

Obsah

Cesty k velkému češství (nejen) z katolického hlediska.....	115
Ctirad Václav Pospíšil	
Bůh a zlo v pohledu procesuální teologie.....	137
Petr Macek	
Jak zkušenost vězení ovlivnila teologii a spiritualitu Nicolae Steinhardta?.....	148
Pavel Pola	
Východiska a důsledky náboženské etiky Lva Nikolajeviče Tolstého.....	168
Jaroslav Polák	
Bohoslužba českých a moravských evangelíků od toleranční doby do 20. století.....	179
Michal Chalupski	
Svatba.....	192
Ondřej Macek	
Recenze.....	208
Rejstřík ročníku 25 (2019).....	224

Cesty k velkému češství (nejen) z katolického hlediska

Ctirad Václav Pospíšil

Paths towards a Great Czech National Sentiment from a Catholic Viewpoint (and from others)

The article develops a theological reflection on the theme of Czech patriotism in connection with the ways it is seen by the various confessional traditions. It is a reaction to Pavel Hošek's monograph devoted to the same issue published in 2018. The first part of the article draws attention to elements of Catholic ecclesiology that play a role in the discussion. The second section deals with Jesus' patriotism seen as his great Jewish national sentiment, which is open to the universal horizons of the human race. The third part outlines the starting points for a Trinitarian theology of the nation as a people in the sense of Patočka's great Czech national sentiment. The conclusion of the article stresses that Czech Christians and theologians of all confessions are faced with the urgent task of working on an ongoing national revival in the sense of Masaryk's concept of patriotism derived from Jesus.

Nikdo zřejmě nemůže popřít, že jsme jako plavci, kteří se snaží navigovat ve vlnobití informační a často bohužel také dezinformační změti. Konec velkých ideologií jako potenciálních zřidel nenávistí, ba válek, není rozhodně uskutečněnou záležitostí. Mělo by však platit, že vůči strůjcům těchto nebezpečných mentálních vírů jsme dnes mnohem imunnější než v minulosti. Striktní dekonstrukce ideologií s sebou ovšem nese velmi vážné riziko ztráty ideálů a s nimi spjatých identit. Strach ze zhoubného nacionalismu může vést dokonce až k pozbytí zdravého národního vědomí. Obava z ideologizovaného církevnictví a konfesnictví spolu s ne vždy pozitivními zkušenostmi s vlastní církví občas generuje hořkost, která nejen silně rozvolňuje pouta vlastního společenství, ba leckdy dokonce vede ke skutečné ztrátě vědomí sounáležitosti s tou církví, k níž nominálně patříme.

V právě popsané situaci člověka opravdu potěší, když se setká s výborným textem, jehož autor se snaží poctivě vyrovnávat se stejnými obtížemi.¹ Jelikož v tom spolu s kolegou Hoškem rozhodně nejsme sami, zdálo se mi svrchovaně vhodné na jeho monografii reagovat tím, že poukážu na její sil-

1 Srov. Pavel Hošek, *Je to náš příběh. Teologický esej o vlastenectví a křesťanských hodnotách české kultury*, Brno: CDK, 2018.

nou inspirační potencialitu, protože v průběhu četby v mé mysli spontánně vyvstávala témata, která bych mohl v dané souvislosti otevřít jako katolický teolog. Mým záměrem rozhodně není Hoškovy myšlenky nějak korigovat, protože s ním hluboce souzním, ani nikoho poučovat. Jde mi spíše o to, všem bez rozdílu připomenout specificky teologická a po výtce christologická východiska katolické cesty k „velkému češství“.² Nutnost aktivní eku-
menické spolupráce na tak zvaně „novoobrozené líše“ je dána jednak potřebou probouzet lásku k naší mateřtině i velkým dějinám vlastního ná-
roda, protože bez hlubšího vědomí vlastní identity nemůžeme druhým
v procesu rozvoje globálního světa nabídnout žádný specifický přínos, jed-
nak nutností čelit tak zvanému „malému češství“, někdy se hovoří o „če-
cháčkovství“, tedy do sebe uzavřenému a sebestřednému nacionalismu, kte-
rý nakonec našemu národu nemůže vážně neškodit.

Asi se shodneme, že jak kolega Hošek, tak já vnímáme v dané záleži-
tosti velmi pozitivně Masarykův celoživotní zápas proti „čecháčkovství“ ve
jménu velkého češství.³ Národovectví ano, nicméně jedině jako hodnota
podřízená nefalšované lidskosti, jako cesta začleňující nás do lidstva. Silné
vnitřní puzení, vycházející jak z lásky k národu, tak z osobní víry v zásadě
potvrzuje jednu z výzev, které před nás klade prezident osvoboditel svým
pohledem na české dějiny, jež vnímal především jako otázku nábožen-
skou.⁴ Koneckonců každá ze sedmero základních tradic, jak zakotvovat
naš společný národní příběh, které kolega Hošek analyzuje, má evidentně
náboženské ladění.⁵ Dávné, z určitého zorného úhlu nešťastné, z jiného

2 Srov. Jan Patočka, *Co jsou Češi?*, Praha: Panorama, 1992, 68nn; Hošek, *Je to náš příběh*, 68–72.

3 V roce kulatého výročí vzniku Československa vznikla monografie, která svým laděním v mnohém souzní s tím, oč se ve stejném roce snažil kolega Hošek: srov. Ctirad V. Pospíšil, *Masaryk irituující a fascinující*, Praha: Karolinum, 2018.

4 „Česká otázka je otázkou náboženskou.“ Tomáš G. Masaryk, Jan Hus. Naše obrození a naše reformace, in: Tomáš G. Masaryk, *Česká otázka – Naše nynější krize – Jan Hus*, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000, 310–372, zde 335.

5 Jedná se o tradici cyrilometodějskou, svatováclavskou, husitsko-bratrskou, svatojan-
skou, obrozeneco-masarykovskou, tradice vztahu k původnímu pohanství, tradice vz-
tahu k judaismu (Srov. Hošek, *Je to náš příběh*, 99–145). Sluší se podtrhnout, že ona
obrozeneco-masarykovská tradice vykazuje sice postupně narůstající odklon od cír-
kevního křesťanství, zároveň však vytrvale intenzivně čerpá životodárnou mízu z víry
v Boha a evangelijní humanity. Realita ale není nikdy jednobarevná, a proto je třeba
přiznat, že mezi obrozeneci najdeme například výrazně nenáboženskou postavu Josefa
Jakuba Jungmanna. Jemu podobných českých myslitelů, vědců, politiků a podnikatelů

protihnulobně provokující, inspirující a k obrodě vybízející konfesní spory nám jasně říkají, že jako křesťanští teologové máme specifickou odpovědnost za kvalitu českého národovectví.

Prvním a zcela zásadním východiskem katolíkova vyrovnávání se s vlastním českým je pokoncilní ekzeziologie, která překonává jednostranný primát univerzální církve, a otevírá tak široké pole plurality v podobě protipólu jednoty, která by mohla inklinovat k uniformitě, jménem místní či národní církev. Druhým velmi důležitým momentem je nový přístup katolické teologie k ekumenismu. Konečně je třeba věnovat pozornost také problematice mezináboženského dialogu, což se v našem případě týká zejména pozitivního poměru k judaismu.

Uvedené znamení doby nás pak jako nové předporozumění činí vnímavějšími k zásadní otázce, zda zakladatel křesťanství byl také židovský vlastenec či národovec. Někdy se uvedená problematika skrývá pod zkoumáním polarity mezi prvotním zaměřením Mistrova působení na vlastní národ a následně univerzalistickým rozměrem křesťanské misie.

Ve třetím oddílu tohoto příspěvku bych si dovilil předložit inspiraci, která by mohla být jakýmsi semenem, z něhož snad jednou vzejde skutečně trinitární teologie národa nejen jako etnika, ale především jako skutečného lidu v biblickém slova smyslu.⁶

by se v devatenáctém století určitě našlo mnohem více. Vyvstává tak otázka, zda bychom přece jenom neměli hovořit také o určité ateistické, nebo dokonce protináboženské linii českého myšlení devatenáctého a dvacátého století, jejíž představitele nemůžeme prezentovat jako lidi bez vztahu k vlastnímu národu. Životní zkušenost mne přivedla k tomu, že se dnes zdráhám povrchně nahlížet na poctivé ateisty jako na lidi bez morálky, ba dokonce bez určité specifické duchovnosti. Leckdy jsem nabyl dojmu, že takto orientované osoby v určitých ohledech zpřítomňují to, co definujeme jako vyhraněně negativní teologii, vyvěrající z trpkých zkušeností s křesťanskými církvemi. Není-li ale osobní Bůh ustavujícím zakotvením mnoho generací trvajících národního příběhu, co ho ještě bude držet pohromadě? Může existovat nějaká ateistická tradice národního příběhu? Není ateistický postoj, při veškeré úctě k osobnímu svědomí jeho nositele, vlastně pouhá negace, a proto také pouhá slepá ulička dějin národa? Právě vyslovené otázky nemají řečnickou povahu, a proto jako výzva čekají na odpověď, k níž jsem zatím nedospěl.

6 Uvedená inspirace se zrodila v době mé spolupráce na vzniku monografie věnované problematice mesiánských Židů: srov. Ctirad V. Pospíšil, Izrael je můj prvorozený (Ex 4,22), in: Alvaro Grammatica, *Mesiánští židé a Mesiáš v kontextu současné židovské rozpravy o Ježíši z Nazareta*, Olomouc: Palackého Univerzita, 2014, 11–16. V nynějším příspěvku zmíněná idea dostává novou a rozhodně promyšlenější tvářnost.

V závěru tohoto příspěvku nemíním únavně sumarizovat to, co bylo nastíněno v předchozích partiích, protože bych se chtěl zamyslet nad problémem naší malosti a potenciální, svým způsobem kenotické velikosti, tedy nad zvláštním přínosem, který jako lid této země můžeme poskytovat světu. S uvedenou šancí je ale nevyhnutelně spjata povinnost usilování o ustavičné národní obrozování.

Pobídky ke změně smýšlení, vycházející ze sebepochopení katolické církve, jež přýští z II. vatikánského koncilu

Jak již bylo naznačeno výše, poměr mezi láskou k vlastnímu národu na jedné straně a tomu všemu nadřazenou identitou příslušnosti k univerzálnímu, tudíž nadnárodnímu Božímu lidu⁷ na straně druhé se pro katolíka nalézá na poli ekleziologie, kde narážíme na zcela zásadní a nevyhnutelně také ožehavou otázku poměru mezi církví univerzální a onou místní (partikulární). Druhé ekleziologické téma, které s vlastenectvím souvisí, tkví jednak v postoji českého křesťana k ekumenickým přátelům jiných vyznání, jednak s problematikou mezináboženského dialogu.

Ještě než se společně zaměříme na právě uvedené téma, dovolil bych si uvést na pravou míru jednu notoricky se opakující nepřístojnost. Občas dostávám otázku, jak se církev vyrovnává s tím, že katolický klérus podporoval vládu Habsburků a Rakousko-Uhersko. V první řadě je třeba si jasně uvědomit, že státoprávní uspořádání a vlastenectví jsou dvě skutečnosti. Upřímně řečeno, nadnárodní monarchii podporoval svého času i František Palacký a svým způsobem až do roku 1914 dokonce i T. G. Masaryk, přičemž oba ze všech sil pracovali na její demokratizaci. Čeští vlas-

7 Je všeobecně známo, že napětí mezi českým a německým duchovenstvem v našich zemích na přelomu devatenáctého a dvacátého století překračovalo únosnou míru, a proto musel svým napomenutím zasáhnout dokonce papež Lev XIII. Ten se rozhodně nestavěl proti obraně vlastního jazyka a upřímnému „národovectví“, nicméně nemohl schvalovat projevy šovinismu. „Když ve svém nitru často rozvažujeme o situaci vašich církví, jeví se nám, že téměř všude jsou plné strachu a starostí.“ (EE 3, č. 2111) „Platí, že obrana mateřského jazyka, pokud zůstane v příslušných mezích, není nic nepatřičného. Co však platí pro všechna soukromá práva, je třeba uplatňovat také v této věci, totiž aby se při jejich prosazování nenarušovalo společné dobro státu.“ (EE 3, č. 2112) „Větší je totiž bratrství v Kristu než to na základě krve.“ (EE 3, č. 2113) „V této záležitosti ti, kdo přísluší k vysvěcenému kléru, musí druhým dávat dobrý příklad.“ (EE 3, č. 2114) – Lev XIII., *Reputantibus saepe*, list ze dne 20. srpna 1901; in: *Enchiridion dell Encicliche 3*, Bologna: EDB, 1997, č. 2111–2117.

tenci usilovali o rovnoprávnost češtiny a o uznání práv Českého království v rámci mnohonárodnostní monarchie. Rakousko ztroskotalo kvůli své orientaci na pangermanismus, tedy z důvodu nevyváženého nacionalismu, a kvůli své nemoudré zahraničně politické závislosti na militaristickém Německu.

Nebýt těchto omylů, Rakousko by zde zřejmě bylo dodnes. K rozbití monarchie jsme byli svým způsobem donuceni. Jestliže čeští katoličtí duchovní podporovali existenci monarchie, rozhodně to neznamenal, že by podléhali pangermanismu, že by nebyli vlastenci, že by nemilovali naši mateřštinu, že by nerozvíjeli zejména svatováclavskou a cyrilometodějskou tradici.⁸ A není naše členství v EU tak trochu návratem, pochopitelně na zcela nové rovině, do něčeho, co se do určité míry podobá nadnárodnímu Rakousko-Uhersku? Není spolupráce skupiny V4 opět ozvěnou společné minulosti v nadnárodní monarchii? Ani jedna z těchto skutečností sama o sobě naši národní identitu nikterak neohrožují. Těžko bychom ale dnes mezi katolickým duchovenstvem hledali větší počet těch, kdo by chtěli restaurovat starou monarchii – byť minimálně jednoho takového roztomilého člověka osobně znám – neboť taková věc dnes opravdu nedává smysl.

Propojení vlastenectví s katolicitou, jak již bylo řečeno, zcela evidentně souvisí s problematikou poměru mezi univerzální a místní (partikulární) církví. Jestliže eklesiologie I. vatikánského koncilu byla neúměrně centra-

8 Jako příklad opravdu upřímně vlasteneckého kněze, který nebyl bořitelem monarchie, lze uvést nespravedlivě opomíjeného druha Františka Sušila Matěje Procházku, jenž byl středoškolským profesorem T. G. Masaryka. Myšlenkové souvislosti mezi Masarykem a Procházkou jsou mnohem hlubší, než znalci doposud postřehli, či spíše vůbec nepostřehli: srov. Veronika Řeháková, *Buditel, historik, apologeta Matěj Procházka (1811–1889)*, disertační práce obhájená na KTF UK v Praze 2019, 195–200, Exkurs 1: Matěj Procházka a T. G. M. Srov. také Veronika Řeháková, *Matěj Procházka (1811–1889) – život, osobnost a dílo*, in: Jiří Koníček (ed.), *František Sušil a významní kolegové brněnského alumnátu*, Olomouc: Moravsko-slezská křesťanská akademie, 2018, 87–111. Autorka konstatuje velké shody mezi Procházkou a Masarykem v následujících záležitostech: postoj k dělnické, respektive sociální otázce (Masaryk velmi pochvalně recenzoval vydání Procházka spisů *Otázka dělnická* z roku 1899 v periodiku *Naše Doba* 6, 1899, 314–315); oba mužové byli velmi citliví na práva žen; oba bojovali proti alkoholismu; oba se stavěli velmi podobně k problematice darwinismu a evoluce; oba na poli historie v zásadě teologizovali, protože Masaryk v rámci své „historické“ práce hledá, podobně jako Procházka, plán Prozřetelnosti s lidstvem a naším národem. Společným jmenovatelem mezi oběma je křesťanský humanismus, důraz na lidskost.

listická, protože kladla jednostranný důraz na roli Petrova nástupce, pak II. vatikánský koncil směřuje k vyváženější koncepci, v níž je vymezeno náležité místo biskupům a následně také biskupským konferencím zejména na rovině místní církve,⁹ která je vymezena historicky, jazykově a socio-kulturně.¹⁰ Řečeno velmi zjednodušeně, katolicita není jen a jen jedna blížící se uniformitě, ale také legitimní pluralita identit. Rozvíjet vlastní národní identitu místní církve není povinností pouze vzhledem k vlastnímu kulturnímu prostoru, ale rovněž vzhledem k univerzální církvi, která má právo být obohacena o pestrou škálu zkušeností a přínosů spjatých s životem církve v určitém národě. Jako katolíci bychom si měli uvědomovat mnohem důsledněji než dříve, že nejsme pouze příslušníky univerzální církve, ale také skutečnými českými katolíky.¹¹

Dlužno podotknout, že poměr mezi univerzální a místní (partikulární) církví je popsán dynamicky, protože *Lumen gentium*, čl. 23, říká následující: „Jedna jediná katolická církev existuje v partikulárních církvích a skládá se z nich.“ Existence a působnost tajemství univerzální církve v oněch

9 Srov. např. Gianfranco Ghirlanda, Chiesa universale, particolare e locale nel Vaticano II a nel nuovo Codice di diritto canonico, in: René Latourelle (ed.), *Vaticano II – Bilancio e Prospettive venticinque anni dopo 1962–1987*, 2, Assisi: Citadella, 1987, 839–868; Ctirad V. Pospíšil, Některé otázky ekleziologie společenství, *Teologické texty* 9 (1998/1), 8–9.

10 „Odvolávajíc se na společný úzus II. vatikánského koncilu, který se pak projevuje v novém *Kodexu kanonického práva*, v tomto dokumentu přebíráme následující rozlišení: Partikulární církev (*Ecclesia peculiaris ac particularis*) je na prvním místě diecéze, „v sepětí se svým pastýřem, který ji skrze evangelium a eucharistií sdružuje v *Duchu svatém*“. Kritérium je v tomto případě striktně teologické. Podle určitého obyčeje, který se v *Kodexu kanonického práva* však neprojevuje, místní církev (*Ecclesia localis*) může označovat více méně homogenní soubor partikulárních církví, jejíž ustavení vyplývá převážně z geografických, historických, jazykových a kulturních prvků. Pod vlivem Boží prozřetelnosti rozvinuly tyto církve, podobně jako patriarcháty v prvních staletích, případně ještě dnes rozvíjejí vlastní teologické, právní, liturgické a spirituální dědictví. V tomto případě hraje prvořadou roli socio-kulturní hledisko.“ Mezinárodní teologická komise, Výbraná témata z ekleziologie (In hac relatione), in: Ctirad V. Pospíšil – Eduard Krumpolc (eds.), *Dokumenty Mezinárodní teologické komise 1969–2017 a některé další texty Papežské biblické komise a Kongregace pro nauku víry*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2017, 5.1, (1710), 281–325, zde 300.

11 Na tomto místě si dovoluji vyznat, že v rámci mé formace jsem se ve vlastní církvi dozvěděl jen velmi málo o velikánech jako Bernard Bolzano nebo například Vincenc Zahradník. Tyhle i jiné zajímavé osobnosti mi pomohli objevit bratři z ČČSH, za což jsem jim velmi vděčný. Právě zmíněné vytěšňování pro někoho nekonformních katolických osobností naší minulosti podle mne k rozvoji opravdu českého katolictví určitě moc nepřispívá.

partikulárních a místních ukazuje na jejich svébytnost, zatímco fakt, že univerzální církev sestává z oněch partikulárních a místních, zase podtrhuje, že ona místní církev nemůže jednat bez ohledu na celek a na ústředí. Mezi univerzální a místní církví tudíž bude existovat určité napětí. Jinými slovy, místní církev by se ve vlastním zájmu měla brát za svá práva a předkládat oprávněné nároky, a nikoli jenom jásat nad vším, co přijde z Říma.¹²

Jak již bylo řečeno, náš společný příběh v sobě tají rozdílné konfesní tradice, které onen příběh interpretují odlišným způsobem. Otázka ekumenismu je tudíž ve vyrovnávání se skutečností našeho společného příběhu zcela klíčová. Asi nemá smysl opakovat notoricky známá fakta, tedy proměnu katolické ekleziologie v tom smyslu, že byl definitivně opuštěn nedůstojný a ne zcela věrohodný model ve stylu výzvy adresované nekatolíkům: „Vraťte se do jediné Kristovy církve“. Mělo by být naprosto pochopitelné, že každá církev si nějakým způsobem nárokuje svou legitimitu, pravost, protože v daném přesvědčení tkví důvod její existence. U katolíků a pravoslavných k tomu často přistupuje vědomí jakési „nadřazenosti“ vůči ostatním konfesím,¹³ což může být pro druhé oprávněně iritující.

12 Jedna z velkých slabin v rámci současné katolické církve tkví v časté jednostrannosti komunikace směrem z centra ven. Encykliky jsou dopisy, na něž nikdo nečeká odpověď. Mezinárodní teologická komise vydává zajímavé dokumenty, nicméně když jsem se pokoušel o reakci na některé z nich ze strany teologické komise při ČBK, bylo na mne pohlíženo jako na fantasu. Jestliže slovo z centra směrem k periférii lze vnímat jako analogát otcovství, pak odpověď z naší strany by byla zase analogátem synovství. Maně se mi v dané souvislosti vybavuje výrok jednoho koncilního otce, který pravil, že věční otcové mívají ukřižované syny. Jediný, kdo tyto obyčeje vědomě přerušil, byl Jan XXIII., který chtěl, aby věřící psali návrhy na to, o čem by měl být zamýšlený koncil. Není divu, že v jeho době katolická církev nebyvale ožila.

13 Jedná se o ono „subsistit in“ (srov. II. vatikánský koncil, *Lumen gentium*, čl. 8, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon 1995, 43), tedy o to, že Kristova církev subsistuje v katolické církvi. Ve skutečnosti se tu vyjadřuje nejenom přesvědčení o pravosti katolické církve, ale také to, že se jako instituce ploše neidentifikuje s Kristovou církví, která v různých formách existuje mimo její viditelný rámec, protože tyto jiné formy Kristovy církve si zasluhují naši úctu a respekt. Ona identifikace katolické církve s církví Kristovou by byla popsána slůvkem „je“, jak tomu mimo jiné bylo v přípravných schématech konstituce *Lumen gentium*, což ovšem koncilní otcové výraznou většinou hlasů odmítli. Srov. Francis A. Sullivan, In che senso la Chiesa di Cristo »sussiste« nella Chiesa cattolica romana?, in: René Latourelle (ed.), *Vaticano II - Bilancio e Prospettive venticinque anni dopo 1962-1987*, 2, Assisi: Citadella, 1987, 811-824. Ono subsistování by se dalo také popsat geometricky jako středobod, na základě čehož by

Určitě ne všichni, nicméně někteří „dobří“ katolíci rádi zapomínají na to, že koncil vybízí k uctivému a učenlivému vnímání všeho toho autenticky křesťanského a lidského, co se u ekumenických přátel jiných konfesí vyskytuje. S tím souvisí tak zvaný ekumenický takt, spočívající ve vyhýbání se všemu, co by mohlo ekumenické přátele zraňovat.¹⁴ Tato nová církevní mentalita ovšem přímo volá po zásadním přehodnocení lektury našich národních dějin, konkrétně po zaujetí deideologizovaného a dekonfessionalizovaného postoje především k husitsko-bratrské tradici¹⁵ a následně k oné obrozenecko-masarykovské.¹⁶ Uvedená proměna smýšlení je pro katolíka sice osvobozující, leč zároveň nevyhnutelně bolestivá, neboť implikuje kající přiznání, že v minulosti nebylo z naší strany mnohé v souladu s evangeliem a autentickou lidskostí.¹⁷

mohlo být jasnější, proč katolící teologové poměrně často hovoří o ekleziologii soustředných kruhů. Z psychologického hlediska není nezajímavé, že prožívání vlastní identity často vede k situování sebe sama do pomyslného středu. Obávám se však, že z praktického hlediska tomu tak docela není, protože v křesťanství se určitě všechno netočí kolem Vatikánu jako pomyslného slunce. V ekumeně neshledávám jedno slunce, nýbrž vícero pomyslných hvězd s vlastními planetárními systémy, které by bylo možno popisovat spíše jako ekumenickou galaxii.

- 14 Nejen podle mého soudu je způsob prosazování umístění repliky mariánského sloupu na Staroměstské náměstí v Praze velmi problematický právě z hlediska ekumenického taktu. Proti tomuto projevu úcty k Ježíšově matce nebude mít žádný katolík námitky. Jakmile by ale uvedená záležitost vzbuzovala dojem, že se jedná o katolickou politickou aroganci a nedostatek respektu k ekumenickým přátelům, bylo by dané počínání nevhodné a naprosto kontraproduktivní. Mnohem víc je ohled na bratry a sestry než onen sloup, který navíc rozhodně není nutným prostředkem úcty k Ježíšově matce. Stane-li se dotyčný pomník znamením rozdělení, pak si nedovedu dost dobře představit slavení katolického svátku Panny Marie jednoty křesťanů. Na druhé straně by ale také druhá strana sporu měla chápat, že nejedno katolické srdce pociťuje jako křivdu a nespravedlnost to, co se na Staroměstském náměstí odehrálo na konci roku 1918. Ekumenický takt se stává fascinujícím svědectvím jedině tehdy, když se projevuje oboustranně.
- 15 O to jsem se programově snažil v souvislosti s šesti stým výročím od tragického a zároveň slavného skonu mistra Jana Husa v monografii: Ctirad Václav Pospíšil, *Husovská dílemata*, Praha: Karolinum, 2015. Hus podle mne nebyl heretik v pravém slova smyslu.
- 16 Srov. Ctirad V. Pospíšil, *Masaryk iritující a fascinující*, Praha: Karolinum, 2018.
- 17 Úžasné silné kající slovo zahřmělo jako blesk z čistého nebe na koncilu z úst kardinála Berana: srov. Josef kardinál Beran, Svoboda svědomí, proslov ze dne 20. 9. 1965, in: Ctirad V. Pospíšil (ed.), *II. vatikánský koncil očima Jana XXIII. a Pavla VI.*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013, 220–221.

Jestli totéž na určité rovině platí i pro naše ekumenické přátele, to si musí vyhodnotit oni sami tváří v tvář vlastnímu kolektivnímu svědomí. Hus, husitství, čeští bratři, Komenský jsou součástí velkého příběhu křesťanství v dějinách našeho národa, a proto patří do pokladnice vlastní identity nejenom evangelíků, ale také katolíků, stejně jako Cyril a Metoděj a svatý Václav patří nejenom katolíkům, ale rovněž všem našim ekumenickým přátelům. Katolík se nesmí považovat za jediného nositele toho pravého češství, což by mu měli jeho ekumeničtí přátelé oplácet stejnou mincí.

Paradoxně by nám v tomto vnitřním osvobození se od konfesnictví mělo napomáhat leckdy zakoušené rozčarování vyvolané životem a praxí našich vlastních církví, v nichž je sice tajemně přítomno Boží království, nicméně bohužel často jen velmi zahaleně, ba nezřetelně a trýznivě nedokonale. Právě vědomí upřímného směřování k evangelijnímu ideálu Božího království cestou církevního provizoria, ba marasmu by mohlo být duchovním poutem rodící se nové christianity. Být poctivým katolíkem, evangelíkem, příslušníkem CČSH a tak dále s sebou nevyhnutelně nese kolektivní kajícnost. Neplatí snad, že autenticita určité formy náboženskosti úzce souvisí s ochotou k sebekritice?¹⁸ A není právě upřímné úsilí o proměnu smýšlení, obrácení, vymanění se s jakéhokoli nalhávání si čehokoli tím nejzásadnějším přínosem křesťanů celé společnosti v jejím úsilí o osvobození se od model starých i stále se rodících nových ideologií?¹⁹ Nebudeme pak všichni společně vnímání těmi ostatními jako mnohem věrohodnější svědci Kristova poselství a jeho vítězství nad smrtí?

Odmítám bezvýchodnost ideologického konfesnictví, které podle mne opravdu nemá budoucnost, tedy malý katolicismus, malé evangelictví. Na základě jakých kritérií se to ale odehrává? Ač to bude znít banálně, je nutno podtrhnout, že konfesi je nadřazeno evangelium, s čímž úzce souvisí další vyšší hodnota, jíž je evidentně lidskost. Z hlediska katolické ekle-

18 „K charakteru náboženského aktu patří specificky náboženská, radikální sebekritika. Kde chybí, tam máme co činit s vadnými formami náboženskosti.“ Richard Schaeffler, *Filosofie náboženství*, Praha: Academia, 2003, 191.

19 „Tváří v tvář pozorovatelné sakralizaci jednotlivých kulturních oblastí (především politiky a ekologické etiky) a na druhé straně tváří v tvář radikalizující se kritice ideologií, která se bouří proti jakémukoli nároku na teoretickou pravdu a praktickou závaznost, vzniká otázka: Je možné vyčist z náboženství (byť ne ze všech jeho jevových forem), jak se dá spojit důvěra v nepodmíněnost pravdivého a dobrého se sebekritikou veškerého lidského poznávání a chtění?“ Schaeffler, *Filosofie náboženství*, 176.

ziologie je to podobné jako nadřazenost univerzálního Božího lidu z národů světa nad vlastní národní – místní církví. Postaví-li národ na absolutní vrchol všech hodnot, stane se falešným božstvem, které chrlí z nozder dým nenávisti vůči jiným. Obdobné je to s naší křesťanskostí a konfesní příslušností, protože i to jsou identity a hodnoty podřízené lidskosti. Vystává před námi tudíž naprosto nezpochybnitelná hierarchie²⁰ identit: *humanitas, christianitas, confessionalitas*. Nejprve jsem člověk, pak křesťan a teprve poté katolík, evangelík, husita...

Bůh, Kristus, Duch Boží nejsou katolíčci (malý katolicismus), ani evangelíci (malé evangelictví), ani křesťanky (malé křesťanství). Evangelium také není katolické, nebo evangelické, pravoslavné, husitské, nýbrž křesťanské a všelidské. Jako člověk stvořený k obrazu takového velkodušného, vskutku transcendentního a vůči světu i konfesím svobodného Boha nemohu být věrný sobě a zároveň se nechávat spoutávat malým katolictvím. Naopak ono velké katolictví mi dovoluje tvrdit, že rozhodně nejsem neevangelík, nehusita, nepravoslavný, nejudaista..., neboť svoji identitu zásadně odmítám vymezovat tím, kým nejsem, nýbrž vždy důsledně tím, kým jsem.²¹ To mi zároveň otvírá oči, abych viděl všechno to poctivě křesťanské a lidské na Husovi, husitech, českých bratřích, Komenském, na významných evangelických teologích, od nichž se toho člověk může naučit víc než dost, byť s nimi v některých věcech pokojně nebudu souhlasit, na Masarykovi. Autentická, sebe samu nevyhnutelně překračující katolicita, ekumenicita, všeobecnost není konfese, nýbrž mentalita, která nás dokáže navzdory instituční rozrůzněnosti už dnes uvádět do kýžené jednoty v rozličnosti a rozličnosti v jednotě.

Problematiku mezináboženského dialogu je třeba velmi dobře rozlišovat od ekumeny, protože společenství víry v Krista a křtu je neskonale bližší pouto než báze společné náboženskosti. I zde pochopitelně platí uc-

²⁰ Když se hovoří o ekumenickém dialogu, koncilní texty připomínají důsledné uplatňování principu hierarchie pravd víry. Srov. II. vatikánský koncil, *Unitatis redintegratio*, čl. 11c, in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, 449. Podle mého soudu nad čistě dogmatickou hierarchií pravd víry stojí hierarchie identit, jejichž správná posloupnost se dá přirovnat k uspořádání lidského těla. Pokud má někdo na prvním místě to, co je ve skutečnosti až na místě třetím, připadá mi to jako duchovní frankensteinství, se kterým, po pravdě řečeno, sami v sobě musíme neustále zápolit všichni bez rozdílu.

²¹ Srov. Ctirad Václav Pospíšil, *Trojjediné proč*, in: Pavel Černuška – Ctirad Václav Pospíšil (eds.), *Vydávat počet ze své naděje. Sborník k 60. narozeninám Mons. Jana Graubnera, Velkého kancléře CMTF UP v Olomouci*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2008, 52–73.

tivost ke všemu autenticky lidskému a duchovnímu, nicméně také jasné „Ne“ nejrůznějším formám laciného synkretismu. Jelikož staré slovanské pohanství dnes reprezentuje jen určitý zvuk minulosti, a nikoli reálně existující, konzistentní skupinu Čechů, kteří by tímto způsobem chtěli zakotvovat svoji identitu, pak nám zbývá judaismus.

Základní otázka, která v dané souvislosti vyvstává, se týká zařazení judaismu buď do okruhu ekumenismu, anebo do rámce mezináboženského dialogu. Osobně se domnívám, že judaismus leží přesně na rozhraní těchto dvou sfér, protože křesťany s judaisty spojuje účast na téže smlouvě, starozákonní zjevení a svým způsobem také velký Žid, Ježíš z Nazareta. Není tu ale společenství vyznání víry v Ježíše jako Krista a křest. Každopádně je třeba vnímat s velkým uspokojením přehodnocování postavy Muže z Nazareta ze strany řady myslitelů židovského původu i vyznání, které by mohlo být pro křesťany různých konfesí u nás příkladem překonávání vlastního konfesního rámce a vyjití ze sebe vstříc tomu druhému. Rovněž hnutí mesiánských Židů, kteří chtějí být jak „kristovci“, tak „judaisty“, představuje veliké znamení doby,²² jež bych vnímal jako jeden z výhonků rodící se nové christianity.

Upřímně řečeno, křesťanství dodnes ve svém pomyslném těle nese nezhojenou ránu, způsobenou amputací převzácného údu, jímž bylo židokřesťanství. Podle jednoho jasnozřivého, ba prorockého výroku Karla Bartha, tolik obdivovaného a ctěného mnoha současnými katolickými teology,²³ by mělo platit, že léčení různých roztržek, rozluk a rozchodů v dějinách křesťanství musí začít tím, že nejprve vyléčíme toto základní zmrzačení Kristova těla.²⁴ To by ale znamenalo, že poměr k judaismu bychom

22 Srov. Alvaro Grammatica, *Mesiánští Židé a Mesiáš*.

23 Budiž mi dovoleno vzpomenout na tomto místě mého profesora novozákonní teologie, italského syna vyvoleného národa, Marca Adinolfiho, který nám již v roce 1991 jasně říkal, že už nemáme tolik rozlišovat katolickou a evangelickou teologii, nýbrž tu opravdu dobrou, méně dobrou a nevyhovující bez ohledu na konfese.

24 „Na první pohled se zdá, že ekumenismus je vnitrokřesťanským tématem. Ovšem Karl Barth jako velký reformační teolog k tomu říká: „Ekumenické hnutí bezpochyby povede dále Boží Duch. Nesmíme přitom ale zapomínat, že ve skutečnosti existuje pouze jeden velký ekumenický problém, totiž náš vztah k židovství.“ Franz Mussner, *Jesus von Nazareth im Umfeld Israel und der Kirche, Gesammelte Aufsätze*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 286. Podle autora právě připomenuté knihy měl K. Barth pronést tento výrok při své návštěvě vatikánského Sekretariátu pro jednotu křesťanů u příležitosti svého šestidenního pobytu v Římě roku 1966.

při hledání řešení problému lektury našeho společného národního příběhu určitě neměli vnímat jako cosi vedlejšího nebo podružného.²⁵ Na tomto místě si dovoluji předběžně podotknout, že ve třetím oddílu tohoto příspěvku se snad podaří vyjasnit zásadní roli našeho poměru k judaismu a židokřesťanství právě v souvislosti s nástinem základů trinitární teologie velkého češství.

„Velké židovství“ Ježíšovo a první komunity v Jeruzalémě jako vzor našeho zápasu o velké češství, velké katolictví, velké evangelictví...

Kolega Hošek ve své knize výstižně podtrhuje, že význačné tradice určitým způsobem propojuje Ježíš, který je ovšem pokaždé vnímán z jiného zorného úhlu.²⁶ Připomíná také, že protagonisty význačných duchovních tradic českých kulturních dějin nesou v jistém slova smyslu určité ježíšovské rysy, které spočívají především v bytí pro druhé až do krajnosti, a to i za cenu pronásledování a někdy také mučednictví.²⁷ S tím je nutno souhlasit, nicméně vyvstává nevyhnutelně otázka: Vlastenectví těchto velikánů našeho národního příběhu má nějaký pravzor v Ježíšovi samotném. Řečeno jinak, byl Ježíš vlastencem, miloval svůj národ a jeho velký příběh?

Předtím, než se zaměřím na právě nastolený problém, bych rád poukázal na další zajímavou christologickou inspiraci, která by mohla napomáhat k laskavému pohledu na rozrůzněnost oněch výše sedmi zmíněných tradic prostupujících naším společným příběhem. Stačí si uvědomit, že sám Nový zákon obsahuje pestrou škálu pohledů na tajemství Muže z Nazareta, protože jiná je christologie Markova, odlišná ona Matoušova, odlišné akcenty shledáváme v Lukášově evangeliu, Pavel pozemského Ježíše nikdy nepotkal, a tak jako vynikající teolog prezentuje své vlastní domyšlení toho, co přijal (srov. 1K 15,3), nu a konečně autor čtvrtého evangelia vypracoval velkolepou intepretaci, kterou bych definoval jako úchvatnou christologickou

²⁵ Velmi podobně jako Barth o daném problému hovoří: kardinál Roger Echegeray, *Perché la fede cristiana ha bisogno del giudaismo*, in: *Tertium Millennium* 6 (1997), dostupné z: www.vatican.va/jubilee; kardinál Jean-Marie Lustiger, *L'Europe et l'œcuménisme*, *Études* 12 (2004), 635–643, zde 637, 641; kardinál Carlo Martini, *Israele, la radice santa*, Milano: Vita e pensiero, 1993, 47; Giovanni Bruni, *Memoria d'Israele e profezia di comunione*, *Theotokos* 8 (2000), 861–871, zde 868–869.

²⁶ Srov. Hošek, *Je to náš příběh*, 175–178.

²⁷ Konkrétně jsou zmiňováni: Cyril a Metoděj, Vojtěch i Ludmila, Václav i Hus, Nepomucký i Komenský, Havlíček i Masaryk, Patočka i Havel... srov. tamtéž, 179.

mystiku. Stojíme tak před pestrou škálou rozličných christologií, jejichž společným úběžníkem je jedna víra, neboť nikdo jiný než Ježíš není titulován Mesiáš, Pán, Syn Boží... Dnes jsme s to velmi jasně vnímat, že právě naznačený novozákonní „nepořádek“ je dílem Božího Ducha, jenž nás tímto způsobem chrání před jednostrannostmi, ideologizacemi Mistrova obrazu, a tak nám připomíná, že Ježíš sám je mnohem víc než to, co o něm byli s to napsat inspirovaní svatopisci. Jestliže na tuto pluralitu obsaženou v Novém zákoně jsme si jaksi zvykli, proč bychom neměli obdobně vnímat pluralitu oněch sedmi tradic? Co by mělo stát nad nimi a propojovat je? Dle mého soudu to velmi dobře vystihl T. G. Masaryk ve svém důrazu na autentickou lidskost, která je posledním svorníkem hodnot a identit, včetně vlastenectví. U všech postav českých dějin, s nimiž jsou spjaty ony tradice, shledáváme evidentně velkou lidskost a zároveň také lásku k českému národu.

Nyní se zamyslíme nad Ježíšovým vlastenectvím. Upřímně řečeno, judaismus jako národní náboženství byl mimo jiné bez stínu jakékoli pochybnosti také sakralizovaným národovectvím, které kolísalo na jedné straně mezi až etnocentrickým podtrhováním vlastní nadřazenosti, což bychom mohli vnímat jako dobu šovinismu, a na druhé straně univerzalistickými prorockými vizemi, v nichž se rýsovalo poslání Izraele vůči ostatním národům, dnes bychom řekli vzhledem k lidstvu. Člověk Ježíš jako syn svého národa a vyznavač Boha Abraháмова tudíž nemohl nebýt vlastenec! Použijeme-li v úvodu zmíněnou patočkovskou terminologii, pak Muž z Nazareta v průběhu svého pozemského putování evidentně narážel na malé židovství i na prorocké nástiny onoho velkého.

Dnešní křesťané vnímají Mistra především jako člověka pro druhé, jako někoho, kdo ze své lásky nevyklučuje nikoho, jako nového Adama, a tak podtrhují jeho univerzalitu, zapomínají však při tom na jeho nefalšované židovské vlastenectví. V evangeliích najdeme projevy jeho hořce zakoušené lásky k vlastnímu národu.²⁸ Nikdy bychom neměli zapomínat, že radostná zvěst byla adresována primárně vyvolenému národu,²⁹ že Ježíš přišel přednostně jako ten, v kom se naplňují dávná zaslíbení daná Abrahámovu potomstvu. Ježíš také projevoval velkou politickou odpovědnost za vlastní národ, když kráčel cestou nestrannosti, protože nebyl ani saducej, ani farizej, ani zélota, ani kumránec, a když se neprohlásil za Mesiáše,

²⁸ Srov. např. Mt 23,37–39.

²⁹ Srov. např. Mt 10,5nn.

neboť na základě dobových představ by to znamenalo válku proti Římanům a následně strašné utrpení jeho lidu.

Univerzalistická dimenze jeho mesiášství vycházela na světlo teprve sekundárně i na základě odmítání jeho zvěsti ze strany těch, které bychom mohli hodnotit jak nositele malého židovství. Ježíš jako by v síle Božího Duha zkoumal, zda existuje otevřenost proměně smýšlení ze strany Nežidů, jak o tom svědčí jeho dialog se Syroféničankou³⁰ nebo příhoda s římským setníkem.³¹ Bez významu není ani prorocké gesto vyvolení dvanácti apoštolů, které ukazuje na obnovení Izraele i s jeho ztracenými kmeny. Není náhodou, že předání radostné zvěsti etnokřesťanům bylo v novozákonní době vnímáno jako shromáždění rozptýlených synů a dcer Izraele.³²

Dalším ukazatelem směru k nadnárodnímu rozměru víry mohou být Mistrovy výroky, v nichž se přirovnává k proroku Jonášovi,³³ tedy jedinému starozákonnímu prorokovi, který zvěstoval pokání Nežidům. Vzhledem k obsahu uvedené starozákonní knihy vnímám dané Ježíšovo vyjádření jako výraz do jisté míry paradoxně tragické humornosti. Tyto indikace nabyly na zřetelnosti až po Velikonocích a Letnicích. Autor čtvrtého evangelia nám dává najevo, že Ježíš se vlastně stal obětí přednostně za vlastní národ vedený těmi, které bychom v souvislosti s naším nynějším zájmem mohli definovat jako židovské integralisty, jako nositele malého židovství.³⁴

Jeden z nich, Kaifáš, velekněz toho roku, jim řekl: „Vy ničemu nerozumíte, nechápete, že je pro vás lépe, aby jeden člověk zemřel za lid, než aby zahynul celý národ.“ To však neřekl sám ze sebe, ale jako velekněz toho roku vyřkl proroctví, že Ježíš má zemřít za národ, a nejenom za národ, ale také proto, aby rozptýlené děti Boží shromáždil v jedno (Jan 11,49–51).

Právě připomenutá slova evangelisty mistrovsky shrnují drama spásy z hlediska lásky k vlastnímu národu a zároveň ke všem ostatním. Ježíš opravdu zemřel přednostně za svůj lid a teprve následně také za nás

30 Srov. Mk 7,24–30.

31 Srov. Mt 8,5–13.

32 Srov. Jk 1,1.

33 Srov. např. Lk 11,29–32.

34 Když už jsme u těch národních a jiných identit, tak Ježíš byl Asiat, Skoroafričan, ale rozhodně ne Evropan. Nu a fakticky ho ukřižovali nikoli Židé, nýbrž Evropané, Římané, pod jejichž vládou tehdy jeho země byla. Na své evropanství jsme hrdí, dávejme si však pozor, abychom byli skutečně velkými Evropany, a nikoli jen evropánky.

ostatní. Jeho vlastenectví je nefalšované velké židovství, protože není absolutizovanou hodnotou, falešným božstvem, protože je zasazeno do rámce Stvořitelovy lásky ke všem lidem,³⁵ do jeho touhy po spáse všech cestou poznání pravdy.³⁶ V dané souvislosti určitě není bez významu velké podobství o posledním soudu, na němž jediným kritériem spasení – nespasení bude naše lidskost – nelidskost, milosrdnost – nemilosrdnost, a to bez ohledu na národní původ nebo vyznání víry.³⁷ Bez sebezpřekročení, proměny smýšlení to ale není možné. Navíc stále platí, že jít cestou Ježíšova velkého židovství ve formě velkého češství, katolictví, evangelictví, husitství bude nevyhnutelně narážet na malé češství, katolictví, evangelictví, husitství, a proto se i v našich životech bude opakovat něco z velkého Ježíšova příběhu v určitých obdobích nepochopení, odmítání, ba ukřižování. Jaký div, že velikáni našich dějin jako představitelé velkého češství zakoušeli to samé, a proto se na nich projevovaly ježíšovské rysy, jak trefně vystihl kolega Hošek.

Prvotní židokřesťané jsou pro mne vzorem opravdu velkého židovství, díky němuž byli do církve včleněni jako údy etnokřesťané. I oni museli procházet strnou cestou sebezpřekročení od malého židovství³⁸ k onomu ježíšovskému velkému židovství, i oni se nechávali vést Božím Duchem.³⁹ I Pavlovo osobní obrácení lze vnímat jako bolestné sebezpřekročení, jako protrpěný přechod od malého k opravdu velkému, ba velkolepému židovství.⁴⁰ Zcela nepopíratelným výrazem velkého židovství prvotní církve je řečtina novozákonních spisů, která nám připadá jako naprostá samozřejmost. Co je ale v našich životech a dějinách doopravdy samozřejmé a nepodivuhodné? Snad se sluší připomenout, že zrod dějin nadnárodní církve vedl nakonec ke konceptu světových dějin.⁴¹

35 Srov. Mt 5,43–48.

36 Srov. 1 Tm 2,3–4.

37 Srov. Mt 25,31–46. Srov. také Lk 10,25–37.

38 Srov. např. Sk 1,6.

39 Sk 10; 15.

40 Srov. Sk 9; Ř 11.

41 „Výbudování chronologického systému nebylo jediné aktivum, kterým křesťanství již starověké přispělo k pokroku historiografie. Druhý klad přineslo křesťanství vytvořením docela nového oboru dějepisného – dějin církevních. Neboť tato novinka neznamenala jen látkové obohacení historiografické tematiky, nýbrž zrození prvních dějin opravdu univerzálních.“ Josef Dobiáš, *Dějepisectví starověké*, Praha: Historický klub, 1948, 303.

Ježíš a jeho první učedníci zakoušeli cosi obdobného jako my a vyzývají nás neustále k tomu, abychom jako oni v nových dějinných situacích dokázali odvážně být velkými Čechy, katolíky, pravoslavnými, evangelíky, husity. Nu a ona smířlivá, nekonfesnická lektura oněch sedmi tradic, které zmiňuje kolega Hošek, představuje výraz naší ochoty být skutečnými ježíšovci.

V předchozím oddílu jsem se zmínil o problematice našeho vztahu k judaismu a k židokřesťanství. Je velmi smutné, že etnokřesťané v průběhu pátého století židokřesťanskou formu naší víry někdy i velmi tvrdě z církve v zásadě zcela vytěsnili, čímž se projeví jako lidé s neobřezaným srdcem, jako služebníci konfese nadřazené evangeliu, jako přísluhovači politických zájmů impéria. Jaký div, že tato nespravedlnost pak zplodila vnitřní rozdělení „zbytku“ jediného Božího lidu. Malé církevnictví nemůže nést v dlouhodobějším časovém horizontu jiné než hořké plody, a to především pro samotné nositele této karikatury křesťanství.

Velké národovectví a jím inspirovaný příběh národa jako analogát věčného synovství a východisko trinitární teologie národa

Děsivou slabinou křesťanské teologie v minulosti bylo, že nedokázala identifikovat spojnice mezi korunným tajemstvím naší víry, tedy mezi vírou v Trojjediného, a praxí křesťanského života. Z uvedeného důvodu mnozí považovali ryze křesťanský obraz Boha za něco nadbytečného a po výtce nesrozumitelného.⁴² Dnes je většinou teologů zřejmé, že například uspořádání společnosti úzce souvisí s obrazem Boha dané kultury. Hypotetický jednoosobový Bůh je téměř nevyhnutelně sebestředný, protože miluje nade vše sám sebe. V takovém případě není divu, že ctitelé takového Boha jsou vystaveni nemalému pokušení etnocentrismu. Naproti tomu Otec miluje nade vše Syna a Syn zase Otce, jejich vzájemným poutem je Duch svatý. Milovat nade vše sebe, anebo toho druhého, to je rozdíl zcela zásadní. Trojjediný Bůh tudíž sakralizuje nefalšovanou úctu k legitimní alteritě, která se nelikviduje ani nepohlčuje, nýbrž respektuje. Nechybějí dokonce hlasy, které vnímají stopy Trojice v demokracii. Nepřipomínají tři pravomoci, které jsou s to jednat jedině ve vzájemné součinnosti, trojjedinost našeho Boha, a to vše ve jménu maxima svobody pro každého z nás. Naproti tomu jednooso-

⁴² Uvedená tvrzení jsou doložena v: Ctirad V. Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří – Praha: Karmelitánské nakl. – Krystal, ³2017, 53–56.

bový Bůh na nebi vede vcelku spontánně k „posvěcování“ naprosté moci jednoho nade všemi ve formě monarchie nebo diktatury.⁴³

Jak vidno, základní rysy velkého židovství Ježíšova a následně také velkého národovectví obecně, velkého křesťanství, velké katolicity, velkého evangelictví se nacházejí zakódovány v obrazu Trojjediného.⁴⁴ To by nás nemělo vůbec překvapovat, protože uvedený obraz Boha přece věrně odpovídá Ježíšově identitě vtěleného Syna a následně i jeho lidské osobnosti. Důsledná svoboda od sebe, která charakterizuje každou osobu Trojice a která se fascinujícím způsobem projevuje v kenózi Ježíše Krista (srov. Fp 2,6–11), nás činí svobodnými vůči sebeabsolutizujícím pojetím národa nebo konfese, jež nás v posledním důsledku nemohou nedeformovat a nepřipravovat o fascinující podobnost s Kristem a Otcem v síle osvobozujícího Ducha (srov. 2 K 3,17).

Bibličtí autoři dobře věděli, že národy se konstituují zdola prostřednictvím pokrevní příbuznosti, jazyka, ekonomických a politických zájmů, určitého společného příběhu a rozhodně nikoli v poslední řadě nějakého náboženství, naproti tomu ale existuje národ jako lid vyvolený Hospodinem. Stanovuje se tudíž zásadní rozdíl mezi *gój*, *gójim*; *ethnos*, *ethné* na jedné straně a lidem zasvěceným Hospodinu (*am*; *laos*).⁴⁵ Není bez významu, že Izrael je podle těla také „pronárodem“ (srov. Ex 19,6), na základě milosti je však vyvolené kněžstvo, tedy lid. Jakmile upadne Izrael do ne-

43 Srov. tamtéž, 61–86.

44 „Když jsme popsali tato rozlišení, musíme nyní podtrhnout, že katolická teologie jednoty a rozličnosti v církvi nachází prapůvodní paradigma této skutečnosti v Trojici, v níž shledáváme rozlišenost osob v jednotě Boha samotného. Reálné rozlišení osob totiž rozhodně nerozděluje Boží přirozenost. Trinitární teologie nám ukazuje, že právě difference mohou subsistovat výlučně v jednotě, naproti tomu to, co nemá jednotu, nepřipouští difference. Analogickým způsobem můžeme tuto úvahu aplikovat na teologii církve. Církev Nejsvětější Trojice, v níž mnohost spočívá v odlišnosti, dostává svou vlastní jednotu v daru Ducha svatého, který sám je poutem mezi Otcem a Synem.“ Mezinárodní teologická komise, Vybraná témata z eklesiologie (In hac relatione), in: C. V. Pospíšil – E. Krumpolc (eds.), *Dokumenty Mezinárodní teologické komise 1969–2017 a některé další texty Papežské biblické komise a Kongregace pro nauku víry*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2017, 5.2, (1713), 281–325, zde 301. Ona rozličnost v jednotě a jednota v rozličnosti se dá aplikovat nejenom na samotnou katolickou církev, protože na základě hierarchie identit lidskost, křesťanskost, konfesnost může být velmi plodně prožívána také na rovině ekumeny.

45 Frekvence výskytu daných termínů v Bibli je opravdu působivá: slovo lid se v Bibli objevuje zhruba 1800 krát, pronárod zhruba 500 krát. Srov. Mario Cinoso, Popolo – Popoli, in: Pietro Rossano – Gianfranco Ravasi – Antonio Girlanda (eds.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Milano: Ed Paoline, 1989, 1189–1202, zde 1190.

věrnosti smlouvě s Hospodinem, je nazýván jako ostatní „pronárody“ (srov. např. Dt 32,28; Iz 1,4).⁴⁶

Základní úvaha o trojiční teologii národa vychází z toho, že vyvolený národ stál a stojí na vztahu Hospodina k němu a na vlastní odpovědi Hospodinu. Uvedená mezosobní vztahovost Boha „navenek“ je nemyslitelná bez mezosobové vztahovosti v božství samotném, protože striktně nevztahový Bůh by tím pádem od světa dostával něco, čím by sám v sobě nebyl, a proto by na světě závisel, nemohl by být vůči němu opravdu svobodný, transcendentní, a tudíž by také nemohl být posledním prazákladem mé svobody a mého osvobození.⁴⁷ Uvedené trojiční zřídlo svobody křesťana nádherně popisuje Pavel (srov. Ga 4,4–7). Mělo by být zřejmé, že reciproční vztahy smlouvy mezi Hospodinem a jeho vyvoleným národem představují na základě plnosti zjevení v Novém zákoně stvořené analogáty věčného otcovství a synovství, na němž má vyvolený národ prioritní účast díky Božímu obdarování, tedy díky Osobě-Daru, díky Duchu svatému.

Ačkoli je velmi riskantní a vždy více či méně nepřesné projektovat naše kategorie do oněch biblických, nezdá se být zcela zavrženíhodné vnímat určitou analogii mezi „pronárodem“ a malým národovectvím, konfesnictvím, s čímž pak nevyhnutelně souvisí analogie mezi „lidem“ a velkým národovectvím, velkým katolicismem, velkým evangelictvím. Nyní tedy můžeme upřesnit, že nám půjde o trinitární základy druhé ze zmíněných obdobností. Rozhodně nechci popírat definice národa v jistém smyslu „zdola“, zároveň ale jako teolog odmítám opomíjení jeho povýšení do kategorie lidu, velkého národa na základě vyvolení a účasti na neodvolatelné smlouvě s Otcem skrze Syna v síle Ducha.

Vyvolený národ je jakožto prvorozený Boží syn v jistém ohledu stvořen, zrozen Bohem Otcem, jak čteme v knize Exodus 4,22 („potom faraónovi řekneš: Toto praví Hospodin: Izrael je můj prvorozený syn“). Izrael je v tomto ohledu skutečně nezastupitelný, protože je prvorozeným mezi všemi národy, které následně vzešly z účasti na uvedeném tajemství. Prolnutí národa jako lidu s výrazem „prvorozený“ poukazuje na Jednorozeného a zároveň Prvorozeného věčného Božího Syna. Tohle si pochopitelně starozákonní svatopisec nemohl uvědomovat. Moje interpretace je vlastně

46 Srov. Adolf Novotný, *Národ*, in: *týž, Biblický slovník*, Praha: Kalich – Česká biblická společnost, 1992, 470–471.

47 Srov. Pospíšil, *Jako v nebi, tak i na zemi*, 21–46.

novočtením ve světle novozákonního zjevení. Není to ale s prorockým Božím slovem často tak, že lidský mluvčí živého Boha toho vyjádří mnohem víc, než je sám s to pochopit? Onen přesah Božího slova nad slovem lidským v Písmu pak vyjde najevo spolu s dalším průběhem velkolepého příběhu dějin spásy. Izraelovo prvorozenectví coby lidu – národa je tedy od počátku zaměřeno k velkému židovství Muže z Nazareta a svým způsobem zprostředkovane také k našemu vykročení, vyjití, exodu z malého k opravdu velkému češství, křesťanství, katolictví, evangelictví...

Díky Božím Synu a divukrásně velkodušnému rozhodnutí mateřské jeruzalémské, vskutku stoprocentně židokřesťanské církve z prvních desetiletí po Velikonocích se účast na téže smlouvě, nyní naplněná a také realizovaná díky dokonalé odpovědi člověka Ježíše nebeskému Otci, přenáší také na věřící z jiných etnických skupin, z nichž posléze v dějinách vznikly dnešní evropské a mnohé mimoevropské národy. Dalo by se říci, že i ony byly stvořeny, zrozeny Bohem Otcem na základě téže smlouvy obnovené a dovršené v Ježíši Kristu, a tak se staly v jistém ohledu národy druhorozeními po příkladu Izraele. Je-li tomu tak, pak se plně potvrzuje to, co bylo řečeno v prvním bodu tohoto příspěvku o židovské tradici v dějinách našeho národa. Nyní by mělo být zřejmé, že přítomnost judaismu v českých dějinách určitě nepředstavuje něco nadbytečného nebo druhotného vzhledem k otázce našeho společného národního příběhu, našeho usilování o velké češství.

Je nepopíratelné, že všechny v současné době existující evropské národy se zrodily až v době, kdy se jim díky křesťanské víře dostalo účasti na nevýslovném tajemství otcovsko-synovské smlouvy s Hospodinem. A právě tyto národy, tak často spolu s nezastupitelně geniálními přínosy synů prvorozeného národa, pak jistě nikoli náhodou rozvinuly kulturu, která neměla a nemá obdoby a která udala zásadně nový směr dějinám celého světa. Evropa je skutečně zázrakem, nad nímž člověku obdařenému moudrostí nikdy nepřestává přecházet zrak.

Je-li tomu teologicky tak, jak bylo právě nastíněno, pak čeští křesťané jako vyznavači Boha Otce, Syna a Ducha svatého mají odpovědnost nejenom za svou vlastní spásu, ale také za pokračování velkého příběhu našeho národa. Nebudou-li mezi Čechy ti, kdo v něm vzdávají díky Otci skrze Syna v síle Ducha, vyvstává otázka, zda náhodou náš společný příběh neskončí, zda se nevytratí českost, protože se prostě staneme globalizovanými jedinci bez své bývalé národní identity.

Závěr: Ustavičná potřeba nikdy nekončícího národního obrození

Do pohádek, kterým jsme pozorně naslouchali a které jsme vášnivě četli jako malé děti, se promítla podivuhodná Boží záliba vyvolit to malé a učinit z něj něco nesmírně velikého. Malý byl Izrael a v dějinách světa se svým duchovním významem stal obrovským. Nepatrný byl David a stal se velkým králem. Nepatrný a zcela na okraji velkých dějin byl tesař z Nazareta a projevil se jako klíč k celým lidským dějinám. Nepočetným je i náš národ, což ale neznamená, že v sobě nemá potencialitu stát se svým významem nepřehlédnutelným v rámci příběhu lidstva. Nepatrné jsou naše křesťanské církve, i ony v sobě však nesou potencialitu nesmírnosti.

Bylo by tragickým omylem, kdybychom sebe sama pasovali na nositele velkého češství, katolictví, evangelictví a vymezili se jako „nadlidé“ vůči nositelům onoho malého češství, katolictví, evangelictví. Nepřipomínalo by to tak trochu kastování lidí z dob komunistické totality na pokrokové a zpátečnické? Neplatí snad biblicky, že ten, kdo se povyšuje, bude ponížěn? Nikdo z nás není majitelem pravdy ani velkého češství, protože jsme jenom velmi neužitečnými služebníky těchto strmých ideálů. A nikdo nemůže s čistým svědomím říci, že vždy a ve všech situacích se podle nich řídil. V každém z nás se totiž to malé neustále sváří s oním velkým. Jakékoli rozhodnutí ve smyslu velkého češství, evangelictví, velkého katolictví je momentální sebepřekročení, které rozhodně nelze považovat za samozřejmost. Ono svobodné vyjít ze sebe a nad sebe je nemožné bez tajemného spolupůsobení Boží milosti, která nám vtiskuje ježíšovské rysy.

S příběhem velkého češství nevyhnutelně souvisí otázka, co jsme dali ostatním národům a lidstvu jako celku? Na tak nepočetný národ toho určitě není zase tak málo: skvostná hudba; jedny z prvních překladů Bible do národního jazyka; byli jsme jednou z prvních zemí s legitimizovanou konfesní pluralitou; náš národ kvůli své víře neváhal trpět válečné strážně. Určitě bychom neměli opomíjet podivuhodné povstání národa z popela v průběhu devatenáctého století. Fascinovat by nás stále mělo rozhodnutí našich obrozenců, a to jak katolíků, tak evangelíků: Národ není válčení, nenávisť, nýbrž především jazyk, láska k vlastní minulosti, věda, tvorba, péče o technologický a hospodářský rozkvět. Hodné pozoru je také to, že v oné době, kdy v koloniích mocných a početných národů bujela hanba otrokářství a rasismu, dá se najít podporovatel rasismu v české literatuře opravdu jenom velmi obtížně. Není tak docela v našem zvyku začí-

nat válku na jedné, momentálně vítězí straně, a pak přejít k té druhé, která nakonec nabylo vrchu.

Jsme sice nepočtení a na mapě světa sotva rozeznatelní. Máme však svoji čest, neměli jsme ve zvyku druhé ujařmovat, což může být čteno jako projev slabosti, zároveň ale také jako nechuť někoho zotročovat, brát mu jeho vlastní identitu. Až dodnes je v českém člověku patrná vysoce nadprůměrná soucitnost, projevující se v nebývalé ochotě pomáhat těm, kdo jsou v tíživé situaci. České prostředí vykazuje velký smysl pro sociální spravedlnost. Ano, i v našich dějinách se objevují černé skvrny jako například masakr na osobách německé národnosti shromážděných v rámci vyhnání v Postoloprtech v roce 1945. Byli ale všichni, kdo tuto zručnost zásadním způsobem zavinili, tak doopravdy příslušníky českého etnika? Navzdory antisemitismu, jehož zručná podoba cenila hrozivě zuby v našem národním příběhu od vrcholného středověku až do prvních let Masarykovy republiky, v době protektorátu se vůči židovským spoluobčanům zejména křesťané chovali v drtivé většině podle ideálu velkého češství, katolictví, evangelictví.⁴⁸ Naši židovští spoluobčané vědí velmi dobře, že v českém prostředí jsou antisemitské výroky několik generací hodnoceny jako mravní degradace toho, kdo je pronáší. U řady ne právě vzdálených národů bývá bohužel opak pravdou.

Svár mezi velkým a malým češtvím pochopitelně probíhal a probíhá v našem dramatickém a leckdy tragickém národním příběhu neustále, nicméně ona síla dobra, navzdory neustálým projevům typicky české malomyslnosti, přece jenom silně převládá. To veliké, co můžeme světu nabídnout, je poselství lidskosti, která je v našich národních dějinách jasně znatelná. Tak malí přece nejsme, aby se naše národovectví redukovalo na nenávisť k Němcům, napsal kdysi T. G. Masaryk.⁴⁹ A právě v tomto smyslu české národovecké vlastenectví duchovně překračovalo různé formy až

48 Srov. např. Martin Burleigh, *Sacred Causes: Religion and Politics, from the European Dictators to Al Qaeda*, London 2006.

49 „Je totiž osudný klam myslet, že všechna naše historie není než ustavičný boj proti Němcům a proti vládě – tak malí jsme nebyli a nejsme.“ Tomáš G. Masaryk, *Česká otázka – snahy a tužby národního obrození* (Praha: Čas, 1895), in: *týž, Česká otázka – Naše nynější krize – Jan Hus*, Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000, 11–172, zde 119. Ano, naše češství rozhodně není tak malé, aby se redukovalo na opovrhování Rómy, na nenávisť vůči Rusům, na oplakávání křivd, jimž jsme byli vystaveni, na kvílení nad naší malostí a odstrčeností.

rasistického nacionalismu, k němuž byli tak často pokoušeni příslušníci velkých etnik.

Ano, jsme národ s malým sebevědomím, což mimo jiné vyplývá z neznalosti vlastní minulosti a z nedostatečné vděčnosti předchodícím generacím. To na základě zákona o akci a reakci generuje nebezpečné projevy hrozivě malého češství, které může nabývat rasistických a neonacistických podob. Kultivovat češství, ukazovat cestu k onomu velkému a vytěšňovat ono malé, toť náš společný posvátný úkol, který bych definoval jako povinnost práce na ustavičném národním obrození. A kdo jiný by se tohoto poslání měl chopit vehementněji než čeští křesťané, kteří k tomu mají všechny předpoklady, jsou-li v touze velkými katolíky, evangelíky, husity... A je třeba, abychom to v duchu, či spíše v Duchu velké katolickosti, velkého evangelictví a husitství činili společně. Jedině tak skutečně budeme!

Prof. ThLic. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D.

Teologická fakulta Jihočeské univerzity

Kněžská 8

370 01 České Budějovice

cpospisil@tf.jcu.cz

Bůh a zlo v pohledu procesuální teologie

Petr Macek

God and Evil in the View of Process Theology If good and almighty God exists, why do we register genuine evil? Whiteheadian process theology wants to assist Christian theology with philosophical theism that interprets God's sovereignty and God's creative and providential activity as being more in accord with both our everyday experience and God's self-revelation in Jesus Christ than either traditional theism or "free will" theism.

V *Teologické reflexi* nedávno publikovaný článek se otázkou vztahu mezi Bohem, resp. vírou v Boha a zlem zabýval velmi komplexně,¹ omezil se však víceméně jen na německý diskurz, zatímco *teodicea* je tradičně diskutována právě v anglosaském teologicko-filosofickém kontextu. Nemyslím si proto, že téma bude předimenzováno a čtenář přesycen, když aspoň stručně zavítáme ještě i do této oblasti.

Problém *zla* souvisí jako všechny etické otázky s tím, v co věříme, jaké máme přesvědčení, pro mnohé tak i s otázkou Boha jako základu a normy všeho jsoícího i možného. Teoretikové obecné etiky připomínají, že platnost morální povinnosti lze logicky odvodit nezávisle na této otázce, avšak tázání se na platnost morální povinnosti je třeba odlišit od otázky po vysvětlení jejího základu či jejích metafyzických předpokladů. Předpoklad transcendentálního základu, resp. víry v tento transcendentální základ, má pro zdůvodnění morálních norem nesporný význam. Právě tento předpoklad však nastoluje otázku *zla* ještě jiným způsobem: Existuje-li Bůh, proč nezabrání aspoň těm nejhrůznějším podobám *zla*?

Podle tradiční představy je teismus či přesvědčení o Boží existenci tvrzením, že existuje nadpřirozená bytost, která stvořila přirozený svět a která je dokonalá *v moci* (všemohoucí), *ve vědomosti* (vševědoucí) a *v dobrotě* (morálně dokonalá). Existence opravdového, neoddiskutovatelného *zla*, toho, „co činí s přihlédnutím ke všem okolnostem náš svět horším, než mohl být“,² je tím pádem logickou námitkou vůči filosofickému teismu. Takové *zlo* je z křesťanského pohledu tím, co je proti Boží vůli, a proto všemohoucí, vševědoucí a zároveň morálně dokonalý Bůh by mu zabránil. Tradiční teodi-

1 Petr Gallus, Bůh a zlo, *TREF* 23 (2017/2), 107–126.

2 Definice opravdového (genuine) *zla* podle Davida R. Griffina, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia: Westminster Press, 1976, 22.

ceje, pokud jimi nejsou míněny jen tzv. „důkazy Boží existence“, jsou úsilím o koherentní teistickou odpověď na tvrzení, že ony tři „božské dokonalosti“ nelze konzistentně hájit.

Problém Boží všemohoucnosti v procesuálním teismu

V anglosaské jazykové oblasti představuje výrazný hlas v této debatě filosofie světa jako *procesu* či *dění*, která chápe veškerou skutečnost jako pokračující interakci mezi Bohem a světem, který Bůh tvoří. Podle procesuální teologie, která na tuto filosofii navazuje, je problém v chápání Boží *všemohoucnosti*. Procesuální teodicea je především diskusí s filosofickými alternativami, které tvoří myšlenkový rámec tradičních křesťanských koncepcí. Perspektiva těchto koncepcí je určena věroučnou tradicí vycházející z tradiční interpretace biblického svědectví. To primárním zdrojem procesuální vize vycházející z filosofického díla Alfreda N. Whiteheada a Charlese Hartshorna není.³ Nicméně, Whitehead dějinnou realizaci ideje Božího působení spatřoval v křesťanském zvěstném apelu k Ježíšovu pozemskému zjevu, k tomu, co sám nazval „galilejskou vizí ponížení“.⁴ Hartshorne, který Boha definoval jako toho, „kdo je hoden náboženské úcty, kterou vyvolává“, byl zase přesvědčen, že procesuální alternativa odpovídá biblické tradici „živého Boha“ rozhodně více než teismus klasické metafyziky.⁵

Procesuální teologie chce podle svých hlavních protagonistů myslet v kontinuitě s Bibli a věří, že právě tato kontinuita ji činí přitažlivou. Proto konceptuálně vyhlíží takovou teistickou kosmologii, která by umožnila znovu potvrdit základní křesťanské učení o Bohu. Podle teologa Davida Griffina zahrnuje křesťanská věrouka tyto elementární pravdy:

-
- 3 P. Gallus Whiteheada ve svém článku zmiňuje (Gallus, Bůh a zlo, 112, pozn. 21), mylně však spolu s ním uvádí i Bertranda Russella. Whitehead s Russellem spolupracoval ve svém „matematickém“ období, nikoliv jako filosof vnímající svět jako „dění“. Russell tento přechod k metafyzice svého někdejšího kolegy (spoluautora proslulého díla *Principia mathematica*) nechápal a připisoval jej Whiteheadově reakci na tragickou smrt jeho syna („Erikova smrt způsobila, že chtěl věřit v nesmrtelnost.“). Srov. Victor Lowe, *Alfred North Whitehead: The Man and His Work: Volume II: 1910–1947*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990. Podobně zavádějící je v téže poznámce i to, že s procesuální teologií je spojován J. Hick.
 - 4 Srov. Alfred N. Whitehead, *Process and Reality*, corr. edition, New York: Free Press, 1978, 342.
 - 5 Srov. Charles Hartshorne, *Přirozená teologie pro naši dobu*, Praha: Oikúmené, 2006, 10.

1. Bůh jako stvořitel světa je Bůh milující,
2. svět je proto v podstatě dobrý, i když je plný zlého,
3. Božím cílem je překonání zla,
4. toto překonání zla zahrnuje naši spásu jako život překračující hranice smrti,
5. Bůh tyto pravdy zjevil a s cílem uskutečnit své záměry jednal v životě, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Nazaretského.⁶

Procesuální teologie podle Griffina všechny ty základní prvky křesťanské věrouky vycházející z biblické zvěsti potvrzuje. Všechny ostatní tradiční nauky, které samy součástí evangelia nejsou, je třeba pokládat za sekundární či odvozené. To se týká i nauky o Boží „všemohoucnosti“, podporující víru v Boží vítězství nad zlem, nebo (namátkou) nauky o „předurčení“, podporující poznatek, že spása je z Boží milosti, a ne za zásluhy.

Tradiční teologie chápala Boží „všemohoucnost“ doslovně, tedy v *absolutním* smyslu a nepřipadalo jí to sporné. A tak na jednu stranu hlásala, že lidé jsou svobodní a morálně odpovědní, zároveň však učila, že vše dobré i zlé ve světě je nějak v souladu s Boží vůlí a Božími cíli. To vedlo k nejrůznějším sofizmatům při interpretaci a zdůvodňování zla ve světě.⁷ To procesuální filosofie a teologie odmítá: Představa, že Bůh má svět plně pod kontrolou v tom smyslu, že vše se děje z Boží vůle, že i za vsí hrůzou, které jsme ve světě svědky, je nějak Bůh (buď ji sám způsobil, nebo aspoň dopustil), je pro ni teologicky i filosoficky nepřijatelná.

Základní problém vidí tato filosofická teologie v tom, že tento koncept božské všemohoucnosti vychází z absurdní myšlenky *monopolu* rozhodovací *moci*. Tím dělá z Boha tvůrce „světa“, jenž vlastně žádným skutečným světem není, protože umenšuje samu realitu stvoření; tradiční koncept *creatio ex nihilo* (stvoření z ničeho) proměňuje v *creatio ex deo*, kdy „svět“ už vlastně nemá svobodnější jsooucnost, než jakou má myšlenka v Boží mysli. Proti tomu zastávají procesualisté názor, že u Boha jde o takovou tvůrčí (stvořitelskou) moc, jež implikuje nižší formy téhož. Nahodilým elementům, které ony nižší formy přivádějí na svět, jsou tu skrze zá-

6 David R. Griffin, *Process Theology and Christian Good News*, in: *Searching for an Adequate God: A Dialogue between Process and Free Will Theists*, John. B. Cobb – Clark H. Pinnock (eds.), Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2000, 8.

7 Gallus, Bůh a zlo, 107–126.

konitosti stvoření stanoveny jisté meze, ale nejsou eliminovány a ani eliminovány být nemohou. Bez určité míry „mocenské“ nezávislosti není existence „vně Boha“ vůbec možná.⁸

David Griffin, který se procesuální verzí teodiceje zabýval asi nejsou-stavněji,⁹ vysvětluje podstatu Boží kreativity rozlišením mezi „monismem“ a „monoteismem“.¹⁰ Procesuální teodicea rozlišuje při hledání nejspokojivější definice „božského“ mezi Bohem a *kreativitou*. Kreativita je elementární dispozice či vloha, bez níž není žádná entita, nadaná určitou mírou subjektivity, představitelná. Je to nestvořená svoboda k sebe-utváření i ovlivnění druhých a „svět“ je vlastně děním, v němž k této sebeformaci a ovlivňování jiného tak či onak neustále dochází. Bůh jako jediná forma kreativní svobody by byl jen nesmyslnou dokonalostí řádu, v němž by nebylo co řídit. „Vše“ by bylo zcela pod kontrolou, ale toto „vše“ by, jak už řečeno, nemělo povahu skutečně *jsoucího*. Bůh, který sám kreativitu ve svém vztahu ke světu ztělesňuje, proto nemá a nemůže mít absolutní kontrolu. Bůh svět řídí tím, že jej ovlivňuje (a je jím sám „ovlivněn“, tj. reaguje na to, co se v něm děje), ale jeho moc je pouze evokativní: Bůh všechno dějící se tvorstvo, s nímž je v interakci, zásadně volá či vábí k takovým svobodným rozhodnutím, která, když jsou realizována, znamenají podporu toho, co je momentálně nejlepší jak pro ně samé, tak pro proměňující se svět v jeho celku.

Není-li „nejvyšší moc“ mocí jedinou, nemůže být existence zla jejím po-
přením, jak to tvrdí ona klasická námitka. Bůh, který je stvořitelem živou-

8 U Whiteheada, který ve svém metafyzickém projektu chápe zlo jako estetickou kvalitu, jde o dvojí druh zla: „disharmonii“ a „banalitu“. Disharmonie je někdy ve službě větší či hlubší harmonie (symetrie), banalita je naproti tomu vždy špatná. Odstranit disharmonii by znamenalo odstranit stvoření, zatímco právě stvoření je svou podstatou překonáním banality. Proto je samo *dobrem*. Analýza evolučního procesu ukazuje, že dobro stvoření má dvojí aspekt: Je zakoušeno v přítomnosti (ve zvýšené intenzitě, již představuje každé aktuální sjednocení komponent zkušenosti) a připravuje i intenzivnější prožitek v budoucnosti. Srov. Griffin, *God, Power, and Evil*, 282–285.

9 Vedle již uvedených textů srov. David R. Griffin, Creation out of Chaos and the Problem of Evil, in: S. T. Davies (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, Edinburgh: T&T Clark, 1981, 101–118. V českém překladu Michala Plzáka: Stvoření z chaosu a problém zla, *Teologický Sborník* (1995/4), 35–50. David R. Griffin, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*, Albany: State University of New York Press, 1991. Na článek „Stvoření z chaosu“ reagoval obranou tradičního teismu Tomáš Machala, Boží všemohoucnost a problém zla, *Teologické texty* (1996/4), 137–138).

10 Griffin, *Evil Revisited*, 22.

cího světa, nemá v tomto pojetí při vši své svrchovanosti dokonce ani takovou „donucující“ moc, jakou má člověk a někteří další tvorové, protože nemá „instrumentální tělo“, jímž by ovlivňoval (tj. „manipuloval“ – latinské *manus* znamená „ruka“) jiná těla. Může své ve světě prosadit jenom nenásilně, jenom za předpokladu určité kooperace svých tvorů, a nemůže prosazení „svého“ nijak zaručit. Kde je totiž kapacita k dobrému, tam je i stejná kapacita ke zlému atd. Takové korelace jsou nutné (jejich nepřítomnost je hypoteticky nemožná).

Proto tvůrčí proces, v němž funguje tento princip, přivodil i nástup tvorů, kteří mohou „hřešit“, kteří mohou na božské volání či vábení k harmonii se vši ekosférou, z níž se vynořili a s níž bytostně souvisejí, odpovídat rozhodným a sebevědomým *Ne*. A tak i když cíl procesu je a zůstává *dobry*, jeho aktuální produkty a výsledky takové být nemusí. Je to svým způsobem „riskantní podnik“ a jeho riziko s větší mírou svobody a intenzity stoupá. A hlavně: nemá alternativu. A to znamená: Není žádné „proč?“ – „proč na nás Bůh sesílá zlé?“ atd. – neboť Bůh na nás žádné zlé „nesesílá“. Pouze ustavuje řád, v němž si jednotlivá stvoření mohou navzájem působit dobré i zlé věci. Zlo je prostě důsledkem tvůrčí svobody tvorstva a konkrétní případy destruktivního zla žádný racionální důvod nemají a jsou tak vskutku z principu *iracionální*.

Jinak řečeno, zlo je v Božím světě vysvětlitelné ze samotného pojmu sebeurčujících tvorů, tj. jediných, jejichž existenci si dokážeme představit. Co však již takto vysvětlit nelze, je skutečnost, že navzdory všemu nesouladu a všemu hnutí může existovat a pokračovat svět jako „kosmos“, jako prostor koexistujících a stále do té či oné míry vzájemně harmonických věcí. Jeho existence má svůj neodmyslitelný *prozřetelnostní* aspekt. Tak jako na jedné straně není bez jisté míry nezávislosti myslitelná existence vně Boha, tak na druhé straně není možná nechaotická existence bez Boha. Avšak s Bohem lze spojovat jen zajištění takového řádu světa, v němž je nárůst svobody – navzdory všemu nevyhnutelnému zlu a destrukci – šancí na „větší dobro“. Proto představa světa jako distributivní mašinerie odplaty znamená naprosté nepochopení myšlenky božské prozřetelnosti. Řízení kosmu není nějakým obrovitým soudním dvorem. Pluralita nositelů tvůrčího jednání prostě způsobuje, že určité riziko konfliktů a utrpení je i v moudře spravovaném světě prostě nevyhnutelné.

Bůh nemá „donucovací“ moc, alespoň ne takovou, s níž počítá tradiční determinismus, tj. totální jednostrannou kontrolu nade vším, co se děje.

Určité „donucení“ představují přírodní zákony a zákonitosti, protože myšlenka božského řízení implikuje i to, že v přírodě nevládne jen čirá spontánnost a náhoda. Prostřednictvím přírodních zákonitostí vytváří Bůh situaci, kdy se jednotlivé entity stávají jedna druhé „údělem“, ale nestávají se tím nějakým odosobněným silovým polem *moci*.¹¹ Evoluce tyto zákony nevysvětluje, a tak kdo věří v Boha, může předpokládat, že jde o božsky rozhodnutý řád. V každém žitelném světě musí fungovat určitá míra předvídatelnosti, tj. nějaké přírodní zákony, které umožňují fungování světa v té podobě, jak je známe.¹² I díky tomu je každá touha po božských intervencích problematická.

Existence zákonů a zákonitostí neznamena arbitrární okleštění tvůrčí svobody. Naopak, je to její základ zabraňující tomu, aby skutečnost ztratila charakter něčeho určitého. Jednotlivé entity světa se „těší“ svobodě své odezvy na tlaky a výzvy svého okolí právě díky řádu, jímž je přirozený svět. Proto nemáme mluvit o „omezené“ Boží moci – jak to posměšně dělají kritické této koncepce, protože to je formulace, která sugeruje představu „menší moci“, než je *maximální* moc, jaká může v reálném světě existovat.

Naděje proti zlu

Procesualisté proto s teodiceou klasického teismu odmítají i teodiceu teologů „svobodné vůle“, tj. učení, že i když všemohoucí Bůh *mohl* všechno

11 Charles Hartshorne, vedle Whiteheada asi nejdůležitější procesuální myslitel, připomíná, že i klasický starověký mudroslovný dokument na toto téma – kniha Jobova – takovou představu jasně zamítá. Jobovi těšitelé ji sice zastávají, nikoliv onen „hlas z vichru“ – a Job sám aspoň částečně srozumívá, že lidské utrpení žádné morální „proč?“ nemá. Srov. Hartshorne, *Přirozená theologie pro naši dobu*, 84–88.

12 Hartshorne mluví v té souvislosti i o tom, že Boží vábení je v mnoha případech nevědomé a nelze mu proto účinně vzdorovat. Také říká, že Bůh toleruje rozmanitost jen do té míry, kdy ještě neznamena chaos a neřád (a tedy už ne „kosmos“), nebo že Bůh zabraňuje tomu, aby skutečnost ztratila charakter něčeho určitého. Dokonce argumentuje, že proces (svět) by zanikl, kdyby nebyly stanoveny meze rozvoji těch jeho alternativ, které jsou s ním nekompatibilní. Jednotlivé subjektivitou vybavené entity světa se „těší“ své svobodě díky řádu, jímž je svět, aniž jej samy určují nebo spolutvoří. Bůh má tak i podle procesualistů větší kontrolu, než se na první pohled zdá. Vedle obecných omezení jsou tu i „specifická“, individuální, tj. to, co tvoří naši partikulární minulost jako základní zdroj naší přítomné kreativity. Ani u toho Bůh není účasten jinak než jako ten, kdo nás k něčemu volá či vábí. K nějaké donucovací Boží intervenci do řádu věcí nedochází.

determinovat, přesto se rozhodl – vědom si hodnoty svobodně se rozhodujících tvorů – stvořit svobodné lidské bytosti.¹³ Bůh by podle této představy mohl zlu zabránit, ale omezil by tím lidskou svobodu, bez níž by určité hodnoty nevznikly, proto raději omezil sebe. V záloze však má ovšem možnost kdykoliv intervenovat a přerušit normální běh věcí. Sám svému stvoření svobodu něco tvořit daroval, a proto ji může sám také přemoci, kdykoli uzná za vhodné. Jak jinak si vysvětlit zázraky? Boží jednání se světem zahrnuje i možnost něco si v něm vynutit. Běžně to nedělá, aby nezpochybnil charakter světa, který stvořil, a aby nás neodradil od odpovědnosti určité věci učinit sami. Ale je to jeho svobodná volba.

Základní námitka proti této představě zní, že svoboda „být proti Bohu“ není rozšířením svobody, ale jejím ohrožením. Kdykoliv odvolatelná svoboda „hřešit“ nestojí za všechny hrůzy, které jsou jejím důsledkem, a nečiní je triviálními formami zla. Není to svoboda, která vychovává k odpovědnosti, ale vede k bagatelizaci utrpení a k lhotejnosti. Představa absolutní mocenské kontroly – ve smyslu trvajících možnosti určitá rozhodnutí, činy či procesy, k nimž v oblasti stvoření dochází, příležitostně znemožnit a tak zabránit humanitárním i přírodním katastrofám, jako byl holocaust, devastující hladomory v některých zemích, deformace narozených dětí, týrání zvířat (s nímž nelze spojovat žádný výchovný nebo podobný důvod) atd. – k víře neinspiruje. Je-li Boží dobrota spojena s mocí dobro prosadit, nemohli bychom pochopit, proč k jeho prosazování ještě nedošlo.

Bůh sice neustále „intervenuje“, ale normální běh věcí přitom nepřerušuje. Jeho vliv nikdy neruší moc tvorstva k sebeurčení, žádná událost není jednostranně způsobena samotným Bohem. Vždy je to kooperace. Boží jednání všude a ve všem je stejné povahy, i když se liší svým konkrétním obsahem a svou účinností. Boží stvoření i jednání v Kristu není jiné než jeho jednání v přítomnosti. Rozdílnosti nejsou rozdílnostmi v podstatě. Bůh jedná tím, že nás volá, že nás přesvědčuje. Zlo může mít a často má i *démonickou* povahu. Takovým démonickým zlem se stává moc, jíž disponuje člověk ve své opozici vůči Bohu. Bůh nemá ani tuto podobu zla „pod kontrolou“, proto s ní musí zápasit a zápasí.

13 Za mnohé publikace reprezentující tento výklad jmenujme aspoň Clark Pinnock et al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, Downers Grove: IVP Academic, 1994.

Procesuální teodicea se brání naprostému voluntarismu, který v zájmu zachování principu Boží svobody otvírá dveře představě o Boží lhostejnosti. Ani v případě znamení či zázraků (jak o nich mluví všechny náboženské tradice) nejde podle procesualistů o úplné přerušení kauzálního nexu. Znamení a zázraky nejsou něčím *jiným* než tím, co Bůh stále činí, proto nejsou „nadpřirozené“. Za paranormálními jevy není nic nadpřirozeného. Řešení problému zla nelze podle procesualistů hledat ani v tradiční vysvětlující strategii, která ve snaze ospravedlnit utrpení a hrůzy ve světě mluví o „zkouškách víry“, o „trestu za hříchy“, o „výchovné“ či „vykupitelské“ hodnotě utrpení atd. Bůh se nikdy nedostává do „slepé uličky“ a díky své koordinační kreativitě disponuje vždy možnostmi prosazovat nenásilně optimální progres. K nim nepochybně patří i možnost použít zlo, které jsme (si) způsobili nebo které nám bylo způsobeno, k něčemu dobrému. O naší zkušenosti se zlem dobře ví a díky své stvořitelské přitomnosti všemu tvorstvu ji spoluprožívá a i tímto způsobem nám může pomoci se s ní vnitřně vyrovnat. To je něco jiného než tvrzení, že Bůh tyto zkušenosti sám inscenuje nebo je dopouští, i kdyby nemusel.

Procesuální teologové připouštějí, že mnohé biblické výpovědi a představy s procesuálním teismem smířit bezzbytku nelze.¹⁴ V Bibli ovšem nejde o podstatu Boží reality, nýbrž o svědectví o charakteru Božího jednání v konkrétních situacích. Jeho interpretačním kontextem není určitá kosmologie, nýbrž Boží *smlouva*. Izrael přinášel tomuto jednání situační svědectví, ponechal však celkovému „kumulačnímu kontextu“, aby toto svědectví podle potřeby modifikoval. Biblické svědectví nelze proto chápat, jak připomíná filosof Lewis S. Ford, jako systematickou výpověď o Boží moci. „Díky Boží smlouvě s Izraelem mohly být všechny jeho činy přijaty a interpretovány jako projevy dlouhodobého procesu osobních konfrontací a zápasu o tento lid, a nikoliv jako pouhé ukázky hrubé síly.“¹⁵

Mnoho biblických výpovědí však podle jeho přesvědčení v univerzálnějším, ba přímo kosmologickém kontextu, jaký představuje procesuální teismus, interpretovat lze. Boží působení skrze „přesvědčování“ je svým způsobem dosvědčeno už v samotné biblické výpovědi o stvoření Slovem.

14 Lewis S. Ford, *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism*, Philadelphia: Fortress Press, 1978, 15. Srov. Griffinův seznam procesuálních a neprocesuálních motivů v Bibli: Griffin, *God, Power, and Evil*, 31–37.

15 Ford, *The Lure of God*, 16.

Ten celý popis stvoření „v sedmi dnech“ lze chápat jako činorodou odezvu, jako svého druhu dialog, v němž stvoření odpovídá na Boží stvořitelské povolání k „větší komplexnosti“. Koncepce Božího přesvědčování dovoluje chápat stvořitelské Slovo jako „strukturující princip“, díky němuž je svět kosmos a nikoliv chaos, a janovský *logos* a Boží „volání k rozhodnutí“ jsou vlastně principiálně totéž. Specifické „Boží dějiny“ – vznik Izraele – jsou proto v kontinuitě s dějinami (stvořením) vůbec a Boží smlouvu s Izraelem lze tudíž chápat jako symbol i model této tvůrčí reciprocity. Boží prozřetelnost spočívá v Boží pohotovosti improvizovaně reagovat na nové situace. Boží záměr i vlastní způsob jednání se světem ztělesňuje především sám Ježíš Kristus. Dá se proto říci, že biblické svědectví ve svém celku nasvědčuje konzistenci Božího díla. O některých partikulárních líčeních Božího jednání to neplatí, ale ta je třeba připsat na vrub nezájmu biblických svědků o logiku jejich výpovědí; celkový dojem tím vyvrácen není.

Diskuse o povaze Božího jednání ve vlastním biblickém podání se implicitně týká i tématu, které je biblickému myšlení vlastnější než filosofická teodicea, otázky eschatologické naděje. Je Bůh konečným garantem smysluplnosti a věrohodným základem naděje na konečné vítězství dobra? Nebo je jen tím, kdo garantuje, že naše dobro se na věky neztratí, kdy hrozba anihilace všeho trvá?

Podle některých svých představitelů procesuální vize naději ve smyslu nějaké osobní kompenzace neskýtá. Skýtá pouze ujištění, že naše pozemské činy a pozemská rozhodnutí mají svou věčnou hodnotu, protože Bůh, který vábí tvorstvo k uskutečňování hodnot, jež jsou v každé situaci ty nejlepší, si naše zkušenosti přivlastňuje a činí z nich součást své vlastní věčné reality. Tak garantuje, že naše „dobro“ se „nadobro“ neztratí. Tento příslib ultimativní záchovy toho, co je námi tvořeno a zakoušeno, v nehynoucí Boží zkušenosti je základem smysluplnosti takové tvorby či zkušenosti. Procesuální kosmologie a ontologie umožňuje mluvení o Božím „jednání v dějinách“, nepřipouští však představu o „konečném řešení“ problému zla a moci zla ve světě, s nímž biblické podání počítá. Ford, který se pokusil mezi donucující a přesvědčující mocí jasně rozlišit,¹⁶ uznává, že konečná garance „triumfujícího dobra“ ve Whiteheadově teismu chybí, ale nepokládá to za nedostatek a uzavírá, že tento „triumf“ smí zůstat předmětem víry, již ospravedlňuje

16 Lewis S. Ford, *Divine Persuasion and the Triumph of Good*, *The Christian Scholar* 50 (1967), 235–250. Přetištěno v *Process Philosophy and Christian Thought*, 287–304.

skutečnost přítomnosti, která je ve znamení stálého překonávání „triumfu zla“ v podobě naprosté destrukce existence.

Podobné závěry činí ve své procesuální teodiceji i David Griffin. Bůh jako iniciátor všeho „nového“ disponuje možnostmi, o kterých se nám ani nesní, a proto není ani naděje na „vítězství dobra“ tváří v tvář všem ohrožením nijak nerealistická. Procesuální teodicea tak vyznívá především v obhajobu naší zkušenosti: Stvoření bylo sice riskantní, neboť proti zlu není absolutní obrany, ale byla-li jeho alternativou jenom neexistence, bylo to riziko, které „za to stálo“. Bylo to a je to dobrodružství i pro Boha, ale není to „házení kostkou“, proti kterému se stavěl teista Einstein. Podstatné je, že rizika, kterými prochází stvoření samo, jsou rizikem, které podstupuje i sám Stvořitel. To zbavuje Boha výčitek, kterým by byl vystaven jako pouhý pozorovatel toho, jak to dopadne, a je to zároveň zdrojem naděje, že to nakonec dopadne dobře.¹⁷

Co otázka života po smrti? Není stejně důležitá jako otázka naděje na konečné vítězství dobra? Procesuální filosofie vizi života po smrti nevylučuje a sám Griffin připouští, že ultimativní záruka smysluplnosti lidského života a hodnověrný základ naděje na konečné vítězství dobra nad zlem k pojmu Boha „genericky“ patří a může být i zdrojem odvahy čelit démonickým silám. Proto hledá možnosti, jak v rámci whiteheadovského „kategoriálního schématu“ tyto motivy (včetně naděje na „život po smrti“) posílit.¹⁸ Bůh může použít stejný *modus operandi*, kterým přivodil život, včetně lidského života jak jej známe, k tomu, aby přivodil život i za hranicemi smrti. Esenciální proměna, přechod do nového modu existence, nemusí být nadpřirozenou výjimkou z působení Boží milostivé iniciativy ve všech věcech. Bůh, který nám skrze své působení skýtá nové a atraktivní příležitosti, svou láskou takovou radikální proměnu stále vyvolává.

Teodicea nepatří do běžného teologického diskurzu, alespoň ne tam, kde teologií není míněna „nauka o Bohu“, nýbrž „výklad Božího slova“,¹⁹ ale procesuální teodicea může i takové teologii asistovat: Její teismus koresponduje

17 Griffin, *God, Power, and Evil*, 309.

18 Griffin, *Evil Revisited*, 31–40. Srov. týž, Postmodern Animism and Life after Death, in: David R. Griffin (ed.), *God and Religion in Postmodern World*, Albany: State University of New York Press, 1989, 83–108.

19 Možnostmi barthovské teodiceje (ve smyslu teologické odpovědi na otázky zla a utrpení) se zabývá R. Scott Rodin, *Evil and Theodicy in the Theology of Karl Barth*, New York: Peter Lang, 1997.

se zvěstí o Bohu Stvořiteli a Udržovateli, který je v dialogickém vztahu se svým stvořením, který se o ně stará a všechny vnímající tvory vede k participaci na této své starosti a který svou identitu spojuje definitivně a výlučně s charakterem pozemské pouti svého Syna.²⁰ Abstraktní „všemohoucnost“, koncept rozvíjený především v dobách součinnosti církve s mocenskými strukturami státu, náboženské intuici neodpovídá. Naopak, představa Boží svrchovanosti v podobě optimálního vedení a adekvátní asistence vyjadřovaná v Novém zákoně i v Apostoliku s řeckým výrazem „pantokratór“ (všemu vládnoucí) s ní slučitelná je, zvláště když si uvědomíme, že i zde se – podobně jako ve starozákonních výrazech, které jsou jeho podkladem – jedná o doxologii, nikoliv o deskripci.²¹

doc. Petr Macek, Th.D., Ph.D.

Univerzita Karlova

Evangelická teologická fakulta

Černá 9

115 55 Praha 1

macek@etf.cuni.cz

20 Je s podivem, že i v anglosaských renomovaných příručkách z poslední doby není v příspěvcích věnovaných této problematice o pohledu procesuální filosofie či teologie ani zmínka. Srov. *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, T. P. Flint – M. Rea (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2008; *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, W. J. Wainwright (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2007.

21 Problematikou Boží „všemohoucnosti“ na pozadí výpovědi o Boží „bezbrannosti“ (Bonhoeffer, Rádl) se zevrubně zabývají: J. M. Lochman, Všemohoucí Bůh, *Křesťanská revue* XXVII (1960), 139–145; týž, Reconsidering the Doctrine of Providence, in: W. M. Alston, Jr. – M. Welker (eds.), *Reformed Theology: Identity and Ecumenicity*, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003, 281–293; Pavel Filipi, Pantokratór, in: *Logos a svět* [Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana], Praha: Oikúmené, 1997, 78–87.

Jak zkušenost vězení ovlivnila teologii a spiritualitu Nicolae Steinhardta?¹

Pavel Pola

How did Prison Experience Influence Theology and Spirituality of Nicolae Steinhardt? The paper focuses on the experience of imprisoning in communist gulag of Romanian writer, intellectual and finally orthodox monk Nicolae Steinhardt (1912–1989). Steinhardt was born in Romany in Jewish family, studied law and literature, was persecuted by Nazis and in the 1960 at the age of 48 was condemned by Communists to 13 years of hard prison. There he accomplished his conversion to Christianity, was baptised and after four years was granted amnesty and released. For the last ten years of his life he entered the Orthodox monastery of Rohia and became monk. In his best known literary work *The Journal of Happiness*, an autobiography of 500 pages, Steinhardt describes his prison experience in the context of his whole life. He was so influenced and transformed by it that his theology is often called “prison-shaped”. His life and his writings offer inspiration for acting and deciding in difficult life situations, for keeping positive and constructive attitudes and for finding the way of freedom, joy and happiness anywhere and in any moment.

„Nevěděl jsem. Žil jsem jako idiot, jako zvíře, jako slepec.
Po západu slunce, ve vězení, jsem se naučil dobrotě, respektu, hrdinství, důstojnosti.“
(N. Steinhardt, *Deník štěstí*, 125)

Vězení jako místo proměny

Následující článek se bude zabývat tím, jak se promítla zkušenost několikaletého pobytu v komunistickém lágru do duchovního života rumunského spisovatele, intelektuála a později pravoslavného mnicha Nicolae Steinhardta. Do duchovního života v jeho žitém a reflektovaném rozměru, tedy do jeho spirituality a teologie. Steinhardt je v českém prostředí poměrně neznámým autorem, přestože se česká a rumunská zkušenost totality v mnohém podobá.² Duchovní zkušenost, které se bude tento text věno-

1 Tato práce byla podpořena programem Univerzitní výzkumná centra UK č. 204052.

2 Je to dáno jednak jazykovou bariérou (žádné jeho dílo nebylo zatím přeloženo do češtiny a do světových jazyků byl přeložen pouze *Deník štěstí*), jednak nedostatkem sekundární literatury. V rumunštině vyšla prakticky jediná monografie věnující se Steinhardtovi, zato velmi ceněná: George Ardeleanu, *N. Steinhardt si paradoxurile libertatii* (N. Steinhardt a paradoxy svobody), Bukurešť: Humanitas, 2009. Z dalších textů uvedeme například tyto články: Maciej Bielawski, *Nicolae Steinhardt and His “Journal of*

vat, není samozřejmě zcela ojedinělá, byť ji Steinhardt čte a popisuje zcela originálním způsobem. Najdeme celou řadu autorů z křesťanského i mimokřesťanského prostředí, kteří prožili podobně drsné podmínky a byli jimi zásadně ovlivněni a nakonec i obohaceni.

Vzpomeňme na devítiměsíční uvěznění Jana od Kříže, během něhož zkomponoval vrcholnou křesťanskou mystickou poezii, nebo na příběh Edith Steinové, která zahynula v plynových komorách Osvětimi. V protestantském kontextu by to mohl být zase Dietrich Bonhoeffer, který v nacistickém vězení rovněž zemřel, ale předtím stihl napsat řadu textů a svědectví právě o této své zkušenosti. Dalším příkladem je Viktor E. Frankl, psycholog židovského původu, který prožil několik let v koncentračním táboře a mohl si tak zcela existenciálním způsobem ověřit svou terapeutickou metodu založenou na hledání smyslu. Jistě bychom našli i další příklady – a žádné dva z nich nebudou úplně stejné. Zároveň ne všichni, kdo něčím podobným prošli, dokázali o své zkušenosti srozumitelným způsobem mluvit či psát, a nabídnout tak ostatním, aby do ní nahlédli.

Jako základní pramen bude sloužit Steinhardtova autobiografie *Deník štěstí*,³ případně některé životopisné údaje. Tato autobiografie je prakticky jediný dostupný text pro nerumunského čtenáře⁴ a zároveň je pro naše téma nejvíce relevantní, protože zde autor nejvíce mluví o sobě a své zkušenosti. Svým více než pětisetstránkovým rozsahem poskytuje *Deník štěstí*

Happiness” [online], [cit. 3. 11. 2019], dostupné z: <http://www.maciejbielawski.com/steinhardt-nicolae-and-his-journal-of-happiness.html>. Laura Carmen Cuțitaru, *From C. S. Lewis’ Joy to Nicolae Steinhardt’s Happiness* [online], [cit. 3. 11. 2019], dostupné z: <https://cyberleninka.org/article/n/728809/viewer>. Germano Marani, *L’esperienza di Nicolae Steinhardt, La civiltà cattolica* 3979 (2016/7), 74–81. Armando Santarelli, *Per la strada incantata dell’amore: il „Diario della felicità“ di Nicoale Steinhardt, Orizzonti culturali Italo-Romeni* (2016/4). Violeta Popescu, *Nicolae Steinhardt: La ricerca della Felicità* [online], [cit. 3. 11. 2019], dostupné z: <http://culturaromena.it/nicolae-steinhardt-la-ricerca-della-felicit>. Pantelis Kalaitzidis, *Theology and Literature: The Case of Nicolae Steinhardt*, rukopis článku pro *Journal of Eastern Christian Studies*. Několik zmínek o Steinhhardtovi je v monografii: *Florian Abraham, Romania since the Second World War: A Political, Social and Economic*, Bloomsbury Academic, 2016. Dalším zdrojem jsou úvody a doslovy různých vydání *Deníku štěstí*.

3 Nicolae Steinhardt, *Jurnalul fericirii*, Dacia: Cluj-Napoca, 1992. Citovat budeme podle italského překladu: Nicolae Steinhardt, *Diario della felicità*, Milano: Rediviva, 2017.

4 Na rozdíl od dalších Steinhardtových spisů byl *Deník štěstí* přeložen do francouzštiny, italštiny, španělštiny, portugalštiny, maďarštiny, hebrejštiny a řečtiny (ale zatím nikoliv do angličtiny).

tí dostatek materiálu. Ostatní jeho spisy nejsou autobiografické, zpočátku píše eseje, novinové články, později kázání a další duchovní pojednání.⁵

Zkušenost vězení Steinhardta nepochybně ovlivnila zásadním způsobem. Někteří celou jeho teologii označují za „vězením tvarovanou“.⁶ Myšlenky, kterými svůj text prokládá a obohacuje, čerpá i od jiných autorů – jen v samotném Deníku štěstí jich je více než 300 – většinou je ale cituje z paměti. V době psaní neměl k dispozici knihovnu a ve vězení už vůbec ne.⁷ Musel se tedy spoléhat na svou paměť a předchozí vzdělání. O své osobní proměně, která se odehrála právě ve vězeňské cele, svědčí prakticky na všech stránkách Deníku. Takto Steinhardt shrnuje svoji vlastní proměnu ve chvíli, kdy začala probíhat nečekaná amnestie politických vězňů, v srpnu roku 1964:

Blíží se okamžik osvobození a může přijít každou minutu. V malé cele v Zarca, sám, poklekám a bilancuji. Vstoupil jsem do vězení slepý a odcházím vidoucí; vstoupil jsem jako rozmazlený, zhýčkaný, odcházím uzdravený z náladovosti, z kladení nároků, z domyšlivosti; vstoupil jsem jako nespokojený a odcházím jako ten, kdo poznal štěstí; vstoupil jsem nervózní, nedůtklivý, přecitlivělý, odcházím odpoutaný od toho všeho; slunce a život mi říkaly jen málo, teď si dokážu vychutnat i ten nejmenší krajíček chleba; odcházím a obdivuji především odvahu, důstojnost, čest, hrdinství; odcházím smířený: s těmi, vůči kterým jsem se dopustil chyb, se svými přáteli i nepřáteli i se sebou samým. Proto jsem na kolenu a děkuji Ježíši Kristu.⁸

-
- 5 Z nejvýznamnějších Steinhardtových textů, které vyšly tiskem za jeho života, lze zmínit: *În genul lui Cioran, Noica, Eliade...* (Stejně jako Cioran, Noica, Eliade... Bukurešť, 1934); *Essai sur une conception catholique du Judaisme* (Esej o katolickém pojetí židovství. Paříž, 1935); *Illusions et réalités juives* (Židovské iluze a reality, 1936); *Între viață și cărți* (Mezi životem a knihami, 1976); *Incertitudinile literare* (Literární nejistoty, 1980); *Critică la persoana întâi* (Kritika první osoby, 1983); *Escale în timp și spațiu* (Zastavení v čase a prostoru, 1987); *Prin alții spre sine* (Skrze druhé k sobě, 1988); a posmrtně: *Jurnalul fericii* (Deník štěstí, 1991); *Monologul polifonic* (Vícehlasý monolog, 1991); *Dăruind vei dobândi* (Dávejte a dostanete. Cluj-Napoca, 1992); *Primejdia mărturisirii* (Nebezpečí zpovídání, 1993); *Drumul către iubire* (Cesta k lásce, 1999); *Taina împărățirii* (Tajemství společenství); *Călătoria unui fiu risipitor* (Cesta marnotratného syna); *Drumul către isihie* (Cesta k hesychasmu).
- 6 Camelia Isaic, *Courage in Nicolae Steinhardt's Life and Theology*, UK ETF, bakalářská práce, Praha 2016, 28.
- 7 V rumunských věznicích si vězni předávali myšlenky a poznatky většinou ústně, výjimečně měli k dispozici propašovanou literaturu, například předklad Filokálií od Dimitru Staniloaea.
- 8 Steinhardt, *Diario della felicità*, 420.

Nemůžeme samozřejmě s jistotou vědět, jak by vypadal Steinhardtův život bez pobytu ve vězení. Z uvedeného úryvku lze ovšem zahlédnout, jak velkou váhu přikládá této zkušenosti, období strávenému v nesvobodě a děsivých podmínkách, pro které by se nikdy sám od sebe nerozhodl, jak zásadní školou života se mu stalo, jaké obdarování a proměnu mu přineslo. Steinhardtovo uvěznění nebyla jediná zkušenost tohoto druhu, protože už před ním zažíval útlak ze strany rumunského fašistického a později komunistického režimu, a ani po propuštění na svobodu nepřestal být pod kontrolou a v hledáčku komunistické tajné policie Securitate. Jeho vězeňská zkušenost však byla nepochybně z toho všeho nejintenzivnější. Steinhardt stojí o to, aby se o ni mohl rozdělit, nakolik je to jen možné – snad právě proto píše tak rozsáhlou autobiografii.

Životopisný kontext

Zasadme nejprve zkušenost vězení do jeho životního příběhu.⁹ Nicolae Steinhardt se narodil v roce 1912 do židovské rodiny ve vesnici Pantelimon na předměstí Bukurešti. Po střední škole a vysokoškolském studiu práv a literatury doma i v zahraničí se zapojil do rumunských literárních a filosofických kruhů a pracoval jako redaktor pro prestižní časopis „Revista Fundațiilor Regale“. Můžeme říci, že se brzy zařadil mezi intelektuální elitu národa,¹⁰ spolu s dalšími spisovateli a filozofy jako byli například Emil Cioran, Mircea Eliade, Eugène Ionesco nebo jeho velký přítel filosof Constantin Noica. Začátkem čtyřicátých let byl perzekvován rumunským fašistickým režimem pro svůj židovský původ a po několika letech klidu, přesněji od roku 1948, zase režimem komunistickým, se kterým odmítl kolaborovat. Vykonyval tedy různé pomocné práce a nesměl publikovat ani působit ve veřejném životě. V roce 1960 byl odsouzen v politickém

9 Zdrojem pro životopisné údaje byly následující texty: Gheorghe Carageani, Presentazione, in: N. Steinhardt, *Diario della felicità*, Milano: Rediviva, 2017. Olivier Clément, Preface, in: N. Steinhardt, *Journal de la Félicité*, UNESCO, 1995. Pantelis Kalaitzidis, Theology and Literature: The Case of Nicolae Steinhardt, rukopis článku pro *Journal of Eastern Christian Studies*. Violeta Popescu, *Nicolae Steinhardt: La ricerca della Felicità* [online], [cit. 3. 11. 2019], dostupné z: <http://culturaromena.it/nicolae-steinhardt-la-ricerca-della-felicità>.

10 Maciej Bielawski ho navrhuje nazvat „Poslední Evropan“, právě pro jeho velký kulturní a lidský rozhled. Maciej Bielawski, *Nicolae Steinhardt and His „Journal of Happiness“*.

procesu ke třinácti letům vězení, když odmítl svědčit právě proti Constantinovi Noicovi. Oficiální zdůvodnění rozsudku znělo „vzpouora proti společenskému uporařádní“.

V komunistických vězeních v Jilavě, Gherle a Aiudu, které se podmínkami blížily skutečně spíše koncentračnímu táboru než obyčejnému vězení, nakonec strávil pouze čtyři roky. Dovršil zde svoji konverzi ke křesťanství, nechal se pokřtít a v roce 1964 byl propuštěn během všeobecné amnestie. Poté začne psát svůj stěžejní text Deník štěstí, ve kterém reflektuje především zkušenost života v komunistickém lágru. Je to autobiografický spis, který literárním ztvárněním zdaleka přesahuje pouhou formu deníku – Steinhardt svůj příběh a vzpomínky prokládá politickými, filosofickými a teologickými úvahami, komentáři biblických pasáží, literárními odkazy, eseji, atd. Dopíše ho v roce 1972, kdy mu jej vzápětí zabaví rumunská tajná policie. Napíše ho tedy znovu z paměti, a poté, co mu je vrácen původní text, vytvoří z obou dvou novou finální verzi. Deník bude publikován až po jeho smrti v roce 1992.

V sedmdesátých letech začne Steinhardt navštěvovat pravoslavný klášter Rohia, kam pak v roce 1980 vstoupí. Věnuje se i nadále literární činnosti, píše, překládá, duchovně doprovází, přednáší a také cestuje. To vše pod neustálým dohledem Securitate, která si ho již ale nedovolí pronásledovat veřejně. Je člověkem velkého kulturního, literárního a duchovního rozhledu, a tyto oblasti dokáže mistrně propojovat. V roce 1989 za nevyjasněných okolností umírá, poté co byl hospitalizován během jedné ze svých cest do Bukurešti. Jeho osobní věci z klášterní cely zabaví Securitate.

Křest jako záchytný bod

Když uvažujeme o Steinhardtově proměně, kterou prodělal během svého pobytu ve vězení, první věc, které bychom si měli všimnout, je to, že se zde nechal pokřtít.¹¹ Mohlo by to vypadat, že zde prožil konverzi ke křesťanství. Jeho cesta za Kristem ale začala ve skutečnosti mnohem dříve, už někdy v dětství. Židovskou víru v podstatě nikdy nežil, ač svůj židovský původ nikdy nezapřel a byl kvůli němu dokonce pronásledován. V mládí podnikl s několika svými přáteli upřímný pokus proniknout do židovské komunity, ale konkrétní způsob života a tradice, na které narazil v Buku-

11 Nicolae Steinhardt, *Diario della felicità*, Milano: Rediviva, 2017, 128–130.

rešti, ho příliš neoslovily. Křesťanství si naopak postupně získávalo stále více jeho sympatie a o křtu Steinhardt vážně uvažoval už před svým uvězněním.¹² Vězení tedy nebylo prvotní příčinou jeho konverze, ale pouze jakýmsi katalyzátorem. Velká nejistota ohledně toho, co bude, kterou všichni vězni každodenně zažívali, jeho rozhodnutí nepochybně urychlila. Vzhledem k velmi drsným podmínkám nikdo nevěděl, zda se dostane ven živý a kolik času mu vlastně zbývá. Nezapomeňme, že Steinhardt byl původně odsouzen ke třinácti rokům a zpočátku nic nenasvědčovalo tomu, že by mohl být propuštěn dříve.

Dává se pokřtít pouhé dva měsíce po svém uvěznění, bez jakéhokoliv zaváhání, jen co se naskytne vhodná příležitost. Bylo mu tehdy 48 let. Vše se děje za přísného utajení, v plně obsazené vězeňské cele číslo 18, v nestřeženou chvíli a za asistence dalších spoluvězňů, kteří na chvíli odvedli pozornost dozorců. Pokřtí ho pravoslavný kněz v přítomnosti dvou řeckokatolických kněží a protestanského pastora. Pravoslavný křest v eumenické perspektivě, jak ho někteří nazývají.¹³ Pro Steinhardta je to velmi významná a zlomová událost. „Kdo byl pokřtěn jako malý, nemůže vědět ani si představit, co znamená křest. Převalují se přese mě stále častější vlny štěstí.“¹⁴ Někteří jeho přátelé, kteří toto rozhodnutí nechápali, později přikládali Steinhardtovu konverzi na vrub oné mezní situace nouze, ve které se ocitl – když je člověk v úzkých, je ochoten udělat a vyzkoušet všechno. Je také snáze manipulovatelný. Steinhardt se takové interpretaci ovšem brání a trvá na tom, že to bylo zcela svobodné rozhodnutí.¹⁵ Zkušenost vězení tento krok pouze urychlila, ale zřejmě nebyla jeho příčinou. Probudila v něm vědomí naléhavosti a toho, že čas není neomezený.

Samotný okamžik křtu byl pro Steinhardta opravdu důležitý, často se k němu ve vzpomínkách vrací. A to jak v období bezprostředně po něm, kdy prožívá euforické stavy radosti a štěstí a kdy je pro něj víra natolik hmatatelná, že ji prožívá doslova celou duší i tělem.

12 Více o celém procesu jeho konverze viz Pantelis Kalaitzidis, *Theology and Literature*, 94–100.

13 Olivier Clément, Preface, in: N. Steinhardt, *Journal de la Félicité*, UNESCO, 1995, 9.

14 Steinhardt, *Diario della felicità*, 130.

15 „Moi přátelé mají pro mě pochopení: to co jsem udělal, jsem udělal ve chvíli velkého a pochopitelného neštěstí, zoufalství. Když se ale snažím dokázat, že jsem to udělal naopak ve chvíli nevýslovného štěstí, objeví se ironické a soucitné úsměvy.“ Tamtéž, 441.

Ale stane se také, že se probudíš uprostřed noci samým štěstím. Stávalo se mi to dlouho v období po mém křtu. Jenom z radosti – „out of sheer joy, aus lauter Freude“ – jsem náhle otevřel oči, uchvácen euforií, která působila nikoliv spánek (jako drogy), ale bdělost, přemíru aktivity; myslel jsem na spánek? na odpočinek? na zapomnění? na ztrátu paměti nebo odloučení? Ne, byl jsem tak plný sil, že se mi chtělo slézt z postele nebo z pryčny a běžet, volat radostí, vzbudit ostatní, abych jim řekl, jak jsem šťastný, vyzvat je, aby si uvědomili, jaké bohatství všichni máme, jaký zázračný zdroj, jaký uklidňující prostředek, a to bez lékařského předpisu. Naštěstí mi přísný vězeňský řád nedovolil, abych ztropil tuto scénu.¹⁶

Vrací se k němu ale také ve chvílích, kdy ho přepadají pochybnosti, kdy nadšení a euforie opadnou, kdy vede vnitřní zápas o svoji víru. Ve chvílích, kdy mu připadá, že se vše rozplynulo a že jeho vlastní konverze byla pouhou iluzí. Křest, který se skutečně stal a který není možné zpochybnit, je pro něj záchytný bod v moři nejistoty. Takto popisuje svůj vnitřní stav v roce 1964, čtyři roky po křtu, pár měsíců před propuštěním na svobodu: „Nevěřím, hraju sám se sebou hru o víře. Nejsm křesťan, nemůžu jím být. Je to iluze, dobrý úmysl, boj (záslužný, to ano); ale je to nemožné, jsem příliš daleko. Dlouhé hodiny klidného zoufalství. Pak se uklidňuji: ať už budu dobrý, zlý, více či méně věřící, jsem pokřtěn. To je skutečnost.“¹⁷

Život ve vězení samozřejmě ovlivnil způsob, jakým svůj křest žije. Je pro něj nejen obrovskou podporu a obdarováním, ale také závazkem, kterému se nechce zpronevěřit. Období, které přichází později po křtu, přináší nové výzvy, stává se školou vytrvalosti. Jde o to být křesťanem nejen ve chvílích radosti a nadšení, ale i „v zimě, ve chvílích, kdy není slyšet nepřetržitá hudba“.¹⁸ Drsné podmínky ho vedou k neustálému tázání se, co je na víře skutečně to podstatné. Víra a křest nečiní existenci člověka jednodušší, ale právě naopak – obtížnější a paradoxní, právě kvůli množství otázek, které přináší. I samotná víra se může stávat zápasem. Steinhardt se často ztotožňuje se zvoláním otce posedlého chlapce v Markově evangeliu: „Věřím, pomoz mé malé víře.“¹⁹ A dospívá k závěru, že víra může existovat spolu s nevírou.

16 Steinhardt, *Diario della felicità*, 288.

17 Tamtéž, 310.

18 Tamtéž, 273.

19 Mk 9,24.

Podíl na vlastní proměně

Křest je pro něj pevným a nezpochybnitelným bodem. To ano. Ale na druhou stranu není a ani nemá být cílem, u kterého by se zastavil spokojen se sebou samým. Díky křtu prožívá zbytek svého pobytu ve vězení (i následný život na svobodě) „jako křesťan“, což pro Steinhardta rozhodně není pouhá formalita. Hodně to pro něj znamená, dává mu to směr. A má to vliv na jeho další proměnu. Tato proměna, kterou prochází, je totiž určována nejen vnějšími podmínkami, ve kterých žije, ale i jeho vnitřním postojem a rozhodnutími. Vnější podmínky samy o sobě člověka nepromění, nebo určitě ne automaticky žádoucím směrem. „Bolest může být školou egoismu, kontakt s utrpením nemusí vést k ušlechtilosti, pokud se totiž bolest nebo utrpení stávají důvodem sebelítosti, egoismu, kultu vlastního utrpení.“²⁰ Utrpení může vést člověka k uzavřenosti a k rozvinutí jeho negativních vlastností. „Ne všechno utrpení má hodnotu. Zlý lotr netrpěl méně, než ten druhý, ale nebylo mu to k ničemu.“²¹ Tím druhým faktorem, na kterém proměna člověka závisí, jsou jeho vlastní postoje, které se učí v nejrůznějších situacích zaujímat, drobná rozhodnutí, která dělá, reakce, slova, mlčení, pohledy, modlitby. Těmi malými křižovatkami, na kterých se rozhoduje, kterým směrem se bude proměna člověka ubírat, jsou všechny drobné situace, které dávají možnost volby. Záleží na tom, jak člověk zareaguje na nepohodlí, bolest, příkoří, urážky, nespravedlnosti. Zda je vrátí zpět nebo se rozhodne je zastavit, ne reagovat, ale konat svobodně. To vše je ona práce na sobě, po malých krocích, jejímž výsledkem může být velká proměna.

A Steinhardt nezapomíná, že jakékoliv dobré rozhodnutí a tedy veškerá proměna člověka se děje zároveň díky Boží milosti. Proto ona vděčnost Ježíši Kristu ve chvíli propuštění na svobodu. Proto ona pokora pravdivého pohledu. Proměna osoby, transformace, metanoia, je totiž dle Steinhardta tím největším Ježíšovým zázrakem – větším než rozmnožení vína, chlebě a ryb, větším než uzdravování slepých, slabých, zmrzačených a malomocných, větším než probuzení mrtvých nebo jakékoliv jiné zna-

²⁰ Steinhardt, *Diario della felicità*, 319.

²¹ Tamtéž, 325.

mení a projev Božího soucitu.²² A tak i svou vlastní proměnu vnímá jako zázrak, tedy nečekané a nezasloužené obdarování.

Objevení Boží přítomnosti

Pro Steinhardta se ve vězeňských podmínkách stává obzvláště palčivou otázkou Boží přítomnosti. A nejen pro něj; ve svém Deníku parafrázuje četné diskuze na toto téma, odehrávající se ve vězeňské cele. Je pochopitelné, že zcela přirozenou reakcí člověka, který se dostane do velkých nesnází, do vězení či koncentračního tábora, a který zažívá velkou nespravedlnost, je přesvědčení, že ho Bůh opustil, že se o něj přestal zajímat a starat se. Mnoho lidí ve věznicích a koncentračních táborech víru ztratilo.²³

Kde je tady v tom všem Bůh? A pokud je zde, to je tak netečný a lhostejný k lidskému utrpení, že nezasáhne proti zlu? Když je člověk uprostřed nesnází, pak takovéto otázky nejsou pouhým filosofováním, ale existenciálním voláním.

Nicolae Steinhardt se ve vězeňské cele opakovaně vrací k biblické scéně z Markových pašijí, ke Kristovu zvolání na kříži „Eloi, Eloi... Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“²⁴ Tato slova Ukřižovaného považuje především za důkaz opravdovosti Ježíšova lidství a tím i reálnosti jeho utrpení. Z ontologického hlediska, tedy na rovině bytí, je nemožné, aby Bůh skutečně někoho opustil, aby na někoho zapomněl; to by znamenalo konec existence takového tvora. Když mluvíme o Boží nepřítomnosti, pohybujeme se na rovině gnoseologické, tedy na rovině poznání. Jedná se tedy o vnímání ze strany člověka. Ta slova jsou pravdivá v tom smyslu, že popisují autentickou lidskou zkušenost. A pokud této zkušenosti nebyl ušetřen Kristus, můžeme se jí snad vyhnout my? Nemělo by nás překvapit, když se to stane. „Bůh, který opustil Krista na kříži, není zcela nepřítomen také vůči nám?“²⁵ ptá se Steinhardt, a zároveň varuje, že tato slova se mohla stát ve vězeňské cele léčkou, která přivedla nejednoho věřícího člověka k naprostému zoufalství. Když se jimi totiž člověk utvrdí v bezvýchodnosti své situace a dostane se do spirály vlastní sebelítosti, je to zničitější.

22 Tamtéž, 78.

23 Tamtéž, 78.

24 Mk 15,34.

25 Steinhardt, *Diario della felicità*, 101.

Z této opuštěnosti lze ale také vytěžit mnoho pozitivního. „Především chápu, že v tomto světě jsme Bohem naprosto opuštěni, jak říká Simone Weil, a tato opuštěnost je zároveň největším znamením „existence“ a lásky Boží. Ona říká, že Bůh se „stahuje“ absolutním způsobem, aby nám dovolil existovat (jeho přítomnost by jinak znamenala naše zničení), aby nám nechal absolutní svobodu a zajistil plné zásluhy (nebo lépe řečeno smysl) našeho odvážného činu víry.“²⁶ Podmínky, ve kterých se v komunistickém lágru vězni nacházejí, docela odpovídají představě Božího stažení se. Ale právě tyto podmínky, které jakoby hovoří zcela proti Boží přítomnosti a jeho lásce k člověku, jako jediné umožňují skutečně svobodnou víru.

Po nás se chce, abychom věřili v plné svobodě, a dalo by se dokonce říct, že scénář se odvíjí tak, als ob (jako bychom) byli úplně opuštěni, a dokonce jako kdyby prozřetelnost záměrně dělala všechno pro to, abychom nevěřili; dalo by se říci, že ráda hromadí překážky, rozmnožuje nebezpečí, kterým jsme vystavováni, shromažďuje důkazy, kterými by přeměnila naši pozitivní touhu po zbožnosti v něco nemožného.²⁷

Prožívání Boží nepřítomnosti je tedy příležitostí či dokonce podmínkou pro to, aby člověk skutečně věřil. Navzdory všem okolnostem a důkazům, které jakoby hovoří proti. A to nikoliv pouze v rovině intelektuální, argumentační, ale v rovině existenciální. „Pán je stále přítomen, ale neznásilňuje ani na okamžik naši naprostou svobodu. Stojí u dveří a klepe. Nevstupuje, pokud není pozván.“²⁸ Člověk bytostně prožívá Boží nepřítomnost a díky tomu může věřit v jeho přítomnost čistou vírou. Víra je přeci spolehnutí se na to, co nevidíme a necítíme.²⁹ Boží stažení se dává člověku svobodu uvěřit a příležitost projevit svou odvahu. „Začínám tušit, že Kristus je přítomen v žaláři,“³⁰ píše v jednu chvíli Steinhardt. Tato víra je pokorná a cudná, ale zároveň svobodná a odvážná. Křesťanská víra má pro Steinhardta právě tyto vlastnosti, křesťanství je náboženstvím svobody a odvahy. Nikoliv úzkoprstosti a bázlivosti.

Takovouto víru je možné nazvat také dospělou a odpovědnou. Víra, která přestává očekávat, že dostane věci hotové odněkud zvenku, je jedno jestli od lidí nebo od Boha. Víra, která nestojí s nataženou rukou a žadoní-

26 Tamtéž, 132.

27 Tamtéž, 101.

28 Tamtéž, 264.

29 Srov. Žd 11,1.

30 Steinhardt, *Diario della felicità*, 95.

cím hlasem, víra, která se nezbavuje odpovědnosti tím, že ji přesune na Boha, byť v modlitbě či jiném úkonu zbožnosti. Tato víra, která ztrácí vnější opory a jistoty, je vlastně mystickou cestou, protože vede k objevu zcela nové Boží přítomnosti.

Ale ty, člověče, musíš ukázat věrnost a nový druh štěstí, méně slyšitelného, a vnímat skutečnost přítomnosti Utěšitele na místě nejméně očekávaném, nejvíce vyprahlém: v sobě. Ty sám musíš dát víc, už nejsi pouhý divák, host, ale účastník se všemi důsledky, společník, samostatný tvůrce štěstí.³¹

Bůh je zcela nepřítomen ve světě, ale je přesto zcela přítomen v nás, parafrázuje Steinhardt Kierkgaarda. Objevení a zakoušení Boží přítomnosti ve vlastním nitru, jak o tom mluví Ježíš v Janově evangeliu,³² to je zkušenost velkých křesťanských mystiků, od sv. Augustina počínaje. A za tento objev často vděčí vnějším nepříznivým okolnostem, podobně jako Steinhardt.

Kristus jako gentleman a rytíř

Křesťanská víra je vztahem k Ježíši Kristu. Zkušenost vězení ovlivnila a vytříbila Steinhardtův pohled na Krista. Kým pro něj je? „Nevěřím, že by existovalo něco krásnějšího, hlubšího, přitažlivějšího, rozumnějšího, mužnějšího a dokonalejšího než je Kristus,“³³ parafrázuje Steinhardt Dostojevského krédo. Kristem je fascinován, přitahován, inspirován. Žije v intenzivním a osobním vztahu s ním, a to nejen ve vězení, kde tento vztah nabyde nebývalé intenzity, ale i v další etapě života. „Neustále živé přítomnosti Kristově vděčím za to, že nevybuchnu hněvem vůči druhým nebo sobě samému. To je mé štěstí,“³⁴ ohlíží se na konci Deníku za svým dosavadním životem. Krista nazývá rád gentlemanem, šlechticem a rytířem.

Bude to rouhání, ale mám svou teorii, podle které je nám Ježíš v evangeliích představen ne pouze jako klidný, dobrý, spravedlivý, bez poskvrny, milosrdný, mocný, atd. Z vyprávění evangelií, bez výjimky, se nám ukazuje i jako člověk obdařený všemi úžasnými vlastnostmi rytíře a gentlemana.³⁵

31 Tamtéž, 200.

32 Viz např. J 14,23.

33 Steinhardt, *Diario della felicità*, 132.

34 Tamtéž, 544.

35 Tamtéž, 152.

Těmito vlastnostmi rytíře jsou důvěra v lidi, odstup, laskavost vůči utiskovaným, velkorysost, odpuštění a odvaha. Vlastností, kterou obdivuje na Kristu ze všeho nejvíce, je právě posledně jmenovaná – odvaha. Odvaha Kristem projevená především v té nejtěžší chvíli, ve chvíli utrpení, bolesti a ukřižování.

Mluvíme o Ježíšově něžnosti – ukazujeme, že šel na smrt, jako beránek na porážku, že mlčel jako ovce před stříhači – a vypočítáváme jeho pokoru, dobrotu, poslušnost. Ale nezmiňujeme další jeho vlastnost, kterou musel mít, když přijal hroznou smrt na kříži. Totiž odvalu.³⁶

Ježíš se nezastavil tváří v tvář smrti a bolesti a tím dokázal poctivost svých úmyslů a své Božské poslání. Pro křesťana se to stává velkým povzbuzením, ale zároveň důkazem Kristovy věrohodnosti. „Pouze tím, že dal svůj život, mohl ukázat, že nepřišel na svět ze zistného důvodu a že to myslel vážně.“³⁷ Proč Steinhardt zdůrazňuje mezi Kristovými postoji právě odvalu? Byla to snad také jeho vlastní zkušenost, když se musel odvázně postavit proti strachu číhajícímu na každém kroku? Odvaha je Steinhardtovým leitmotivem, který prostupuje celý Deník štěstí. Nejen u Krista, ale i pro něj osobně byla odvaha tou nejdůležitější vlastností, protože jenom díky odvaze může člověk ubránit vlastní svobodu a tím i všechno ostatní.

Odvaha je podmínkou svobody, a to platí o to víc ve vězení. „Bez odvahy nemohou lidé projevovat jiné ctnosti, a proto ji [Steinhardt] považuje za první ctnost. Odvalu chápe jako tuhý, tvrdohlavý, trvalý vzdor před strachem.“³⁸ Strach byl ve vězení zcela pochopitelný. Vyvolávání strachu je základní nástroj totalitního režimu i vězeňských dozorců, ještě účinnější než fyzické násilí. Není pochyb o tom, že Steinhardt strach sám poznal a musel proti němu bojovat, jinak by ho takto významně netematizoval. Podařilo se mu ale objevit zdroj odvahy. Byla to jeho víra? Inspirovanost Kristem a jeho vlastní odvahou? „Pokaždé, když je utrpení přijímáno nebo o něm uvažováno s poctivostí, dokazuje to, že ukřižování nebylo zbytečné, že Kristova oběť přináší plody.“³⁹ Gheorghe Carageani po-

36 Tamtéž, 391.

37 Tamtéž, 499.

38 Camelia C. Isaic, *Courage in Nicolae Steinhardt's Life and Theology*, bak. práce, Praha: UK ETF, 2016, 36.

39 Steinhardt, *Diario della felicità*, 374.

važuje za Steinhardtův zdroj jeho víru: „Žádné vězení na světě (a ani sám svět, nakolik je vězením větším než pouhý žalář) nemůže zabránit člověku, aby myslel a věřil. Víra překonává strach a činí člověka svobodným; svobodným a šťastným.“⁴⁰

Svoboda jako sůl života

S odvahou souvisí cesta ke svobodě, která je pro Steinhardta celoživotním tématem. Věnoval se jí v teoretické rovině například už ve své disertační práci na právnické fakultě.⁴¹ Díky zkušenosti vězení, tedy vnější nesvobody, ale objevuje nový rozměr svobody – svobodu vnitřní, kterou je možné si uchovat za jakýchkoliv vnějších podmínek, dokonce i ve vězení. Tato vnitřní svoboda je samozřejmě mnohem důležitější než ta vnější. Cesta k vnitřní svobodě patří mezi největší plody Steinhardtovy vězeňské zkušenosti. Je zajímavé, že když v úvodu ke svému Deníku píše o možných řešeních, jak uniknout z koncentračnického světa⁴² – a připomíná, že to nemusí být pouze koncentrační tábor, vězení nebo žalář, ale jakákoliv situace útlaku a nesvobody – vůbec nezmiňuje možnost fyzického útěku, což by si mnozí představili pod pojmem „cesta ke svobodě“. Vypadá to, že o této možnosti vůbec neuvažoval, možná považoval za marné se o útěk pokoušet nebo to nepokládal za potřebné.⁴³ O cestě ke svobodě tedy přemýšlí v hranicích daných možnostmi, které jsou pro něj vymezené zdmi vězeňské cely. Zde se má cesta ke svobodě uskutečnit.

Navrhuje několik způsobů, jak se osvobodit. Kromě mystické cesty, která spočívá v nezaslouženém Božím obdarování, kterou není možné naplánovat, která není každému dána, o které se následně obtížně referuje, a kterou podle našich domněnek Steinhardt sám zakusil, existují tři další řešení, která jsou dostupná všem a která člověk může uskutečnit, pokud se pro ně rozhodne. Steinhardt je přiřazuje ke třem (respektive čtyřem) osobnostem, které pro něj tato řešení ztělesňovaly. Byli to Solženicyn, Zi-

40 Gheorghe Carageani, Presentazione, in: N. Steinhardt, *Diario della felicità*, 19.

41 Zabýval se v ní otázkou, zda správně nastavený volební systém může garantovat svobodu společnosti i jednotlivců.

42 Srov. Steinhardt, *Diario della felicità*, 25–29.

43 Kvůli totalitnímu komunistickému režimu se celé Rumunsko v podstatě stalo „koncentračnickým světem“. Toto hledání svobody tedy neplatí pouze pro situaci ve vězení, ale i pro následný život „na svobodě“. A možná platí pro život kdekoliv.

novjev a Churchill s Bukovským.⁴⁴ První řešení Solženicynovo spočívá v přijetí smrti. Ve chvíli zatčení si člověk musí s rozhodností říci: „Od této chvíle jsem mrtvý člověk. Nemám tedy co ztratit.“ Pokud se mu to podaří, je zachráněn, nemůžou mu nic udělat a nic vzít. Člověk se totiž již dopředu se vším rozloučil. Druhé, Zinovjevovo řešení spočívá v naprostém nepřizpůsobení se systému. Postavit se do role asociála, člověka na okraji společnosti, chovat se pasivně a apaticky, ignorovat totalitní režim, znamená získat imunitu vůči jakékoliv represi – a tedy svůj prostor svobody. A konečně třetí řešení, Churchillovo a Bukovského, spočívá v tom naučit se čerpat z utrpení „bláznivou vůlí žít a bojovat“. Čím se ti daří hůř, tím větší získáváš sílu a motivaci bojovat. Utržená rána se stává energií, kterou je možné využít k boji.

Každý člověk si na základě svého charakteru může vybrat, kterou cestou se vydá, aby zápasil o svou svobodu. Všechny cesty jsou ale náročné a v něčem paradoxní. Vyžadují vědomé „přijetí ztráty“ (už samo toto vyjádření je paradoxem). Předpokládají odvahu tváří v tvář bolesti a smrti. Jako kdyby uskutečňovaly Ježíšovo pravidlo: „Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však ztratí svůj život pro mne, nalezne jej.“⁴⁵ Spíš než o pravidlo se jedná o „koan“ – hádanku, úkol, který nemá řešení v rovině logického uvažování, ale v rovině existenciální. Stejně tak svobodu není možné vymyslet, je potřeba se vrhnout do tohoto paradoxu, vydat se na dobrodružnou a náročnou cestu.

Svoboda přitom není pouze lidskou touhou a výmyslem. Je to něco, co si pro nás přeje sám Bůh, který je přeci svrchovaně svobodný. Steinhardt dokonce říká, že Kristus je svoboda sama. A on si nás přeje svobodné, protože svoboda je předpokladem lásky a štěstí. Bůh nás nechce ovládat a manipulovat, a to ani k dobrým věcem. Bez svobody by lidský život ztratil svoji hodnotu.

Kristus nás přišel především skandalizovat. (...) Aby nás probudil k něčemu novému, něčemu zcela novému, nečekanému a nepředstavitelnému: ke svobodě a soucitu. Když nás vytrhl z moci zákona a hříchu, nevolá nás k nějaké pouhé morální ctnosti, ale

44 Steinhardt zřejmě odkazuje na Solženicynovo dílo *Souostroví Gulag*, Zinovjevovu satiru *Propastné výšky* či na proti-sovětské postoje ruského aktivisty Vladimira Bukovského. Obecně je velmi obtížné dohledávat Steinhardtovy odkazy, protože cituje nebo spíše parafrázuje všechny možné autory (jenom v *Deníku štěstí* jich je na 300) z paměti.

45 Mt 16,25.

k plné svobodě, ke stavu důstojnosti. ... Ze stavu otroků přecházíme do stavu lidí svobodných.⁴⁶

Tato svoboda je vlastností Božích synů a dcer. Ona dává hodnotu lidskému životu. Steinhardt chce burcovat lidi, kteří už zapomněli, jaké je to být svobodní, kteří na svobodu rezignovali. „Musíme ji vrátit těm, kdo už zapomněli, jakou má chuť. Ona je sůl země.“⁴⁷

Viděli jsme, že předpokladem svobody je odvaha, a svoboda se stává zase předpokladem štěstí. Křesťanská cesta by mohla být vyjádřena touto posloupností: odvaha – svoboda – štěstí. To předpokládá, že nebudeme vnímat Boha jako někoho, kdo si naši svobodu nepřije nebo se snaží ji omezit. Steinhardt to vyjadřuje provokativní parafrází evangelia:

Křesťan je svobodný, tedy šťastný. ... [Ježíš říká v kázání na hoře:] Slyšeli jste, že bylo řečeno: nebudete hřešit. Ale já vám říkám, že každý, kdo zesmutní, kvůli tomu, že ne-hřeší, zhřešil už ve svém srdci.⁴⁸

Štěstí z bytí

Štěstí je tedy další z velkých skutečností, které Steinhardt ve vězení objevuje a prožívá. O důležitosti tohoto tématu svědčí i název jeho autobiografie – *Deník štěstí*. Zní paradoxně, když náš autor opakovaně prohlašuje, že ve vězení zažil chvíle největšího štěstí v životě. „Na prahu této páchnoucí krčmy, silně osvětlené a zahalené ve dvojím víru chrápání a ticha, jsem netušil, že právě zde naleznu cestu štěstí.“⁴⁹

Jak vypadá štěstí člověka v koncentračním táboře? Jaké důvody ke štěstí zde člověk může nalézt? Většinou si představujeme, že budeme šťastní v ideálních podmínkách: až budeme žít v krásném prostředí, harmonických vztazích, až budeme mít všeho dostatek, nebude nás nic bolet, zkrátka nebudeme nijak strádat – tak potom budeme dokonale šťastní. Činíme své štěstí závislé na vnějších (či vnitřních) podmínkách, často na věcech, které nemůžeme ovlivnit. Hledáme ho v budoucnosti nebo po něm teskníme do minulosti. Dáváme své štěstí do rukou druhých: až se k nám budou dobře

46 Steinhardt, *Diario della felicità*, 513.

47 Tamtéž, 472.

48 Tamtéž, 465.

49 Tamtéž, 121.

chovat, budou k nám vstřícní a laskaví, tehdy budeme šťastni. Šťěstí není stav, který by bylo možné vyvolat zvenčí. Podobně jako není možné ho zvenčí člověku vzít. Ve vězení dělá Steinhardt paradoxní zkušenost: zažívá hlubokou naplněnost, nevysvětlitelnou radost a euforii, poté co se rozhodl pro křest, přestože všechno ostatní by mělo být spíše důvodem k pravému opaku. A také v dalších situacích prožívá chvíle štěstí, i když vnější podmínky naprosto nenasvědčovaly tomu, že by se mohl cítit šťasten.

Objevuje štěstí, které je nezávislé na radosti či bolesti. Dokonce ani utrpení se nejeví jako něco, co by mohlo člověku zabránit být šťastný. „V cele 34 se radost a bolest mísí tak neoddělitelně, že se všechno, dokonce i bolest, proměňuje ve štěstí – extatické a vznešené. Když kráva spásá trávu, přeměňuje ji v maso krávy. To samé se děje, když kočka žere rybu. Utrpení, které přijímáme, se náhle mění v euforii.“⁵⁰

Šťěstí je jakési základní nastavení člověka, způsob, jakým se dívá na život a na svět. V končeném důsledku je závislé pouze na našem rozhodnutí být šťastni. Nebo možná lépe řečeno: štěstí nám bylo darováno, protože nám ho přeje sám Bůh.

Bohové záviděli štěstí smrtelníkům. Ve starých časech se lidé neodvažovali považovat za šťastné a už vůbec to neříkali ze strachu, že tím přivolají hněv bohů a budou pronásledováni. S Bohem je to zcela jinak: nejen že nám nezávidí svobodu, ale neustále nás povzbuzuje, abychom byli šťastní, slibuje nám štěstí, připravuje ho pro nás.⁵¹

A co Bůh někomu přeje, to se v tomtéž okamžiku stává skutečností. Naším úkolem je tuto skutečnost přijmout, připustit si ji, dotknout se jí a žít z ní. To, co potřebujeme ke štěstí, už nám bylo darováno. Nemusíme čekat, až se něco v životě změní, až se něco stane, až „budeme propuštěni na svobodu“. Smíme být šťastni tady a teď, takoví, jací právě jsme. A Steinhardt jde ještě dál, když prohlašuje, že je nutné „považovat štěstí za naši první povinnost,“ a dodává: „a nezapomínat, že první povinností křesťana je také umět trpět.“⁵² Nebo na jiném místě vyjadřuje stejný paradox: „Křesťanství je perfektní škola protikladu a paradoxu. První povinnost křesťana: být šťastný. První povinnost křesťana: hluboce pociťovat neštěstí lidského údělu.“⁵³

50 Tamtéž, 62.

51 Tamtéž, 509.

52 Tamtéž, 305.

53 Tamtéž, 421.

Steinhardtovo štěstí je „klidné štěstí“. Pravda, zpočátku po svém křtu prožíval stavy euforie a nadšení, radost spojenou s velkými a bouřlivými emocemi, které ho budily ze sna. To byla ale jenom dočasná fáze. Odkazem na zkušenost mystiků Jana od Kříže a Terezie z Avily připomíná, že extáze a podobné výjimečné stavy lidského ducha jsou spojeny se začátkem mystické cesty. Nikoliv s jejím vrcholem. To, po čem mnozí, kdo se vydávají na duchovní cestu, prahnou, a co považují za důkaz Božího působení, Terezie a Jan označují za přechodné slabosti začátečníků.

Později jsou tyto „křečovitě stavy“, jak je označuje Steinhardt, nahrazeny právě klidným štěstím. Křesťanské štěstí je neokázalé a diskrétní. „Poustevník je šťastný, plane štěstím, ale není to příliš vidět.“⁵⁴ Člověk, který zakusil nedostatek, se může naučit doceňovat a vážit si obyčejných maličkostí.⁵⁵ A vlastně života samotného. Steinhardt se ve vězení učí být vděčný za to, co je. A za to, že on sám je. Nikoliv štěstí z příznivých okolností, z krásných prožitků, milých lidí okolo. Mohli bychom to nazvat štěstí z pouhého bytí. I kdyby tu nebyl žádný jiný důvod ke štěstí, je zde ona úžasná a nesamozřejmá skutečnost, že jsme. Bytí je vlastně věčnost v nás. „Byli jsme stvořeni k obrazu a podobě toho, který řekl: Jsem, který jsem.“⁵⁶ Tento pozemský život rozprostřený v čase charakterizuje sloveso dělat, které často upozaduje a překrývá sloveso být. Zvykli jsme si hodnotit kvalitu života podle výkonů, výsledků naší práce, zdarů či nezdarů, tedy podle slovesa dělat. Když se ale život blíží smrti (a nemusí to být jen na sklonku života, možná že vězeňská cela nabízí dostatečně podobnou zkušenost), člověku se zužují možnosti děláná a zůstává stále více pouze samotné bytí. Smrt by mohla být definována jako přechod do stavu absolutního bytí. Naučit se tedy vnímat a doceňovat už za života své bytí a nepřikládat hodnotu pouze svému děláná, znamená dotknout se věčnosti a tedy nevyčerpatelného pramene vlastního štěstí. Tato cesta k prožívání vlastního bytí je cestou kontemplace, cestou mystiky, a tedy cestou štěstí.

Tento život je nám dán k tomu, abychom se stávali tím, kým máme být. Nebudeme souzeni za to, co jsme udělali, ale za to, kým jsme, jak poznamenává Steinhardt.⁵⁷ On o své identitě uvažuje, jak jinak, v křesťanských

54 Tamtéž, 258.

55 Steinhardtovi podá jeden vězeň několik drobků chleba, ve chvíli, kdy ho sužuje obrovská žízeň. Protože i z drobků chleba lze vysát trochu vody, Steinhardt je tímto gestem hluboce zasažen.

56 Steinhardt, *Diario della felicità*, 312.

57 Srov. tamtéž, 329.

konturách. Domníváme se ale, že to nejsou nevyhnutelně nutné kontury pro každého člověka.

Jenom proto, že jsem křesťan, mě naplňuje štěstí, toto zvláštní vítězství. Pouze díky křesťanství... jsem se nestal jednou z těch mrtvol, které sice ještě žijí, ale jsou daleko od pramene živé vody, a nejsem mezi těmi, kdo ještě nepochopili, že je blaženější dávat, než dostávat (Sk 20,35).⁵⁸

Smíření a laskavost jako důkaz proměny

V extrémních podmínkách dochází k prověřování a oddělování toho, co je pravdivé, od pouhých představ a iluzí. Dochází k prověření vlastní víry, odvahy, svobody. Vězení je školou pravdy a školou realismu. Pomáhá člověku vidět věci, lidi i sebe sama takové, jací skutečně jsou. Pronikat do hloubky, pod povrch, jít za pouhé jevení se.

Lidské instituce, nemoci, charaktery, politické nebo sociální systémy mohou být lépe pochopeny ve chvílích krize. Hraniční situace reprezentovaná vězením nám pomáhá vidět základní věci, zakryté běžným rytmem plynoucího času. Vězení je přímý kontakt.⁵⁹

Je to zároveň škola životního nadhledu, ze kterého plyne velkorysost a síla nezabývat se malichernými spory. Vždyť skutečnost je taková, že to nejdůležitější máme společně, kdesi v hloubce jsme na tom všichni stejně. Nemáme si co závidět ani vyčítat, nemáme důvod proti sobě bojovat. Rozdíly mezi námi jsou ve srovnání s tím podstatným společným základem pouze okrajové. V hloubce našeho bytí objevujeme sounáležitost se všemi lidmi a snad i všemi bytostmi na světě.

V úplném závěru svého Deníku připojí Steinhardt k odvaze ještě jednu vlastnost, kterou klade odvaze v podstatě naroveň. Inspirován verši neznámého autora:

Život je převážně pěna a bublina.
Dvě věci jsou pevné jako skála:
Laskavost v cizím neštěstí,
odvaha v našem vlastním.⁶⁰

58 Tamtéž, 544.

59 Tamtéž, 384.

60 Life is mostly froth and bubble. / Two things stand like stone: / Kindness in another's trouble / Courage in our own.

K odvaze připojí laskavost. Odvaha se týká člověka samotného, je to péče o sebe sama a svou vlastní svobodu, ve chvíli kdy je ohrožena. Odvahou si jedinec jakoby vytváří a brání svůj životní prostor, případně vytváří a brání prostor pro druhé. Laskavost se projevuje přímo ve vztahu, je to vytváření prostoru pro někoho druhého. Prostoru nikoliv někde venku, ale uvnitř mého vlastního bytí. Prostoru, v němž může druhý být, a to beze strachu. Laskavost totiž v tom druhém vidí nikoliv nepřítel, proti kterému bychom měli bojovat, ale člověka v nouzi, který potřebuje dodat odvahu. Díky odvaze se můžeme stávat vůči druhým lidem laskavými, zatímco strach nás nutí bránit se a bojovat. Tyto dva postoje tedy pro Steinhardtta shrnují křesťanskou reakci v mezních životních situacích – v cizím neštěstí být laskavý a ve vlastním neštěstí odvážný.

S laskavostí souvisí odpuštění a smíření. Ve vztahu k jednomu svému kolegovi grafikovi a malíři Steinhardt poznává: „V okamžiku jeho zatčení v roce 1950 jsme byli ve sporu. Ach! Ať se říká cokoli, jedna věc je jistá: jsem navždy uzdraven z hněvivosti a hádek.“⁶¹

Smíření je známkou toho, že utrpení bylo plodné, že člověka dovedlo dostatečně hluboko. Spolu s laskavostí jsou to vrcholné důsledky oné proměny, ke které člověka může přivést utrpení. Smíření s druhými, které ale předpokládá smíření se sebou samým, bezpodmínečné přijetí svého bytí. Odpuštění sobě samému. A to zase není možné bez odpuštění Bohu.

Pokud vyjdeš z vězení a v důsledku utrpení, kterého se ti dostalo, toužíš po pomstě a pocituješ zlobu, bylo pro tebe vězení a utrpení zbytečné. Pokud ale naopak výsledkem je pokoj, porozumění a odpor ke každému násilí a podlosti, v tom případě byly pro tebe utrpení a vězení užitečné a byly součástí tajuplných cest, po kterých rád prochází Pán.⁶²

Závěr

I přes to byl Steinhardt synem své doby a byl podřízen dobovým a kulturním omezením, ze kterých nedokázal úplně vystoupit. Na jednu stranu je velmi otevřený ekumenickému dialogu (sám chtěl prožít svůj křest jako „ekumenický“), hodnocení jiných náboženství ovšem z jeho úst vyznívá kriticky až pohrdavě. Od člověka jeho formátu bychom možná čekali větší

⁶¹ Steinhardt, *Diario della felicità*, 167.

⁶² Tamtéž, 361.

docenění toho dobrého z jiných náboženských tradic. Ve snaze ukázat jedinečnost křesťanství či osoby Krista jakoby shazuje to jiné. Na poli eumeny se naopak pohybuje velmi bravurně, beze strachu a s velkým nadhledem. Kdybychom Deník četli bez některých pasáží, kde se explicitně hlásí k pravoslaví, a bez znalosti jeho životopisu, asi bychom ho nedokázali jednoznačně denominačně zařadit. To je třeba ocenit. Vědomě píše pro širší publikum a nenechal se uzavřít v „provinčním myšlení“ pravoslavného křesťanství.⁶³

Steinhardt byl velmi sečtělý a měl skvělou paměť. Ve svém Deníku cituje více než 300 různých autorů z oblasti teologie, filosofie, beletrie, umění, politiky. Většinou tak činí z paměti, bez konkrétních odkazů, které je těžké dohledat. Pro čtenáře, který nezná všechny souvislosti, na které třeba jen naráží, je pochopení takovýchto pasáží obtížné. Jeho rozsáhlý Deník štěstí se čte místy těžko, zvláště tam, kde se noří do svých vlastních úvah a myšlenkových pochodů, které jsou čtenáři těžko srozumitelné. Dílo má na první pohled chaotickou a neuspořádanou strukturu, nesleduje chronologii ani jasnou tematickou linku. I tato nesystematičnost má svůj smysl a hlubší řád, jak se snaží ukázat různí interpreti,⁶⁴ nicméně četbu neusnadňuje. Konečně málokdo z jeho čtenářů prožil podobně dramatickou zkušenost, aby byl schopen pochopit, o čem vlastně autor referuje. I tak ale jeho dílo nabízí velmi hluboké a inspirativní vhledy a odhaluje jedinečnost a velikost Steinhardtova ducha. Nicolae Steinhardt jistě patří mezi autory, kterým stojí za to věnovat pozornost.

Mgr. Pavel Pola, OCD
Klášteř Pražského Jezulátka
Karmelitská 9
Praha 1
polapa@post.cz

63 Během svých studií v letech 1937–39 měl Steinhardt možnost cestovat po Evropě, nějakou dobu pobýval ve Švýcarsku, Rakousku, Francii a Anglii. Snad právě zde získává onen „evropský formát“.

64 Například Maciej Bielawski, *Nicolae Steinhardt and his "Journal of Happiness"* [online], [cit. 3. 11. 2019].

Východiska a důsledky náboženské etiky

Lva Nikolajeviče Tolstého

Jaroslav Polák

Foundations and Consequences of Leo Tolstoy's Religious Ethics In his later years, after his so-called Christian anarcho-pacifist turn, Leo Tolstoy wrote numerous essays presenting denunciations of all political violence, whether by dissidents or states. Although strongly, even literally inspired by Sermon on the Mount, his ethics and religious philosophy were based on inherently non-Christian concepts, especially because of his denouncement of God's grace and redemption while insisting on the human ability to overcome sin through self-discipline. Though somewhat heroic, his effort turned up to be futile even on a personal level. This paper discusses Tolstoy's philosophy of religion and ethics and – in comparison with the works of Dietrich Bonhoeffer – shows, that true Christian ethics is possible only as an answer to God's grace and redemption, but not as a way how to achieve them.

„Já však vám pravím, abyste neodporovali zlému...“ (Mt 5,39)¹

Kázání na hoře představuje významný exegetický problém a v dějinách se objevilo mnoho interpretací, které se pokoušely jeho závažnost tvářit v tvář každodenní realitě zmírnit, přeznačit, ale někdy také vyostřit. Máme brát Ježíše vážně? Kdo je adresátem jeho výzev? Všichni, nebo jen učedníci očekávající bezprostřední příchod království Božího? Je Ježíšovo „Já však vám pravím...“ nedostižný ideál, který nás má konfrontovat s vlastní hříšností? Je to etika pro dokonalé? A pokud ano, kdo tím „dokonalým“ je? Je snad Ježíšovým záměrem probudit v člověku novou mentalitu a předkládá nám pouze ilustrativní příklady? Nebo je třeba brát Ježíšova slova doslovně, ba přímo zákonicky, vážně?²

Tolstého „nová věrouka“

Málokdo vzal Kázání na hoře a myšlenku neodporování zlému tak vážně, jako Lev Nikolajevič Tolstoj (1828–1910), významný ruský představitel literárního realismu. Tolstoj byl již od mládí utopistou a zpochybňoval tra-

¹ Český studijní překlad (tak i dále).

² Viz Eduard Lohse, *Teologická etika Nového zákona*, Bratislava: Serafin, 2008, 77–79.

diční pravoslavi,³ v padesátých letech 19. století se angažoval v oblasti vzdělávání mužiků,⁴ ale ke skutečnému hodnotovému obratu u něj došlo v letech sedmdesátých. Tehdy, přestože, nebo spíše právě proto, že byl bohatý, slavný a jeho rodina byla zabezpečená, se začal tázat po smyslu života a propadat pesimismu.⁵

Zhruba po dvou letech, kdy Lev Nikolajevič poznával a přijímal pravoslavnou víru mužiků, však došel k závěru, že v jeho osobním vztahu s Bohem není pro dogmata a předepsané způsoby obdivu místo. Víru prostých lidí pro jejich upřímnost nikdy nezavrhl, začal ale sestavovat svoje vlastní teologické úvahy (...) Zdá se, že ony dva roky strávené poznáváním pravoslavných zvyků jej přiměly začít znovu hluboce přemýšlet o vlastním vztahu s Bohem.⁶

Jeho úvahy posléze vyústily v racionalistický nábožensko-etický systém založený na deontologicky pochopeném Kázání na hoře, jež chápal jako „5 přikázání, jak plnit učení“.⁷ Tolstého náboženská filosofie či „nová věrouka“, jak ji sám v kontrastu k „věroukám předepsaným“ nazýval,⁸ však zahrnuje více aspektů, často dosti heterodoxních, které je třeba přiblížit, protože jsou s jeho etikou neodmyslitelně spojeny.

Člověk dle Tolstého „chce být zvířetem nebo andělem, ale nemůže být ani tím, ani oním.“ Nová věrouka ukazuje rozřešení tohoto rozporu: „praví člověku, že není zvíře ani anděl, nýbrž anděl rodící se ze zvířete, duchová bytost rodící se ze zvířete. Že všechno naše přebývání na tomto světě není nic jiného, než toto rození.“⁹

Toto „rození“ se projevuje tak, že původní sobecká snaha po blahu vztahující se k tělesné bytosti se postupně rozšiřuje, až se vztáhne ke všemu existujícímu.¹⁰ Boha člověk poznává nikoli na základě toho, co mu jiní

3 Michal Horák, *Kritika pravoslavné církve ve Vzkříšení L. N. Tolstého*, bakalářská práce na FSV MU, Brno 2010, 13–14.

4 Tamtéž, 15.

5 Tamtéž, 16.

6 Tamtéž, 17.

7 Lev Nikolajevič Tolstoj, *Křesťanské učení a jiné stati náboženské*, Praha: B. Kočí, 1924, 140.

8 Tamtéž, 12.

9 Tamtéž, 14–15.

10 Tamtéž, 16.

lidé řekli, ale „bezprostředně svým vědomím v sobě samém“¹¹ a následně i „mimo sebe, ve všem existujícím“.¹²

Vnitřním pudem rodící se duchovní bytosti je zvětšování a rozšiřování lásky spojené s přáním blaha všemu existujícímu, což Tolstoj chápe jako utváření království Božího.¹³ Pravý život je neustálé rození této duchovní bytosti, úplné naplnění a sjednocení přijde v životě budoucím,¹⁴ o němž nemůžeme nic říci ani myslet, protože božská podstata duše je duchovní, mimo čas a prostor, a po smrti se do této sféry navrácí. Není v moci rozumu, který může myslet jen v prostoročasových kategoriích, toto budoucí uchopit.¹⁵

Rození duchovní bytosti Tolstoj chápe jako neustálé přibližování se k dokonalosti postupným odporem proti hříchu,¹⁶ přičemž „nová věrouka“ nabízí metodu tohoto pozvolného boje, založenou na identifikaci různých hříšných sklonů, pokušení a jednání a jejich postupné eliminaci (protože není v lidských silách přestat se všemi hříchy okamžitě). Hříchy chápe jako překážky bránící projevu lásky a tím úspěšné cestě duchovního sebezdokonalování.¹⁷ Pozvednutím života a blahem je zrychlení postupu k dokonalosti. Ustrnutí v jakékoli fázi („nehybná spravedlnost“) je nižším stupněm života a přerušením blaha.¹⁸

U Tolstého tedy vede cesta jednoznačně od člověka k Bohu a nikoli od Boha k člověku. Vykoupení výslovně odmítá jako „lžiučení“,¹⁹ stejně tak jako trojiční učení²⁰ a deformaci původního Ježíšova učení spatřuje již ve Skutcích a v Pavlových listech.²¹ Učení, že se člověk nemůže spasit vlastními silami, označuje za „rouhavé“²². V tradici je nutno oddělit výmysly od pravdy.²³ Ježíše vnímá jako učitele, který nás seznámil se „směrovkami na

11 Tamtéž, 16.

12 Tamtéž, 17.

13 Tamtéž, 19.

14 Tamtéž, 20.

15 Tamtéž, 92–93.

16 Tamtéž, 89.

17 Tamtéž, 21–45.

18 Lev Nikolajevič Tolstoj, *Království Boží ve vás*, Petrovice: ALMI, 2016, 42 a 60.

19 Tamtéž, 89.

20 Tamtéž, 54.

21 Tolstoj, *Křesťanské učení*, 186.

22 Tolstoj, *Království Boží*, 51.

23 Tolstoj, *Křesťanské učení*, 59.

nekonečné cestě k dokonalosti, ke které lidstvo kráčí – onoho stupně dokonalosti, který je možný v určitém období rozvoje lidstva.“²⁴ „[V] osobě Kristově je vzor pravdy, který povznáší srdce k dokonalosti vnitřní – a v uskutečnění království Božího k dokonalosti vnější.“²⁵

V krátkém spise *Život a učení Ježíšovo*²⁶ nabízí Tolstoj vlastní interpretaci evangelijních příběhů, prostou zázraků a končící ukřižováním. Ježíš se zde nápadně, až gnosticky, distancuje od židovské víry a prezentuje výše uvedené myšlenky.

Výklad Kázání na hoře

V Kázání na hoře dle Tolstého Kristus prezentuje „věčný ideál, o který se mají lidé přirozeně snažit, a takový stupeň jeho dosažení, který již za naší doby může být lidmi dosažen.“²⁷ Tolstoj zde identifikuje pět pravidel: „1. Nezlob se. 2. Necizolož. 3. Nepřísahaj. 4. Nesud se a 5. Nebojuj.“²⁸ „Pravidla tato podivuhodně uchvacují celý život každého člověka a všeho lidstva, a jakmile si člověk představí vyplnění těchto pravidel na zemi, na zemi bude království pravdy.“²⁹ Tato přikázání jsou pro království Boží dostatečná, není třeba k nim nic přidávat a není možné z nich nic ubrat.³⁰ Každé přikázání obsahuje složku *ideální* a složku *dosažitelnou* („přikázání, pod něž nelze sestoupit“):

1. „Nezlob se“ (Mt 5,21–26) – ideálem je, aby se člověk nikdy na nikoho nezlobil a miloval všechny lidi; přikázáním je nekřivdit lidem slovy.
2. „Necizolož“ (Mt 5,27–32) – ideálem je úplná čistota i v myšlenkách; přikázáním je čistota manželského života a zdržení se smilstva.
3. „Nepřísahaj“ (Mt 5,33–37 + Mt 6,25–34) – ideálem je nestarat se o budoucnost a žít pro přítomnou chvíli; přikázáním je nepřísahat, tj. neslibovat lidem nic v budoucnosti.

²⁴ Tolstoj, *Království Boží*, 61.

²⁵ Tamtéž, 42.

²⁶ In: Tolstoj, *Křesťanské učení*, 95–130.

²⁷ Tolstoj, *Království Boží*, 61.

²⁸ Tolstoj, *Křesťanské učení*, 140.

²⁹ Tamtéž, 140.

³⁰ Tamtéž, 140.

4. „Nesud' se“ (Mt 5,38–42) – ideálem je nikdy k žádnému účelu neužívat násilí; příkázáním je nesplácet zlo zlem, snášet křivdy, dávat košili.
5. „Nebojuj“ (Mt 5,43–48) – ideálem je milovat nepřátele, kteří nás nenávidí; příkázáním je nezpůsobovat nepřítelům nic zlého, mluvit o nich v dobrém a nečinit rozdíl mezi nimi a jinými bližními.³¹ Lásku zde Tolstoj interpretuje sentimentálně jako „cit, který je možné mít, ale který nelze hlásat“.³²

„Všechna tato příkázání jsou projevem toho, co na cestě k dosažení dokonalosti máme úplnou možnost nekonat, to, k čemu se musíme dopracovat nyní, toho, co pozvolna musíme přenést do oblasti zvyku, do oblasti bezděčného.“³³

Anarchopacifismus jako důsledek Tolstého pochopení Kázání na hoře

Vzhledem k tomu, že tato pochopené Kázání na hoře vnímá Tolstoj jako všelidsky platné, logicky dospívá k radikálně anarchopacifistickému pohledu na vztah člověka a státu, protože vláda je „ve své podstatě vždycky síla porušující spravedlnost“.³⁴ „[V]ládnout znamená činit násilí; činit násilí znamená konat to, co nechce onen, nad kterým se násilí provádí; vládnout tedy znamená činit jinému, co sami nechceme, aby lidé činili nám, tedy činit zlo.“³⁵

Je nutné odmítnout účast na jakékoli formě vlády, protože „[j]e pravda, že nejsme zodpovědní za zločiny vlády, ale jsme zodpovědní za své vlastní zločiny. A zločiny vládnoucích stávají se našimi, když – ačkoli víme, že jsou to zločiny – spolupůsobíme při jejich uskutečňování...“³⁶

Je třeba se probrat ze stálého omámení, v němž nás vlády udržují.³⁷ „Lidstvo nebude spaseno vychytralým, mudrckým zakládáním svazů,

31 Podle Tolstoj, *Království Boží*, 61.

32 Tamtéž, 63.

33 Tamtéž, 61.

34 Tamtéž, 140.

35 Tamtéž, 21.

36 Tamtéž, 24–25.

37 Tamtéž, 159.

smírčími soudy apod., ale jenom takovým poznáním, jež bude všeobecné.³⁸ Lidské vědomí je připraveno na království Boží.³⁹ Ke zlepšení lidského života nemůže dojít změnou všeobecných vnějších podmínek života, ale následkem vnitřního úsilí jednotlivých lidí k poznání, objasnění a hlášení pravdy.⁴⁰ Tolstoj je přesvědčen, že současná neutěšená sociální a politická situace se podobá včelímu roji na větvi. Jedná se o dočasný stav, ale včely, i když si chtějí najít nové obydlí, se nemohou všechny zvednout najednou. Některé musejí vzletět jako první a postupně strhnout další, až se dá celý roj do pohybu. Jedná se zpočátku o zdlouhavý proces, ale jiný způsob není.⁴¹

Tolstého křesťan „se s nikým nepře, na nikoho neútočí, proti nikomu neužívá násilí, naopak, sám bez odmlouvání snáší násilí, ale právě tím jednáním vůči násilí nejen že se sám osvobozuje, ale osvobozuje svět od všeliké zevnější moci.“⁴² Je tedy onou „včelou, která strhává ostatní“.

Tolstého argumentace proti konsekvencialismu

Tolstoj se z deontologických pozic staví proti konsekvencialismu a člověka přirovnává k poutníkovi, který kráčí v temnotě se svítilnou v ruce.⁴³ Jeho svoboda je omezena neznalostí celé pravdy, tj. důsledků jeho konání, jež nedohlédne. V oblasti následků není lidský život svobodný. Člověk, který spatřuje smysl života v oblasti následků, nemá pravý život. Pravý život má jenom ten, kdo přenesl svůj život do té oblasti, v níž svobodný je – do oblasti příčin.⁴⁴ Morální volba se musí tudíž zaměřovat na prostředky, nikoli následky.

„Člověk podle křesťanského učení jest dělník boží. Dělník nezná všech záležitostí pánových, ale jest mu odhalen nejbližší cíl, kterého dochází svou prací, a jest mu dán určitý návod, co má dělati, obzvláště je dán mu jasný návod, čeho nemá dělati, aby neodporoval tomu cíli, pro jehož dosa-

38 Tamtéž, 159.

39 Tamtéž, 153.

40 Tamtéž, 142.

41 Tamtéž, 114–115.

42 Tamtéž, 114.

43 Tamtéž, 151.

44 Tamtéž, 152.

žení byl poslán na práci.“⁴⁵ Mnohé ukrutnosti a zvěrstva „vznikají jen proto, že lidé předpokládají, že znají, čeho je třeba lidem i světu“.⁴⁶

Polemika

Vůči Tolstého tezím lze vést polemiku z různých pozic. Například by bylo možné, spolu s Josephem Fletcherem, hájit konsekvenencialismus poukazem na to, že právě „[p]raktickou moudrostí, pečlivými propočty, získává láska potřebnou prozíravost a takto vyzbrojená nebere spravedlnost pouze v úvahu, ale spravedlností se *stává*.“⁴⁷ Rovněž by bylo možné podotknout, že sentimentální interpretace lásky neodpovídá novozákonnímu pojmu *ἀγάπη*. Ostatně – neobdařil nás Bůh rozumem proto, abychom předjíмали důsledky svých činů? Na druhou stranu – nemá kus pravdy i Tolstoj, když upozorňuje na naši neschopnost dohlédnout všechny následky? Jak daleko jsme ochotni ve svých prostředcích zajít, jsme-li přesvědčeni o účelu?

Mohli bychom zproblematizovat univerzální etickou závaznost Kázání na hoře poukazem na to, že není určena politikům, ale učedníkům v určité specifické životní situaci. Ježíš „[m]luví k hrstce svých učedníků; a tuto hrstku učedníků neposílá přednostně do nějakého vedení státu (nebo války), nýbrž mezi obyčejné lidi. Aby *tam* začali. Protože podle něho *má* smysl aspoň začít. Aspoň někde. Své nejbližší učedníky neposílá na ministerstva, ale do Božího království. A tam má nastavení druhé tváře větší smysl, než odvetný útok za cokoli.“⁴⁸

Alexander Henry Craufurd ve své monografii o Tolstého náboženství a etice⁴⁹ poukázal na skutečnost, že Tolstého metafyzika je nekonzistentní, což plyne ze skutečnosti, že Tolstoj byl hluboký psycholog, ale metafyzikem byl pouze z nutnosti a chyběla mu intelektuální trpělivost. Věci spíše procítoval, než analyzoval.⁵⁰ Craufurd rovněž poukazuje na skutečnost,

45 Tolstoj, *Křesťanské učení*, 152.

46 Tamtéž, 153.

47 Joseph F. Fletcher, *Situační etika: nová morálka*, Praha: Kalich, 2009, 114.

48 Jiří Mrázek, *Evangelium podle Matouše*, Praha: Centrum biblických studií AV ČR a UK v Praze ve spolupráci s Českou biblickou společností, 2011, 80.

49 Alexander H. Craufurd, *The Religion and Ethics of Tolstoy*, London: T. Fisher Unwin, 1912.

50 Tamtéž, 70–71.

že v pozdějších letech Tolstoj stále více směřoval k pochmurnému, iracionálnímu a odlidšťujícímu mystickému asketismu. Příčinou této skutečnosti je dle Craufurda skutečnost, že se Tolstoj – pavlovsky řečeno – soustředil na to, že skrze člověka vešla do světa smrt, ale nevnímal komplementární pravdu, že skrze člověka došlo ke vzkříšení z mrtvých.⁵¹ Craufurd rovněž odmítá Tolstého anarchismus v sociální sféře – ten je třeba, podobně jako skepticizmus, vnímat pouze jako přípravnou fázi. Člověk nemůže moudře a efektivně žít ve stavu permanentní revoluce.⁵²

Na druhou stranu Craufurd oceňuje Tolstého jako prorockou postavu a poukazuje na společný důraz na sociální témata u starozákonních proroků a Tolstého.⁵³ Bůh Tolstému ukázal, jak se mají věci mít, ale Tolstoj byl netrpělivý a přehlížel reálné obtíže spojené s úsilím o adekvátní následování Krista.⁵⁴ Tolstého eticko-náboženský systém lze interpretovat nikoli jako přesný návod k životu, ale jako inspirativní ideál, který sice nelze bezesbýtku naplnit, ale jehož funkcí je zabránit pádu člověka do letargického sebeuspokojení.⁵⁵

Zaměříme se však nyní na hlavní *teologický* problém, který v celé Tolstého koncepci spatřuji – *absenci milosti*, respektive tezi, že se člověk může spasit vlastními silami.

Nebylo by poctivé bez dalšího zakládat polemiku s Tolstým prostým poukazem na heterodoxnost jeho názorů, tento laciný přístup ostatně zvolili již náboženští kritikové za jeho života.⁵⁶ Tolstého odpověď na tyto polemiky obsahuje argument i osten vyzývající k sebereflexi: „[M]noho toho bylo řečeno, ale jedno ne – to, co pro každého křesťana je hlavní podstatnou otázkou života: jak spojit jasně vyslovené v učitelových slovech i v srdci každého z nás – učení o odpuštění, pokoře, odříkání a lásce ke všem, k bližním i nepřátelům – s požadavkem vojenského násilí nad lidmi svého nebo cizího národa.“⁵⁷

51 Tamtéž, 78.

52 Tamtéž, 84.

53 Tamtéž, 112.

54 Tamtéž, 89.

55 Tamtéž, 43.

56 Viz Tolstoj, *Křesťanské učení*, 30–31.

57 Tamtéž, 30.

Z tohoto pohledu skutečně není Tolstého christologie podstatná. Podstatnou se však stává ve chvíli, kdy mu položíme otázku: „A jak se to, Lve Nikolajeviči, dařilo vám?“

T. G. Masaryk na svá setkání s Tolstým vzpomíná takto:

S Tolstým seznal jsem se roku 1887 a roku 1888 navštívil jsem ho opět; potřeťi jsme se viděli letos⁵⁸ v dubnu. Když jsme byli spolu poprvé, prožíval dobu své ševcoviny. Tenkrát si dělal boty sám. Pamatuji se, s jakým zadostiučiněním vykládal paní Košelevové, že jeho boty ho stojí jen 2 ruble, kdežto obuvníkovi musel dávat sedm. A stejně se tenkrát těšil z nástěnných dřevěných hodin za 30 kopějek. Ve svém dvorci (paláci) dal si udělat selskou jizbu, totiž nový nízký strop, jak jej mají mužici. Ale v té jizbě byl pohodlný kožený divan a ještě pohodlnější, veliký, kožený fauteuil. Také v hraběcí jídelně požíval jen prostou selskou stravu, ale ty mužické kaše byly s velkou pozorností připravovány v čisté hraběcí kuchyni a hraběnka mu často přišoupla tácek se sladkým zavařením (Tolstoj miloval sladkosti), které jako by nevěda o tom mlsal. Čaj pil po mužicku, cedil jej přes kousek cukru v zubech, ale byl to čaj jemný a vybraný. (...)

V popředí naší diskuse byl problém neodpírání zlému. Řeč byla o různých mladících, kteří odepřeli vykonávat vojenskou povinnost. Mluvílo se ovšem také o válce a jejich hrůzách. Já jsem tvrdil, že humanita nezakazuje se bránit v krajním případě také železem, ale že je povinností toho, kdo se brání, přestávat na obraně a nedělat nového a dalšího násilí. Humanita neschvaluje pomsty. Připouštěl jsem také, že je nesnadné zachovati se podle tohoto pravidla, ale že je správnější než neodpírání Tolstého. Tolstoj v tom viděl kompromisování a říkával o mně, že jsem člověk kompromisní. „Jsem, Lve Nikolajeviči, ale je kompromis a kompromis. A neděláte vy žádných kompromisů?“ – „Dělávám, dělávám.“⁵⁹

Sám Tolstoj si v dopisu N. Engelhardtovi povzdechl:

Ale, říkají mi, shledáváte-li, že není rozumného života, když neplní člověk křesťanského učení, a vy milujete tento rozumný život, proč neplníte přikázání? Odpovídám, že se proviňuji, že jsem špatný a hodný opovržení za to, že neplním, ale při tom ne tolik na svou omluvu, jako na objasnění své nedůslednosti, pravím: Podívejte se na můj život dřívější a nyníjší, a uvidíte, že snažím se plnit přikázání. Nevyplnil jsem ani desetitisíciny, toť pravda, a jsem vinen tím, ale nevyplnil jsem to ne proto, že jsem nechtěl, nýbrž proto, že jsem toho nedovedl. Naučte mě, jak se vyplést ze sítě pokušení, která mě uchvátila, pomozte mi a vyplním je, ale i bez pomoci chci a doufám vyplnit je. (...) Pomozte mi. Pomozte mi, mně se srdce svírá zoufalstvím, že jsme všichni zabloudili, a když sebou zmitám všemi silami, vy při každé odchylce, místo co byste politovali sebe a mě, nadšeně křičíte: Podívejte se, jde s námi všemi do bláta.⁶⁰

58 Tj. roku 1910, pozn. JP.

59 Tomáš Garrigue Masaryk et al., *Československé vzpomínky na Jasnou Poljanu*, Praha: B. Kočí, 1925, 6–8.

60 Tolstoj, *Křesťanské učení*, 145–146.

Skutečnost, že se Tolstému nedařilo jít po cestě, kterou si vytyčil, rozhodně není pro autora tohoto eseje zdrojem zadostiučinění či dokonce nadšeného křiku. Spíše vyvolává pocit smutku, protože nelze pochybovat o tom, že Tolstého snaha byla upřímná. Masaryk k tomu konstatuje: „Svého ideálu oproštění Tolstoj nikdy nedosáhl a dosáhnouti nemohl. Ne proto, že to byl ideál, ale proto, že si ukládal úkol nemožný. Je v civilisaci a kultuře mnoho pochybeného, ale nemůžeme ji odhazovat všechnu.“⁶¹

S prvními dvěma Masarykovými větami plně souhlasím. Tolstoj si ukládal nemožný úkol. Ale důvod spatřuji jinde. Tolstoj sám implicitně využíval institucionalizovaného násilí, tj. dobrodiní státu, který zajišťoval jeho sice dobrovolně skromný, ale bezpečný, tj. hrozbou státního násilí zajištěný, a pohodlný život; život, který byl nutně žit na úkor jiných. Tuto skutečnost si uvědomoval, ale nedokázal se jí vzepřít.

Nemožnost úkolu, který si Tolstoj vytyčil, spočívala v tom, že si jej vytyčil sám, *naložil si jej jako břemeno*, které nemohl unést. Jak bychom pak mohli očekávat, že takové břímě unese většina jiných lidí? Vzpomeneme-li na výše zmíněné Tolstého podobenství o včelím roji, je vůbec možné, aby se někdo odpoutal a strhl s sebou ostatní tak, jak o tom Tolstoj snil? Jsem přesvědčen, že v lidských silách to možné prostě není. *Kdo tedy může být zachráněn?* Ježíš nám odpovídá: „U lidí je to nemožné, ale u Boha je možné všechno.“ (Mt 19,26)

Dietrich Bonhoeffer, který vzal ve 30. letech Kázání na hoře rovněž zcela vážně a jeho výklad posléze vtělil do svého *Následování*, správně chápe, že bez milosti se takové břemeno nést nedá. Nesmí to být ale *lacinná milost*, která znamená „ospravedlnění hříchu a nikoli hříšníka“,⁶² levné odpuštění, levnou útěchu a levnou svátost,⁶³ ale milost *drahá*. „Drahá milost je evangelium, které musíme stále znovu hledat, je to dar, o který musíme prosit, jsou to dveře, na něž musíme tlouci.“⁶⁴ Milost a následování jsou neoddělitelně spojeny⁶⁵ a skutečná křesťanská, tedy nikoli jen křesťanstvím inspirovaná, etika může být jen a pouze křesťanovou pokornou odpovědí na

61 Masaryk, *Československé vzpomínky*, 7.

62 Dietrich Bonhoeffer, *Následování*, Praha: Kalich, 2013, 27–28.

63 Tamtéž, 27.

64 Tamtéž, 29.

65 Tamtéž, 41.

předcházející skutečnost milosti, či, řečeno s Bonhoefferem, „na skutečnost, kterou dostáváme v Ježíši Kristu“.⁶⁶

V této souvislosti se ostatně nabízí distinkce mezi *etikou křesťanskou* a *etikou křesťanstvím inspirovanou*. Za skutečně křesťanskou etiku lze dle mého soudu považovat právě jen křesťanovu kontemplaci nad otázkou, jak odpovědět na událost Krista a na Boží milost. Křesťanská etika z povahy věci nemůže mít ambice překročit tuto hranici a činit si ambici na univerzálnost. Může však existovat i všeobecně zaměřená etika, která je ovlivněna křesťanskými myšlenkami, ale na události spásy nestaví. Sem bychom mohli zařadit například Fletcherovu *Situační etiku*, Richovu *Etiku hospodářství* a konec konců i diskutované myšlenky L. N. Tolstého. Takové pokusy mohou být a často také jsou cenným příspěvkem do diskuse o všeobecně zacílené normativní etice, nicméně nehledají odpověď na otázku, co pro mě jako křesťana konkrétně znamená pokorné přijetí milosti, jež mi byla nabídnuta. Pakliže Tolstoj trvá na možnosti spásy vlastními silami a svým etickým postulátům přisuzuje univerzální platnost na osobní i společenské rovině, není a nemůže být křesťanským etikem. Rovněž není možné bezezbytku souhlasit s Craufurdovým vnímáním Tolstého jako proroka. Proroci jistě akcentovali podobná sociální témata a vyzývali k proměně „ztučnělých srdcí“, ale současně jednoznačně spoléhali na aktivní dějinné konání Hospodina, v němž je spása Izraele (Jr 3,23).

Ze skutečně křesťanského pohledu je snaha vydobýt si milost *skrze* následování stejně marná, jako počítat s milostí *bez* následování. Lze tedy říci, že mnozí křesťané, jež Bonhoeffer kritizuje, sázejí na lacinou milost, na *milost bez následování*. Tolstoj zvolil druhou neúplnou, a tudíž rovněž chybnou, i když z hlediska osobního nasazení jistě úctyhodnější možnost: *Následování bez milosti*. A to je ten pravý důvod, proč svého ideálu oproštění nikdy nedosáhl a dosáhnout nemohl.

Jaroslav Polák

Fišova 423/27

602 00 Brno

jaroslavpolak1975@gmail.com

⁶⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Etika*, Praha: Kalich, 2007, 248.

Bohoslužba českých a moravských evangelíků od toleranční doby do 20. století

Michal Chalupski

Worship of Czech and Moravian Protestants from the Period of Toleration to the 20th Century

Based on worship books, the article tries to present briefly the shape of worship in the milieu of Czech and Moravian Lutheran and Reformed Christians and later in the united Evangelical Church of Czech Brethren (ECCB) and eventually to find sources which influenced their liturgical books. The research it presents, however, deals only with a segment of the existing materials. The Lutheran agendas are influenced, among others, by the official agenda of Vienna, used also by the Reformed preachers. In the Reformed liturgical books, some evidence of the influence from German or Hungarian milieu can also be discerned. The worship books used in this survey confirm that Czech and Moravian Protestantism was liturgically simple, with some exceptions. Especially in the united ECCB we observe attempts for liturgical renewal. Its latest book of service, *Agenda Českobratrské církve evangelické* (two volumes, 1983 and 1988) represents a high peak in this development. To some extent, the tradition of Czech Reformation is present in the worship books of all three mentioned church traditions.

Příspěvek se snaží stručně postihnout povahu bohoslužeb českých a moravských sborů augsburského a helvetského vyznání od doby vydání tolerančního patentu a také jejich nástupkyně, Českobratrské církve evangelické (ČCE) podle obsahu bohoslužebných knih. Zabývá se také tím, jaké předlohy a vlivy na autory agend působily a jak s nimi pracovali. Studie vychází ze zkoumání zhruba čtyř desítek bohoslužebných knih z daného období, nacházejících se převážně ve vlastnictví knihovny Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy a Ústředního archivu ČCE. Je však třeba počítat s tím, že se jedná o obraz rekonstruovaný většinou na základě písemných pramenů, podle nichž se měly obřady konat, nikoli na základě dokladů o tom, jak se opravdu konaly. Navíc se jedná o výzkum pouze části existujících materiálů.

Prostředí církve augsburského vyznání

Agendy duchovních církve augsburského vyznání vykazují vliv prvního i přepracovaného vydání Vídeňské agendy.¹ Tato agenda byla poznamenána osvícenským a racionalistickým přístupem k liturgii. Hlavní význam zde mají promluvy, nikoli liturgické úkony. Avšak její vliv není absolutní a nacházíme zde různé změny. Ve starších agendách (agenda J. Molnára,² bohoslužebný pořádek v Leškově zpěvníku,³ agenda M. Mallata⁴) se vídeň-

-
- 1 *Ordnung der Handlungen und Gebete bei dem öffentlichen Gottesdienste der Kirchen-Gemeinen Augsburgischer Confession, in den Kaiserl. Königl. Erblanden...*, Wien: Georg Philipp Wucherer, 1788 [online], [cit. 16. 8. 2018], dostupné z: <http://gdz.sub.uni-goettingen.de> [online]. Jednalo se o oficiální agendu pro luterské sbory. Vydání z roku 1829: *Kirchen-Agende für die evangelische Gemeinden des Oesterreichischen Kaiserstaates...*, Wien: J. G. Heubner, 1829 [online], [cit. 16. 8. 2018], dostupné z: <https://books.google.cz>.
 - 2 *Agenda Česká, zpravená podle Pořádku Přisluhování a Modliteb. od cís. král. Konzistoře augšpurského vyznání při veřejných nábožnostech církvím evangelickým, v cís. králov. dědičných zemích k užívání na nejvyšší rozkaz předešpaného... Skrze J. M. Sl.Ev. J. K. Na Velké Lhotě roku MDCCXCIII*, rukopis uložený in: Praha, Sbor ČCE v Praze 1 U Salvátora, č. 179, A I-25. F. Hrejsa připisuje autorství této agendy Janu Molnárovi, duchovnímu ve Velké Lhotě. (Ferdinand Hrejsa, *Dějiny české evangelické církve v Praze a ve středních Čechách v posledních 250 letech*, Praha: Českobratrská evangelická církev, 1927, 154–155, pozn. 40). Jan Molnár (1765–1828) se narodil na dnešním Slovensku, v letech 1788–1798 působil ve Velké Lhotě, pak např. v Křížlicích, byl seniorem. Věnoval se literární činnosti. (Jan Toul, *Jubilejní kniha Českobratrské evangelické rodiny: k 150letému jubileu Tolerančního patentu 1781–1931*, České Budějovice 1931, 126).
 - 3 *Nová Kniha Zpěvů Křesťanských, s připojeným Řádem Evangelickým Církvi Augšpurského vyznání v Království Českém, sepsaná a vydaná od Štěpána Lešky, Církvi Evangelických A. V. v Království Českém superintendenta*, Praha 1796, starý tisk uložený in: Praha, Knihovna Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy, sign. 1H 12, Knihopis č. 4793. Štěpán Leška (1757–1818) pocházel z rodu moravských emigrantů, narodil se ve Vrbovčích. Působil v Černilově, Křížlicích, Krabčicích, Praze. Roku 1786 se stal superintendentem. Byl aktivní na poli literárním. (Toul, *Jubilejní kniha*, 111).
 - 4 *Agenda aneb Pořádek jednání a modliteb... Dílem z německého přeložen, dílem z rozličných kněh sebrán od Martina Mallata Sl. B. K. v Černilově*. 1826, rukopis uložený in: Praha, Ústřední archiv ČCE (ÚA ČCE), inv. č. 112. Její autor se narodil v Humpolci, studoval v Bratislavě, kazatelem byl v Černilově (1826–1838), jeho kázání nesla stopy racionalismu. (Rudolf Řičan, *Životní dílo Karla Eduarda Lányho*, Praha: V. Horák, 1938, 13–16). Mallat se držel vídeňské liturgie, zřejmě zavedl užívání běžného chleba při večeři Páně. Někteří členové sboru chtěli bohatší, nehelvetskou, liturgii, Mallat se však hájil, že jedná podle rozhodnutí z vyšších míst. Byl zastáncem sblížení s reformovanými. (Tamtéž, 20–21).

ský vzor vedoucí k jednoduché liturgii prosazuje značnou měrou, v posledních dvou agendách (agendy D. T. M.⁵ a K. E. Lányho⁶) však nacházíme známky příklonu k rozhodnějišmu luterství, což odpovídá teologickému zaměření Lányho a D. B. Molnára, pokud zkoumaná agenda vskutku pochází od něj. V Mallatově agendě a v agendě D. T. M. není zahrnut formulář pro běžné bohoslužby, u Lányho nacházíme, pokud se jedná o bohoslužby, spíše informace o bohoslužbách ve slavnostnějších případech.

Leškův bohoslužebný řád vídeňskou liturgii chválí, avšak nepředkládá ji v kompletní podobě a provádí jistou adaptaci na domácí situaci. Tak zde nacházíme informaci, že domácí rozptýlené sbory preferují liturgický pořádek určený pro taková společenství. Ovšem jediný pořádek, jež Leška předkládá, představuje jím upravenou verzi.

Zdá se, že bohoslužby dle Leškových zkušeností končily poněkud nerovnaně, někteří lidé nečekali na závěr a ani duchovní po odchodu z kazatelny, pokud nenásledovala večeře Páně, nekonal službu u oltáře či stolu Páně; snad tedy bohoslužby končily již písní po požehnání z kazatelny. Obecně se večeře Páně koná v českém prostředí po kázání (na závěr bohoslužeb). Ve Vídeňské agendě uvedená obava či varování, aby se věřící nerozešli ještě před večeří Páně, je přejata i zde, ačkoli v předloze se jedná o oddělené konání zpovědi a večeře Páně. Věřící odcházeli, jak bylo uvedeno výše, před závěrem bohoslužeb a Štěpán Leška upozorňuje rovněž na to, že je nevhodné odcházet před dokončením celé slavnosti večeře Páně, což snad odráží tehdejší způsoby. I při večeří Páně se odkazuje na to, co činila Jednota bratrská, avšak nezapomíná se na důležitost zachování svobody v těchto věcech. Je zde ukázána alespoň někde panující mezikonfesijní tolerance, neboť dle předpisu konzistoře je možné podávat večeří Páně věřícím luterského i reformovaného vyznání dle jejich zvyklostí.

5 *Agenda*, Praha 1846, rukopis uložený in: Praha, Knihovna ETF UK, sign. IIK 10886. Vzadu na deskách je uvedena zkratka „D. T. M.“, již lze snad vyložit jako „Daniel Theophil Molnár“. Daniel Bohumil Molnár (1819–1889) studoval na dnešním Slovensku, působil v Krucemburku, v Humpolci, v Praze, byl seniorem i superintendentem církve a. v. (Toul, *Jubilejní kniha*, 124).

6 Jedná se o dvousvazkovou agendu, rukopis uložený in: Praha, ÚA ČCE, Archivní fond Pzst. K. Ed. Lány, karton 3. Karel Eduard Lány (1838–1903) se narodil v Ratiboři, studoval v Těšíně, poté ve Vídni i na zahraničních univerzitách. Jako duchovní působil v Černilově, stal se seniorem a též superintendentem východní české superintendence a. v. (Toul, *Jubilejní kniha*, 110).

Křest by dle Lešky bylo nejlépe konat před celým shromážděním, avšak nakonec upřednostní zájmy případných spěchajících účastníků a křest se koná po bohoslužbách, pokud to dovolí okolnosti. V agendě Martina Malata hrají věřící při recitaci modliteb při večeři Páně v prvním formuláři, přinejmenším teoreticky, významnější roli než je tomu ve Vídeňské agendě, neboť kající modlitba, kterou se v konzistoriální agendě modlí duchovní ve jménu věřících, se zde chápe jako modlitba společná. A slova děkovné modlitby mají komunikanti opakovat po duchovním. Část formuláře pro uzavření manželství vykazuje zajímavou podobnost v postupu i slovním znění s Leškovým řádem a je z něj tedy patrně s jistými úpravami přejata.

Je otázkou, jak tomu bylo v případě kolekt; zda tam, kde se užívaly, začínaly antifonou dokončovanou shromážděním. V agendě D. T. M. se místo lidu uplatňuje kůr: Štěpán Leška po způsobu své předlohy dává věřícím možnost připojit se k přímlovám a díkům. Pronikání prvků určených pro zapojení kůru sledujeme také v agendě K. E. Lányho, který ve svém liturgickém díle usiloval o zapojení sboru a obnovu liturgie.

Prostředí církve helvetského vyznání

Na naše reformované duchovní v daném období působilo několik vlivů. Z nich je třeba vyzvednout Falckou agendu,⁷ resp. na ní závislou Pruskou reformovanou agendu⁸ (a také s reformovaným prostředím Falcké agendy související nizozemské formuláře pro uvedení do služby v církvi) a na této tradici do jisté míry postavenou agendu českých exulantů v Pruském Slezsku,⁹ která se posléze užívala i v našem prostředí, dále formuláře Georga Joachima Zollikofera,¹⁰ agendu z Uher pocházejícího pastora Jana Végha,¹¹

7 *Kirchenordnung, Wie es mit der Christlichen Lehre, heiligen Sacramenten, unnd Ceremonien...*, Heidelberg 1563 [online], [cit. 24. 8. 2018], dostupné z: <http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/kirchenordnung1563>.

8 *Kirchen-Agenda, Das ist: Gebeth, und andere Formulen, Welche bey denen Evangelisch-reformirten Gemeinden...*, Berlin [1740] [online], [cit. 24. 8. 2018], dostupné z: <https://digital.staatsbibliothek-berlin.de>.

9 *Agenda: a neb Formulář Modliteb i Čtení Svatých, která se ve Jménu Páně užívá při Zjemých Službách Božích v Církvích Českých Bratrských nacházejících se z Milosti Boží v Berlíně, v Husinci i v Táboře na Slezsku. MDCJL., Psáno v Berlíně, Nyní opět znovu přepsáno v Daňkovicích léta Páně 1797. Měsíce Máje*, rukopis uložený in: Praha, Knihovna ETF UK, sign. IK 6844.

jehož bohoslužebná kniha byla závislá na uherském vzoru, a také c. k. Vídeňskou agendu luterské provenience.

Lze si rovněž položit otázku, do jaké míry působila v českém reformovaném prostředí českobratrská tradice. Její vliv lze snad vypožorovat již ve zmíněné exulantské agendě. Také Heřman z Tardy v *Pořádníku*¹² užívá bratrskou modlitbu. Roku 1869 vydal bratrské formuláře Josef Kubeš.¹³ Svazek obsahuje kromě modlitební části pořádky křtu, večere Páně, přijímání k večeři Páně (konfirmace) a oddavek z roku 1612. Vydavatel zmiňuje, že na superintendentním konventu roku 1867 byla projevena jednomyslná touha po co největším přidržování se bratrských způsobů v bohoslužebném pořádku.¹⁴ Dále se, snad vlivem tohoto počinu, setkáváme s bra-

10 *Pořádek přisluhování Svátosti, Požehnání zdavku, a ustanovení Starších Církví. Složený od G. J. Zollikofera; Evang. Reform. S. B. Kazatele v Lipsku. Z německého přeložený, Brno: N. N., [1783], starý tisk uložený in: Praha, Knihovna ETF UK, sign. 2P 361, Knihopis č. 17 232.*

11 *Agenda, to jest Pořádek křtění, přisluhování Večeři Páně, přisluhování nemocným, uvádění šestinedělek, oddávání, pohřebních a jiných k službám Božím příhodných modliteb, k užívání Církví Českých reformovaných, Praha 1783, starý tisk uložený in: Praha, Knihovna ETF UK, sign. 1P 865 (Knihopis č. 18 036 tento exemplář neuvádí). Jan Végh (1755–1830) pocházel z dnešního Maďarska, od roku 1783 působil v Libiši a pak v dalších sborech, byl seniorem. Byl činný literárně. Jeho agenda byla roku 1785 přijata superintendentním shromážděním. (Toul, *Jubilejní kniha*, 194).*

12 *Evangelický církevní pořádník obsahující způsob a pořádek, jakého při jednotlivých církevních služebnostech užívati se má. Sestavil Heřman z Tardy. v Hořátvi 1860, rukopis uložený in: Praha, Knihovna ETF UK, sign. IIK 10887. Heřman z Tardy (1832–1917) pocházel z Husince v Pruském Slezsku, studoval mj. v Heidelbergu a Halle, jako farář působil v Hořátvi (1858–1867), byl členem Vrchní církevní rady, redaktorem Hlasů ze Siona, sbíral materiály z emigrantského prostředí. (Toul, *Jubilejní kniha*, 183).*

13 *Agenda čili způsob vysluhování křtu svatého, svátosti večere Páně, konfirmace, oddavků a některých modliteb církevních dle řádu Bratří Českých, poznovu tiskem vydaná od Josefa Kubeše, t. č. seniора ev. ref. obvodu Pražského a faráře ve Kšelicích, Praha 1869. Josef Kubeš (1814–1883) působil ve sborech ve Vysoké a ve Kšelicích a jako pražský senior h. v. (Toul, *Jubilejní kniha*, 103–104).*

14 Kubeš (ed.), *Agenda čili způsob vysluhování*, nečisl. s. III.

trskými vlivy v agendách E. Japchena,¹⁵ J. Dobiáše¹⁶ i v oficiální agendě z roku 1881.¹⁷

Na základě obsahu agend a formulářů lze potvrdit mínění, že se naše reformované evangelictví vyznačovalo jednoduchostí bohoslužebných obřadů, jež byly vyplněny především slovem. Ovšem není to jen charakteristika platná pro české a moravské prostředí, což můžeme pozorovat v materiálech, které sloužily našim pastorům jako předlohy.

Výjimku v liturgické prostotě představují *Agenda česká*, snad dílo Jana Kašpara,¹⁸ a předlohy formulářů pro večeri Páně Jana Veselého.¹⁹ Ač i tato díla dávají slovním projevům rozsáhlý prostor, přece v nich narážíme na známky návaznosti na starou liturgickou tradici. V první zmíněné agendě nacházíme *introit* či *Kyrie* a vůbec značně propracované liturgické pořá-

15 Eduard Japchen, *Agenda*, 1872, rukopis uložený in: Praha, Knihovna ETF UK, sign. IIK 5185. Eduard Japchen se narodil r. 1843 v Levoči, v letech 1872–1874 byl vikářem ve Velimi, odešel do Holandska. (Čestmír Rychetský, *Kazatelé a sbory české národnosti církví a. v. a h. v. v Čechách a na Moravě 1781–1918*, Praha: Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1983, III–8). Lze se však setkat i s jeho označením za Holanďana. (M. Čábelová, *Justus Emanuel Szalatnay: farář ve Velimi 1857–1910*, [Velim], 2004 [online], [cit. 24. 5. 2018], nečisl. s. 2., dostupné z: <http://velim.evangelnet.cz/sites/velim.evangelnet.cz/files/Szalatnay.pdf>).

16 Josef Dobiáš, *Agenda*, rukopis uložený in: Praha, ÚA ČCE, inv. č. 60. J. Dobiáš (1831–1908) působil mezi léty 1858–1908 jako farář v Bukovce. Vydával *Časopis historický*, ač nepřilíši dlouho. (Toul, *Jubilejní kniha*, 53).

17 *Agenda čili způsoby církevního přisluhování pro reformované sbory v Čechách a na Moravě dle usnešení III. evang. obecného synodu helv. vyzn. z roku 1877*, Vídeň: nákladem c. k. evang. vrchní církevní rady h. v., 1881.

18 [Jan Kašpar], *Agenda česká*, [1859], rukopis uložený in: Praha, Knihovna ETF UK, sign. IK 3093. Rukopis neobsahuje jméno svého původce, v knihovním katalogu Univerzity Karlovy je uveden pod názvem *Agenda rukopisná česká* a za jeho autora je označen Jan Kašpar, jehož život je datován do let 1852–1896, agenda sama je datována do roku 1859 (je v ní uveden předpis o modlitbě z tohoto roku). Centrální katalog Univerzity Karlovy [online], [cit. 29. 10. 2019], dostupné z: <https://ckis.cuni.cz>. Stejně jméno jako reformovaný pastor Jan Kašpar však nesl také katolický kněz, jenž žil opravdu v letech 1852–1896. (Příjmení.cz [online], [cit. 24. 8. 2018], dostupné z: http://www.prijmeni.cz/osobnost/19069/jan_kaspar). Došlo tak snad k záměně obou duchovních. Evangelický kazatel Jan Kašpar studoval v Uhrách, byl kazatelem v Soběhr(a)dech, v Le(d)čicích působil od třicátých let 19. století do roku 1872. (Toul, *Jubilejní kniha*, 91).

19 Jan Veselý, *Agenda při večeri Páně dle původních českých formulářů. Sestavil Jan Veselý evang. ref. far. v Klášterě, v 70. roce věku svého*, rukopis uložený in: Praha, ÚA ČCE, inv. č. 63. Autor se narodil roku 1813, byl duchovním v Černilově (1838–1843) a v Klášterě, od roku 1863 superintendentem, zemřel roku 1889. (Toul, *Jubilejní kniha*, 196).

ky. Tak proniká do našeho reformovaného prostředí bohatší liturgie s tradičnějšími prvky. Snad k tomu došlo působením příkladu agendy pruské unionované církve.²⁰ Navíc *Agenda česká* dává prostor aktivní účasti pěveckého sboru a shromáždění. Otázkou je, zda se jednalo jen o záležitost estetickou, o úsilí po jakési romantické atmosféře, nebo zda zde máme doklad teologického prohloubení chápání liturgie. Případně lze také vzít v úvahu, zvláště na základě pravděpodobného vlivu agendy sjednocené pruské církve, i úsilí o sblížení reformovaného a luterského žívu.

Agenda J. Veselého zase ukazuje zájem o domácí bohoslužebnou tradici. Ozývá se v ní dílo V. Š. Teplického, dovádějící nás až do období předbělohorského. O tom, že inspirace Teplického *Agendou správy a posluhování*²¹ nebyla zcela ojedinělou, svědčí také užití modlitby z ní pocházející v *Pořádníku* Heřmana z Tardy.

Zaměřit se můžeme i na změny provedené při aplikaci formulářů cizího původu do našich poměrů. Věnujme pozornost změnám, které provedl Heřman z Tardy vůči formulářům Falcké agendy.²² Přestože mu jistě byly falcké vzory autoritou, nepřevzal je bez úprav. Tak oproti předloze nepočítá s klečením při modlitbě Páně ve formuláři večere Páně či s úkonem předání prstenů při svatebním obřadu. V jeho *Pořádníku* se v některých případech s možností předat prsteny setkáváme. Avšak i když se při večeri Páně v Tardyho sbírce s klečením nesetkáváme, přece na ně lze narazit např. při konfirmaci (a to třeba právě během modlitby Páně). Ovšem

20 Pruská církevní unie se skládala z reformovaných i luterských sborů. Vznikla r 1817 z podnětu krále Fridricha Viléma III. (*Union evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland, Geschichtliche Dokumente* [online], [cit. 29. 10. 2019], dostupné z: <http://www.uek-online.de/geschichtliche-dokumente-115.php>). Král se angažoval na liturgickém poli. Patrné jsou jeho styky s anglikánskou, katolickou i ruskou pravoslavnou liturgií. To se projevilo i v agendě spojené církve. (Karl-Heinrich Bieritz, *Liturgik*, Berlin: Walter de Gruyter, 2004, 541).

21 [Václav Štefan Teplický], *Agenda správy a posluhování církevního na Horách Kutnách*, a další texty, rukopis uložený in: Praha, Národní knihovna České republiky, sign. XXVI A 19 [online], [cit. 24. 8. 2018], dostupné z <http://www.manuscriptorium.com>. V. Š. Teplický (1565–1621) byl roku 1588 ordinován ve Wittenbergu, působil v Kutné Hoře. Od roku 1600 tam byl arciděkanem. (Ota Halama, *Utravkivistické agendy k večeri Páně*, in: *týž* (ed.), *Coena Domínica Bohemica. Studijní texty UK ETF v Praze*, Praha: UK ETF, 2006, 133–314, zde 140. V jeho díle se setkáváme s vlivem Filipa Melancthona i reformovaných teologů. (Tamtéž, 141).

22 Heřm.[an] z Tardy (ed.), *Agenda to jest způsoby posluhování svatými služebnostmi zřízenými v církvi Kristově*, Vídeň 1869.

v jednom formuláři večeře Páně s nemocným opět oproti Pruské reformované agendě výzvu k pokleknutí pomíjí. Zdá se tedy, že jeho postoj ke klečením nebyl jednotný. Možná však lze absenci klečení ve formulářích večeře Páně chápat jako obranu proti případnému uctívání svátosti.²³

Jistou vypovídací hodnotu o stavu liturgie v českomoravském reformovaném prostředí a o vlivech, které byly považovány alespoň na reprezentativní církevní úrovni za důležité, jistě má *Agenda* z roku 1881, neboť představuje bohoslužebnou knihu těšící se oficiálnímu uznání, ač některé formuláře byly otištěny bez dobrozdání generálního synodu. A nelze se v této souvislosti omezit jen na prostředí církve h. v. Tato agenda sloužila i pastorům vyznání augsburského.²⁴ I zde se prosazuje vliv falckých formulářů, ovšem také narážíme na působení Véghovy agendy i bratrské bohoslužebné tradice. Z toho lze tedy usoudit, že dané předlohy byly shledávány konstitutivními pro bohoslužebné jednání reformované církve v našich končinách v poslední čtvrtině 19. století, a to jistě také s povážením jejich úlohy v minulosti, s ohledem na soudobou situaci a orientaci církve i s výhledem do budoucnosti, v níž měla být *Agenda* používána. Tato agenda patrně dokládá i změněné poměry ve společenské a náboženské realitě. Křest není nutné provést co nejdříve po narození dítěte, počítá se při něm i s možnou účastí matek. Společnost již není automaticky cele křesťanská a zřejmě proto se uvádí i formulář pro křest dospělého.

Ovšem v době, kdy již existovala Kašparova(?) *Agenda česká* a nedlouho před tím, než Jan Veselý sestavil formuláře pro večeři Páně, se domácí církve h. v. ve své oficiální bohoslužebné knize stále orientovala na liturgicky jednoduché obřady. Kromě rezervovanosti vůči liturgii jako něčemu katolickému lze obecně liturgickou prostotu připsat patrně i osvícenskému a racionalistickému smýšlení některých kazatelů či zmíněné inspiraci Jednotou bratrskou, jejíž bohoslužby byly považovány za prosté, avšak jistě též liturgické prostotě reformované tradice. Místo bohaté liturgie se bohoslužby soustřeďují na Písmo, na slovo v mluvené i zpívané podobě. Shromáždění má také pedagogický význam a nejedná se jen o kázání či promluvy – odpolední bohoslužby se dle agendy z r. 1881 mají věnovat především výuce katechismu. Prosté obřady snad měly zamezovat pově-

²³ Za toto upozornění děkuji doc. Tabitě Landové, Ph.D.

²⁴ To dokládá např. Řičan, *Životní dílo*, 156.

rečnému a magickému chápání jejich částí. Zřejmě zde můžeme vidět cílení k vážnosti obřadů i osobního života víry.

Co se týká užívání obsahu z Vídeňské agendy, patrně nemusíme tento jev vykládat jako akt souhlasu s luterskou liturgií či věroukou, ale jako přijetí toho, co bylo možné akceptovat v obou konfesních společenstvích. Doba racionalismu a liberálního teologického myšlení umožňovala příliš nezdůrazňovat vlastní konfesijní důrazy, a proto mohly být texty jedné evangelické větve používány i v druhém konfesním prostředí. Někdy se však mohlo zřejmě jednat o řešení plynoucí z nedostatku jiných předloh. Ačkoli byla na území Čech a Moravy většina evangelíků reformovaného směru, přijímali tedy jejich duchovní do svých agend i vlivy z menšinového luterství (jak však bylo zmíněno, i luterští duchovní si pomáhali užíváním reformované agendy).

Bohoslužebné knihy ČCE

Ač nově vzniklá Českobratrská církev evangelická přímo navazovala na církev augsburského a helvetského vyznání, je její počátek do značné míry spojen s odkazováním na českou reformaci. Tvůrci liturgických pořádků museli vzít v úvahu liturgickou prostotu tuzemských evangelických sborů. Avšak již v obou dílech *Příručky bohoslužebné*²⁵ se setkáváme se snahou bohoslužby oživit, pozvednout jejich neuspokojivou úroveň, zapojit shromáždění. Autoři bohoslužebných materiálů však dokázali pohlédnout i jinam než jen do předbělohorského období a byli si také vědomi, že nově sjednocená církev je též dědičkou obou z reformace vzešlých domácích církví.²⁶

Už první díl *Příručky* uvádí stanovisko, že bohoslužba má být obecně křesťanskou a nemá se v ní nadměrně řečnit. Dokonce lze někdy vynechat kázání. Nedělní bohoslužby tvoří zásadní část církevního života. Liturgický rok je pro utváření bohoslužeb důležitý. Dává se prostor i liturgickým částem, které jsou vhodné spíše pro bohoslužby luterské menšiny. Tvůrci se vracejí ke starobylým liturgickým prvkům. Sbirka není považována za okrajovou záležitost. Večeře Páně je vnímána jako pro církev zásadní jednání, není jen přívěskem bohoslužeb s kázáním. Účastníci boho-

25 *Příručka bohoslužebná pro Českobratrskou církev evangelickou*, Praha: nákladem Synodního výboru ČCE, 1925, 2. díl 1932.

26 *Příručka II*, a.).

služeb se před započítím vysluhování nepropouštějí. Avšak skutečnost, že se má večere Páně slavit alespoň pětkrát za rok, její důležitost příliš nepodtrhuje.

Zatímco agenda z roku 1881 požadovala, aby kázání netrvalo obvykle déle než hodinu, *Knihy modliteb a služebností* z roku 1939²⁷ stanoví délku kázání obvykle na nejvýše 35 minut. Ale je zde i pořádek pro bohoslužby obsahující pouze stručný „proslov“. Vidíme zde snahu po stanovení pravidel obsahu modliteb při bohoslužbách a také jejich nepřepjaté délky i preferenci společného zpěvu shromáždění, který nemá být snadno nahrazen zpěvem pěveckého uskupení. V obou bohoslužebných pořádcích nacházíme přímluvnou modlitbu.

Večere Páně je v *Knize modliteb a služebností* pojímána jako jednání, které má koinonické rysy. Avšak k bohoslužbám se „přivtěluje“ (nekoná-li se v některých případech zvlášť), nezdá se tedy, že by, když už se koná, představovala zásadní část bohoslužeb. Navíc se počítá s propuštěním těch, kdo nebudou přijímat, což bylo již dříve opuštěno. I zde je nutno předsunout před samotné vysluhování přípravu (od předcházející neděle) a před samotným vysluhováním ještě promluvu. Kázání se má však zkrátit. Návaznost na starobylé a ekumenické vzory představuje v jednom ze vzorů dialog duchovního s věřícími, *Sanctus* a *Benedictus*.

První bohoslužebné knihy českobratrských evangelíků prozrazují vliv staršího liturgického hnutí. To vzniklo v závěru 19. století a bylo ovlivněno především ve Štrasburku působícími teology Friedrichem Spittou a Juliem Smendem. Vyjadřuje kritický postoj k bohoslužbám spočívajícím na kázání a snahu po přiblížení liturgie soudobému světu. Bohoslužby, chápané jako umělecké dílo a slavnost, byly postaveny do kontextu zahrnujícího estetická, psychologická a socio-kulturní pravidla. V bohoslužebných knihách tohoto směru jsou podporovány časté změny či modlitby v novější podobě. Toto hnutí mělo blízko k národnímu uvědomění a lidovým zvykům. Jeho konec nastal po První světové válce.²⁸ Bylo spojeno s liberální teologií a také s kulturním protestantismem, tedy propojením mezi soudobou kulturou a protestantismem.²⁹

27 *Knihy modliteb a služebností Českobratrské církve evangelické*, Praha: nákladem Synodní rady ČCE v Praze, 1939, 2. upravené vyd. Praha: Kalich, 1953.

28 Hans-Christoph Schmidt-Lauber, *Liturgische Bewegungen*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, sv. 21, Berlin: Walter de Gruyter, 1991, 401–406, zde 402.

29 Bieritz, *Liturgik*, 543.

V seznamu pramenů první *Příručky* je uvedeno také dílo Friedricha Heilera *Hlavní tvary křesťanské bohoslužby*, přeložené jedním z tvůrců našich prvních bohoslužebných knih, G. A. Molnárem. Heiler náleží do mladšího liturgického hnutí, jež nebylo jednolitým. Sám byl členem vysokocírkevního proudu zaměřeného na ekumenický aspekt církve, úřadu a bohoslužby. Hnutí přijalo liturgické podněty z doby předreformační, soukromou zpověď či modlitbu breviáře.³⁰ Tyto tendence však na naše agendy měly, jak se zdá, pouze omezený dopad.

Ve druhém vydání *Knihy modliteb a služebností* provedl Viktor Hájek úpravy teologické (odklon od liberálních tendencí) i změny vyplývající z poúnorové situace. Kázání se nadále zkracuje (i přes tendenci k suverenitě Slova). Před večerí Páně se nemají propustit ti, kdo nebudou přijímat. Ač se jedná pouze o dílčí změny, měly jistě dodat bohoslužebnému jednání vážnosti a nahradit nedostatky *Knihy*.

*Agenda ČCE*³¹ představuje vrchol agendární práce ČCE. Dokáže spojit domácí tradici s ekumenickým liturgickým bohatstvím, neuzavírá se však do minulosti či do liturgického ghetta, nýbrž snaží se oslovit současníky. *Agenda* uvádí kromě pořádků navazujících na převládající domácí bohoslužebné zvyklosti rovněž formuláře pro luterské bohoslužby i formuláře ekumenicky orientované. Dává tak prostor pro liturgickou rozmanitost, předkládá bohatství minulosti, nemá však zájem na liturgickém chaosu. Naopak se snaží vysvětlovat historické souvislosti, učinit bohoslužbu zodpovědností celého společenství a dávat v ní prostor laikům, kteří by měli participovat i na její přípravě. Na společenství celého sboru je pamatováno také ve slavení bohoslužeb v oddělené skupině, např. v menší kazatelské stanici. Zde je vhodné číst biblický oddíl, který zazněl při hlavních bohoslužbách či zařadit oznámení ze života sboru. Koinonickou funkci mají též oznámení. *Agenda* se zde snaží razit novou cestu. Ohlášení mají budovat sbor, podněcovat k jednání, avšak nemá se zůstat jen u zájmu o vlastní společenství. Je tady také prostor pro aktivitu laiků, a to nikoli jen při přednášení oznámení. Podobně přímluvným modlitbám souvisejícím s oznámeními se *Agenda* snaží navrátit důležitost. Sbírka má být včleněna do bohoslužeb, avšak toto pravidlo je dodrženo jen v některých

30 Schmidt-Lauber, *Liturgische Bewegungen*, 403.

31 *Agenda Českobratrské církve evangelické. Bohoslužebná kniha*, Praha: Synodní rada ČCE, 1983, 2. díl 1988.

formulářích, snad s ohledem na panující zvyklosti. Pečuje se také o to, aby byly způsoby dalších církevních obřadů přizpůsobeny aktuální situaci. Agenda věnuje pozornost též novodobému teologickému bádání, které znovuobjevilo mnoho cenného dědictví minulosti.

Večeře Páně se v *Agendě* těší vážnosti a doporučuje se její častější konání, ač je to také otázka situace jednotlivých společenství. Nelze ji chápat jen jako něco k bohoslužbám přivěšeného. *Agenda* se snaží zbavit tuto svátost přímé spjatosti s vyznáváním hříchů a prohlášením milosti, které mají být zařazeny spíše do bohoslužby slova, což je vyjádřeno i ve formulářích. Ukazuje na různé aspekty této svátosti a dává jí radostnější nádech; setkáváme se znovu zřetelně s prvky, které k eucharistické liturgii tradičně náležely. Obvyklé sebezkušování ztrácí svoji pozici v rámci přípravy k přijímání večeře Páně, avšak to neznamená, že by *Agenda* brala hřích, jeho vyznání a potřebu odpuštění lehkověžně.

Shrnutí

Bohoslužby v našem prostředí po obnovení náboženské tolerance byly určovány různými vlivy. Svoji roli sehrála formace duchovních osvěcenskou a racionalistickou teologií, kterou zastupovala např. Vídeňská agenda. Ovšem viděli jsme též snahu navázat na českou reformaci. Uplatnila se i orientace na falcký a nizozemský kalvinismus a také na uherské způsoby prostřednictvím díla Jana Végha. Někteří duchovní, kteří se přiklonili k hlubšímu luterství, zase usilovali o obnovu bohoslužeb z tohoto hlediska. Po vzniku ČCE můžeme pozorovat jistou inklinaci autorů bohoslužebných knih ke staršímu a mladšímu liturgickému hnutí.

Až na některé výjimky byly ve starší době bohoslužby určovány snahou o zachování prosté a jednoduché liturgie, zásadní součástí shromáždění bylo slovo. Věřící tak byli spíše pasivními účastníky bohoslužeb a jejich aktivní podíl představoval především zpěv písní. Je zde tedy patrná preference bohoslužebných obřadů sloužících spíše rozumovému uchopení křesťanské zvěsti, nejedná se o pojetí liturgie dotýkající se člověka jako tělesné i duchovní bytosti a obsahující prvek tajemství a slavení.

K obohacení bohoslužeb měly přispět bohoslužebné knihy vydávané mladou spojenou českobratrskou církví. Ač v nich není opomenuta ani prostší verze bohoslužebného pořádku, je na nich vidět snaha o liturgii, čerpající z domácí tradice, ale i z novějších a zahraničních pramenů, o li-

turgii živější a nešedivou, která by živěji nebo i četněji zapojila věřící. Nakonec zde máme *Agendu ČCE*, kterou zajímá nejen aktivní účast věřících na liturgii, ale také preferuje, aby ji členové sboru pomáhali připravovat. Vrací důstojnost starobylým liturgickým částem, snaží se však také poukazovat na význam prvků opomíjených či nabídnout novou cestu a předložit odpovědně připravené formuláře pro smysluplné liturgické jednání.

Zpověď a večeře Páně byly celkově v našem prostředí chápány v těsné věcné i časové spjatosti a ke stolu Páně je třeba se náležitě připravovat, nejlépe alespoň po celý týden. Důraz na sebezkušování a zpovědní otázky v rámci večeře Páně však nebyly specifikem jen českých evangelíků. S otázkami se setkáváme i ve formuláři agendy 1881 vypracovaném podle bratrského vzoru, v němž však nemají místo. Odchylku od tohoto přístupu nacházíme v Kašparově(?), pro naše prostředí netradiční, agendě. Také *Příručka I* pravděpodobně nepočítá vždy s otázkami, avšak příprava před přijímáním nechybí. *Knihy modliteb a služebností* také v jednom formuláři otázky neuvádí, avšak nechybí přípravná promluva. *Agenda ČCE* přichází s obnoveným přiřazením zpovědní části k bohoslužbě slova. Kromě otázek počítá s možností vyznání hříchů v modlitbě.

Vývoj bohoslužebných tendencí, jak nám jej předkládají agendy a bohoslužebné knihy českých a moravských evangelíků, tak dospěl v prostředí sjednocené církve k pozitivnímu směřování a vyvrcholil agendou vydanou v 80. letech 20. století. Ta jistě představuje dobrý výchozí bod pro práci na další agendě, která se právě připravuje.

Mgr. Michal Chalupski, Ph.D.
Albrechtická 170/11
Dolní Těrlicko
73542 Těrlicko
michal.chalupski@gmail.com

Svatba

Ondřej Macek

Marriage Ceremonies Citizens of the Czech Republic can currently choose whether to enter into a civil marriage or a religious one (i.e. one presided over by an authorised representative of one of the twenty-one churches and religious societies who have been granted this special right). Recent years have shown that pastors such as those of the Evangelical Church of Czech Brethren marry a number of non-members, who, for various reasons, are seeking an alternative to a civil marriage ceremony. This article attempts to present the religious wedding ceremony as a unique and positive opportunity to demonstrate the manifestation of divine love, which applies to everyone, in helping the engaged couple to understand and pass through one of the most crucial points in their lives.

Díky zřejmě dosti spontánní akci několika slovenských poslanců Federálního shromáždění ČSR se do porevolučního právního řádu vrátila prvorepubliková eventualita uzavření sňatku civilního nebo církevního.¹ A možnost vstoupit do manželství buď před orgánem státu nebo církve či náboženské společnosti zůstává ukotvena i v objektivním právu České republiky.

Český statistický úřad žel neeviduje zvláště počty sňatků uzavřených civilně a církevně.² Z interních statistik například Českobratrské církve evangelické vyplývá zřetelný nárůst počtu svateb, které jsou vykonány jejími faráři a faráři. V roce 2011 jich bylo 386, v roce 2015 už 522 a v roce 2018 oddali evangeličtí duchovní 671 párů.³ Samozřejmě by bylo třeba provést podrobnější průzkum, který by vzal v potaz demografickou reprodukci;⁴ zkoumal, kolik je mezi snoubenci evangelíků; respektive se podrobněji ptal nečlenů této církve po jejich motivaci k uzavření církevního sňatku. V tomto článku budeme vycházet z teze, že jsme svědky poměrně nápadného

1 Novela Zákona o rodině z roku 1992 s účinností od 1. července, zákon č. 234/1992 Sb.

2 Jen pro zajímavost se mi podařilo zjistit na matrice města Židlochovice následující: V roce 2016 – celkem 81 sňatků, z toho 11 církevních. V roce 2017 – celkem 66, z toho 10 církevních. V roce 2018 – celkem 76, z toho 14 církevních. V případě církví zde jde o ŘKC a ČCE. Procentuálně růstový trend: 13% – 15% – 18%.

3 Evidenční dotazníky ČCE, 2019 [online]. [cit. 4. 7. 2019]. Dostupné pod heslem z: <https://www.evangnet.cz/>.

4 Viz například Třicet let české společnosti: Přibylo rozvodů a seniorů, nevymíráme díky cizinců [online], [cit. 10. 8. 2019], dostupné z: <https://zpravy.aktualne.cz/domaci/třicet-let-ceske-spolecnosti-pribylo-rozvodu-a-senioru-nevymirame-r-0b100868bb5011e9ab10ac1f6b220ee8/>.

fenoménu, kdy evangelické farářky a evangeličtí faráři oddávají výrazně více lidí, než kolik by odpovídalo počtu členů Českobratrské církve evangelické a jejich věkové skladbě, tedy že se na ně obracejí s žádostí o svatbu hojněji i lidé, kteří jinak s jejich církví své životy nespojují.

Máme co nabídnout?

Jak bylo poukázáno již dříve v souvislosti s pohřbem,⁵ vstupují církve v případě svatby ještě výrazněji na relativně otevřený náboženský trh – byť samo oprávnění k výkonu zvláštních práv, mezi které patří i „konat obřady, při nichž jsou uzavírány církevní sňatky“,⁶ získalo v České republice dosud jen jedenadvacet církví či náboženských společností. Tyto však už zdaleka nejsou jedinými subjekty, kterým je svěřováno provedení svatebním rituálem. O své místo se hlásí různé svatební agentury i moderní šamani.⁷

Setkáváme se také zde s dvěma rysy moderny: individualizací a diferenciací.⁸ Během posledních desetiletí padla celá řada kdysi předem daných vazeb, což má za následek mnohem nižší vnější porozumění životu. Lidé rozhodují sami o tom, jak žijí, budou žít, kterým souvislostem i rituálům dovolí, aby je spoluutvářely. Došlo k rozpuštění celkového společenského kontextu do mnoha jednotlivých oblastí, které plní určité úkoly a fungují podle do značné míry „vlastních“ zákonů (ekonomický systém, politický systém, vzdělávací systém, náboženský systém atd.). Individualizace však znamená nejen svobodu, ale také zátěž – nutnost volby je vyčerpávající a někdy ochromující; dále individualizace vede k „pluralizaci“ společnosti,

5 Ondřej Macek, Pohřeb, *Teologická reflexe* 19 (2013/2), 187–197.

6 Zákon o církvích, § 7 odst. 1 zákona č. 3/2002 Sb.

7 Na okraj je ovšem nutno povědět, že ve chvíli, kterou pár získává nový sociální statut, koná i stát seminábožensky. A svatba na úřadě do jisté míry kopíruje dění, které po staletí konala církev.

8 Christian Albrecht, *Kasualtheorie. Geschichte, Bedeutung und Gestaltung kirchlicher Amtshandlungen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. Kristian Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall. Kasualpraxis in der Gegenwart – eine Orientierung*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2003. Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1998. Christian Grethlein, *Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens*, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 2007, 268–322. Albrecht Grözinger, *Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1995. Eberhard Winkler, *Tore zum Leben. Taufe – Konfirmation – Trauung – Bestattung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verl., 1995.

jelikož lidé činí různá rozhodnutí. Již neexistuje předurčený životní cyklus ani „normální biografie“, která by platila pro většinu členů společnosti.

Pluralizace také znamená, že neexistuje tak docela společenský konsensus o tom, co je dobrý a správný život. Život se děje v různých oblastech, kromě jiného tedy i v oblasti náboženství. Jednotlivec díky tomu získal pro náboženství nesmírný význam – on je tím, kdo rozhoduje o náboženství a vztahu k církvi. Setkáváme se s kritériem užitečnosti nebo „životaschopnosti“ – náboženství se považuje za relevantní, pokud pomáhá dobře (neřkuli zajímavě) utvářet život. Náboženské otisky, které člověk zažil v průběhu svého života, mají rozhodující vliv na jeho zacházení s náboženstvím a vírou. V takzvané „zážitkové společnosti“ je náboženství stále více spojeno s nárokem na vnitřní prožitek.

Dimenze a perspektivy

„Svatba je nesnáz.“⁹ Zpravidla se jedná o setkání církve s dvěma lidmi, které je jednorázové, zvláštní a jedinečné. Setkávají se a střetávají se při něm mimo jiné příběhy těch dvou, církevní tradice, společenský kontext (na prvním místě většinou rodinný) i kulturní zvyklosti. Málokteré jiné pole počínaje už přítomným publikem je víc nestandardně nebezpečné a mimo obvyklé kontexty církevního případně farářského konání. Navíc, že církev má co mluvit do smrti bude dnes pravděpodobně přeci očekávatelnější než to, že se objeví (její zástupce) při oslavě života, vztahu, lásky. Otázka, co je náboženské na podpisu svatebního protokolu, je stará již řadu staletí, stejně jako rozpor veřejného úředního aktu a intimního slibu dvou lidí. K horkosti půdy patří ostatně i to, že máločemu jinému je ve veřejném prostoru v současné době věnovaná (všemožnými medii) taková pozornost jako *velmi křehkým partnerským vztahům*.

Svatba výjimečným způsobem integruje všechny z vlastních posláních církve: děkuje se Bohu, káže evangelium, pečuje o duši, vytváří společenství i vyučuje. Zároveň se svatbou (podobně jako dalšími kazuáliemi) integrují křesťané do společnosti – ukazují část své víry, světu se představují a do něj integrují křesťanské životní postoje, je tu dán prostor i různým společenským a zároveň náboženským potřebám jednotlivce.

9 Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall*, 122.

Ale jak odlišit svatbu od všudypřítomných events? I zde se přeci jedná o komunikované sdělení pomocí prožitku, které je spojeno s formou zvláštního představení a vnímáno více smysly najednou.

Svatba má tři hlavní dimenze: rozhovor, promluvu a ritualizované dění.¹⁰ Jde o nehodnotící, bezpodmínečné, empaticky komunikované přijetí, ze kterého je patrné, že faráře či faráři na snoubencích záleží a že jim nabízí porozumění i zakoušení toho, že nejsou odcizení a sami. Tento pohyb jednoho ke druhému je silou, ze které může vyrůst skutečné setkání, nahlédnutí příběhu, respektive situace dvou budoucích manželů.¹¹ Farářky a faráři mají při předsvatebních rozhovorech usilovat nejen o to, aby svatbu vysvětlili, zjistili si o páru potřebná fakta a domluvili průběh oddavek, ale také o to, aby vytvořili takové podmínky, ve kterých dva přichozí začnou lépe rozumět sami sobě, svému vztahu i hloubce aktu, ke kterému se chystají.

Ačkoliv nacházíme svatební promluvy a kázání i u starověkých církevních otců, soustředila se středověká církev zejména na přijetí souhlasu a svatební žehnací modlitbu.¹² V reformaci pak došlo k opětovnému položení důrazu na homiletickou část svatební liturgie¹³ (svátostný charakter aktu bylo mimo jiné třeba nahradit přípravou srdcí zúčastněných). Její těžkosti jsou ovšem nasnadě: proti sobě tu stojí žánrové, dogmatické či etické danosti případně požadavky a velmi různá očekávání i světské kontexty těch, kterým bude určena.

Při úvahách o svatbě by měly být vzaty v úvahu i tyto perspektivy.¹⁴ *Symbolická*: Během celého dění je užíváno řady symbolů (např. prstýnky); setkávají se různé příbuzenské systémy; sumarizují se v čase a prostoru dlouhodobé procesy (vytvoření rodiny); a to všechno díky užití symbolů pomáhá se zvládnutím a zpracováním čehosi, co se vyznačuje velikou citlivostí, mnohou ambivalentností, konflikty a zároveň je v neposlední řadě

10 Albrecht, *Kasualtheorie*, 126.

11 Carl Ransom Rogers, *Způsob bytí: Klíčová témata humanistické psychologie z pohledu jejího zakladatele*, Praha: Portál, 2014.

12 František Kunetka, *Benedictio nuptialis: Slavnostní modlitba nad manžely ve svatebních obřadech*, *Studia theologica* 23 (2006/1), 1–21. Walerian Bugel (ed.), *Obřady manželství v různých liturgických tradicích*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2013.

13 Albrecht, *Kasualtheorie*, 131.

14 Tamtéž.

pokusem vyjádřit, vyslovit víru. *Slavnostní*: Pokud bychom svatbě rozuměli jako slavnosti, jako svátku, je tím možné zmírnit celou řadu konfliktů mezi církevním a privátním charakterem této kazuálie – všednodenní je na výjimečný okamžik přerušeno a i z toho důvodu je u toho církev. *Církevně sociologická*: To, aby jejich dítě mohlo být jednou církevně oddáno, je určitě jeden z důvodů, proč je někteří rodiče nechávají pokřtít. Zároveň otázka „Mohu být u vás oddána, když nejsem pokřtěna?“ je jedna z prvních, které při předsvatebním kontaktu padnou. Nejednodušující odpovědi na to, jak je církev i jako instituce, případně její členstvo ve věci přítomno, jsou víc než žádoucí. *Homiletická*: Jak u adresátů oslovení dosáhnout přiměřenosti, srozumitelnosti a překonat to, že často nejsou vůbec seznámeni s myšlenkovým kontextem, slovníkem a metaforickou řečí, které jsou farářky a faráři navyklí běžně užívat, a zároveň nepopřít, že i tato řeč, které je však vyhrazena výjimečně krátká, kontextem ojedinelá a jednorázová příležitost, by měla být svědeckou ba přesvědčovací řečí o Bohu a jeho Kristu? *Misijní*: Diskuze o této perspektivě je jak známo obsáhlá a vyhrocená a samozřejmě se odvíjí od toho, jaké pojetí misie či budování sborů její protagonisté zastávali či zastávají.¹⁵ Misie není účelem a náplní této kazuálie, ale zároveň jde o možnost inspirativního setkání s křesťanskou tradicí a jejími reprezentanty. *Sociálně teoretická*: Tematizovány jsou při svatbě zejména dva společenské systémy – rodina (dějiny, cykly, konstelace) a církev (vztahy jednotlivců k instituci, která je vnímána velmi různorodě, a ještě různorodější jsou s ní spjatá očekávání). *Matriční*: Bez vědomého a odpovědného souhlasu obou jedinců by se celý akt nemohl konat. *Religionisticko-kulturní*: Životopisné události jsou zákonitě čteny v různých kontextech a jsou jim přikládány různé významy. *Zbožnostní*: Nechat se církevně oddat je různě zvědomeným přiznáním se k víře či určitému způsobu nahlížení na život i jeho vnímání. *Pastorační*: Končí péče uskutečněním svatebního aktu?

Komunikace evangelia a diakonický úkol – teze

Jsou-li církve, respektive jejich zástupci pozváni, aby „pomohli se svatbou“, mohou díky tomu spoluinscenovat sled řady událostí, z nichž na ně-

¹⁵ Například Rudolf Bohren, *Unsere Kasualpraxis, eine missionarische Gelegenheit*, München: Kaiser, ⁵1979.

keré se níže pokusíme poukázat. Zároveň mohou realizovat něco křesťanského uprostřed světského (z teras hotelů, z různých svatebních palouků se na okamžik stávají či mohou stát místa pro komunikaci evangelia; z předsvatebních setkání se stává svědecké představení křesťanského vnímání života).¹⁶

Především bychom však zde chtěli svatbě rozumět jako diakonickému úkolu církve.¹⁷ Snoubencům a jejich okolí sloužící církve respektive jejich zástupci nesou znamení boží blízkosti, která platí všem, pomáhají jim projít s porozuměním jedním ze zlomových bodů života a doprovázejí je.

Nejen trocha Luthera

Jakýsi základní (a soudíme, že v zásadě nepřekonaný) obsah protestantského svatebního zvěstování nabízí Lutherova *Oddávací knížka pro obyčejné faráře*.¹⁸ Reformátor při svatbách novomanželům připomínal, po tom co je před kostelem dle zemského zvyku a práva oddal, trojí: Příkázání, že se mají navzájem milovat a pečovat o sebe. Jho, které na sebe berou,¹⁹ totiž, že jejich vztah bude vždy trochu neharmonický, jak o tom mluví první kniha Bible; že nový život se bude rodit v bolestech; že jeden občas nebude rozumět druhému a bude s ním jednat jako s objektem –

16 Simone Fopp, *Trauung – Spannungsfelder und Segensräume: Empirisch-theologischer Entwurf eines Rituals im Übergang*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007. Benedikt Kraneemann, *Hochzeit – Rituale der Intimität*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006. Konrad Merzyn, *Die Rezeption der kirchlichen Trauung: Eine empirisch-theologische Untersuchung*, Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2010. Ilona Nord, *Fest des Glaubens oder Folklore? Praktisch-theologische Erkundungen zur kirchlichen Trauung*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2017.

17 Jsem si vědom, že toto mé porozumění svatbě reaguje sice na stávající trend, ale jde z části proti řádům i *Agendě ČCE* z roku 1983, ne tak už docela proti svatebnímu formuláři, který v roce 2010 přijal 32. synod této církve. Ovšem Řád sborového života této největší protestantské církve v ČR připouští pouze okrajově variantu, že „svatebními bohoslužbami je možno posloužit i těm, kdo nejsou členy církve, pokud je u nich rozpoznatelná upřímná touha po Božím požehnání.“ (ŘSZ, čl.3, 6) Oba dokumenty se zdají být zřetelně ovlivněny učením Karla Bartha (KD III/4), který dokonce jako důsledné promyšlení svého pojetí křesťanského manželství žádal, aby toto bylo uzavřeno v rámci nedělních bohoslužeb, integrováno do nich.

18 Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn, WA 30, 3, 74–80. Česky: Martin Luther, *Je jeden veliký kopec... Výbor z díla II.*, Praha: Lutherova společnost, 2010, 157–160.

19 Ve smyslu – dva se nechávají spojit jedním jhem (lat. manželství *coniugium*, od *iungo*). Nutno jít stejným směrem navzdory tomu, že se jedná nadále o dvě osobnosti.

manipulovat; že jeden po druhém bude toužit a v tom toužení se občas nepotkají; že to, aby se oba nasýtili, bude stát jednoho či druhého nebo oba spoustu potu a nekončící námahy; že budou zranitelní a ohraničení; a ještě se stane, že ti dva neumrou spolu, ale jeden se stane prachem dřív. A nakonec ovšem i útěchu – Bůh chtěl, aby byli ve dvou, dal jim spoustu sil a možností; bytí ve dvojici považuje Bůh za dobré, ba za velmi dobré.

Tomu, že se dva snoubenci našli, se pokoušíme rozumět jako božímu daru, jehož nesamozřejmost při svatbě můžeme slavit, děkovat za něj a prosit o životní síly pro jeho další realizaci. Svatební rituál vedený zástupcem církve nezaručuje, že příběh těch dvou neskončí „špatně“, ale poukazuje na to, že boží láska není a nebude ničím omezena.

Zároveň však tváří v tvář statistikám a všem rizikovým faktorům zdůrazňuje křesťanská svatba, že ve světě působí právě přece i jiné než destruktivní síly.

Ke slovu se dále dostává možnost vysvětlit, co to je ospravedlnění: ti dva vyprávějí svůj příběh, své příběhy, příběhy svých kořenů, ve kterých jsou i viny a (ne)odpuštění, nad těmi jim je snad možné vyložit v kontextu příběhu Ježíšova, že Bůh je uznává, „bere“, počítá s nimi navzdory všemu, respektive že vedle toho, jak já vnímám sám sebe, je zde i to, jak mě vnímá Bůh – nejsem jen tím, co ze sebe vyrobím (třeba svatbou), nebo jak se srovnám do společensky žádoucí řady.

Dále svatbě předcházející katecheze i samotné vykládání Bible během svatebního ritualizovaného dění nemůže opomenout poukázat na to, že křesťanské manželství nevznikne samo o sobě. (Je zde tedy jiné porozumění manželství než ve společnosti.) Jeho předpokladem je uznání božích řádů a naplňovaný závazek i v manželství (především) následovat Krista.²⁰

Personálně směřované svědectví evangelia o božím příklonu k člověku zacílené na konkrétní pár může představit víru jako nový zdroj pro jeho lásku, pro stabilizaci partnerského vztahu a na společenství víry, ve kterém si oba vzájemně slouží obdarováními, láskou.

Zároveň: Bůh je láska, ale láska není bůh, nelze směšovat eros s náboženstvím; člověk se (v manželství) setkává s dobrými dary stvoření, okou-

²⁰ Manfred Josuttis, *Der Traugottesdienst*, in: Friedrich Wintzer (ed.), *Praktische Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verl., ³1989, 53–64. Křesťanská láska může najít určující obraz ve vztahu Krista s církví.

ší je, okouší hloubku i přesah, ale není to Bůh sám – Bůh je přítomný jako dárce, jako pomoc, jako možnost, kam se obrátit.

Slavíme život, ale život není jen oslava, ve svatební den díky všemu, co se děje a bude dít, vybočujeme z všednosti, ale neutečeme jí. Církevní oslava tu neztrácí na rozdíl možná od jiných kontakt s realitou; nezapomíná na stíny, kříže lásky, na smrt. Ježíšova cesta realitou kříže může pronikat jako síla odjinud do všednodenní reality.

Život v rodině může být do nějaké míry předjímkou božího království, ale také může dávat víc než co jiného okusit neštěstí, bolest, odcizení. Lépe je dvěma (Kaz 4), ale ne nejlépe, přeci však v manželství může vzniknout prostor důvěry, místo sejmutí masek, prostor opory. Štěstí nejde dosáhnout bez lásky, solidarity, důvěry; „štěstí“ je v Bibli kolektivní – kdybych konal bez lásky (1K 13), nemělo by to cenu. Bible vede k praktickému bytí pro druhého.

A krátce se zastavme i u pavlovského textu z 1K 7,1–9, který navzdory apoštolově preferování „dobré by bylo člověku ženy se nedotýkati“, přece nabízí několik teologických impulsů pro církevní oddávky:²¹ Pro uzavření manželství si apoštol dovede představit dobré důvody, ale nepovažuje je za nutnost, která by neměla alternativu. Právě to, že se jedná (toliko) o možnost, si zaslouží pozornost. Velmi aktuální je i symetricky formulovaný požadavek rovnocennosti. Stejně tak i důraz na sexuální vzájemnost, která je podmíněna oboustranným souhlasem (nikoli co já chci, chceš ty také), a zároveň je podtrženo to, že by ve vztahu měl být prostor a čas rovněž pro „duchovno“ (oddati se modlitbě).

Požehnání! a modlitba

Kromě pastoračně-katechetických rozhovorů, které svatbě předcházejí, matričního aktu (vyjádření osobního rozhodnutí vstoupit do manželství), pomoci při samotné inscenaci případně pochopení ritualizovaného dění a zvěstování je tu církev zejména od toho, aby se modlila a žehnala či požehnání prostředkovala, vyřizovala.

Požehnání je symbolicko rituální akt využívající metaforu a odkazující ke skutečnosti, že zde vzniká (je víc než přán, víc než modlitebně vyprošován) jakýsi prostor nabízející jistotu, bezpečnost, objetí, nesení, vyklá-

²¹ Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall*, 130–133.

dání života i jiného pracování na něm. (Požehnání je blízkost boží a možnost života; akt boží síly – *ubi et quando deo dixit.*)²²

Požehnání je síla k životu – životní síla je od Boha. Jejím předáváním mezi mužem a ženou vzniká život. Ale cosi obdobného se děje, i když se loučíme. Známe to, jen to někdy možná moc neumíme, nebo se toho bojíme: Když stiskneme opravdu ruku, díváme se druhému do očí, řekneme upřímně slova přání, když navzájem vnímáme svůj dech a myšlenky, když si vyměňujeme informace i emoce, děje se v nás, proudí v nás, věříme, boží životodárná síla, předáváme si ji. Není to žádná magie, je to jen pozornost k daru, díky kterému dýcháme.

Požehnání, boží síla k životu, tu jsme dostali.²³ Můžeme si ji nechat pro sebe, zavřít se s ní, vyčerpát ji. Můžeme parazitovat na druhých i na Bohu a jen vysávat. Anebo můžeme být otevření jejímu procházení stvořením. Dávat, vědomě, nevědomě. Přijímat. Být těmi, skrze které Bůh žije své stvoření.

Zakusit požehnání znamená plně žít, pocítit boží blízkost, sílu, pokoj.

Požehnání není modlitba. V modlitbě se obracíme na Boha, skládáme ruce do klína. Při požehnání se obracíme na druhé a otevíráme ruce, dáváme, přijímáme. Stojíme v důvěře v Boha, že on dá. (Nemusí to být znenadání, zvenku, ta síla je také už ve stvoření, kolem nás, v druhých, snad v nás.)

Při požehnání jde o přijímání, včetně vnímání darovanosti druhého. Při svatbě by mělo být zároveň zdůrazněno, že novomanželé požehnání nemají jen přijímat, stát se uzavřenou zahradou (Pís) – sektou dvou lidí, ale ze svého i dávat.

Na svatbě dominuje až monotematické zaměření na pár, který zpravidla září štěstím, úspěchem bytí ve vztahu a nadějeplným projektem lásky. V křesťansky vedeném ritualizovaném dění by ovšem nemělo být smlčeno, že přítomno je také mnoho těch, kteří jsou zrovna nešťastní, v partnerských krizích, ovdovělí či bez partnera. Je otázkou, zda je jiný prostor, který

22 Ulrike Wagner-Rau, *Segensraum: Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 2000.

23 Manfred Josuttis, *Die Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2004. Manfred Josuttis, *Segenskräfte: Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2002. Manfred Josuttis, *Verführung zum Leben. Über die Geheimnisse des christlichen Glaubens*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 2006.

by jim mohl být věnován, než přímluvná modlitba a závěrečné požehnání. Modlitba je možnost, ve které se nadějný smysl života může setkat s pocitem strachu, ohrožení, nesmyslnosti, nejistoty.

Církev tu tak může být zakoušena nejen jako ta, která je schopna mluvit ve chvíli, kdy se třeba pod vlivem emocí leckomu ztrácejí soudná slova, ale také jako ta, která se za „mě“ modlí.

Ritualizované dění

Je svatba rituálem? Setkáváme se zde s nevšednodenním způsobem komunikace, je tu stabilizační a sociálně strukturující funkce, zřetelná estetická dimenze, dění samo má performativní charakter (výměna prstýnků; přechod do nového statutu je mimo jiné i pohybově ztvárněn), ale zároveň nejde o pevně daný proces, navíc protestantsky chápáno se nic neděje *ex opere operato*, ba ani mystagog tu není v centru dění. Možná by tedy bylo na místě mluvit nikoli o rituálu, ale o ritualizovaném dění,²⁴ jehož smysl je v interpretaci jeho jednotlivých elementů, které odkazují na něco, co je za nimi.²⁵

Farářky a faráři mohou pomoci s uspořádáním tohoto dění i se samotným uvědoměním, oč se v jeho průběhu jedná. Mohou během jeho chystání odkrývat významy jednotlivých komponentů a poukazovat na jejich možnosti. (Díky takovému společnému dialogickému odkrývání vrstev se jednotlivé části oddavek mohou stát i zapamatovatelnějšími než hlasitým vnějším děním podepřené navlékání chomoutu, skupinové focení a zametání rozbitého talíře.) Nejde jen o to, co nám dění má přinést (oddací list), ale o nahlédnutí jeho smyslu.

Svatba dnes již rozhodně není klasickým přechodovým rituálem (*rite de passage*). Většinou se totiž nejedná o vstup (bránu) do nového způsobu

24 Albrecht, *Kasualtheorie*, 160. K debatě o chápání rituálů viz např. Tabita Landová – Michaela Vlčková, *Ritual Imagination in Contemporary Catholicism and Protestantism, Communio viatorum* 60 (2018/1), 97–112.

25 Tím rozhodně nechci popřít, že svatba jako taková je rituálem, ale spíše podtrhnout, že se jedná o sled „drobných“ ritualizovaných sekvencí. Ve svém celku jde o rituál, tedy symbolické dění, ve kterém se jednotlivci i společenství propojují s tradicí a mají možnost transcendentního přesahu (nadějí boží přítomnosti) i specifické formulace vlastních prožitků. Je tu užito zvláštní řeči, která se pokouší vystihnout cosi, co je vlastně slovy a gesty nepostižitelné.

bu života nebo do radikálně jiného společenského statutu (nezřídka snoubenci spolu žijí několik let, jsou spjati hypotékou, případně vychovávají dítě či děti), přesto je to okamžik a místo uvědomění si a zároveň realizace celé řady skutečností.

Svatba je jeden z mála zaznamenaných klíčových bodů života, na jehož průběhu se můžeme aktivně podílet a při kterém můžeme vědomě pojmenovat, inscenovat a prožívat přechod do jiné fáze života. (O narození víme z doslechu, život jsme si nedali; děti ze společné domácnosti odejdou většinou bez našeho přičinění; o smrti nebudeme vědět a pravděpodobně ani svůj pohřeb nebudeme moci tak docela spoluutvářet.)

Možná by také šlo hovořit o rituálu v přechodu (proměně)²⁶ – o společném vyprávěcím procesu všech, kteří se na něm podílejí, o složeném příběhu míst, zkušeností, porozumění, jednání. Lidé na něj přicházejí s odlišným stresem, těšením, s rozdílnou motivací, jinak vnímají neznámé a nevyzkoušené dění, svá těla a šaty, mají rozdílná očekávání, zkušenosti. Jejich těla různě mluví (např. problémy s hlasem). Každý na něj bude vzpomínat jinak, odlišně jej shrnovat a vybavovat si jiné jednotlivosti. Zároveň to není událost pro jednu, ale i její význam se bude měnit podle toho, jak se o ní bude mluvit, jaké bude mít další dopady.

Výjimečnost a vypětí chvíle, bytostné uvědomění si toho, co je teď a nyní i alespoň části neznámých, které jsou před námi, umožňuje za určitých okolností vyšší vnímavost pro neznámé, přesahující, pro svaté, svátostné, pro Svatého v životě.

Při svatbě dochází k odkrytí vlastní zbožnosti, toho nač mám zavěšené srdce. Tím, že snoubenci zvolí církevní uzavření sňatku, dávají cosi najevo a zároveň riskují, že budou muset svou volbu nějakým způsobem zdůvodnit ba vysvětlovat svému širšímu okolí a nezřídka i svým rodinám.

Mezi základní funkce svatebního ritualizovaného dění patří: obnova – nové nasměrování vztahu; jeho potvrzení (přiznání k němu – konfirmace); konverze (nová identita, nové sebeporozumění); zveřejnění osobního života – zveřejnění intimity; přednesení života coram deo; a vytvoření nové rodiny.

26 Fopp, *Trauing – Spannungsfelder und Segensräume*.

Několik praktických impulzů

Při svatbě se děje propojování dvou či více (jsou-li rodiče snoubenců rozvedeni či rozejiti a mají-li další vztahy) doposavad cizích rodin, různých tradic a životních stylů. Ačkoliv se většinou jedná o letitý proces, dochází zde přeci k jeho viditelnému zpřítomnění, ztvárnění i k odkrytí latentní konkurence či rivality jednotlivých rodin či životních konceptů a k bolestné konfrontaci nezhojených vztahů (např. vedle sebe usedá dávno rozloučený pár). Výrazně se tento prvek ke slovu dostává při volbě, jak budou lidé při svatbě usazeni. Ti, kdo svatebním ritualizovaným děním provázejí či jej inscenují, na to mohou poukázat zdůrazněním motivu spojení, odpuštění nikoli rozdělení na stranu nevěsty a ženicha.

Svatba je integrující ritualizované dění. Dochází k prostupování sociálních bublin, světů, i lidí z různých fází života snoubenců (spolužáci, kolegové, přátelé). Zároveň se tu však setkávají také minulost s budoucností a radost se strachem z toho, co přijde.

S tím z části souvisí, že přítomným nemusí být určena jen role přihlížejících „hostů“, ale mohou být výrazněji do dění, které tím nabývá skutečně komunitní charakter, integrováni. Totiž stát se z diváků „svědky“ slibů, kteří získávají možnost i odpovědnost manželům jejich závazky připomínat a sami se zavazují k respektování a podporování uzavřeného svazku.²⁷

Svatba má anamnetickou funkci. Jejím účastníkům může pomoci s ohlédnutím se po cestách, kterými se k sobě dostávali, reflektovat je i jejich zlomové body, ale také s rozpomenutím na ty, kdo je na těchto cestách provázali, případně provázet měli. Jelikož se pravděpodobně většina snoubenců pravidelně nezpovídá ani nenavštěvuje terapii, jsou předsvatební rozhovory ojedinělým prostorem promluvit i před partnerem například o zraněních způsobených nepřítomností někoho z rodičů či o určující roli některého prarodiče. Skutečnosti takto odkryté se pak mohou dostat ke slovu v modlitbě, při kázání (promluvě, oslovení) i v inscenaci svatebního průvodu.

Předsvatební rozhovory mimo jiné také nad životopisem představují tím pádem pro leckoho velmi podceňování nehodný intimní zážitek, při

27 Za tento postřeh vděčím pražskému evangelickému faráři Pavlu Pokornému (1960).

kterém snoubenci dávají nahlédnout do něčeho tak osobního, jako je jejich vztah, soukromí či třinácté komnaty jejich životů.²⁸

Při příchodu do svatebního prostoru se provádí předání dítěte někomu cizímu. Vnější dění naznačuje vystoupení z rodinného kruhu rodičů, oddělení se od dosavadních vztahů (Gn 2,24). Otázka, zda jde o změnu skutečnou, skýtá rozsáhlý pastorační motiv. Zároveň je tento emocionálně silný řez v životě ztvárňovaný při svatebním dění i prostorem pro pojmenování a vyjádření smutku, vděku za minulost a naděje.

Samostatné pojednání by si zasloužil výběr svatebních biblických textů a jeho proměny v čase. Agenda ČCE (1983) uvádí pouze šest textů: Gn 2,18–24 (stvoření ženy); Mt 19,3–12 (rozvod); 1K 7,1–17 (Pavel mj. říká, že lépe muži bez ženy); Ef 5,22–33 (muž je hlavou ženy); 1Te 4,3–8 (zdržovat se necudností) a 1Tm 4,3–5 (bludaři zakazují lidem ženit se).²⁹ A o mnoho bohatší materiál nenabízejí ani agendy modernější, např. současná německá reformovaná: Gn 1,27; Gn 2,24; Mt 19,4–6; Ko 3,12–17 (oblecte); Kaz 4,9–12 (lépe je); 1J 4,7–11.16b–19 (milovaní).³⁰ Další část biblických pasáží, které eventuálně připadají v úvahu, pak odráží patriarchální biblický svět (Př 30 a 31). Zkrátka ačkoliv se na svatbách odehrává významná část Ježíšových podobností či první z jeho znamení, stran uzavírání manželství nám Písmo mnoho zdrojů nenabídne (Žd 13,4). Vzhledem ke kontextu a posluchačům je zároveň nutno volit jen takové periopy, které si nežadají přílišné vysvětlování dobového kontextu a pojmů. Zhusta tedy kazatelky a kazatelé sahají po verších z epištol (1K 13), zejména z jejich parenetických částí (Ga 6,2; Ř 12,12; 1Te 5,15–17; Fp 1,9–10),³¹ riskující ovšem, že v jejich promluvách převáží příliš poučující tón.

Před svatbou dostávají zpravidla pozvání oznámení opatřené informacemi o společném stanovisku dvou jmenovaných, o datu a místu. Jedná se o pojmenovatelný a zaznamenatelný bod, o oboustranné rozhodnutí, kte-

28 S tím může být spjato i následující očekávání, že vztah s oddávající farářkou či farářem bude nějak pokračovat: když už jsme ji/ho pustili tak hluboce do svého světa. Jedním z projevů této touhy jsou třeba informace o narození dítěte, stěhování ad.

29 *Agenda českobratrské církve evangelické: Bohoslužebná kniha*, 1, Praha: Synodní rada Českobratrské církve evangelické, 1983, 172.

30 *Reformierte Liturgie: Gebete und Ordnungen für die unter dem Wort versammelte Gemeinde*, Wuppertal: Foedus, 1999.

31 Za tento postřeh vděčím brněnskému evangelickému faráři Štěpánu Hájkovi (1960), který je pravděpodobně jedním z prvních, kdo v rámci ČCE začal ve větší míře s oddáváním nečlenů této církve.

ré je však zároveň spojeno s většinou přiznávanou nejistotou. Možná i proto nečlenové církve prosí tuto v naší společnosti spíše negativně vnímanou instituci o přítomnost a provázení – jako výraz často jen velmi hrubě formulované touhy po provázení Bohem (Mt 19,6b – co Bůh spojil, člověk nerozlučuj).

Tento zmiňovaný verš zaznívá po dvou vyslovených „ano“ i jako odkaz, že v podrobení se božímu spojení může dojít k částečnému překonání subjektivity. Texty z Genesis (3,17.19) obírají zčásti o iluze stran budoucnosti či podtrhují (2,2; 1,28) pozitivní vidění tělesnosti i její unikátnost. Formulace „dokud nás smrt nerozdělí“ stejně jako verše z Písně písní o lásce silné jako smrt (Pís 8,6) dávají uvědomit, že sice slavíme svátek života a přeci je i zde stín hrobu.

„Při svatbě se děje oslava života“,³² slaví se život (i proto nejsou možná z výběru svatebních textů vyloučena leccjaká Ježíšova podobenství o plnosti života – o božím království). Díky žité a deklarované lásce, díky hudbě, alkoholu, tanci a také náboženství se život na pár hodin mění ve svátek, děje se krása. Náboženství tu zároveň má co říci k lidské touze po naději a ke snům o budoucím. Je schopno teologicky integrovat: štěstí, stvoření a tělesnost.

Mohučský profesor praktické teologie Kristian Fechtner si pozornosti hodným způsobem všiml v souvislosti se svatbou fotografování, které označil za „fundamentálně-liturgický“ problém a dokumentuje na něm některé těžkosti svatby jako kazuálie.³³ Kameraman či fotograf získávají statut pozorovatele na dění (bohoslužebném), které vlastně z povahy věci žádá zapojení všech. (Zdaleka se ovšem právě nejedná o ojedinělé pozorovatele.) Z nevěsty, ženicha, faráře a dalších se stávají představitelé určitých rolí. A zároveň dochází díky paměťové kartě k rozlišení na to, co je viditelné a zaznamenané, a na to, co je nezaznamenané – pozhánání i moment slibu před někým, kdo je nezachytitelný a přeci přítomný. Fechtnerovi je samozřejmě jasné, že různé záznamy svatebního dění jsou z mnoha rozumných důvodů žádoucí, navrhuje se však u této problematiky při předsvatebních rozhorech zastavit. Fotograf zmaterializuje něco, co budeme nějak zakoušet, vznikne tu jakýsi (i symbolický)³⁴ doklad če-

32 Josuttis, *Der Traugottesdienst*, 53–64.

33 Fechtner, *Kirche von Fall zu Fall*, 135–142.

34 Svatební fotografie je zvláštním vybavením domácnosti.

hosi: např. ano, my jsme to požehnání tehdy dostali; my jsme si ten slib dali; takto se odehrával můj osobní příběh ad.

Církev a její možnost na žhavém poli

Ze svatby se stala význačná událost. Je to událost na pár hodin, z nichž každá stojí ovšem nezdědka několik desítek tisíc korun. Jedná se jen o jeden den, a přesto jsou s ním spjata často zároveň vysoká očekávání. Reálná změna života je navíc pro mnohé ze snoubenců daleko výrazněji a častěji svázána s narozením dítěte³⁵ či s aktivní snahou o jeho početí (založení rodiny). Svatba není nutná pro partnerství, není nutná ani společensky; není pokládána snoubenci ani za základ pro věrnost. Mnozí z nich volí církev proto, že nechtějí „dvacetiminutovou pásovou výrobu na úřadě“, a zde očekávají osobní přístup, jinakost, slavnostnost, vážnost, autenticitu, lidskost a „trochu něčeho nad námi“. Přicházejí statisticky takřka vždy z částečně nefungujících rodin a nesou si v sobě vzory a vzorce pozitivní i výrazně negativní. Něco se mění a jiné ne, něco nového se děje a přeci staré dobré není ohroženo. Střetává se tu mnohaměsíční plánování s tím, co se nedá naplánovat (počasí, nálada, konflikty a další život) a přesto je i ono pod požehnáním. Jde o něco, co je zároveň bytostně jen snoubenců, ale také otevřené pro přijímání i dávání.

V nejisté době je svatba výrazem touhy, aby něco v životě nebylo ambivalentní; ačkoliv visí v prostoru slova jako nevěra, rozvod, přece je zde vize něčeho trvajících. Zatímco svatby na úřadech (tak i Občanský zákoník)³⁶ jsou zacíleny na to, k čemu mají snoubenci říci své ano, v církvích vedeném rituálu je prostor vyjádřit i to, co ti dva chtějí zavrhnout jako nemožnou možnost. Ve svatbě se potkává romantismus s realismem i všechna velká lidská témata jako manželství, rodina, láska, život, smrt. Někdy jde o kulturní samozřejmost, jindy o racionální kalkulaci a ještě v jiných případech o spontánní rozhodnutí, své role hrají láska i racionální důvody. Sepisují se pro a proti.

Ritualizované dění, do kterého je církev přizvána jako jeden ze spoluniciátorů či vykladačů, by mělo brát vážně tyto dvojznačnosti a ambiva-

³⁵ Fopp, *Trauing – Spannungsfelder und Segensräume*, 307nn.

³⁶ Zákon č. 89/2012 Sb.

lence. Jeho průběh by je měl adekvátním způsobem odrážet – ve vyváženosti vážnosti a vtipu i ve slovníku mluvčího.

Církev má díky svatbám, pokud je neodbude, mimo jiné ojedinělou příležitost lidem posloužit, představit se, alespoň v malé míře odstranit leccjaká předporozumění, seznámit se svým pokladem v hliněných nádobách i s některými konfesními rozdíly či důrazy, zanechat v lepším případě pozitivní dojem, poučeně provázet dva lidi jedním z nikoli bezvýznamných okamžiků jejich života a zejména nabídnout jim do něho evangelium.

Mgr. Ondřej Macek, Th.D.

Masarykova 156

691 64 Nosislav

macekon@etf.cuni.cz

Recenze

Ivan Landa, Jan Mervart a kol.: **Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu**, Praha: Filosofia, 2017, 490 stran, ISBN 978-80-7007-481-7

Proměny marxisticko-křesťanského dialogu jsou kolektivní monografií vydanou nakladatelstvím Filosofia v Praze v roce 2017. Publikace byla vytištěna jako 14. svazek edice Studie a prameny k dějinám myšlení v českých zemích. Kniha má 490 stran a čtenáři nabízí jmenný i věcný rejstřík a seznam použité literatury.

Monografie je rozdělena tematicky do čtyř částí. První se zabývá historickým kontextem marxisticko-křesťanského dialogu, druhá filosofickým základem, z něhož dialog vycházel (vychází). Třetí část nabízí tři studie věnované možným perspektivám marxisticko-křesťanského dialogu v současnosti a konečně čtvrtá, poslední, část nazvaná „Dokumenty, vzpomínky, komentáře“ je jakousi miniaturní čítankou doplňující celé téma.

Autoři monografie čtenáře ujišťují, že k tématu přistupují nepředpojatě beze snahy preferovat jednu či druhou stranu, což se jim vskutku daří. Navzdory víře editorů vyjádřené v úvodu,¹ se však čtenář v roce 2019 nemůže ubránit dojmu, že oba střetávající se světonázory jsou v současné době na vedlejší koleji a celé téma poněkud ztratilo naléhavost.

Historický kontext marxisticko-křesťanského dialogu v Československu

Celou monografii otevírá studie z pera Karla Flosse nazvaná *Josef Lukl Hromádka a křesťansko-marxistický dialog v pražských Jirchářích*. Autor je pamětníkem a účastníkem popisovaných událostí a to je v povaze textu velmi silně otištěno. Po formální stránce se tato námitka zrcadlí v podivném střídání ich- a er-formy.² V hodnocení postavy Josefa Lukla Hromádky se kloní k až patetickému hodnocení a Hromádku označuje za „prorockou a pro český národ směřodatnou osobnost, jako jsou Hus, Chelčický, Komenský i Masaryk“, což je snad hodnocení přijatelné, pokud myšlenkovou práci abstrahujeme od celkového působení. K tomuto hod-

1 „Věříme totiž, že dialog marxistů a křesťanů není ani mrtvým, ani vyčerpaným tématem.“ (Ivan Landa – Jan Mervart, *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, Praha: Filosofia, 24).

2 Floss o sobě mluví jako o olomouckém „Flossovi“, což působí poněkud podivně, když jinde se nebrání používání ich-formy (tamtéž, 34 a 51).

nocení se autor kloní navzdory tomu, že si je vědom kontroverzních postojů Hromádky k poúnorovému režimu. Nicméně jako celkové hodnocení Hromádkovy postavy se to ve světle současných poznatků jeví jako výrok obtížně udržitelný.³ Cenná je Flossova snaha provázat Hromádkovu teologii s myšlením katolických autorů i dalších literátů (A. Novák, V. Halas). Celkově však Flossův příspěvek u čtenáře zanechává dojem nostalgie, že „byl u něčeho historického“, což mu však brání v kritičtějším hodnocení událostí.

Jeden z editorů monografie, Jan Mervart z Filosofického ústavu AV ČR, poté nabízí studii o pravděpodobně nejviditelnějším okamžiku snah o křesťansko-marxistický dialog v Československu, a sice o konferenci v Mariánských Lázních v roce 1967. Mervart s odstupem celou snahu vidí jako dění „na okraji mocenského centra“,⁴ což je jistě hodnocení velmi správné. O to naivněji vyznívá zajímavý Moltmannův citát, jenž vyjadřuje, že události v Mariánských Lázních mohou být součástí procesu, jehož výsledkem bude postupná konvergence obou druhů státních zřízení.⁵ Moltmannův postoj jakoby symbolizoval naivitu intelektuálů (zvláště západních) založenou pravděpodobně na nedostatku informací o „východní rovnosti“. Mervart také trefně pojmenovává podivnou rozpolcenost režimu, který sice západem pohrdal, ale zároveň stál o jeho uznání vůči socialistickému zřízení.⁶ Právě v kontextu této snahy je třeba vnímat možnost uspořádat mariánsko-lázeňské sympozium.

Sociolog Zdeněk R. Nešpor nabízí studii o práci Eriky Kadlecové, již je možné považovat za průkopnici sociologie náboženství v Československu. Její práce i přes ideologická východiska nabízí unikátní vhled do náboženské reality Československa 60. let minulého století. Nejcennější na Nešpo-

3 „Provázanost Hromádky s komunistickou diktaturou je nesporná. Je nepředstavitelné, že by si osobnost jeho formátu neuvědomovala, že svými činy a postoji podporuje a legitimizuje ‚lidově-demokratické zřízení‘. [...] Nelze jeho politické počínání ospravedlnit tím, že se mýlil v charakteru poúnorového režimu, čili že byl naivní. Dobře věděl, jak fungují mechanismy moci, jelikož je sám využíval vůči režimu a v ekumenickém světě. Stal se z vlastní vůle součástí mašinerie totalitní moci.“ (Peter Moree – Jiří Piškula, „Nejpokrokovější církevní pracovník“ – *Protestantské církve a Josef Lukl Hromádka v letech 1945–1969*, Benešov: Eman, 2015, 371).

4 Landa – Mervart, *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*, 67.

5 Moltmann říká: „Oba systémy by konvergovaly a západní svoboda, stejně jako východní rovnost by se sblížily a vyrovnaly v duchu bratrskosti, kterou předpovídala francouzská revoluce.“ (Tamtéž, 70).

6 Tamtéž, 77.

rově příspěvku o Kadlecové paradoxně nemusí být její přínos pro sociologické bádání, ale skutečnost, že v jejím osobním příběhu přinesl marxisticko-křesťanský dialog pozitivní plody.⁷

Církevní historik Martin Dekarli se ve své studii věnuje zajímavému tématu, konkrétně vnímání postavy Jana Husa mezi marxisty a křesťany. I husovské bádání zažilo podobný okamžik, jako bylo mariánsko-lázeňské sympozium, specificky Symposium Hussianum Pragense, jehož se zúčastnili „čeští i zahraniční historikové bez rozdílu konfesí či politického světónázoru“.⁸ Ve svém příspěvku podrobně analyzuje práce Milana Machovce a Roberta Kalivody, které jsou myšlenkově inspirativní, byť „nepřežily pád socialistického panství“⁹ a současné husovské bádání se od nich odklonilo. Přesto nelze Machovcovi ani Kalivodovi upřít jistou intelektuální poctivost, která nebyla u oficiálně vydávaných autorů běžná.

Formálně nejrozsáhlejší příspěvek první části monografie nabízí Jaroslav Vokoun, a to navzdory tomu, že čtenáře láká provokativním názvem „*Skalický je filomarxista*“ – *Křesťansko-marxistický dialog v římských Studiích*. Karel Skalický je nadmíru vlivná a neobyčejná postava křesťanského exilu a téma marxisticko-křesťanského dialogu mezi exulanty je jistě pro monografii velmi potřebné. O to větším zklamáním je studie samotná. Ta je totiž sledem velmi dlouhých citátů z exilového časopisu *Studie*, jehož byl Karel Skalickým šéfredaktorem, prokládaných jen stručnými Vokounovými komentáři, které neanalyzují, nýbrž částečně parafrázuji a shrnují. Článkem tedy promlouvá hlavně Skalický, Vokoun působí spíše jako editor. Navzdory tomu je zřejmé, že se *Studie* staly velmi zajímavou tribunou, na jejichž stranách se střetávaly pozoruhodné osobnosti jak marxistické (Z. Mlynář), tak křesťanské (L. Pachmann, G. A. Wetter).

Teismus, ateismus a sekulární doba

Druhou část publikace editoři věnovali teoretickým problémům marxisticko-křesťanského dialogu. Autor této recenze je církevní historik a přiznává, že jeho erudice není dostatečná, aby se kriticky vyjadřoval zvláště

7 „Kadlecová totiž v šedesátých letech jednoznačně opustila své dřívější protináboženské postoje a začala brát ohled na názory protistrany, dospěla k důslednému respektu vůči věřícím, a ten pak uplatňovala v pozici ústřední postavy státní náboženské politiky v letech 1968–1969 (a na neoficiální úrovni i později).“ (Tamtéž, 103).

8 Tamtéž, 108.

9 Tamtéž, 138.

k příspěvkům Jana Černého o ideji transcendence v marxismu a teismu v nesubstituční ontologii Egona Bondyho z pera Petra Kužela. Důležitý podnět přináší Vít Bartoš v práci věnované filozofii Vítězslava Gardavského, jednoho z nejoriginálnějších marxistických myslitelů, ale i ten je mimo obor autora recenze.

Ivan Landa z Filosofického ústavu AV ČR se následně věnuje dvěma podobným historickým fenoménům vzniklým nicméně v jiných částech světa. Konkrétně se jedná o tzv. teologii smrti Boha a Gardavského publikaci *Bůh není zcela mrtev*. Byť se jedná o historicky nezávislé fenomény, které se nijak přímo nepodněcovaly, Landa přináší vcelku přesvědčivou tezi, že jejich podobnost je dána skutečností, že křesťanství samo v sobě obsahuje prvek ateismu. Jak Gardavského marxistický pohled, tak Altizerova „smrt Boha“¹⁰ jsou si tedy podobné, protože rozvíjejí podobný aspekt křesťanského myšlení.

Studie Petra Galluse z Evangelické teologické fakulty nabízí velmi sevrěnou a důkladnou analýzu teologie Wolfharta Pannenberg. Autor nicméně dává čtenáři monografie velkou důvěru v tom, že si sám domyslí, jaký je Pannenbergův vztah k marxisticko-křesťanskému dialogu. Sám se k této otázce nijak nevyjadřuje. Čtenář se pak může pouze domnívat, že smyslem zařazení této studie je poukázat na křesťanského teologa, jehož důrazy by byly pro dialog s nekřesťany (ba ateisty) velmi vstřícné a otevřené.

Perspektivy a meze marxisticko-křesťanského dialogu

Předposlední část knihy je věnována tomu, co čtenáře 21. století zajímá nejvíce, tedy reflexi, hodnocení a perspektivám zkoumaného dějinného fenoménu. Blok začíná pokusem o vystižení soudobých pozic křesťanství a marxismu. Čtenář se však nemůže zbavit dojmu, že Jiří Pechar je při popisu současného teologického myšlení stále v 80. letech 20. století. Nijak ve svém příspěvku nereфлекtuje, že se teologické myšlení po roce 1989 otevřelo světovému bádání, které si klade přece jen poněkud odlišné otázky. Představiteli dnešní teologie jsou pak pro něj Rudolf Bultmann, Otakar A. Funda, Petr Pokorný, avšak největší prostor věnuje práci Mirei Ryškové a její *Době Ježíše Nazaretského*. Proč tomu tak je, není z příspěvku zřejmé.

¹⁰ Landa také správně připomíná teologický přínos Diettricha Bonhoeffera, z jehož vězeňských dopisů američtí teologové „smrti Boha“ vycházejí a jsou jimi ovlivněni. (Tamtéž, 274).

V závěru své práce se obrací k Jean François Lyotardovi vyjadřujícímu postmoderní skepsi k velkým příběhům. Je škoda, že tuto myšlenku nerozvíjí dále a otevřeně nepojmenovává, že dnešní myšlenkové trendy naznačují, že jak marxismus tak (bohužel) i křesťanství mají dobu své slávy za sebou. Tedy, že marxisticko-křesťanský dialog postmoderního člověka vlastně nezajímá.

Michael Hauser ve své práci *Traumatické jádro marxisticko-křesťanského dialogu* nabízí pravděpodobně nejzajímavější, nejpromyšlenější a nejprovokativnější příspěvek této části publikace. Škoda jen, že některé myšlenky zůstaly v podobě torz. Konečně klade klíčové otázky, jež znějí přemýšlivému čtenáři v hlavě od první stránky. Jak dialog využíval ke svému prospěchu režim? Jak ho vnímali křesťané? V jaké pozici byli ti, kdo se účastnili dialogu z obou stran? Tvořili jádro nebo se jednalo o osoby marginální? Je škoda, že se s námitkami o legitimizaci režimu¹¹ vyrovnává jen ironií a nadsázkou¹² a nikoli argumenty, byť se jedná o námitky vážné. Když hodnotí interpretaci postojů křesťanů, říká: „U nich by se prý dalo...“ a zůstává čtenáři dlužen odpověď, kdo takovu věc tvrdí a proč je nesprávná. Když pojmenovává pokrokařské teology, kteří měli upřímnou snahu o lepší společnost a byli tak přirozeně marxismu nakloněni (F. Roháč, A. Ebertová), nezmiňuje organizaci *Pacem in Terris*, která byla nepochybně manipulovaná státními orgány a současně mezi jejími členy mohli být i ti, kdo věřili, že křesťanství je přirozeně orientované na potřeby nejnižších vrstev společnosti. První část svého příspěvku končí otázkami, na které však pohříchu čtenář nedostane odpověď, byť by ho zajímala.¹³ Budoucnost dialogu marxismu a křesťanství podle Hausera tkví ve filozofii Milana Machovce (a to je pravděpodobně částečnou odpovědí na výše zmíněné otázky), který tvrdí, že jedno bez druhého nemůže být. To však je tvrzení, které bezpochyby dávalo smysl v bipolárním světě 60. let, ale v současném postmoderním globálním roztržštěném diskurzu se jeví jako obtížně aplikovatelné.

11 „Dialogičtí marxisté proto přispěli k legitimizaci režimu mnohem více než dogmatictí marxisté, kteří svou netolerantní a mnohdy represivní praxí potvrzovali to, co hlásala ‚antisocialistická západní propaganda‘.“ (Tamtéž, 315).

12 „Údajně měl dialog s křesťany pro marxisty...“ (Tamtéž, 315).

13 „Nevypovídají všechny tyto argumenty o tom, že marxisticko-křesťanský dialog byl skutečně jen historickou epizodou? Neukazuje zánik tohoto dialogu, že to byl dobový konstrukt? Máme tedy dát za pravdu té interpretaci, která na něj pohlíží jen jako na fenomén náležející do šedesátých let minulého století?“ (Tamtéž, 320).

Poslední studii nabízí externí učitel Evangelické teologické fakulty Filip Outrata. Ta mapuje levicové postoje přítomné v dnešních křesťanských denominacích v ČR. Je zajímavá v tom, že snad jako jediná v celé knize se dotýká úplné přítomnosti. Nabízí také stručnou analýzu sociálního učení římskokatolické církve na základě postojů papežů Benedikta XVI. a Františka.

Poslední část publikace je čítankou zajímavých textů účastníků marxisticko-křesťanského dialogu. Zkusmo nahlédnout může čtenář do myšlení Bondyho, Němce, Gardavského i Machovce. Velmi přínosné jsou i dnešní nesentimentální vzpomínky na jirchářský ekumenický seminář z pera Ladislava Hejdánka a Jana Sokola.

Závěr

Kolektivní monografie o marxisticko-křesťanském dialogu pravděpodobně splňuje účel, který si vytkli editoři, tedy zahájit dialog a přemýšlení o tomto fenoménu. Čtenář bude zasvěcen do tématu z různých úhlů. Pestrost je vůbec největším kladem knihy. Daní je pak částečná kvalitativní nevyváženost. Některé příspěvky jsou evidentně plodem dlouhodobého promýšlení. Jiné působí jako práce člověka, který je pod tlakem termínů a akademických požadavků na neustálé publikování.

Knihu lze doporučit těm, kdo o marxisticko-křesťanském dialogu nic nevědí, ale i poučenějším čtenářům, jelikož v některých oblastech nabízí opravdu hluboký ponor do tématu. Autor této recenze byl při čtení obohacen ve svém myšlení o době komunistické totality, byť některé zásadní otázky stále zůstávají nezodpovězeny. To snad ovšem není problém recenzované publikace, nýbrž výzva, kterou před čtenáře klade.

Michal Balcar

Robert Svatoň: **Doteky křesťanského Východu v protestantské teologii 20. století: Schlink, Pelikan, Torrance, Mannermaa, Moltmann**, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2018, 243 stran, ISBN 978-8-7465-346-9

To, na čem dnes ztroskotává ekumenický dialog protestantů a pravoslavných, je především nedostatečné vzájemné porozumění a neschopnost otevřít se odlišnému způsobu myšlení. Avšak pět osobností protestantské teologie, vybraných Robertem Svatoněm, jenž se dlouhodobě věnuje bádání v oblasti ekumenických vztahů a ekumenickou teologii také vyučuje na CMTF UP, ukazuje, že vzájemná komunikace je možná a že protestantská teologie je schopna některé významné rysy křesťanského Východu ocenit navzdory tomu, že zájem o Východ nebyl nikdy v protestantské teologii záležitostí hlavního proudu a vnímavost vůči východnímu křesťanství je spíše věcí jednotlivých protestantských teologů.

Úvodní kapitola nese název *Vztah protestantské teologie a křesťanského východu jako otázka po kontinuitě a komplementaritě* (s. 19–34). V krátkém úvodu autor nastiňuje širší historické souvislosti toho, kudy vedly cesty protestantské teologie na Východ. Začíná od témat, která zajímala průkopníky reformace, a postupně se dostává až k ekumenickému dialogu druhé poloviny 20. století, ve kterém sehrála důležitou roli Evangelická církev v Německu. Studie nabízí podrobný vhled do „tvůrčích doteků Východu“ v teologických portrétech pěti rozdílných mužů. Prvním je Edmund Schlink (1903–1983), německý evangelický teolog, který je pokládán za jednoho z nejvýznamnějších průkopníků ekumenismu na luterské straně. Profesor v Heidelbergu, člen Světové rady církví a zakladatel prvního univerzitního ekumenického institutu v Německu. Jeho životní dílo *Ekumenická dogmatika* je přijímáno a studováno i v pravoslavném prostředí. Kapitola nese název *Křesťanská víra jako doxologická odpověď* (s. 35–67). Jeho přístup k východnímu křesťanství se rozvíjel z pozice *dogmatické* teologie, kterou programově koncipoval *ekumenicky*. Robert Svatoň se zaměřuje na stěžejní prvek východní liturgie, který sehrál významnou roli ve Schlinkově vnímání pravoslaví, *doxologii*. Doxologie podle něj představuje specifický druh modlitby, kdy člověk v postoji chvály uznává svrchované božství, svatost a velebnost, které trvají od počátku až na věky. Zároveň Schlink poukazuje na to, že v dějinách dogmatu došlo k posunům v jeho struktuře a v tomto procesu je především pro Západ typické postupné vytrácení doxologického i svědeckého charakteru dog-

matu. Ten je nahrazen věroučnou výpovědí, jež se stává naukou o Bohu, víře a modlitbě. To bylo, podle něj, příčinou dogmatických problémů západního křesťanstva. Závěrem autor konstatuje, že Schlink nahlížel dogma širěji, v životodárném kontextu *liturgie* církve, což mu umožnilo propojit teologickou reflexi se *spiritualitou* (s. 66) a to se odrazilo i v jeho teologické *antropologii*.

Portrét amerického teologa vycházejícího z německé luterské školy, Jaroslava Pelikana (1923–2006), v kapitole *Boží slovo znějící v živé Tradici církve* (s. 69–102) překvapivě začíná pravoslavným křtem, který teolog přijal na sklonku života.¹⁴ Dozvídáme se, že byl vědcem s udivující šíří badatelského záběru a pestrostí témat. Jeho východisko k „objevení teologie a tradic východního křesťanství je osobitě protestantské,“ ač se v průběhu života stal pravoslavným křesťanem (s. 100). Tradice a vývoj nauky jsou pro Pelikana zásadními pojmy křesťanské teologie. Ve svém pojetí tradice dokáže spojit *kontinuitu* i *změnu, jednotu a rozmanitost*. Tradice podle něj v sobě zahrnuje i roli kritéria pravosti víry a ryzosti křesťanského učení, a to především díky tomu, že *ortodoxie* je podstatně spjata s bohoslužbou a bylo by žádoucí rozvinout pojetí reformace jako úsilí o obnovení církve živým evangeliem. Pelikanovo dílo vyniká *syntézou*, jejíž originalitu nezpochybní ani teologova konverze k pravoslaví, upozorňuje autor.

Thomas F. Torrance (1913–2007), teolog a ordinovaný služebník Skotské církve s hlubokým zájmem o řeckou patristiku, který klade reformačně – kalvínský důraz na Bibli, hrál klíčovou roli v rozšíření ekumenického dialogu reformovaných a pravoslavných na celosvětovou úroveň. Kapitola v níž je teolog představený se jmenuje *Zřídla reformačního kristocentrismu u řeckých otců* (s. 103–134). Propojení reformačního kristocentrismu s trojiční teologií otců se stalo nosnou myšlenkou jeho díla, které tak získalo ekumenickou dimenzi. Dozvídáme se o jeho zaměření na apologii starokřesťanského *homoúsios*, kde ukazuje, že „jednota božství a lidství v Kristu je schopna překonat dualismus západního myšlení a navíc je nejhlubším důvodem, proč nelze oddělovat vykoupění od zjevení, soteriologii od kristologie, milost od osoby Ježíše Krista“ (s. 203). Svou otevřeností a neskrývanou nákloností vůči křesťanskému Východu představuje Torrance výjimečný zjev v reformované teologii. Podle autora studie je origi-

14 Má pozoruhodné propojení i s Českou republikou, protože na návrh ETF UK mu, už jako pravoslavnému křesťanovi, byl za „vynikající zásluhy o rozvoj evangelické teologie“ 25. 10. 1999 udělen čestný doktorát UK.

nální a především průkopnická teologova interpretace spásy jakožto *participace* na božství.

Tuomo Mannermaa (1937–2015), profesor systematické a ekumenické teologie na helsinské univerzitě, který bývá označován za otce „nové finské interpretace Luthera“ (s. 137, pozn. 5) a hrál důležitou roli v první fázi procesu přiblížení a vzájemného sdílení mezi finskými luterány a ruskými pravoslavnými, kapitola nese název *Martin Luther, teolog ospravedlnění a zbožštění, víry a lásky* (s. 135–168). Plody tohoto tvořivého ekumenického dialogu se odrazily i na celosvětové úrovni. Autor popisuje, že Mannermaa byl ve své práci veden snahou ukázat, že i v luterské teologii lze nalézt analogie vzhledem k tomu, co je typické pro teologii a duchovní zkušenost Východu.

Knihu uzavírá pojednání o jednom z nejvýznamnějších současných dogmatických teologů, který je spojován s „teologií naděje“, jímž je tübingský profesor Jürgen Moltmann (1926), je nazváno *Spása člověka a světa ve společenství Nejsvětější Trojice* (s. 169–200). Teolog je tu představen jako člověk, jenž má mimořádnou schopnost vést dialog s celým spektrem autorů napříč tradicemi. Také díky tomu rozvinul klasická témata evangelické teologie, jakými jsou teologie kříže nebo eschatologie. V trojiční teologii pro něj zůstává charakteristický důraz na Písmo a na Boží zjevení v ekonomii spásy. Klíčem ke komplementaritě se stala pro Moltmanna *perichoreze*. Autor se zamýšlí nad tím, jak Moltmannovo setkání s křesťanským Východem propůjčilo celku jeho teologie skutečně ekumenický ráz a kromě toho i významný interpretační klíč.

Specifickou výzvou je pro protestantskou teologii *theosis*, proto se tohoto tématu dotýká všech pět teologů. Robert Svatoň ukazuje, jak souznějí v názoru, že spása člověka nespočívá pouze v tom, že je Bohem prohlášen za spravedlivého, ale zahrnuje také posvěcení lidské osoby. Dále je všem společné, že tématům východní teologie se začali otevírat z pozice lidí, kteří nezpochybňují vlastní tradici a ve svém přístupu uchovávají reformační specifika. Setkání s křesťanským východem bylo pro ně prodchnuto jistým druhem nadšením, které probudila zkušenost s východní liturgií, četba církevních otců a také bezprostřední vhléd do života pravoslavných církví a především mnohé osobní kontakty a přátelství. Pro všechny bylo setkání s Východem rozhodujícím bodem předělu jejich teologického díla, který přinesl transformaci jejich myšlení a také osobního života. Nejpatrněji se to ukazuje v případě Jaroslava Pelikana, jenž v závěru života našel svůj domov

v pravoslavné církvi. Mannermaa intenzivně studoval Luthera, aby ho mohl přiblížit pravoslavným teologům. U Torrance se trinitární teologie stala komentářem k Atanášovi, Schlink koncipoval ekumenickou dogmatiku a Moltmann nečekaným směrem rozvíjel své příspěvky k systematické teologii.

Tito teologové také měli odvahu nechat pravoslaví kriticky se dotazovat na jejich vlastní teologické tradice. To přineslo „odhalení některých jednostranností v protestantské teologii a cestu k jejich nápravě prostřednictvím integrace prvků východních teologických tradic“ (s. 205). Právě na příkladu těchto pěti teologů nám autor dává pocítit, že rozhovor s Východem je těsně spjatý se zakoreňováním „do katolicity církve, jejíž obnovu chtěla podnítit reformace“ (s. 206). Na jejich přístupu je patrné, že mezi dvěma formami myšlení je možná vzájemná, plodná komunikace. Předpokladem takového dialogu je dotek Ducha, který činí teologa vnímavým pro otázky, které přesahují jeho vlastní teologické a konfesní tradice. Tito mužové byli ochotni nechat se vnitřně dotknout Duchem Božím a blahodárné účinky takového dotyku se odrazily v jejich teologii, jak plasticky, s velkou erudicí a přesvědčivostí dokládá Svatoň, jenž jejich dílo představuje svébytným způsobem, ve kterém je patrná i rozdílná metoda jejich pojetí a uvažování. Kniha se zabývá tématem, které je pro protestantskou teologii okrajovým, ale o to silnější je její výpověď o rozhovoru, který lze vést mezi Východem a Západem, o obohacení, jež přináší pro obě strany a pro ekumenický dialog vůbec. Publikace naznačuje cestu protestantského „naslouchání symfonii evangelní a apoštolské víry, která zaznívá v teologii, liturgii a duchovním životě křesťanského Východu“ (s. 206) a je zajímavým přínosem, jak námětem, tak i jeho poctivým zpracováním, k mnohovrstevnatému ekumenickému dialogu.

Daniela Brůhová

Reflexe konference **How Discernment between Good and Evil Shapes the Dynamics of the Human Journey**, jež se konala ve dnech 22.–25. 5. 2019 v Bose (Itálie)

Další mezinárodní konference (druhá v rámci projektu Univerzitního centra excelence *Teologická antropologie v ekumenické perspektivě*) se konala 22.–25. 5. 2019 v klášterním komplexu v italském Bose (Magnano, Itálie), kde žije a působí ekumenická komunita. Jak prozrazuje název konference *How Discernment between Good and Evil Shapes the Dynamics of the Human Journey*, jejím hlavním tématem, probíraným z nejrůznějších úhlů a v ekumenické perspektivě, bylo rozlišování mezi dobrem a zlem.

Konference se svými příspěvky účastnili i někteří členové komunity v Bose, na druhé straně měli účastníci konference možnost participovat na liturgickém a spirituálním programu komunity, což bylo důležitým obohacením programu. Konference se vedle českých účastníků z ETF a KTF UK a členů komunity zúčastnili i odborníci z Belgie, Francie, Holandska, Litvy, Rumunska, Slovenska, Švýcarska, USA, Ukrajiny a Velké Británie. Konference navázala na minulou, jež se pod názvem *Contemporary Images of Holiness* konala v květnu 2018 v Praze. Cílem těchto konferencí není jen výměna poznatků a náhledů na základní antropologické otázky z teologické perspektivy, ale především setkání lidí a jejich společné hledání odpovědí a často i formulování problémů, jejichž řešení se teprve bude hledat. Část příspěvků bude také následně publikována, takže bude možné debatu nad tímto důležitým tématem rozšířit o další náhledy a reakce.

Rozlišování a rozhodování mezi dobrem a zlem patří k základním mentálními úkonům člověka a základním antropologickým otázkám. Současná (postmoderní) společnost jako by rezignovala na toto rozlišování, jež se vždy musí dít na základě určitých kritérií, a místo rozlišování dobra a zla, pravdy a lži je ve svém jednání vedena velmi často pragmatickými, či lépe řečeno čistě utilitaristickými pohnutkami. Dobro a zlo, pravda a lež jsou kategorie, které náležejí především do oblasti morality, morálnosti jednání člověka, jímž se přednostně zabývá jak filozofická etika, tak morální a částečně spirituální teologie, ale také sociální etika, beroucí ohled především na celospolečenské souvislosti.

Na konferenci šlo o zmapování toho, jak se tyto kategorie promítají do jednotlivých oblastí života člověka a společnosti z teologické perspektivy, přičemž ovšem nebylo možné na tak omezeném prostoru, jaký skýtá kon-

ference, se zabývat všemi aspekty. Téma otevřela svým příspěvkem (shodným s názvem konference) Ivana Noble a zdůraznila procesualnost a dynamiku růstu člověka v moudrosti, darované Duchem tomu, kdo neulpívá na prázdných konceptech, nýbrž hledá smysl. Rozhodování se vždy děje ve vnějším i vnitřním kontextu, což znamená v komunikaci, a je-li zaměřeno správným směrem, vede ke zralosti, tj. naplnění povolání člověka ke sjednocení s Bohem (deifikaci). Navázala tak na úvodní slovo bratra Adalberta, jenž mluvil o různých aspektech rozlišování v životě jedince i společnosti a podtrhl v něm důležitost daru Ducha sv. Oba příspěvky otevřely širší perspektivu rozlišování jakožto procesu (nejen mezi dobrem a zlem, nýbrž jako procesu stálého hledání adekvátních postojů vzhledem ke kontextu a cíli), jehož cílem je sjednocení člověka či lidské společnosti s Bohem.

Marion Carson a Joost van Rossum na konkrétních příkladech z minulosti (biblickém: *Abraham and Sarah – The Dynamics of the Human Journey in the Abrahamic Narrative – the Place of the Good and of the Evil within it*, a patristickém: *Discernment in Evagrius and St Symeon the New Theologian*) ukázali důležitost kontextu v procesu rozlišování a jeho historickou podmíněnost. Příběh Abraháma, Sárý a Hagar se z hlediska současnosti může jevit v mnoha ohledech jako problematický a ukazuje na kulturní, sociální a náboženskou podmíněnost procesu rozlišování, zároveň však nabízí důležité varování před ztotožňováním legálního a morálního. Podobně i teologické výpovědi dvou významných postav z dějin spirituality Evagria (345–399) a Symeona (949–1022) ukazují na důležitost kontextu a osobní zkušenosti, jež mohou vést jak k určitým shodám v náhledu na kritéria pro rozlišování (radost a osvětlení Duchem sv.), tak k rozdílnostem, daným právě kontextem (rozdílný pohled na obrazy i rozdílná antropologie).

Triolog Kateřiny Kočandrlé Bauer, Františka Štěcha a Michaely Kusnierikové (*Helpful Models of Theological, Moral and Spiritual Discernment in Catholicism, Protestantism and Orthodoxy*) a jeho „koreferáty“ od Viorela Comana a br. Matthiase Wirtze vedly k poznání, že přes rozdílné akcenty, jež jsou vlastní jednotlivým duchovním tradicím, existuje společný základ, na němž lze stavět při rozlišování, jímž je uznání existence zla a hříchu, jež však nemají absolutní povahu, přesvědčení o vítězství dobra a obnovení harmonie mezi člověkem a Bohem (vykoupení), důraz na provázanost jednotlivce a společenství (dialogický charakter rozlišování), schopnost člověka rozlišovat a rozhodovat se, kritéria (láska k Bohu a člověku:

každý člověk je osoba chtěná a milovaná Bohem) a nástroje pro rozlišování (tradice/Písmo, modlitba a sebepoznání, společenství – komunikace, doprovázení – naslouchání) a cíl (odstranění pokřiveného obrazu v člověku – deifikace). Všechny příspěvky pojednávaly o rozlišování v širší perspektivě, spíše spirituálně teologické, v níž etická dimenze je sice podstatná, ale pozornost je upřena na eschatologický horizont. Jde pak nejen o rozlišování mezi dobrem a zlem, ale i mezi větším a menším dobrem v kontextu osobního příběhu.

Rozlišovat dobro a zlo v morálním smyslu slova a rozhodovat se je sice pro člověka nezbytné téměř každý den, ale zároveň je přítom třeba brát v úvahu, že složitost života nedovoluje člověku plnou jistotu při rozhodování o dobru. Rolí pochybnosti při morálním rozhodování, především v pozitivním slova smyslu, se zabýval příspěvek Perryho Hamallise (*The Role of Doubt in Moral Discernment*), který zdůraznil, že při rozhodování je důležitá pokora, tj. vědomí vlastní omezenosti, odkázanosti na druhé a zároveň důvěry v sebe a v Boží vedení. Oba extrémy, tj. radikální pochybnost i suverénní jistota, vedou buď k omezení schopnosti jednat, nebo k omylům a iluzím až deziluzím.

Vzhledem k opakujícímu se tématu hledání a nalézání pravdy v dialogu či rozhovoru byl i program částečně založen, jak již bylo ukázáno, na přípěvcích v dialogické formě. Tabita Landová a Michaela Vlčková hledaly ve svém bloku (*The Nature of Certainty in Ritual Discernment between Good and Evil*) z různých pohledů odpověď na otázku role rituálu při hledání jistoty pro rozhodnutí (doplňující předešlý příspěvek o roli nejistoty). Náboženský rituál je v rozlišování dobra a zla pro člověka pomocí, protože ho zakotvuje v tradici a společenství a odkazuje na eschatologický horizont, zároveň však nesmí vést ke ztrátě osobní zodpovědnosti člověka a kritické pochybnosti, jak o ní mluvil Perry Hamallis.

Na nesamozřejmost a složitost rozlišování mezi dobrem a zlem mimo oblast filozofie, etiky, spirituality a teologie poukazovaly dva příspěvky z neteologických oblastí Christophera Schneidera (*The Saint and the Madman in Dostojevsky: How to Overcome Evil as a Divisive, Parodic and Idolatrous Imitation of Good*) a Duncana Anguse (*The Impact of Mental Illness on the Discernment between Good and Evil*). Poukaz na ambivalentnost dobra a zla v jednání jednotlivých postav v dílech Dostojevského (zejména v Bratřech Karamazových) otevřel prostor pro reflexi problémů moderní společnosti.

Lékař Duncan Angus (*The Impact of Mental Illness on the Discernment between Good and Evil*) dokumentoval na konkrétních příkladech z praxe nemožnost hodnocení dobra a zla z hlediska medicíny (psychiatrie). Medicína proto nepoužívá pojmy dobro a zlo v morálním smyslu, nýbrž mluví např. o hrozných lidských činech. Jako lékař upozornil na omezenost prostoru pro rozhodování, jež není dána pouze dysfunkčností myšlení nemocného člověka. Zároveň poukázal na skutečnost, že společnost je schopná produkovat mnohem větší zlo než jednotlivý člověk a že chybných rozhodnutí se dopouštějí opakovaně i zdraví lidé, aniž pro to existuje racionální vysvětlení.

Marieke Maes ve svém příspěvku *Symbols of Good and Evil in the Bible and in Our Time* navázala na předchozí dva příspěvky orientací na současnost, kterou konfrontovala s minulostí, kdy se ztrátou transcendentního a eschatologického horizontu dochází (pozorovatelně ve společenském diskursu) k posunu od úsilí o morálnost a svatost ke starosti o zdraví. Rozmlžením nebo dokonce opuštěním rozlišování mezi dobrem a zlem se společnosti i jednotlivci připravují o možnost poznat pravdivě sám sebe a osvobodit se ze svazujících pout zla a zároveň o možnost vidět dobro a mít naději.

Jiří Dosoudil doplnil ve svém referátu *God's Will and Human Goodness* na základě rozboru biblických textů již řečené o kategorii vykoupení, které dovoluje člověku, aby jednal v souladu s Boží vůlí, tedy svým původním určením, to znamená realizovat v životě mocí darovaného vykoupení osvobození od hříchu/zla.

Z hlediska jednání člověka, jež je spojeno s jeho svobodou a zodpovědností, je rozlišování mezi dobrem a zlem zásadní, přičemž rozhodující roli v tomto procesu hraje svědomí. Protože však člověk nežije v izolaci, nýbrž ve světě poznamenaném hříchem, je ve svém rozhodování velmi často omezován tzv. strukturami zla (hříchu), tj. jím nezaviněnou společenskou situací zla, násilí, nespravedlnosti..., kde se spíš musí rozhodovat mezi větším či menším zlem.

Vymezení pojmů, jejich zakotvení v tradici a popsání odlišných přístupů katolické a protestantské tradice ve vztahu k hříšnosti člověka byl věnován příspěvek Lubomíra Batky *The Teaching on Sin and Predestination and the Question of Necessity of Evil and Possibility of Good*. Autor podtrhl význam rozlišování dobra a zla pro zachování lidské důstojnosti a zároveň položil aktuální otázku, zda toto rozlišování zůstane privilegiem živého

člověka nebo zda takové rozlišení nezvládne nadále i umělá inteligence (a to bez rizika omylu).

Problematikou vztahu svobodné vůle a morálního rozlišování se zabýval příspěvek Maťa Kováčika (*Freedom to Choose Between Good and Evil: A Theological Anthropology Perspective on Moral Discernment and Free Will*). Autor ukázal různé modely řešení vztahu Boží vlády a svobodné vůle člověka v teologické tradici (od tvrdého determinismu k libertarianismu) a přiklonil se k interpretaci vztahu svobodné lidské vůle a Boží vůle na rovině jejich součinnosti, tj. Bůh ze svého rozhodnutí (sebelimitace) nedeterminuje člověka v jeho rozhodování, jež je díky tomu autonomní, ale působí v jeho srdci.

Bogdan Hulea a Lida Kristova se věnovali dvěma příkladům žitého rozhodování a cesty ke svatosti, a to *Andreie Scrimy a Sr. Johanny Reitlinger*. Kromě životních příběhů, výrazně ovlivněných politickou situací 20. století (autoritativními režimy) se oba zaměřili na aktuální poselství těchto dvou osob. Jakkoliv šlo o osoby velmi rozdílné – kněz z Rumunska, jenž ve svém působení prošel velkou částí světa, a mniška, umělkyně, jež patřila k emigrantům po ruské revoluci (Praha, Paříž), a přesto se po roce 1945 navrátila do Ruska – , vyplývá z jejich životních příběhů tragédie společnosti, která popírá existenci zla, a důležitost duchovních průvodců i otevřenosti v hledání při rozhodování a usilování o pravdu života, tedy o svatost. V obou případech nešlo jen o rozhodování mezi dobrem a zlem, nýbrž o rozhodování při volbě životní cesty, tedy o rozhodování mezi různými možnostmi s ohledem na konkrétní podmínky a vlastní vlohy.

Michael Barnes (*Discernment and the Religions: on the Consolations of Learning*) vyšel z ignaciánské tradice o rozlišování duchů a jejich uplatňování nejen v rámci osobního hledání a uspořádávání života, ale i jeho aplikaci ve prospěch druhých lidí. Jako důležitou skutečnost při tom vyzdvihl pokoru, tj. vědomí vlastní nedostatečnosti a odmítnutí dominance nad druhým a manipulace s ním, akceptaci jinakosti (vyvažování), potřebu naslouchání druhému a trpělivosti, protože k tomu, aby se věci změnily, je třeba času.

Závěrečné příspěvky Tima Noble a Petra Jandejska (*The Personal and the Common Good – the Personal and the Common Evil – Liberation Theology Perspectives*), opět v dialogickém pojetí, vnesly do společného uvažování výrazně téma realizace osvobození ze struktur zla, strukturálního zla/hříšných struktur, osobního i komunitního rozlišování a rozhodování

v boji se společenským zlem na základě hledání Boží vůle pro konkrétní situaci osvobození. Následná debata ukázala na rozdílné chápání hříchu a zla a zodpovědnosti za ně v různých duchovních tradicích.

Závěrečná hodnocení (*observations*) konference jako celku zástupci tří různých institucí ocenila otevřenost přístupů jednotlivých referujících, zdůraznila napětí mezi individuálním a komunitním rozlišováním, důležitost komunikace a otevřenosti vůči jiným tradicím v procesu rozlišování nejen mezi dobrem a zlem, ale i mezi různými možnostmi v životě.

Konference na jedné straně v jednotlivých příspěvcích shrnula zásadní postoje v procesu rozlišování, na druhé otevřela perspektivu odlišných pojetí i v tak důležitých tématech, jako je hřích, hříšné struktury, zodpovědnost jednotlivce i společnosti, nastolila nové otázky související s dnešním světem (např. umělé inteligence). Důležitým momentem bylo živé svědectví života a modlitby ekumenické komunity v Bose a vyvažování racionality a meditace, individuální a společné modlitby. Neboť, jak konstatoval na závěr Viorel Coman: „rozlišování není věda, ale umění“, umění života. Konference ukázala, že i něco tak samozřejmého v životě jednotlivce i společnosti, jako je rozlišování mezi dobrem a zlem, není vůbec samozřejmé a že komunikace mezi různými disciplínami i teologickými východisky může tento proces obohatit o komplexnější pohled.

Libor Ovečka, Mireia Ryšková

Rejstřík ročníku 25 (2019)

Články

Pavol Bargár

Človek na ceste za Pravdou: teologická antropológia Milana Balabána.....58

Michal Chalupski

Bohoslužba českých a moravských evangelíků od toleranční doby do 20. století..... 179

Tabita Landová

Liturgia semper reformanda. Teologické a antropologické výzvy pro evangelickou liturgiku..... 40

Štěpán Lisý

Proč autor První knihy Makabejské poukazoval na společný původ Spartanů a Židů?..... 23

Jiří Lukeš

Rétoricko-narativní strategie Janova evangelia – dialog a ironie.....3

Ondřej Macek

Svatba..... 192

Petr Macek

Bůh a zlo v pohledu procesuální teologie.....137

Petr Macek

James W. McClendon a úkol teologie.....88

Pavel Pola

Jak zkušenost vězení ovlivnila teologii a spiritualitu Nicolae Steinhardta?..... 148

Jaroslav Polák

Východiska a důsledky náboženské etiky Lva Nikolajeviče Tolstého.....168

Ctirad Václav Pospíšil

Cesty k velkému češství (nejen) z katolického hlediska.....115

Jan Štefan

ČCE – českobratrská, nebo evangelická?.....73

Recenze**Michal Balcar**

Ivan Landa, Jan Mervart a kol.: Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu.....208

Daniela Brůhová

Robert Svatoň: Doteky křesťanského Východu v protestantské teologii 20. století: Schlink, Pelikan, Torrance, Mannermaa, Moltmann.....214

Libor Ovečka, Mireia RyškováReflexe konference *How Discernment between Good and Evil Shapes the Dynamics of the Human Journey*.....218**Eva Průšová**

Kateřina Ratislavová: Perinatální paliativní péče.....93

Práce přijaté a obhájené v roce 2018.....96