a z iných zbierok, ktoré mali úradné povolenie.¹⁰⁰

Záver

Tridsaťsedem rokov vykonával Wilhelm Hartwig pozíciu riaditeľa sirotinca v Dolnej Čermnej. Po nesmelých začiatkoch zakúpil v roku 1870 budovu, kde vybudoval sirotinec, aby sa mohol starať o deti spoločne s personálom. V roku 1904, kedy Hartwig zomrel, sa sirotinec staral o štyridsaťpäť chlapcov. Činnosť sirotinca nezanikla s jeho smrťou, ale Jednota bratrská poverila Františka Kostomlatského s jeho manželkou Růženou, aby pokračovali v jeho činnosti vedúceho sirotinca.

Hartwig mal na starosti spirituálnu starostlivosť o rozvoj detí, viedol rané a večerné pobožnosti pre deti a pre ostatných členov kazateľskej stanice. Vo svojej pedagogickej činnosti presadzoval hodnoty ako pravdivosť, disciplínu a pracovitosť. Hartwig zháňal finančné prostriedky potrebné na fungovanie sirotinca. Jedným z hlavných zdrojov príjmu sirotinca boli materiálne dary vo forme ošatenia, jedla a ostatných potrebných vecí a finančné dary. Získaval ich od svojich priateľov a známych zo svojho okolia a z ostatných bratrských zborov v Nemecku, prostredníctvom informovania a písania rozličných správ do nemeckých bratrských časopisov.

Hartwig a jeho sirotinec predstavuje úspešný experiment, ktorý preukázal natoľko svoju životaschopnosť, že Jednota bratrská sa rozhodla zriadiť ďalšie tri sirotince, kde sa mali starať o nezaopatrené dievčatá a chlapcov. Podobne i reformovaná cirkev a slobodná reformovaná otvorili svoje vlastné sirotince v Krabčiciach, v Telecím a v Chvaloch. Jednotlivé cirkvi sa tak okrem zvestovania evanjelia rozhodli, že sa budú starať o nezaopatrené

⁹⁸ A JB Liberec, XI.Dl – A/1, Sirotčinec Potštejn, *Stanovy spolku Pomoc sirotkům*, § 2.

⁹⁹ Pomoc sirotkům, *Bratrské listy* 1913/9, 126.

¹⁰⁰ A JB Liberec, XI.Dl – A/1, Sirotčinec Potštejn, *Stanovy spolku Pomoc sirotkům*, § 3.

deti a o svojich členov, ktorí sa ocitli v ťažkej životnej situácií. Sirotince fungovali pri zboroch až do roku 1952, kedy všetky sociálne zariadenia cirkvi boli poštátnené a stali sa štátnymi zariadeniami.

Subjekt a církve v praktické teologii Henninga Luthera

Jakub Ort

A Subject and the Church in the Practical Theology of Henning Luther. The article deals with Henning Luther's practical theology. It puts it into the context of the empirical or anthropological turn in German practical theology which occurred during the end of the 1960's and beginning of the 1970's. It meant abandoning normative theological concepts as well as focusing on the church, and instead inquired into lived religion and religious subjects in their diversity. Yet, the article demonstrates that Luther stresses above all openness, incompleteness and fragility of the human subject, pursuing a perspective different from that of most representatives of this turn. To conclude, I deduce what Luther's understanding of subject means when applied to the church and connect it with Czech context.

Keywords: Henning Luther, practical theology, empirical turn, practical theology of subject.

Přestat lidi vnímat jako pouhé adresáty biblické zvěsti, ale pojmát je jako svébytné aktéry života víry. Přestat se omezovat na aktivní jádra sborových společenství a začít vnímat žité náboženství lidí na okraji církve nebo za jejími hranicemi. Neaplikovat automaticky dogmaticky formulované představy o církvi a začít je konfrontovat s empirickými nálezy. Začít vnímat církve i náboženství v širších společenských souvislostech a opustit představu církve jako uzavřeného sociálního celku. To byly jedny ze základních požadavků požadavků *empirického* či *antropologického* obratu v německé praktické teologii 60. let.

„Na místo církve jako jedináho subjektu vstoupila u Otta náboženská individua, se svou blízkostí i distancí k církvi, se svou náboženskou indiferentností i svou církevní angažovaností,“¹ píše praktický teolog Wilhelm Gräb v textu o průkopníkovi této změny Gertu Ottovi a dodává, že tento přístup „je už mezitím běžný.“² V českém kontextu ovšem zcela běžný není a tak bude tento text také pokusem představit něco z praktické teologie po empirickém obratu. Ottův žák Henning Luther, kterým se budu zabý-

¹ WILHELM GRÄB, *Gert Otto und der Weg der Praktischen Theologie zur Religion in der Gesellschaft*, dostupné na: <http://edoc.hu-berlin.de/oa/articles/reKWq9L5vOAoc/PDF/2088FNDoNmocw.pdf> [cit. 4. 3. 2017].

² Tamtéž, 12.

vat, sice sdílí základní premisy tohoto programu, v lecčems se mu však vymyká. Na následujících řádcích rozeberu základní specifika Lutherova pojetí subjektu a potom se pokusím ukázat, jaká představa církve s orientací na subjekt přichází. Připojím několik kritických poznámek a nastíním možná pojitka Lutherova přístupu k české (prakticko) teologické diskusi.

1. Henning Luther

Henning Luther (1947–1991) vystudoval teologii a pedagogiku a do své smrti působil jako praktický teolog na evangelické teologické fakultě v Marburku. Jeho přístup je ovlivněn návratem k německým teologickým liberálům (Schleiermacher, Niebergall), ale také sociální filozofií frankfurtské školy (Adorno, Habermas) a filozofií Emmanuela Lévinase. Hlavní publikace, která obsahuje jeho eseje a charakterizuje jeho myšlenkové důrazy, vyšla poprvé rok po jeho smrti v roce 1992 za finančního příspěvní marburských studentů a nese název *Alltag und Religion. Bausteine zur Praktischen Theologie des Subjekts* (Každodennost a náboženství. Stavební kameny k praktické teologii subjektu)³.

Specifický esejistický styl i některé vědomě jednostranné důrazy udělaly z Luthera originální, ale zároveň poněkud okrajovou postavu německé prakticko-teologické diskuse. Snad i jeho předčasná smrt přispěla k tomu, že neexistuje žádná škola jeho přímých pokračovatelů. Lutherova teologie je však všeobecně ceněna a její často provokativní důrazy mají stále co přinést. Editoři lutherovského sborníku z minulého roku se ho nebáli označit za „jednoho z nejpodněnějších praktických teologů 20. století“⁴.

2. Subjekt

Novější praktická teologie již nechce jen aplikovat teologická tvrzení do praxe, ale praxi samotnou teoreticky a kriticky reflektovat. Musí se pak ale ptát, kdo nebo co jsou subjekty této praxe. Pro Luthera to není ani církev jako kolektivní a příliš abstraktní subjekt, není to ani výhradně farář/ka, nositel/ka církevního úřadu – to by bylo zúžení praktické teologie na teologii pastorální. Středem Lutherova zájmu se stává jedinec, člověk jako empirický subjekt.

³ HENNING LUTHER, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius, 2014.

⁴ KRISTIAN FECHTNER / CHRISTIAN MULIA, *Henning Luther – Impulse für Praktische Theologie der Spätmoderne*, Stuttgart: Kohlhammer, 2014, 7.

Luther vysvětluje, že pro konsekventní zohlednění role jedince v praktické teologii jsou zásadní dvě perspektivy: individualizace náboženství a individualizace *skrze* náboženství.⁵ Individualizace náboženství je nábožensko-sociologicky popsaným procesem probíhajícím v modernizující se společnosti.⁶ Církevní instituce již bezvýhradně neurčují náboženskou praxi ve společnosti, náboženské prožívání a rozhodování se přesouvá do privátní sféry a do popředí vystupují témata důležitá pro dané jedince. Oficiální církevní učení, popř. akademická teologie a subjektivní religiozita se oddělují. Reflektovat i subjektivní religiozitu a tzv. „žité náboženství“ je úkolem praktické teologie. Luther ovšem neargumentuje jen pragmaticky – s odvoláním na teologii osvobození pléduje pro doplnění „reflexivní práce profesionálních náboženských elit“ „teologií lidu“. Do praktické teologie má být zahrnuta laická perspektiva.⁷

Druhou základní perspektivou je individualizace *skrze* náboženství. Individualizace není podle Luthera pouze osudem vnuceným náboženství modernizující se společností, ale souvisí se samotným jádrem (přínejmenším křesťanského) náboženství. „V náboženství jde v zásadě o individuaci jednotlivce,“ píše Luther. Nelze přitom lidskou subjektivitu předpokládat jako danou, ale klást si otázku, jak náboženství přispívá ke konstituci lidského subjektu. „Praktická teologie subjektu není takovou teorií subjektu, která by o *bytí* subjektem (Subjekt-*Sein*) ujišťovala a uklidňovala jím, nýbrž teorií *stávání se* subjektem (Subjekt-*Werdung*), která stávající fixování a připisování identity spíše prolamuje.“⁸

Základní rysy Lutherova specifického chápání subjektu nastíním v následujících odstavcích.

2.1. Subjekt a komunikace

Jedna z prvních Lutherových publikací nese název *Kommunikation und Gewalt. Zur Theorie der Polithästetik*⁹ (Komunikace násilí. K teorii politestetiky) a vyšla v roce 1973 v nakladatelství, které se jinak věnovalo vydávání především marxistických titulů. Text se také vyznačuje silně emancipačním slovníkem a zacílením, církev i náboženství jsou zde tematizovány jen jako jeden ze sektorů společnosti.

⁵ LUTHER, *Religion und Alltag*, 9–21.

⁶ Tezi o individualizaci náboženství začali namísto sekularizační teze prosazovat především Petr L. Berger (*Zwang zur Häresie*) a Thomas Luckman (*The Invisible Religion*).

⁷ LUTHER, *Religion und Alltag*, 15.

⁸ Tamtéž, 17.

⁹ HENNING LUTHER, *Kommunikation und Gewalt: Zur Theorie der Politästhetik*, Giessen: Achenbach, 1973.

Luther se zde intenzivně (a kriticky) vypořádává s teorií komunikace, jak ji reprezentují Habermas a další. Komunikaci přitom stejně jako Habermas nechápe jako pouhý přenos informace, ale jako všeobecné paradigma, skrze které je možné interpretovat celý komplex společenských vztahů. Kritický potenciál tohoto přístupu tkví ve snaze analyzovat a překonat překážky svobodné účasti všech subjektů na společenské komunikaci.

Podle Luthera svobodnou komunikaci blokují především dva typy kultury: adaptivní a afirmativní. Adaptivní kulturu reprezentuje tzv. „kulturní průmysl“ (Adorno), který nevyžaduje aktivní účast člověka a degraduje ho na pouhého konzumenta. Afirmativní kulturu reprezentuje církev, kde vládne autoritativní a monologická komunikace, která nutí člověka přijímat předkládané obsahy jako dané. Luther v textu nabízí základy své teorie „politestetiky“, která má pomocí různých strategií vyprázdněné, autoritativní a ideologizované formy komunikace překonávat.

Co tato raná studie vypovídá o Lutherově chápání subjektu? Za první subjekt není do sebe uzavřená monáda, ale konstituuje se ve společenské interakci. Proti Lutherovi nelze použít oblíbenou výtku, že zdůrazňuje roli jedince na úkor společenství.¹⁰ Vztah mezi subjektem a společností je dialektický, jedno není bez druhého. Za druhé je konstituce a rozvíjení subjektu spolupodmíněno materiálně – společenskými vztahy a médii komunikace. Za třetí je lidské stávání se subjektem spojeno se společenskou a politickou emancipací, totiž s úsilím o překonání adaptivní i afirmativní kultury a podmínek, které je umožňují.

2.2. Subjekt jako fragment

Fragment je zásadní kategorií celé Lutherovy teologie, bez níž není možné pochopit ani specifika jeho pojetí subjektu. Luther k užití tohoto původně estetického pojmu dochází při vyrovnávání se s konceptem identity pocházejícím z vývojové psychologie a hojně recipovaným v poimenice i pedagogice náboženství.¹¹ Koncept identity, jak ho představují psychologové Erikson a Mead, má podle Luthera pozitivní funkci, nakolik chrání před představou příliš statického subjektu a společenským objektivismem. Člověk není jen odrazem společenských vztahů, ale také jejich konstruktivním aktérem a navíc je subjektem, který se *vyvíjí*.

Problém má ovšem Luther s představou, že člověk může někdy dosáhnout úplné a výsledné identity jako svého cíle, což podle něj jak Erikson, tak Mead alespoň implicitně předpokládají. Luther oproti tomu zdůraz-

¹⁰ Tato výtku ovšem většinou není příliš přesná a spravedlivá ani u klasických autorů německé liberální teologie, proti kterým je hojně užívána.

¹¹ LUTHER, *Religion und Alltag*, 160–183.

ňuje, že k celému lidskému životu patří neoddělitelně smrt i krize všeho druhu a v rámci života tak nelze dovršit jakousi celistvou identitu. Pokud chceme tedy mluvit o lidské identitě, je to identita jako fragment. Fragment vyjadřuje napětí s celkem, jeho neúplnost však není třeba chápat jen jako nedostatek, ale také jako schopnost odkazovat mimo sebe. To Luther rozvádí v následujících bodech:

- „1. Každé stadium vývoje já představuje také zlom, ztrátu (a nejen růst a zisk). Do té míry jsme sami také vždy ruinami vlastní minulosti. V krizích je možné tuto běžnou skutečnost dramaticky zakusit.
2. V každém stádiu vývoje já jsme ale také vždy ruinami budoucnosti, stavení, o kterých nevíme, zda, kdy a jak budou dostavěny. Víme jen o jejich nedokončenosti. Proti ustrnutí je tu přítomen pohyb touhy, který vede k sebe-transcendenci.
3. V každém stadiu vývoje našeho já jsme také zpochybňováni skrze druhé. V každém setkání s druhými je skryta nová výzva pro naši identitu. Trvání na setrvalé identitě vlastního já je otřeseno skrze diferencí.“¹²

Představa pevné identity je oproti tomu spojena s uzavřením se ztrátám vlastní minulosti a z toho plynoucí neschopnosti smutku, s uzavřením se novému v budoucnosti a neschopnosti naděje, s uzavřeností druhým a tak s neschopností lásky.

Inspirací pro Lutherovy myšlenky jsou přiznaně filozofové Walter Benjamin a Theodor Adorno¹³, ale Luther sahá tentokrát také k biblicko-teologickým argumentům. Hřích podle Luthera netkví v neuzavřenosti lidské identity, ale ve snaze ji popřít a ignorovat tak lidskou konečnost a nedokonalost. Christologicky ukotvuje Luther svou myšlenku ve velikonocním dění. „V násilném ukřížování vidíme Ježíšův život jako v samé podstatě fragmentární. Víra ve vzkříšení tuto skutečnost neodvolává. Ve vzkříšeném se věří v ukřížovaného. Tím se odporuje obvyklému pohledu,

¹² Tamtéž, 170.

¹³ Důraz na fragmentaritu a snaha vyhnout se totalizujícím představám celku pramení z Adornovy Negativní dialektiky, ve které má původ i známá a Lutherem citovaná věta: „Celek je nepravda“. Otevřenost příběhům ztráty a utrpení odkazuje na filozofii židovského neortodoxního marxisty Waltera Benjamina. Luther není jediný teolog, který se nechal důrazy těchto dvou teologů zásadně ovlivnit. Stejně vlivy můžeme nalézt v politické teologii a „teologii po Osvětlení“ katolíka Johanna Baptisty Metzke. Navzdory rozdílným oblastem zájmu jsou v dílech obou teologů naprosto zjevné myšlenkové analogie, přestože se kupodivu a naneštěstí pravděpodobně ani jeden z nich s dílem toho druhého nikdy blíže nevyrovnávali. K teologii Johanna Baptisty Metzke, ale také ke vztahu jeho teologie s myšlením Adorna a Benjamina viz mou diplomovou práci: JAKUB ORT, *Vztah vykoupení a emancipace v politické teologii J. B. Metzke*, Praha: ETF UK, 2014, dostupné na: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/144716/> [cit. 4. 3. 2017].

který interpretuje ukřižování a fragmentaritu jako katastrofu a nesmyslnost.¹⁴

Oproti chápání subjektu v textu *Komunikace a násilí* dochází k jasnému posunu. Překážky, které stojí v cestě k plnému rozvinutí subjektu, již netkví pouze ve společenských a kulturních podmínkách, ale sahají k samotné povaze lidské existence a potřebu emancipace tak doplňuje touha transcendentního charakteru.

Podle mého názoru se Lutherovi podařilo pomocí pojmu fragmentu spojit své chápání subjektu s biblicko-reformačním učením o porušenosti člověka, propojit toto učení s lidskou zkušeností a zároveň se vyhnout častým tendencím snižovat pomocí vulgarizovaných reformačních důrazů hodnotu člověka.

2.3. Subjekt a Druhý

Moderní filozofický obrat k subjektu střídá ve 20. století jeho zpochybňování. Společně s jazykovým obratem (*linguistic turn*) a postmoderní filozofií se mluví o „smrti subjektu“. Právě Jürgen Habermas, ze kterého Luther do velké míry vychází, spojil konstituci subjektivity výhradně se socializací skrze řeč. Luther s Habermasem ovšem souhlasí jen částečně: „I mně se zdá být komunikace nezbytnou, avšak nikoli dostačující podmínkou pro rozvoj subjektivity a individuality. I když subjektivita není myslitelná bez intersubjektivy, přece se v ní nerozplývá a nepochází plně jen z ní.“¹⁵

Kde je onen neredukovatelný „zbytek“, jádro subjektivity, které transcenduje socializační proces? Podle Luthera v náboženství. Zajímavé je srovnat Lutherovo pojetí subjektu s koncepcí Gräba a Korsche, kteří rovněž vložili náboženský subjekt do centra své koncepce praktické teologie.¹⁶ Jejich přístup se ale od Lutherova zřetelně liší. Jako základ pro teorii subjektu jim slouží pavlovsko-lutherské učení o ospravedlnění. Každý lidský subjekt se konstituuje v sebevztahu, vztah k sobě samému předchází každé lidské praxi a zároveň ji zakládá. Křesťanský subjekt je založen v transcendentálním přijetí, o kterém člověka zpravuje Boží slovo a které si přivlastňuje vírou. Vědomí tohoto základního přijetí osvobozuje člověka k jednání a zároveň zakládá jeho hodnotu navzdory dílčím neúspěchům v praxi subjektu. Učení o ospravedlnění se tak pro Korsche a Gräba stává nástrojem pro odhalení struktury lidské subjektivity a zároveň normativ-

¹⁴ LUTHER, *Religion und Alltag*, 173.

¹⁵ Tamtéž, 69.

¹⁶ WILHELM GRÄB / DIETRICH KORSCH, *Selbsttätiger Glaube*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985.

ním měřítkem, které ukazuje, jak má být křesťanská subjektivita založena. Nakonec je i základem pro pochopení praktické teologie – praxe, kterou praktická teologie zkoumá, má být vždy praxí ospravedlněného subjektu.

Henning Luther se proti celé této koncepci vymezuje. Označuje ji jako „statickou a neprocesuální“ a vyčítá autorům, že snahou o návrat k abstraktním prvotním principům „ničí individualitu jako takovou“. Navíc je toto myšlení „v nebezpečí, že místo aby sebezpotvrzující a sebezáchovnou tendenci subjektu překonalo, utvrdí ji.“¹⁷ Aby se Luther při hledání transcendentního zdroje konstituce subjektu těmto nebezpečím vyhnul, obrací se k filozofickým úvahám Emanuela Lévinase.

Právě v setkání s druhým lze překonat totalizující omezení myšlení na jsoucí a nalézt „stopu nekonečna.“ Setkání s druhým, především skrze jeho tvář, je především etickým nárokem, ale také náboženskou zkušeností. Bezbranná tvář druhého na nás vznáší nárok na převzetí odpovědnosti. Setkání s tváří druhého je ale zjevením, ve kterém se otevírá dimenze nekonečna, je to tedy zkušenost náboženská. A právě skrze tuto zkušenost se konstituuje podle Lévinase i Luthera lidská subjektivita. Nikoli sebezpotvrzením, ale vyjitím ze sebe k druhému. „Teprve v podřízení se (subjectum!) nároku druhého vzniká subjekt.“ Díky Lévinasovým myšlenkám může Luther vyjádřit takovou konstituci subjektu, která je geneticky spojená se vztahem s druhým a zároveň chce s jejich pomocí překonat jak „autoritativnímu tradicionalismus, tak relativizující a bezvztahný kontextualismus.“¹⁸

Je jasné, že pomocí Lévinasovy filozofie Luther ještě radikalizoval snahu subjekt učinit dynamičtější a otevřít ho druhému, která je patrná již v jeho úvahách o fragmentu. S velkou postavou současné německé praktické teologie a svým vrstevníkem Wilhelmem Gräbem tak sice sdílí obrat k subjektu, ale tento subjekt má zřetelně jinou podobu. V náboženských metaforách řečeno, na místo ospravedlněného hříšníka, ve víře vždy již ujištěného o svém přijetí z Boží strany, nastupuje člověk opouštějící staré a vycházející za novým a neznámým. Ne náhodou se Luther (stejně jako Lévinas) rád vracel k postavě Abrahama. „Věřit znamená vyrazit na cestu,“ stojí v nadpisu Lutherova kázání na 12. kapitolu první knihy Mojžíšovy, v jehož v závěru své posluchače a posluchačky nabádá: „V čase zákazu utopii a rozšiřujících se samolibosti bychom se měli nechat pohnout Abrahamem, otcem naší víry. Vyrazit na cestu – jít ven, za těmi, kteří jsou venku.“¹⁹

¹⁷ LUTHER, *Religion ud Alltag*, 80.

¹⁸ Tamtéž, 84.

¹⁹ HENNING LUTHER, *Frech achtet die Liebe das Kleine. Biblische Texte in Szene setzen. Spätmoderne predigten*, Stuttgart: Radius, 2008, 150.

3. Církev subjektů

Ačkoli se obrat v praktické teologii profiloval v kritice dogmaticky formulovaných představ o církvi i snahou o vnímání okrajových i mimocírkevních náboženských fenoménů, těžko mohl někdo zpochybnit nezbytnost církve jako takové. Jak u Luthera, tak u dalších jde spíše o změnu perspektivy: „Místo pohlížení na jednotlivé subjekty z perspektivy celku (církve), má praktická teologie vnímat celek (církvev, náboženství) z perspektivy (dotyčných) subjektů. Celek by pak nebyl nadřazen jednotlivým subjektům, nýbrž by byl pojat jako komunikující intersubjektivita.“²⁰

Přímo praktické ekleziologii nevěnoval ovšem Luther žádný rozsáhlejší samostatný text. Jeho pojetí a důrazy se tak pokusím rekonstruovat z textů, které se věnují prvořadě jiným tématům a domyslet z některých jeho důrazů. Nejhojnější materiál v tomto ohledu nabízí Lutherova habilitace *Subjekt, Religion, Erziehung: Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls* (Subjekt, náboženství, výchova: Základní pojmy vzdělávání dospělých na příkladu praktické teologie Friedricha Niebergalla), ve které se Luther vrací k Friedrichu Niebergallovi, představiteli prvního empirického obratu liberální praktické teologie na přelomu 19. a 20. století, jehož důrazy posléze odsunula do pozadí dialektická teologie. Nevýhodou použití textu pro naše účely je, že občas není zcela jasné, zda Luther pouze vysvětluje Niebergallovy myšlenky nebo se k nim i hlásí. Obecně je ale zřejmé, že je mu Niebergallovo pojetí praktické teologie blízké. Tam kde nikoli, většinou je výslovně kritizuje nebo koriguje.

3.1. Zprostředkovatelka komunikace

Protože se subjekt konstituuje v komunikaci s druhými, společenství potřebuje. Stejně tak potřebuje tradici, která se skrze církev předává. „Jednotlivec nemusí být stále znovu nábožensky tvořivý, nýbrž může sáhnout po tradičně předávaných samozřejmostech náboženského života – jak je nabízí církev – a žít z nich,“²¹ vysvětluje Niebergall. Na základě Niebergallových textů popisuje Luther církev jako „zprostředkovatelku komunikace“. Zprostředkovává přitom komunikaci jak s jinými náboženskými subjekty přítomnosti, tak s ostatními náboženskými subjekty minulosti (skrze tradici).

²⁰ HENNING LUTHER, *Religion, Subjekt, Erziehung: Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls*, München: Kaiser, 1984, 295.

²¹ Tamtéž, 197.

Jak už jsme naznačili výše, je ovšem důležité, jakým způsobem komunikace v církvi probíhá. Luther se jednoznačně staví proti autoritářskému a „monologickému“ způsobu komunikace. To má dalekosáhle důsledky. Ve vztahu k tradici to znamená, že nelze pouze předkládat k věření dogmatické obsahy nebo biblické výpovědi. Tradice, a to i ta biblická, musí být hned nadvakrát subjektivizována. To, za prvé, znamená, že platnost biblického textu je svázána s jeho působením na subjekt, který si ho reflektovaně přivlastňuje do vlastní situace. Subjektivizace biblické tradice platí ale i pro vznik textu, který je vyjádřením lidské (subjektivní) zkušenosti s Bohem v minulosti. Setkání s tradicí se tak má proměnit v tvůrčí a osobní záležitost. Ocitujme spolu s Lutherem Niebergalla, který přirovnává vztah dnešního věřícího k biblickým svědkům k přátelství: „Je to jako se starším přítelem, který nás o něco převyšuje a se kterým jsme spříznění volbou. Člověk se s ním přátelí z dobrovolné touhy, i když nucen dobrotou obsahů jeho duše.“²²

Podobné důrazy platí i pro komunikaci v rámci církve. Zajímavý je způsob, jakým Luther mluví o konfirmačním vyučování, vztah církve k dospívajícím je v lecčems symptomatický. Luther kritizuje tradiční přístup církve k mladým lidem. Ti jsou podle něj nahlíženi z perspektivy jejich „rekrutačního potenciálu“ a skrze pedagogické nástroje se jejich „členství připísané křtem“ snaží farář jako představitel církevní instituce „proměnit v členství akceptované“. Luther odmítá představu konfirmačního vyučování jako výchovy nových členů podle aktuálních měřítek vládnoucích v církvi. Konfirmační vyučování má být prostorem svobodné komunikace, kde mají všechna náboženská přesvědčení (i farář-ova/čina!) stejnou váhu. Mladí lidé se mají učit přistupovat kriticky a reflektovaně jak k tradici, tak k církvi v její současné podobě. Perspektiva je tak znovu obrácena, problémem nejsou mladí lidé, ale církev, která si má nechat klást kritické otázky ze strany dospívajících. Konfirmační vyučování je tak začátek otevřeného vzdělávacího procesu, ve kterém je ovšem jedním z vzdělávaných i církev samotná.

3.2. Lidová církev

Princip individuální svobody je podle Niebergalla ohrožen jak v církvi „vrchnostenské“ a „státní“, tak v „sektě“.²³ V prvním případě ohrožuje člověka hierarchická struktura organizace, v druhém případě uniformita společenství. Luther se staví spolu s Niebergallem za model lidové církve.

²² Citováno podle LUTHER, *Religion, Subjekt, Erziehung*, 188.

²³ Tamtéž, 198.

Lidová církev ovšem pro Luthera není výrazem kulturní a společenské privilegovanosti nebo masovosti, ale především možností pestrosti. Lidová církev je společenství pluralitní komunikace. Právě vnitřní diferencovanost společenství umožňuje živou náboženskou komunikaci. Luther tu skrže Niebergalla navazuje na Schleiermachera, který „náboženskou cirkulaci“ v církvi podmiňuje rozdílem mezi těmi „produktivními“ (klérus) a těmi „receptivními“ (laici).²⁴ Receptivní laici nejsou zcela pasivní, ale podněcují k výkonům produktivní klérus a tak je komunikace uvnitř církve uváděna do pohybu. Luther spolu s Niebergallem přenášejí myšlenku rozdílů, které plodí dynamiku, na rozdílné způsoby zbožnosti a praxe víry v rámci pluralitní lidové církve. Dalo by se tedy říci, že vertikální model Schleiermacherovy „náboženské cirkulace“ převádí do horizontální polohy, vyvazují náboženské subjekty s pevným funkčním připoutáním k jejich receptivní či produktivní funkci. Každý může být jak receptivní, tak produktivní.²⁵ Fenomény pluralizace a individualizace náboženství jsou tu znovu pojímány nikoli jako nebezpečí, ale jako šance a to i uvnitř církve samotné.

Luther spolu se spolu s mnoha ostatními představiteli obratu v praktické teologii snaží také rozvolnit hranice církve, které jsou vedeny jak mezi členy a nečleny, tak mezi aktivním jádrem sboru a distancovanými křesťany. Náboženská komunikace mezi autonomními subjekty, která charakterizuje církev, zahrnuje i všechny krátkodobé a jednorázové komunikativní interakce. Význam takto získávají jak náhodná setkání, tak např. kazuálie.²⁶

Zde bych chtěl přidat několik poznámek k českému kontextu. Často se upozorňuje na to, že největší česká protestantská církev Českobratrská církev evangelická je vzhledem ke své velikosti ve zcela jiné pozici než evangelické církve v Německu (a pro českou Římskokatolickou církev to platí v jisté míře také). „Diaspornost“ českých církví je také často používána jako argument, proč nelze novější německé prakticko-teologické koncepty orientované na lidovou církev přenést do českého prostředí. Za všechny tento postoj vyjádřila na závěr

²⁴ Viz Jiří ŠAMŠULA, Pojetí praktické teologie u F. D. E. Schleiermachera v kontextu jeho rozvrhu theologického studia. Překlad tezí o praktické teologii podle prvního vydání Krátkého nástinu theologického studia, *Studie a texty Evangelické theologické fakulty* 2014/1, 203–206.

²⁵ LUTHER, *Religion, Subjekt, Erziehung*, 200.

²⁶ K Lutherovu pojetí kazuálií viz dizertační práci KORNELIA TAKCSOVÁ KOLÁŘOVÁ, *Pastorační aspekty křtu v současné diskuzi v německé jazykové oblasti*, Praha: ETF UK, 2012, 49–50, dostupné na: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/18409/> [cit. 4. 3. 2017]. Tyto dva odstavce jsou – pokud je mi známo – zároveň doposud jedinou zmínkou o H. Lutherovi v češtině.

své dizertační práce o pojetí křtu v novější německé prakticko-teologické diskusi Kornélie Kolářová-Takácsová. Podle ní tkví budoucnost českých církví ve společenstvích s vyprofilovanou křesťanskou identitou, které dokáží jasně artikulovat svou pozici uprostřed sekularizované společnosti. To se má odrazit i při kazuálích, při kterých lidé nechtějí slyšet „stejně či obdobné fráze, jaké mohou uslyšet např. na radnici“ a proto v nich má jít především o „přeslabikování evangelia do aktuální situace“. Nechme nyní stranou, že slyšet a říkat z kazatelen evangelium a nikoli obecné fráze si přeje všichni, včetně zástupců novější praktické teologie. (Stejně tak si ovšem nikdo, včetně aktivního jádra sboru, nepřeje slyšet z kazatelných frází církevnické, které mají k „přeslabikování evangelia“ stejně daleko). U Luthera vidíme, že v pojetí lidové církve může jít i o něco jiného než o jakousi obecnou náboženskou rozředitost. To co charakterizuje pro Luthera lidovou církev je pluralita náboženských přesvědčení (které samy o sobě mohou být velmi konkrétní). Pluralita jako znak lidové církve je něco, co přitom není cizí ani Českobratrské církvi evangelické. (O tom, že je v mnoha jiných ohledech v jiné situaci než evangelické církve v Německu přitom samozřejmě nemůže být sporu). Petr Pokorný tuto pluralitu popisuje jako jeden ze znaků její identity, když mluví o otevřenosti, která se vyznačuje také tím, „že se tu setkává více tradic na malém prostoru poměrně dobře komunikujících sborů“, ale zároveň kritizuje, že „sbory jsou často jednostranně zaměřené, někdy až klubově uzavřené.“²⁷ Rozvíjení plurality a překonávání klubové uzavřenosti v teoretické reflexi i praktické práci může dle mého názoru současná německá praktická teologie rozhodně pomoci. I ohled na ty, kteří se obracejí na církev z různých důvodů pouze kvůli kazuálím, a jádrovými členy sboru nebo vůbec členy církve přitom nejsou a ani být neplánují, může být jednou z cest. Svědectví farářů a farářek potvrzují, že takové případy se množí,²⁸ potřebný empirický průzkum je žel pravděpodobně v nedohlednu. Na to, že problémy typické pro lidovou církev (formální členství) se vyskytují i v českém evangelickém prostředí, upozorňuje farář Tomáš Trusina, který zároveň pléduje za lidovou církev na základě biblických argumentů.²⁹

3.3. Církev pro druhé?

Výše popsaný přístup k církvi Luthera do velké míry spojuje s dalšími liberálními teology orientovanými na subjekt. Je to znát i na tom, že se Luther příliš neodchyluje od Niebergallovy představy ze začátku století.

²⁷ PETR POKORNÝ, Naše evangelická identita dnes, in: ONDŘEJ MACEK (ed.), *Zpytování*, Středokluky: Zdeněk Susa, 2007, 98–99.

²⁸ K tomu příznačně nazvaná poznámka Michaela Pfanna v časopise *Protestant*: MICHAEL PFANN, Pozvat, přijmout a zase nechat jít, *Protestant* 2014/6, dostupné na: <http://protestant.evangelnet.cz/pozvat-prijmout-zase-nechat-jit> [cit. 4. 3. 2017].

²⁹ Člověk a církev – diskuse o formálním členství v církvi, *Protestant* 2008/9, dostupné na: <http://protestant.evangelnet.cz/clovek-cirkev-diskuse-o-formalnim-clenstvi-v-cirkvi> [cit. 4. 3. 2017].

Projevují se ale nějak specifika Lutherova pojetí subjektu v jeho představě církve? Odráží se nějak v chápání církve fragmentarita subjektů a jejich konstituce skrze druhého?

Přímo se k tomu vyjadřuje Luther takto: „Primát druhého, nelhostejnost k druhému zabraňuje identitnímu myšlení také v rámci *ekleziologie*. ‚Putující Boží lid‘ by se neměl orientovat na ‚sebezáchovu církve‘, nýbrž na ideál ‚církve pro druhé‘. Blížkost k cizincům – také k tzv. distancovaným křesťanům i nekřesťanům! – by měla narušit zaběhnuté koncepty výstavby sboru.“³⁰ Je jasné, že Luther chce otevřít příliš pevně vymezenou identitu církve. Chtěl bych se ale zastavit u obratu „církve pro druhé“, který přitom použil.

Tento obrat má původ u Dietricha Bonhoeffera, v praktické teologii ho zdůrazňoval Ernst Lange a měl poměrně silné dějiny působení i v českém prostředí.³¹ Jako mnohé okřídlené slogany skrývá ovšem nebezpečí, které spočívá v různých možnostech jeho interpretace. Sám Luther si všímá, že předložka „pro“ evokuje jednostranný a také potenciálně nerovný vztah a tak spolu s Niebergallem upozorňuje, že lidová církev se musí vyhnout „paternalistickému zaměření ve smyslu církve *pro* (nízký) lid.“³² Jsem přesvědčen, že stejné nebezpečí nadřazenosti hrozí, pokud se toto sousloví používá v diskusích hledající vztah mezi „úkolem církve“ a „sektarizovaným světem“. Ve volání po církvi pro druhé je sice chvályhodná snaha překonat církev do sebe zahleděnou a odříznutou od okolního dění, nicméně hrozí tu nebezpečí umělého a abstraktního oddělení „církve“ a „světa“. Sociolog Joachim Matthes vyjádřil přesvědčení, že právě tyto a příbuzné představy vedou k „emigraci církve ze společnosti“.³³ V tomto církevním a teologickém diskurzu, ve kterém v sobě stojí abstraktní pojmy církve a svět/společnost jakoby se církve společenské procesy netýkaly, hraje navíc svět/společnost vždy úlohu pasivního objektu a aktivním subjektem je výhradně církev.

Pokusím se aplikovat na tyto úvahy o ideálu církve Lutherovy myšlenky o pastoraci. Ve svém textu *Alltagssorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens*³⁴ Luther provokativně převrací klasickou představu o pastoračním přístupu. Zásadním podnětem pro pastoraci jsou životní krize včetně setkání se smrtí. Luther varuje před příliš rychle udílenými

³⁰ LUTHER, *Religion und Alltag*, 83.

³¹ PAVEL FILIPÍ, K recepci díla Dietricha Bonhoeffera, *Teologická reflexe* 1996/1, 52–61.

³² LUTHER, *Religion, Subjekt, Erziehung*, 202. Kurzíva H. L.

³³ JOACHIM MATTHES, *Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg: Furcher-Verlag, 1964.

³⁴ LUTHER, *Religion und Alltag*, 224–238.

radami a lacinými útěchami. Otázky, které vyvstávají tváří v tvář smrti, jsou zásadní a neoddělitelně patří k otázkám po skutečné podstatě života. Od trpících a slabých se máme na prvním místě učit, nikoli je poučovat. Je třeba překonat mocenský aspekt pastorače³⁵, který chce vklínit druhého zpět do mezí naší běžné zkušenosti. Pastorače má probíhat v modu solidarity. „Opravdová, vzájemně pochopená solidarita probíhá ale nikoli jednostranně jako pomoc *pro* druhé, nýbrž vede k tomu, že právě od druhého se my, kteří jsme zdraví, silní a živí. [...], můžeme učit a nechat zpochybnit.“³⁶

Dovolím si použít Luthera proti Lutherovi a tvrdit, že tuto argumentaci lze převést i na ekzeziologickou rovinu. Lutherovým důrazům by dle mého názoru lépe odpovídal ideál církve s druhými než církev pro druhé. Taková církev by v ideálním případě skrze otevřenou komunikaci subjektů se zvýšenou citlivostí pro utrpení a jinakost druhých mohla citlivě vnímat naděje a utrpení doby, které jsou vždy nadějami i utrpením lidí v církvi, aniž by se stavěla do nadřazené role majitelky hotových odpovědí.

4. Závěr

Lutherově prakticko-teologickému konceptu je jistě možno klást kritické otázky. Většina z nich se může vztahovat k Lutherově vědomé jednostrannosti. Tak i Andrea Bieler např. navrhuje doplnit Lutherovo kritické zdůraznění fragmentarity identity o hledání cest ke spojování a obnovování fragmentizovaných zkušeností člověka se sebou samým.³⁷ Čtenář poučený v díle některého z Lutherových inspirátorů může také zpochybovat, zda Luther nepodléhá přílišnému eklekticismu a nevybírá si jen některé motivy. Nedocenitelná síla Lutherovy teologie tkví ovšem právě v nabízených impulsech a překvapivém převrácením a rozšiřováním perspektiv. Že jsou tyto impulsy stále přínosné a mohou vedle základní orientace praktické teologie konkrétně ovlivnit její jednotlivé subdisciplíny, ukazuje sborník *Henning Luther – Impulse für Praktische Theologie der Spätmoderne*, který vyšel v roce 2014.

Luthera praktická teologie subjektu navazuje na tradici liberální protestantské teologie, ale zároveň ji překračuje. Lidský subjekt chápe v kontextu sociálních vztahů, které jej utváří. Důrazem na fragmen-

³⁵ Slovo pastorače, které odkazuje k pastýři, má v sobě tuto mocenskou nerovnost zakódováno. Německý výraz *Seelsorge* – péče o duši, je v tomto ohledu o mnoho šťastnější.

³⁶ LUTHER, *Religion und Alltag*, 237.

³⁷ ANDREA BIELER, *Leben als Fragment?*, in: FECHTNER / MULIA, *Henning Luther – Impulse für Praktische Theologie der Spätmoderne*, 24.

taritu se brání zatavení nějaké formy lidské subjektivity do domněle konečné a správné identity subjektu a zároveň umožňuje citlivost k jeho nevyhnutelné křehkosti, ohraničenosti a nenaplněnosti. Nakonec situuje paradoxně konstituci subjektu do zkušenosti, která ho nutí vyjít z něho samého – totiž do setkání s druhým. Lze namítat, že tyto motivy nejsou zcela jasně sloučeny do koherentní teorie a je otázkou, zda je to vůbec možné. Všechny tři ale spojuje snaha zabránit, aby se kritériem prakticko-teologické práce nestala předem daná a neměnná podoba lidské subjektivity. Rozvíjení a naplnění lidské subjektivity je tak pro Luthera sice normou, ale jakousi křehkou normou, která není plně v našich rukou.

Luther spolu s ostatními přenesl pozornost z církevní instituce na člověka. Ve svém článku, jsem si položil otázku, co tato změna perspektivy znamená zpětně pro pojetí církve. Kritériem toho, jak má církev vypadat, již nemají být konkrétní dogmaticky podepřené představy, ale způsob, jak se v ní mohou rozvíjet náboženské subjekty. Ideálem je pro Luthera pluralitní lidová církev, ve které se v horizontální a otevřené komunikaci jednotliví lidé obohacují skrze rozdíly ve svých náboženských představách.

Teologie dětství v pojetí Karla Rahnera

Petra Bandhauer

A Theology of Childhood according to Karl Rahner. Karl Rahner influenced the further development of the catechesis and religious education in the Roman Catholic Church, and beyond, with his thoughts of childhood. His Theology of Childhood changed the view of the educators: the children and teenagers became motivated to think and speak freely about the themes of Christian faith, it enabled them to be competent to form their own opinions and to express themselves in religious and theological issues.

Keywords: religious education, spirituality of children, childhood, Karl Rahner

Dětství jako fenomén hodný teologického zájmu není objevem naší doby, na začátku mnoha úvah o dětech a dětství jsou Ježíšova slova, jež byla nazvána „dětským evangeliem“ či „evangeliem o dětech“¹.

Reformní pedagogika svým zaměřením na dítě a společenské vědy se svým výzkumem dětí a dětství přispěly k zásadnímu obratu, takže nejspíše od poloviny 20. století víme o vnitřním životě dětí nesrovnatelně více: co si děti myslí, co cítí, v co doufají, po čem touží, z čeho mají strach, ale také v co věří, jak přicházejí k víře, jaké představy o Bohu a víře mají. Náboženská pedagogika a katechetika se zabývaly staronovými myšlenkami a podněty a do praxe vyučování v církvích i ve školách bylo začleněno množství nových metodik, které se v daných kontextech rozvíjely dále.

Větší zájem o dítě a dětství se projevil v protestantské i v římskokatolické teologické antropologii. V této studii se budeme věnovat Karlu Rahnerovi, významnému katolickému teologovi, který ovlivnil také praxi náboženské

¹ Mk 10,13–16; Mt 19,13–15; L 18,15–17; Mk 9,33–37; Mt 18,1–5.

Emil Brunner Ježíše díky nim označil za „objevitele dítěte“, in: EMIL BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, München – Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1965, 179–180. V kapitole Die Vollendung des Menschheit im Reiche Gottes: „Ne nadarmo je Ježíš Kristus objevitelem dítěte, on, který k sobě děti volal a který jim – jim samotným bezpodmínečně! – přislíbil Boží království“.

Uvádí také JÜRGEN FANGMEIER, *Theologische Anthropologie des Kindes*, in: KARL BARTH / MAX GEIGER (Hrsg.), *Theologische Studien*, Heft 77, Zürich: EVZ-Verlag, 1964, 6.

Za „objevitele dětství“ byl označován Jean Jacques Rousseau díky svému konceptu přirozené výchovy, který ale odmítal jakoukoli náboženskou výchovu u dětí, jak uvádí např. REINHOLD BOSCHKI / JAN WOPPOWA, *Theologie der Kinder – Theologie der Kindheit*, *Katechetische Blätter* 131/2 (2006), 94.

pedagogiky, a to i „montessoriovské“, a nastíníme rozvoj teologie dětství, již založil.

Karl Rahner (1904–1984)² skutečně stál u zrodu pojmu „teologie dětství“. Ve svých antropologických úvahách a textech se zaměřoval na dítě a dětství, je autorem fundovaných teologických myšlenek a můžeme říci, že teologii dětství založil. Zásadně tak ovlivnil další vývoj,³ v němž dospělí dětem přiznali schopnost kompetentně uvažovat o věcech víry. Věnoval se studiu tématu dětství v biblickém vyprávění obecně, ale i dětství Kristovu.⁴ Podle jeho slov má teolog nespornou úlohu zvěstovat evangelium také dětem. Na tento kněžský úkol není sám, sdílí je ho s ním mnozí jiní, především rodiče a pedagogové. Téma dětství však přesahuje bezprostřední oblast pedagogiky, Rahnerovým úmyslem je totiž „řeč o tom, co Boží zjevené slovo říká o dětství“⁵ a formuluje otázku, jejíž zodpovězení může nově osvětlit náš vlastní život, ale také pomoci všem, kteří se o děti každodenně starají:

Jaký smysl a jaká úloha při zdokonalení a spáse člověka připadají dle úmyslu Stvořitele a Vykupitele dětství?⁶

Své myšlenky k teologii dětství rozvrhl Karl Rahner do tří oblastí: zamýšlel se nad nepřenositelnou důstojností dětství, nad křesťanským věděním o dětství a nad bytím Božím dítětem jako naplněním dětství.

Nejprve se zaměřil na dětskou bezprostřednost ve vztahu k Bohu a na obecnou nepřenositelnost lidských věkových fází, tedy i dětství. Dětství má proto svou *nepřenositelnou důstojnost*. Každý věk, každá fáze života dítěte má svoji zřejmou důstojnost a lidé chybují, když svůj vlastní lidský, personálně-dějinný čas interpretují podle času fyzikálního či biologického.

² Na úvahy o dětství měly ve 2. pol. 20. stol. silný vliv myšlenky dvou velikánů systematické teologie: Karla Rahnera a Karla Bartha, in: MARCIA BUNGE (ed.), *The Child in Christian Thought*, Michigan – Cambridge: William B. Eerdmans, 2001, 11. Zde se věnujeme pouze Rahnerovi.

³ Hovoříme o zásadním vlivu na teologickou antropologii římskokatolické církve po II. vatikánském koncilu, který se projevil také v náboženské výchově. Srov. MARY ANN HINSDALE, *Infinite Openness to the Infinite. Karl Rahner's Contribution to Modern Catholic Thought on the Child*, in: BUNGE (ed.), *The Child in Christian Thought*, 406–445, dostupné na: <http://www.calculemus.org/lect/07pol-gosp/dyncyw/klasycy/enchiridion/Hinsdale.pdf> [cit. 4. 3. 2017].

⁴ Své úvahy shrnul v textu *Gedanken zu einer Theologie der Kindheit*, který vyšel jak v Rahnerově souborném díle *Schriften zur Theologie*, Bd. VII, Einsiedeln: Benziger, 1966, 313–329, tak v jeho knize *Experiment Mensch. Von Umgang zwischen Gott und Mensch*, Hamburg: Siebenstern Verlag, 1973, 70–87.

⁵ Tamtéž, 70.

⁶ Tamtéž.

kého.⁷ Pokud svůj životní čas vnímají jen jako souhrn životních fází, kdy každá fáze přechází v následující, pak přemýšlejí „nefilosoficky, ne-lidsky a nekřesťansky“. Člověk se mylí, když se především na mládí a dětství dívá tak, že má většinu života před sebou. Rahner říká, že je namístě vnímat služebnou funkci přípravy času dětství na budoucí život, na dospělost, což – zdá se – zdůrazňoval i Ježíš Kristus. Dětství není doba, která by beze zbytku pominula, dětství zůstává, a to jako „daná a přestálá doba, jako čas svobodně vzatý a svobodně učiněný“⁸, který je plnou součástí naplnění času bytí – věčnosti.

„Stáváme se teprve dětmi, kterými jsme byli, protože čas – a tím své dětství – bereme s sebou do své věčnosti.“⁹

Dětství má tedy svou vysokou hodnotu pro věčnost. Dětství má váhu a důstojnost: „má bezprostřednost vůči Bohu, dotýká se Boží absolutnosti nejen tím, že jednou zestárne a dozraje, nejen tím, čím bude později, nýbrž právě sebou samým.“¹⁰

V úvahách o tom, co *vi křesťanství o dětství*, nejde Rahnerovi o důkladné vyložení a dokumentaci z Písma, či dokonce ze svědectví tradice církve, ale o přiznání autentické svědecké hodnoty. Jde o to přiznat, že tu je křesťanské vědění o dítěti, které se nestává člověkem, ale již jím je: „Je nadané, obtížené a omilostněné od začátku s celou nevyslovitelnou důstojností a tíhou lidství.“¹¹ Od Boha pochází a bezprostředně se váže k němu. Je člověkem, kterého Bůh zavolal jménem, je Božím partnerem.¹² Dítě je pro Karla Rahnera člověk, který umí spočinout v lásce, zná smrt a miluje život, zná zákon neustálé proměny a velké lásky a dobrodružství a ví, že se bude smět na konci ukázat před absolutním Bohem. Tak se dívá křesťanství na člověka i na dítě, má před dítětem bázeň¹³ jako před člověkem na začátku svého lidství.

⁷ Tamtéž, 71.

⁸ Tamtéž, 72.

⁹ Tamtéž, 73.

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ Tamtéž, 74.

¹² Tamtéž, 75: „Je člověkem, který je už napořád Božím partnerem, je tím, kdo otevře oči, aby vydržel pohled, ve kterém zahlédne nepochopené tajemství, je tím, kdo nikdy nevydrží stát, protože ho volá nekonečno.“

¹³ „Ehrfurcht vor dem Kinde“, „Bázeň před dítětem“ jsou známá slova italské katolické lékařky a pedagožky Marie Montessori, kterými měla na mysli velkou úctu k duši, k duchu dítěte; viděla dítě jako vzácnou bytost stvořenou Bohem, snažila se tak změnit pohled na dítě. Obecněji platí vyjádření „Achtung vor dem Kind“ za heslo reformní pedagogiky, pedagogiky založené na ohledu na dítě, velkému respektu k přirozeným procesům v lidském vývoji.

Zcela v souladu se svou teologií hovoří Rahner o *tajemství*, a to o tajemství *počátku*, který ukrývá vše v sobě, a přeci se ještě musí vším stát. Je už duchem a tělem v jednotě, je přirozeností a milostí, je osobou, dítětem Božím. Tento začátek je dvojitý: není jen čistým počátkem, ale je také počátkem, kde je lidská vina, nemilosrdenství, odmítnutí na volání živého Boha.¹⁴ Rahner nazývá dětství tajemstvím, protože právě děti bere Ježíš láskyplně do své náruče a takovým dává nebeské království. Dětsví pojmenovává tajemstvím, protože už v počátku v sobě nese všechny budoucí život, je „otevřené, očekávající neočekávané, důvěřující nevypočitatelnému, člověka uschopňující, že si ještě může hrát, že ponechává přemáhající síly bytí větší než své plánování.“¹⁵

Když Karl Rahner popisuje stav člověka brzy po začátku jeho dějin, který ovlivňuje život všech – tzv. dědičný hřích, hovoří o „situaci dějinné existence“. Touto situací je vnitřně určován, kvůli ní nemůže počítat s čistou a uzdravující Boží blízkostí, pouze s milostí Krista, který jej spasí. Dítě je v křesťanství počátkem právě toho člověka, ke kterému patří existenciální vina, smrt, utrpení a všechny hořkosti bytí. Současně je obklopeno Boží láskou. Má příslib milosti, která se uskutečňuje v Ježíši Kristu stále a na každém člověku jako zachraňující Boží vůle.¹⁶

Rahner upozorňuje, že se v Písmu v textech o dětech a dětství téměř stále předpokládá, že víme, co dítě je, takže nám to není třeba vysloveně definovat. Slovo Boží samotné odkazuje na tisícero zkušenost lidstva s dětmi i na zážitek našeho vlastního dětství. Písmo používá tuto zkušenost, aby nám sdělilo, že máme být jako děti, že jsme v milosti „dětí“ Boží a že děti smejí také přijít k Mesiáši. Jsou dostatečné pro Boží království a potřebují je, mohou plně věřit v Ježíše.

To nehotové v dítěti je od Starého zákona k Novému známo, také u Ježíše je to zřejmé. On ale „maličké“ nijak nepodceňuje, jak to bylo v jeho lidu v té době obvyklé, ale dává děti jako příklad pro nectižádostivost, nezájem o hodnosti, pro skromnost a nepokřivenost. To vše oproti dospělým, kteří si nic nenechají darovat. Ježíš necílí na jejich nevinu, když představuje děti jako vzor těch, pro které je nebeské království, říká něco důležitějšího: můžeme být jako děti bezstarostní v přijímání Boha jako ti, kteří vědí, že v sobě nemají nic, na čem by mohli nějaký požadavek založit. Spoléhají se na darující dobrotu a bezpečí, které jim jdou vstříc. A Ježíš stejně tak vidí v dětech ty, které může láskyplně obejmout, aniž by je glorifikoval

¹⁴ Tamtéž, 76.

¹⁵ Tamtéž, 79.

¹⁶ Tamtéž, 77.

nebo uznal na základě jejich bytosti, když říká „takovým patří království nebeské“ (Mt 19,14).

Proto je dětství tajemstvím a je jím také pro svůj dvojitý počátek – jak pro zasazení do dějin člověka, tak pro své otevření Bohu, který je sám tajemstvím. Dětství má důvěru ve skryté tajemství bytí, díky této otevřenosti jsou děti právě těmi dětmi, kterých je království nebeské. Rahner je toho názoru, že teprve tehdy můžeme vědět, co je dítě na počátku, když víme, jakým je dítě na konci, když skrze Bohem darované obrácení přijímá Boží království, tedy teprve z dítěte budoucnosti poznáváme dítě počátku.¹⁷ a počátek takto viděný znamená také, že život sám je tajemstvím. Život dítěte je otevřený, očekávající neočekávané, důvěřující nevypočitatelnému, mocné síly bytí nechává být většími než své plánování. Dětství stvrzuje tajemství našeho celého bytí, jehož nevysslovitelnost je Bůh sám.

Třetí z hlavních témat v teologii dětství Karla Rahnera je *být Božím dítětem*.¹⁸ Přemýšlení o Božím dětství je zcela namístě a autor je směřuje k úvahám o dokonalosti dětství.¹⁹ Toto téma nám pomůže přiblížit si smysl a pravou hodnotu dětství také v humánním smyslu.

Je známo, nakolik je zkušenost bezpečného dětství rozhodující pro schopnost spolehnout se, která v křesťanství směřuje ke vztahu k Bohu Otci; nakolik je zásadní zkušenost pozitivního otcovství, pozitivního obsahu slov „otec“ a „matka“ pro bezpečí poskytující lásku, které lze zcela důvěřovat. Vztah k Bohu pak může být plný důvěry a je možné ho nazvat „otcem“ beze strachu a bez obav. A naopak, když dítě zažije vydanost a ztracenost, stěží se vyhne zážitku vydanosti do absurdna a bezesmyslovosti v metafyzickém smyslu, je pak velice těžké osobně se vyrovnat s termíny „Boží dítě“ a „Bůh-Otec“. Rahner přiznává využití poznatků hlubinné psychologie, které znají i náboženští pedagogové.

S přenesením významu slov je nutné zacházet obezřetně: Boha, který je „Jsoucí“, pojmenováváme slovem z lidského světa pro vztahy jen mezi lidmi „otcem“. Když si uvědomíme, že „dětskost“ – „být dítětem“ není pouhý stav v první fázi našeho lidského života, ale že je to základní stav, ke kterému se připojuje bytí, díky němuž můžeme svoji existenci spojit

¹⁷ Tamtéž, 80: „... že víme, co je dítě na začátku, vlastně teprve tehdy, když víme, co je dítě na konci, totiž ono dítě, které se přjetím Božího království prostřednictvím obrácení, Bohem darovaného, stalo Božím dítětem; tedy teprve z dítěte budoucnosti poznáváme dítě začátku.“

¹⁸ Termínem „Gotteskindschaft“ není myšleno Boží dětství jako dětství Kristovo, ale být dítětem Božím, přesněji „dětskost Boží“.

¹⁹ „Být dítětem Božím jako naplnění dětství.“ Tamtéž, 80.

bezprostředně s Bohem, pak rozumí každý, že dětskost – být dítětem znamená důvěru, otevřenost, očekávání, připravenost a vnitřní souhlas s tím, co přijde nečekaného. Dětskost – být dítětem je svoboda vůči plánovanému, přijetí naděje, která ještě není pokažená, je to přináležitost ke spáse. Takováto dětskost patří ke zralému lidství, pro které je biologické dětství začátkem či předehrou. Dětskost obsahuje odkázanost na Boha, v tomto vztahu se zdokonaluje a naplňuje – je Boží dětskostí, to tedy znamená být Božím dítětem.

Rahner přichází ke konstatování, že dětskost – být dítětem – znamená otevřenost a že lidské bytí dítětem je nekonečnou otevřeností, zralé „bytí dítětem“ dospělého je otevřeností plnou důvěry a odvahou po životních zkušenostech. Takovou otevřenost můžeme nazvat dokonalostí náboženské existence člověka. Když totiž tuto otevřenost bytí zakoušíme jako zodpovězenou nekonečným, milujícím sebesdílením Božím, když ji zakoušíme jako tímto sebesdílením stále otevřenou, pak mluvíme o tom, co teologickým jazykem nazýváme „být dítětem Božím“, co je Boží synovství v milosti.²⁰

S ohledem na nalezení víry v Boha hovoří Rahner o stavu být dítětem Božím jako o cestě k nalezení Boha: „Kdo má odvalu v sobě ochraňovat a přijímat čistou dětskost, nést ji životem, nalézá Boha.“²¹ A dodává, že kdo takto přijímá dětství v bratrech a sestřích, našel Jeho. To je Rahnerovo vysvětlení Ježíšových slov o dětech a nebeském království a o přijetí dítěte v jeho jménu jako přijetí jeho samotného (Mt 18,5).

Karl Rahner zakotvil své systematické myšlenky v biblických výpovědích a zvláštní význam uviděl ve stavu, kdy je člověk Božím dítětem. Poté vyvodil, že když v takovémto vztahu k Bohu stojíme všichni, pak má také dětství vlastní teologickou hodnotu. Jeho systematická „teologie dětství“ pak měla zřejmý vliv na náboženskopedagogické diskuse o „teologii dětí“ a přímý dopad na praxi.²² Rahner se snažil obnovit novoscholastickou teologii a zásadně proměnil, prohloubil a občerstvil onen pohled na dítě, které mělo pouze pasivní roli: poslušnost vůči rodičům, učitelům a duchovním. Přinesl proměnu chápání dědičného hříchu a svátosti křtu dětí. Učinil tak mj. také důkladným promyšlením novozákonních zpráv z obou stran

²⁰ „Milost božího synovství v Synu.“ Tamtéž, 86.

²¹ Tamtéž, 86: „Kdo má odvalu střežit v sobě čistou dětskost, přijímat ji a pronášet svým životem, ten nalézá Boha.“

²² Reinhold Boschki a Jan Woppowa označili Karla Rahnera jako toho, který teologii dětství promyslel již v 60. letech prarockým způsobem. Ve skutečnosti se ale jeho myšlenky zařadily do proudu většího hnutí a měly vliv převážně v římskokatolické náboženské pedagogice. BOSCHKI / WOPPOWA, *Theologie der Kinder – Theologie der Kindheit*, 94–100.

pohledu: jednak, co je dítě v pohledu Božím, a jednak, jak se Bůh zjevil ve zkušenosti dětství jako tajemství.

Myšlenky Karla Rahnera pomohly nastartovat novou éru,²³ protože v době po II. Vatikánském koncilu ovlivnily učitele náboženství a katechety v Evropě i v USA, kteří je přijali s nadšením. V Německu popsal Rahnerův vliv na náboženskou pedagogiku např. Georg Baudler slovy, že na vznik nového dokumentu o vyučování náboženství ve školách měly vliv Rahnerovy nové názory na vztah mezi přirozeností a milostí.²⁴ Další německý náboženský pedagog Roman Bleistein se vyjádřil k Rahnerově „nové mystagogii“ ve smyslu mystagogické katecheze z důvodu citlivosti pro tajemství, jež je dětství vlastní a již vidí Rahner pro náboženskou výchovu a rozvíjení dětské spirituality jako esenciální.²⁵ David Hay ve Spojeném království přijal Rahnerovu teologickou antropologii jako základ pro svůj výzkum v oblasti dětské spirituality²⁶ a spolu s Rahnerem motivoval rodiče, učitele a vychovatele, aby rozšířili své vnímání spirituality dítěte, rozlišovali mezi náboženským věděním a spirituální zkušeností, aby spiritualitu pomáhali rozvíjet.

Teologická antropologie dítěte

Rahnerova „teologie dětství“ je synonymem „teologické antropologii dítěte“. Pro vytvoření vyváženého obrazu o základech teologie dětství je dobré zde zmínit teologickou antropologii dítěte jako součást velkého tématu „Co je člověk?“, kterému se přibližně od 50. let 20. století věnovali

²³ Svědčí o tom konkrétními příklady HINSDALE, Infinite Openness to the Infinite. O recepci a vlivu Karla Rahnera na náboženskou pedagogiku svědčí např. disertační práce: JAMES B. DUNNING, *Human Creativity: A Symbol of Transcendence in Contemporary Psychology and the Theology of Karl Rahner: Implications for Religious Education*, vydáno r. 1973 jako disertační práce na Catholic University of America; dále ROBERT J. HURLEY, *Hermeneutics and Catechesis: Biblical Interpretation in the Come to the Father Catechetical Series*, vydáno jako disertační práce na McGill University, Montréal 1994; University Press of America, 1997.

²⁴ GEORG BAUDLER, Göttliche Gnade und menschliches Leben. Religionspädagogische Aspekte der Offenbarungs- und Gnadentheologie Karl Rahners, in: HERBERT VORGRIMMLER (ed.), *Wagnis Theologie: Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg: Herder, 1979, 38; cit. podle HINSDALE, Infinite Openness to the Infinite, [online], pozn. 114 na str. 48; srov. další text GEORGA BAUDLERA, Karl Rahners Bedeutung für die Religionspädagogik, *Religionspädagogische Beiträge* 53 (2004), 109–118.

²⁵ ROMAN BLEISTEIN, Mystagogie und Religionspädagogik, in: VORGRIMMLER (ed.), *Wagnis Theologie*, 51–60; srov. také HERBERT HASLINGER, Sich selbst entdecken – Gott erfahren, in: VORGRIMMLER (ed.), *Wagnis Theologie*, 41–62.

²⁶ Srov. DAVID HAY / REBECCA NYE, *The Spirit of the Child*, London: Harper Collins, 1998; rev. vydání Jessica Kingsley Publishers, 2006.

také protestantští teologové. Když se vážně ptali na dítě a dětství, zazněly tehdy základní otázky:

„Co znamená být dítětem jako ‚způsob být člověkem?‘ a „Má teologie co říci o dítěti jako o bytostném způsobu být člověkem?“²⁷

Východiskem se stala Ježíšova slova o dětech, na nichž lze antropologii dítěte vystavět.

Připomenuty byly Lutherovy spisy: Malý katechismus, jeho vánoční písně, jeho učení o dětské víře a jeho nasazení se pro školní docházku.

Schleiermacherův spis o vánoční oslavě je také malou teologií dítěte.²⁸

V teologii Karla Bartha najdeme množství odkazů na biblické texty o dětech a dětství; dítě používá nejednou v přirovnáních, kde hovoří o údivu, vztahu k otci, bezprostřednosti či nenucenosti, zúčastněném pozorování,²⁹ v otázce obvyklého křtu dětí jde o problém teologické antropologie dítěte.

Teologie slova podepřela úvahy o dítěti a dětství důsledně biblickými výpověďmi, ze kterých lze vyvodit několik hlavních rysů: nezkaženost, bezprostřednost, být malým, být součástí společenství, následování Ježíše; zvláštní zájem si zasluhuje „být Božím dítětem“. Pozornost teologů si získaly charakteristické vztahy v dětství: vztah k otci; vztah, v němž je dítě milováno, bratrství, být dědicem. Byly popsány charakteristické postoje v dětství: údiv, víra, poslušnost či neposlušnost – a zde když jde o ztrátu důvěry, jde u dítěte také o základní formu hříchu; naopak poslušnost souvisí s bytím ve vztahu, s podílením se. Zvláštním tématem je hra, která je komplexním jevem, charakterizovaným svobodou.³⁰

Od teologie dětství k teologii dětí a teologizování s dětmi

Vývojová psychologie a sociologie náboženství, které přinesly výsledky zkoumání religiozity, rozvoje dětské víry a porozumění jí, způsobily spolu s obecnou pedagogikou v pohledu na dítě a dětství velký obrat – respekt k dítěti, které je v procesu svého rozvoje aktivní a tvůrčí bytostí. Dítě má schopnost vyjadřovat se k různým tématům, do té doby patřícím jen do

²⁷ JÜRGEN FANGMEIER, *Theologische Anthropologie des Kindes*, 22 str. 4.

²⁸ Tamtéž, 22 str. 9.

²⁹ V *Církevní dogmatice* a v *Úvodu do evangelické teologie*.

³⁰ FANGMEIER, *Theologische Anthropologie des Kindes*, 15–22.

světa dospělých, dětské otázky³¹ jsou nejpозději od té doby brány vážně a dětský pohled na svět získává stále větší prostor.

V kurikulech etické výchovy se etablovala „filosofie dětí“³², již silně podnítil Gareth Matthews knihou *Philosophy and the Young Child*³³, začalo se praktikovat filosofování s dětmi. Byla otevřena cesta i pro „teologii dětí“ a „teologizování s dětmi“.

Poprvé popsal toto hnutí slovy „dětská teologie“ Anton Bucher v roce 1992³⁴. Zastánci takového směru spatřovali v dětské teologii didaktiku, která mění perspektivu, když vidí dítě jako náboženského objevitele, bere ho vážně jako malého teologa a podporuje v teologickém diskursu dialog na stejné úrovni očí.³⁵ Na Buchera navázal v roce 1997 Friedrich Schweitzer již „teologií dětí“ a později „teologií mládeže“. Karl Ernst Nipkow vyjádřil o rok později podobné myšlenky: „Děti pozorují, ptají se, rozvíjejí obrazové představy, přemýšlejí, smysluplně odpovídají, odpovědi zamítají a přicházejí k novým, vytvářejí náboženství podmíněné kulturou, vývojem i pohlavím s individuálními rysy, ... aktivně, kreativně a v pluralitní mnohosti.“³⁶ Proto je Nipkow přesvědčen, že i děti praktikují teologii, ovšem „svým způsobem“. Všechno, co děti v souvislosti s otázkami náboženství dělají, se nazývá „dětskou teologií“; tuto Nipkow důsledně odlišuje od „teologie dítěte“, která se má rozvíjet ve třech oblastech: exegetické, systematicko-teologické a prakticko-teologické.³⁷ Schweitzer brzy popsal obsah teologie dítěte, resp. dětí ve třech pohledech: „od nich“, „s nimi“ a „pro ně“; kde jsou zahrnuty jak vlastní produkty dětí na poli teologic-

³¹ Např. otázky k vlastní identitě: „Co jsem byl/a, než jsem se narodil/a?“, otázky ke vzniku světa: „Co bylo před začátkem?“ nebo dotýkající se teorie poznání „Jak se velké hory vejdou do mého oka?“, „Jsou slova už v hlavě miminek, nebo se tam dostanou později?“.

³² Filosofie pro děti, filosofie dětí, v USA od 70. let 20. století zastoupena zejména Matthewm Lipmanem a Garethem B. Mathewsem, v Evropě v německy mluvícím prostoru ji od 80. let provozovali mj. Ekkehard Martens (D), Eva Zoller Morf (CH) a Hans Ludwig Freese (D).

³³ GARETH MATTHEWS, *Philosophy and the Young Child*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.

³⁴ ANTON BUCHER, *Kinder als Theologen?*, *Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde* 1 (1992), 23–33.

³⁵ *Aufwachsen in schwieriger Zeit. Kinder in Gemeinde und Gesellschaft*, synoda Evangelické církve v Německu v Halle roku 1994, Gütersloh: Kirchenamt der EKD, 1995, 70.

³⁶ KARL ERNST NIPKOW, *Bildung in einer pluralen Welt*, Bd. 2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998, 221n.

³⁷ KARL ERNST NIPKOW, *Theologie des Kindes und Kindertheologie – Zusammenhänge und Elementarisierung*, in: K. E. NIPKOW (Hg.), *Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert*, Bd. 3 *Gott in Bedrängnis? Zur Zukunftsfähigkeit von Religionsunterricht, Schule und Kirche*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010, 145.

kých úvah, tak přítomnost dospělého pro zajištění věcné správnosti a pro zajištění vhodných podmínek a otevřenosti dětem.³⁸

Zájem o to, v co děti věří a jak svou víru vyjadřují, podnítil rychlý rozvoj teologie dětí:

- kvalitativní výzkum dotazníky mezi dětmi v polovině 90. let provedli Ursula Arnold, Helmut Hanisch a Gottfried Orth;³⁹
- výzkum ke christologii u dětí a mladistvých uskutečnili Gerhard Büttner a Jörg Thierfelder, Helmut Hanisch a Siegfried Hoppe-Graf;⁴⁰
- interpretace kreseb, které bylo věnováno množství studií, v nichž byly děti a mládež žádáni vyhotovit obrázky k náboženským tématům; tzv. „stará metoda“ interpretace byla vylepšena pro potřeby náboženskopedagogického empirického zkoumání. Např. Martin Schreiner zkoumal kresby dětí z městských mateřských škol bez náboženského vzdělání s překvapivým výsledkem, že i tyto děti mají svoji představu o Bohu a jsou schopné o ní mluvit; podobně zkoumal představy předškolních dětí Ulrich Schwab⁴¹ v návaznosti na Johna M. Hulla⁴²;
- dětské otázky se staly předmětem zájmu a zkoumání, jak ukázal např. Oberthür,⁴³ protože se dotýkají oblasti osobní identity, nepředstavitelného, tajemného, nekonečného (jak vznikl vesmír, jak začal svět a kdy

³⁸ FRIEDRICH SCHWEITZER, Was ist und wozu Kindertheologie?, in: ANTON BUCHER (Hg.), „Im Himmelreich ist kein sauer“. Kinder als Exegeten, Jahrbuch für Kindertheologie 2 (2003), 11nn, cit. podle NIPKOW, Theologie des Kindes und Kindertheologie, 146–147: „Theologie der Kinder, mit Kindern und für Kinder.“

³⁹ URSULA ARNOLD, Was Kinder glauben. 24 Gespräche über Gott und die Welt, Stuttgart 1997, in: MICHAEL FRICKE, Von Gott Reden im Religionsunterricht, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 24.

⁴⁰ Publikováno v *Jahrbuch der Religionspädagogik* 15 (1999). Další výsledky christologických zkoumání uveřejnili Friedhelm Kraft a Hanna Roose pod názvem *Von Jesus Christus reden im Religionsunterricht. Christologie als Abenteuer entdecken*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.

⁴¹ MARTIN SCHREINER, Gottesbilder im Vorschulalter. Eine empirische Studie mit enzyklopädischen Aspekten für den Elementarbereich, in: WERNER RITTER / MARTIN ROTHGANGEL (Hrsg.), *Religionspädagogik und Theologie: enzyklopädische Aspekte. Festschrift zum 65. Geburtstag für Professor Wilhelm Sturm*, Stuttgart: Verlag V. Kohlhammer, 1998, 264–279; ULRICH SCHWAB, Gott ist eine Schwalbe, Mama ein Hund, und ich bin der Schmetterling – Die Religiosität von Kindern im sozialen Kontext der Familie verstehen, in: DIETLIND FISCHER / ALBRECHT SCHÖLL (Hrsg.), *Religiöse Vorstellungen bilden. Erkundungen zur Religion von Kindern über Bilder*, Münster: Comenius-Institut, 2000, 79–95.

⁴² JOHN M. HULL, *God-Talk with Young Children: Notes for Parents & Teachers*, Philadelphia: Trinity Press International, 1991.

⁴³ REINER OBERTHÜR, *Die Seele ist eine Sonne. Was Kinder über Gott und die Welt wissen*, München: Kösel-Verlag, 2000, 2006⁴.

bude jeho konec), dotýkají se smyslu bytí, podstaty času, utrpení, smrti, samotného Boha.

Byly založeny platformy pro výzkum, rozvoj a diskusi. Od roku 2002 vychází ročenka pro teologii dětí *Jahrbuch für Kindertheologie*⁴⁴, také časopis *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*⁴⁵, kde výrazněji zasáhl do obsahu pojmu teologie dětí a mládeže Friedrich Schweitzer, když ji popsal jako teologii „od dětí a mládeže“, teologii „s dětmi a mládeží“ a teologii „pro děti a mládež“.⁴⁶

Karl Ernst Nipkow připomíná nutnou znalost základů teologie dítěte v Novém zákoně, kde nejdůležitějším jevem v tomto ohledu byl příchod Božího Syna jako dítěte do lidského světa: Bůh jako dítě; pro lidi je pak zásadní stát se dětmi Božími křtem; velkou pozornost zasluhuje tzv. dětské evangelium s Ježíšovými přirovnáními, objetím a žehnáním dětí, poukazování na nutnost být jako ony pro vstup do nebeského, resp. Božího království. Všechny způsoby teologie dětí a mládeže musí odkazovat na tyto základní novozákonní vůdčí myšlenky jako na své systematické založení.⁴⁷ Teologická antropologie se věnuje dítěti jako způsobu lidského bytí, vychází z Ježíšových slov o dětech, věnuje se také vztahu otec-dítě/syn, tématům, jež procházejí napříč Novým zákonem.⁴⁸

Novozákonní pohled je základní a nosný i pro podmínku bytí ve společenství: vlastní dětský rozvoj religiozity se může dít jen ve vztahu k ostatním lidem, kteří s nimi hovoří o zkušenostech s Bohem v Bibli, o církvích a jejich tradicích. Dětská otevřenost pro Boha a zjevení Boží jsou na sebe vzájemně odkázané. Děti jsou svědci o Boží blízkosti, jejich otázky a představy o Bohu přinášejí podněty k obnovení v náboženské pedagogice. Podmínkou je uznání, že děti jsou pro teologii kompetentní.⁴⁹

Kritikové teologie dětí zpočátku poukazovali na to, že odporuje tradičnímu evangelickému porozumění teologie jako vědeckému studiu pro služebníky církve,⁵⁰ varovali před návratem k naivitě, anebo položili

⁴⁴ (JaBuKi) ANTON A. BUCHER / GERHARD BÜTTNER / PETRA FREUDENBERGER-LÖTZ / MARTIN SCHREINER (Hrsg.), *Jahrbuch für Kindertheologie*, Stuttgart: Calwer.

⁴⁵ *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, zal. 1949, věnoval v 57. ročníku (2005) sešit 1 tématu Perspektivy náboženské pedagogiky.

⁴⁶ FRIEDRICH SCHWEITZER, Auch Jugendliche als Theologen?, *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 57/3 (2005), 47.

⁴⁷ NIPKOW, *Theologie des Kindes und Kindertheologie*, 147–148.

⁴⁸ FANGMEIER, *Theologische Anthropologie des Kindes*, 5–8.

⁴⁹ Hovoří se pak vedle „náboženské kompetence“ také o „teologické kompetenci“.

⁵⁰ Tradiční pohled od doby Schleiermachers.

zásadní otázku, jestli může teologie dětí „stačit konstitutivně normativnímu nároku křesťanské teologie“.⁵¹

Teologie dětí se zformovala a definovala následovně:

- je teologií zjevení a teologií odpovědi;
- je laickou teologií;
- je existenciální a osobní teologií;
- je konkrétní, kontextuální a kreativní teologií;
- je ovšem také kritickou teologií dialogu a současně je pevně vázána na jazyk.⁵²

Tento obsah platí také pro teologii mládeže, která se zformovala do roku 2010 a pro niž vychází od roku 2013 ročenka *Jahrbuch für Jugendtheologie*.⁵³ Další krok v praxi i pojmosloví teologie dětí a mládeže byl učiněn v tzv. „teologizování“,⁵⁴ které dává dětem a mládeži prostor s podněty, aby mohli utvářet a vyslovovat své vlastní teologické reflexe a exegetické úvahy a vstupovat do rozhovoru s jinými vyjádřeními a představami.⁵⁵ Michael Fricke ve své knize *Von Gott Reden im Religionsunterricht* (2007) přinesl konkrétní metodiku, jak s dětmi a mládeží „teologizovat“, jak s nimi vést diskusi o Bohu.⁵⁶ Teologizování má vždy ústní formu, mezi slovní výměnou a zkušenostními názory má být rovnováha, stejně tak mezi argumentací a kontemplací; své místo mají aktivity zaměřující nejen hlavu, ale i srdce, ruce a nohy. Metodika je převzata z filosofování s dětmi a jejím

⁵¹ REINER ANSELM, Verändert die Kindertheologie die Theologie?, in: *Jahrbuch für Kindertheologie*, Bd. V (2006), str. 13–25. Cituje ANGELA KUNZE-BEIKÜFNER, Kindertheologie, in: HARRY NOORMAN / ULRICH BECKER / BERND TROCHOLEPCZY (Hrsg.), *Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2007³, 200.

⁵² MIRJAM ZIMMERMANN, Kindertheologie, slovníkové heslo na www.bibelwissenschaft.de, [leden 2015]; MIRJAM ZIMMERMANN, *Kindertheologie als theologische Kompetenz von Kindern. Grundlagen, Methodik und Ziel Kindertheologischen Forschung am Beispiel der Deutung des Todes Jesu*, Neunkirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010.

⁵³ SřOV. THOMAS SCHLAG / FRIEDRICH SCHWEITZER, *Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive*, Neunkirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011; DIETERICH VEIT-JAKOBUS, *Theologisieren mit Jugendlichen. Ein Programm für Schule und Kirche*, Stuttgart: Calwer, 2012; PETRA FREUDENBERGER-LÖTZ, *Theologische Gespräche mit Jugendlichen. Erfahrungen – Beispiele – Anleitungen. Ein Werkstatt für die Sekundarstufe*, Stuttgart: Calwer, 2012; *Jahrbuch für Jugendtheologie* (JaBuJu) vydává také Stuttgart: Calwer.

⁵⁴ „Theologisieren“.

⁵⁵ KUNZE-BEIKÜFNER, *Kindertheologie*, 199.

⁵⁶ FRICKE, *Von Gott Reden im Religionsunterricht*, praktickému uvedení do „teologizování“ je věnován celý třetí díl knihy.

jádrem je dialog nebo sokratický rozhovor, zařazení příběhů k přemýšlení nebo příběhů s dilematy, ale i s myšlenkovými experimenty.⁵⁷

Závěr

Karl Rahner svými myšlenkami zásadně ovlivnil další vývoj katecheze a náboženské pedagogiky, svou formulací teologie dětství významně přispěl k rozvíjení respektujícího přístupu katechetů a pedagogů k dětem a mládeži, k rozšiřování prostoru ke svobodné myšlenkové aktivitě dětí a mládeže, k přiznání kompetence dětem a mládeži samostatně se vyjadřovat ve věcech víry a religiozity, vyslovovat se k teologickým otázkám. Ve svém pojetí dětství ponechává místo pro tajemství. Náboženští pedagogové a katecheté v době od 70. let 20. století mohli v Rahnerových myšlenkách o teologii dětství nalézt oporu pro hlubší a svobodnější rozvoj své práce, jenž se vyvinul k teologii dětí a mládeže a do jisté míry se završil v teologizování s dětmi a mládeží v počátku 21. století.

⁵⁷ Výběr z literatury: EKKEHARD MARTENS / HELMUT SCHREIER (Hg.), *Philosophieren mit Schulkindern*, Heinsberg: Agentur Dieck, 1994; PHILIP CAM, *Zusammen nachdenken. Philosophische Fragestellungen für Kinder und Jugendliche*, Mühlheim: Verlag an der Ruhr, 1996; HELMUT SCHREIER (Hg.), *Nachdenken mit Kindern. Aus der Praxis der Kinderphilosophie in der Grundschule*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 1999.

Divergence české a slovenské konfesněprávní úpravy: Vývoj od roku 2007

Tereza Halasová

Divergence of religious law in the Czech Republic and Slovakia. An introduction of the issues involved. This article offers a discussion of the problems regarding disparate developments in the applications of religious law in the Czech Republic and Slovakia from 2007. It also points out differences between the legal positions of new religious movements in Czech and Slovak societies. The legal position of the new religious movements in the Czech Republic seem to be improving in relation to the status of the established church institutions. The legal position of the new religious movements in Slovakia, in relation to the accepted church institutions, is currently strongly rejected. A solution for the new religious movements in Slovakia has been found through involvement in the Civil Association. This access will be compared through one particular example of the new Christian movement operating in both of these countries.

Keywords: Religious law, the Czech Republic, Slovakia, New Religious Movements, legal positions, church institutions, Civil Association

Zatímco v České republice bylo od roku 2002 registrováno sedmnáct náboženských subjektů, na Slovensku se přijetím zpřísnující novely zákona o registraci církví a náboženských společností v roce 2007 možnost registrace jakýchkoli nových subjektů takřka znemožnila. Tento článek popisuje rozdílnost vývoje české a slovenské konfesněprávní úpravy od roku 2007, čímž chce částečně navázat na studii *Divergence v rozvoji konfesního práva v České republice a na Slovensku od roku 1993*¹. Dále se podrobně soustředí na popis vývoje na Slovensku od roku 2007 a poukazuje na přelomové rozhodnutí Ústavního soudu. Na závěr krátce ilustruje prohlubující se rozdílnost aplikace konfesního práva v České a Slovenské republice na konkrétním příkladu.

¹ STANISLAV PŘIBYL, *Konfesněprávní studie*, Brno: L. Marek, 2007, 189–220.

1. Vývoj od roku 2007 v České republice na Slovensku

V České republice upravuje postavení církví a náboženských společností zákon 3/2002 Sb., který nabyl účinnosti dne 7. ledna roku 2003. Ten nahradil dvě dřívější právní normy, a to zákon č. 308/1991 Sb., o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností (přijatý Federálním shromážděním) a zákon České národní rady č. 161/1992 Sb., o registraci církví a náboženských společností.² Pro registraci nového subjektu tento zákon požadoval počet deset tisíc osob hlásících se k dané církvi či náboženské společnosti s výjimkou církví, které jsou členy Světové rady církví.³ Pro takové církve mělo stačit k registraci pouhých pět set zletilých osob. Zákon č. 3/2002 Sb. přinesl snížení počtu osob, které se mají k církvi nebo náboženské společnosti hlásit na tři sta⁴, čímž potenciálně zlepšil postavení nových náboženských hnutí. Snadná registrace měla vést náboženské skupiny k tomu, aby se registrovaly v souladu se zákonem jako církve a náboženské společnosti a nikoliv protiprávně jako občanská sdružení. Zákon č. 83/1990 Sb. o sdružování občanů⁵ v § 1 odst. 3, písmeno c.) totiž výslovně uváděl, že se nevztahuje na sdružování občanů v církvích a náboženských společnostech.⁶ Podle zákona č. 3/2002 Sb.⁷ bylo v České republice registrováno již sedmnáct náboženských subjektů.

Náboženská svoboda na Slovensku je zaručena článkem 24 Ústavy Slovenské republiky, Ústavním zákonem č. 23/1991 Zb., kterým se uvozuje Listina základních práv a svobod, a dalšími právními předpisy. Zákon č. 308/1991 Zb. a č. 201/2007 Zb., (před diskutovanou novelou se jednalo o zákon č. 192/1992 Zb.) dále upravuje podmínky registrace nových náboženských společenství.

Registrace ovšem obnáší nejen získání právní subjektivity, ale i významnou finanční podporu od státu i další práva a benefity. Registrované církve mají nárok na tuto podporu na základě *Smlouvy mezi Slovenskou republikou a registrovanými církvemi a náboženskými společenstvími*, která byla

² *Nový český konfesní zákon a právní postavení nových náboženských hnutí v České republice*, dostupné na: <http://www.htf.cuni.cz/HTF-80-version1-Zakon.pdf> [cit. 23. 1. 2014].

³ Více in: PŘIBYL, *Konfesionálněprávní studie*, 190.

⁴ Srov. JAKUB KŘÍŽ, *Zákon o církvích a náboženských společnostech, komentář*, Praha: C. H. Beck, 2011, § 10 odst. 2 písm. c) zákona č. 3/2002 Sb., 149.

⁵ S účinností od 1. 1. 2014 došlo ke zrušení zákona o sdružování občanů (83/1990 Sb.) a k přesunu právní úpravy občanských sdružení (resp. spolků) do nového občanského zákoníku (89/2012 Sb.).

⁶ Podle *Nový český konfesní zákon*.

⁷ Více k tématu registrace církve a náboženské společnosti a přiznání zvláštních práv srov. KŘÍŽ, *Zákon o církvích a náboženských společnostech, komentář*, 147–214.

uveřejněna dne 18. května 2002 pod č. 250/2002 Z.z.⁸ Je třeba uznat, že benefity spojené s registrací jsou v porovnání s ostatními státy EU mnohem vyšší.⁹ Registrace však zároveň s sebou pro nově zaregistrovanou církev nebo náboženskou společnost (dále jen CNS) přináší změnu jejího společenského postavení, a tím i jistou úctu a vážnost v očích veřejnosti¹⁰, o kterou projevují zájem i ta společenství, která například z důvodu vlastního náboženského přesvědčení nemají o státní dotace zájem.

Slovenský zákon o registraci však klade velmi přísné podmínky. Do novely zákona v roce 2007 se registrace CNS řídila zákonem č. 192/1992 Zb. o registraci církví a náboženských společností, kde se v § 2 uvádí: „Církev nebo náboženská společnost mohou podat návrh na registraci, pokud prokáží, že se k nim hlásí nejméně dvacet tisíc zletilých osob, které mají trvalý pobyt na území Slovenské republiky.“¹¹ Tento zákon byl kvůli vysokému cenzu kritizován ještě ve znění před zpříšňující novelou v roce 2007.

Novela v § 12 písm. d) nově zavádí, že návrh na registraci musí obsahovat: „čestné prohlášení nejméně 20 000 zletilých členů, kteří mají trvalý pobyt na území Slovenské republiky a jsou občany Slovenské republiky, o tom, že se hlásí k církvi nebo náboženské společnosti, podporují návrh na její registraci, jsou jejími členy, znají základní články víry a jejího učení a jsou si vědomi práv a povinností, které jim vyplývají z členství v církvi nebo náboženské společnosti, s uvedením jejich jmen, příjmení, trvalého pobytu a rodných čísel.“¹²

Kvalitativní posun charakteru podpisů – z 20 000 lidí sympatizujících s CNS na 20 000 členů CNS – prakticky znemožnil registraci nových náboženských subjektů a stává se tak prakticky nepoužitelný. Zákon přitom

⁸ Více in: PŘIBYL, *Konfesněprávní studie*, 211–218.

⁹ Srov. LUBOMÍR MARTIN ONDRÁŠEK, *Stav náboženské slobody v Slovenskej republike, in: Ročenka Ústavu pre vzťahy štátu a cirkvi 2008*, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2009, 153–156.

¹⁰ K tomu: <http://www.civil.gov.sk/archiv/casopis/2002/1312zc.htm> [cit. 27. 8. 2010]. „Stát uznává jen církve a náboženské společnosti, které jsou registrované. Registrace má významný dopad na státní uznání určité instituce, které v podmínkách našeho systému znamená, že podstatou činnosti církve jako subjektu práva je, na rozdíl od jiných subjektů, jejichž činnost je převážně zaměřena na majetkovou podstatu, duchovní působení, šíření náboženských a mravních idejí ve společnosti.“ Překlad aut. Stránky přepracovány na začátku roku 2015 a zdroj odstraněn.

¹¹ Zákon 192/1992 Zb., dostupné na: <http://spcp.prf.cuni.cz/dokument/192-92.htm>, [cit. 23. 10. 2014], překlad aut.

¹² Zákon č. 201/2007, z 29. března 2007, kterým se mění a doplňuje zákon č. 308/1991 Zb. o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností v znění zákona č. 394/2000 Z.z.

neřeší, v jaké právní podobě mají existovat CNS než stanoveného počtu členů dosáhnou a nereflkuje ani to, že mnohé již zaregistrované CNS by samy tyto podmínky nesplňovaly.

Důvod zpřísnění zákona byl dán jednak zkušeností s recesistickým pokusem o registraci „Ateistické církve nevěřících“ (ACN) ze dne 26. 9. 2006, a dále využitím jeho volnějšího výkladu v případě registrace Církve Ježíše Krista svatých posledních dní (dále jen CJKSPD) dne 18. 10. 2006 a následnou registrací Bahájského společenství v Slovenské republice dne 14. 4. 2007.

Registrace Církve Ježíše Krista svatých posledních dní¹³ znamenala opravdu klíčový okamžik. Do roku 2006 byla slovenská veřejnost i menší CNS přesvědčeny, že k zaregistrování CNS je zapotřebí 20 000 členů, a proto se menší CNS zřejmě o registraci ani nepokoušely.¹⁴ Do té doby byla zaregistrována pouze dvě společenství: Náboženská společnost Svědkové Jehovovi v Slovenské republice¹⁵ získala registraci dne 24. března 1993. Dále byla, jako šestnáctá v pořadí, zaregistrována 1. září 2001 „Novoapostolská církev v Slovenské republice“, a to na základě recepce ze dne 6. června 1989.¹⁶ Od roku 2001 až do roku 2006 se žádná další registrace CNS neuskutečnila.

A tak došlo k opravdu paradoxní situaci. Společenství, které má asi 150 věřících, bylo na základě zákona č. 308/1991 Zb. zaregistrováno, protože získalo podpisy více než 20 000 lidí, kteří s registrací Církve Ježíše Krista svatých posledních dní (CJKSPD) vyjádřili souhlas tím, že pouze podepsali jejich podpisový arch.

Tato interpretace zákona č. 308/1991 Zb., o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností svědčí o závažném „obcházení zákona, jež nemístně uplatňuje rozšiřující výklad pojmu ‚hlásící se‘

¹³ Rozhodnutí ze dne 18. 10. 2006, č. MK 4612/2006-320/18095.

¹⁴ Více in: ONDRÁŠEK, Stav náboženskej slobody v Slovenskej republike, 159.

¹⁵ Co se týče sporné nauky ohledně transfúze krve, <http://www.civil.gov.sk/archiv/casopis/2002/1312zc.htm> [cit. 27. 8. 2010]. Církevní odbor Ministerstva kultury SR v řízení o registraci této církve pečlivě zvážil a vyhodnotil všechny zákonem stanovené požadavky. V čl. 1 odst. 1 Ústavy SR je vyjádřen pluralismus v duchovní oblasti. Slovenská republika se neváže na žádnou ideologii ani náboženství, což prakticky znamená, že podmínky registrace jsou stejné pro všechny církve a náboženské společnosti. V případě výše uvedené náboženské společnosti registrující orgán mimo jiné vzal na vědomí i tu skutečnost, že tato náboženská společnost legálně působila ve vyspělých zemích světa. Nakonec i Ministerstvo zdravotnictví SR vyjádřilo souhlas s registrací pod podmínkou, že příslušníci Náboženské společnosti Svědkové Jehovovi v SR budou dodržovat obecně závazné právní předpisy upravující potřebnou zdravotní péči.

¹⁶ Více in: PŘIBYL, *Konfesionálněprávní studie*, 195.

vůči osobám, které podepisují archy církve žádající o registraci¹⁷. K celé problematice je ovšem nutno podotknout, že podle vyjádření ředitele církevního odboru při Ministerstvu kultury SR JUDr. Jána Jurana již byla v interním listě ministerstva z roku 2001 uvedena informace, že se v případě žádaných 20 000 podpisů nejedná o požadavek řádného členství. Tento list¹⁸ konkrétně uvádí:

Zákony regulující registraci církví a náboženských společností přirozeně nestanovují, jaká smí a jaká nesmí být vnitřní motivace osob pro podepsání archu deklarující jejich přihlášení se k církvi nebo náboženské společnosti, proto nemusí nevyhnutelně znamenat členství v ní podle vnitřních předpisů dané církve či náboženské společnosti. Vnitřní motivací pro podpis takového archu může být i sympatie k ní anebo jiný důvod.¹⁹

Interní instrukce sice naznačuje, že v případě registrace Církve Ježíše Krista svatých posledních dní nemuselo dojít k pochybení nebo k obcházení zákona, ale zároveň klade otazník nad komunikací církevního odboru s neregistrovanými náboženskými společnostmi i nad informovaností ve slovenské společnosti vůbec. Tuto informaci by církevní odbor zřejmě asi podal každému, kdo by o to požádal, otázkou však je, zda nějaké neregistrované společenství samo od sebe pečlivě studuje zákon o registraci a táže se, zda věta: "hlásit se k náboženskému společenství" může být interpretována i šířeji, případně zda pátrá po nějaké interní instrukci, která by výklad specifikovala. Vydatná pomoc právníků v případě hledání řešení pro Církev Ježíše Krista svatých posledních dní zde jistě sehrála svou roli. Ostatní malé CNS se však do té doby registrovaly jako občanská sdružení nebo jako nadace, a to v přesvědčení, že registrace podle zákona o registraci je pro ně nedostupná.

Ve své reakci na článek PhDr. Zdeňka Vojtíška „Špatný zákon kazí dobré mravy“ v časopise *Dingir* 2006/4 však ředitel církevního odboru JUDr. Ján Juran uvádí: „V období od roku 2000 jsme na církevním odboru MK SR konzultovali problematiku registrace církví s přibližně dvanácti subjekty, včetně Církve Ježíše Krista svatých posledních dní...“²⁰. Bylo by tak potřeba zjišťovat, jaký byl osud zbývajících subjektů: o jaké subjekty se jednalo, jaké učení hlásaly, a proč se zřejmě většina z nich dále o registraci nepokoušela nebo se později pokusu o ní vzdala.

¹⁷ Tamtéž. Podobně též ZDENĚK VOJTÍŠEK, Špatný zákon kazí dobré mravy, *Dingir* 2006/4, 117.

¹⁸ Číslo MK – 529/2001 – CO z 7. 6. 2001.

¹⁹ JÁN JURAN, Čo kazí dobré vzťahy, *Dingir* 2007/1, 36, citace z MK – 529/2001 – CO z 7. 6. 2001, překlad aut.

²⁰ Tamtéž.

Na tomto místě bych se ještě chtěla vrátit k Ateistické církvi nevěřících (ACN), která předložila ministerstvu svůj návrh na registraci 26. 9. 2006, která ale, na rozdíl od jiných subjektů, neshromažďovala podpisy veřejně a s církevním odborem MK SR nekonzultovala kroky vedoucí k registraci. Právě okolnosti týkající se návrhu na registraci tohoto subjektu vedly k podání poslaneckého návrhu na novelizaci tohoto zákona.²¹

Bratislavský podnikatel a advokát Roman Bušo si sám udělil titul „Nejvyšší“ a „učení“ jím zakládané ACN mělo být „prosazování dobra a pravdy v souladu s platným právem v teritoriu jejího působení“, přičemž o tom, co je dobro a pravda by rozhodoval „Nejvyšší“.²² Návrh na registraci ACN odmítlo MK SR rozhodnutím z 18. 12. 2006.²³ Roman Bušo se však brání: „Splnili jsme vše, co platný zákon požaduje. A ten mluví konkrétně jen o základní charakteristice církve či základních člancích víry. Ostatní zkoumání je nad rámec zákona.“ ACN napadla odmítavé stanovisko žalobou na Nejvyšší soud SR, ten ji však zamítl.²⁴

Pokus o registraci Ateistické církve nevěřících přispěl k urychlenému zpřísnění zákona, jehož slabiny se citelně odhalily. Zpřísnění zákona²⁵ bylo proto vítáno, a uváží-li se značné ekonomické benefity, spojené s registrací CNS na Slovensku, je pochopitelné, že se stát potřeboval ochránit před zneužitím tohoto systému recesisty či spekulanty.²⁶

²¹ Tamtéž, uprav. aut.

²² Více in: ZDENĚK VOJTÍŠEK, Nevěřící a registrace, *Dingir* 2007/1, 5–6.

²³ „Podstata zamítnutí spočívala v tom, že tato ‚církve‘ nesplňovala charakteristické náležitosti, jak je definuje zákon. Je to podobné, jako kdyby někdo tvrdil, že akciová společnost je ve skutečnosti dobročinná nadace. Podle naší právní úpravy mají registrované církve určitá práva, která překračují rámec základních práv, například právo na dotace ze státního rozpočtu, právo vyučovat náboženství na veřejných školách, právo vstupu do veřejnoprávních médií, nemocnic a podobně. Pokud bychom ACN zaregistrovali, automaticky by získala tato práva, mohla by si jmenovat duchovní podle vlastních kritérií [...]. Samozřejmě, registrací by ACN získala i daňové výhody, kdyby určité prostory prohlásila za bohoslužebné, byly by osvobozeny od placení daně.“ In: Chcem mať cirkev!, *Život* 19 (8. 5. 2008), dostupné na: <http://zivot.lesk.cas.sk/clanok/2282/chcem-mat-cirkev.html>, [cit. 23. 10. 2014], překlad aut.

²⁴ Více in: VOJTÍŠEK, Nevěřící a registrace, 5–6.

²⁵ JÁN PODMANICKÝ, poslanec (Smer-SD) a teolog, jeden z předkladatelů zpřísnujícího návrhu zákona o registraci církví, k tomu uvádí: „Tento zákon jsme zpřísnili v období, kdy o registraci požádalo několik skupin, které měly recesistický nádech, například Ateistická církev nevěřících. Chtěly jen využít volný registrační systém, který do té doby fungoval, a tímto způsobem získat finanční prostředky ze státního rozpočtu. Přitom tyto peníze byly a jsou určeny církvím, které opravdu dlouhodobě působí a které se tomu věnují poctivě. Dosavadní zákon umožňoval, bohužel, získat výhody i skupinám, které vysloveně podvodným způsobem chtěly získat finance. Proto se zpřísnily a upřesnily podmínky registrace církví.“ In: Chcem mať cirkev!, překlad aut.

²⁶ Srov. ZDENĚK VOJTÍŠEK, Novela církevního zákona na Slovensku, *Dingir* 2007/2, 65.

Ve prospěch restriktivní podoby zákona tak hovoří benefity spojené s registrací, jež jsou v porovnání s ostatními státy EU mnohem vyšší. Pokud je již církev zaregistrovaná, stát nemá výraznější možnost kontroly nad výkonem jejích práv, nad jejím hospodařením se státem svěřenými financemi, nad vzděláváním a kompetencemi duchovních a nad dalšími aspekty její činnosti. V neprospěch restriktivního zákona však hovoří svízelná situace těch CNS, které nemohou nabýt právní subjektivitu jinak, než porušováním zákona.

Ustanovení § 1 odst. 3 písm. c) zákona č. 83/1990 Zb. o občanských sdruženích uvádí: „Tento zákon se nevztahuje na sdružování občanů v církvích a náboženských společnostech“, a dále v § 12 odst. 3 stanoví: „Pokud ministerstvo zjistí, že sdružení vyvíjí činnost, která je vyhrazena politickým stranám a politickým hnutím nebo organizacím sdružující občany, výdělečné činnosti nebo provozování náboženství nebo víry v církvích a náboženských společnostech, bez prodlení jej na to upozorní a vyzve jej, aby od takové činnosti upustilo. Pokud sdružení v této činnosti pokračuje, ministerstvo ho rozpustí...“²⁷ Skutečná praxe ovšem neodpovídá zákonu.²⁸ Ostatní malé CNS se tedy registrovaly a registrují jako občanská sdružení nebo jako nadace, a ačkoli zákon o sdružování občanů tento postup nedovoluje, ministerstvo vnitřně tento postup toleruje.²⁹ Chtěla bych zde ale také poukázat na to, že ani Církev Ježíše Krista svatých posledních dní ani Bahajské společenství se tohoto „všeobecně známého a respektovaného právního švindlu“ z důvodu svého vyznání nedopustily a před registrací podle zákona č. 308/1991 Zb. o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností působily bez právní subjektivity.³⁰

²⁷ Překlad aut.

²⁸ Např. poslanec Ján Podmanický uvádí: „Podle mě není v rozporu se zákonem, pokud občanská sdružení vyvíjejí náboženskou činnost. Mohou existovat jako právní subjekty, jen by neměla být dotována státem.“ Viz *Chcem mať cirkev!* Podobný názor má i politik František Mikloško, který stál při tvorbě registračních zákonů, a v rozhovoru s Lubomírem Martinem Ondrášekem uvedl: „... neregistrované CNS mohou na Slovensku získat právní subjektivitu a svobodně působit jako občanská sdružení.“ Srov. ONDRÁŠEK, Stav náboženské slobody v Slovenskej republike, 156, překlad aut.

²⁹ Srov. LUCIA GREŠKOVÁ, Náboženstvo a sloboda, *Dingir* 2010/2, 78–79.

³⁰ K tomu podrobně ONDRÁŠEK, Stav náboženské slobody v Slovenskej republike, 164, překlad aut.: „Jedním z nejzávažnějších problémů v zákonech upravujících vztah mezi státem a CNS je, že ty CNS, které v současnosti působí jako neregistrované, (např.: OZ Slovo Života International, Společenství křesťanů Radostné srdce, Jednota bratrská na Slovensku, Církev víry – Křesťanské společenství Humenné, Křesťanské společenství Vinice, Křesťanské misijní centrum Oáza, Církev Manna atd. – pozn. aut.) nemají reálnou možnost získat právní subjektivitu, aniž by musely obcházet zákon tím, že se registrují jako

Nález Ústavního soudu Slovenské republiky sp. zn. Pl. ÚS 10/08

Na novelu zákona č. 192/1992 Zb., O registraci církví a náboženských společností reagoval generální prokurátor SR Dobroslav Trnka svým návrhem na zahájení řízení podle čl. 125 odst. 1 písm. a) a čl. 130 odst. 1 písm. e) Ústavy Slovenské republiky a §18 odst. 1 písm. e) v spojení s §37 odst. 1 zákona Národní rady Slovenské republiky č. 38/1993 Z. z. o organizaci Ústavního soudu Slovenské republiky, v souladu §3, §4 odst. 4, §11 a §12 písm. d) zákona č. 308/1991 Zb., o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností ve znění pozdějších předpisů s čl. 1 odst. 1, čl. 12 odst. 1 a 2, čl. 19 odst. 2 a 3, čl. 24 a čl. 29 odst. 1 a 3 Ústavy Slovenské republiky, s čl. 8, čl. 9, čl. 11 a čl. 14 Úmluvy o ochraně lidských práv a základních svobod, s čl. 3 a čl. 4 Úmluvy o právním postavení utečenců a s čl. 14 Úmluvy o právech dítěte ze dne 5. února 2008.

Svůj návrh odůvodnil takto:³¹

Stanovením vysokého početného cenzu, který je i na evropské poměry příliš vysoký a v podmínkách Slovenské republiky těžko dosažitelný, brání platná právní úprava vzniku právní subjektivity málo početných církví a náboženských společností. Stát tak evidentně neplní svou povinnost vytvořit právní podmínky pro uplatnění práva na svobodu projevu náboženského vyznání a víry podle vlastní volby jednotlivce a tímto omezením bezprostředně zasahuje do svobody náboženského vyznání. Citované ustanovení zákona č. 308/1991 Zb. nejsou proto v souladu s článkem. 24 odst. 2 a 3 Ústavy a s čl. 9 odst. 1 Úmluvy. Je potřeba uvést, že pro stanovení zákonné podmínky prokázání nejméně 20 000 zletilých členů, občanů Slovenské republiky majících trvalý pobyt na území Slovenské republiky a hlásících se k církvi nebo náboženské společnosti, neexistuje žádný rozumný důvod, který by korespondoval s potřebou řešit soužití náboženských komunit ve společnosti a současně měl oporu v omezeních uvedených v ustanovení čl. 9 odst. 2 Úmluvy a čl. 24 odst. 4 Ústavy.

občanské sdružení (OZ) nebo nadace. Přestože Ministerstvo vnitra Slovenské republiky toleruje tento ‚právní švindl‘ – jak to označil jeden z veřejných činitelů, který se zároveň domnívá, že ‚právní purismus‘ není v tomto ‚přechodném období‘ nezbytný – z vícero hledisek není možno považovat tento stav za vyhovující. Nejenže by se v právním státě nemělo k dodržování zákonů a penalizování jejich porušovatelů přistupovat selektivně, ale takový stav staví samotné CNS, navenek vystupující jako OZ a nadace, do překerní situace, v níž jim neustále hrozí, že mohou být nařízením příslušného ministerstva kdykoliv zrušena. Tuto obavu mi v rozhovorech otevřeně vyjádřili i někteří představitelé takto registrovaných CNS. V neposlední řadě nelze zapomenout ani na ty CNS, pro které by nebyla taková registrace v souladu s jejich náboženskými zásadami. V této situaci se nacházely například společenství Bahá'í v SR a Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů před získáním registrace na MK SR a byli vystaveni obtížím spojeným s prováděním svého poslání bez právního statusu.“

³¹ Kompletní text je možné získat na <https://www.ustavnysud.sk/zbierka-nalezov-a-uzneseni#> [cit. 5. 3. 2017], překlad aut.

Stát tak v rozporu s principy proporcionality a legitimacy očividně zasahuje do práva na svobodu náboženského vyznání a přesvědčení podle vlastní volby jednotlivce. [...] Stát je povinen vytvářet rovné podmínky pro fungování všech náboženských komunit při zachování svého neutrálního postoje. [...] Stanovením početního cenzu pro registraci církví a náboženských společností stát diskriminuje osoby hlásící se k minoritnímu náboženskému vyznání nebo víře z důvodu, že ty jsou ve srovnání s jinými, pro nízkou početnost členy komunity, ke které se hlásí, omezovány v samotné podstatě práva na svobodu náboženského vyznání, a to v jeho projevu. Proto právní úprava vytvářející podmínky pro diskriminaci zakládá porušení čl. 12 Ústavy ve spojení s čl. 24 Ústavy a čl. 14 Úmluvy ve spojení s jeho čl. 9. [...]

Zákon č. 308/1991 Zb. ani na jednom místě neuvádí důvody, pro které by vznik právnícké osoby (§ 4 odst. 3) církve nebo náboženské společnosti měl být podmíněn tak vysokým počtem (20 000) zletilých osob hlásícím se k náboženské víře. V podmínkách Slovenské republiky si ochrana demokratické společnosti nevyžaduje ochranu před důsledky existence a působením malých náboženství. [...] Pokud k projevům náboženského vyznání patří právo projevovat ho veřejně, společně s jinými, a pro tento účel i právo vytvářet náboženské organizace, pak právní norma, jejímž obsahem je odlišný postoj státu k náboženským komunitám, je z pohledu dodržování lidských práv a základních svobod nepřijatelná. [...]

Ústavní soud Slovenské republiky rozhodl na veřejném zasedání 3. února 2010, že návrhu generálního prokurátora Slovenské republiky na zahájení řízení se nevyhovuje.

Svoje rozhodnutí odůvodnil Ústavní soud takto:

[...] zákonem stanovené podmínky registrace církve nebo náboženské společnosti (včetně stanovení početního limitu) neomezují (neovlivňují) výkon základního práva svobodně projevovat náboženství nebo víru v rozsahu garantovaném Ústavou Slovenské republiky, protože registrace církve nebo náboženské společnosti není nevyhnutelnou podmínkou (*conditio sine qua non*) výkonu svobody nebo práv garantovaných čl. 24 ústavy a čl. 9 dodatku Listiny základních práv a svobod. Skutečnost, že určitá církev nebo náboženská společnost není registrovaná, neznamená ani neimplikuje skutečnost, že příslušníci těchto uskupení jsou omezovali v samotné podstatě práva na svobodu svého vyznání, a proto nemůže být v rozporu s čl. 12 odst. 1 a 2 ústavy a čl. 14 Listiny.³²

Ústavní soud v souladu s ustanovením § 37 odst. 2 zákona o ústavním soudu požádal o vyjádření vedlejšího účastníka – vládu Slovenské republiky. Vláda ve svém vyjádření ze dne 16. května 2008 navrhla, aby se návrhu Dobroslava Trnky nevyhovělo a uvedla:

³² Srov. tamtéž.

[...]téměř se všemi argumenty uváděnými v návrhu je možné se ztotožnit a akceptovat je. Takové ztotožnění by pak mohlo vést i k akceptaci protiústavnosti napadených ustanovení. Předpokladem však je, že skutkový stav vycházející z dotčených ustanovení je stejný, jak ho předpokládá navrhovatel.[...] Prvním je, že právo svobodně určovat své náboženské učení a obřady, poskytovat duchovní a hmotné služby, vyučovat náboženství atd. může jen subjekt, který má status právnické osoby.³³

Ústavní soud se ztotožnil s názorem vlády, že:

[...]tento předpoklad je sám o sobě protiústavní, protože upírá fyzickým osobám taková práva, jako je poskytování duchovních a hmotných služeb, vyučování náboženství apod. V případě, že by nějaký zákon takový zákaz *expressis verbis* ustanovoval, byl by bezpochyby protiústavní, pokud by se zákaz výkonu tohoto práva neopíral o legitimní cíl, akceptovatelný v demokratické společnosti [...].

Výslovně uvádí, že navrhovatel preferuje pohled, který „popírá základní princip právního státu a to, že občané mohou všechno, co jim zákon výslovně nezakazuje.“ Mohou tedy, ať už v pozici právnické osoby nebo ve volném sdružení fyzických osob bez právní subjektivity „plně využívat náboženskou svobodu, včetně vytváření různých náboženských komunit, přičemž nejsou nijak nuceni, aby tyto náboženské komunity organizačně tvořily podobu právnické osoby.“³⁴

Ústavní soud navíc předkládá podobný případ, týkající se téhož zákona č. 308/1991 Zb., který řešil i Ústavní soud v České republice. V rozhodnutí č. I. ÚS 708/02 uvádí, že „je nutno rozlišovat mezi právem svobodně projevat své náboženství nebo víru a sdružovat se za účelem uplatňování náboženství nebo víry, a právem na registraci církve nebo náboženské společnosti. [...] Odmítnutím registrace předmětné církve pro nesplnění zákonných podmínek tak pouze nevznikla tato církev jako právnická osoba podle českého práva. Nebylo tím ovšem nijak zasaženo do výkonu základních práv osob hlásících se k této církvi.“³⁵

Ústavní soud se ztotožnil i s druhým názorem vlády SR, podle níž další východisko navrhovatele je také založené na domněnce protiústavnosti napadeného ustanovení a které vychází z předpokladu, že projevat náboženské přesvědčení v organizované podobě lze jen ve formě registrované církve nebo náboženské společnosti. Navrhovatel upozorňuje, že neregistrované církve nebo náboženské společnosti na území Slovenské republiky nemohou působit jako občanská sdružení podle zákona

³³ Tamtéž.

³⁴ Srov. tamtéž.

³⁵ Tamtéž.

č. 83/1990 Zb., o sdružování občanů v znění pozdějších předpisů, kde se v ustanovení § 1 odst. 3 písm. c) výslovně stanoví, že tento zákon se nevztahuje na sdružování občanů v církvích a náboženských společnostech a že vznik a registrace občanského sdružení založeného za účelem naplnění života církve nebo náboženské společnosti, by byly v rozporu se zákonem č. 83/1990 Zb. a jeho účelem. Navrhovatel dále uvádí, že „působení takového občanského sdružení by zároveň bylo přímým obcházením zákona č. 308/1991 Zb.“.

Ústavní soud se ztotožnil s hodnocením vlády, která k tvrzením navrhovatele uvedla:

Navrhovatel tímto předpokladem navozuje atmosféru života v nedemokratickém totalitním státu. Je učebnicovým příkladem krajního právního normativismu, který využívala marxisticko-leninská právní teorie. Je návodem pro ministerstvo vnitra, aby neregistrovalo žádné občanské sdružení, které má za cíl vyjádřit náboženské přesvědčení svých členů a nemá přitom zároveň zájem participovat na ekonomicko-společenských výhodách, které umožňuje registrace na ministerstvu kultury ve formě církve nebo náboženské společnosti. Tento předpoklad je v přímém rozporu s principem právního státu a návodem na nepřiměřené omezování lidských práv. V případě, že navrhovatel má poznatky z praxe, kde by při registraci občanského sdružení docházelo k porušení práva na sdružování v souvislosti s právem na svobodu myšlení, svědomí, náboženského vyznání víry, má ústavní povinnost konat. Ale ani náznakem³⁶ nemůžeme výklad zákona č. 83/1990 Zb. dokumentovat příkladem z praxe.³⁷

Působení občanského sdružení vyvíjejícího náboženskou činnost tedy není v rozporu s ústavou a zákonem, pokud občanské sdružení nevy-

³⁶ Ondrášek uvádí: „KSS bylo jako občanské sdružení roku 2001 upozorněno MV SR, že v souladu s ustanovením § 12 odst. 3 písm. a) zákona č. 83/1990 Zb. o sdružování občanů, musí přestat se svou činností a upravit stanovy svého sdružení, resp. pokud chce nadále pokračovat v činnosti vyhrazené registrovaným CNS, musí se registrovat na MK SR, nebo MV SR sdružení Křesťanské spoločenství na Slovensku rozpustí. [...] Navzdory tomu, že KSS v činnosti typické pro registrované CNS pokračovali, nedošlo ze strany MV SR k jejich rozpuštění, in: LUBOMÍR MARTIN ONDRÁŠEK / NOEMA BRÁDŇANSKÁ ONDRÁŠEK, Registrácia Cirkvi kresťanské spoločenstvá Slovenska, in: MAREK ŠMID / MICHAELA MORAVČÍKOVÁ (eds.), *Medzinárodné a vnútroštátne právne aspekty subjektivity osobitných subjektov medzinárodného práva a cirkví a náboženských spoločností*, Trnava: Právnická fakulta, Trnavská univerzita, 2013, 192.

³⁷ Ústavní soud uvádí: „Je možné se plně ztotožnit se slovy navrhovatele, že v podmínkách Slovenské republiky ochrana demokratické společnosti nevyžaduje ochranu před důsledky existence a působení malých náboženství. Není jasné, proč se tedy navrhovatel domnívá, že ministerstvo vnitra by nemělo registrovat malé náboženské skupiny ve formě občanských sdružení.“ A upřesňuje, že „Církev a náboženské společnosti tedy mohou de iure i de facto svobodně působit bez ohledu na to, zda jsou či nejsou registrované“, in: <https://www.ustavnysud.sk/zbierka-nalezov-a-uzneseni#>, [cit. 23. 10. 2014], překlad aut.

konává činnosti, které by porušovaly čl. 29 Ústavy Slovenské republiky. Protože usnesení ústavního soudu je nadřazené zákonu, resp. zákon interpretuje a výklad ústavního soudu má vyšší závaznost než výklad dosavadní, touto interpretací ústavní soud v podstatě zrušil problematické ustanovení, které neumožňovalo malým církvím a náboženským společenstvem získat právní subjektivitu registrací formou občanských sdružení.

Jedná se o průlomové rozhodnutí, které znamená, že současný registrační zákon neporušuje náboženskou svobodu a že v současnosti malé církve a náboženské společnosti na Slovensku již nejsou registrovány v rozporu se zákonem, pokud se registrují jako občanská sdružení. Tento náleží ústavního soudu tak řeší složitou situaci, ve které se malé církve a náboženské společnosti na Slovensku nacházely, zůstává však otázka, nakolik si toho jsou tato malá uskupení vědoma a do jaké míry je s tímto řešením obeznámena také slovenská veřejnost.

K rozhodnutí pléna Ústavního soudu Slovenské republiky ve věci sp. zn. Pl. ÚS 10/08 je připojeno též odlišné stanovisko soudce Lajose Mészárose, který s věcným řešením, s jeho výsledkem a zvláště s metodikou rozhodnutí nesouhlasil natolik, že využil možnosti vyjádřit svůj názor v odlišném stanovisku podle § 32 odst. 1 Zákona o ústavním soudu. V něm se připojil k názoru Dobroslava Trnky, v němž považuje „aktuální census za diskriminační a za neústavní, jak z hlediska svobody projevoval svoji víru, tak i z hlediska zákazu diskriminace“, a na závěr dodává, že „jistý konzervatismus ve věcech vzniku a registrace nových církví je v současné době pochopitelný, ale zároveň je třeba dbát i na korektní ústavněprávní řešení.“³⁸

³⁸ Srov. „Odlišné stanovisko sudcu Lajosa Mészárosa k rozhodnutiu pléna Ústavného súdu Slovenskej republiky vo veci sp. zn. PL. ÚS 10/08“, in: <https://www.ustavnyusud.sk/zbierka-nalezov-a-uzneseni#>, [cit. 20. 4. 2015], překlad aut.

2. Konkrétní příklad: Situace Křesťanských společenství Slovenska a Církve víry v České republice³⁹

Tento právní vývoj se odrazil na odlišném statutu českých a slovenských příslušníků příbuzného náboženského útvaru, jehož vývoj zde nyní krátce představím.

Křesťanská společenství Slovenska byla registrována Ministerstvem vnitra SR dne 22. 3. 1993 jako občanské sdružení. Dne 19. 2. 2007, tedy ještě před přijetím diskutované novely zákona, předložil přípravný výbor pro registraci návrh na registraci Církve křesťanské společenství Slovenska (dále CKSS) Odboru církví při MK SR.⁴⁰ Registrující orgán registraci rozhodnutím z 22. července 2007 odmítl. Ředitel církevního odboru Ministerstva kultury Ján Juran uvedl: „Důvod, proč resort kultury zamítl zaregistrovat novou církev, je ten, že Ústav pro vztahy státu a církví dostal množství stížností týkajících se psychické manipulace v tomto společenství, což považuje MK SR za porušování ochrany zdraví a práv občanů.“⁴¹ Poukazoval tím na § 15 zákona č. 308/1991 Zb., o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností, kde je uvedeno, že: „registrující orgán přezkoumá, zda založení a činnost církve nebo náboženské společnosti není v rozporu s legislativou, ochranou bezpečnosti občanů a veřejného pořádku, zdraví a mravnosti, zásadami lidskosti a snášenlivosti.“⁴²

Při rozhodování vycházelo ministerstvo ze stanoviska a podkladů, které poskytl Ústav pro vztahy státu a církví. Jejich součástí bylo i vyjádření občanského sdružení Integra – Centrum prevence v oblasti sekt, podle kterého se ve společenství opakovaně projevuje psychická manipulace.⁴³

³⁹ Tyto příklady byly představeny a popsány na doktorandské konferenci *In pluribus unitas* v Bratislavě (2015). Zároveň se jim podrobně věnuje příspěvek „Církev víry jako příklad divergence české a slovenské konfesněprávní úpravy“ ve sborníku ze stejnojmenné konference.

⁴⁰ Více in: JÁN JURAN, Registrácia Cirkvi kresťanskej spoločnosti Slovenska, in: LUBOMÍR MARTIN ONDRÁŠEK / IVAN MOĐOROŠI, *Pentekostalizmus v súčasnom náboženskom a spoločenskom kontexte*, Ružomberok: Katolícka univerzita v Ružomberku, Filozofická fakulta, 2013, 113.

⁴¹ Církev křesťanské společenství Slovenska sa môže registrovať, *SME* (27. 3. 2009), dostupné na: <http://www.sme.sk/c/4367701/cirkev-krestanske-spolocenstva-slovenska-sa-moze-registrovat.html>, [cit. 23. 1. 2014].

⁴² URL: <http://www.civil.gov.sk/archiv/casopis/2002/1312zc.htm>, [cit. 23. 1. 2014]. Stránky přepracovány na začátku roku 2015 a zdroj odstraněn.

⁴³ JURAN, Registrácia Cirkvi kresťanskej spoločnosti Slovenska, 114.

Přípravný výbor pro registraci CKSS se obrátil na Nejvyšší soud SR s návrhem na přezkoumání rozhodnutí správního orgánu.⁴⁴ Soud uznal oprávněnost stížnosti a svým rozsudkem z 24. března 2009 napadené rozhodnutí zrušil z důvodu nedostatečného odůvodnění a věc vrátil na ministerstvo kultury k přezkoumání a doplnění údajů.

Další jednání bylo na ministerstvu zahájeno 5. června 2009. Na dotazník s deseti otázkami, týkajícími se činnosti a působení CKSS⁴⁵, jejího učení a náboženské praxe, vztahu k jiným církvím a ke společnosti,⁴⁶ získal registrující orgán získal rozporuplné odpovědi. Proto registrující orgán ustanovil za znalce ad hoc v registračním konání Lubomíra Martina Ondráška, M.Div., Th.M. dne 29. června 2010.

Na základě jeho znaleckého posudku⁴⁷ a dalších důkazů dospěl registrující orgán k závěru, že založení a činnost CKSS je „v rozporu se zásadami lidskosti a snášenlivosti, s ochranou zdraví občanů a její činností jsou také ohrožena občanská práva.“⁴⁸ Proto Ministerstvo kultury SR vydalo dne 13. května 2011 rozhodnutí, kterým byla registrace této církve zamítnuta.

Křesťanská společenství se proti tomuto rozhodnutí opět odvolala k Nejvyššímu soudu SR, který námitky uznal a věc dne 26. 9. 2012 opět vrátil ke znovuprojednání a doplnění důkazů. Případ nebyl do konce roku 2016 uzavřen.

Nicméně, toto společenství se dne 21. února 2011 pokusilo registrovat i pod názvem Společenství víry. Na základě požadavků novely zákona dodalo 21 500 čestných prohlášení členů Společenství víry. V čestných prohlášeních však bylo mnoho nesrovnalostí. Jen přibližně 23 % ze

⁴⁴ Daniel Šobr, mluvčí zakládáné CKSS, se k zamítavému stanovisku vyjádřil: „Vytýkají nám, že provádíme psychickou manipulaci, ale neprokázali to, a zákon sám nedefinuje, co je psychická manipulace.“ Viz *Cirkev křesťanské spoločenstvá Slovenska sa môže registrovať*.

⁴⁵ Kritickou reakci na rozesílání těchto dotazníků a na celý registrační proces nacházíme v periodickém tisku CKSS: *Logos* 2009/7–8, *Registrácia, otvorený list*; *Logos* 2009/9, *Registrácia*; také *Logos* 2009/11–12, *Registrácia, verejný vyjadrenie k otázkám ohľadne činnosti CKSS*; *Réma* 50/2009, *O registrácii*.

⁴⁶ Více k učení a církevní praxi tohoto společenství, jeho potencionálně problematickým konsekvencím a dopadu na duševní rovnováhu a emocionální stabilitu věřících srov. LUBOMÍR MARTIN ONDRÁŠEK, *Neocharizmatické hnutie na Slovensku*, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2011.

⁴⁷ Více k obsahu posudku: JURAN, *Registrácia Cirkvi křesťanské spoločenstvá Slovenska*, 117–118.

⁴⁸ Dopis ředitele církevního odboru MK SR ředitele cirkví MK ČR z 9. 3. 2012, in: MILOŠ MRÁZEK / ZDENĚK VOJTÍŠEK, *Nové registrace II.*, *Dingir* 2014/1, 5, překlad aut.

zkoumaných prohlášení (10 253) bylo správných.⁴⁹ Náhodně vybraní lidé, jejichž údaje čestná prohlášení obsahovala, byli na toto společenství dotázáni a zjistilo se, že o něm nic neví. Svým podpisem stvrdili, že toto čestné prohlášení nikdy nepodepsali.

Registrující orgán vydal 20. října 2011 rozhodnutí o odmítnutí registrace této církve, vyhodnotil pokus o registraci jako podvod a ministr kultury podal na Krajské prokuratuře v Bratislavě dne 8. prosince 2011 trestní oznámení kvůli podezření z trestného činu neoprávněného nakládání s osobními údaji. Dne 28. května 2012 bylo podání zamítnuto, protože pachatele nebylo možno jednoznačně určit, a občanům, jejichž údaje byly použity v čestných prohlášeních, nebyla způsobena újma.⁵⁰

V České republice rozvíjelo občanské sdružení Křesťanské společenství Slovenska misijní činnost již od roku 2002 v rámci státem registrované Církve Křesťanská společenství v České republice (CKSČR). Jejich misijní činnost a odlišné teologické důrazy vedla posléze k oddělení těchto sborů⁵¹ od státem registrované CKSČR.⁵² Tyto sbory si zvolily nový název *Církev víry*, který také odpovídá názvu, pod kterým se pokoušela registrovat jejich „mateřská církev“ na Slovensku.

Návrh na registraci Církve víry v České republice byl podán dne 10. 10. 2011 a po naplnění zákonných podmínek podle § 10 odst. (1) a (2) zákona 3/2002 Sb. se dne 22. 5. 2012 Církev víry stala třicátou třetí registrovanou náboženskou společností v České republice.

⁴⁹ Více in: RADOVAN ČIKEŠ, Systém a podmienky registrácie cirkví na Slovensku a modelový prípad ich opodstatnenosti, in: ONDRÁŠEK / MOĐOROŠI, *Pentekostalizmus v súčasnom náboženskom a spoločenskom kontexte*, 127–128.

⁵⁰ Více in: tamtéž, 122–130.

⁵¹ K oddělení došlo na jarní pastorálce (celorepublikové setkání všech pastorů CKSČR) ve Dlouhém 13.–15. 5. 2011. Průběh pastorálky popisuje časopis *Život víry*, červenec–srpen 2011, s. 4, takto: „Dramatickým momentem pastorálky KS v Dlouhém [...] byla otázka setrvání prostějovského a olomouckého sboru v rámci denominace. Rada KS navrhla pokojný rozchod s těmito sbory a uvedla, že porušují některé hodnoty KS: chození ve světle, rozvíjení hlubokých vztahů a jednoty a spolupráce s dalšími křesťany. ... Návrh na vyloučení obou sborů byl po diskusích schválen velikou většinou. V případě Prostějova šlo o rozchod pokojný... Oba sbory jsou řadu let formovány učením Sándora Németha, ... sboru Hit Gyülekezeté v Budapešti. Pod vlivem tohoto hnutí došlo před časem k rozdělení KS Hodonín.“ Na webových stránkách Křesťanských společenství byla uvedena jen kratičká zpráva: „Na jarní pastorálce se Církev Křesťanská společenství rozešla se dvěma sbory, a to KS Prostějov a KS Olomouc. Důvodem v obou případech bylo nesdílení stejných hodnot při fungování církve. Rada KS“

⁵² Srov. JAN JIŘIČKA, Státní registraci získala Církev víry, uctívači piva žádost stáhli, *idnes.cz / Zprávy* (22. 7. 2012), dostupné na: http://zpravy.idnes.cz/statni-registraci-ziskala-cirkev-viry-dhb-/domaci.aspx?c=A120716_185308_domaci.jj [cit. 27. 2. 2014].

Znalecký posudek vypracoval pro ministerstvo kultury Mgr. František Fojtík, soudem ustanovený znalec v České republice, který zjistil velmi těsnou vazbu mezi sbory v Čechách a na Slovensku. Když se obrátil na Ministerstvo kultury Slovenské republiky, bylo mu sděleno, že Křesťanské společenství Milost se uchází o státní registraci jako Církev křesťanská společenství Slovenska, nicméně že registrující orgán žádost opakovaně zamítl.

Dokumenty, které si znalec vyžádal, potvrdily těsnou vazbu mezi nově vznikající Církví víry a CKSS.⁵³ V posudku Lubomíra Martina Ondráška byly sbory v Prostějově a v Olomouci v různých souvislostech vícekrát zmíněny. Znalec si proto položil otázku, zda „sepětí mezi těmito dvěma církvemi spočívá skutečně pouze na úrovni spolupráce a zda jedním ze záměrů registrace Církve víry není také vytvoření platformy pro začlenění slovenských sborů do registrované církve.“⁵⁴

Ačkoliv tento záměr a organizační propojení Církve víry popřela⁵⁵, o personálním a organizačním propojení těchto sborů je mnoho dokladů.⁵⁶ Její odpověď ale posloužila jako důležitý podklad pro nález znalce k posouzení otázky míry aplikovatelnosti závěrů znaleckého posudku Lubomíra Martina Ondráška na registrační proces Církve víry v České republice.⁵⁷

V případě hodnocení činnosti a působení Církve víry v České republice proto nebyly závěry znalce natolik vyhraněné, aby se staly překážkou registrace tohoto subjektu.⁵⁸

Co se týče dalšího vývoje ve věci registrace CKSS, od roku 2012 probíhalo další znalecké zkoumání předmětného subjektu a výslech svědků a osob, které se cítili být tímto hnutím poškozeni. Křesťanské společenství Milost v souvislosti s tímto zápasem uveřejnilo na svých webových

⁵³ Srov. Znalecký posudek č. 1/1347/2012, Posouzení některých otázek v souvislosti s žádostí o registraci Církve víry, s. 5.

⁵⁴ Srov. tamtéž, 19.

⁵⁵ Srov. Odpověď na žádost o součinnost ze dne 15. 3. 2012, Příloha č. 10 Znaleckého posudku č. 1/1347/2012, Posouzení některých otázek v souvislosti s žádostí o registraci Církve víry.

⁵⁶ Srov. Např. Znalecký posudek č. 1/1347/2012, Posouzení některých otázek v souvislosti s žádostí o registraci Církve víry; FRANTIŠEK FOJTÍK, Znalecký posudek č. 3/1347/2013, Posouzení některých otázek v souvislosti s žádostí o registraci Církve křesťanská společenství Slovenska; LUBOMÍR MARTIN ONDRÁŠEK, *Neocharizmatické hnutie na Slovensku: Analýza základných aspektov teológie a praxe kresťanských spoločenstiev*, Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2011; ZDENĚK VOJTÍŠEK, Registrována třicátá třetí náboženská společnost, *Dingir* 2012/3, 101; a MRÁZEK / VOJTÍŠEK, Nové registrace II., 4–7.

⁵⁷ Srov. Znalecký posudek č. 1/1347/2012, Posouzení některých otázek v souvislosti s žádostí o registraci Církve víry, s. 6.

⁵⁸ Srov. tamtéž.

stránkách znalecký posudek Mgr. Františka Fojtíka⁵⁹, který vypracovával posudek též pro Ministerstvo kultury v České republice v souvislosti s žádostí o registraci Církve víry. Na základě bezproblémového průběhu registrace Církve víry tedy CKSS oslovila tohoto znalce a nechala si od něj vypracovat příznivý posudek pro Církevní odbor Ministerstva kultury Slovenské republiky, aby byl protiváhou posudku, který již dříve vypracoval Lubomír Martin Ondrášek. Zadavatelem tohoto posudku byl právní zástupce přípravného výboru k registraci CKSS a CKSS také nesla veškeré finanční náklady spojené s tímto posudkem.

Nicméně, na základě dlouhodobého právního zápasu, zmiňovaných rozporných znaleckých posudků a uvedené publikace *Neocharizmatické hnutie na Slovensku: Analýza základných aspektov teológie a praxe Kresťanských spoločností* je zjevné, že přijetí CKSS na Slovensku jako registrované církve je pro Církevní odbor i pro značnou část slovenské veřejnosti, zvláště té nábožensky žijící, nepřijatelné. Je proto zjevné, že vývoj hledání a formulování rozdílné koncepce užitečnosti a podpory církve ze strany většinové společnosti a pozice většinové společnosti na Slovensku dal vzniknout jistým rozporům a ne příliš spravedlivému přístupu.⁶⁰

⁵⁹ Srov. URL: <http://www.milost.sk/>; též FRANTIŠEK FOJTÍK, Znalecký posudek číslo 3/1347/2013, Posouzení některých otázek v souvislosti s žádostí o registraci Církvi kresťanská spoločnosť Slovenska, dostupné na: <http://kancelaria.milost.sk/news/posudekCKSS.pdf> [cit. 23. 10. 2014]; srov. též <http://www.milost.sk/news/clanok/wikipedia-o-procese-registracie-cirkvi-ks-slovenska>.

⁶⁰ 1. CKSS podala návrh na registraci ještě před zpříšňující novelou a byla zde reálná možnost, že ji obdrží.
2. Registrace a jejich výhod dosáhla v té době daleko menší náboženská uskupení než CKSS, a to Církve Ježíše Krista Svatých posledních dnů a společenství Bahá'í.
3. Sčítání lidu z let 2001 a 2011 prokázalo, že ani registrované církve nespĺňujú zákonem stanovený census. Při sčítání v roce 2011 spĺňovalo podmínku 20 tisíc členů už jen 5 z 18 registrovaných církví.
4. Po letech zápasu o registraci proto může být řešení, že v současnosti již občanské sdružení Křesťanské společenství neporušuje zákon, pokud je registrováno jako občanské sdružení, vnímáno tímto společenstvím, jeho příznivci i nezávislí pozorovatelé jako forma nepěkného úskoku ze strany státních úřadů a to navzdory zmiňované problematičnosti tohoto společenství.
5. Skutečnost dvojího pohledu na náboženská společenství a jejich registraci na Slovensku pociťují jako křivdu i příslušníci jiných náboženských tradic. Srov. např. JOZEF LENČ, (Ne)registrovaní: Dvojaký metr vo vzťahu Slovenskej republiky k náboženským menšinám, *islamonline.sk* (3. 2. 2016), dostupné na <http://www.islamonline.sk/2016/02/neregistrovani-dvojaky-meter-vo-vztahu-slovenskej-republiky-k-nabozenskym-mensinam/> [cit. 21. 8. 2016].

Závěr

Paradoxní situace, kdy českým příslušníkům stejného společenství je v základním stupni přiznána státní registrace, zatímco slovenským příslušníkům tohoto společenství je registrace opakovaně zamezována,⁶¹ je důsledkem odlišné koncepce vztahu státu a církvi a role státu při dohledu na činnost náboženských uskupení.

Zatímco v České republice získala Církev víry státní registraci v „takzvaném“ prvním stupni, na Slovensku získalo nálezem ústavního soudu a jeho výkladem zákona č. 83/1990 Zb. občanské sdružení Křesťanská spoločnosť jistotu, že již neporušuje zákon, pokud je registrováno jako občanské sdružení.

Odlišná koncepce vyplývá tedy z rozdílu významu náboženství v obou společnostech, jiného pojmání užitečnosti a podpory církve většinovou společností a role státu při jejím posuzování.

Registrace církve na Slovensku má významnou symbolickou hodnotu a zdůrazňuje roli státu při posuzování legitimní existence náboženského útvaru ve slovenské společnosti. Ta je posilována právě přísně nastavenými podmínkami. Zároveň s sebou přináší významné benefity, a také změnu společenského postavení registrované církve a jistou úctu a vážnost⁶² v očích veřejnosti.⁶³

Registrace církve státem je tedy slovenskou společností vnímaná jako punc kvality, na který nová náboženská uskupení nemají nárok. Stojí za zmínku, že koncem října roku 2016 byl do Národní rady Slovenské republiky předložen návrh na přijetí zákona, který by dokonce ještě zvýšil minimální počet zletilých členů z 20 000 na 50 000 jako jednu z podmínek registrace církve. Tato změna byla parlamentem schválena dne

⁶¹ Kuriózní situace rychlé registrace Církve víry, dceřinné buňky Křesťanských spoločností Milost vzhledem k nesnázím a zápasu o uznání jejího mateřského ústředí na domácí scéně si všímá také: ZDENĚK VOJTÍŠEK, *Registrována třicátá třetí náboženská společnost*, 101; a MRÁZEK / VOJTÍŠEK, *Nové registrace II.*, 4–7.

⁶² Projevují o ni zájem i ta společenství, která například z důvodu svého náboženského přesvědčení nemají zájem o státní dotace.

⁶³ Tento závěr podporovalo také vyhlášení na stránkách ministerstva: „Stát uznává jen církve a náboženské společnosti, které jsou registrované. Registrace má významný dopad na státní uznání určité instituce, které v podmínkách našeho systému znamená, že podstatou činnosti církve jako subjektu práva je, na rozdíl od jiných subjektů, jejichž činnost je převážně zaměřena na majetkovou podstatu, duchovní působení, šíření náboženských a mravních idejí ve společnosti.“ URL: <http://www.civil.gov.sk/archiv/casopis/2002/1312zc.htm>, [cit. 27. 8. 2010], překlad aut. Stránky přepracovány na začátku roku 2015 a zdroj odstraněn.

30. 11. 2016⁶⁴, nicméně prezident Andrej Kiska jej dne 20. 12. 2016 vetoval.⁶⁵ Pozměněný zákon měl původně vstoupit v platnost od 1. 1. 2017. Pokud jej parlament schválí ústavní většinou 101 hlasů, mohl by zákon vstoupit v platnost od 1. 3. 2017. Této většiny bylo již při předešlém hlasování dosaženo.

Ještě přísnější podmínky registrace se tak stávají zárukou, že církev je prospěšná, „prověřená“ a „schválená“ státem, ale současně se také stávají nástrojem marginalizace a minimalizace těch náboženských společenství, které dosáhnou pouze na status občanských sdružení.⁶⁶

V České republice nejsou s registrací, resp. s prvním stupněm registrace spojené žádné takové benefity jako na Slovensku a skutečnost registrace nemění pohled veřejnosti na registrovaná společenství.

Proces registrace je poměrně snadný. Posuzuje se, zda společenství vykonává náboženskou činnost, zda se k němu hlásí tři sta a více osob a zda nekoná činnosti v rozporu s Ústavou a zákonem.

Registrovaná Církev víry se svým charakterem i svou identitou nijak neliší od slovenských Křesťanských společenství, a je tak dokladem odlišného přístupu obou států k nově vznikajícím náboženským skupinám.⁶⁷

⁶⁴ Srov. Podmienky na registráciu cirkvi a náboženskej spoločnosti sa sprísnia, *aktuality.sk* (30. 11. 2016), dostupné na: <https://www.aktuality.sk/clanok/394992/podmienky-na-registraciu-cirkvi-a-nabozenskej-spolocnosti-sa-sprisnia/> [cit. 9. 1. 2017]. Srov. též Boris Kollár chce novú podmienku pre registráciu cirkvi: “Ak ten zákon neprejde, tak si založím pastafariánsku cirkev”, *Hlavné správy: konzervatívny denník* (27. 8. 2016), dostupné na: <http://www.hlavnespravy.sk/boris-kollar-chce-novu-podmienku-na-registraciu-cirkvi-ak-ten-zakon-neprejde-tak-si-zalozim-pastafariansku-cirkev/851215> [cit. 5. 3. 2017].

⁶⁵ Srov. TOMÁŠ KISEL, Prezident Kiska vetoval ďalší zákon SNS, *aktuality.sk* (20. 12. 2016), dostupné na: <https://www.aktuality.sk/clanok/400926/prezident-kiska-vetoval-dalsi-zakon-sns/> [cit. 9. 1. 2017].

⁶⁶ Srov. též Islám na Slovensku nie je registrované náboženstvo. Vyplyývajú z toho tieto dôsledky, *islamonline.sk* (6. 3. 2015), dostupné na: <http://www.islamonline.sk/2015/03/islam-na-slovensku-nie-je-registrovane-nabozenstvo-vyplyvaju-z-toho-tieto-dosledky/> [cit. 21. 8. 2016]; srov. též LENČ, (Ne)registrovaní.

⁶⁷ K tématu srov. HENRIETA ĎUROVOVÁ, Cirkvi s pečiatkou: Čo musia splniť, aby ich štát zaregistroval? *Život* (17. 4. 2014), dostupné na: <http://zivot.cas.sk/clanok/16675/cirkvi-s-peciatkou-co-musia-splnit-aby-ich-stat-zaregistroval> [cit. 23. 6. 2015]; viz též HENRIETA ĎUROVOVÁ, Súdny znalec: Registrácia cirkvi sa vníma ako záruka kvality, *Život* (18. 4. 2014), dostupné na: <http://zivot.cas.sk/clanok/16680/sudny-znalec-registracia-cirkvi-sa-vnima-ako-zaruka-kvality>, [cit. 23. 6. 2015]; srov. též LENČ, (Ne)registrovaní.

Orální historie a narativní teologie¹

Orálně-historické vyprávění jako teologická výpověď
a vyjádření zkušenosti víry

Michael Pfann

Oral History and Narrative Theology. This paper is concerned with the emphasis that narrative theology, specifically in the work of Johann Baptist Metz, laid on narrative. The key role of narrative is demonstrated in analysis of oral history interviews with ministers, conducted by the author. The analysis supports the thesis, that narrative is an effective means for expression of living character of faith and for expression of experience of faith itself. The last chapter proposes certain applications of narrative for future use.

Keywords: Oral History, Narrative Theology, Johann Baptist Metz, narrative, experience, faith

Z pohádky do pohádky zní název dětské deskové hry. Jak napovídá samotný název, hra vychází ze schopnosti – nejen pohádkového – *vyprávění* zapojit své posluchače do děje natolik, že se sami stávají jeho součástí. Díky své imaginaci mohou příslovečně *cestovat z pohádky do pohádky*, z vyprávění do vyprávění a vycházet z této zkušenosti poznání. Právě tento *identifikační potenciál* vyprávění, který v žádném případě nepřestává působit s pubertou, je východiskem mé studie.

Vyprávění je nejuživanějším výrazovým prostředkem řeči Bible. Je jedním za základních prostředků sebeurčení a sebevyjádření církve.² Vyprávění je prostředkem, kterým faráři a farářky ČCE v rozhovorech nezřídka vyjadřují své teologické výpovědi a artikulují svou zkušenost víry. Vyprávění je sdílením předmětem zájmu narativní teologie a orální historie.

¹ Příspěvek vznikl s finanční podporou *Stichting Kerkelijke Gemeenteopbouw Oost-Europa (SKGO)* a *Nadačního Fondu Věry Třebické-Řivnáčové*.

² THEODOR SEIDL, Narrative: II. Bible, in: HANS DIETER BETZ / DON S. BROWNING / BERND JANOWSKI / EBERHAD JÜNGEL (eds.), *Religion Past and Present: Volume VIII Mainas*, Leiden – Boston: Brill, 2010, 713.

Ve svém příspěvku užívám³ konkrétní ukázkou rozhovoru, abych na ní demonstroval, že důrazy, které vyprávění přisoudila tzv. *narativní teologie* a zvláště Johann Baptist Metz (1. kapitola), souzní se způsobem, jakým vyprávění užívají faráři ČCE k vyjádření teologických výpovědí v rozhovorech (2. kapitola), jež s nimi vedu v rámci svého doktorského projektu *Život ČCE v letech 1968–1989 ve svědectví jeho představitelů*. Na tomto podkladě demonstruji tezi, že vyprávění je účinným prostředkem pro vyjádření *živoucího charakteru víry* a pro samotné *vyjádření zkušenosti víry*. Na závěr navrhuji několik možností aplikace spolupráce orální historie a narativní teologie (3. kapitola). Ačkoli vycházím z rozhovorů s protestantskými faráři a z křesťanské teologie, tato aplikace překračuje oblast církve i náboženství.

1. Narativní teologie⁴

1.1. Vyprávění⁵ zde pojímám z hlediska jeho schopnosti vyjádření a „výměny zkušenosti“, konkrétně zkušenosti víry.⁶ Na tento rozměr vyprávění položil zásadní důraz Johann Baptist Metz v knize *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Metze přitom nelze označit za charakteristického stoupence tohoto narativní teologie. Byl však jedním z teologů, kteří se ve své

³ Záměrně užívám *ich*-formy. K základům metody orální historie patří plně přiznání subjektivity nejen narátora, ale i samotného badatele. Přiznání vědecké subjektivity, přesněji přiznání vlastní neobjektivity je jedním z kroků k dosažení maximální možné míry vědecké objektivity. Uznání subjektivity je také vyjádřením symetrického vztahu intersubjektivní mezi narátorem a tazatelem a badatelem v jedné osobě a jejich sdílené odpovědnosti za rozhovor, jehož interpretace již je plně v odpovědnosti badatele. LYNN ABRAMS, *Oral History Theory*, New York: Routledge, 2010, 54–77.

⁴ Pojmu *narativní teologie* užívám k obecnějšímu označení teologického myšlení, jehož počátky jsou v 70. letech minulého století a které přikládá zvláštní důraz na vyprávění, resp. *narativ* v řeči Bible, církve a teologie. Pro obecný přehled o vývoji narativní teologie poslouží EDMUND ARENS, *Narrative Theology*, in: BETZ / BROWNING / JANOWSKI / JÜNGEL (eds.), *Religion Past and Present: Volume VIII Mai-Nas*, 716; pro vývoj v německo-jazyčném prostoru od J. B. Metze přes D. Ritschla a E. Jüngela k G. Schneider-Flume viz ANDREAS MAUZ, *Theology and Narration: Reflections on the “Narrative Theology” – Debate and Beyond*, in: SANDRA HEINEN / ROY SOMMER (eds.), *Narratology in the age of cross-disciplinary narrative research*, Berlin: Walter de Gruyter, 2009, 261–285. Pro anglicko-jazyčný prostor a narativní teologii yaleské školy představované zvláště H. Freiem, G. Lindbeckem a S. Hauerwassem viz GERARD LOUGHLIN, *Telling God's story: Bible, church, and narrative theology*, New York: Cambridge University Press, 1999.

⁵ Pojmu vyprávění užívám ekvivalentně k pojmu *narativ* užívanému v domácí i zahraniční literatuře.

⁶ JOHANNES BAPTIST METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1977, 182.

době zasloužili o znovuzrození teologického zájmu o vyprávění. Zařadil totiž vyprávění mezi *vzpomínku a solidaritu* jako „základní kategorie praktické fundamentální teologie“.⁷ Vyprávění je charakterizováno jako řečové ztvárnění určité události v čase a prostoru, pojednávající interakci jejich účastníků. Jako takové zpřítomňuje živost vyprávěné události či zkušenosti.⁸ Vyprávění tak přímo váže smysl, který předává, k určitému dění. Je proto přiměřeným výrazem pro vyjádření toho, že křesťanská víra je živoucí, dynamická skutečnost, která se projevuje v každodenním životě.

1.2. Právě pro tuto jeho živost se vyprávění stalo nejužívanějším výrazovým prostředkem Bible.⁹ Bibličtí autoři vyprávějí své příběhy kořenící v jejich víře v jednoho Boha, kterou se skrze svá vyprávění snaží předat čtenářům. Bible je polyfonií vyprávění, která nacházejí svoji formu v jednotlivých mytologických příbězích, evangeliích, podobenstvích, prorockých vizích atd. Zároveň je křesťanská Bible jedním velkým, otevřeným vyprávěním o cestě Božího lidu,¹⁰ které je soustředěné kolem příběhu Ježíše Krista.¹¹ Přitom však toto čtení uchovává rozmanitost jednotlivých výpovědí a neubírá jim na jejich jedinečnosti.

Biblické vyprávění ve svém celku je otevřené lidu, který se v jeho světle utváří – církvi. Skrze stálé převypravování biblického příběhu lidé církve toto vyprávění přijímají za své a vřazují do něj vyprávění svých vlastních životů. Stejně jako jejich předkové, kteří jim ji předali, si skrze vyprávění přisvojují víru biblický svědků. Zápasí o ni. Přízpůsobují ji své životní zkušenosti. Vyznávají ji a předávají ji dále. Tento lineární proces odpovídá lineárnímu vyprávění Bible od stvoření světa skrze příběh Ježíše Krista k eschatologickému výhledu na jeho druhý příchod; vyprávění, které zahrnuje právě život církve. Vyprávění se tak stává jazykem víry.¹²

⁷ Tamtéž, 159.

⁸ SEIDL, Narrative: II. Bible, 713.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ O pojetí vyprávění jako řeči o Bohu ve Starém Zákoně u Gerharda von Rada pojednává PETR SLÁMA, Za ní, před ní a v ní: o Bibli, dějinách a starozákonní teologii, *Studie a texty Evangelické teologické fakulty* 2009/1, 1–6.

¹¹ „The Church has found the focus or centre of the biblical narratives in the story of Jesus Christ, the story of his life, death and resurrection.“ LOUGHLIN, *Telling God's story*, 44. Více o důrazu narativních teologů yalské školy (Frei, Lindbeck ad.) na význam Ježíšova příběhu jako jednotícího prvku biblického vyprávění i diskuzi o ohrožení jednotlivých vyprávění normativním metanarativem viz LOUGHLIN, *Telling God's story*, 36–50. Loughlinovy závěry ve věci „pravidel Písma“ („scripture rules“) se mi ovšem jeví jako přeprnuté absolutizující.

¹² MAUZ, *Theology and Narration*, 261n.

„Storytelling is basic for faith because only in the act of telling can our story be bound in

1.3. Vyprávění je sice nejužívanějším výrazovým prostředkem Bible, ale ne jediným. Metz druhou formu vyjádření označuje jako *argument*.¹³ Je to racionalizované vyjádření, které volí k artikulaci smyslu formu *vysvětlení*.¹⁴ Vyprávění a argument na sebe vzájemně navazují a doplňují se. Jejich vztahu v teologické řeči se v článku, obsírně pojednávajícím o vývoji narativní teologie v německojazyčném prostoru, věnuje také Andreas Mauz.¹⁵ Argument nezřídka abstrahuje smysl z původního vyprávění. V církvi a obzvláště v teologii se s postupem času argumentativní forma vyjádření v podobě vyznání víry, kázání, dogmat atd. postavila na roveň vyprávění, či nad ním – přinejmenším v teologii – spíše získala převahu.¹⁶ Andreas Mauz a ještě razantněji Dietrich Ritschl¹⁷ poměrně přesvědčivě proti narativním teologům dokládají, že argument, respektive vysvětlení (explicace) je spíše než vyprávění přiměřené konceptuálnímu charakteru teologie jakožto akademické disciplíny. Mauz přitom nevykazuje vyprávění z hájemství vědy teologie, ale navrhuje spojit oba přístupy v konceptu „*analytické, narateologie*“ (tento koncept již dále nerozvádí).¹⁸

Teologii nelze – po vzoru oxfordských kolejí – uzavřít mezi zdi univerzity. Stejně jako jiné akademické disciplíny je i ona užívána v různých mírách odbornosti.¹⁹ Úměrně tomu, jak sestupuje z výsočných prostor teologických pracoven mezi „prostý lid církve“, ubývá z jejího vyjadřování abstrakce ve prospěch praktické obraznosti, jinými slovy – poměr argumentativního a narativního vyjádření se vychyluje na stranu pozdějšího. Opačným směrem se teologie ubírá, když na základě jednotlivých biblických (a církevních) svědectví víry vytváří konfese a teologické trak-

with that of God and Jesus; because this story must be told; and so that it can be told as an unfinished story into which the faithful write own stories and, in so doing, carry the story forward. Thus at its elemental level Christian faith has a narrative deep structure.“

EDMUND ARENS, „Wer kann die großen Taten des Herrn erzählen?“ (Ps 106,2), in: ROLF ZERFASS, *Erzähler Glaube-erzählende Kirche*, Freiburg [im Breisgau]: Herder, 1988, 24, citováno dle MAUZ, *Theology and Narration*, 261.

¹³ METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 174.

¹⁴ SLÁMA, Za ní, před ní a v ní, 5.

¹⁵ MAUZ, *Theology and Narration*.

¹⁶ KLAUS WEGENAST, Narrative: V. Practical Theology, in: BETZ / BROWNING / JANOWSKI / JÜNGEL (eds.), *Religion Past and Present: Volume VIII Mai-Nas*, 715.

¹⁷ DIETRICH RITSCHL, Nachgedanken zum „Story“-Konzept. Die Koagulation wiedererzählter „Stories“ auf dem Weg zu differierenden theologischen Lehren, *Theologische Zeitschrift* 2005/1, 78–91.

¹⁸ MAUZ, *Theology and Narration*, 282.

¹⁹ „Theologie ist auch heute nicht einfach Professorentheologie, ist nicht identisch mit Berufstheologie. Erst recht darf dann eine lebensgeschichtliche Theologie sich nicht in die Darstellungsmuster einer exakten und normierten Wissenschaftssprache einzwängen lassen.“ METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 197.

táty. Argument a vyprávění se však zřídka kdy vyskytují v čisté, nesmíšené podobě. Nejvýmluvnějším příkladem rovnostranného soužití obou výrazů je samo Apoštolské vyznání víry, které z biblického vyprávění odvozuje jednotlivé věroučné výpovědi, aby je následně strukturovalo do formy onoho *metavyprávění*²⁰ klenoucího se od stvoření, přes příběh Ježíše Krista,²¹ církev, až po život věčný.

Účelem tohoto článku ovšem není rozhodnout, který způsob vyjádření je pro teologii případnější. Mým záměrem je na konkrétním příkladu rozhovoru s farářem Janem Kellerem demonstrovat, že vyprávění je i v praxi užíváno k vyjádření teologických výpovědí, a proto má i v řeči teologie své právoplatné místo. Ostatně i praxe dokládá, že oba způsoby vyjádření se namnoze doplňují. Jakkoli je přesvědčivé Mauzovo a Ritschlovo plaidoyer pro argument v teologii, Metzův důraz na vyprávění jako původní jazyk *zkušenosti víry* zůstává platný. Vyprávění se jakožto vyjádření víry v životní praxi věřících stává teologickou řečí.

2. Rozhovory

2.1. Ve svém výzkumu, v němž se zabývám životem ČCE v letech 1968–89, kombinuji výzkum archivních pramenů s výzkumem prostřednictvím rozhovorů s tehdejšími faráři ČCE. Církev sleduji v její dynamice, která je charakterizována mezilidskými vztahy na osobní i instituční úrovni, vývojem myšlenkových proudů, bohoslužebným slavením a která je dále ovlivňována procesy ve společnosti a politice. Tato dynamika je vyjádřena pojmem *život* v předmětu mého bádání, pro jehož zkoumání se uvedená kombinace metod dobře hodí. Obsáhlé polo-strukturované životopisné rozhovory vedu a analyzuji podle metod orální historie a zvláště kvalitativního výzkumu.²² Rozhovory o celkové průměrné délce 7,5 hodiny vedu s pamětníky během dvou až pěti sezení. Výběr pamětníků sociologicky i myšlenkově odpovídá tehdejšímu profilu ČCE. Doposud jsem vedl rozhovory s 11 faráři. Popisovaný jev, při němž je užíváno vyprávění pro vyjádření teologických sdělení a vyjádření zkušenosti víry, lze v různé míře

²⁰ CHRISTINE HELMER, Narrative: IV. Literary History, in: BETZ / BROWNING / JANOWSKI / JÜNGEL (eds.), *Religion Past and Present: Volume VIII Mai–Nas*, 714–715.

²¹ Dietrich Korsch mluví o druhém článku Apoštolského vyznání víry jako o vyprávění o Ježíšově životě a dále o významu biografie, která je podle něj výkladem lidského života ve formě vyprávění. DIETRICH KORSCH, *Dogmatik im Grundriss: eine Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

²² SVEND BRINKMANN / STEINAR KVALE, *InterViews: learning the craft of qualitative research interviewing*, third edition, Los Angeles: Sage, 2015.

kombinace s argumentativními postupy sledovat ve většině rozhovorů.²³ Jako příklad tohoto jevu dobře poslouží uvedený úryvek, na němž je možné jev demonstrovat a analyzovat obsaženou teologickou výpověď. Vyprávěcího postupu je v úryvku totiž užíváno ve zvláště čisté formě.

V rozhovorech, které vedu s faráři ČCE, nepokládám otázku, která by přímo vyzývala k formulování jakéhosi osobního vyznání víry. Sami faráři přesto v průběhu rozhovorů některé aspekty vlastní víry vyjadřují, respektive vyprávějí své zkušenosti, které jejich víru a její prožívání popisují a které jsou plně srozumitelné pouze z hlediska víry. Přidržíme-li se předloženého, zjednodušeného rozlišení na vyprávění a argument, nelze říci, že by jedna z forem v rozhovorech výrazně převažovala. Spíše se vyskytují v těsné provázanosti. Faráři jsou ostatně vzdělaní a praktikující teologové, proto jim formulace konceptuálních teologických výpovědí nečiní zvláštní obtíže a užívají ji k teologickému sebevyjádření. Přesto se na některých místech rozhovorů projevuje, že vyprávění – díky své obrazné, metaforické a symbolické formě – umožňuje s větší lehkostí vyjadřovat jak výpovědi víry, tak jejich teologické aplikace tam, kde explikativní postup slouží spíše strojeně a těžkopádně. Tento způsob vyjadřování také disponuje větším potenciálem osvojení a pochopení na straně posluchače, větším *identifikačním potenciálem*, který pojednám níže. V některých případech dokonce abstraktní forma otázky a předpokládané odpovědi přímo zamezuje její formulaci.²⁴ Otázka s obdobným obsahem, avšak adresovaná k určité zkušenosti v takových případech často přináší třeba méně pregnantní, za to však osobitější a komplexnější odpověď.

Otázka na specifický zážitek či zkušenost často přináší výstižnější odpověď než přespříliši obecná otázka mířící tímtež směrem. Odkrytí významu z odpovědi pak sice vyžaduje více interpretačního úsilí na straně badatele,

²³ Například rozhovory s Alfrédem Kocábem, Zdeňkem Souškem, či Josefem Veselým, in: Digitální sbírka rozhovorů „*Faráři a laici ČCE, 1968–89*“, Archiv ETF UK.

V určité formě a s různým využitím se ovšem toto využití vyprávění vyskytuje v každém rozhovoru.

²⁴ To dokládá například rozhovor, který jsem vedl v dubnu a květnu 2015 s farářem Zdeňkem Souškem.

„**MP:** Chtěl jsem se zeptat, jestli jste měl promyšleného něco takového, co by se dalo označit za teologii sborové práce. Dokázal byste něco takového formulovat?

ZS: Asi bych nedokázal. Já jsem to bral tak, že sbor má být, má vyrůstat jaksi ve víře, kterou mám vštěpovat a zvěstovat, věst je k pokoji, ale nějak takhle jsem... Já nikdy nebyl na to, já prostě to, dělal jenom... Nějak jsem si to neformuloval nikdy.“ Na moji otázku farář Soušek přes zdráhání odpovídá, ale s ohledem na podobu celého rozhovoru, lze předpokládat, že konkrétněji formulovaná otázka by přinesla bohatší odpověď. In: Rozhovor se Zdeňkem Souškem vedl Michael Pfann, 24. 4., 7. 5. a 18. 5. 2015, in: „*Faráři a laici ČCE, 1968–89*“.

ale snaha přenechat tuto práci samotnému pamětníkovi nezřídka přináší sice přehlednou, ale spíše povrchní a neosobní odpověď.²⁵ I přes toto riziko také obecné otázky mohou mít své opodstatnění. V následujícím případě záměrně pokládám velice obecnou a abstraktní otázku, poněvadž nechci bližší specifikaci zúžit pole pro její zodpovězení. Nechci návodně zvolenou otázkou předjímat odpověď, protože mě zajímá i to, jakým způsobem pamětník otázku uchopí. V případě potřeby, popřípadě pokud nevydržím tlak její obecnosti, čehož je níže uvedený příklad ukázkou, ji dále upřesňuji.

Má otázka zní: „Měl jste nějakou teologii sborové práce?“ Skutečnost, že teologická tradice ČCE explicitně formulovanou *teologií sborové práce* nedisponuje,²⁶ je důvodem, proč nechávám tuto otázku otevřenou. Mezi rozměry mé otázky patří také úhel, z něhož ten který farář k otázce přistoupí. Zajímá mě, jaké podklady, či teologické autority při jejím zodpovídání zmíní a zda vůbec pro něho bude srozumitelný tento abstraktní a českému prostředí snad i poněkud cizí pojem.

2.2. Níže uvedený příklad pochází z rozhovoru, který jsem v červenci 2015 vedl s farářem Janem Kellerem.²⁷ V orálně-historické literatuře je zvykem uvádět doslovný přepis rozhovorů, tak aby byla co nejvěrněji zachycena autenticita mluvené řeči. Uvedené úryvky přeci jen mírně uhlašuji, tak aby bylo usnadněno jejich čtení. Přitom se ale snažím zachovat co nejvyšší míru autenticity mluveného slova, které plyne podstatně méně uspořádaně než psaný text a zachycuje přitom postupný vývoj myšlenek a vzpomínání pamětníků.

1 **MP:** Ještě mám poslední otázku, kterou vždy pokládám. Zní možná trochu
2 divně. Měl jsi něco takového jako teologii sborové práce? Totiž jestli jsi měl
3 nějakou představu, co ten sbor vlastně je a jak v něm pracovat?

4 **JK:** No, teologii jsem neměl, představu o tom, co je sbor... Jde také o to, co budu
5 formulovat dnes, a co bylo tehdy. Jestli jsem měl...

6 **MP:** Hm.

7 **JK:** *Dlouhé ticho.* No, neměl jsem teologii v tom smyslu, že bych řešil otázku,
8 co to je církev Kristova a co to je společenství konkrétního sboru. To jsem asi
9 nějak neřešil... I když jsem ten vztah asi trochu cítil, to ano, ale ne jako dvě věci,

²⁵ Viz DONALD RITCHIE, *Doing oral history*, third edition, Oxford: Oxford University Press, 2015, 79–101.

²⁶ Svými pracemi se jí dotýkali a jistě ovlivňovali Josef Smolík a později Pavel Filipi. V němčině viz například CHRISTIAN MÖLLER, *Lehre vom Gemeindeaufbau, Band I und II*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987 und 1990. Möller užívá pojmu *Gemeindeaufbau*.

²⁷ Rozhovor s Janem Kellerem vedl Michael Pfann, 3. 7. 2015, in: „*Faráři a laici ČCE, 1968–89*“.

10 spíše jsem to cítil jaksi tak, že by ten konkrétní sbor měl nějakým způsobem
11 hledat své místo v obecné církvi Kristově. Dnes, tedy již zpětně bych asi řekl,
12 že se ve sboru něco z té církve Kristovy děje, že církev není jenom pouhý spo-
13 lek lidí, kteří o něco usilují, o něco se snaží a chtějí nějak spolu vycházet, chtějí
14 spolu žít v odpuštění a chtějí se podporovat ve víře. Ale řekl bych, že je to také
15 společenství, kde se něco děje, kde nějak Pán Bůh koná své dílo. Když tedy mám
16 vzpomínat, tak já velice rád vzpomínám, a už jsem to asi několikrát někomu při-
17 pomínal, na jednu událost ještě ze Kdyně. Tam jsem jezdil do kazatelské stanice.
18 Měli jsme bohoslužby na místním národním výboru. Vždycky to bylo vyjednané
19 a v neděli odpoledne jsme tam mívali bohoslužby. Jednou na Velikonoce jsem
20 tam přijel a lidé stáli venku. Chodívalo tam do kostela takových čtrnáct patnáct
21 lidí. Bohoslužby nebyly každou neděli. Byly jednou za čtrnáct dní, nebo jed-
22 nou za měsíc. Myslím, že jen jednou za měsíc, ano. Oni stáli před tou radnicí,
23 před národním výborem a já jsem říkal: „Co je?“ A oni říkali: „Nemáme klíče.“
24 Já jsem říkal něco takového jako: „Nejsou klíče, tak nemůžeme jít k někomu
25 z vás? Nepozvete nás někdo do bytu?“ Teď nevím, jak se jmenovali. Koutní, to
26 byli. Ti říkali, že ano. „Pojďte k nám, pojdte k nám.“ Šli jsme k nim. Společně
27 jsme vyšli od toho národního výboru, a najednou jsem viděl, že dva manželé se
28 sebrali, odbočili a šli někam jinam. Já jsem říkal: „Co ti Stehlíkovi? Kam ti šli?“
29 „Ty k nám nepůjdou na návštěvu. Ti k nám nechodí. S nimi se nedomluvíme.“
30 Nebo: „Oni s námi nemluví.“ Nebo tak nějak. Šli jsme tedy na návštěvu ke Kout-
31 ným. Přišli jsme tam a já jsem říkal: „Ale je to blbě, protože kdybychom byli na
32 tom výboru, tak jsme tam všichni společně u večere Páně, ale protože jsme tady
33 u vás v rodině, tak ti dva odešli. To jsme je nějak vyloučili. To je takové špatné.
34 Můžu pro ně zaskočit?“ A oni: „No skočte pro ně, ale máte to marné.“ Tak jsem
35 pro ně šel a říkal jsem jim, že je zvu a ti místní, že je také přijmou, že tam můžou
36 přijít. Oni dlouho říkali: „Ne, ne, nepůjdeme.“ Zkrátka, zval jsem je a říkal jsem
37 něco o večeri Páně a o odpuštění a o víře a takovéto nějaké hlody (*smích*), co
38 jsem tehdy uměl. Vždyť mi bylo asi sedmadvacet, nebo kolik. Skončilo to tím, že
39 jsem byl poražen. Nechtěl jsem ale tu porážku úplně unést, tak jsem řekl: „Tak
40 podívejte se, já jdu zpátky ke Koutným a nechám to na vás. Počkáme ještě deset
41 minut. Vy si to ještě proberete. Když nepřijdete v deseti minutách, my začneme
42 holt bez vás.“ Přišel jsem zpátky (*smích*) a oni opravdu do deseti minut přišli.
43 Sedli si tam a ticho. Začal jsem bohoslužby. A kdy došlo k otázkám před večerí
44 Páně, říkal jsem si: „No, co teď bude?!“ (*smích*) Já se budu ptát, zda si chcete
45 vzájemně odpustit. Budto řeknou „ano“ a já budu cítit, že něco není v pořádku
46 a co s tím bude dál? Anebo řeknou „ne“, a to pak zase neznám... V Agendě není
47 předpis na to, jak se postupuje dál, když odpovědí ne.“ (*smích*)

48 **MP:** (*smích*) S tím se nepočítá.

49 **JK:** (*ve smíchu*) S tím se nepočítá, vid! Takže vím, že mně z toho..., že to ze
50 mě lezlo, jako z chlupaté deky. Tu otázku jsem nějak pokládal a překrucoval. Já
51 nevím, co jsem tehdy udělal, to už si nevzpomenu. Akorát vím to, že když jsem
52 řekl to „chcete“, tak ti Stehlíkovi, co přišli, řekli: „Jo! A my to uděláme hned.“

53 A rovnou se začali mezi sebou dohadovat kvůli nějaké kočce. Já nevím přesně.
 54 Někdo někomu zastřelil kočku, nebo já nevím co. Bylo to prostě něco z minulá.
 55 Chvilí se dohadovali, pak to skončilo a zase jsme pokračovali. Já jsem prostě
 56 nějak vnímal, že to byla taková událost, kde si to ti lidé nepřipravili sami. Tam
 57 se prostě něco dělo při té večeři Páně. Předtím, když jsem byl u nich, tak to vypa-
 58 dalo opravdu úplně beznadějně. A pak nějak při těch... Já už vůbec nevím, na
 59 co jsem kázal. Víím, že to bylo v rodině kolem stolu, takhle jsme seděli (*ukazuje*),
 60 a byl jsem z toho všeho hodně nervózní. Ale prostě to byla událost tedy... Takže,
 61 já jsem na takovéto věci čekal vždycky. Mezi tím sborem upachtěným, kde se
 62 lidé snaží něco dělat, nejde jim to, snaží se dohodnout, hádají se, to všechno –
 63 a mezi tou církví obecnou, Kristovou a mezi tím Pánem Bohem, tam k něja-
 64 kým věcem dochází. Ale to není teologie sboru, to je spíš taková naděje, že to
 65 má všechno význam.

66 **MP:** Hm.

67 *Dlouhé ticho na obou stranách.*

Tento úryvek rozhovoru, jak postupně vyložím, názorně ukazuje užití vyprávění pro vyjádření teologické výpovědi, při němž se projeví i kooperace vyprávěcího a argumentativního způsobu vyjádření (2.2.1.), dále podíl jednotlivých křesťanů na vyprávění Bible a církve, *na cestě Božího lidu* (2.2.2.) a využití vyprávění pro formulaci zkušenosti víry (2.2.3.). Jednotlivé aspekty vykládám v posloupnosti, v níž se vyskytují v samotném úryvku, tedy v opačném sledu než v předcházejícím výkladu.

2.2.1. Moje úvodní abstraktní otázka (řádky 1–3) podsouvá odpověď ve formě teologického argumentu. Pamětník ovšem tuto sobě cizí formu vyjadřování – podobně jako na jiných místech rozhovoru i samotného úryvku (36–33, 64–65) – explicitně odmítá slovy „neměl jsem teologii“ (7–8). Navzdory tomu se vzápětí přeci pouští do vysvětlování svého pojetí sboru (7–15). To lze shrnout do teologických formulí jako důrazy na *vztah jednotlivého sboru a obecné církve* (7–15) a na *společenství jako místo Božího působení, odpuštění a víry* (12–15). Po této krátké mezihře se narátor opravdu – dočasně – loučí s teologickým výkladem a přechází k vyprávění. Zde je úvodní teologické stanovisko následně rozvedeno vyprávěním jeho konkrétního projevu (15–60). Na závěr vyprávění opět shrne do teologického, ba vyznavačského tvrzení (56–65), která už přímo mísí oba výrazy, a přitom znova výslovně odmítá být teologickým teoretizováním (64). V tomto případě můžeme předpokládat Kellerův odpor k abstraktní systematicko-teologické mluvě pro její – alespoň formální – odtažitost od reality života konkrétního sboru a jednotlivých křesťanů.

Právě z důrazu na konkrétní život církve pramení – jakkoli třeba nepřímou – i forma teologické výpovědi. Nejdelší část odpovědi na mou úvodní teologickou otázku má formu vyprávění. Tato forma umožňuje abstraktní teologické výpovědi přímo propojit s jejich konkrétními projevy. Lze proto mluvit o *teologickém vyprávění*, protože vyprávění určité události zde zjevně plní funkci předání teologického sdělení. V barvitě vyprávění o bohoslužbách s večeří Páně vypravěč na konkrétních zkušenostech ilustruje výše shrnuté důrazy. Předkládám je tedy v pořadí, v němž jsou jmenovány. Povšimněme si přitom významu večeře Páně, která jednotlivé důrazy spojuje.

a) *Společenství*. Poněvadž jsem se dotazoval na teologii sborové práce, je logicky scénou vyprávění prostředí sboru – ve smyslu jeho členů vyjmutých zde z tradičního prostoru kostela. Jejich pojítkem tedy není *svátostný prostor* kostela, ale *svátostné dění* bohoslužeb. – Sbor je v novozákonním smyslu chápán jako *společenství (koinonia)*. Hlavní zápletka vyprávění spočívá v rozkolu tohoto společenství, který pramení z osobního sporu a ústí v odmítnutí slavení společných bohoslužeb s večeří Páně, tímto nejvýraznějším symbolem společenstevního charakteru církve. Katarzí vyprávění je pak znovusjednocení společenství, *smíření* umožněné přípravou na slavení večeře Páně. Společenství je vyjádřeno jak samotným obřadem, tak prakticky stolem, okolo něž shromáždění seděli (59).

b) *Odpuštění*. Pamětník v úvodu mluví o *společném životě v odpuštění* (14). Odpuštění je prostředkem, který umožňuje znovusjednocení společenství. Je přitom zasazeno do trojího kontextu: do kontextu osobních sousedských vztahů na malé vesnici – osobní, tedy společenský rozměr; do kontextu společenství malého sboru, v němž osobní animozity snadno přerostou v zásadní rozkol – rozměr místní církve; do kontextu slavení večeře Páně, která je v křesťanské teologii centrální událostí odpuštění – rozměr církve obecné. Je-li toto líčení čteno v rámci celého rozhovoru, pak je zřetelné, že spojení těchto tří kontextů v jednom bodu je zásadní pointou Kellerovy teologie (jakkoli by se sám této formulaci vzpíral). Tou je důraz na to, že lidské vztahy, život církve, víry a společnosti a tudíž i politiky spolu neoddělitelně souvisí. Citovaný úryvek ilustruje tento rys obdobně jako Kellerův podpis Charty 77. Ze zmíněného úryvku je ovšem možné vyčíst teologické zdroje tohoto přesvědčení, které přechází v životní praxi. Dochází k propojení ortodoxie a ortopraxe.

c) *Víra*. V úvodu narátor mluví o víře, v níž se mají lidé ve sboru „podporovat“ (14). Ve vyprávění víru explicitně zmiňuje pouze, když karikuje svou vlastní snahu prostředkovat smíření mezi oběma stranami. Dále je důraz na víru přítomen spíše implicitně, avšak neméně. Vzájemná inter-

akce mezi farářem a oběma stranami konfliktu, posléze přímo mezi jimi samotnými a jistě společné slavení večeře Páně mohou být považovány za výraz onoho vzájemného podporování ve víře.²⁸ Tento motiv lze kromě překonání samotného konfliktu sledovat na symbolické rovině také v hledání alternativy k zavřenému prostoru Národního výboru, v touze scházet se i v malém počtu navzdory vnější nepřízni. Samotné bohoslužby jsou pak zvláště s večeří Páně výrazem víry v Boha, původce odpuštění a smíření. Kellerova vlastní víra je však hlavním implicitním nositelem a sdělením celého vyprávění, které má demonstrovat Boží působení ve sboru. K této rovině se vrátím později.

d) *Boží působení*. Právě *Boží působení ve sboru*, respektive víra v něj má být hlavním sdělením vyprávění. Když pamětník zlehčuje vlastní úsilí o smíření, činí tak také proto, aby zesílil důraz na Boží činnost, která má být samotnou příčinou a původem odpuštění, smíření, víry i tvůrcem společenství. Slova, která se opět pohybují na pomezí mezi vyprávěním a argumentem „to byla taková událost, kde si to ti lidé nepřipravili sami. Tam se prostě něco dělo při té večeři Páně“ (56–57), lze číst jako vyjádření víry v reálnost Božího působení. Na ni upomíná právě večeře Páně.

e) *Vztah církve místní a obecné*. Odtud pak narátor odvozuje vztah místní církve a církve obecné. V úvodu vyjadřuje potřebu, aby místní sbor hledal své místo v obecné církvi a uvědomoval si svůj podíl na jejím dění (7–15). Tato úvaha je podnětem pro vyprávění celého příběhu, který má tento vztah charakterizovat. Událostí jednoty místní a obecné církve je opět večeře Páně. Na jednu stranu zde pamětník staví fyzický místní sbor s důrazem na jeho lidskou porušenost, na druhou stranu obecnou církev Kristovu (60–64). Rozpornost tohoto stavu se právě v tomto momentu překlenuje a projevuje se jako jednota. Rozpornost je integrována připomínanou paradoxní boží inkarnací.

f) *Naděje*. Večeře Páně je nesena eschatologickou nadějí na budoucí společné stolování v Božím království, které se parciálně uskutečňuje již nyní. Plodem Kellerovy víry ve spolupůsobení všech výše uvedených aspektů, jehož původcem je Bůh, je právě *naděje*, přesně „naděje, že to má všechno význam“ (64–65). V těchto slovech Keller shrnuje smysl celého vyprávění. Naplňuje přitom Metzovo poukázání na schopnost vzpomínky ukotvovat v sobě víru a dále ji předávat ve formě naděje. Za tímto účelem

²⁸ *Podporování ve víře* je jedním z aspektů večeře Páně pro Jana Kalvína, viz: MICHAEL BEINTKER, *Eucharist/Communion: III. Dogmatics, 1. Protestant, b. Reformed theology*, in: HANS DIETER BETZ / DON S. BROWNING / BERND JANOWSKI / EBERHARD JÜN- GEL (eds), *Religion Past and Present: Volume IV Dev-Ezr*, Leiden – Boston: Brill, 2008, 635–636.

se vzpomínka zpřítomňuje vyprávěním i argumentativní aplikací.²⁹ Metz přitom upozorňuje, že takováto vzpomínka má své sociální dopady, což zde můžeme dobře sledovat v rozměru napravených sborových a zároveň sousedských vztahů jakožto produktu smíření (55–57).

Kdyby Kellerovo vyprávění mělo být podrobena hlubší systematicko-teologické kritice, bylo by možné upozornit například na absenci zmínky o Duchu svatém a pokračovat v dalším rozkladu. Takové počínání by se ovšem minulo účinkem. Nebylo totiž tazatelovým záměrem získat a ani vypravěčovým podat precizní teologický rozklad o večeři Páně, či vyčerpávající ekleziologický rozbor sboru pro akademickou rozpravu. Společným záměrem byla osobní teologická reflexe sboru, resp. sborové práce, v kontextu vlastní farářské praxe. Tento záměr došel naplnění.

Uvedené shrnutí obsahu narátorova vyprávění do konceptuálních teologických komentářů naráží na limity tohoto modu vyjadřování pro uchopení samotného *dění*, které vyprávění popisuje. Dění je fundamentálním prvkem zkušenosti. Kognitivním prostředkem uchopení zkušenosti, která je vždy rozprostřena mezi minulostí, přítomností a budoucností, je paměť. Má-li být zachována temporalita a od ní se odvíjející dějovost zkušenosti uložené ve vzpomínce, lze ji vyjádřit pouze skrze vyprávění. To zachycuje časovost a zároveň svou formou uchovává jednotu zkušenosti.³⁰ Abstrakce jejího významu z původního kontextu do – v tomto případě teologického – systému, zároveň omezuje zachycení živosti této zkušenosti, která spočívá právě v její dějovosti. Tu dokáže abstraktní jazyk pouze opsat. Jen vyprávění jakožto reprezentace určitého dění může toto dění zpřítomnit. To ukazuje také Metz, když popisuje „praktický a performativní aspekt vyprávění“.³¹ Pro schopnost vyprávění vyjádřit dění ho považuje i Eberhard Jüngel za jazyk událostné Boží lidskosti.³² Dění samo jakožto Boží působení je sdělením Kellerova vyprávění. Označení *teologické vyprávění* má tedy své oprávnění a jeho forma neubírá tomuto druhu vyjádření na teologické závažnosti. To ovšem ani v nejmenším neznamená, že Kellerovo, pamětnické, biblické, či jakékoli jiné vyprávění přestává být předmětem zevrubné kritické, analytické a interpretační práce.

²⁹ METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 175.

³⁰ STEPHEN CRITES, The Narrative Quality of Experience, *Journal of the American Academy of Religion* 1971/3, 291, [online] cit. 22. 11. 2016. URL: <http://www.jstor.org/stable/1461066>

³¹ METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 183–185.

³² EBERHARD JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie der Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen: Mohr, 1977, 413.

2.2.2. V předchozím oddílu jsem analýzou jednotlivých teologických témat v rozhovoru s Kellerem demonstroval využití vyprávění, jakožto teologické řeči, přičemž jsem poukázal na spolupůsobení vyprávění a argumentu. V následující části postoupím na další úroveň jeho vyprávění a předvedu, jak jsou jeho aktéři skrze vyprávění singulární sborové události *ve-vypravování* do *metavyprávění* církve, a pojednám *identifikační potenciál vyprávění*. I nadále bude hrát ústřední roli událost večere Páně. Teologické poznámky následujících dvou odstavců budou následně prakticky ilustrovány na Kellerově vyprávění.

Svátost večere Páně je ústřední událostí bohoslužebného života církve, která propojuje její účastníky s ostatními přijímajícími napříč prostorem a časem. Křest a večere Páně vyjadřují jednotu církve. Skrze ně se křesťané zapojují do *svátostného dění*, jehož základy položil Ježíš Kristus a přiznávají se k němu. (Viz 2.2.1. e). Metz přisoudil konstitutivní význam pro křesťanskou víru – spolu s vyprávěním a solidaritou – *vzpomínce*. Vyprávěním předávaná vzpomínka na spásnou Kristovu oběť, připomínanou ve večeri Páně, totiž prostředkuje mezi Božím zjevením a jeho příjemcem.³³ Křesťané 2000 let po Kristu se skrze tuto vzpomínku zakládají jejich víru, stávají účastníky Kristova života a smrti a získávají podíl na jeho spáse (Viz 2.2.1 f).

Liturgie přípravy na večere Páně je soustředěna kolem *slov ustanovení* večere Páně. V evangeliích (Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; L 22,15–20) a u apoštola Pavla (1K 11,32–26) uchovaná Ježíšova slova jsou zasazena do vyprávění o poslední večeri Ježíše s jeho učedníky. Samotná svátostná praxe je tedy ukotvena v události tradované skrze biblické vyprávění. Tato událost a její závaznost je při každém novém slavení připomínána a zpřítomňována právě skrze toto vyprávění.

Zde se tedy otevírá hlubší, implicitní rovina Kellerova vyprávění. Bytostným prvkem události, o níž sám vypráví, je další vyprávění. Kolem vyprávění tlumočeného ústy tehdejšího kazatele, dnešního vypravěče, se shromažďují tehdejší účastníci bohoslužeb, dnešní aktéři jeho vyprávění. Skrze jeho tehdejší převypravování se jednak rozpomínají na prvotní událost poslední večere a zároveň skrze svou účast na večeri Páně vyjadřují svoji touhu stát se účastníky vyprávěné události. Chtějí se stát součástí onoho vyprávění, které v Ježíšově poslední večeri začalo a které skrze každé její nové slavení pokračuje dále s výhledem na zaslíbení budoucího společného stolování, které je součástí Ježíšových slov ustanovení. Vypravěč tak ve své osobě spojuje dvojí vyprávění, jednak své tehdejší liturgické

³³ METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 175.

pře-vyprávění o Poslední večeři, které se stalo předobrazem pro událost, o níž pojednává jeho druhé, dnešní vyprávění o konkrétním slavení večeře Páně v kazatelské stanici sboru ve Kdyni. Aniž by ve svém dnešním vyprávění musel ono ustavující vyprávění znovu připomínat, jeho vlastní vyprávění o konkrétním slavení večeře Páně připomíná i onu prvotní událost a on sám a aktéři jeho vyprávění se tak stávají svědky připomínané Ježíšovy oběti a zároveň se skrze podíl na samotné události stávají součástí onoho vyprávění. Na toto vnitřní propojení *slova* a *svátosti*, jež se děje v ustavujícím vyprávění večeře Páně, které tak získává *efektivitu*, účinnost, upozorňuje i Metz ve zmiňovaném poukazu na performativní a praktický aspekt vyprávění.³⁴ Ona efektivita a performativnost je v tomto příkladu mimo jiné vyjádřena vřazením přímajících do *metavyprávění* o cestě Božího lidu, jehož se stávají vypravěči i aktéry a jejich plody jsou snad konkrétně sledovatelné ve smíření účastníků bohoslužeb.

Farář Ctirad Novák shrnuje biblické metavyprávění od stvoření přes Krista až po „nebeský Jeruzalém“ (1–10) v rozhovoru, který jsem s ním vedl.³⁵ Zároveň poukazuje na místo, které v něm mají vždy soudobí křesťané (8–9; 11–12), skrze něž se rozšiřuje v metavyprávění církve. Byť stěžejní prvky onoho metavyprávění jsou zachovány, níže uvedený úryvek rozhovoru je ukázkou převážně argumentativní formy teologického vyjádření, jejímž záměrem přitom je propojit jednotlivé události do souvislého *dějinného dění* s teologickým vyzněním (Heilsgeschichte [7]). Toto dění má vždy svou platnost pro aktuální situaci jednotlivců, potažmo společenství. Znovu je tu poukázáno na propojení tehdejšího a dnešního osobního dění, tedy na vřazení recipienta vyprávění do samotného vyprávění skrze identifikaci s jeho obsahem (11–12). Nutno podotknout, že jakkoli se jedná o pregnantně vypointovanou teologickou výpověď, jež odpovídá formě mé otázky, chybí zde *identifikační potenciál*, který je přítomný v Kellerově vyprávění a také na jiných místech samotného rozhovoru s Novákem. Povšimněme si také termínu „dogmatické vyprávění“ (9), který je blízký výše navrhanému *teologickému vyprávění*. Úryvek je větší částí odpovědi na mou otázku, zda farář Novák ve svých kázáních kladl zvláštní důraz na určitý obsah.

³⁴ Tamtéž, 185.

³⁵ Rozhovor se Ctiradem Novákem vedl Michael Pfann, 17. a 24. 10. 2014, in: „*Faráři a laici ČCE, 1968–89*“.

1 (...) takový můj klíč k Písmu a k jeho epizodám je právě to, že od stvoření až
 2 do druhého příchodu se klene toto pásmo, ten oblouk, v němž jsou zasazeny
 3 i všechny jednotlivé svědecké výpovědi Bible, ty příběhy, nebo ty reflexe. Ale
 4 k tomuhle tomu, co bylo a co bude, se váže i každá detailní kázaná perikopa
 5 nebo příběh, událost biblická, a to tak, že to nejenom zařazuje ten děj – dává
 6 mu smysl z těchto dvou jakýchsi základních stanic –, ale právě v této linii té
 7 Heilsgeshichte, jejíž Mitte der Zeit je Kristus a jeho události, jeho slovo, jeho
 8 jednání, jeho smrt, vzkříšení, tak z této události se ovšem také jakoby spouští
 9 od naší roviny to aktuálně. Prostě to nemůže být jenom dogmatické vyprávění
 10 od Abraháma, přes Ježíše až po nebeský Jeruzalém, ale teprve tehdy to je čtení
 11 Bible, když se to stává úžasnou aktualitou, protože se zjistí, že to je vlastně naše
 12 situace, o kterou šlo tehdy.

Novákův rozklad v poslední větě (11–12) poukazuje na onu stěžejní vlastnost vyprávění, jímž disponuje také a právě biblické i Kellerovo vyprávění, a tím je již zmiňovaný *identifikační potenciál vyprávění*. Metz tento rys ukazuje na svém „praktickém aspektu vyprávění“.³⁶ Vypravěč vtahuje posluchače do vyprávění takovým způsobem, že se posluchač natolik identifikuje s obsahem vyprávění, že na něj vyprávění má praktický efekt. Tuto praktickou vlastnost vyprávění demonstruje na Buberově chasidském vyprávění o chromém vypravěči, kterého roztančilo jeho vlastní vyprávění o tančícím Bal Shem Tovovi. Poněkud exaktněji prokazují identifikační potenciál vyprávění De Graaf et al.³⁷ Cestou experimentu demonstrují nejen samotnou funkci identifikace posluchače či čtenáře vyprávění s jeho aktéry, ale především reálné vlivy této identifikace na proměnu jejich postojů, přesvědčení i víry, resp. věr v obecném slova smyslu – nikoli předně náboženském.³⁸ Právě tato přesvědčivost a naléhavost, které forma vyprávění skrze identifikaci a zapojení jeho příjemců dává svému sdělení, činí z vyprávění účinný prostředek pro předání zkušenosti víry.

2.2.3. V přechozích oddílech byl pojednán význam vyprávění pro předání teologické výpovědi zdůrazňující dějovost a živost jejího obsahu (2.2.1.) a identifikační potenciál vyprávění, který dále napomáhá vřazení aktérů a vypravěče do metavyprávění církve (2.2.2.). Pro tyto dva své aspekty

³⁶ METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 183–185.

³⁷ ANNEKE DE GRAAF / HANS HOEKEN / JOSÉ SANDERS / JOHANNES BEENTJES, Identification as a Mechanism of Narrative Persuasion, *Communication Research* 2012/6, 802–823, [online] cit. 22. 11. 2016. URL: <http://crx.sagepub.com/content/39/6/802.abstract>

³⁸ MELANIE C. GREEN, Narratives and cancer communication, *Journal of Communication*, 2006/56, 163–183, [online] cit. 23. 11. 2016. URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1460-2466.2006.00288.x/full>

je vyprávění tak příhodným prostředkem pro *vyjádření zkušenosti víry*. Právě Kellerovo vyprávění je takovýmto vyjádřením.

Jak již jsem výše poukázal, právě zkušenost Božího působení, které je možné plně pochopit pouze skrze víru, a tedy zkušenost víry v Boží působení je základním sdělení Kellerova vyprávění. Ten své vyprávění vede k pointě, která je jakýmsi osobním vyznáním víry. Její jednotlivé aspekty byly ve vzájemné návaznosti popsány v oddíle 2.2. Bylo přitom možné povšimnout si pozoruhodně úzkého propojení teologie a vlastní víry, které odpovídá tamtéž uvedenému propojení víry a životní praxe.

Keller se ve svém vyprávění pohybuje jak na rovině reflexe z odstupu, tak na rovině osobního vnímání. Obě roviny v tomto případě od sebe nelze dost dobře oddělit v samotném aktu vyprávění. O jejich umělé rozdělení jsem se pro účel této studie pokusil. První rovinu jsem popsal v pojednání o teologickém vyprávění. Druhá osobní rovina je rovinou víry. Její vyjádření, vyznání získává na váze právě díky praktickému zasazení do vyprávění o konkrétní události. Skrze něj je možno ji plasticky vyjádřit v její působnosti, a zamezit tak vyprázdnění její závažnosti skrze abstraktní opis zbavený závanu její živosti.

Vyprávění, které disponuje potenciálem zpřítomnění popisovaného děje, projevuje svoji sílu právě pro předání zkušenosti víry, poněvadž právě dějovost a živost víry jsou její bytostnou charakteristikou. Bez uchopení dějovosti víry vychází snaha o její zprostředkování namnoze na prázdno. Identifikační potenciál, kterým vyprávění disponuje, plní funkci nezbytného nástroje k takovému vyjádření víry, jež usiluje o – alespoň omezené – porozumění na straně adresáta sdělení.

Mohu se tedy vrátit k úvodní tezi a zopakovat, že vyprávění vyjadřuje živoucí charakter víry a skrze svůj identifikační potenciál je schopno účinně prostředkovat vypravěčovu zkušenost víry.

3. Aplikace

V závěru studie stručně přistoupím k návrhům pro praktické užití součinnosti orální historie a narativní teologie a zasadím ji i do poněkud širší diskuze. Výše jsem již zmínil potenciál analýzy rozhovorů pro výzkum lidové osobní zbožnosti. S ohledem na identifikační potenciál vyprávění nabízí orální historie materiál zvláště pro praktickou teologii, respektive teologickou praxi nejen pro církevní život. Vzpomínky prostředkující svědectví o víře a zachycující zkušenost víry totiž mají silný *zvěstný* potenciál. Svědčí o víře, která vykročila z biblického vyprávění a ve svých svědčích kráčí dále dějinami.

Metz upozorňuje na pastorační a sociální, respektive sociálně-kritický aspekt vyprávění. Využití těchto aspektů biblického vyprávění v teologii a církvi není třeba zvláště pojednávat,³⁹ církevní dějiny jsou v tomto ohledu zvláště využívány v katechezi a kázáních ale i v samotné pastorační péči.⁴⁰ Teologii, biblické vyprávění a autobiografické rozhovory pro pastorační péči propojuje Stefanie Klein.⁴¹ Orální historie a její vyprávění otevírá širokou nabídku využití v katechezi dětí i dospělých. Ať už osobní či záznamem prostředkované rozhovory s pamětníky po léta patří k výuce dějepisu na školách.⁴² Tuto možnost již delší dobu objevuje a metodologicky zpracovává i náboženské vzdělávání.⁴³ Stále ovšem zbývá široké pole nevyužitých možností.

Technika rozboru zaznamenaných vzpomínek, kterou jsem nastínil v kapitole 2.2.1., má svůj přínos v tom, že umožňuje definovat aspekty, z nichž se sestává pamětníkova teologie a víra. Takovýto rozbor by mohl představovat jeden z úvodních analytických kroků ve výzkumu osobní zbožnosti, na nějž by navázala interpretace těchto aspektů v rámci pamětníkovy vlastní církevní a teologické tradice. Ta by zachytila překryvy a odchylky vůči církevní teologii, jak ji formulují církevní vyznání a práce vlivných teologů té které církve. Ovšem již formulace takovéto *církevní teologie* představuje předmět obsáhlého samostatného výzkumu. V aplikaci na širší spektrum respondentů takovýto rozbor umožňuje zkoumat lidovou zbožnost a její vývoj z hlediska věrouky tradiční pro danou církev. Umožňuje také odkrývat určité věroučné proudy a jejich vlivy prostřednictvím konkrétních farářů, církevního tisku a dalších vnějších faktorů. Právě v aplikaci na širší církevní (popř. náboženskou) veřejnost, v níž nelze počítat s tak vysokou mírou pregnantních teologických formulací, jako je

³⁹ Za příklad poslouží pastorační využití biblických textů Petera Bukowského (PETER BUKOWSKI, *Die Bibel ins Gespräch bringen: Erwägungen zu einer Grundfrage der Seelsorge*, 3. Aufl, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996.) či pozornost, kterou zvláště příběhu Exodu věnovala tzv. teologie osvobození.

⁴⁰ Zejména příběhy svědků víry, potažmo martyrologie. Zvláště v katolické a pravoslavné tradici s jejími svatými je tento potenciál zvláště doceněn. K tomu: PETER MASER, Menschen in Gottes Hand. Die Rolle der Biographie im Rahmen der Kirchengeschichte, in: PETER MASER / CHRISTIAN-ERDMANN SCHOTT (eds.), *„Kirchengeschichte in Lebensbildern“: Lebenszeugnisse aus den evangelischen Kirchen im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts*. Münster: Verein für Osttdt. Kirchengeschichte [u. a.], 2005, 1–21.

⁴¹ STEPHANIE KLEIN, *Theologie und empirische Biographieforschung: methodische Zugänge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1994.

⁴² Byť v českém školství se tato praxe začala uplatňovat se značným zpožděním.

⁴³ HARALD SCHWILLUS, *Zeitzeugenbefragung*, in: *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon*, 2015, [online] cit. 22. 11. 2016. URL: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100055/>

tomu u farářů,⁴⁴ získává analýza těchto důrazů z kontextu pamětnických vyprávění na významu. Možnosti takového přístupu mohou být využity v množství oborů od historie a teologie až k etnologii a antropologii.⁴⁵

Zásadním přínosem, jemuž by v ohledu na spolupráci (orální) historie a (narativní) teologie měla být věnována pozornost, je skutečnost, že vyprávění pamětníků poskytuje náboženstvím a jejich příslušníkům nástroj, jak o své víře hovořit i mimo vlastní prostředí. Nemusíme přitom rovnou mluvit o misii, či apologii, možnost vyjádření zkušenosti své víry s nadějí na pochopení na straně posluchače, je sama o sobě zásadní hodnotou pro sebeurčení věřícího a společenství, zvláště pak tam, kde si církve a náboženské společnosti zoufají nad ztrátou schopnosti komunikovat se svými současníky. Vyprávění pomáhá nahlédnout a sdělovat víru nevytrženou z kontextu v její účinnosti v každodenním životě, v jejím tvořivém vlivu na život vypravěče v jeho sociálním, politickém a náboženském prostředí. Právě vyprávění, které se ukotvuje v kontextu lidského života, umožňuje mluvit o osobní žité víře bez patosu a odtažitosti, jenž často limituje vyznavačské formule, a bez oděru náboženského nátlaku. Samozřejmě ani ono není zdaleka uchráněno před těmito hrozbami.

Křesťanská víra je dobrým příkladem pro ilustraci síly, kterou disponuje vyprávění i v širším kontextu než je pouze náboženství, i k představě o nástrahách této síly. Dějiny náboženství samy názorně ukazují nespočet odstínů zneužití náboženského vyprávění a učení. Má-li vyprávění sílu pro předání něčeho tak těžko uchopitelného jako je víra, oč účinnějším nástrojem je k prostředkováním ideologií, či – mírněji – světonázorů vycházejících přímo z kontextu společensko-politické každodennosti. Ani pamětnické vyprávění právě díky jeho identifikačnímu potenciálu není uchráněno před těmito nástrahami, zvláště pokud si tohoto prvku posluchač nebo vypravěč nejsou vědomi. Vnitřní boj proti tomu, aby se nežádoucím způsobem neztotožnil s pamětníkovým výkladem reality, nýbrž si dokázal uchovat vlastní kritický odstup, je znám snad každému orálnímu historikovi. O to ohroženější jsou pak příjemci pamětnických vyprávění, kteří nejsou vybaveni dostatečným množstvím vědomostí a především historicko-kritickým přístupem. Není přitom třeba zacházet do extrémů. Orální historie se silou vyprávění účinně pracuje na poli vzdělávání jak přímo ve školách, zařazováním besed s pamětníky

⁴⁴ Podobnou analýzu mezi faráři provádí Hagen Findeis v knize *Das Licht des Evangeliums und das Zwielight der Politik: kirchliche Karrieren in der DDR*, Frankfurt am Main: Campus, 2002.

⁴⁵ V tomto ohledu průkopnická je práce S. C. WILLIAMS, *Religious belief and popular culture in Southwark, c. 1880–1939*, New York: Oxford University Press, 1999.

do vzdělávacího kurikula, tak skrze paměťové instituce. Že toto využití pamětnických vyprávění nikdy není hodnotově neutrální, dobře dokládá sám výběr pamětníků. Nemusí jít přímo o stoupence vládnoucí ideologie,⁴⁶ ale namnoze jde o odpůrce minulých režimů, nebo osoby jimi postižené⁴⁷ (to je ostatně případ i Kellera a Nováka),⁴⁸ což de facto režim stávající posiluje. Tyto instituce se poté podílejí na vytváření vlastního dějinného metavyprávění, které ovšem vykazuje exkluzivistické tendence vůči těm, kdo ono vyprávění nepřijímají, či do něj svým životním příběhem nezapadají. S doceněním přínosu, kterým je vyprávění pro předání dějinné zkušenosti, se tedy pojí i patriční kritická ostražitost vůči jeho závaznosti, zvláště je-li prostředkováno osobním setkáním.

Z hlediska Metzovy teologie dochází v právě uvedeném příkladu k paradoxní situaci. Paměť má pro Metzovu takovou váhu, protože uchovává „vzpomínky na utrpení“,⁴⁹ jež plodí solidaritu s tehdejšími i dnešními trpícími a vytvářejí překladu proti tvorbě absolutizujících vyprávění. Ta provázejí nejen nesvobodné systémy, ale již samo znesvobozující chování. Naslouchání dějinné zkušenosti širších vrstev společnosti, včetně těch různým způsobem utlačovaných, je jedním z obranných nástrojů proti autoritativním metavyprávěním, a zároveň východiskem i předností samotné orální historie. Přitom však sama tato pozornost není samospasitelná. To ukazuje uvedený příklad, v němž hlas dříve utlačených – do značné míry snad nevědomky – pomáhá vytvářet alibi pro nové metavyprávění, které již samo sebe nepřezkušuje hlasem soudobých utlačených, kteří mohou být jeho vlastním produktem. Metzova univerzální solidarita, která pamatuje na utrpení a vypráví o něm, pomáhá předcházet tomuto zneužití paměti a pamětníků. Ovšem pouze tehdy, je-li aplikována důsledně i s ohledem na vždy bezprostřední současnost a její trpící.

⁴⁶ Její charakteristika ani hodnocení nejsou tématem této studie.

⁴⁷ To dobře ilustrují životopisy pamětníků v internetovém archivu nahrávek Paměť národa, [online] cit. 23. 11. 2016. URL: www.pametnaroda.cz, či laureáti jí udělovaných Cen Paměti národa. Sám ovšem do tohoto archivu přispívám nahrávkami rozhovorů s faráři a jejich souvisejícími portréty.

⁴⁸ Novák byl v roce 1970 podmíněčně odsouzen v politickém procesu. Archiv bezpečnostních složek Vyšetřovací spis 302/69. I Keller byl v letech 1983–1986 souzen ve vykonstruovaném procesu, ale nakonec byl zproštěn obžaloby. Archiv personálního oddělení Synodní rady Českobratrské církve evangelické, osobní složka Jana Kellera. Oba byli na čas zbaveni souhlasu k výkonu duchovenské činnosti.

⁴⁹ METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 162.

Závěr

Pojednal jsem metodu orální historie z hlediska narativní teologie a ukázal, že první potvrzuje východiska druhé (přínejmenším Metzových výkladů), když v praxi dokládá užití vyprávění k zachycení zkušenosti víry a dokumentuje její živoucí charakter. Záměrem mé studie nebylo ani historicky datovat Boží působení, ani teologizovat dějiny a znevažovat tak historické metody, nýbrž pojednat průsečík obou věd, tedy reflektovat okamžik, kdy je historicky zaznamenáváno vyjádření zkušenosti víry.

Teologie nabízí orální historii užitečné hermeneutické nástroje k pochopení vyprávění pamětníků, poněvadž – převážně – křesťanská víra tvořila o poznání podstatnější součást života mnoha z nich, než jsme tomu uvykli dnes. Orální historie si cení vyprávění, zachycuje ho a snaží se ho ve formě záznamu archivovat. V případě rozhovorů s lidmi svědčícími o své víře – v celém náboženském spektru – dopřává sluchu vyprávění o zkušenostech víry a zachycuje její tvořivé působení v současném světě.⁵⁰ Příkladá tak svůj podíl k vyplňování propasti, která podle Metz ční mezi teologií jako systémem a náboženskou zkušeností. „Biografická teologie“, či „teologická biografie“, jíž v tomto kontextu Metz navrhuje,⁵¹ čeká na širší pojednání v interdisciplinárních ohledech, které naznačila předložená studie.⁵² Uvedené rozhovory s faráři, a nejen s nimi, se svými teologickými reflexemi i vyprávěními o zkušenosti víry vykazují schopnost jít oběma směry.

⁵⁰ Jakkoli je víra těžko uchopitelnou skutečností, jsou její projevy a její působení – na rozdíl od Božího působení – alespoň do jisté míry pozorovatelnou a popsatelnou skutečností právě skrze životy jejich nositelů. O tom svědčí nepřeborné množství religionistické literatury.

⁵¹ METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 195–203.

⁵² Souvztažnost vzpomínky, vyprávění a solidarity v Metzově teologii nabízí plodné myšlenkové pozadí pro rozpracování dějin solidarity, které navrhuje orální historik Ian Gwinn. Mr. Ian Gwinn z University of Liverpool tuto myšlenku představil během prezentace své disertační práce 5. 5. 2016 na orálně historickém semináři v Institute of Historical Research v Londýně. Název jeho příspěvku zněl *History Knocking-Shop: Sex, class and the politics of history*.

Společenství Dvanáct kmenů a jeho učení o spáse

Anna Pokorná

The Community of Twelve Tribes and their Soteriology. This paper describes the life of a new religious movement – The Twelve Tribes – concerning its salvation teaching. Theological statements are based on observation, discussions with the members of the community, and available publications. I found that the community operates with two different concepts of salvation – individual and collective. The teaching of individual salvation, says grace is gifted to a man as a potential for salvation. It however requires proper response – a life devoted to God, a life in the community. Collective salvation then concerns the whole community as a holy nation of God. It has a major eschatological aspect: The Twelve Tribes anticipate the second coming of Messiah.

Keywords: The Twelve tribes, The messianic communities, salvation

Úvod

Cílem studie je představit mezinárodně rozšířené nové náboženské hnutí Dvanáct kmenů a nastínit jeho teologii spásy. Společenství samo se termínu *teologie* brání kvůli konotacím k tradičním církvím, ke kterým má rezervovaný až odmítavý vztah. Nevyužívá nástrojů moderní biblistiky k exegezi biblického textu, chápe jej doslovně. Přestože není způsob, kterým předkládám věrouku Dvanácti kmenů společenství samému vlastní, dovolí snad svou formou nahlédnout do života víry společenství širšímu okruhu lidí.¹

Členové společenství Dvanáct kmenů mají za to, že pochopit, čemu věří, lze pouze tak, že se zájemce účastní jejich společného života. V průběhu studia jsem uskutečnila tři zúčastněná pozorování v české komunitě ve Mšeckých Žehrovcích. Vzhledem k tomu, že zatím není dostupná žádná literatura na podobné téma, je právě vlastní pozorování základem mého studia.

Oficiální věroučné texty komunity nejsou veřejně k dispozici a mohla jsem do nich nahlédnout pouze v průběhu pobytu. Bibliografické údaje

¹ Pro společenství Dvanáct kmenů není soteriologická nauka jedním explicitně uceleným učením, nýbrž kombinací více prvků, jež spojují tematicky k sobě.

tak vypisují bez patričních doplňujících údajů. Komunita má špatné zkušenosti s vytrháváním textů z kontextu² a neradi zpřístupňují materiály veřejnosti bez svého komentáře. Do základu studie proto zařazuji pouze tvrzení, která jsou kromě výskytu v interních textech podložena rozhovory se členy hnutí.

Rozhovory, uskutečněné během zúčastněných pozorování, probíhaly v rámci běžného chodu komunity. V odkazech na rozhovory jména neuvádím,³ připojuji však základní informace o mluvčích. Vlastní dojmy a zjištění jsou navíc porovnávány s misijními texty, jež komunita veřejně publikuje na internetu. K snadnému dorozumění mezi všemi členy komunity celosvětově přispívá fakt, že oficiální jazyk, kterým se mluví ve všech komunitách, je angličtina. Proto i některé pojmy uvádím i v jejich anglickém znění. Biblické odkazy uvádím v Českém ekumenickém překladu, anglická varianta je pak přejatá z King James Version.

Nejprve představím okolnosti vzniku společenství Dvanáct kmenů. Předložím vlastní zkušenosti z praxe života komunity v kontextu biblických odkazů, ze kterých pramení. Popis duchovního úsilí jednotlivce, vysvětlení nároků na členy komunity i fungování společného života komunity umožní lépe proniknout k pochopení pojetí spásy.

Spása jednotlivce je předpokladem pro účast na spáse kolektivní. Teprve spása kolektivu je dovršením spásy. Člověk, který si je vědom své individuální spásy, se má oddělit od společnosti a žít v komunitě po vzoru prvních následovníků Ježíše Krista (ve společenství nazývaného *Jašua*). Společenství Dvanáct kmenů samo sebe chápe jako duchovní národ, který připravuje a očekává druhý příchod Mesiáše. Napodobování příkladu prvotní církve má komunitě zaručit věčný život v Božím království po boku vzkříšeného a přicházejícího Jašuy.

Dvanáct kmenů

Společenství Dvanáct kmenů je nové náboženské hnutí, které se zrodilo na začátku 70. let 20. století ve Spojených státech amerických. Zakladatelem a duchovním otcem hnutí je Eugene Spriggs, který je dodnes považován za neformálního vůdce společenství. Spriggs se svojí ženou Marshou

² Tak učinil např. Rev. Robert T. Pardon z The New England Institute of Religious Research

³ K rozhovorům často došlo spontánně např. během společného shromáždění či večere. Se jmény mluvčích jsem sice byla seznámena, v jejich hojném počtu jsem je však některé nestihla spolu se svědectvími zaznamenat. Členové komunity neuvádějí civilní jména, ale jména hebrejská (podrobněji viz dále v článku), která jsou necvičenému uchu na první (a leckdy i na několikátý poslech) nesrozumitelná.

v době vzniku společenství navštěvoval First Presbyterian Church⁴, podle svých vlastních slov však postrádal u presbyterních spolubratrů opravdové životní nasazení pro křesťanskou víru. Ovlivněn zkušeností z charismatického ježíšovského hnutí konce 60. let 20. století⁵ nepovažoval bohoslužby, které se konaly pouze jedenkrát týdně v neděli za dostatečnou formu společně sdílené zbožnosti. Spriggsovi proto pořádali nad rámec klasických bohoslužeb další setkávání ve svém domě. Nad Bibli se setkávali s mladými podobně smýšlejícími křesťany. Snad v kontrastu s domněle tmářským tradičním svátečním křesťanstvím se domu, ve kterém život k oslavě Boha probíhal, téměř nepřetržitě začalo přezdívat *Light House*. Skupina lidí, která se v něm scházela a posléze i bydlela, si říkala *Light Brigade*.⁶ Záhy začali lidé kolem Spriggse s misijní činností a na akcích, kde se shromažďovalo větší množství lidí, distribuovali brožuru *Light Brigade Paper*. Společenství, které kolem domu Spriggsových vzniklo, se stalo předvzorem komunitního života, který je pro hnutí Dvanáct kmenů typický.

Definitivní rozkol s Presbyterní církví nastal v okamžiku, kdy místní církev zrušila bohoslužby kvůli zápasu amerického fotbalu soutěže Super Bowl.⁷ Spriggs svolal do parku před kostelem protestní bohoslužby. Manifestace nesouhlasu pokračovala i další týdny, kdy paralelní vzdorobohoslužby pokračovaly. Situace kolem zrušených a protestních bohoslužeb je jistě výrazným milníkem v počátku hnutí (je také členy hnutí často zmiňován jako argument proti tradičním církvím), nicméně kořeny oddělení lze spatřovat již v rozdílném přístupu k víře a v jiném životním stylu *Light Brigade* oproti místním farníkům.

Začátky hnutí jsou zřetelně prosyceny atmosférou šedesátých let a jí vlastními myšlenkami tzv. kontrakultury. Propojení lze vysledovat jak v komunitním způsobu života, tak ve snaze vymanit se z paradigmatu individualismu a s ním spojeného soukromého vlastnictví. Na první pohled je zřejmá příbuznost ve vzhledu členů komunity s protimainstreamovým undergroundem. Muži mají dlouhé vlasy a vousy, nosí volné košile a kalhoty z přírodních materiálů v nenápadných barvách. Ženy nosí dlouhé vlasy a oblékají se do volných šatů. Navzdory propojení s kulturou hippies komunita dodržuje přísně monogamní rodinné svazky a její členové neužívají žádné návykové látky.

⁴ SUSAN PALMER, *Children in New Religions*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1999, 154.

⁵ SUSAN PALMER, *The Twelve Tribes: Preparing the Bride for Yahshua's Return*, *Nova Religio* 13/3 (2010), 59–80, 60.

⁶ *The Twelve The Light Brigade*, [online] cit. 14. 7. 2016, URL: www.twelvetribes.com.

⁷ PALMER, *The Twelve Tribes*, 62.

Za dobu svého trvání vystřídalo společenství několik názvů (*Vine Community Church, Northeast Kingdom Community Church, the Messianic Communities*). Současný název Dvanáct kmenů je odvozen z knihy Skutků apoštolských (Sk 26,7). V současnosti má společenství své komunity v devíti zemích a v patnácti amerických státech. V České republice jsou komunity dvě – jedna ve Mšeckých Žehrovicích a druhá, mladší, ve Skalné u Chebu.

Společenství samo sebe chápe jako znovu sjednocené izraelské kmeny,⁸ které věří, že očekávaný mesiáš již přišel v postavě Ježíše Krista. Považují ho za svého Pána a očekávají jeho druhý příchod. Inspirací a vzorem jim je prvotní církev tak, jak je popsána v knize Skutků apoštolských, a život prvních čtyř generací Abrahamova rodu. Příslušníky ostatních církví, které se hlásí ke Kristu a přitom nenásledují příklad prvotní církve, pak považují za nepravé následovníky. Křesťanům vyčítají zejména věroučnou roztržštěnost a množství denominací.⁹ Na základě Ježíšových slov zaznamenaných v Janově evangeliu¹⁰ poukazují na nutnost jednoty. Právě mnohost jednotlivých křesťanských denominací je podle Dvanácti kmenů v rozporu s Ježíšovým požadavkem jednoty. Jednotu církve symbolizuje obraz Kristova těla.¹¹ Komunity tvoří dohromady tělo Kristovy pravé církve, symbolicky své společenství nazývají jako *Body* (tělo).

Se židovstvím Dvanáct kmenů pojí hebrejská jména (Eugene Spriggs je známý pod svým hebrejským jménem Yoneq), dětem narozeným v komunitě jsou dávana podle charakteristických rysů v povaze či jako příslib duchovní kvality do budoucna. Dále připomíná židovství slavení některých svátků (Pesach, Sukot, Šavu'ot a Jom kipur) a dodržování mnoha starozákonních ustanovení (rozlišování na čistá a nečistá zvířata, povolené hudební nástroje). Společenství Dvanáct kmenů se hlásí k tradici prvních čtyř generací Abrahamova potomstva, které stejně jako model první církve ze Skutků apoštolských považují za věrné naplnění Boží vůle. Podobně jako vyčítají křesťanství odklon od modelu první církve, kritizují židovství za odklon od modelu soužití potomků Abrahama.¹²

⁸ PALMER, *Children in New Religions*, 154.

⁹ *Why Are There 45,000 Christian Denominations*, [online] cit. 22. 8. 2016, URL: www.twelvetribe.com.

¹⁰ J 17,20–23: „Neprosím však jen za ně, ale i za ty, kteří skrze jejich slovo ve mne uvěří; aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás, aby tak svět uvěřil, že ty jsi mě poslal. Slávu, kterou jsi mi dal, dal jsem jim, aby byli jedno, jako my jsme jedno – já v nich a ty ve mně; aby byli uvedeni v dokonalost jednoty a svět aby poznal, že ty jsi mě poslal a zamiloval sis je tak jako mne.“

¹¹ Ř 12; 1K 12.

¹² Kolektiv autorů, *Foundational Teachings, Abraham's Descendants*.

Výběr toho, co společenství Dvanáct kmenů spojuje s oběma náboženstvími, se řídí v zásadě tím, zda je o konkrétní praxi psáno v Bibli. Odmítají tradici, proto například neslaví židovskou Chanuku či křesťanské Vánoce a Velikonoce. K tomu, aby se komunita začala řídit biblickým textem nebo přijala nový pokyn obsažený v Bibli, je potřeba, aby k danému textu někdo z členů společenství obdržel *zjevení*. Toto *zjevení* lze chápat různě, od dojmu přímého Božího oslovení až po prosté nazření, že by daný text mohl dobře konvenovat s již zaběhlým pořádkem v komunitě.

Práce s biblickým textem

Členové Dvanácti kmenů čtou Bibli doslovně, nepoužívají exegetické metody pro výklad Písma. Vzhledem k tomu, že neuznávají dobovou podmíněnost formulací biblické zvěsti, radíme je do proudu biblického fundamentalismu. Ve své věrouce se opírají zejména o ty texty, které jsou v souladu s jejich již zavedeným způsobem života. Případně nesoulady mezi různými kontrastními biblickými texty ve své nauce netematizují a do svého výběru protikladné texty nezařazují. Hojně čtené jsou např. v Novém zákoně – kniha Skutků apoštolských, evangelia, apokalyptická kniha Zjevení nebo ze starozákonních – kniha Genesis, kniha Daniel, kniha Přísloví a prorocká kniha Izajáš.

V rámci komunity jsou dostupné tzv. knihy učení, psané formou katechismu k různým otázkám víry. Texty jsou složeny zejména z Yonegových promluv. Každá z promluv je prochnutá biblickými odkazy. V rámci komunity také kolují prakticky zaměřené příručky týkající se života v manželství, výchovy dětí, knihy objasňující význam slavení různých svátků, nebo i třeba encyklopedie domácího léčení a zdravé výživy.

Život v komunitě

Pokud se člověk rozhodne připojit ke komunitě, nejprve ji navštěvuje jako host. Komunita je otevřená návštěvníkům a pohostinnost k nově příchozím je vysoce ceněná. Host se může účastnit shromáždění a společných aktivit společenství, pouze eucharistická večeře probíhá většinou v kruhu členů.¹³ Rozhodujícím momentem pro vstup do komunity je žádost o křest. Starší v komunitě posuzují upřímnost žádosti a připravenost adepta. Ke křtu může dojít, až když ostatní členové komunity pozbudou jakýchkoli

¹³ Zajímavostí společenství je, že dle podání Lukášova evangelia přijímají dvojí kalich.

výhrad a vyjádří jednomyslný souhlas.¹⁴ Děti narozené v komunitě kromě křtu procházejí i rituálem bar micva.¹⁵

Společný život je teologicky podložen příkladem prvotní církve tak, jak je popsána v druhé kapitole knihy Skutků apoštolských¹⁶:

Sk 2,44–47: Všichni, kteří uvěřili, byli pospolu a měli všechno společné. Prodávali svůj majetek a rozdělovali všem podle toho, jak kdo potřeboval. Každého dne pobývali svorně v chrámu, po domech lámali chléb a dělili se o jídlo s radostí a s upřímným srdcem. Chválili Boha a byli všemu lidu milí. A Pán denně přidával k jejich společenství ty, které povolával ke spáse.

Ačkoli i v jiných ohledech napodobují život prvních křesťanů z knihy Skutků, právě společný život a společné vlastnictví vytváří markantní napětí s tradičními církvemi i okolní společností. Ti, kteří se ke společenství přidávají, připojí svůj majetek ke sdílenému vlastnictví. Ekonomická soběstačnost celku umožňuje jednotlivým členům nezávislost na okolním světě, je ale zároveň závislá na ochotě jednotlivých členů ji udržovat.

Členové komunity nepracují mimo společenství. Způsoby, jak komunity získávají finance, jsou různé. Např. americké komunity provozují síť restaurací Yellow Deli, brazilská odnož produkuje čaj maté a v Čechách je součástí komunity v Mšeckých Žehrovcích farma Uchované semínko, jejíž produkty Dvanáct kmenů prodává na farmářských trzích. Pracovitost je v rámci komunity ceněnou vlastností.

Členové společenství Dvanácti kmenů spolu žijí ve větších domech situovaných blízko sebe. V obytné části žijí zvláště rodiny s dětmi, svobodní muži a svobodné ženy. V každé komunitě je sál, kde probíhají shromáždění a kde se také schází společenství k jídlu. Kromě společných jídel, spolu i pracují a tráví volný čas. Vycházky mimo komunity nejsou běžné, členové společenství Dvanáct kmenů opouštějí prostor komunity pouze při obstarávání nezbytných věcí (nákupy, prodej farmářských výrobků, komunikace s úřady).

Život komunity má pevný řád. Ke společnému shromáždění se členové scházejí dvakrát denně. Během shromáždění tančí, zpívají a mluví o víře. Tance jsou variacemi na hebrejské tance a zpívají se autorské písně komunity. Jedná se většinou o zpívané chvály nebo zhudebněné biblické příběhy. Některé písně slouží jako modlitba. Během nich zpívají a tančí

¹⁴ A. (svobodná žena, konvertitka, v komunitě žije dva roky), osobní rozhovor, Mšecké Žehrovice 18. 12. 2015.

¹⁵ Anonym B (mladá vdaná žena, v komunitě se narodila ona i její manžel), formální rozhovor se staršími, Mšecké Žehrovice dne 8. 5. 2015.

¹⁶ *The Twelve Tribes Freepaper: The Radical Life of Acts 2:44*, [online] cit. 4. 2. 2016, URL: www.twelvetribes.com.

pouze pokřtění v komunitě.¹⁷ Příspěvky se týkají jak četby Bible, tak záležitostí praktického života víry. V rámci jednoho setkání tak lze zaslechnout jak úvahu nad biblickým textem, tak zpověď člena, který zápasí s hříšnými myšlenkami nebo i třeba jen poděkování jinému členovi za duchovní podporu v uplynulém dni. Svědectví může podat kdokoli, včetně dětí. V čele jednotlivých komunit nestojí formální autorita v podobě duchovního, která by přednesla kázání, nýbrž všichni členové komunity (včetně dětí schopných zformulovat krátký příspěvek během shromáždění) mají všeobecné kněžství.¹⁸ Ačkoli si společenství na rovnosti zakládá, neformální hierarchie se ve společenství projevuje např. větší mírou vlivu na věroučné otázky radou starších mužů nad vlivem žen a dětí, nebo v úvodu zmíněným ústředním vlivem zakladatele Spriggse.

V komunitě panuje patriarchální systém. Muži rozhodují o důležitých věcech, ženy jsou jim podřízené. Otec rodiny symbolizuje autoritu Boha Otce. Děti musí být rodičům poslušné, učí se tak poslušnosti Bohu.¹⁹ V souvislosti s výchovou dětí byla komunita předmětem zkoumání ze strany vládních úřadů. První z případu odebraných dětí se odehrál v roce 1984 v komunitě na Island Pond.²⁰ Proces skončil navrácením dětí rodičům. Úřady odebraly komunitě děti i v Německu v roce 2013. Pokud je autorce studie známo, dosud není definitivně rozhodnuto o odvolání u Soudního dvoru Evropské unie. Některé z dětí jsou již v náhradních rodinách a je otázkou, jak by případné navrácení po třech letech od odebrání probíhalo. Kontroverzí ve výchově dětí je rituální trestání dětí proutkem. Komunita tak děti trestá za neposlušnost s odvoláním na knihu Přísloví.²¹

Děti v komunitě ve Mšeckých Žehrovcích sociálně, intelektuálně i emočně prospívají. Hrají si spolu napříč věkovými kategoriemi. Od malička jsou vedeny k účasti na společném díle (pomáhají v domě i na farmě). Výuka dětí probíhá formou domácího vzdělávání. Ve výuce se střídají starší členové komunity, kteří k učení cítí povolání, umí pracovat s dětmi a jsou dobří v daném předmětu. Při společných shromážděních tancují od útlého věku leckdy i složité tance, zpívají a hrají na rytmické hudební nástroje. Zapojují se i vlastními příspěvky.²²

¹⁷ A., osobní rozhovor.

¹⁸ H. (mladá žena, konvertitka, v komunitě ve Skalné žije s manželem a dvěma dětmi), osobní rozhovor, Mšecké Žehrovice dne 7. 11. 2015.

¹⁹ Anonym A (manželský pár z Německa, nyní žijí ve Skalné u Chebu; v pozici starších, zkušených členů komunity), formální rozhovor se staršími, Mšecké Žehrovice dne 8. 5. 2015.

²⁰ Podrobně o případu viz PALMER, *The Twelve Tribes*, 64.

²¹ Př 13,24: Kdo šetří hůl, nenávidí svého syna, kdežto kdo jej miluje, trestá ho včas.

²² V rámci jedné z návštěv jsem byla překvapena hlubokomyslným příspěvkem přibližně tříleté holčičky. V několika větách shrnula, o čem celý den přemýšlela, jak jí v jejich myš-

V duchu genderově rozlišeného smýšlení společenství a pod vlivem puritánské sexuální výchovy, jsou dívky od chlapců ve vyšším věku odděleny. Od dospívání až do dospělosti nejsou mezi dívkami a chlapci doporučována vzájemná přátelství.²³ Společný čas o samotě mohou trávit pouze dvojice mladých, kteří projeví zájem o manželství. I v takovém případě však není doporučováno, aby spolu mladí mluvili příliš otevřeně.²⁴ Pokud by totiž z jedné strany nedošlo k potvrzení zájmu o manželství, povrchnost promluvy má zaručit imunitu vůči případným citovým zraněním na straně druhé.

Uzavřít manželství mohou mladí lidé se souhlasem svých rodičů po čase, který společenství určí jako dostatečný pro přípravu organizační i duchovní. Svatba probíhá formou dramatizovaného ztvárnění výjevů z knihy Zjevení. Ženich reprezentuje přicházejícího Mesiáše, který se snoubí s neposkvrněnou nevěstou Izraelem. Do obřadu zasahují ostatní členové komunity hlasitě variacemi na biblický text. Součástí obřadu je symbolické odloučení novomanželů z autority rodičů a jím zpečetěné založení vlastní rodinné jednotky. Samotný obřad hraje velkou roli pro pochopení otázky kolektivní spásy společenství a budeme mu věnovat teologické vysvětlení v závěru následujícího výkladu o spáse.

Posláním jednotlivce ve společenství je potlačit své ego ve prospěch dobrého jednání. Lidské ego je vnímáno jako nositel špatných pohnutek a proto je náchylné k tomu, aby podlehl pokušení. Je shromaždištěm nejen nedostatků z právě prožívaného duchovního zápasu, nýbrž i nedostatečností vrozených. Nežádoucí vlastnosti a tendence ke špatnému jednání, které časem narůstají (nejsou-li potlačeny) jsou nazývány *iniquities*.²⁵ Doslovně přeloženo to jsou *nespravedlnosti*. Starozákonní pojem הַרְשָׁעוּת (spravedlnost) dobře odpovídá tomu, čeho jsou *inequities* opakem. Hebrejský termín pro spravedlnost označuje to, co je v Božích očích dobré. Spravedlnost je příznakem Božího jednání, zaručuje Boží kvalitu. Ve Starém zákoně je za spravedlivého označován např. Noe (Gn 6,9). Noemova spravedlnost je spojená s tím, že chodí s Bohem, jedná podle jeho vůle. Abrahamovi (Gn 15,6) se přičítá za spravedlnost, že uvěřil Hospodinu a jeho zaslíbením. Boží spravedlnost je předmětem mnoha žalmů (např. Ž 111,3 nebo Ž 119,121) – žalmista se dovolává Boží spravedlnosti jakožto

lenkách pomohlo svědectví jiné dívky z předešlého dne a co si jako poslání uchová do dalších dní.

²³ A., osobní rozhovor.

²⁴ Ch. (žena 21 let, narozená v komunitě ve Francii), osobní rozhovor, Mšecké Žehrovice 18. 12. 2015.

²⁵ Anonym A, formální rozhovor se staršími.

věčné hodnoty, která zaručuje správný chod světa. Jako spravedlivé se také rozumí to, co je správné (Iz 41,26). K naplnění Boží vůle lze tedy komunity dojít umenšením vlastního ega. Dosažení Boží spravedlnosti na člověku ilustrují příkladem Ježíšových slov z kříže:²⁶

Lk 22,42: „Otče, chceš-li, odejmi ode mne tento kalich, **ale ne má, nýbrž tvá vůle se staň.**“

Ježíš se takto modlí v Getsemane těsně před svým zatčením. Sílu poslání modlitby pro společenství umocňuje fakt, že je ohraničena pokynem učedníkům. Ti nemají upadnout do pokušení; resp. mají se modlit, aby do něj neupadli. Cílem člena společenství Dvanácti kmenů je být dobrým učedníkem Krista. Následovat jeho příkladu až do krajnosti (kterou v nejzazším možném významu symbolizuje právě Kristův kříž) znamená postoupit svůj život Bohu a nedopustit, aby pokušení tomuto cíli zabránilo. Člen komunity má ve snaze dojít cíli pravého učednictví odstraňovat vše, co přináší pokušení – a tím je na prvním místě lidské ego.

Potlačení ega je znát na životě jedince. Je-li člověk ve svém duchovním zápase úspěšný, projeví se to viditelně v jeho životě. Logika tohoto mechanismu je podložena slovy z Matoušova evangelia (Mt 6,7): „Poznáte je po ovoci...“²⁷ Ten, kdo se nechává naplnit tím co je pro Dvanáct kmenů Boží vůle (předpokládá se, že ve společenství na obsahu Boží vůle panuje shoda či se na shodě pracuje společně během shromáždění a společným životem vůbec), ten také v souladu s Boží vůlí jedná. Případné nedostatky jsou příznakem slabé víry.

Soteriologie

Kristus ukřižovaný porazil smrt a vysvobodil člověka ze hříchu. Dílo vykoupení člověka zakládá počátek spásného potenciálu, je nezaslouženým Božím aktem milosti. Společenství Dvanácti kmenů uznává spásnou platnost nezasloužené Boží milosti, chápe ji ale pouze na teoretické rovině jako dílčí část spásy. Individuální spása člověka, není-li doplněna adekvátní odpovědí člověka, ztrácí v horizontu věčnosti platnost.²⁸ Jedinec je Kristem přizván k účasti na Božím království, může dojít pravé a úplné spásy, musí ale být Ježíšovým učedníkem po vzoru těch z prvotní církve. Bůh

²⁶ Tamtéž

²⁷ Š. (žena, konvertitka, v komunitě žije již mnoho let, původně pochází z německé komunity), osobní rozhovor, Mšecké Žehrovice 7. 5. 2016.

²⁸ Tamtéž.

povolává ke spáse v rámci společenství (Sk 2,47), člověk určuje svým jednáním, zda se k Božímu plánu připojí a zda bude mít podíl na věčnosti.

Individuální spása je Boží dar každému člověku, na který je nutné patřičně odpovědět vlastními skutky (viz potlačení ega a boj s *inequities*). V pojetí Dvanácti kmenů je tedy člověk sice spasen pouhou milostí,²⁹ v rozporu s protestanským učením *sola gratia* však má na účinnosti vlastní spásy do jisté míry vliv svými skutky. Nemůže si ji zaručit, jelikož je již předem darovaná, již s ní může počítat, musí ale pokračovat ve spásném Božím díle, jinak Boží milost ve svém životě nepocítí a dojde k zatracení (opak spásy). Člověku je nabídnuta cesta, která vede k věčnému životu po boku Mesiáše. Dvanáct kmenů věří, že člověku je vrozeno vědomí toho, co je dobré a co zlé.³⁰ Svědomí není produktem výchovy či kulturního formování, nýbrž projevem Boží milosti na člověku. Svobodná vůle člověka, slouží-li vlastnímu egu a proti svědomí, může narušit Boží plán s člověkem a spása jednotlivce tak zůstává nenaplněna.

Trojí věčný úděl člověka

To, zda bude člověk spasen či nikoli tedy záleží jak na Boží milosti, tak na svobodné lidské vůli. Systematicky rozpracované učení o svobodné vůli člověka nacházíme v tzv. Učení o trojím věčném údělu.³¹ Na textech z konce knihy Zjevení jsou propracovány tři možné scénáře lidské odpovědi na Boží milost.

Zj 22,11: Kdo křivdí, ať křivdí dál, kdo je pošpiněn, ať zůstane ve špíně – kdo je spravedlivý, ať zůstane spravedlivý, kdo je svatý, ať setrvá ve svatosti.

První skupinou jsou ti, kteří nejednají v souladu s tím, co je dobré. Ačkoli byli Kristem omilostněni k dobrému jednání, záměrně tento dar nepřijímají. Špatné jednání člověka duchovně znečišťuje a uzavírá mu přístup ke spáse. Z pohledu společenství Dvanácti kmenů žije takto většina světa. Svět je zkažený, naplněný hříchem a lidé, nevěnují-li dostatek energie k dobrému jednání, v něm snadno selhávají. Neposlouchají své svědomí a stávají se podílníky na zlu ve světě. Tito lidé si svým jednáním způsobují věčný úděl zatracení.

Druhá skupina mají být ti, kteří jednají víceméně dobře, nechají se vést vlastním svědomím, nejsou ale ve svém konání dokonalí, protože nená-

²⁹ Anonym A, formální rozhovor se staršími.

³⁰ *Conscience: Instinctive Knowledge of Right and Wrong*, [online] cit 24. 8. 2016, URL: www.twelvetribes.com.

³¹ *Three Eternal Destinies of Men*, [online] cit. 16. 8. 2016, URL: www.twelvetribes.com.

sledují příklad prvotní církve a nežijí odděleně pro Boha. Ačkoli se snaží žít dobrý život, svět, ve kterém žijí, jim ze své podstaty neumožňuje žít dokonale. Svět podle společenství Dvanáct kmenů nabízí pokušení, proti kterému lidské ego neumí účinně bojovat. K dokonalému naplnění Boží vůle je potřeba se ze světa vymanit.

Třetí skupina naplňuje Boží ideál a odpovídá na Boží spásné konání správným způsobem. Třetí skupina jsou tzv. svatí, pro Boha oddělení lidé. Komunitní život Dvanácti kmenů je předpokladem kolektivní spásy. Logika spásy funguje následovně – člověk nedojde pravé spásy, není-li jeho život spjatý se společenstvím podobně smýšlejících a jednajících lidí. Jedině tak totiž může účinně odolávat hříchu a pokušení, protože mu v rámci skupiny stejně naladěných lidí není vystavován.

Mesiánská očekávání

Dvanáct kmenů se považuje za duchovní národ³² (pravý Izrael), který se snaží obnovit Boží řád reprezentovaný Ježíšem Kristem. Svým způsobem života připravuje půdu pro druhý Kristův příchod. Vycházejí opět z knihy Skutků apoštolských, tentokrát ze třetí kapitoly:

Sk 3,19–21: Proto činite pokání a obraťte se, aby byly smazány vaše hříchy a přišel čas Hospodinův, čas odpočinutí, kdy pošle Ježíše, Mesiáše, kterého vám určil. **On zůstane v nebi až do chvíle, kdy bude všechno nové**, jak o tom Bůh od věků mluvil ústy svých svatých proroků.

Restoration of all things (podle znění KJV) tedy obnova všech věcí, pojem, se kterým společenství Dvanáct kmenů ve své nauce operuje, je předpokladem pro spásné Boží jednání kolektivního typu.³³

Obnova probíhá dle Dvanácti kmenů právě v jejich společenství.³⁴ Věří, že jsou osvobozeni od hříchu a naplňují Boží záměr s člověkem v rámci obnoveného duchovního Izraele. Budou proto kralovat po boku Ježíše Krista v Božím království, jak bylo řečeno v učení o trojím věčném údělu.

Jak poznamenala ve své knize socioložka Susan Palmer, členové Dvanácti kmenů věří, že jejich společenství podstupuje proces očistění jako „čisté a neposkrvněné nevěsty“ čekající na svého ženicha, na Druhý příchod Jašuy.³⁵ Symbolem této představy je apokalyptický výjev svatební hostiny z knihy Zjevení Janova, kde se Izrael spojuje s Mesiášem svatbou.

³² A Twelve Tribes Freepaper, Nashville Call Event Edition, *A New Nation Under God*, s. 3, [online] cit. 13. 8. 2016, URL: www.twelvetribes.com.

³³ Anonym A, formální rozhovor se staršími.

³⁴ *One Nation Under God*, [online] cit. 4. 8. 2016, URL: www.twelvetribes.com.

³⁵ PALMER, *Children in new religions*, 155.

Závěr

Nové náboženské hnutí Dvanáct kmenů, které existuje přes čtyři desetiletí, žije komunitním životem jako apoštolská církev v prvním století. Společenství žije odděleně od okolního světa a snaží si zachovat svůj styl života. Členové Dvanácti kmenů tráví veškerý svůj čas v rámci komunit (případně cestují po jiných komunitách ve světě), děti jsou vychovávány v izolaci od světa mimo komunitu a komunita jako celek se snaží vyvarovat cizímu vlivu, přicházejícímu zvenčí.

Důraz je kladen na pravé následování Jašuy. Docílit úspěchu lze potlačením vlastního ega ve prospěch Boží vůle. Podle učení Dvanácti kmenů člověk přirozeně ví, co je dobré; špatný vliv prostředí a vnitřních žádostí ho ale svádí ke špatnému jednání. Pokud se špatnosti poddá, odsoudí sám sebe ke špatnému údělu. Jedná-li v souladu se svým svědomím, může se mu vést lépe, stále však neplní hlavní požadavek Boží vůle a tím je život ve svatosti (oddělení od světa). Společenství oddělených stejně smýšlejících a věřících lidí je zárukou podílu na věčnosti.

Na podkladu popisu života jedince v komunitě i společného života komunity usuzujeme, že soteriologie hnutí má dvojí charakter. Jednak lze mluvit o individuální spáse inkluzivního typu a jednak o spáse kolektivní exkluzivního typu. První ze jmenovaných je teoreticky na společenství nezávislý a týká se každého člověka jakožto vrcholu Božího stvoření. Individuální spása je vlastně darovaným potenciálem ke spasení, pozváním ke spáse. Druhý typ spásy je vázán na společný život; je sice bez spásy jednotlivce nemyslitelný, přesto je ale spáse individuální nadřazen. Spása individuální je chápána jako vstupní brána k účasti ve společenství vyvoleného lidu. Teprve spása vyvoleného lidu jako celku je definitivní cíl, ke kterému je člověk od Boha stvořen. Dvanáct kmenů věří, že životem podle vzoru knihy Skutků apoštolských věrně dodržuje Boží představu o vyvoleném lidu a očekávají, že při druhém příchodu Ježíše Krista budou jako jeho lid spaseni k věčnému životu.