Subjekt a církev 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, emprical turn, practical theology of subject.

Přestat lidi vnímat jako pouhé adresáty biblické zvěsti, ale pojímat 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 církev 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 jednajícího 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 Gesellscahft*, 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 pojítka 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 přispění 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 nejpodnětnějších 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 dee 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 (přinejmenším 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 prvé 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 výtka 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, staveništi, o kterých nevíme, zda, kdy a jak budou dostavěny. Víme jen o jejich nedokončenosti. Proti ustrnutí je tu přítomen pohyb touhy, který vede k sebetranscendenci.
> 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 diferenci."[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 Adorno[13], 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 velikonočním dění. „V násilném ukřižování vidíme Ježíšův život jako v samé podstatě fragmentární. Víra ve vzkříšení tuto skutečnost neodvolává. Ve vzkříšeném se věří v ukřižovaného. 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. Stejné vlivy můžeme nalézt v politické teologii a „teologii po Osvětimi" katolíka Johanna Baptisty Metze. 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 Metze, 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. Metze*, 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 intersubjektivity, 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 znatelně 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 sebepotvrzující 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 sebepotvrzením, 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 bezvztažný kontextualismus."[18]

Je jasné, že pomocí Lévinasovy filozofie Luther ještě radikalizoval snahu subjekt učinit dynamičtějším 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 utopií a rozšiřující 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 (církev, 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 Erwachsenbildung 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 Erwachsenbildung 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 spřízněni 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 připsané 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 skrze 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 funčním 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 theologii podle prvního vydání Krátkého nástinu theologického studia, *Studie a texty Evangelické teologické 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 diskusi 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 Korrnélia 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 kazuáliích, při kterých lidé nechtějí slyšet „stejné 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 přejí všichni, včetně zástupců novější praktické teologie. (Stejně tak si ovšem nikdo, včetně aktivního jádra sboru, nepřeje slyšet z kazatelny fráze 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 rozbředlost. 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 kazuáliím, 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 Niebergallových představ 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.evangnet.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.evangnet.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'. Blízkost 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 „církev 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 „sekularizovaným 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 církev 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 Filipi, K recepci díla Dietricha Bonhoeffera, *Teologická reflexe* 1996/1, 52–61.
[32] Luther, *Religion, Subjekt, Erziehnug*, 202. Kurzíva H. L.
[33] Joachim Matthes, *Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg: Furche-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 pastorace[35], který chce vklínit druhého zpět do mezí naší běžné zkušenosti. Pastorace 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 ekleziologickou 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 nadějemi 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 zapochybovat, zda Luther nepodléhá přílišnému eklekticismu a nevybírá si jen některé motivy. Nedocenitelná síla Lutherovy teologie tkví ovšem právě v nabízených impulsech a překvapivém převracením 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.

Lutherova 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 pastorace, které odkazuje k pastýři, má v sobě tuto mocenskou nerovnost zakódovánu. 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 dee 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.